



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Alexander Knysh. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. New Jersey: Princeton University Press, 2017, 408 sayfa.

Rabia EGİCİ*

Batı akademisinde kronolojik sırayla Reynold Nicholson (ö. 1945), Arthur Arberry (ö. 1969), Annemarie Schimmel (ö. 2003), Julian Baldick, Carl Ernst, Ahmet Karamustafa, Nile Green ile şekillenen genel tasavvuf tarihi yazıcılığının son halkası Rus akademisyen Alexander Knysh'dir. Michigan Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları Profesörü olarak görev yapan ve aslında Yemen tarihçisi olan Knysh'in modern İslâmî hareketler, İslâm düşünce tarihi, doksografi gibi araştırma alanlarına ilişkin olarak çok sayıda İngilizce ve Rusça çalışması mevcuttur. Tasavvuf alanına dair ilk kapsamlı katkısını İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) düşüncesini ve etkilerini tartıştığı *Ibn al-'Arabi's "Meccan Revelations": Man, Metaphysics and Mysticism* ve *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* adlı kitaplarıyla veren Knysh'in bu çalışmalarını, tasavvuf tarihi araştırmacıları tarafından ilgiyle karşılanan *Islamic Mysticism: A Short History* (1999) takip etmiştir. Knysh uzmanlık alanı dışında verdiği tasavvuf derslerinin bir ürünü olarak ortaya çıkan *Short History*'de tasavvuf tarihçiliği için bir başlangıç çalışması olması itibarıyla belirgin metodolojik iddialarda bulunmamış ve oryantalist histografide alışlagelen zühd-tasavvuf-tarikat şablonuna büyük oranda bağlı kalmıştır.

Yazar *Short History*'den on sekiz yıl sonra, 2017 senesinde yeni bir tasavvuf tarihi anlatısıyla okurun karşısına çıkar. Yakın zamanda *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*¹ adıyla Türkçe'ye tercüme edilen *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* histografisi ve metodoloji bakımından *Short History*'ye kıyasla özgün bir perspektif sunmayı hedefler: "Tasavvufa yaklaşımım daha önceki çalışmalarımda kabul ettiğim tarihselci (*historicalist*) ve pozitivist geleneğe pek çok yönden yenilik kattığı ve bu gelenekten ayrıştığı için çalışmamı *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* olarak isimlendirdim" (s. 12). Bu misyonu doğrultusunda yazar, tasavvufu içerideki (*insider*) ve dışarıdaki (*outsider*) yaratıcı

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi. rabia.egici@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3733-5042

1 Alexander Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi: Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (trc. Ömer Saruhanlioğlu), İstanbul: Nefes Yayınları, 2021. Kitabın Türkçe tercümesi değerlendirme yazısı tamamlandıktan sonra yayımlanmıştır. Bu açıdan yazıda orijinal İngilizce metnin esas alındığı belirtilmelidir. Diğer yandan, Türkçe tercüme genel itibarıyla açık ve anlaşılır olmakla birlikte bölüm başlıklarının tasnifinde ana ve alt başlıkların birbirine karışması gibi bazı problemler mevcuttur.

muhayyilelerin (*creative imaginations*) ortak şekilde ürettikleri bir fenomen olarak tanımlar (s. 16). İçten ve dıştan bakanlar ile kastını şöyle belirginleştirir: “Oryantalizmin önyargıları, konuyla ilgili az da olsa bilgi sahibi olan herkes için aşikâr olmakla birlikte, bu önyargılar geçmişte olduğu gibi şimdi de tasavvufi metinlerin kendi doktrin ve pratikleri hakkındaki önyargılardan daha az ya da fazla değildir. Geçmiştekine benzer şekilde bugün de tasavvufa hem içerden hem de dışardan bakan yazarlar, eşit derece ve ölçüde kendi iktidar ilişkilerine, kültürel-sosyal kabullerine ve dayatmacı (söylemsel) uygulamalarına gömülmüş durumdadır” (s. 5). Buna göre oryantalistler ile sufilerin tasavvufu *dışarıdakiler* ve *içeridekiler* olarak iki farklı öznel gerçeklikte ürettikleri kabul edilmekle birlikte, her iki grup da tasavvufa kendi öznel gerçekliklerinin beraberinde getirdiği belirli paradigmalara yaklaşır. Böylece Knysh, tasavvufi fenomenleri açıklama konusunda sufilerin de en az oryantalistler kadar taraflı olduğu neticesine ulaşır. Ancak burada yazarın oryantalist ve sufilerin tasavvufu ilişki biçimlerini özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır. Oysa sufilerle tasavvuf arasında kategorik bir özne-nesne ayrımı mevcut olmadığı gibi sufilerin tasavvufu üretim şekli de yalnızca teorik bir faaliyetten ibaret değildir. Sufiler tasavvufu bir nesne olarak üretirken onun öznesi hâline gelirler, böylece bu üretimle özneye dönük pratik neticeler ortaya çıkar. Oryantalistler ise tasavvufu bu tür bir öznelikten bağımsız olarak nesneleştirip üretirler. Dolayısıyla Knysh’in bu yaklaşımı iki üretim tarzını özdeşleştirmesi açısından indirgemeci ve anakronik bir yön taşımaktadır. Bu durum bazen onun “yaratıcı muhayyile” kavramsallaştırmasını açıklarken başvurduğu kıyaslamalarda da fark edilir. Bir diğer açıdan, içerideki sufilerin karşısında konumlandırarak dışarıdakiler olarak tanımladığı oryantalistlere olumlu bir yaklaşım geliştirdiği görülür. Nitekim giriş bölümündeki bir başka pasajda oryantalist bakışın yok sayılmasının eksik bir tasavvuf tarihi algısına sebep olacağını ifade eder (s. 2). Böylece onun *Short History*’nin giriş bölümünde eleştirdiği oryantalistlere olan tutumunu değiştirdiği anlaşılmaktadır.

Knysh, hermenötik bir yöntemle kendisini (erken dönemde Fritz Meier [ö. 1998], son dönemde ise Karamustafa ve Green gibi araştırmacılar tarafından temsil edilen) tarihselci tasavvuf tarihi yazıcılığından ayırıştırmayı hedeflemiş olsa da *New History*’de tasavvufi olguları siyasi ve sosyal bağlamlar doğrultusunda açıklayan pek çok vurgu mevcuttur. Böylece “yaratıcı muhayyile” kavramsallaştırmasını kitap boyunca merkeze almış ve bu bakımdan post-modern bir okuma tarzı geliştirmiş olsa da bu metodolojisi Knysh’in tarihselci çizgiden tam bir kopuşu olarak anlaşılmamalıdır.

Yazar, söz konusu yaklaşımını Max Weber (ö. 1920), Arnold Toynbee (ö. 1975), Michel Foucault (ö. 1984) ve Hayden White (ö. 2018) gibi düşünürlerin kavramsallaştırma ve argümanlarıyla destekler. Bu çerçevede *New History*, klasik bir tasavvuf tarihi kitabı olarak değil, sosyal bilimlerin birikimine yoğun şekilde başvurularak konunun esnetildiği serbest bir çalışma olarak okunmalıdır. Kitaptaki bölüm başlıklarının *Short History*’nin aksine zühd-tasavvuf-tarikat şablonuyla oluşturulmaması bu durumla ilişkilendirilebilir.

Knysh'in metodolojisini belirginleştiren bir diğer husus, giriş bölümünde İslâm ile tasavvuf arasında kurduğu irtibattır: "Tasavvuf taşıdığı temel özelliklerin İslâm'da mevcut olması itibarıyla İslâm'ın bir minyatürüdür ve bunun tersi de geçerlidir. Bu durumda, tasavvuf da İslâm'a benzer şekilde bir dinî geleneğin temel unsurları olan öğretiler/söylemler, uygulamalar, sosyal taban, kurumlar ve liderleri kapsar" (s. 16). Kitaptaki bölüm tasnifi büyük oranda mezkûr irtibatın bir açılımı olarak beş unsur merkezinde şekillenir. Birinci, İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Bölüm'ler olan "Tasavvuf Nasıl ve Neden Ortaya Çıktı" (s. 15-35), "Bir İsim Neleri İçerir? Tasavvuf Tanımlamaları Nasıl Tartışmalı Ön kabuller İçin Bir Zemin Hâline Geldi?" (s. 35-62), "Öğretiler" (s. 62-124) ve "Karşılaştırmalı Tasavvuf: Ortak Helenistik Maya" (s. 124-37) başlıklı bölümler doktriner; Beşinci ve Altıncı Bölüm'ler olan "Uygulamalar, Tutumlar, Topluluklar ve Liderler" (s. 137-76) ve "Tasavvufun Son Dönem Eksen: Sufi-Selefi Çatışmasının Ardında Hangi Sebepler Yatıyor?" (s. 176-231) bölümleri pratik, sosyal ve kurumsal boyutları açıklamaktadır.

"Tasavvuf: Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?" başlıklı ilk bölümde tasavvufun kökenlerine ilişkin geliştirilen çeşitli açıklama biçimleri tartışılır. Bunlardan ilki, Massignon'un (ö. 1962) Kur'an, sünnet ve ilk iki neslin örneği gibi içsel etkenleri öne çıkaran argümanıdır. Bir diğer argüman Marshall Hodgson'a (ö. 1968) ait olup toplumdaki asketik-mistik eğilimleri kuşatması açısından din fenomeninin bizatihi kendisini bir etken olarak sunar. Margaret Smith'in (ö. 1970) Akdeniz din ve kültürlerinin tesirine vurgu yapan argümanını da gündeme getiren Knysh, son olarak Agafangel Krymskii (ö. 1942) ve Weber'in sosyo-ekonomik buhranlara karşı geliştirilen tepkilere odaklanan Marksist-toplumsalçı argümanlarına yer verir. Knysh, bu cevapların her birinin konuyu muhtelif yönlerden anlamlandırdığını ifade etmekle birlikte, girişte açıklamış olduğu "yaratıcı muhayyile" merkezli iddiasını bu bağlamda yineler (s. 33-4).

"Bir İsim Neleri İçerir?: Tasavvuf Tanımlamaları Nasıl Tartışmalı Ön Kabuller İçin Bir Zemin Hâline Geldi?" başlıklı İkinci Bölüm, tasavvufun tanımlanmasında gündeme gelen çeşitli sorunları ele alır. Bu doğrultuda irfan, velayet, evliya kültü ve havas ilmi olarak sıralanan fenomenler gerek klasik gerekse modern dönemde oluşturdukları epistemolojik gerilimler itibarıyla merkeze alınır. Knysh, bu olgular bağlamında tasavvufi geleneğin pratik-kurumsal boyutunun doktriner yönü lehine törpülendiğini ve böylece geleneğin felsefi bir sisteme indirildiğini iddia eder (s. 39 vd.). Sözelimi Şîî gelenekte irfan kavramının entelektüel yönünün vurgulandığına, Molla Sadra (ö. 1050/1641) gibi isimlerin söz konusu kavramı avami olarak gördükleri tasavvuf karşısında konumlandıklarına değinir. Ayrıca, oryantalist çalışmalara da metin merkezli olmaları ve tasavvufu yalnızca teorik bir olgu şeklinde değerlendirmeleri dolayısıyla bir diğer paradigmatik okuma olarak işaret eder. Bu durumla irtibatlı olarak, Knysh'e göre evliya kültü ve havas ilmi gibi olgulara gerek selefiler gerekse oryantalistler tarafından yöneltilen eleştiriler de tasavvufi geleneğin seçkin-teorik boyutunu güçlendirmiştir. Yazar bu paradigmanın tasavvuf fenomenini tanımlama adına bir bütünlük oluşturma imkânını sorgular ve her bir paradigmanın fenomenin

şekillenmesine katkı sunduğunu kaydeder. Öte yandan İkinci Bölüm'ün "(İşlevselci) Bir Tanım Denemesi" şeklindeki son alt başlığında tasavvufun sosyal ve manevi işlevleri merkezinde tanımlanması gerektiğini ifade ederek fenomeni pragmatik bir çerçeveye yerleştirir (s. 58). Ancak tasavvufu tanımlama konusunda pratik-kurumsal boyutun teorik boyuta nazaran hangi sebeple daha açıklayıcı olduğu belirsiz bırakılmıştır. Bu açıdan bölümde tasavvufun teorik ve pratik boyutları arasında bir gerilimin mevcut olduğuna işaret edilmişse de bu gerilimin oluşturduğu problematikler belirginleştirilmemiştir.

Üçüncü Bölüm'de Knysh, tasavvufi geleneğin teorik boyutunu işârî tefsir literatürü özetinde söz konusu eder. İşârî tefsir faaliyetini öğretiyeye ve uygulamaya dayalı boyutları kendinde barındıran bir olgu olarak inceler. Bölüm boyunca bu boyutların tasavvufi gelenek içerisinde ne şekilde tezahür ettiğine işaret etmek adına literatür kronolojik açıdan ele alınmış, Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 505/1111), Meybûdî (ö. 520/1126), İbn Berrecân (ö. 536/1142), Şemseddin ed-Deylemî (ö. 589/1193) ve Ruzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209) isimleri gündeme getirilmiştir. İşârî tefsirlerin tasavvufi kozmoloji ve epistemolojiyi yansıttığını vurgulayan yazar, söz konusu tefsirlerin içeriği hakkında geniş analizlerde bulunmuştur. Öte yandan işârî tefsir geleneği bağlamında Ekberî ve Kübrevî çizgilerin birer düşünce okulu olduklarını ifade etmiş, bu iki çizgiyi pratiğe ilişkin boyutları içeren tasavvufi tarikatlardan ayırtmıştır (s. 63). Bununla yazarın "Öğreti mi Gelenek mi?" alt başlığında birbirlerine alternatif olarak sunduğu öğreti ve gelenek kavramlarının okuyucunun zihninde açık seçik bir anlam kazanmasını hedeflediği, bir önceki bölümde belirsiz bıraktığı teorik ve pratik tasavvuf ikiliğini bu kavramlar üzerinden bir yönüyle belirginleştirdiği söylenebilir. Diğer yandan güncel tasavvufi tefsirler, "Bugün Sufi Tefsiri: Yeni Çağda Eski Temalar ve İddialar" alt başlığında işârî tefsir geleneğinin bir uzantısı olarak sunulur. Bu bağlamda Knysh, Nakşibendî-Hakkânî ve Halvetî-Cerrâhî grupları özelinde günümüz tarikatlarına ilişkin çeşitli çıkarsamalara ulaşır. Ona göre modern işârî tefsirlerde benimlenen seçkin üslup geleneksel işârî tefsir literatüründe mevcut olmayan bir hakikat iddiasına işaret etmektedir. Bu iddiayı tetikleyen etken ise tasavvufi gruplar arasındaki "manevi rekabet"tir. Dolayısıyla Knysh, modernizmin beraberinde getirdiği rekabet dinamiklerine uyum sağlama amacı taşıyan bu tasavvufi grupları "New Age sufi ekoller" olarak tanımlar (s. 123). Ancak yazarın bu iddiası çeşitli yönetsel sorunlar içermektedir. Çünkü o, hem sınırlı gruplar üzerinden genelleme sonuçlarına ulaşmış hem de seçkinliği modernizmin beslediği bir sosyolojik olgu olarak sunmuştur. Oysa gerek tasavvuf geleneği gerekse bu gelenek içerisinde gelişen işârî tefsir literatürü, ilk oluşum evrelerinden itibaren seçkinlik iddiası taşımışlardır. Bu açıdan Knysh'in modern işârî tefsirleri geleneksel olanlardan seçkinlik vurgular içermeleri itibarıyla ayırtması parçacı bir değerlendirme olarak okunmalıdır.

Yazar "Karşılaştırmalı Tasavvuf: Ortak Helenistik Maya" başlıklı Dördüncü Bölüm'de, bir önceki kısımda işlediği tasavvufi tefsir geleneğini bir dinler tarihi fenomeni olarak açınlar. Bölümün temel iddiası, işârî yorum faaliyetinin ve bu faaliyetle irtibatlı olarak gelişen doktrinlerin yöntem ve içerik bakımından Yeni-Platoncu düşünceden esinlenmiş olduğudur

(s. 128-9). Yeni-Platonculuğun merkezinde olan birliğe ulaşma tecrübesinin monoteist dinlerde oluşturduğu etki, bu iddianın hareket noktasıdır. Bu doğrultuda Knysh, işârî tefsir geleneğine uzanan literatüre Yahudi ve Hristiyan asketik-mistiklerin Tevrat ve İncil açıklamalarını da eklemeler. Böylelikle o, esas itibarıyla Yeni-Platonculuğun tasavvuf üzerindeki etkisini işârî tefsir literatürünün sağladığı doktriner açılımlar üzerinden göstermeyi hedeflemiştir. Bu açıdan -yazar açıkça söylemese de- “Tasavvuf: Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?” bölümünde sözünü ettiği, Smith'e ait Akdeniz din ve kültürleri merkezli yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır.

“Uygulamalar, Tutumlar, Topluluklar ve Liderler” başlıklı Beşinci Bölüm sufi geleneğin pratik, sosyal ve kurumsal boyutlarını incelemeye alır. Yazar âdâb literatüründen hareketle sufilerin hırka giyme, riyâzât-mücâhede, semâ gibi uygulamalarına ve bu uygulamalar ile paralellik arz eden hâl ve makamlara dair genel bir çerçeve çizer. Dikkat çekilen asıl nokta, tüm bu ritüellere sufiler tarafından atfedilen bâtinî sembolik anlamlardır. Knysh, bu durumu uygulama ve öğretinin birlikteliği olarak anlamlandırır ve birlikteliğin tasavvufi cemaatler için gerçekleşme biçimini “karizmatik şeyh otoritesi” merkezinde açıklar. Bu çerçevede İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) klasik müelliflerin yanı sıra Hodgson ve Meier gibi çağdaş isimlerin konu etrafındaki yorumları aktarılır ve bu isimler arasında şeyh karizmasının birleştiriciliği hakkında ortak bir kanı olduğu düşüncesine varılır (s. 161-162). Yazar, kitabın giriş bölümünde paradigmatik tasavvuf tarihi yazıcılığını oryantalistlere özgü bir durum olarak sunması bakımından eleştirdiği Carl Ernst'e bu noktada yeniden atıfta bulunur. Ona göre Ernst'ün iddiasının aksine şeyh karizması etrafındaki spekülasyonların oluşturduğu ortak zemin, tasavvuf fenomeninin üretiminde sufilerin de en az oryantalistler kadar etkili olduğunu örnekler (s. 161-162). Ancak Knysh'in gözden kaçırdığı nokta sufiler için “şeyh karizması”nın bir fenomen olmanın ötesinde bizatihi yaşanan bir gerçeklik olmasıdır. Bu bağlamda yazarın “şeyh karizması”nı sosyal bir teoriye indirgeyerek konunun pratik-kurumsal yönünü göz ardı ettiği için İkinci Bölüm'de eleştirdiği gruplarla benzer bir yaklaşım geliştirdiği ileri sürülebilir.

“Tasavvufun Son Dönem Ekseni: Sufi-Selefi Çatışmasının Ardında Hangi Sebepler Yatıyor?” başlıklı son bölüm, sufi-selefi çekişmesini son yüzyılı esas alarak sosyo-politik bir bağlam içerisinde inceler ve bu yönüyle benzeri genel tasavvuf tarihi çalışmalarından ayrılır. Bölüm boyunca Kafkasya, Dağıstan, Çeçenistan ve Yemen bölgelerinde bir kısmı bizzat kendisi tarafından yürütülmüş antropolojik çalışmalara atıfla tezini gözleme dayalı sonuçlarla güçlendirir. Bölümde, selefi bir savaştının Rusya-Kafkasya savaş notları, mezkûr bölgelerde selefler ile Nakşibendi ve Alevi tarikatları arasında meydana gelen mücadelelerin serüveni aktarılan unsurlar olarak öne çıkar. Knysh tüm bu verilerden hareketle, tasavvufi hareketlerin bizatihi tasavvufi paradigmanın sağladığı bir motivasyondan ziyade belirli konjonktürel etkenler doğrultusunda hareket ettikleri sonucuna varır (s. 201-2). Yazarın böylelikle tasavvufi olgu ve olayların ancak içinde buldukları tarihsel şartlardan hareketle anlaşılabilceği

iddiasını bu hareketler bağlamında sürdürerek tarihselci tasavvuf tarihi yazıcılığından bütünüyle bağımsızlaşmadığı vurgulanmalıdır.

Kitabın sonuç bölümünde tasavvuf tarihiyle ilgili iki temel çıkarımda bulunulur: 1- Tasavvufun tarihsel açıdan süreklilik arz eden bir fenomen olması; 2- Bu fenomenin içerideki ve dışarıdaki perspektiflerin ortak bir üretim faaliyeti neticesinde şekillenmiş olması. Böylesi bir üretim yazar için bir gerçekliği ifade ettiği gibi aynı zamanda tasavvufun doğru şekilde tasvirinde gerekli olan normatif duruma da işaret eder (s. 231). Öte yandan müellif bu çıkarımların İslâm için de geçerli olduğunu ifade ederek giriş bölümünde tasavvufu İslâm'ın bir minyatürü olarak tanımlamasının sebebini bir diğer açıdan belirginleştirmiş olmaktadır.

Neticede Knysh, çalışmasında esas itibarıyla tasavvuf fenomeninin kolektif bir zihinsel faaliyetin ürünü olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasını belirlediği beş temel boyut üzerinden detaylandırmış gerek bölüm başlıkları gerekse kitap boyunca başvurulan sosyal teoriler bu argüman etrafında örgütlenmiştir. Bu bağlamda, kitabın zühd-tasavvuf-tarikat şablonuna bağlı klasik bir tasavvuf tarihi yazıcılığının ürünü olmadığı ve daha esnek bir histografik bakışı içerdiği vurgulanmalıdır. Yazarın *New History*'de post-modern bir metodolojiyi tasavvuf tarihi yazıcılığına eklemek suretiyle girişte hedeflediği misyonunu gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Diğer yandan post-modern okumanın doğal neticesi olarak *içerideki* sufiler ile *dışarıdaki* oryantalistler sınırları müphem bir kolektivizme dâhil edilmiştir. Dolayısıyla yazarın sufiler ve oryantalistlerin tasavvufu üretme biçimlerini örtüştürmek üzere başvurduğu örnek ve kıyaslamalar dikkatle değerlendirilmelidir. En nihayetinde *New History*'nin tasavvuf tarihçiliği açısından özgün bir perspektif sunan, ancak bazı yöntemsel kusurlar içeren güncel bir çalışma olarak öne çıktığı söylenebilir.