

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ERKEN ORYANTALİST ARAŞTIRMALARDA
TASAVVUFUN MENŞEİ PROBLEMİ**

**Feyza KETENCİ
2501180867**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ**

İSTANBUL – 2021

ÖZ

ERKEN ORYANTALİST ARAŞTIRMALARDA TASAVVUFUN MENŞEİ PROBLEMİ FEYZA KETENCİ

Oryantalizmin erken dönemindeki araştırmacıların tasavvufun menşei hakkındaki teorileri bu çalışmada üç yönlü incelenmiştir: Teorilerin ortaya çıkışı, gelişimi ve sorunları. Araştırmacıların söz konusu probleme ilişkin görüşlerinin zaman içerisinde belli bir yaklaşım ekseninde netleştiği görülmüştür. Bu netleşmenin ana omurgasındaki görüş ve yaklaşımların ilk sahibinin Kremer olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada Kremer merkeze alınarak kartopu örnekleme kullanıldı. Bu itibarla Kremer'in görüşleri daha sonra gelen Goldziher, Browne ve Nicholson'ın görüşleri ile karşılaştırmalı olarak incelendi. Bunun sonucunda Kremer'in görüşlerinin söz konusu araştırmacıların referans ve dayanaklarıyla yinelenildiği, tahkim edildiği ve böylece belirginleşen bir teoriye dönüştüğü tespit edildi. Bu teorinin üç temel sacayağı bulunmaktadır: Hristiyanlık, Yeni Eflâtunculuk ve Budizm.

Teorilerin gelişmesi ile birlikte oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki iddialarının, daha büyük planda İslâm'a yönelik yaklaşımlarının uzantısı olduğu belirmiştir. Bu minvalde İslâm'ın özgün bir sahaya sahip olduğunu kabul etmeyen oryantalistlerin tasavvuf araştırmalarının öncelikle köken meselesine odaklı olduğu sorunu, teorilerde daha açık bir biçimde kendini göstermiştir. Öte yandan gelişen teorilerde, erken dönem tasavvuf literatürüne bağlı birtakım kırılmalar cereyan etmiştir. Bu kırılmalar ile birlikte oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinin zayıfladığı ve bununla irtibatlı olarak da yeni bir tasavvuf telakkisine ilerlendiği görülmüştür. Neticede oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki iddialarının, süreç içinde söz konusu literatüre bağlı kırılmalar ve İslâm'a yönelik genel yaklaşımları arasında bir kısır döngüye dönüştüğü ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvufun menşei, Oryantalizm, Oryantalist yaklaşımlar, Literatür.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF TAŞAWWUF IN EARLY ORIENTALIST STUDIES FEYZA KETENCİ

In this study, the theories of the researchers in the early period of orientalism about the origin of taşawwuf were examined in three sided: The emergence, development and problems of the theories. It has been observed that the views of the researchers on the problem in question have become clear within a certain approach in time. It has been determined that the first owner of the view and approaches on the backbone of this clarification is Kremer.

Snowball sampling was used by taking Kremer as the center in this study. In this respect, Kremer's views were examined in comparison with the views of Goldziher, Browne and Nicholson, who came later. Consequently, it was determined that Kremer's views were repeated and strengthened by the references and foundations of the researchers in question and thus his views turned into a theory that became clearer. This theory has three basic pillars: Christianity, Neoplatonism and Buddhism.

With the clarification of the theories, it has become more evident that the claims of orientalist about the origin of taşawwuf are the extension of their approaches towards Islam in a larger scale. In this respect, it has appeared that the orientalist, who do not accept that Islam has a authentic field, primarily focused on the issue of origin in their sufi studies. On the other hand, some fractures appeared on the developing theories related to taşawwuf literature in the early period. It has been understood that the theories of orientalist about the origin of taşawwuf weakened with these fractures, and a new viewpoint about taşawwuf was progressed in connection with this situation. As a result, this study shows that the claims of orientalist about the origin of taşawwuf had turned into a vicious circle in process between the fractures related to the literature in question and their general approaches about Islam.

Key Words: Taşawwuf, The origin of taşawwuf, Orientalism, Orientalist Approaches, Literature.

ÖNSÖZ

Tasavvufun kökeni problemi, oryantalizmin erken dönemlerine kadar götürülebilen ancak süreç içerisinde yön değiştirerek bugün aynı canlılıkta varlığını farklı çalışma konuları içerisindeki yaklaşımlarda sürdüren bir probleme karşılık gelmektedir. İlk kez XVIII. asrın hemen sonundaki oryantalist çalışmalarda kendini gösteren bu problem, müstakil olarak çeyrek asır sonraki oryantalist araştırmalardan tevarüs edilmiştir.

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan müteşekkil bu çalışmada, oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki tartışmalara nasıl dahil olduğu, hangi çalışmalar üzerinden sorunu takip ettiği ve teorilerin gelişmesi ile hangi teorilerin tahkim edildiği ve hangilerinin dışarıda bırakıldığının yanı sıra zaman içerisinde teorilerin başladığı gibi ilerlemediği ve buna sebep olan çelişkilerin ve kırılma noktalarının ne olduğuna ilişkin sorunları göstermeyi amaçladık. Söz konusu kırılmalarda en belirleyici faktörün, İslâm bilimlerine ait literatür olduğunu ve onun çalışmalara dahil olması ile bu kırılmaların gerçekleştiğine işaret ettik. Bu literatürün aynı zamanda oryantalist iddiaların süreç içerisinde güçlendirildiği bir başvuru kaynağına dönüşmüş olduğunu gösterdik. Bu nedenle oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki görüşlerine işaret eden her tespit, literatüre ilişkin bir değerlendirmenin yanı sıra onların bu görüşlerdeki yaklaşım ve dayanaklarının da üzerinde durmanın gerekliliğine dikkat çekti. Çalışmadaki en büyük zorluklardan biri tam da bu noktada kendini göstermektedir. Söz konusu kırılmalara bağlı olarak araştırmacıların görüşlerinde cereyan eden ikircikli yaklaşımlar, teorilerin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Bunun yanı sıra her tasavvuf araştırmacısı bilir ki bu alanda bir konuyu çalışmanın en güç yanlarından biri, sûfi söylemlerinde bazı meselelerin kapalı kalmasıdır. Bundan daha zoru ise oryantalistlerin sahip olduğu din ve düşüncelere ait formları, bu söylemlere yansıtarak İslâm ilâhiyatı içerisinde karşılığı olmayan ve bu sebeple tercümesinde dahi muğlak kalan meselelere ilişkin görüşlerini incelerken ortaya çıkmıştır.

Tasavvufun menşei hakkındaki araştırmaların, başlangıcından çok kısa bir süre sonra araştırmacıların birbirlerine yönelttiği itirazların yanı sıra birbirlerini yineleyerek tahkim ettiği dinamik bir zemin üzerindeki tartışmalara dönüşmesi; nereli olduğu yahut hangi dilde yazdığı gibi belli bir ayrıma işaret etmeden bütünlük

içerisinde oryantalist teorileri ele almayı gerekli kılan sebeplerden biri olmuştur. Bu durum söz konusu tartışmaların başladığı ve aynı zamanda en etkin olduğu oryantalizmin erken döneminde, çalışmamızın sınırlarını belirlememize ve dar bir alanda teorilerdeki kırılmalara işaret etmemize önemli bir imkân sağlamıştır.

Akademik hayatın en önemli safhalarından birini teşkil eden elinizdeki çalışmanın arkasında birden fazla isim bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bu isimlerin en başında, tanıştığım günden bu yana bilgi-birikiminden istifade ettiğim ve üç yıl önce bugün ansızın yöneldiğim bu alanda beraber çalışmaya başladığım hocam Prof. Dr. Ekrem Demirli bulunmaktadır. Teşviki, sabrı, rehberliği ve akademik hayatıma kattığı bütün değerler için kendisine bir kez daha müteşekkirim. Aslında bu çalışma, onun son çeyrek asırdır başlattığı tasavvufun teşekkül problemleri hakkındaki çalışmalar arasında yer alma gayesi taşımaktadır. Şimdiye dek bu çalışmalarda tasavvufun içerideki dahili problemleri ele alınırken bu çalışma ile birlikte tasavvufun dışarıdaki problemleri de ele alınmaya başlanacaktır. Daha sonra gelecek araştırmalarla birlikte bütün bu çalışmalar önemli ölçüde tamamlandığında, şüphesiz akademik tasavvuf araştırmalarında mühim bir harita ortaya konulmuş olacaktır.

Çalışma boyunca zihnime takılan hususların açıklığa kavuşmasında yardımcı olan Christopher Melchert, Doç. Dr. Bilal Baş ve Mücahit Topcu'ya teşekkür ederim. Bunun yanı sıra çalışmamı okuyarak değerlendirme nezaketi gösteren Betül Birteksöz, Zeynep İrem Çeven ve Münevver Gündendede'ye; teknik kısımda yardımcı olan Ecemnur Topcu'ya çok teşekkür ederim. Ayrıca İslâm düşünce tarihine ilişkin mevzularda zihnimin şekillenmesine katkı sağlayan Klasik Düşünce Okulu'na teşekkürlerimi sunarım.

Başta eğitim süreci olmak üzere hayatımın her aşamasında beni destekleyen sevgili annem, babam ve çalışmamı yaparken aramızdan ayrılan kıymetli dedem ve aynı zamanda hocam merhum Şaban Ketenci'ye bilhassa teşekkür ederim.

Son olarak bu çalışmanın, tasavvufun menşei hakkındaki oryantalist iddiaların anlaşılmasına olduğu kadar İslam düşüncesi araştırmalarına mütevazı bir katkı sağlamasını temenni ederim. Gayret bizden, tevfik Allah'tan!

Feyza KETENCİ

RİZE/2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİLERİN İNŞASI

1. TASAVVUFUN MENŞEİNE DAİR TELAKKİLER	10
2. TASAVVUFUN MENŞEİ HAKKINDAKİ İLK TEORİLER (1821-1899) ..	14
2.1. İran Menşei	17
2.2. Hint Dinî/Felsefî Düşüncesi	24
2.3. Hristiyanlık	29
2.4. Yeni Eflâtunculuk	31
3. İLK TEORİLERİN REFERANSLARI	34
3.1. Teori Öncesi Telakkiler	35
3.2. Fars Edebiyatı Literatürü	38
3.3. Hint Dinî/Felsefî Düşüncesine Dair Kaynaklar	40
3.4. İslâm Öncesi Dönem Hakkında Bilgi Veren Literatür	40
3.4.1. Eski Arap Şiirleri	41
3.4.2. Öteki Kaynaklar	42
3.5. İslâm Literatürü	42

İKİNCİ BÖLÜM

TEORİLERİN GELİŞMESİ (GOLDZİHER, BROWNE VE NICHOLSON)

1. TEORİLERİN YENİ ARAŞTIRMACILARLA BELİRGİNLEŞMESİ	47
1.1. Tahkim Edilen Teoriler	47
1.1.1. Hristiyanlık	47

1.1.2. Yeni Eflâtunculuk	56
1.1.3. Budizm	63
1.2. Dışarıda Bırakılan Teoriler	71
1.2.1. Ârî Din/Akıl İddiasına Dayalı Teoriler	72
2. TEORİLERİ GÜÇLENDİREN TEMEL DAYANAKLAR	74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEORİLERİN PROBLEMLERİ

1. REFERANS VE DAYANAKLARDAKİ PROBLEMLER	84
1.1. Az Metin Kullanma ve Literatür Yetersizliği	85
1.2. Merkez Literatürden Uzak Referanslar	91
1.3. Metni Okuma Biçimleri: Sathî Etütler, Tahrifler ve Manipülasyonlar ..	93
2. YÖNTEM VE YAKLAŞIMLARDAKİ PROBLEMLER	95
2.1. Köken Odaklılık	97
2.2. Yansıtmacı Yöntem	100
2.3. Olgusal Yaklaşımlar	104
2.4. Genellemeci Yaklaşımlar ve Dogmatik Kabuller	106
2.5. Avrupa Merkezci Yaklaşımlar	109
2.6. İlerlemeci Tarih Anlayışı	111
3. ORYANTALİSTLERİN TASAVVUF TARİHİNİ DÖNEMLENDİRME PROBLEMİ	113
SONUÇ	121
KAYNAKÇA	125

KISALTMALAR LİSTESİ

A. mlf.	: Aynı müellif
AKADEMİAR	: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
BJRL	: Bulletin of the John Rylands Library
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EB	: The Encyclopaedia Britannica
Ed.	: Editör
ERE	: Encyclopaedia of Religion and Ethics
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
JAIS	: Journal of Arabic and Islamic Studies
JRAS	: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
Karş.	: Karşılaştırınız
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
PJHS	: The Pakistan Journal of Historical Studies
RHR	: Revue de l'Histoire des Religions
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SI	: Studia Islamica
ss.	: Sayfaları arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UW	: Al-'Uşûr al-Wusṭā
vd.	: Ve devamı
v.d.	: Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler
WZKM	: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG	: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

Tasavvuf, başından beri İslâm düşüncesinde teşekkül etmiş bilimler arasında en çok tartışılan alanlardan biri olagelmıştır. Tartışmalarda tasavvufun temel sorunsalının, sadece din bilimleri ile iç ilişkileri hakkında olmadığı; aynı zamanda dış ilişkileri hakkında da olduğu görülmektedir.* Bu tartışmaların yönünü de genellikle tasavvufun kaynağı ve meşruiyetine ilişkin problemler belirlemiştir. Nitekim tasavvufun hicrî II. asrın sonlarında yaygınlaşan bir hareket olması ve İslam bilimlerinin temel meşruiyet kaynaklarını teşkil eden naslarda, kendisine ve hatta etimolojisine kaynaklık teşkil edecek bir dayanağının bulunmaması; bu sorunu daha da perçinlemiştir. Tasavvufun etimolojik kökenini, *Ashâb-ı Suffe*'ye nispetle peygambere dayandıran görüşler bulunsa da erken dönem tasavvuf tarihini yazan Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebû'l-Hasen el-Hücvîrî (ö. 465/1072) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) arasında da bu konuda bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün değildir.¹ Ancak buna mukabil söz konusu yazarların *sûfî* tariflerinde, *suffe* hakkındaki yaşantıya işaret etmeleri bakımından bir birlik olduğundan bahsetmek mümkündür.

Tasavvufun dış kaynağı meselesi, daha büyük planda İslâm'ın iki bölgedeki karşılaşma problemlerine ilişkindir. Bunlardan ilki, İslâm Hicaz'a geldiğinde, bu topraklarda İslâm öncesinde yerleşmiş asketik-mistik unsurlarla olan ilişkisine dairdir. Zira bu probleme göre İslâm, Hicaz'a gelmeden de bu topraklar ve çevresinde çeşitli formlar kazanarak zaman içerisinde teşekkül etmiş zühd düşüncesine benzer birtakım

* “Giriş” metni boyunca görüş ve yaklaşımlarından genellemede bulunarak “oryantalistler” şeklinde kendisinden bahsedilen araştırmacılar ile asıl olarak tasavvufun menşei üzerinde duran, bilhassa tez metni içerisinde tasavvufun menşei hakkındaki telakki ve teorilerine yer verilen oryantalizmin erken dönemindeki araştırmacılarına işaret edilmektedir.

¹ Ebû Nasr es-Serrâc, **el-Lüma': İslâm Tasavvufu**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2016, s. 21-22; Ebû Bekir el-Kelâbâzî, **et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf**, Thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993, ss. 9-14; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, Haz. Süleyman Uludağ, 9. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, ss. 367-371; Reynold A. Nicholson, “A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, **JRAS**, 1906, s. 330-331 (Bu makale bundan sonra ‘Historical Enquiry’ olarak anılacaktır.); Ebu'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 6. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, ss. 30-36; “‘Zahirî’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, **İÜİFD**, No: 15, 2007, s. 225-226; Ekrem Demirli, **İslam Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar**, İstanbul, Sufi Kitap, 2016, s. 92; Gavin N. Picken, “The Concept of Tazkiyat al-Nafs in Islam in the Life of the Works of al-Harith al-Muhasibi”, (Basılmamış Doktora Tezi), The University of Leeds, Department of Arabic and Middle Eastern Studies, 2005, ss. 31-77.

düşünce ve uygulamalar bulunmakta idi. Onlar şehirde hanifler, müfrid gruplar, paganlar ve başta Hristiyanlık olmak üzere muhtelif dinî/felsefî gruplar tarafından genel olarak temsil edilmekteydi. Dolayısıyla İslâm Hicaz'a gelmeden de zühd düşüncesine ilişkin anlayışların, bu coğrafyaya çoktan gelmiş olduğundan bahsedilebilir. Diğer karşılaşma problemi, İslâm'ın Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e intikal ettiği süreç içerisinde şehrin muhtelif inanç ve düşünce grupları tarafından temsil edilen asketik, mistik ve gnostik unsurları ile karşılaşmalarının ve etkileşimlerinin tarihine ilişkindir ve ilkinden daha az önemli olmamakla birlikte içerisinde daha başka sorunların da yer aldığı bir meseledir.² Doğu Akdeniz'de karşılaşılan bu muhtelif cemaat/grupların köklerinin kadim felsefe ve düşünce geleneklerine dayandığı görülmektedir. Bu minvalde onların, köklü ve güçlü 'okur-yazar' toplumları teşkil ettiğinden bahsetmek mümkündür. Bu geleneklerle İslâm'ın karşılaşması Mısır, İran ve Helenistik kültürün uzantısı Suriye-Mezopotamya ve kısmen de Hint sınırları olmak üzere genel itibariyle dört merkez üzerinden gerçekleşmiştir. İslâmiyât araştırmalarında oryantalistlerin dikkatlerini bu karşılaşmalara çektiği, hatta bu karşılaşmalardan başlattığı görülmektedir. Zira oryantalistlerin genel yaklaşımlarından biri, söz konusu 'okur-yazar' toplumların Doğu Akdeniz sürecinde İslâm'ı, kelimenin tam anlamıyla 'toptan' değiştirdiği yönündedir. Bu iddialarını fıkıhta, kelimada, felsefede ve daha birçok bilimde ortaya koydukları gibi tasavvuf alanındaki çalışmalarda bilhassa sürdürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre İslâm bilimleri ve özellikle de tasavvuf söz konusu sürecin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.³

Oryantalistlerin, İslâm'ın Hicaz sonrasına karşılık gelen post-Hicaz** evresi hakkında diğer din bilimlerine nispetle hususi olarak tasavvuf alanı üzerinde

² Örneğin Arthur John Arberry'nin (ö.1969) "İslâm ve tasavvufun, her biri kendi mistisizmine sahip muhtelif dinlerin doğuşuna, yükselişine ve batışına şahitlik eden bir bölgede doğduğu ve geliştiği..." ifadesi, tasavvufun yaygınlaştığı bölgenin asketik ve mistik kozmopolit yapısına belirgin biçimde dikkat çeken bir niteliğe sahiptir. Arthur J. Arberry, **Sufism: An Account of the Mystics of Islam**, 6. bs., Routledge Taylor & Francis Group, London, 2008, s. 11.

³ Bu yaklaşım hemen bütün oryantalist araştırmalarda görüleceği gibi Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) müstakil olarak bu konuya eğildiği çalışmasının şu kısmından bilhassa takip edilebilir: Ignaz Goldziher, **Vorlesungen über den Islam**, Heidelberg, 1910, ss. 1-27; İngilizce'ye tercümesi için Bkz. A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, Çev. Andras ve Ruth Hamori. Princeton, Princeton University Press, 1981, ss. 3-30; Ayrıca Türkçe'ye tercümesi için Bkz. A. mlf., **İslâm'da Fıkıh ve Akaid**, Çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yayınları, Ankara, 2014, ss. 1-39.

***"Post-Hicaz" tabiri esasında Klasik Düşünce Okulu'nun (KDO) ders müfredatlarına ait bir kavramsallaştırma olup en genel anlamıyla İslâm'ın Hicaz'dan Akdeniz'in doğusuna yayıldığı süreçte karşılaştığı yeni şehirlere, toplum yapılarına ve bilgi anlayışlarına dikkat çekmek için kullanılmaktadır.

görüşlerini belirginleştirmelerine genel yaklaşımlarına bağlı olarak iki sebep gösterilebilir. İlki, sahip olduğu doktrin ile sahası arasındaki güçlü irtibatın neticesinde tasavvufun ‘halk dindarlığına’ yakın bir disiplin olmasıdır. Bu minvalde oryantalistler iddialarında, tasavvufun genellikle “ahlâkî bir eğilim” olduğu üzerinde durmuş ve böylece onun ‘tarif edilemez’ bir öğretiye sahip olduğunu öne sürmüştür. Böylece doktrin olma yönünü zayıflatarak tasavvufu, İslâm bilimleri arasında haricî unsurlardan etkilenmeye en müsait yapı olarak telakki etmişlerdir.⁴ Diğerisi ise tasavvufun geniş bir alana yayılmış olmasıdır. Oryantalistler bunu dikkate alarak iki kişi, metin veya çevre arasında irtibat kurarak elde ettikleri parçalı bilgilere dayalı iddialarını, bütüne teşmil edebilecekleri olgusal bir yön bulmuşlardır. Bu bakımdan oryantalistler tarafından en genel anlamıyla tasavvuf, din bilimleri arasında İslâm’a haricî unsurları entegre eden ‘en zayıf halka’ olarak telakki edilmiştir. Bu halkada onların, İslâm’ın dışardaki hafızasını ‘içeriye taşıyan kanal’ olarak en çok sûfilere dikkat çektiği görülmektedir. Bununla irtibatlı olarak da oryantalist iddialarda en çok yeri, sûfilere Müslüman olmadan önceki kimlikleri yahut yaşadığı çevreler veya muhtelif din ve düşünceye sahip kimselerle karşılaşma problemleri tutmuştur.

Oryantalistler, araştırmalarında İslâm’ın kendine neyi mâl ettiği sorununu önceledikleri için İslâm’ın otantikliğine ilişkin herhangi bir sorun üzerinde genellikle durmamışlardır. Başta tasavvufun menşei üzerinde duran oryantalistler olmak üzere erken dönemdeki araştırmacıların genel yaklaşımı hiçbir zaman İslâm’ın evrensel müktesebata ne kattığı ile ilgili olmamıştı. Bu bakımdan onların tasavvufun menşei hakkındaki görüşlerin önemli bir kısmı, Grek ve Antik müktesebatın İslâm’ı süreç içerisinde nasıl belirlediği konusunda olmuştur.⁵ Dolayısıyla Avrupa merkezci yaklaşımların bilhassa kendini gösterdiği bu görüşlerin cevabı, çalışmalara başlamadan çok önce belliydi. Söz gelimi tasavvufun menşei hakkındaki teorilerde başından beri görüş ve dayanakları ile önemli yer tutan araştırmacılardan Alfred von Kremer’in (ö. 1889) -aynı zamanda bu görüşlerine de yer verdiği- çalışmasının

⁴ Ignaz Goldziher, “The Influence of Buddhism upon Islam”, **JRAS**, Çev. T. Duka, 1904, London, s. 130; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 146-147; Reynold A. Nicholson, **The Mystic of Islam**, 4. bs., London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1982, ss. 25-27; Edward G. Browne, **A Literary History of Persia**, 4, London, T. Fisher Unwin, C. I, 1902, s. 422.

⁵ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2015, s. 33-34.

takdimindeki şu ifadesi, mücmel biçimde bu yaklaşımı takip etme imkânı vermektedir: “...Çizmek istediğim resim, kalemi elime almadan önce kafamda hazırды.”⁶

Oryantalistlerin en genel yaklaşımlarından biri de İslâm’ın Hicaz sonrasını teşkil eden post-Hicaz’daki teşekkülünü, İslâm’ın ‘tekâmül süreci’ şeklinde değerlendirmeleridir. Onların hem bu konudaki görüşlerini hem de bununla da irtibatlı olarak tasavvufun menşei hakkındaki teorilerini en belirgin biçimde tasavvuf tarihini dönemlendirme etrafındaki görüşleri ile tahkim ettiklerinden bahsedilebilir. Bunu en belirgin biçimde tasavvuf tarihini “asketizm-mistisizm” şeklinde ayırarak ortaya koymuşlardır. Böylece tasavvuf tarihini, İslâm’ın tekâmül sürecine tanık kılmışlardır.

Öyle anlaşılmaktadır ki, tasavvuf tarihinde belli birtakım ayrımlara işaret etmek oryantalistlere, tasavvuf ile yabancı unsurlardan yahut -en iyimser ifadesi ile- türedi şeklinde ‘ortaya çıkan’ bir şeyden bahsedebilecekleri bir imkân sağlamıştır. Bu doğrultuda oryantalistlerin, tasavvuf tarihini dönemlendirme problemleri ile her şeyden önce tasavvuf tarihinde ‘süreklilik içerisinde bir kopukluk’ olduğuna işaret ettikleri görülmektedir. Bu husus, ‘mistisizm’ ismiyle tavsif ettikleri dönemden geriye doğru bakışla daha anlaşılır kılınabilir. Onların bakış açısına göre mistisizm, zühd döneminin yalnızca gelişmiş bir formu değil, aynı zamanda dış unsurlarla kazanılmış yeni bir formuna karşılık gelmektedir. Ancak hicrî II. asırda istimal edildiği bilinen *sûfî* kelimesi yaygınlaşmadan önce de Müslüman toplumun dindarlık biçimlerini ifade eden kavramlardan; söz gelimi *zâhid*, *nâsik* ve *âbid* adlarının tedavülde olduğu bilinmektedir.⁷ O halde Hz. Peygamberle irtibatını isimlendirme üzerinden koruyan ve bu hususta son halkayı teşkil eden *etbâu’t-tâbiîn* ile sûfîler arasındaki dönemde dindarlık tiplerinin isimlendirilmemesinden kaynaklı bir boşluktan bahsetmek söz konusu değildir. İsimlendirmelerdeki söz konusu çeşitlilik aynı zamanda tasavvuf tarihinin Hz. Peygamberden itibaren ‘süreklilik içerisinde bir değişime’ tanık olan dindarlık biçimlerine sahip olduğunu göstermektedir. Oryantalistler, *zâhid* ve *sûfî*nin yanı sıra *nâsik* ve *âbid* isimlerinin de bir derecelenmeye karşılık geldiğini öne sürerek dönemlendirme hususundaki görüşlerini, ilerlemeci tarih anlayışları ile

⁶ Alfred von Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee**, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868, s. xv.

⁷ Abdülkerîm Kuşeyrî, **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye**, Haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerkâvî, Cidde, Dârü'l-minhac, 2020, s. 100; Louis Massignon, “Tasavvuf”, **İA**, Çev. ve Ed. Adnan Adıvar v.d., C. XII, No:1, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979, s. 27.

belirginleştirmiştir.⁸ Ancak süreç içerisinde zühdün sıfat olmaktan çıkarak daha geniş çerçevede dindarlık biçimine dönüşen anlamı, değişimin oryantalistlerin iddia ettiği gibi ‘niceliksel’ değil; ancak ‘niteliksel’ olduğunu ifade etmeye imkân tanımaktadır.

Öyleyse oryantalistlerin, sûfilerin giydiği *sûftan* zikirde kullandıkları *tespihe* ve bu zikrin belli adet ve zaman ile kayıtlanmış olmasına varana kadar bahsettikleri şekilsel benzerliklerin yanı sıra üzerinde sıklıkla durdukları beden ve özellikle de onun zayıflatılması, güçsüzleştirilmesi ve cezalandırılması esasına dayanan hususlarda; sûfilerin, şehrin içerisinde ve dışarısında yer alan asketik, mistik ve gnostik cemaat/gruplarından ayrışması nasıl olacaktır? Hiç şüphesiz bu ayrışmanın en belirleyici ölçüsü, sûfilerin Kur’ân-ı Kerîm ile ilişkisi ve Sünnet referansıdır. Sûfilerin kullandığı kavramlar ve bu kavramlara ilişkin geliştirdikleri anlayışlar zaman içerisinde ‘çeşitlilik’ arz etse de onların her biri, daha önce Hz. Peygamber tarafından tesis edilmiş dindarlık tarzına ittibâ etmesi ölçüsünce bir noktada birleşmiş ve aynı zamanda çevredeki söz konusu gruplardan ayrılmıştır.

Diğer taraftan bir bütün olarak oryantalistlerin İslâmiyât araştırmalarını küçümsemek yahut görmezden gelmek de mümkün değildir. Oryantalistlerin zaman içerisinde İslâmiyât, özel olarak da tasavvufun menşei hakkındaki araştırmalarına başlaması, menşe tartışmalarının seyrinde inkâr edilemez biçimde etkili olmuştur. Bu araştırmalardan tevarüs eden problemler doğrultusunda çağdaş Müslüman araştırmacıların bir kısmının da apolojik bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Hatta bu yaklaşım doğrultusunda onların bir bölümü, eser kaleme almanın yanı sıra bu konudaki pozisyonlarını çalışmalarının başlığına da taşıyarak “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Tasavvuf”, “Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet’e göre Tasavvuf”, “Gerçek Tasavvuf”, “İslâm Tasavvufu” gibi eser adlarının literatürde belirmesini sağlamıştır.⁹

Öte yandan tasavvufun menşei hakkındaki tartışmalar, oryantalist araştırmalarla birlikte yeniden gündeme geldi de denilebilir. Zira Müslüman toplumda, tasavvufun haricî unsurlarla ortaya çıkıp gelişme gösteren bir hareket olduğunu ileri süren ve onu ‘bidat’ kapsamında telakki eden eleştirilerin tarihi, oryantalizmden çok daha öncesine uzanmaktadır. Tasavvufun, İslâm’ın Hicaz sonrası sürecinde

⁸ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 131-134.

⁹ Abdullah Kartal, “Çağdaş Araştırmalarda Tasavvufun Kavramsal Sorunları: Bir İlmi Kendi Metinleri Bağlamında Anlamak”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. XIX, No:2, 2006, s. 349.

yaygınlaştığı problemi, yalnızca oryantalistlerin değil; Müslüman düşüncenin bir kanadını teşkil eden selefler ile tasavvuf arasındaki gerilimin de önemli bir parçasını teşkil etmekteydi.¹⁰ Oryantalistler, İslâm'ın Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e taşınma sürecini kültürel - entelektüel bir yenilgi biçiminde telakki ederken seleflere göre bu süreç, kelimenin gerçek anlamıyla 'dejenerasyon' (bozulma) olarak telakki edilmiştir. İşte tasavvufun, İslâm düşünce tarihi atlası içerisindeki yerini belirginleştirmesi tam olarak bu süreçte gerçekleşen bir hadisedir. O halde tasavvufun menşei hakkındaki oryantalist iddiaların Müslüman düşünce içerisindeki bazı grupların tasavvufa yönelik eleştirel yaklaşımlarına da projeksiyon tuttuğunu söylemek yanlış olmaz.

Görüldüğü gibi tasavvufun, içerisinde büyük tradisyonların yer aldığı coğrafyadaki teşekkülü görmezden gelinemeyecek kadar önemli bir probleme karşılık gelmektedir. Tüm bu süreçleri yok soymak, tasavvufun teşekkülü hakkında yapılacak her çıkarımın eksiklikle malul olmasını beraberinde getirecektir. Zira akılda bulundurulması gereken hususlardan en önemlisi, tasavvufun başlangıcından beri toplumdan kendini soyutlayan bir hareket olarak yaygınlaşması, şehrin içerisinde ve dışarısında kalan unsurlarının da ondan tamamen habersiz olduğu anlamına gelmemesidir. Bundan dolayı tasavvufun, tıpkı diğer din bilimleri gibi yabancı tesirlere tamamen hâlî kalması düşünülemez. Ancak en az bunun kadar akılda bulundurulması gereken diğer bir husus da tasavvufun söz konusu yabancı unsurlarla ilişkisinde 'tercih eden' bir karaktere sahip olduğudur.

Erken dönemdeki sûflerin, muhtelif din/felsefeye sahip kişi veya grup/cemaatlerle ilk karşılaşmalarını nerelerde, sözlü veya yazılı olmak üzere hangi yollarla, hangi dilde ve nasıl şekilde gerçekleştirdiğine dikkat çeken entelektüel tarih bağlamında yapılacak hamâsetten uzak araştırmalar; tasavvufun daha büyük planda da İslâm'ın, karşılaştığı unsurların hangileriyle uzlaşarak bünyesine dahil ettiği, hangilerini ise dışarıda bırakarak itibar etmediği gibi hususları açığa çıkarması bakımından mühimdir.

Oryantalistler tasavvuf tarihinde birtakım boşluklar olduğuna işaret ederek genel anlamda bu tarih içerisinde bir süreklilikten bahsedilemeyeceği üzerinde

¹⁰ Selefi düşüncenin tasavvufa yaklaşımına dair bir değerlendirme için Bkz. Süleyman Uludağ, "Tarihî Süreçte Seleflik-Tasavvuf İlişkileri", **İlahiyat Akademi Dergisi**, C. I, No: 1-2, 2015, ss. 254-262.

durmuştur. *el-Lüma* ‘, *et-Ta’arruf*, *er-Risâle*, *Keşfü’l-mahcûb* ve *Kûtü’l-Kulûb*’un yanı sıra *Kitabü’z-zühd*’ler gibi erken dönem literatürüne ait metinler ise tasavvufun ‘sürekliliğe’ sahip olduğunu çeşitli açılardan ortaya koymaktadır. Böylece bu literatür oryantalistlerin, tasavvuf tarihinde bir boşluk olduğuna işaret ettikleri hususların aslında ‘dolu’ olduğuna dikkat çekmektedir.¹¹ Başka bir ifadeyle sözü geçen metinlerin ortak vurgusu, Hz. Peygamberden sûfilere gelen nesil içerisinde bir inkıtâ bulunmadığıdır. Doğrusu, yaklaşık son yüz elli - iki yüz yılda ortaya çıkan oryantalist iddialara ve bugün bu problemin farklı çalışma konuları içerisinde canlılığını koruyan yeni araştırmalarına verilecek her cevap, erken dönem tasavvuf tarihini sürekliliği içerisinde bir bütün olarak ele alan çalışmalarla büyük ölçüde sağlanacaktır. Ayrıca oryantalistlerin işaret ettikleri boşluklara ilişkin problemlerin, diğer başka disiplinlerin de dahil olduğu çalışma konularıyla desteklenmesi, tasavvufun dışarıdaki karşılaşmalarının, temaslarının ve tercihlerinin anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Öte yandan çağdaş tasavvuf araştırmalarına bakıldığında, tasavvufun kökeni hakkındaki oryantalist iddialar “tasavvuf tarihi, tasavvufa giriş” kabilindeki ders kitabı (text-book) niteliğindeki literatürün genellikle ilk bahislerinde yer alacak kadar önemli meseleleri teşkil etmiştir. Ancak bu başlıklarda yer alan muhtevaların -istisnaları olmakla birlikte- genellikle teorilerdeki kırılmalara işaret etmeyen genellemeler ve tekrarlar üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu sebeple ancak istisnaları teşkil edecek nitelikteki eserleri çalışmamıza dahil etmeyi tercih ettik. Bunlar arasında çalışmada en çok istifade edilen eserlerin başında şunlar gelmiştir: Arthur J. Arberry’nin (ö. 1969) *An Introduction to the History of Sufism*’i ve Carl W. Ernst’un *The Shambhala Guide to Sufism* isimli eseri; Ebu’l Alâ Afîfî’nin (ö. 1966) *Fi’t-Tasavvufi’l-İslâmî ve târîhihî* ismiyle Reynold A. Nicholson’ın (ö. 1945) eserlerinin

¹¹ Erken dönem tasavvuf literatürünün tasavvuf tarihinde işaret ettiği “sürekliliğe” dikkat çeken bir çalışma için Bkz. Hacı Bayram Başer, **Şariat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, ss. 38-41. Keza bu konuda *Kitabü’z-zühd*’lerin de tasavvufun sürekliliğini güçlendiren metinlerden biri olduğuna işaret eden aynı yazarın başka bir çalışması için Bkz. A. mlf., “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: *Kitâbü’z-zühd*’ler”, **İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler**, 2. bs., Ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, 2016, ss. 139-161; Ayrıca Arberry’nin de *Kitabü’z-zühd*’lerin tasavvufun sürekliliğine ve meşruiyetine dikkat çeken metinler olduğuna işaret eden değerlendirmesi bulunmaktadır. Bu konu hakkında Bkz. Arberry, **Sufism**, s. 40.

bir kısmını derlediği ve tercümesini yaptığı eserdeki mukaddime yazısı; Annemarie Schimmel'in (ö. 2003) "The Origin and Early Development of Sufism"i, Ron Geaves'in "Sufism in the West"i, Christopher Melchert'in "Origins and Early Sufism"i, Alexander Knysh'in "Historiography of Sufi Studies in the West"i ve Atif Khalil ve Shiraz Sheikh'in "Sufism in Western Scholarship" başlıklı makaleleri. Hâkezâ kolektif bir çalışmanın ürünü olan *Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture*'daki "Contextualizing the Production of Knowledge on Contemporary Sufism in the West" isimli makale. Bu eserler genel çerçeveyi görme adına, çalışmaya nispeten fayda sağlamıştır.

Bunların yanı sıra oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme problemlerinin ele alındığı kısımda, hususi olarak en çok başvuru kaynağımız Ekrem Demirli'nin "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi" isimli makalesi ve Hacı Bayram Başer'in *Şeriat ve Hakikat* isimli eserinde "Tasavvuf Tarihini Dönemlendirme Sorunu" başlığında söz konusu meseleyi tartışmaya açtığı bölüm olmuştur. Bu eserler, oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme problemlerinin eleştirisi olması bakımından çalışmaya katkı sağlamıştır.

Ancak teorilerdeki kırılmalara doğrudan işarette bulunulması için ele alınan oryantalistlerin teorilerini ortaya koyduğu metinler, çalışmada birincil referans alınmış ve bu teoriler, yaklaşım ve dayanaklarıyla birlikte mukayeseli olarak incelenmiştir. Buna bağlı olarak çalışmada birtakım tekrarlar olduğu sanılsa da bu durum, oryantalist iddialardaki asıl problemleri açığa çıkarmak için takip ettiğimiz yöntemin ve aynı zamanda bölümler arası geçişliliği sağlayan hususun kaçınılmaz neticesidir. Dolayısıyla yinelenme sorunu, çalışmaya ait bir problem olmak yerine oryantalist teorilerin temel sorunlarından biridir ve çalışmada da ortaya konulmaya çalışılan bir mevzudur. Ayrıca çalışma boyunca teorileri dikkate alınan isimlerin, en azından ilk, çalışmalarından sonra tasavvufun menşei hakkında öne sürülen oryantalist görüşler, belirginleşen teoriler üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmaması hasebiyle olabildiğince ikincil referanslar arasına dahil edilmiş ve onlara genel olarak dipnot açıklamalarında yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
TEORİLERİN İNŞASI

1. TASAVVUFUN MENŞEİNE DAİR TELAKKİLER

Oryantalizm, diğer ifadesiyle şarkiyatçılık; XVIII. asrın son çeyreğinde kısmen, XIX. asrın başında ise asıl olarak ortaya çıkan ve Avrupa dışında kalan bölgelerdeki halkları çeşitli açılardan araştırmalarına konu edinen akademik bir disiplinin genel ismi olarak bilinmektedir.¹² Oryantalizmin en önemli kısmını İslâm ve onun bilimleri oluşturmaktadır. Şarkiyatçılığın İslâmiyât alanındaki araştırmaları bu denli çok önemsemesinin pek çok nedeni olmakla birlikte, temel sebeplerinden birine İslâm'ın başlangıcından beri başta Hristiyanlık olmak üzere farklı din ve kültür çevrelerine ait coğrafyaları uzun müddet temellük etmesi gösterilebilir.¹³ Başlangıçta İslâmiyât araştırmaları içerisinde tasavvuf oldukça dar bir alana karşılık gelmişti. Buna mukabil tasavvufun menşei problemi, oryantalistlerin tasavvuf alanında çeşitli çalışmalar ve yaklaşımlarla başından beri en çok üzerinde durduğu konuların başında gelmiştir.¹⁴

Öte yandan oryantalistlerin tasavvuf araştırmalarına başlamadan önce de çevrede tasavvufa yönelik birtakım görüş ve telakkilerin bulunduğu görülmektedir. İlk etapta seyahatnâmelerde ele alınan tasavvuf çevreleri, genellikle seyyahlar tarafından kendilerine olabildiğince ilginç gelen yönleriyle tarif edilmiş; çoğu zaman akıl almaz biçimde ortaya konulmuştur.¹⁵ Onların bu notlarında dikkat çeken en genel yaklaşımlarından biri, sûfilere Hristiyanlık içerisindeki marjinal mistik/dinî gruplara yaklaştırarak tasavvufu ana akım Müslüman düşüncenin uzağına kanalize eden

¹² Yücel Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, Küre Yayınları, 7. bs., 2017, s. 14; Suat Yıldırım, **Oryantalistlerin Yanılgıları**, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2003, s. 19.

¹³ İrfan Aycan, "Son Söz", Julius Wellhausen, **Arap Devleti ve Çöküşü**, Çev. Fikret Işıltan, Ankara, İlav Yayınları, 2021, s. 427; İbrahim Kalın, **İslam ve Batı**, 15. bs., İstanbul, İsam Yayınları, 2020, s. 137; M. Hamdi Zakzük, **Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması**, Çev. Abdülaziz Hatip, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 41.

¹⁴ Nile Green, **Sufism: A Global History**, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012, s. 16.

¹⁵ Gritt Klinkhammer, "The emergence of transethnic Sufism in Germany from mysticism to authenticity", **Sufism in Western Society**, Ed. Ron Geaves, Markus Dressler, Gritt Klinkhammer, s. 130; Seyyahların tasavvuf ve onun menşei hakkındaki telakkilerini takip etmek için şu iki eserdeki söz konusu sayfa aralıklarına bakılabilir. Süleyman Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 2. bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2006, ss. 41-48; Nurullah Koltaş, **Amerika'nın Tasavvufu Keşfi: Tarihsel Süreç ve Doktrin**, 2. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2019, ss. 11-35; Oryantalizm öncesinde telif edilmiş seyahatnâmelerin bir kısmında seyyahların, tasavvuf çevrelerine dair menfi telakkilerini kendi çizimleriyle de desteklediği görülmektedir. Bunlar içerisinde özellikle seyyah Nicolas de Nicolay'ın (ö. 1583) *Les Quatre Premiers Livres de Navigations et Pérégrinations Orientales*'inde yaptığı çizimler öne çıkmaktadır. Söz konusu çizimleri için Bkz. Nicolas de Nicolay, **Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda**, İstanbul, Kitap Yayınevi, Çev. Şirin Tekeli-Menekşe Tokyay, 2014, ss. 229-242.

yaklaşımları olmuştur.¹⁶ Tasavvuf, zaman içerisinde söz konusu seyahatnâmelerde geçen notları önemli ölçüde dikkate alan sözlük, ansiklopedik ve katalog türündeki bilâhare çalışmalar içerisinde de benzer biçimlerde ele alınmaya başlanmıştı. Bu eserler, oryantalistlerin tasavvuf hakkındaki telakkileri teşekkül etmeden evvel çevrede tasavvufa dair en derli toplu yaklaşımları oluşturmuştur. Söz konusu eserlerin aynı zamanda ilk İslâm ansiklopedisi, sözlüğü ve modern araştırmalar tarafından kabul edilen ilk katalog çalışması olma gibi hususiyetlerle öne çıkmış olması; oryantalistlerin yalnızca tasavvuf telakkilerinde değil, genel olarak İslâm’a yönelik görüş ve yaklaşımlarının oluşmasında da etkili olmuştur.¹⁷ Bu eserlerdeki ifadeler ve onlara dayalı referanslar dikkate alındığında, tasavvuf telakkilerinin seyahatnâmelere nispetle bir ölçüde kişisel gözlemlerin ötesine taşındığı söylenebilir. Ancak diğer taraftan söz konusu yazarların ve özellikle de bunlar içerisindeki sözlük yazarlarının bir kısmının aynı zamanda misyoner ve seyyahlardan oluşması, onları seyahatnâmelerde tesis edilen tasavvuf telakkilerinden uzaklaştırmamıştır.¹⁸

¹⁶ Mark Sedwick, **Western Sufism: From Abbasids to the New Age**, New York, Oxford University Press, 2017, s. 71; J.A.B. Palmer, “Fr.Georgius de Hungaria, O.P. and the Tractatus de Moribus Conditionibus et Nequicia Turcorum”, **BJRL**, Manchester, C. XXXIV, No:1, 1951, ss. 56-58; Alexander Knysh, “Historiography of Sufi Studies in the West”, **A Companion to the History of the Middle East**, Ed. Youssef M. Choueiri, Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2005, ss. 109-111.

¹⁷ Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım, 10. bs., İstanbul, Metis, 2017, ss. 73-76; Fatma Betül Cihan-Artun, “Rumi, The Poet of Universal Love: The Politic of Rumi’s Appropriation in the West”, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Massachusetts Amherst, 2016, ss. 59-61; Robert Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, ss. 117-121; Carl W. Ernst, **It’s Not Just Academic!: Essays on Sufism and Islamic Studies**, California, SAGE Publications, 2018, ss. 475-479.

¹⁸ Oryantalizm henüz teşekkül etmeden önce de Avrupa’da telif edilmiş sözlüklerin bir kısmının tasavvuf çevrelerine yönelik pejoratif ifade ve menfi yaklaşımlara sahip olduğu görülmektedir. Bu sözlüklerin başında aynı zamanda misyoner olan Joseph Labrosse’nin (ö. 1697) Doğu seyahati sonrasında telif ettiği sözlüğü gelmektedir. Bu sözlükte yazar, sûfilerden “Hristiyan keşişlerinin başarısız taklitçileri” şeklinde bahsetmiştir. Bunun yanında yazarın, İran’da karşılaştığı bir dervişin ifadelerini referans alarak sûfilerin sosyal hayat içerisindeki durumlarının “dilenci tarikatı” olarak da bilinen Orta Çağ’da kurulmuş Hristiyan Karmelit cemaatine dayandığı görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ange de Saint-Joseph, **Gazophylacium Linguae Persarum: Triplici Linguarum Clavi**, Amstelodami, Janssonio-Waesbergiana, 1684, s. 235-236, 473-475, 224; Ayrıca bu dönemde Labrosse ile tasavvufa yönelik benzer telakkilere sahip başka çalışmaların da bulunduğu görülmektedir. Bunlar içerisinde özellikle ilk İslâm ansiklopedisi olma özelliğiyle de bilinen Barthélemy de Molainville d’Herbelot’un (ö. 1695) *Bibliothèque Orientale*’inin hususi yeri bulunmaktadır. d’Herbelot’un Doğu’ya hiç gitmeden ortaya koyduğu söz konusu eserindeki kaynakların büyük bir kısmı, İslâm dünyasının nispeten geç döneminde telif edilmiş el yazmalarından oluşmaktadır. Ayrıca eserin, oryantalistlerin İslâm’a hususi olarak da tasavvufa yönelik yaklaşımlarının oluşmasında başından beri çok önemli bir role sahip olduğu bilinmektedir. Öyle ki bu eser birlikte çevrede tasavvufa yönelik teşekkül etmiş telakkilerin, tasavvurların ve çizimlerin ötesinde referans alınabilecek düzenli ve sistematik bir başvuru kaynağı oluşmuştur. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki d’Herbelot, ansiklopedisini her ne kadar seyyahların aksine büyük ölçüde Şark Kütüphanesi’nde yer alan yazmaları derleyerek ortaya koymuşsa da bu durum

Esas itibariyle XVIII. asrın son çeyreğinden XIX. asrın ilk çeyreğine tekabül eden oryantalizmin başlangıç dönemindeki ilk araştırmacılar, seyahatnâme ve onlara dayalı çalışmalardan tevarüs ettikleri tasavvuf anlayışlarını esas alarak birtakım teoriler üretmiştir. Bu minvalde oryantalizmin başlangıcında araştırmacıların tasavvuf hakkındaki görüş ve yaklaşımlarını büyük ölçüde bu söz konusu eserlerde geçen telakkiler teşkil etmiş ve ilk araştırmacılar genel olarak tasavvufu ana akım İslâm düşüncesinin uzağında ele alan görüş ve yaklaşımlar ortaya koymuştur.¹⁹ Hatta onların bir kısmı bu telakkilerde, tasavvuf çevrelerini değil ana akım İslâm düşüncesinin uzağında ele almak; belli bir dine referans yapmayan mistik karakterli felsefi/ahlâkî hareketlerden biri şeklinde mütâlâa eden yaklaşımlara sahip olmuştur. Bu araştırmalarda tasavvuf çevreleri, “dinî olmaktan çok; felsefi bir grup” şeklinde büyük ölçüde telakki edilmiştir.²⁰ Bu telakkilerde zaman içerisinde Hint kolonilerinde çalışan İngiliz araştırmacıların da etkili olması, araştırmacıların bu bölgede kendilerine ilginç gelen gözlemlerini de tasavvuf hakkındaki görüş ve yaklaşımlarına dahil etmeleriyle kendini göstermiştir. Bu araştırmacıların genel görüşüne göre Doğu’daki tüm mistik düşüncelerin asıl kaynağı Hint dinî/felsefi düşüncesine dayanmaktadır. Bundan dolayı söz konusu araştırmacılarla birlikte tasavvufun menşesine dair telakkiler, Hint dinî/felsefi düşüncesine ait hareketlere işaret eden görüşler etrafında önemli ölçüde belirginleşmiş oldu. Bu görüş ve yaklaşımlar ile öne çıkan bu dönemdeki araştırmacılar, başta William Jones (ö. 1794) olmak üzere John Malcolm (ö. 1833) ve James W. Graham’dır. Jones aynı zamanda tasavvufun menşesine dair Hint kökeni telakkisi ile dikkat çeken ilk araştırmacı olmasıyla da bilinmektedir.²¹

onu, seyahatnâmelerde yer alan olumsuz tasavvuf telakkilerinden uzaklaşmaktan alıkoymamıştır. Nitekim söz konusu husus özellikle de eserde geçen “Derviche” maddesinden takip edilebilir. Barthélemy de Molainville d’Herbelot, “Derviche”, **Bibliothèque Orientale**, 4, La Haye, Jean Néaulme, 1777, C. I, ss. 579-581; Ernst, **Its not Just Academic**, ss. 472-479; Said, **Şarkiyatçılık**, ss. 73-76, 80-81.

¹⁹Atif Khalil-Shiraz Sheikh, “Editorial Introduction: Sufism in Western Scholarship, a Brief Overview”, **Studies in Religion**, C. XLIII, No:3, 2014, s. 355-356 (Bu makale bundan sonra ‘Sufism in Western Scholarship’ olarak anılacaktır).

²⁰Mountsruart Elphinstone, **An account of the kingdom of Caubul, and Its Dependencies in Persia, Tartary, and India**, London, Longman, 1815, s. 207-208.

²¹William Jones, “On the Mystical Poetry of the Persians and Hindus”, **Asiatick Researches**, C. III, No:5, 1807, s. 165-183. Başlığından da anlaşılacağı üzere bu makalede Jones, İranlı sûfî şairler ile Hindu düşünürler arasında birtakım benzerlikler olduğuna dikkat çekmiştir. Benzer içeriğe sahip başka bir çalışması için Bkz. Jones, “The Sixth Anniversary Discourse, on the Persians”, **Works of Sir Williams**, Ed. Lord Teignmouth, 13, London, 1807, C. III, ss. 103-137; Arthur J. Arberry, **An Introduction to the History of Sufism: The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942**, New

Öte yandan bu dönemdeki hemen bütün araştırmacının, Jones'un tasavvufa ilişkin görüş, yaklaşım ve referanslarını önemli ölçüde dikkate aldığı görülmektedir.²² Bu araştırmacılar içerisinde Malcolm, tasavvufun menşei hususunda Jones ile uzlaşarak Hint kökenini görüşlerinde öne çıkarmakla beraber onun ana akım İslâm düşüncesi ile sûfiler arasında işaret ettiği boşluğu daha da açmıştır.²³ 1819'da yayımlanan ve aynı zamanda Malcolm'un temel dayanaklarından birini teşkil eden *A Treatise on Sufism, or Mohammedan Mysticism*'in yazarı Graham da “hangi din veya mezhepten olursa olsun bir kimse sûfî olabilir” ifadesi ile sûfilerin belli bir din veya mezhep ile sınırlanamayacağını işaret etmiştir.²⁴ Tasavvufa tahsis edilmiş ilk müstakil makale olarak da bilinen bu eserinde Graham, *vahdet* kavramını Sanskritçe’de “kurtuluş” anlamıyla bilinen ve Hint felsefesinde ölüm ve yeniden doğum çemberinden kurtulma anlamındaki *mokşaya* (mukti) benzetmiştir. Bunun gibi işaret ettiği bazı benzerlikler dikkate alındığında, onun tasavvuf ıstılahları ile Hint dinî/mistik düşüncesine ait kavramlar arasında ilk karşılaştırmalarda bulunan oryantalist olduğundan bahsedilebilir.²⁵ Öyle ki bu sayede Graham, Jones’tan kendisine kadar gelen süreçte tasavvufu, Hint dinî/felsefî düşünceler içerisinde ele alan

York, Longmans, Green and Co., 1942, ss. 8-10. Ayrıca Jones’un oryantalist araştırmaların başlamasında önemli bir role sahip olduğuna işaret eden bir değerlendirmesi için Bkz. Arthur J. Arberry, **Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars**, London, George Allan & Unwin Ltd, 1960, ss. 48-86 (Bu esere bundan sonra ‘Oriental Essays’ şeklinde atıf yapılacaktır).

²² Oryantalizmin başlangıcında Jones’un tasavvuf araştırmacıları üzerindeki etkilerinden birine, John Leyden’in yalnızca Bâyezîd-i Ensârî’nin (ö. 980/1573) ve onun İsmâîlîler’den, Hindu yogilerinden ve sûfilerin eserlerinden faydalananarak geliştirdiğini söylediği ve Afganistan merkezli Revşeniyye tarikatı ile sınırladığı çalışması gösterilebilir. Zira Leyden’in hususi olarak bu tarikatı ele alma sebebine gösterilebilecek en muhtemel yanıtlardan biri, daha önce bu tarikatın Jones’un temel referansını teşkil eden ve yazarı hakkında net bir ittifakın bulunmadığı *Debistân*’da müstakil başlıkta ele alınmış olması gösterilebilir. John Leyden, “On The Rosheniah Sect, and its Founder Bayezid Ansari”, **Asiatic Researches**, C. XI, London 1810, ss. 363-428; Muhsin Fânî, **The Dabistân Or School Of Manners**, Çev. David Shea-Anthony Troyer, 3, Paris, Allen and Co., 1843, C. III, ss. 26-47.

²³ John Malcolm, **History of Persia: From the Most Early Period to the Present Time**, 2, London, John Murray, 1815, C. II, ss. 383-402.

²⁴ James W. Graham, “A treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism”, **Transactions of the Literary Society of Bombay**, C. I, 1819, s. 90-91. Ayrıca Graham’ın çalışması, 30 Aralık 1811’den evvel verilen bir konferans olmasına karşın 1819’a kadar yayımlanmamış olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Graham’ın çalışmasının Malcolm’dan sonra yayımlanarak ona kaynaklık etmesi şaşırtıcı değildir. Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 11-12, 16; Meena Sharify-Funk, William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier, “Contextualizing the Production of Knowledge on Contemporary Sufism in the West”, **Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture**, London, Routledge, 2018, s. 8.

²⁵ Graham, “A treatise on Sufism”, s. 93; Carl W. Ernst, **The Shambhala Guide to Sufism**, Boston, Shambhala, 1997, s. 13 (Bu esere bundan sonra ‘The Shambhala’ şeklinde atıf yapılacaktır.); Ernst, It’s not Just Academic!, s. 463-464; Ali Gül, “Mokşa (Moksha)”, **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 265-266.

görüş ve yaklaşımları önemli ölçüde tahkim etmiştir. Ayrıca bu görüş ve yaklaşımlar, oryantalizmin hemen başlangıcındaki tasavvuf telakkileri olmaları sebebiyle oryantalistlerin tasavvuf hakkındaki ilk anlayışlarını temsil etmektedir.²⁶

2. TASAVVUFUN MENŞEİ HAKKINDAKİ İLK TEORİLER (1821-1899)

Oryantalizmin başlangıcından 19. asrın ilk çeyreğine gelen dönemde tasavvufun menşesine yönelik görüş ve yaklaşımları ile öne çıkan oryantalistlerin genel itibariyle İngiliz menşeli olması, tasavvufun kökenine yönelik problemlerin ilk kez İngiliz oryantalistler tarafından fark edilmiş olduğunu söylemeye imkân tanımaktadır. Ancak modern araştırmacıların büyük ölçüde üzerinde konsensüs sağladığı bir kanaate göre, oryantalistlerin müstakil tasavvuf araştırmaları sistematik olarak 19. asrın ilk yarısına kadar başlamamıştı.²⁷ Bu kanaat aynı zamanda modern araştırmaların, oryantalistlerin tasavvufun kökenine hakkındaki teorileri ile esas itibariyle bu dönem ve sonrasına gönderme yaptığını göstermektedir.

Oryantalistlerin tasavvufun kökenine yönelik iddialarında esas itibariyle 19. asrın ilk çeyreği ve sonrasının dikkate alınmasına gösterilebilecek pek çok sebep bulunmakla birlikte genel olarak bu tarih ve sonrasındaki araştırmaların referanslarına; İslâm'ın erken dönemi, tarihsel süreci ve teşekkülü hakkında kaleme alınmış başta Arapça olmak üzere İslâm literatürüne ait eserlerin dahil olması gösterilebilir. Bu husus ile birlikte araştırmalarda ortaya çıkan en önemli nokta, araştırmacıların tasavvufun ortaya çıkış ve teşekkülünü İslâm'ın tarihsel sürecinin bir parçası olarak çalışmalarında tartışmaya başlamaları olmuştur. Bununla bağlantılı olarak söz konusu tarih sonrasındaki araştırmacıların önemli bir kısmının, tasavvufun menşei problemini daha büyük planda İslâm'ın teşekkül probleminin bir parçası olarak ele aldığı da söylenebilir. Bu minvalde 19. asrın ilk çeyreğinden önceki oryantalist çalışmalardan müstakil tasavvuf araştırmaları şeklinde söz etmek güç olduğu gibi tasavvufun menşei hakkında görüş ortaya koymaları gerekçesiyle bu araştırmacıların teorisyenler şeklinde bahsetmek de mümkün değildir. Bu durum, söz konusu araştırmacıların

²⁶ Klinkhammer, "The emergence of transethnic Sufism", s. 131.

²⁷ Annemarie Schimmel, "Foreword", Tor Julias Efraim Andrae, **In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism**, Albany, State University of New York Press, 1987, s. vii (içerisinde).

görüşlerini esasında teori yerine “telakki” şeklindeki değerlendirmeyi de iktiza etmektedir. Ayrıca Fars edebiyatının tasavvufa dair şiirleri bir kenara bırakılırsa, onların referanslarında İslâm literatürüne ilişkin hemen hiçbir dayanağın bulunmadığından söz edilebilir. Bu durum aynı zamanda söz konusu telakkilerin öne sürüldüğü dönemdeki literatür yetersizliğini de açığa çıkarmaktadır.

19. asrın ilk çeyreğinden sonra tasavvufa dair referans alınabilecek belli bir literatürün oluşmaya başlaması, yalnızca tasavvufa hasredilen monografik araştırmaların oryantalistler arasında ortaya çıkmasıyla kendini göstermiştir. Nitekim 1821’de, F. August G. Tholuck’un (ö. 1877) Latince yazdığı *Ssufismus, sive theosophia Persarum panthesistica*’sı bu vakıayı doğrulayan ilk çalışmadır.²⁸ Bu çalışmalarda Tholuck’a hususiyet kazandıran diğer bir nokta, önceki araştırmalarda yalnızca Farsça yazılmış edebiyat literatürü kullanılırken Tholuck ile birlikte ilk kez söz konusu eserlerin yanı sıra Arapça ve Türkçe el yazmaların da tasavvuf araştırmalarının referanslarına dahil edilmiş olmasıdır. Bu itibarla tasavvufun menşesine ve ıstılahlarına dair problemler, tasavvuf kavramının etimolojisi hakkındaki tartışmalar, tasavvufun erken döneminde öne çıkmış bazı sûfiler ve sûfi söylemlerinde zaman içerisinde kendini gösteren birtakım teorik bahisler ilk kez müstakil olarak Tholuck’un çalışmasında yer almıştır. Bu durum eserin, mesâil bakımından önceki araştırmalardan ayrışmasını sağladığı gibi ona, tasavvuf alanında telif edilmiş ilk müstakil araştırma olma hüviyeti de kazandırmıştır. Bununla beraber çalışmanın, telif edildiği dönemin kütüphanelerinde mevcut el yazmalarından ve varsa tercüme ve tahkikinden faydalanmış olmasından anlaşıyor ki Tholuck’un referansları da dikkatini erken döneme tevcih ederek tasavvufun bu dönemine dayalı ilk tezleri öne sürmesinde yardımcı olmuştur.²⁹ Ancak Tholuck’un tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinin, kendisinden sonra bu problem üzerinde duran araştırmacılar arasında

²⁸ Ernst, **The Shambhala**, s. 15-16; Ron Geaves, “Sufism in the West”, **The Cambridge Companion to Sufism**, Ed. Lloyd Ridgeon, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, s. 236 (12. dipnot); Marcia Hermansen, “Sufism in the West”, **Sufism: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam**, Ed. Gholaöali Haddas Adel, Mohammad Jafar Elmi, Hassan Taromi-Rad, London, EWI Press Ltd., 2012, s. 209; Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 16-17; Rida Suliyman Hishmat, “Sufism and Orientalism”, **Sufism: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam**, Ed. Gholaöali Haddas Adel, Mohammad Jafar Elmi, Hassan Taromi-Rad, London, EWI Press Ltd., 2012, s. 209.

²⁹ Annemarie Schimmel, **Mystical Dimensions of Islam**, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975, s. 9; Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, ss. 16-19.

takipçi bulmadığı görülmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, her ne kadar Tholuck'un çalışması, tasavvuf araştırmalarında ilk olması yönüyle birtakım hususiyetlerle öne çıksa da onun tasavvufun menşei hakkında öne sürdüğü teoriler, oryantalistler arasında yeterince ikna edici bulunmamıştır.

Öte yandan Tholuck'tan yaklaşık yarım asır sonra, 1868'de çalışmasını ihdas eden Avusturyalı şarkiyatçı Kremer'in telif ettiği *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*'ı ise tasavvufun menşei ve gelişim tarihi hakkında içerisinde müstakil başlığın yar aldığı ilk düzenli ve sistematik araştırma olarak bilinmektedir.³⁰ Ancak Kremer'e bu çalışmalarda asıl hususiyet kazandıran nokta, tasavvufun kökeni hakkındaki görüşlerini, teorisinde ilk belirginleştiren isim olmasında yatmaktadır. Her ne kadar bu konuda Kremer'in öncesinde de birtakım telakki ve görüş öne sürülmüşse de bu iddiaların, ona nispetle yeterince İslâm literatürüne dayalı referanslarla desteklenmediği, Tholuck'un teorisinde olduğu gibi, belli bir zaman ve zeminde sürdürülmediği ve dolayısıyla belirginleşmediği söylenebilir.

Tasavvufun kökenine hakkındaki ilk teorinin sahibi olmasıyla öne çıkan Tholuck'un aynı zamanda Alman bir teolog olması ve tasavvufun menşei hakkındaki problemlerde teorisi belirginleşen Kremer'in de hemen bütün çalışmasını Almanca dilinde ortaya koymuş olması gibi hususlar dikkate alındığında, tasavvufun menşei araştırmalarının müstakil biçimde ilk kez Alman oryantalistler tarafından ya da en azından Almanca yazılmış literatür üzerinden takip edildiğini söylemek yanlış olmaz.³¹ Ayrıca söz konusu dönemdeki araştırmacıların yalnızca bu isimlerle sınırlı olmadığı görülmektedir. Söz gelimi, bu dönemde tasavvufun menşei problemi üzerinde durarak belli bir teori üzerinde görüşlerini netleştiren diğer bir araştırmacı, Reinhart Pieter Anne Dozy'dir (ö. 1883). Dozy, 1863'te yazdığı ve muhtevasında İslâm'a yönelttiği eleştirilerin yer almasıyla da dikkat çeken *Essai Sur l'histoire de l'Islamisme* isimli çalışmasındaki bir makaleyi yalnızca tasavvufun doğuşu, kökeni ve

³⁰ Ebu'l-Alâ Afîfî, "Tasavvuf Araştırmaları ve Nicholson'ın Yeri", Reynold A. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 16.

³¹ Tasavvuf alanında Alman dilinde eser veren oryantalistlerin eserleri hakkında bilgi vererek onların hangi dönemlerde hangi konular üzerinde durduklarını ortaya koymakla beraber öncelikle, bu çalışmalarda hangi hususlara ağırlık verdiklerini ve bunların muhtemel sebeplerini ortaya koymaya çalışan bir değerlendirme için Bkz. Salih Çift, "Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü: Tarihsel Boyut", **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, No:18, 2007, ss. 177-190; A. mlf., "Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü-II: Tasavvuf Araştırmalarında Çalışma Yapan Alman Oryantalistler ve Eserleri", **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, No:19, 2007, ss. 165-186.

gelişimi gibi meselelere tahsis etmiştir. Anlaşılacağı gibi, Tholuck ve sonrası araştırmacıların çalışmalarında tasavvufun menşei problemi, İslâm tarihi ve teşekkülünün bir problemi olarak ele alınmaya başlanmıştır. Hatta araştırmacıların birbirlerine referanslarla gönderme yapması, tenkitler yöneltmesi gibi hususlar dikkate alındığında, tasavvufun menşei hakkındaki bu araştırmaların, bir ölçüde etkin tartışmalar üzerinden yürütülmeye başlandığından da söz edilebilir.

Kremer ve Dozy sonrasında tasavvufun menşei problemi hakkındaki tartışmalara dahil olan Edward H. Whinfield (ö. 1922) ve Albert Merx (ö. 1930) gibi isimler olduğu gibi dolaylı olarak bu probleme eğilen Silvestre de Sacy (ö. 1838), John P. Brown (ö. 1872), Edward W. Lane (ö. 1876) ve Edward H. Palmer (ö. 1882) gibi araştırmacıların da bulunduğu görülmektedir. Tasavvufun menşesine dair müstakil olarak ilk görüş ve yaklaşımları Tholuck, Kremer, Dozy, Whinfield ve Merx ortaya koymuştur. Bu husus dikkate alındığında onların, tasavvufun menşei hakkında öne sürülen ilk teorilerin sahipleri olduğundan bahsedilebilir. Başka bir ifadeyle bu isimler, tasavvufun menşesine dair teori inşa eden araştırmacılarıdır. Bu bakımdan onların çoğunun, ortaya koyduğu teoriyi ilk kez kendisinin öne sürdüğü ve az bir kısmının da kendisinden önce öne sürülen teoriyi çeşitli argümanlarla genişlettiğine bakılırsa tasavvufun menşei hakkındaki oryantalist teorilerin ortaya çıkış ve gelişimini anlamak için isimleri değil, teorileri merkeze almanın gerekliliği açığa çıkmaktadır. Bunlar arasında nispeten belirginleşen teoriler üzerinde durmak ise tasavvufun menşei hakkındaki oryantalist problemlerin serencamını anlamaya önemli bir imkân sağlamaktadır.

2.1. İran Menşei

Tasavvufun kaynağı hususunda İran menşesine işaret eden araştırmacıların hepsi aynı argümanlardan hareket etmiştir? İran menşei teorisinin, başka hiçbir teoride olmadığı kadar tasavvufun menşesini bu kökene izafe eden araştırmacılar arasında ayrışmalara sebep olduğu görülmektedir. Araştırmacıların bir kısmı, Ârî ırk/dine ilişkin tezleri öne çıkararak bu menşei ele alırken henüz söz konusu tezlerin gelişme göstermediği daha erken dönemdeki araştırmacıların ise İran menşei ile Hint dinî/felsefî kökenli fikir ve inançların etkisiyle İran'da ortaya çıkmış mistik düşüncelere işaret etmiştir. Bu itibarla ayrışmaların esasen temel teorilerde değil, bu

teorileri desteklemek için araştırmacıların öne sürdüğü argümanlarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan bilindiği gibi, Hint mistik/felsefî düşüncesine ait unsurların İslâm dünyasına tesiri, biri deniz ve diğeri kara yoluyla olmak üzere genel itibariyle iki yönlü olmuştur. Bu unsurların kara yolu üzerinden yaptığı tesirde İran, özellikle de kuzeyindeki Horasan bölgesinin önemli bir rol üstlendiği bilinmektedir. Bu hususu öne çıkararak İran menşei üzerinde duran oryantalistlerin bir kısmı, İran mistisizminin Hint etkisiyle gelişme gösterdiğini savunarak tasavvufun kökeni hususunda dolaylı olarak Hint dinî/mistik unsurların kaynaklığından da bahsetmiştir. Bu teori üzerinde söz konusu gerekçeyle duran ilk araştırmacı, tasavvufun kökeni hakkında öne sürülmüş ilk teorilerin sahibi olmasıyla da dikkat çeken Tholuck'tur.³² Ancak tasavvufun kökeni hakkında ileri sürdüğü iddiaların seyrine bakıldığında onun, zaman içerisinde bariz bir biçimde görüş değiştirdiğinden bahsetmek mümkündür.

Tholuck ilk görüşlerinde, Hindistan ve İran arasındaki coğrafyada kalan Horasan'ı öne çıkararak tasavvufun bu bölgede ve Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer Abdullâh el-Me'mûn b. Hârûn er-Reşîd (ö. 218/833) döneminde (h. 198-218 / m. 813-833), İran'daki kadîm inanç ve gelenekler içerisinde ortaya çıkarak Mecûsî kökenli bir gelişme gösterdiğini öne sürmüştür.³³ Bu iddiasını, söz konusu bölgenin çok sayıda Mecûsînin yanı sıra önde gelen sûfilere de ev sahipliği yapmış olduğu hususu ile gerekçelendirmiştir. Bununla beraber Tholuck, sûfilerin bir kısmının Mecûsî kökenli olduğuna ya da en azından bu bölgede Mecûsîlerle yaşamış olduğuna dikkat çekerek başından beri sûfilerin söz konusu dinî geleneğe aşina olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Bu minvalde tasavvufun menşei hususunda, onun ilk etapta hususi olarak Mecûsîlik; genel olarak ise İran menşei üzerinde durduğu söylenebilir.

Tasavvufun İran bölgesindeki kökeninin esasında Hint mistisizmine ait olduğunu ve bu mistisizm ile "aşılanarak" İran'da asıl olarak ortaya çıktığını öne sürmesiyle Tholuck, kendisinden önce tasavvufun menşei Hint kökenine ait unsurlar ile açıklayan telakkilere yaklaşmıştır.³⁴ Fakat Tholuck'un hayatının belli döneminde

³² Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 16; Ernst, **The Shambhala**, s. 15.

³³ F. August G. Tholuck, **Sufismus: sive Theosophia Persarum Pantheistica**, Berlin, F. Dümmler, 1821, s. 42-43 (Bu eserden bundan sonra 'Sufismus' şeklinde bahsedilecektir.); Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 17.

³⁴ Tholuck, **Sufismus**, s. 42-43; Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 17.

sahip olduğu bu görüşe ilişkin hususlar, bu kadar bilgi ile sınırlıdır. Zira onun, ilk görüşlerinin içerisinde yer aldığı matbu bir eser bırakmadığı görülmektedir ve söz konusu görüşünden de sonraki çalışmalarında kendisinin bahsettiği ölçüde fikir sahibi olmak mümkündür. Bu itibarla Tholuck'un bu ilk iddiasındaki referanslarından birinin, tüm mistik hareketlerin asıl kaynağını Hint mistisizmine dayandıran görüşleriyle öne çıkan oryantalist telakkiler olduğunu söylemek güçtür.

Tholuck ikinci kanaatinde, tasavvufun menşei hususunda İslâm Peygamberine işaret etmesiyle dikkat çekmektedir. Ona göre “sadece Muhammed'in değil, tüm Arap halkının manastır hayatına meyilli olduğuna dair en açık göstergeler yok değildir.”³⁵ Buradan hareketle Tholuck zühd düşüncesini, Arapların uzlet hayatına eğilimli olmasının tabî bir neticesi olarak değerlendirmiş ve onun, İslâm Peygamberinin hayatında bir karşılığı olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla beraber Tholuck, başlangıçta peygamber otoritesi içerisinde köken bulmuş zühd hareketinin kısa zaman içerisinde “panteist bir gizemciliğe” evrildiğini öne sürmüştür.³⁶ Bunu ise ana akım İslâm düşüncesinde ortaya çıkması sebebiyle “monoteist” bir öğreti olarak telakki ettiği zühdün, kısa sürede “İranlıların Panteist Teosofisi”ne dönüştüğünü ileri sürerek izah etmiştir.³⁷ Öyle ki bu hususu, çalışmasının başlığına da taşıyarak belirginleştirdiği söylenebilir: *Ssufismus: sive Theosophia Persarum Pantheistica* (Tasavvuf veya İranlıların Panteist Teosofisi).

Tholuck, “zühd düşüncesinden panteizme geçiş” sürecini tasavvufun erken döneminde öne çıkmış Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) ve Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049) gibi isimler üzerinden takip etmiştir. Ancak bu konuda özellikle “panteist” olarak telakki ettiği Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) hakkında görüşlerini temerküz ederek netleştirmiştir. Hatta panteist içeriğe sahip olduğuna işaret ettiği Hallâc-ı Mansûr'un ifadelerinin, köken olarak Peygamber ve onu takip eden erken nesilde de bulunduğu işaret etmesi, teorisinde dikkat çeken diğer bir husus

³⁵ Tholuck, *Ssufismus*, s. 45.

³⁶ Tholuck, *Ssufismus*, s. 54, 70; Meena Sharify-Funk, William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier, “Contextualizing the Production of Knowledge”, s. 8; Atif Khalil-Shiraz Sheikh, “Sufism in Western Scholarship”, s. 357; Ernst, *The Shambhala*, s. 15-16.

³⁷ Annemarie Schimmel, “Sufism in Modern Research”, *Contemporary Philosophy*, C. VI, Sayı:2, 1990, s. 735.

olmuştur.³⁸ Bu minvalde Tholuck’a göre “Tasavvuf, Muhammed’in kendi mistisizminden doğmuştur ve onun mistisizmi içerisinde izah edilmelidir.”³⁹ Ayrıca Tholuck’un söz konusu eserinden yaklaşık dört yıl sonra ortaya koyduğu *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*’inde de tasavvufun “Muhammed’in takipçilerinin derûnî/manevî dinî tepkisinin bir ürünü” olduğunu ifade etmesi, *Ssufismus*’undaki söz konusu kanaati sürdürdüğünü göstermektedir.⁴⁰

Öte yandan Tholuck’un *Ssufismus*’unda Peygambere ve ilk neslin otoritesine dikkat çekmesi, oryantalist araştırmalarda mühim bir kırılma noktasıdır. Ancak onun bu görüşe, Berlin Kütüphanesi’nden eriştiği ve çoğunluğunu Fars Edebiyatının tasavvuf konulu eserleri oluşturmakla beraber muhtevalarının çeşitlilik arz ettiği referanslarındaki Arapça, Farsça ve Türkçe el yazmaları ile mi ulaştığı⁴¹ yoksa Protestan bir şarkiyatçı olduğu dikkate alındığında, bu konuda teolojik bakış açısıyla pejoratif bir yaklaşım mı ortaya koyduğu meselesi, kendisinin verdiği ve hakkında da işaret edilen bilgilerin kısıtlılığı sebebiyle tasavvuf araştırmalarında oldukça kapalı kalan hususlardan biri olmuştur. Daha sonraki araştırmacılar söz konusu hususa Tholuck’un nasıl ulaştığına dair bir yaklaşımda bulunmanın güç olduğuna işaret etmekle beraber birtakım görüşler öne sürmüşlerdir ki bunlar, genel itibarıyla yukarıda işaret edilen söz konusu iki ihtimal üzerine temerküz etmiştir.⁴²

Tholuck’un tasavvufun menşesine dair görüşlerinin, erken oryantalist araştırmacılar arasında hemen hiç takipçi bulmadığını ifade etmiştik. Bu minvalde Tholuck’un teorisi üzerinde herhangi bir belirginleşme olmadığından ve dolayısıyla tasavvufun menşesine yönelik görüş ve yaklaşımlar içerisinde onun teorisinin ancak öne sürdüğü eserle sınırlı kalmış tarihi bir değere sahip olduğundan bahsedilebilir.⁴³ Fakat her ne kadar

³⁸ Tholuck, *Ssufismus*, ss. 50-68; Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 18-19; Atif Khalil-Shiraz Sheikh, “Sufism in Western Scholarship”, s. 357.

³⁹ Tholuck, *Ssufismus*, s. 71; Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 19; Annemarie Schimmel, “The Origin and Early Development of Sufism”, *Journal of the Pakistan Historical Society*, C. VII, No:1, 1959, s. 57-58.

⁴⁰ F. August G., Tholuck, *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*, Berlin, F. Dümmler, 1825, s. 36 (Bu esere bundan sonra ‘Blüthensammlung’ şeklinde gönderme yapılacaktır.); Gritt Klinkhammer, “The emergence of transethnic Sufism”, s. 133-134; Schimmel, “The Origin and Early Development of Sufism”, s. 57-58.

⁴¹ Tholuck, *Ssufismus*, ss. 1-25.

⁴² Ernst, *The Shambhala*, s. 15; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 2. bs., İstanbul, Alfa Basım Yayım, 2020, s. 41; Atif Khalil-Shiraz Sheikh, “Sufism in Western Scholarship”, s. 357.

⁴³ Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 16.

Tholuck'un tasavvufun kökenine yönelik görüşleri bilâhare çalışmalarda takipçi bularak sürdürülmemişse de tasavvuf tarihine ilişkin işaret ettiği bazı hususların yaklaşık yarım asır sonrasındaki araştırmacılar tarafından dikkate alındığı görülmektedir.⁴⁴ Özellikle de Tholuck'un söz konusu her iki çalışmasında da Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı başta olmak üzere muhtelif kaynaklardan yaptığı iktibaslarla Hallâc-ı Mansûr'un biyografisine tahsis ettiği bölüm, daha sonra teorisinde Hallâc-ı Mansûr'un panteist olduğu üzerinde duran hemen bütün araştırmacının referansında önemli bir yer tutmuştur.

Tholuck'un tasavvufun menşei hakkındaki nihai teorisine itiraz, aynı yıl Silvestre de Sacy'nin (ö. 1838) eserine yaptığı kitap kritiğinden gelmiştir.⁴⁵ Burada Sacy, Tholuck'un ifade ettiğinin aksine İslâm'ın, tasavvuf düşüncesi ortaya koymada "muktedir olamayacağını"; dolayısıyla tasavvufun daha önce Hint mistik/felsefi düşüncelerin etkisiyle İran'da oluştuğunu ve Arapların onu fetihler neticesinde İranlılardan iktibas ederek kendilerine mâl ettiğini ileri sürmüştür. Sacy'nin bu değerlendirmede İslâm'ın "yetersizliğine" dikkat çekmesi, en az üzerinde durduğu İran menşei hakkındaki teorisi kadar mühimdir.⁴⁶ Zira onun bu gerekçesi aynı zamanda İran menşeiine ilişkin teorilerin yeni birtakım tezlerle bu dönemde desteklenmeye başlandığına dair önemli ipuçları sağlamaktadır. Ancak söz konusu gerekçeye ait yaklaşımlar asıl olarak -teorisini ortaya koyduğu eserin referanslarında Sacy'nin söz konusu görüşlerinin de önemli bir yer tuttuğu- Dozy'nin tasavvufun menşei hakkındaki görüşlerinde kendini göstermiştir. Bu sebeple Dozy'nin, görüşlerinde İran menşei teorisini belirginleştiren ilk araştırmacı olduğundan da söz edilebilir. Ancak onun söz konusu görüşlerinin esasen daha önce Sacy'nin Tholuck'a yönelttiği itirazların genişletilmiş bir biçimi olduğu görülmektedir.

Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*'inde aynı zamanda Tholuck'un tasavvuf literatüründen yaptığı çevirilere ve referans gösterdiği bazı kaynaklara işaret etmesiyle dikkat çekmektedir ki bunlardan bazıları; Tholuck'un sûfilerin biyografilerinde referans gösterdiği eserler arasında büyük yer tutan İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282)

⁴⁴ Reinhart Pieter Anne Dozy, **İslam Tarihi**, Çev. Abdullah Cevdet, Vedat Atila, İstanbul, Gri Yayınevi, 2006, s. 269.

⁴⁵ Silvestre de Sacy, "Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica", (Kitap değerlendirmesi), **Journal des savants**, Paris, De L'Imprimerie Royale, 1821, ss. 717-734

⁴⁶ Sacy, "Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica", s. 726-727.

Vefeyâtü'l-a'yân'ı ve oryantalizmin hemen başlangıcında tasavvufun kökenine dair telakkileriyle öne çıkan Malcolm'un *History of Persia*'sıdır (1815).

Dozy'den yaklaşık beş yıl sonra teorisinde Ârî ırk iddiasına dikkat çekerek İran menşei üzerinde duran başka bir araştırmacı, Edward H. Palmer'dir. Tıpkı Dozy gibi, Palmer *Oriental Mysticism*'inde (1867), Tholuck'un tasavvufun kökenine dair temel teorisini ortaya koyduğu *Ssufismus*'undaki görüşlerinden ziyade referanslarından önemli ölçüde istifade etmiş bir oryantalisttir.

Palmer'e göre tasavvuf, "Âryan ırkın kadim dinine ait bir gelişme"dir.⁴⁷ Palmer, bu iddiasının köken ve tarihine yönelik temellendirmeyi daha sonraki çalışmalarında ele alacağının teminatını eserinin önsözünde vermiştir. Ancak çeşitli sahalarda birtakım görevler alması, bu taahhüdü yerine getirmesine müsaade etmemiştir.⁴⁸ Bu itibarla onun hangi referansları dikkate alarak ve hangi gerekçeleri öne sürerek oryantalizmin erken tarihinde böyle bir kanaate ulaştığını tespit etmek son derece güçtür. Dozy'nin ise Palmer'e nispetle Ârî köken teorisini merkeze alan açıklamalarla görüşlerini temellendirerek tasavvufun İran kaynaklı olduğu üzerinde duran ilk araştırmacı olduğu söylenebilir. Ancak onun henüz 19. asrın ortalarında öne sürdüğü bu iddiasında, İslâm kaynaklarının ve onunla irtibatlı olarak İslâm bilimlerinin çok azını görmüş olması ve bununla birlikte ırka dayalı Ârî köken teorisinin de bu dönemde henüz yeterince gelişmemiş olması gibi hususlar, görüşlerindeki dayanakların zayıf kalmasıyla kendini göstermiştir. Fakat her hâlükârda onun yaklaşımlarında, Ârî ırk/dine dayalı iddialar kendini ihsas etmiştir ve bunu ifadelerinden takip etmek mümkündür.

Tasavvuf, iddia edildiği gibi gerçekten de İslâm içerisinden mi çıkmıştır? Bu hususu şüpheyile karşılamak için yeterli sebep bulunmaktadır. Çünkü bu tartışmaya dahil edilen kanıtlar, otorite olamayacak kadar yakın döneme aittir. Bununla beraber onların (kanıtların) büyük çoğunluğu, sûfilerden ve mistiklerden oluşmaktadır (tasavvuf kaynaklıdır). Ayrıca onlar Ali ve Muhammed'i sûfî addederek bu doktrinlerin kökenini sadece İslâm'ın erken dönemine değil, aynı

⁴⁷ Edward H. Palmer, **Oriental Mysticism**, 2. bs., London, Luzac & Co., 1938, s. xi.

⁴⁸ Arberry, **Oriental Essays**, s. 87-122; Atif Khalil-Shiraz Sheikh, "Sufism in Western Scholarship", s. 358.

zamanda İbrahim'in de sûfi olduğunu söyleyerek Patrikler dönemine kadar götürmektedir.⁴⁹

Öyle görünüyor ki Dozy, ilk kez Tholuck'un görüşlerinde yer tuttuğu bilinen tasavvufun menşei konusunda Hz. Muhammed'e işaret eden görüş ve yaklaşımlardan haberdardır ve yine öyle anlaşılmaktadır ki Tholuck'un bu görüşleri, her ne kadar takipçi bulmamışsa da kendisinden sonra gelen oryantalist çevrede bilinmekteydi. Dozy'nin ilk etapta, Tholuck'un görüşlerine itiraz ederek ve referans aldığı dayanakları eleştirerek kendi görüşlerine yer açtığı görülmektedir. Ancak öyle anlaşıyor ki Dozy, tasavvuf ile esasen hicrî III ve IV. asır sûfilerinin ifadelerinde belirginleşen teorik içeriğe sahip ifadeleri kastetmektedir. Bu minvalde teorisini temellendirirken üzerinde durduğu isimler büyük ölçüde Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hallâc-ı Mansûr olmuştur.

Dozy, teorisi ile paralel biçimde sûfiler üzerinden İran irtibatına dikkat çekmiştir. Buna göre görüşlerinde en çok yer tutan mevzular, Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bağdat doğumlu olmasına karşın İran asıllı olduğu ve Hallâc-ı Mansûr'un dedesinin İran asıllı Zerdüşt olduğu hakkındadır.⁵⁰ Öte yandan Dozy, Müslüman düşüncenin temel kaynaklarını “normatif bir doğaya sahip olmaları” gerekçesiyle tasavvuftaki teorik meseleleri ortaya koymada başarısız addetmiş ve hatta onların “tasavvufa engel teşkil ettiğini” ileri sürmüştür.⁵¹ Öyle anlaşılmaktadır ki işaret ettiği bu başarısızlık ile esasen Dozy, bilim ve felsefenin daha gelişmiş toplumlara ait olduğu fikrinin esas alındığı Ârî ırk/dine dayalı iddialardan hareket etmektedir. Öyle ki bu yaklaşım ile onun, tasavvufun menşei İran mistisizmine ve dolaylı olarak da Hint dinî/mistik düşüncesine dayandıran telakki ve teorilerden ayrıştığı söylenebilir. Dozy'nin bu yaklaşımı, teorisini gerekçelendirmek için öne sürdüğü açıklamalardan belirgin biçimde takip edilebilir:

Tasavvuf (mysticisme), hemen tüm toplumlarda görülmekle birlikte esas itibariyle daha derinlikli bir iç yaşama sahip toplumlarda ortaya çıkmıştır. Ancak

⁴⁹ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, Holland, E. J. Brill; Paris, Maisonneuve, 1879, s. 317; Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 25; Koltas, *Amerika'nın Tasavvufu Keşfi*, s. 45.

⁵⁰ Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 323-324.

⁵¹ Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 315.

her şeyden önce tasavvuf haddizatında Doğu'ya aittir ve hiçbir toplumda Hindistan'da olduğu kadar güçlü bir şekilde gelişme göstermemiştir.⁵²

Dozy'nin "derinlikli iç yaşama sahip toplumlar" ifadesi, görüşlerinin anlaşılmasında önemli bir ipucu sağlamaktadır. Zira bu görüşünden hareketle tasavvufun kökeni hususunda dikkatlerin, özellikle Hindistan gibi yüksek düşünce/felsefe üretmeye kâbil toplumlara ve bu toplumlardan beslenmiş İran'a çekilmesi gerektiğini savunmuştur. Buna bağlı olarak İslâm'ı ise tasavvuf doktrini üretememenin yanında karşılaştığı müktesebatı kendisine mâl etmeyi önceleyen bir pozisyonda tasvir ederek teorisini belirginleştirmiştir:

Tasavvufun İran'dan geldiğine inanmak çok doğaldır. Tasavvuf, İslâm fetihlerinden önce Hint tesirleriyle oluşmuş şekilde esasında İran'da bulunmaktaydı. Bununla irtibatlı olarak İslâmiyet'ten önce her şeyin Tanrı'dan kaynaklandığı, O'na döneceği, âlemin Tanrı karşısında bizâtihi bir varlığı olmadığı ve âlemde tek gerçek varlığın Tanrı olduğu düşüncesi de yine İran'da yaygındı."⁵³

Tasavvufun menşei ve gelişim tarihini, İslâm'ın teşekkül tarihinin bir problemi olarak ele almakla birlikte bu problemi, büyük ölçüde İslâm dünyasına ait referanslara dayalı argümanlarla ortaya koyan Kremer'in, Dozy'nin söz konusu teorisini ortaya koyduğu eserine de referansta bulunduğu görülmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki Kremer, tasavvufun kökenini İran menşesine izafe eden teorilerden, bu teorilerin gerekçelerinden ve hatta Dozy'nin de eleştirdiği tasavvufun menşesini İslâm'a dayandıran teorilerden haberdardır. Ancak onun İran menşei teorisinden, Hint felsefi/dinî kökene sahip unsurların, onları etkilediği ölçüsünce ikincil olarak bahsettiği görülmektedir. Bu minvalde Kremer'in, İran menşei teorisi üzerinde müstakil olarak durmadığından söz edilebilir.

2.2.Hint Dinî/Felsefî Düşüncesi

Hint dinî/felsefî düşüncesine işaret eden köken teorileri, çalışmanın başında ele alınan oryantalistlerin telakkilerinden de fark edilebileceği gibi, oryantalizmin başlangıcından beri tasavvufun menşei hususunda, üzerinde en çok durulan teorilerin

⁵² Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 314.

⁵³ Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 317.

başında gelmiştir. İlk etapta Jones ve onu referans alan tasavvuf telakkilerinde yer bulan bu teori, Graham'ın kavramsal benzerlikleri öne çıkararak yaptığı karşılaştırmalarda önemli bir yer tutmuştur. Ancak bu karşılaştırmaları, sistematik olarak ilk kez Kremer'in yaptığı görülmektedir.

Bilindiği gibi Hint dinî/felsefî düşüncesi, kendi içerisinde oldukça kozmopolit bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu teori üzerinde uzlaşa sağladığı görülen araştırmacıların, ancak en nihai görüşlerinde kadim Hint dinî/felsefî sistemine işaret etmeleriyle teori üzerinde birleştiklerinden bahsedilebilir. Araştırmacıların bu teori üzerinde ayrışmalarının ise genellikle bu menşee hakkında işaret ettikleri unsurların ağırlık merkezi ile gerçekleştiğinden söz edilebilir. Buna göre Kremer, tasavvufa kaynaklık etmesi bakımından Hint dinî/felsefî düşüncesinin, tasavvuf tarihine genel itibarıyla iki yönlü etki ettiğinden bahsetmiştir: Bunlardan ilki, zühd düşüncesinin oluşumu üzerindeki etkisidir. Diğeri ise Hint dinî/felsefî düşüncesi, ağırlıklı bulunmakla birlikte içerisinde Hristiyan gnostisizmi, Budist dinî/felsefî unsurlar, Yeni Eflâtuncu felsefî düşünce ve hatta Maniheizm'in de yer aldığı senkretik yapıdır.⁵⁴ Ayrıca görüldüğü gibi Kremer, söz konusu menşeen kaynaklığından dönemlendirme problemiyle irtibatlı biçimde bahsetmiştir. Bu bakımdan da diğer araştırmacıların teorilerinden önemli ölçüde ayrılmıştır. Buna göre Kremer, Hint menşei ile esas olarak tasavvufun başlangıçtaki zühd karakterinin, kendini zaman içerisinde “teosofik” yöne sahip mistik bir karaktere bırakmadaki teorik içeriğe sahip etkisine işaret etmiştir. Budist menşeeine ait unsurlarla ise zühd düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerindeki etkisine gönderme yapmıştır.⁵⁵ Ayrıca Kremer'in İslâm'da zühd düşüncesinin ortaya çıkışı hususunda biri Budizm, diğeri Budizm'den daha ağırlıklı ve köklü olmak üzere iki kaynağa işaret ettiği görülmektedir:

Öyle anlaşılmaktadır ki tasavvuf esasında iki farklı unsuru kendine kaynak edinmiştir. Bunlardan biri, İslâm'ın daha başlangıcında zaten kuvvetli bir biçimde tesire sahip eski Hristiyan asketizmidir. Diğeri ise daha sonra İranlıların İslâm üzerinde artan etkisiyle kısa sürede üstünlüğü elde eden Budist tefekkürüdür.⁵⁶

⁵⁴ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 10.

⁵⁵ Alfred V. Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, Çev. S. Khuda Bukhsh, Calcutta, Thacker, Spink & Co., 1905, s. 115.

⁵⁶ Alfred V. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868, s. 67.

Kremer, Budist unsurların tasavvufun başlangıcındaki etkisini büyük ölçüde sûfilerin sürekli seyir halinde olmalarıyla irtibatlandırarak açıklamıştır. Sûfiler, erken dönemlerden itibaren şehirlerini terk ederek memleket memleket dolaşmalarıyla bilinmektedir ki sûfilere *seyyâhûn* da dendiği görülmektedir.⁵⁷ Kremer bu durumun başta Belh şehri olmak üzere sûfilerin yaşadığı yerlerin nispeten doğusunda kalan bölgelerde, onlarla Budist rahiplerin karşılaşmalarını ve etkileşimlerini beraberinde getirdiğini öne sürmüştür. Bu iddiasıyla da Budist menşei hakkındaki görüşlerini önemli ölçüde temellendirmiştir. Bu bağlamda sûfilerin, Budist dilenci-zahidler gibi “kaba yün (*sûf*) giyerek bellerine yalnızca bir ip sarmış olmalarını ve ellerinde bir kâse ile dolaşmalarını” söz konusu bu karşılaşmaların bir neticesi olarak değerlendirmiştir.⁵⁸

Diğer taraftan Kremer, Budist unsurların bir kısmına Vedanta okullarının tesir ettiğini ifade ederek onların, zaman içerisinde mistik bir forma evrildiğini öne sürmüştür. Buradan hareketle aynı zamanda tasavvuf tarihini dönemlendirme problemine ilişkin görüşlerini temellendirmiştir. Bu kapsamda âlemde tek varlığın, Tanrı olduğu ve diğer bütün varlıkların onun yansıması olduğu anlayışını benimseyen ve kadim Hint felsefeleri içerisinde önemli yer tutan Veda felsefelerinin etkisiyle tasavvufta panteist (*pantheistischen*) öğretinin ortaya çıktığını öne sürmüştür.⁵⁹ Kremer, bu öğretinin aynı zamanda tasavvufta yeni bir Tanrı anlayışını iktiza ettiğini ifade etmiş ve böylece tasavvufun ana gövde Müslüman düşünceden ayrıldığını ileri sürmüştür. Bu minvalde onu “heretik tasavvuf”⁶⁰ (*häreitische sufismus*) şeklinde tarif etmiştir.⁶¹ Kremer bu yönüyle panteist öğretinin müntesiplerini, başlangıçta ağırlıklı olarak Hristiyan ve Budist menşein etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürdüğü tasavvufun zühd karakterinden ayırtmıştır:

⁵⁷ Kelâbâzî, *et-Ta‘arruf*, s. 11.

⁵⁸ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 67; Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 115.

⁵⁹ Veda felsefeleri hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *DİA*, C. XVIII, İstanbul, TDV, 1998, ss. 112-116.

⁶⁰ Alfred V. Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873, s. 54; Karş. Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 116.

⁶¹ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 69, 73.

...daha küçük ve toplumda daha az görünüyorsa dahi kendilerini Müslüman olarak tanıtan/Müslüman olduklarını iddia eden ancak çok farklı görüşlere sahip bir sınıf vardı. Bunlar Hint-Fars fikirlerine daha fazla meyilliydi ve Müslüman maskesi altında Müslümanlar dışında her şeye benzerlerdi.⁶²

Panteist öğretinin, sûfî söylemlerindeki yansımaları tespit etmeye çalışan ilk araştırmacının Tholuck olduğuna işaret edilmişti. Kremer'in de bu öğretinin, tasavvuftaki prototipi hususunda Hallâc-ı Mansûr'u belirginleştirerek Tholuck'la birleştiği görülmektedir.⁶³ Buna göre Kremer, Hallâc-ı Mansûr'un "Araplaşmış Persli" (*Er war ein arabisirter Perser*)⁶⁴ olduğu üzerinde durmuş ve Hallâc'ın panteist öğretinin İran'a ve özellikle de Şîa'ya ait unsurlarının (*persisch-pantheistische*), tasavvufa dahil edilmesindeki en önemli kanalı teşkil ettiğini öne sürmüştür.⁶⁵ Ancak Hint kökenli felsefe ve düşüncelerin, İran mistisizmi üzerinde gelişme göstermiş 'senkretik' karakterli bir yapıyla panteist öğretiye kaynaklık ettiğine dikkat çekerek daha temelde Kremer, Tholuck'tan ayrılmıştır.

Öte yandan Kremer, panteist öğreti ile birlikte Hint felsefî sistemine ait pek çok kavram, teori ve uygulamanın tasavvufa dahil edildiğini öne sürmüştür. Onun tasavvufta öne çıkmış bazı terimleri Sanskritçe karşılıkları ile ele alarak bu görüşünü güçlendirmeye çalıştığından bahsedilebilir. Bu bağlamda söz gelimi, *murakabeyi dhyâna*; *fenâyı Nirvana* terimi ile karşılaşmıştır.⁶⁶ Kremer, tasavvuf ile bu düşüncenin kavramlar üzerinden sahip olduğu benzerliği, pratikler üzerinden de sürdürmeye devam ettiğini öne sürmüştür. Örnek vermek gerekirse, Kremer'e göre sûfilerin "vecd hâli (*mystic ecstasy*), karanlık yerde uzun süre murakabe halinde bulunması ve buna sıkı oruçla eşlik etmeleri" gibi riyâzet yöntemlerinin asıl kaynağı Vedanta okulu olarak da bilinen kadim Hint felsefelerine/öğretilerine dayanmaktadır.⁶⁷ Kremer bu benzerliklerin, daha sonra tarikatların usûl ve erkânında neşvünema bularak İslâm dünyasında gelişme gösterdiğini öne sürmüştür. Bu konuda özellikle Nakşibendiyye tarikatının önemli ölçüde Hint bölgesinde teşekkül etmiş kolları üzerinde durmuş ve

⁶² Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 89.

⁶³ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 70; Nicholson, *The Idea of Personality of Sufism*, 2. bs., Delhi, Jayyed Press, 1976, s. 27.

⁶⁴ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 70.

⁶⁵ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 74-75.

⁶⁶ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 78.

⁶⁷ Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 113-114.

teorisini güçlendirmek için öne sürdüğü görüşlere, bu tarikatın esasları ile netlik kazandırmaya çalışmıştır. Kremer’e göre söz konusu tarikatın, *seyr ü sülûk* yöntemlerinde vücudun değişik bölgelerini merkeze alarak bu bölgeleri zikirle tedip etmesi (*letâif-i hamse*), her bölgeye ilişkin özel bir zikrin bulunması, bu zikirlerin belli adet ve zaman ile kayıtlanmış olması (*vukûf-i adedi* ve *vukûf-i zamanî*) ve zikir esnasında sâlikin oturma şekline varana kadar Veda metinlerinde karşılığı bulunan uygulamalardır. Bununla beraber tarikatın “nefesleri kontrol etme” esası olarak bahsettiği hususlarında, sâlikin nefesi tutarken (*habs-i nefes*) ve verirken belli bir düzene göre zikir yapmasının (*bâz-geşt*) esasen nefesin vücudun belli bölümlerine göre tasnifini konu edinen ve aynı zamanda geleneksel Hint felsefesinin altı dinî/felsefî okulundan (şaddarşana) biri olarak bilinen Vedanta’da⁶⁸ ve onların muhtasarı niteliğindeki *Vedantasara* (Vedanta’nın Özü) metinlerinde geçen uygulamalar olduğuna işaret etmiştir. Bu minvalde sözü geçen uygulamaların da Hint kaynaklı olduğu üzerinde durmuştur.⁶⁹

Bilindiği gibi “Vedaların Sonu” anlamındaki Vedanta okulu, kendi içerisinde monizm, düalizm ve her ikisini de telif edenler olmak üzere muhtelif okul ve ona bağlı dinî ve felsefî düşünceye ayrılmıştır. Kremer, Hint felsefî/dinî düşüncesi ile tasavvufu karşılaştırırken genellikle bu okulların öğretilerine dikkat çekmiştir.⁷⁰ Ancak işaret ettiği benzerliklere yönelik analizlerin sayısı, genel olarak yukarıda bahsi geçen iddialar ile sınırlı olmuştur.

Diğer taraftan Kremer’in söz konusu görüşlerini ortaya koyduğu 1868’de, Hint menşei teorisi ile dikkat çeken diğer bir oryantalistin, tarikatlar antolojisi niteliğindeki *The Dervishers, or Oriental Spiritualism*’in müellifi, John P. Brown olduğu görülmektedir. Kremer gibi, onun görüşlerinde de tasavvufun kurumsal yapısını teşkil eden tarikatların önemli bir yer tuttuğundan bahsedilebilir. Ancak Brown, yalnızca bu kurumsal yapıyı merkeze alarak tasavvufun kökenine hakkında bir yaklaşımda bulunmuştur.

⁶⁸ Gül, “Vedanta”, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, s. 443-444.

⁶⁹ Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, ss. 108-118.

⁷⁰ Hint Dinî/Felsefî Okulları ve bu okullardan biri olan Vedanta Okulu’nun altındaki okullara da ilişkin ayrıntılı bilgi için Bkz. Fuat Aydın, *Hint Dinî Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Anlayışı*, İstanbul, Ataç Yayınları, 2015, ss. 32-48.

Brown, tasavvufun “köklerinin Hint ve Yunan dinî kavramlarına dayandığını” çalışmasının giriş kısmında açık biçimde ifade etmiştir.⁷¹ Fakat genel olarak görüşlerinde, tasavvufun yalnızca nispeten sonraki dönemde teşekkül etmiş yapılarını referans almış olması ve bununla birlikte öne sürdüğü iddiaların gerekçeleri üzerinde yeterince durmamış olması, Kremer kadar bu teoride belirginleşmemesiyle sonuçlanmıştır.

2.3.Hristiyanlık

Kremer’in, kendisine kadar gelen dönemde, tasavvufun menşeinin Hristiyanlık olduğu üzerinde müstakil olarak duran ilk araştırmacı olduğu söylenebilir. O nedenle Kremer’in Hristiyanlık menşei hakkındaki teorisinde, tasavvufun menşesine dair telakki ve teorisiyle öne çıkan hiçbir araştırmacının görüş ve referansına başvuruda bulunmadığından bahsedilebilir.

Kremer, Tholuck gibi tasavvufun başlangıçta zühd eğilimine (*ascetischen richtung*) sahip bir hareket olarak ortaya çıktığını öne sürmüştür. Ancak zühd düşüncesinin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması hususunda Hint ve Budist menşesine ait unsurların yanında ağırlıklı olarak Hristiyan menşein etkisinden bahsetmiştir.⁷² Hatta Kremer, onun tasavvufa kaynaklık etmedeki tesirini İslâm öncesi Arap toplumlarına kadar götürmektedir:

Muhammed’den yaklaşık üç asır önce Doğu’da ortaya çıkan ve sıra dışı biçimde yayılan keşiş (*das mönchs*) ve asketikler (*ascetenleben*), Araplar üzerinde derin bir etki bırakmıştır.⁷³

Kremer İslâm öncesi dönemde, Arap yarımadası çevresinde ve ağırlıklı olarak da Suriye-Mısır civarında gezgin yahut manastırda yalnız yaşamayı tercih eden rahip ve keşişlerin varlığına dikkat çekmiştir. Kremer’in tasavvuf tarihinin başlangıç formu şeklinde telakki ettiği zühdün, İslâm dünyasında nasıl yaygınlaştığı hususunu açıklarken de Müslüman toplumun birtakım iç dinamiklerine dikkat çektiği görülmektedir.

⁷¹ John P. Brown, *The Dervishers, or Oriental Spiritualism*, London, Trubner, 1868, s. III.

⁷² Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 116.

⁷³ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 52.

Kremer, Peygamberin irtihalinden sonra İslâm'ın yeni şehirlere yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan gelişmelere, Müslümanların bir kısmının mukavemet ettiğini ve bu tepkinin ise zühd düşüncesinin gelişimine katkı sağladığını öne sürmüştür. Söz konusu şehirlerle birlikte Müslüman toplumda cereyan eden gelişmelere, artan refah ve zenginliği; Müslümanların bir kısmının bu gelişmelere karşı koyması ve tepki göstermesi ile zühd düşüncesinde ortaya çıkan gelişmelere ise sûfîlerin artan korku merkezli dünya görüşlerini göstermiştir. Korku merkezli dünya görüşü konusunda, tasavvufun erken dönemine dikkat çekerek özellikle Hasan-ı Basrî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'yi (ö. 283/896) öne çıkarmıştır. Ayrıca ona göre, aynı zamanda bu dönemde Râbia el-Adeviyye'nin "Tanrı sevgisi" (*Die Liebe zu Gott*) ve diğer başka zâhidlerin de benzer birtakım kavramları merkeze alan zühde ilişkin birtakım teorileri bulunmaktaydı.⁷⁴

Öyle anlaşıyor ki Kremer, tasavvufun teşekkülünü daha büyük planda İslâm'ın tarihsel süreçteki teşekkülünün bir meselesi olarak ele almaya çalışmaktadır. Bu itibarla da görüşlerinde, tasavvufun erken dönemine ilişkin hususlar önemli bir yer tutmuştur. Bu durum aynı zamanda tasavvufun menşei üzerinde duran diğer başka araştırmacıların hiçbirisinde olmadığı kadar teorisinde, görüş ve yaklaşımlarını belirginleştirmesiyle kendini göstermiştir.

Kremer, İslâm literatürüne ait metinlerde Hristiyan keşiş ve rahiplere ilişkin bilgilerin bulunuyor olması üzerinde bilhassa durmuştur. Bununla esasen Hristiyanlığın, tasavvufun erken tarihlerinden itibaren Müslüman toplum içerisinde yer aldığına dikkat çekmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Kremer Hristiyan menşein, İslâm'da zühd düşüncesinin ortaya çıkarmadaki etkisini, zühd düşüncesinin gelişiminde de sürdürdüğüne işaret etmiştir. Bu hususta, erken dönem sûfîlerinden ıktibas ettiği bazı anekdotlar dikkat çekmektedir.⁷⁵ Söz gelimi bu anekdotlardan biri, İbrâhim b. Edhem'e aittir. Kremer'in İbrâhim b. Edhem'e dikkat çektiği nokta, manastırda yalnız başına yaşayan Sem'ân isimli bir rahiple karşılıklı konuşması ve bu konuşmada rahibin ona, Rabbine yönelmesine dair birtakım telkinlerde bulunduğu konusunda olmuştur. Söz konusu konuşmanın neticesinde, İbrâhim b. Edhem'in

⁷⁴ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 52, 79.

⁷⁵ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 57-59.

“marifeti” bu rahipten öğrendiğini ifade etmesi, Kremer’in bu konuda asıl üzerinde durduğu nokta olmuştur.⁷⁶

Kremer’in üzerinde durduğu başka bir anekdot Abdolvâhid b. Zeyd’in (ö. 177/793) bir rahiple diyalogudur. Bu diyalogda Abdolvâhid b. Zeyd’i, genel itibariyle rahipten bilgi edinen bir pozisyonda tasvir etmiş ve onun rahibe “yalnızlık, Allah ile ünsiyet ve bu ünsiyet tecrübesinin ne olduğuna” ilişkin yönelttiği soruları, aldığı cevaplara nispetle öne çıkarmıştır.⁷⁷

Tasavvufun Hristiyan kaynaklı olduğu fikrini güçlendirmek için Kremer’in üzerinde durduğu başka bir sûfi de Muhammed b. İsmail el-Fergânî’dir (ö. 331/942). Kremer, Fergânî’nin “Sina Manastırı’nda keşişler arasında kırk gün oruç tuttuğu” şeklinde hakkında bulunan rivayeti öne çıkarmıştır. Ayrıca bu konuda özellikle mekânın manastır olmasına, daha açık ifadeyle Hristiyanlık menşesine ait unsurlara dikkat çeken bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁷⁸

2.4.Yeni Eflâtunculuk

Tasavvufun menşesinin Yeni Eflâtunculuk olduğu üzerinde müstakil olarak duran ilk araştırmacıların Edward H. Whinfield ve Albert Merx olduğu görülmektedir⁷⁹ Bu araştırmacıların ikisinin de tasavvufun söz konusu köken ile ilişkisi problemini, İslâm’ın teşekkül süreci ile irtibatlandırarak Müslümanların, felsefî düşünce ile karşılaşma probleminde teşmil ettikleri görülmektedir. Onlara göre Müslümanların, felsefî düşünce ile karşılaşmaları büyük ölçüde Yeni Eflâtunculuk üzerinden olmuştur.

Whinfield Müslümanların felsefî düşünce ile karşılaşmasını, Hristiyanlığın Atina’da ‘devlet dini’ olmasıyla birlikte Roma İmparatoru Jüstinyanus (ö. 565) tarafından kapatılan felsefe okullarına kadar götürmektedir. Whinfield’a göre okulların kapanması ile birlikte şehirden kaçan felsefecilerin İran’a sığınması,

⁷⁶ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 57-58.

⁷⁷ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 58-59.

⁷⁸ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 59.

⁷⁹ Edward H. Whinfield, “Preface”, Nuruddin ‘Abdurrahman Jami, **Lawa’ih**, Çev. Edward H. Whinfield-Mirza Muhammad Kazvini, London, Royal Asiatic Society, 1906, s. vii (içerisinde); Ayrıca Merx’in yalnızca tasavvuf değil aynı zamanda Arap nahvini de Yunan mantığına dayandırarak benzer yaklaşımlarda bulunduğu tespit edilmiştir. Bkz. Mehmet Şirin Çıkar, “Arap Nahiv İlminin Kaynağına İlişkin Şüpheli Söylem: Albert Merx Örneği”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, C. IV, Sayı:16, 2003, ss. 147-157.

Müslümanların bu düşünce ile karşılaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu iddiasını gerekçelendirmek için Whinfield, felsefecilerin her ne kadar İran bölgesinde bir yıl kadar kalmışlarsa da onların eserlerinin, kısa sürede tercümelerle Müslüman dünyaya intikal ettiğini öne sürmüştür. Bu durumun da Yeni Eflâtuncu felsefî düşüncenin, kısa sürede Müslümanların düşünce dünyasına dahil olmasıyla kendini gösterdiğini ileri sürmüştür.

Öte yandan Whinfield, Bağdat'taki tercüme faaliyetlerinin de Müslümanların Yeni Eflâtuncu felsefî düşünceye aşinalığını artırdığını; özellikle de Aristo'ya atfedilen ve literatürde *Esûlûcyâ (Theologia Aristoteles)* olarak da bilinen eserin, bu konuda çok önemli bir fonksiyona sahip olduğunu öne sürmüştür. Bilindiği gibi bu eser, ilk etapta Süryanice'ye tercüme edilirken "Aristo İlahiyatı" ismiyle aktarılmıştı. Ancak modern araştırmalar, her ne kadar eserin Aristo'ya atfedilerek Süryaniler arasında okunmuşsa da esasında Yeni Platoncu şârihlerin risâlelerinden oluştuğunu tespit etmiştir.⁸⁰ Whinfield ve Merx bu araştırmaların açığa çıkardığı söz konusu hususları, iddialarında dikkate almıştır. Buna göre eserin, Abbâsî Halifesi Ebû İshâk el-Mu'tasım-Billâh (ö. 218/842) döneminde (833-842), takriben 840 yılında Arapça'ya tercüme edilirken aynı isimle aktarıldığı konusunda tereddüt etmemişlerdir. Ancak muhtevassından ötürü eserin, Yeni Eflâtuncu felsefî görüşlerin İslâm dünyasına taşınmasında ve Müslümanlar arasında yaygınlaşmasında çok önemli bir kanalı teşkil ettiğini öne sürmüşlerdir.

Whinfield'a ek olarak Merx, İslâm dünyasında Yeni Eflâtuncu felsefenin ortaya çıkıp yaygınlaşmasına etkisi olan diğer bir unsura, miladî V. asrın sonu VI. asrın başlarında Pseudo-Dionysius (Sahte Dionysius) adıyla kendisinden bahsedilen ve

⁸⁰ Süryani Hristiyanlar vasıtasıyla İslâm dünyasına intikal eden ve Aristo'nun *Kitâbi Esûlûcyâ (Theologia Aristoteles)*'sı olarak da bilinen eserin, Latince'ye tercümesi sonrasındaki değerlendirmelerin neticesinde Yeni Platoncu felsefî görüşlerden oluştuğu ortaya konulmuştur. Bilâhare değerlendirmelerin sonucunda da eserin, Plotinus'un (ö. 270) *Enneadlar*'ının 4, 5 ve 6. kitaplarının şerhi olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca eserin, Süryanice'ye kısaltılarak tercüme edildiği ve Süryaniler arasında "Aristo İlahiyatı" adı altında okunduğu bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Arthur L. Frothingham, **Stephen bar Sudaili: The Syrian Mystic and The Book of Hierotheos**, Leyden, E. J. Brill, 1886, s. 2; Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri**, 6.bs., İstanbul, Ülken Yayınları, 2004, ss. 20-25; Erol Güngör, **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul, Yer-Su Yayıncılık, 2018, s. 46-47; Ayrıca *Esûlûcyâ*'nın asıl metnine, çeşitli versiyonlarına ve hakkındaki tartışmalara dair bir değerlendirme için Bkz. Burhan Köroğlu, "İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2001, ss. 125-145; Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, 2012, ss. 21-24.

Suriye asıllı bir keşiş olarak da bilinen Areopagiteli Dionysios'a atfedilen yazma eserleri göstermiştir.⁸¹ Bilindiği gibi sonraki araştırmaların bir kısmı, bu metinler hakkında da yeni bilgiler açığa çıkarmıştır. Söz konusu araştırmalar, Dionysios'un hocası olarak bahsettiği Hierotheos'un aslında Yeni Eflâtuncu şârih Proclus'un (ö. 485) talebelerinden Stephan Bar Sudayli olduğunu ve söz konusu yazma eserlerin bir kısmının ona ait olduğunu ortaya koymuştur. Merx, bu araştırmaları dikkate alarak tarihin belli bir döneminde Doğu Hristiyan mistisizmin oluşmasına kaynaklık teşkil eden söz konusu Yeni Eflâtuncu metinlerin, tasavvufun ortaya çıkmasına da aynı şekilde kaynaklık ettiğini ileri sürmüştür.⁸²

Yeni Eflâtunculuk teorisini ortaya atan araştırmacılar, görüşlerini savunurken aynı zamanda Hristiyan mistisizmi üzerinde durmuştur. Bu hususa onların, Suriye-Mezopotamya bölgesini ve özel olarak da bu bölgedeki keşiş ve mistikleri, Grek felsefesi ve Helenistik kültürün uzantısı olarak değerlendirmeleri gösterilebilir. Bu yaklaşıma bağlı olarak tasavvufun menşei hususunda doğrudan Yeni Eflâtunculuk düşüncesinden bahsederken dolaylı olarak Doğu Hristiyan mistisizmi ve gnostisizmine ait unsurlardan söz etmişlerdir.⁸³ Keza bu yaklaşımla irtibatlı olarak araştırmacıların görüşlerinde, sûfiler ile Hristiyan keşiş ve mistikler arasında ıstılah ve ifade bakımından önemli benzerlikler olduğuna işaret eden ve hatta daha ilerisinde onların aynı terminoloji kullanmış olduğuna dikkat çeken iddialar önemli bir yer tutmuştur. Onların bu benzerliği, her iki düşüncenin de menşeiinde esasen kadim Helenistik kültüre ait Yeni Eflâtuncu felsefenin bulunduğu şeklindeki kabulleriyle ilişkilendirdiği görülmektedir.⁸⁴

Öte yandan Whinfield ve Merx'in teorilerinde dikkat çeken başka bir husus, tasavvufun menşei üzerinde duran diğer araştırmacılar gibi, sûfilerin nereli olduğu ve Müslüman olmadan önceki dinî kimlikleri gibi hususları dikkate alan ve onlara

⁸¹ Dionysius hakkında bilinenlerin çok az olduğu ve bunların da metinlerindeki mistik teolojisi üzerinden öğrenildiği görülmektedir. Ona dair öne sürülen genel yaklaşımlardan biri, Suriye asıllı olduğu ve Platonizmi ve Hristiyan geleneği çok iyi bildiği hakkındadır. Cengiz Batuk, **Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, ss. 86-93.

⁸² Adalbert Merx, **Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik**, Heidelberg, Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörmig, 1893, ss. 35-37.

⁸³ Whinfield, "Preface", Jami, **Lawa'ih**, s. xiii-xiv; Hishmat, "Sufism and Orientalism", s. 205-207; Ron Geaves, "Sufism in the West", s. 235.

⁸⁴ Merx, **Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik**, ss. 29-36; Whinfield, "Preface", **Lawa'ih**, s. vii-xvi.

atfedilen ifadeleri yaşadıkları bölge ile irtibatlandıran bir yaklaşım geliştirmemiş olmalarıdır. Onların sûfiler üzerindeki Yeni Eflâtuncu menşein etkisini yalnızca Suriye-Mezopotamya arasında kalan bölge ile sınırlamamalarının bu konuda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira onlara göre söz konusu felsefi düşünce, Müslüman dünya içerisinde kısa sürede kavram ve teorileri ile çok hızlı yayılarak sûfilerin yaşadığı hemen her yerde etkisinin takip edilebileceği bir gelişme göstermiştir. Bu minvalde onların görüşlerinde, tasavvufun erken döneminde öne çıkmış sûfiler ile Doğu Hristiyan mistisizminin teşekkülünde önemli role sahip azizlerin ifadeleri arasında benzerlik olduğuna dikkat çeken yaklaşımlar önemli bir yer tutmuştur.

Diğer taraftan daha önce de işaret edildiği gibi, Yeni Eflâtuncu felsefenin başta panteist öğreti olmak üzere tasavvufa kaynaklık etmesi açısından tesirini, Hint dinî/felsefi düşünceye etkisi ölçüsünce ikincil olarak ele alan ilk araştırmacı Kremer'di. Fakat Whinfield ve Merx, Kremer'in bu görüş ve yaklaşımlarından ayrılarak tasavvufun bütünüyle Yeni Eflâtuncu felsefi düşüncenin etkisiyle ortaya çıkıp geliştiğini ileri süren görüşler ortaya koymuştur. Ayrıca Whinfield ve Merx'in büyük oranda panteist öğretinin kökeni hakkındaki görüşleri ile bu teorilerini inşa ettiklerinden de bahsedilebilir.

3. İLK TEORİLERİN REFERANSLARI

Oryantalizmin 1821'den 1899 yılına kadarki döneminde tasavvufun menşei hakkında araştırmacıların; İran Menşei, Hristiyanlık, Hint Dinî/Felsefi Düşünce ve Yeni Eflâtuncu felsefi düşünce olmak üzere genel itibarıyla dört teori üzerinde durduğu görülmektedir. Ancak bu teorilerin ilk sahibi olmasıyla da bilinen bu araştırmacıların, söz konusu teorilerin herhangi biri üzerinde ekseriyetle birleşmediği vâkidir. Bu itibarla araştırmacıların öne sürdüğü teorilerden birini, çoğunluğun konsensüs sağladığı gerekçesiyle öne çıkarmak güçtür. Fakat teorilere referans alınan dayanakların bir kısmı üzerinde araştırmacıların birbirleriyle örtüştüğünden bahsedilebilir. Bu durum aynı zamanda üzerinde birleşmedikleri teorilerin, referanslarında birleştiklerine işaret eden başka bir probleme kapı aralamaktadır.

Araştırmacıların belli birtakım dayanaklar üzerinde özellikle birleşmesine, söz konusu dayanaklara kaynaklık teşkil eden eserlerin aynı zaman diliminde Avrupa kütüphanelerinde yer alıyor olması veya söz konusu dönem içerisinde Avrupa dillerine tercüme edilmiş olması gibi hususlar gösterilebilir. Buna göre oryantalistlerin ilk referanslarında en çok yeri, umumi İslâm tarihi alanındaki eserler ve özellikle de Fars edebiyatının tasavvufa dair eserleri tutmuştur.

Oryantalistler çoğunlukla genel birtakım okumalarından sonra tasavvufun menşei hakkındaki teorilerini ortaya koymuştur. Onların her argümanına ayrı ayrı dayanak yahut referans göstermek yerine bir kısmının istifade ettiği okuma listelerine çalışmasının başında, bir kısmının da sonunda işaret ettiği görülmektedir. Dozy gibi bir kısmı ise söz konusu listeyi dahi vermemiştir. Whinfield'in ise *Keşfü'z-zunûn* üzerinden Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sine referansta bulunduğu gibi aktarım yaparak asıl eserden dolaylı olarak kaynak gösterdiği görülmektedir. Bu minvale tasavvufun menşei hakkındaki teorilerin ilk sahibi olan bu araştırmacıların, görüşlerindeki referansların ve özellikle de bu referansları dikkate alarak teorilerine esas aldıkları dayanakların takibinde bulunmak oldukça güçtür. Bu sebeple onların dayanaklarından ziyade; ancak söz konusu biçimde işaret ettikleri kısıtlı referanslar ve okuma listeleri dikkate alınarak temel dayanak noktalarına dair bir değerlendirmede bulunulabilir ki aşağıda sözü geçen referanslar bu çerçevedeki tespitlerin neticesidir.

3.1. Teori Öncesi Telakkiler

Bilindiği gibi, oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkında öne sürdüğü ilk teorilerin öncesinde de tasavvufun menşeiine dair başta Hint dinî/felsefî düşüncesi olmak üzere haricî unsurlara işaret eden birtakım telakkiler söz konusuydu. Zaman içerisinde İslâm literatürüne dayalı referanslara sahip olmasıyla dikkat çeken teoriler üzerinde bu telakkilerin belirleyici bir etkisi olmuş mudur? Onlar arasında bir süreklilik olduğundan bahsedilebilir mi? Nitekim böyle bir süreklilikten bahsetmek için öncelikle telakkiler ve teoriler arasında uzlaşma olduğuna işaret eden birtakım hususların tespit edilmesi gerekmektedir.

Tasavvufun menşesine dair telakkilerde, dolaylı olarak Hristiyanlık, İran menşesine ait unsurlar ve Yeni Eflâtuncu felsefî düşünceye işaret edilmiştir. Ancak bu telakkilerde oryantalistlerin asıl üzerinde durduğu ve birbirleriyle de ittifak sağladıkları unsurun, Hint dinî/felsefî düşüncesi hakkında olduğu görülmektedir. Bu minvalde tasavvuf ile Hint dinî/mistik düşüncesine ait unsurların karşılaştırılması onların çalışmalarında büyük yer tutmuştur. Söz konusu karşılaştırmalarda tasavvuf cihetiyle genellikle Fars edebiyatının tasavvufta dair eserlerini dikkate alan bu araştırmacılar, Hint mistik/dinî düşüncesi açısından ise bu düşünceye ait eserleri yahut bu düşünceyi tanıtan ikincil niteliğe sahip eserleri referans almıştır. İlki konusunda göze çarpan eserlerden biri, en erken Hint kutsal metinlerini teşkil eden Veda metinleridir ki Arberry'ye göre söz konusu telakkilerde öne çıkan araştırmacılarından Jones'un tasavvuf ile Vedalar arasında benzerlik olduğuna dikkat çeken ilk oryantalist olması kuvvetle muhtemeldir.⁸⁵ Araştırmacıların dayanaklarında en çok yer tutan ikincil türdeki literatüre ait eserler ise XII. asırda *Gita Govinda* adıyla derlenen Hindu mistik şiir/ilahileri⁸⁶ ve yazarı konusunda net bir ittifakın bulunmadığı XVII. asrın sonunda Farsça yazıldığı bilinen *Debistân-ı Mezâhib*'tir.

Debistân, ağırlıklı olarak Hindistan'daki dinî grupları ele almanın yanı sıra muhtelif din ve mezhepleri konu edinen bir içeriğe sahiptir.⁸⁷ Bu eserin en temel iddiası tüm din, mezhep, inanç ve mistik hareketlerin haddizatında eklektik bir yapıya sahip olduğu ve nihai kaynaklarının Hint ve İran'da bulunduğuur. *Debistân* müellifi, dinler hakkındaki bu görüşünü tasavvuf hakkındaki görüşlerine teşmil ederek sûfilerin, belli bir din veya inanç ile sınırlanamayacağını ileri sürmüştür. Buradan hareketle tasavvuf içerisinde öne çıkmış terimlerin bir kısmını, Hint mistik ve felsefî düşüncesine ait terminoloji ile karşılamış ve evrensel bir karaktere sahip olduğuna dikkat çektiği tasavvufun kökenine dair bir yaklaşımda bulunmuştur.

⁸⁵ Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 9; Gül, "Vedanta", **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, s. 443.

⁸⁶ Gita Govinda hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Şinasi Gündüz, "Gita Govinda", **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 142; Gül, "Gita Govinda", **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, s. 170.

⁸⁷ J. Horovitz, "Dabistân", **The Encyclopaedia of Islam**, C. I, Ed. M. Th. Houtsma v.d., Leyden, E. J. Brill Ltd., 1913, s. 885-886.

Jones'un *Debistân* üzerinde, müellifinin kim olduğu hakkında bir fikir bildirecek kadar uzun süre çalıştığı görülmektedir.⁸⁸ Fakat bundan da önemlisi Jones, tasavvuf hakkında *Debistân*'da ileri sürülen iddiaları ve yaklaşımları neredeyse birebir takip etmiştir. Böylece tasavvufu, İran'daki mistik düşünceler ve bu düşüncelerin esas kaynağı olarak değerlendirdiği Hint felsefi/mistik düşüncesi ile benzerliği muvacehesinde ele alarak telakkilerini ortaya koymuştur.⁸⁹ Tasavvufun menşesine dair diğer telakki sahibi araştırmacılar da bu konuda büyük ölçüde onun takipçisi olarak genel itibariyle birbirleriyle benzer telakkiler öne sürmüştür.

Tasavvufun menşei hakkında teori ortaya koyan sonraki araştırmacıların bir kısmı, telakki sahibi söz konusu araştırmacıların görüşlerini yahut onların dayanaklarını referans almıştır. Söz gelimi Brown, çalışmasının giriş kısmında Jones ve Malcolm'a atıfta bulunmakla beraber onların görüşlerini teorisinde bir ölçüde sürdürmüştür.⁹⁰ Ancak onun bu teorisinin yeterince belirginleşmediğinden bahsedilebilir. Tasavvufun menşei hakkında nispeten belirginleşen teorilerde ise söz konusu telakkilerin etkisinden bahsetmek güçtür. Söz gelimi Kremer, Hint dinî/felsefî düşüncesi hakkındaki teorisinde, telakki sahibi araştırmacılara referans vermemiştir. Ancak teorisinde, telakkilerin ana kaynağını teşkil eden *Debistân*'ı referans göstermiştir.⁹¹ Tasavvufun menşesini Yeni Eflâtuncu felsefî düşünceye dayandıran Whinfield'in referanslarında da bu eser bulunmaktadır. Öte yandan İran menşei teorisine öne çıkan Dozy'nin referanslarında, tasavvufun menşesine dair telakki sahibi oryantalistlerden Malcolm'un *History of Persia*'sı bulunmaktadır.⁹² Buradan da anlaşılmaktadır ki, oryantalistlerin tasavvufun kökeni hakkındaki teorileri dikkate alındığında, onlardan önce bu konudaki telakkileriyle göze çarpan isimlerin görüş ve

⁸⁸ Carl W. Ernst, "The Dabistan and Orientalist Views of Sufism", **Sufism East and West: Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World**, Ed. Jamal Malik, Saeed Zarrabi-Zadeh, Brill, Leiden, 2019, ss. 33-52.

⁸⁹ William Jones, "On the Mystical Poetry", ss. 165-83; Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, ss. 8-10.

⁹⁰ Brown, **The Dervishers, or Oriental Spiritualism**, s. v.

⁹¹ Kremer, **Contributions to the History of Islamic Civilization**, s. 107, 113.

⁹² E.H. Whinfield, "Introduction", Maulana Jalau'd-din Muhammad Rumi, **Masnavi i Ma'navi: The Spiritual Couplets**, Çev. E.H. Whinfield, London, Trübner, 1898, s. xxv (içerisinde); E.H. Whinfield, "Introduction", Sa'd ad-Din Mahmud Shabistari, **Gulshan i Râz: The Mystic Rose Garden of Sa'd Ud Din Mahmud Shabistari**, Çev. E. H. Whinfield, London, Trübner, 1880, s. iii (içerisinde); Dozy, **İslam Tarihi**, s. 274.

referanslarını görmezden gelmek mümkün değildir. Ancak hem Kremer'in hem de Dozy ve Whinfield'in tasavvufu, İslâm'ın tarihsel süreçteki teşekkülünün bir problemi olarak ele alan bakış açılarına sahip olduğu görülmektedir. Buna mukabil Malcolm'un *History of Persia*'sında tasavvufu ele almasından da anlaşılacağı üzere, tasavvufun menşei hakkında bir 'teori' yerine 'telakki sahibi' araştırmacılar, tasavvufu İran yahut Hint tarihinin ve kültürünün bir parçası olarak ele almıştır. Bununla irtibatlı olarak da onların telakkilerinde tasavvuf ve dolayısıyla onun menşei problemi, ana akım Müslüman düşünceden ayrı ele alınan yaklaşımlarla ortaya konulmuştur.⁹³

Tasavvufun menşesine dair 'telakki sahibi' araştırmacılar ile 'teori sahibi' araştırmacıların referans noktalarında görmezden gelinemeyecek ölçüde benzerlikler bulunmasına rağmen onların tasavvufu ele alan yaklaşımlarında önemli ölçüde ayrıldıklarından bahsedilebilir. Buna sebep olan pek çok husus bulunmakla birlikte en başta, telakki sahiplerinin çalışmalarındaki literatür yetersizliği gösterilebilir. Tholuck ve sonrasındaki araştırmacıların, İslâm literatürüne ait eserleri referanslarına dahil etmeye başlaması ile birlikte bu çalışmalarda, yeni bir çerçevede yeni yaklaşımlarla tasavvufu ele alan bakış açıları tebellür etmiştir. Buna bağlı olarak da 'teori sahibi' araştırmacılar, tasavvufu İslâm'ın tarihsel sürecinin bir parçası şeklinde ele alan yaklaşımlarıyla öne çıkmaya başlamış ve böylece kendilerinden önce öne sürülen telakkilerden farklı yaklaşımlarla görüşlerini ortaya koymuştur. Öyleyse tasavvufun menşesine dair 'telakki sahibi' araştırmacılar ile 'teori sahibi' araştırmacıların, bu problem hakkındaki görüş ve yaklaşımları arasında bir süreklilik olduğundan bahsedilemez.

3.2.Fars Edebiyatı Literatürü

Oryantalistlerin tasavvuf alanındaki ilk araştırmaları edebiyat, özellikle de Fars edebiyatı üzerindeki çalışmalarda ortaya çıkmıştır. Bu konuda Fars edebiyatı literatürünün, Avrupa dillerine tercümesinin çok eski tarihlere kadar uzanması etkili olmuştur. XVIII. asır seyyahlarından François Bernier'in (ö. 1688) sûfilerin öğretileri ile Hint mistik düşüncesi arasında benzerlik olduğuna işaret eden iddialarının

⁹³ Malcolm, *History of Persia*, s. 383.

referanslarında Mahmûd-ı Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'ının bulunuyor olması, bu bilgiyi doğrular niteliktedir.⁹⁴

XIX. asrın başına gelindiğinde, Fars edebiyatındaki tasavvufa dair şiirlerin büyük bir kısmı tercüme edilmişti. Bu bakımdan tasavvufun menşei hakkındaki ilk oryantalist telakkilerin ve teorilerin referanslarında bu şiirlerin bulunuyor olması tesadüf olmamıştı. Öte yandan bu literatürün, tasavvufun *panteist* bir öğreti olduğu üzerinde duran araştırmacıların dayanaklarında bilhassa yer tuttuğundan bahsedilebilir. Bu araştırmacılardan biri, aynı zamanda tasavvufun panteizm şeklinde anlaşılmasına büyük ölçüde katkı sunan Tholuck'tur. Teorisini ele alırken de işaret edildiği gibi Tholuck'a göre tasavvuf, ana akım İslâm düşüncesi içerisinde monoteist bir öğreti olarak ortaya çıkmışsa da kısa sürede sınırlarını aşarak "İranlıların Panteist Teosofisi"ne dönüşmüştür.⁹⁵ Bu teorinin referanslarında en çok yer tutan Fars edebiyatının tasavvufa dair eserleri şunlardır: Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Mesnevî*'si, Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı, Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) *Bahâristân*, *Subhatü'l-ebrâr* ve *Tuhfetü'l-ahrâr*'ı.⁹⁶

Diğer yandan bu dönemde Fars edebiyatının tasavvufa dair eserlerini önemli ölçüde referans alan Merx ve Whinfield'ın da tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinin merkezinde panteist öğreti bulunmaktadır. Hatta onların referanslarında Mevlânâ, Attâr, Câmî, Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390) ve Ömer Hayyâm'ın (ö. 526/1132) hemen bütün eserleri önemli bir yer tutmuştur. Bu bağlamda onlar sûfilerin bilgi, varlık ve ahlâk hakkındaki anlayışlarına dair açıklamalarda söz konusu eserlerde geçen sembolik anlatım unsurlarını dikkate alarak teoriler ortaya koymuşlardır.⁹⁷

Whinfield ve Merx, tasavvufu büsbütün panteizm şeklinde değerlendirirken Tholuck ile benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ayrıca Whinfield, Tholuck'un Fars edebiyatının tasavvufa dair eserlerinden yapmış olduğu tercümeleri de görüşlerine referans göstermiştir.⁹⁸ Ancak söz konusu araştırmacılar, panteizmin kaynağını Yeni

⁹⁴ François Bernier, *Travels in the Mogul Empire*, Çev. Rukmini Brahmabhatt, Oxford, Oxford University Press, 1916, s. 346.

⁹⁵ Schimmel, "Sufism in Modern Research", s. 735.

⁹⁶ Atif Khalil-Shiraz Sheikh, "Sufism in Western Scholarship", s. 357; Ayrıca Tholuck, *Blüthensammlung*'inin yaklaşık üçte ikisinden fazlasını Fars edebiyatı alanındaki tasavvuf konulu şiirlerin çevirilerine ayırdığı görülmektedir. Tholuck, *Blüthensammlung*, s. 53-327.

⁹⁷ Whinfield, "Introduction", *Gulshan i Râz*, s. x-xii; Goldziher "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 132; Hishmat, "Sufism and Orientalism", s. 205-207; Geaves, "Sufism in the West", s. 235.

⁹⁸ Whinfield, "Introduction", *Masnavi i Ma'navi*, s. xlii.

Eflâtuncu felsefî düşünceye dayandırarak Tholuck'un teorisinden en temel noktada ayrılmıştır.⁹⁹ Öte yandan Whinfield ve Merx'in birbirine yakın dönemde ve birbirine çok yakın dayanak ve argümanlarla aynı teori üzerinde birbirine referans vermeden durmuş olmalarına, bu konuda önemli ölçüde aynı kaynaklardan hareket etmiş olmaları gösterilebilir. Öyle ki bunların önemli birçoğu da Fars edebiyatındaki tasavvufa dair eserlerdir.

3.3. Hint Dinî/Felsefî Düşüncesine Dair Kaynaklar

Tasavvuf ve Hint menşei arasında kavramsal benzerlikler olduğu üzerinde durarak ilk karşılaştırmalarda bulunan oryantalist Graham'dır. Ancak bu karşılaştırmadan hareketle tasavvufun menşei hakkında ortaya koyduğu telakkilerin, genel itibariyle belli bir referansa dayanmadığı görülmektedir. Bu karşılaştırmaları, Graham'a nispetle kapsamlı bir zemine taşıyan Kremer ise *Vedanta* ve onun muhtasarı olarak da bilinen *Vedantasara* gibi genel itibariyle birincil niteliğe sahip Hint felsefî/dinî düşüncesine ait kaynakları referans almış ve bu referanslar ile kavram benzerliklerini öne çıkarmaya çalışan birtakım karşılaştırmalarda bulunmuştur. Ancak her ne kadar onun bu mukayeseleri birincil kaynaklara dayansa da sınırlı sayıdaki örneklerin ötesine gitmediği söylenebilir. Kremer'in zühhd düşüncesinin menşesine Budist unsurları işaret ederken ise Budist düşüncesine ait kaynaklar bir yana genel Hint dinî/felsefî düşüncesine dair hemen hiçbir eseri referans göstermediği görülmektedir.

3.4. İslâm Öncesi Dönem Hakkında Bilgi Veren Literatür

İslâm öncesi dönem hakkında bilgi veren kaynaklar, tasavvufun menşeinin Hristiyanlık olduğu üzerinde duran Kremer'in referanslarında genel itibariyle yer tutmuştur. Bilindiği gibi onun en genel yaklaşımlarından biri, başta Hristiyanlık olmak üzere muhtelif dinî ve felsefî grup/cemaatlere ilişkin asketik eğilimlerin, İslâm öncesi dönemlerden beri Arapların zühhd hayatı üzerinde çok önemli bir fonksiyona sahip

⁹⁹ Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, ss. 1-46; Whinfield, "Preface", *Lawa'ih*, s. vii-xvi; Whinfield, "Introduction", *Masnavi i Ma'navi*, s. xiii-xlii; Whinfield, "Introduction", *Gulshan i Râz*, s. iii-xvi.

olduğudur.¹⁰⁰ Böylece Kremer, İslâm'ın ortaya çıktığı çevrede süregelen bir zühd eğilimi olduğuna dikkat çekerek İslâm ile birlikte bu eğilimlerin, Müslüman düşünceye dahil olduğunu öne sürmüştür. Bu iddiasını en çok da İslâm öncesi dönem hakkında bilgi veren eserleri referans göstererek güçlendirmeye çalışmıştır.

3.4.1. Eski Arap Şiirleri

Câhiliye şiiri olarak da bilinen İslâm öncesi eski Arap şiirleri ile oryantalistlerin tanışıklığı, oryantalist araştırmaların başlangıcına kadar götürülebilir.¹⁰¹ Hatta tasavvufun menşei dair telakkilerinde öne çıkan Jones'un dahi eski Arap şiirlerinin başında gelen muallakâta yönelik çevirileri (*Moallakat*, 1782) olduğu bilinmektedir.¹⁰²

Kremer, muallakaları referans göstererek İslâm öncesi çevrede Hristiyan ruhbanlığına ait unsurların bulunduğu ve bu unsurların Arapların sosyal hayatı içerisinde çok önemli bir fonksiyona sahip olduğu hakkındaki iddiasını ortaya atmıştır. Bu minvalde de söz konusu şiirlerin aynı zamanda İslâm öncesine ait eski Arap literatüründe tescilli olduğuna dikkat çekmiştir. Öyle ki onun bu konuda, kendisinden iktibas ettiği muallaka müellifinin de İslâm öncesinde vefat etmesiyle bilinen İmru'ülkays b. Hucr (ö. 540 dolayları) olduğu görülmektedir: “Işığı, yağı iyice bükülmüş fitillere doğru eğerek artıran bir rahibin lambaları gibi ortalığı aydınlatıyor.”¹⁰³ Kremer, Arap kervanların, özellikle Suriye-Mısır bölgesindeki geçiş güzergâhlarında, Hristiyanlığa ait birtakım unsurlar bulunduğuna dikkat çekmiştir. Söz konusu muallaka beytinin içeriğinden hareketle geceleyin kervanların, hücrelerinde ışıkları yanan ruhban ve keşişlerle karşılaştığına işaret etmiştir. Kremer bu karşılaşmalarda, kervanların onlara en azından yol tarifi yahut yön gibi hususlarda

¹⁰⁰ Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 116.

¹⁰¹ Ali Bulut, “Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler”, *OMÜİFD*, No:18-19, 2005, s. 213.

¹⁰² Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, s. 127; Gül, “Jones, Sir William”, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, s. 203.

¹⁰³ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 53; İmru'u'l-Kays v.d., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*, Çev. Nurettin Ceviz, Kemal Demirayak, Nevzat H. Yanık, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 36. Ayrıca Kremer'in eserinde İmru'ülkays'ın muallakası için Jones'un değil, Friedrich Rückert'in (ö. 1866) Almanca çevirisinden istifade ettiğine bakılırsa söz konusu şiirin, 19. asırda birden fazla Avrupa diline çevirisinin yapıldığı anlaşılmaktadır.

soru sorarak bir irtibat kurduğu ihtimali üzerinde durmuş ve bu hususu, zühd düşüncesinin Hristiyan kaynaklı olduğunu öne sürdüğü teorisine dayanak almıştır.

3.4.2. Öteki Kaynaklar

Kremer'in zühd düşüncesinin kaynaklarını göstermek için başvurduğu diğer bir referans, Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında İslâm öncesi döneme ait rivayetlerin içerisinde yer almasıyla bilinen eserler olmuştur. Kremer'e göre Müslümanlar, bu literatürü Hz. Muhammed'in peygamberliği hususunda diğer dinlerde gerçekleştiği rivayet edilen deliller sebebiyle ilgiyle takip etmiştir. Kremer bu takibin neticesinde ise Müslüman toplumun zühd düşüncesine ilgisinin arttığını öne sürmüştür. Onun bu konuda özellikle referans gösterdiği eserlerden biri, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *'Arâ'isü'l-mecâlis'*idir. Bilindiği gibi bu eser, içerisinde peygamberler ve geçmiş kavimlere ait rivayetlerin yer almasıyla bilinen Kısasü'l-enbiyâ türünde bir eserdir.¹⁰⁴ Kremer'in *'Arâ'isü'l-mecâlis'*i referans alarak dikkat çektiği hususlardan biri Yahya Peygamberin hayatına ilişkindir. Yahya Peygamberin, Filistin çevresinde kendisini zincire vurmuş münzevî kimselerden etkilendiği ve onlar gibi yün giymeyi tercih ederek Allah'a ibadet ettiği husus üzerinden durmuştur.¹⁰⁵ Kremer, bu münzevîler ile özellikle de söz konusu bölgede yaşayan ve *Esseniler* ismiyle de bilinen Yahudi cemaatine işaret etmiştir. Sonuç olarak bu referanslar ile Kremer, İslâm öncesinde Arapların, Suriye-Mısır çevresinde Hristiyan asketiklerin; Filistin bölgesinde ise Yahudi asketik cemaatlerin etkisi altında olduğu iddiasını temellendirmeye çalışmıştır.¹⁰⁶

3.5. İslâm Literatürü

Oryantalistler, ulaşabildikleri malzemelerde yer alan sûfîlerin söylem ve hayatlarına ilişkin bilgiler üzerinde bilhassa durmuştur. Bu bilgilerin tasavvuf doktrininin en önemli parçalarından birini teşkil ettiğini, oryantalizmin erken tarihlerinden itibaren fark ettikleri anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak da tasavvufun

¹⁰⁴ Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *DİA*, C. XXXVI, İstanbul, TDV, 2009, s. 28-29.

¹⁰⁵ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 53-54.

¹⁰⁶ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 53.

menşesine dair iddialarında dikkatlerini, olabildiğince bu hususlara tevcih etmişlerdir. Ancak sûfiler hakkında temel bilgi kaynaklarını oluşturan tabakât türündeki eserlerin çok azı, erken oryantalist araştırmaların referanslarına dahil olmuştur. Bu nedenle söz konusu referanslarda, sûfilerin ifade ve hayatlarına işaret umumi İslâm tarihi veya İslâm bilimlerinin diğer başka alanlarına ait kaynaklar önemli bir yer tutmuştur. Diğer yandan İslâm literatürüne ait bu eserlerin referans alınmasına rağmen öne sürülen ilk oryantalist teorilerin, karşılaştırma ve analizlere dayanan açıklamalardan genel olarak yoksun olduğu görülmektedir.

Sûfilere ilişkin öne sürdüğü iddialarda, İslâm kaynaklarını referans göstermesiyle öne çıkan araştırmacıların başında Kremer gelmektedir. Öyle ki Kremer'in çalışmasının hemen bütün referanslarını, Arapça yazılmış kaynaklar veya onları referans alarak çağdaşı oryantalistlerin telif ettiği eserler oluşturmaktadır. Ancak Kremer'in genellikle sûfilerin hayatına, Hristiyan keşiş ve ruhbanlığın onlar üzerindeki etkisini açığa çıkarmak için başvurduğu görülmektedir. Bu nedenle onun İslâm literatürüne dayalı referanslarında, sûfilerin söz konusu çevrelerle karşılaşma noktalarını açığa çıkaran hususlar merkezde olmuştur.

Kremer'in ilk dönem sûfileri ile Hristiyan keşiş ve rahipler arasında irtibat olduğuna işaret eden iddialarının referanslarını, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ'sı* oluşturmaktadır.¹⁰⁷ Kremer'in çağdaşı ve aynı zamanda kendisi gibi Avusturyalı şarkiyatçılardan Joseph von Hammer-Purgstall'ın (ö. 1856) Paris, Leiden, Göttingen ve Viyana'daki el yazmalardan faydalanarak telif ettiği *Literaturgeschichte der Araber* adlı eser de bu referanslarda mühim yer tutmuştur. Hammer bu eserde, hicretin başından XII. asrın sonuna gelen dönemde Arap tarihinde öne çıkmış isimlerin hayatını ele almıştır.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 57-58; Kremer'in *İhya* ve *Hilyetü'l-evliyâ*'dan referans aldığı bölüm için Karş. İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, 8, Çev. Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2020, C. VI, ss. 479-481; Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, 12, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015, C. IV, ss. 569-586.

¹⁰⁸ Kremer'in Muhammed b. İsmail el-Fergânî'nin Sina Manastırı'nda keşişlerle birlikte kırk gün oruç tuttuğu konusundaki rivayeti, Hammer'in *Literaturgeschichte*'den iktibas ettiği görülmektedir. Hammer'in de bu malumatta İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) Paris'te yer alan bir el yazmasına referans verdiği görülmektedir. Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber von Ihrem Beginne bis zu Ende des Zwölften Jahrhunderts der Hidschret*, 7, Viena, Kaiserlich-Königliche Hof- und

Tasavvufun kaynağı hususunda İran menşesine ait unsurlar üzerinde duran Dozy, sûfilerin Müslüman olmadan önceki dinî ve etnik kimliklerine dikkat çekmek için İslâm literatürüne dayalı referanslara başvurmuş ve bu yönüyle Kremer'den ayrılmıştır. Bu konuda söz gelişi, hicrî 200 yılında sûf giymesi sebebiyle kendisine *sûfî* isminin nispet edildiğini ve böylece tasavvufun kurucusu olduğunu öne sürdüğü Ebû Saîd Ebü'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) asıl olarak Fars kökenli olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁰⁹ Keza Dozy'nin İran menşei teorisini güçlendirmek için İranlı olduğuna dikkat çektiği diğer isimler Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr'dur.¹¹⁰ Onun bu konudaki referansları arasında İzzeddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) İslâm öncesinden başlattığı umumi tarih içeriğine sahip *el-Kâmil*'i, Tholuck'un *Tezkiretü'l-evliyâ*'dan hareketle sûfiler hakkında eserinde bilgi verdiği pasajlar ve yine Tholuck'un ve Kremer'in referanslarında çok önemli yer tutan İbn Hallikân'ın *Vefayatu'l-ayân*'ı bulunmaktadır. Söz konusu son iki referans, tasavvufun menşenin Yeni Eflâtuncu felsefî düşünceye dayandığını öne süren araştırmacılardan Whinfield'ın kaynaklarında da bulunmaktadır.¹¹¹ Bunun yanında onun dayanaklarında Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'ü de yer almaktadır. Ancak bu teori üzerinde ilk kez duran diğer araştırmacı Merx ile birlikte onların dayanaklarında asıl dikkat çeken eser, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sidir. Bu eser, aynı zamanda Dozy'nin eserini ortaya koyduğu tarih ile söz konusu araştırmacılara gelen yaklaşık otuz yıllık süreçte, araştırmacıların referanslarındaki kayda değer değişimi göstermesi açısından mühimdir. Zira ilk kez onların kaynakları ile birlikte erken dönem tasavvuf literatürüne ait bir eserin, araştırmacıların referanslarına dahil olmaya başladığından söz edilebilir. Ancak Whinfield'ın belirgin biçimde *Keşfü'z-zunûn* üzerinden *er-Risâle*'yi dolaylı olarak referans aldığı görülürken Merx'in ise sûfilere ilişkin bilgilerin ayrıntılarına inmesine ve bunu kronolojik olarak ortaya koyma girişimine bakıldığında, *er-Risâle*'ye doğrudan referansta bulunduğu anlaşılmaktadır.¹¹²

Staatsdruckerei, C. IV, 1853, s. 275. Ayrıca Hammer'in *Literaturgeschichte der Araber*'i hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Necib el-Akîkî, *el-Müstesrikûn*, 2, 4. bs., Kahire, Dârü'l-Maârif, 2006, C. II, s. 276.

¹⁰⁹ Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 320-321

¹¹⁰ Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 323-324.

¹¹¹ Whinfield, "Introduction", *Masnavi i Ma'navi*, s. xvi-xix.

¹¹² Whinfield, "Introduction", *Masnavi i Ma'navi*, s. xiv; Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, ss. 29-34; Nicholson, "Historical Enquiry", s. 315.

Oryantalistlerin, s  filerin kullandığı terimlere dikkat çekmeye çalıştıkları iddiaların referanslarında göze çarpan eserlerden biri de müstakil tasavvuf s  zl  kleridir. Buna göre Whinfield ve Merx'in referanslarında özellikle Aloys Sprenger (  . 1893) tarafından Abdürrezzak Kaş  n  nin (  . 730/1329 veya 735/1334) *Is  l  h  t  's-s  f  yye'sinin* ('*Abdu-r-razz  q's dictionary of the technical terms of the Sufies*, Kalküta, 1845) bir bölümüne yaptığı edisyon kritik ve Sacy'nin Seyyid ş  r  f el-C  rc  n  nin (  . 816/1413) *Ta 'r  f  t'*ına (*D  finitions*, Paris, 1818) yaptığı tercümenin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu sözlüklerden ilki, Kremer'in s  filer üzerinde Hint menşein etkisini açığa çıkarmaya çalışan kavramsal karşılaştırmalarında da temel referanslardan biri olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM
TEORİLERİN GELİŞMESİ
(GOLDZİHER, BROWNE VE NICHOLSON)

1. TEORİLERİN YENİ ARAŞTIRMACILARLA BELİRGİNLEŞMESİ

Erken oryantalist araştırmalarda, tasavvufun menşei problemi hakkındaki teorilerin gelişmesi ve belirginleşmesinde özellikle Ignaz Goldziher (ö. 1921), Edward G. Browne (ö. 1926) ve Reynold A. Nicholson'ın (ö. 1945) görüş ve yaklaşımları öne çıkmıştır. Bunlar içerisinde her ne kadar Browne, müstakil bir teoriye sahip olmasa da tasavvufun menşeiine dair görüş ve yaklaşımlarıyla söz konusu isimlerle önemli ölçüde benzerlik taşımıştır. Öte yandan çalışmalara bakıldığında, onların genel olarak birbirlerinin iddialarına yaptıkları göndermeler ve yönelttikleri eleştiriler ile etkileşim içerisinde olduğu ve dinamik bir zeminde teorilerini ihdas ettiğinden bahsedilebilir. Ancak bu benzerlikte araştırmacıları asıl birleştiren husus, tasavvufun menşei hakkında kendilerinden önce öne sürülen teorilerle uzlaştıkları ve ayrıldıkları noktalarda kendini göstermiştir. Bu durum, gelişen teorileri soruştururken aynı zamanda teorilerin temellerini atan araştırmacıların görüş, yaklaşım ve dayanaklarını da merkeze alan açıklamalarda bulunmayı iktiza etmektedir ki bu minvalde, en az teorileri geliştiren araştırmacılar kadar üzerinde durulmayı hak eden isimlerden biri Kremer'dir.

1.1. Tahkim Edilen Teoriler

1.1.1. Hristiyanlık

Hristiyanlık menşei teorisi, başından beri Goldziher, Browne ve Nicholson'ın, Kremer'in görüş ve referansları ile en çok uzlaşa sağladıkları tartışmalardan biri olmuştur.¹ Bilindiği gibi bu teori üzerinde müstakil olarak duran ilk araştırmacı Kremer'dir. Bu sebeple onun, teorinin ilk sahibi olduğu söylenebilir. Browne ise tasavvufun menşei hakkında müstakil bir teori ile temayüz etmese de zühd

¹ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 52,57; Ignaz Goldziher, "De L'Ascétisme Aux Premiers Temps De L'Islam", *RHR*, C. XXXVI, 1898, ss. 314-321; Tez metni boyunca bu makalenin tercümesine işarette bulunulacaktır. Bkz. A. mlf., "İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd", Çev. Hayrani Altıntaş, *AÜİFD*, C. XXIV, 1981, ss. 539-546; A. mlf., "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus", *WZKM*, C. XIII, 1899, s. 35 (Bu makaleye bundan sonra 'Materialien' şeklinde atıf yapılacaktır.); Reynold A. Nicholson "Asceticism", *ERE*, C.II, Edinburgh, T.&T. Clark Ltd., 1981, ss. 99-105. Ayrıca teorinin gelişmesi ve belirginleşmesinin ele alındığı bu bölümde, 'oryantalistler' şeklindeki ifade esasında Kremer, Goldziher, Browne ve Nicholson'a aynı anda işaret etmek için kullanılmıştır.

düşüncesinin kökeni ve gelişimi hususunda Kremer'in bu teori hakkındaki görüşlerine bağlı kalarak diğer araştırmacılarla uzlaşa sağlamıştır.² Öte yandan Merx ve Whinfield gibi, bu menşee üzerinde duran başkaca araştırmacıların da olduğu görülmektedir. Ancak onların, tasavvufun menşei konusunda Hristiyanlık'tan, Yeni Eflâtuncu felsefi düşünceye etki ettiği ölçüde ikincil olarak bahsettiği söylenebilir.

Diğer taraftan ilk etapta Kremer, sonrasında Goldziher, Nicholson ve kısmen Browne olmak üzere araştırmacıların, tasavvuf tarihini dönemlendirme problemleri ile irtibatlı olarak Hristiyanlık menşeinden bahsettiği görülmektedir. Bu doğrultuda tasavvufa kaynaklık etmesi açısından bu menşein genel itibariyle iki yönlü etkisine işaret etmişlerdir: İlki, İslâm'da zühd düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişmesi hususundaki etkisi iken diğeri ise tasavvufun teorik yönü üzerindeki mistik etkisidir.³ Araştırmacıların iddialarını genel itibariyle ilk hususa teksif ettiği söylenebilir. İkincisi hususunda, tasavvufun teorik yönünün belirginleşmesinde öne çıkardıkları asıl unsura etki ettiği ölçüde bahsettikleri görülmektedir. Buna göre tasavvufun teorik yönü üzerindeki Hristiyanlık menşeinin etkisine, Nicholson Yeni Eflâtuncu felsefi düşüncenin etkisiyle şekillenmiş Doğu mistisizmini gösterirken⁴ Kremer ise içerisinde Hint dinî/felsefi düşüncenin ağırlıklı bulunduğu senkretik yapıda yer alan gnostistik unsurlar üzerinden işaret etmiştir.⁵

Araştırmacıların zühd düşüncesinin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması hususuna bu kadar fazla eğilmiş olmaları, başka hiçbir köken teorisinde olmadığı kadar tasavvufun menşesine, tarihine ve gelişimine dair Hristiyanlık etkisini öne çıkaran tikel iddiaların ve mukayeselerin bu çalışmalarda yer tutmasıyla kendini göstermiştir. Bu durum, onların bütün görüş ve yaklaşımlarını ele almayı güçleştirse de söz konusu hususların önemli bir kısmında araştırmacıların aynı fikirde olduğu görülmektedir ki bunu en çok da birbirlerinin öne sürdüğü tikel iddiaları yineleyerek göstermişlerdir.

² Browne, **A Literary History of Persia**, s. 426; Ayrıca Browne'in eserinde tasavvufun menşesine dair görüşlerine tahsis ettiği kısmı farklı bir eser içerisinde de yayımlandığı görülmektedir. Karş. için Bkz. A. mlf., "The Sufi Mysticism: Iran, Arabia and Central Asia", **The Sufi Mystery**, Ed. Nathaniel P. Archer, Londra, The Octagon Press, 1980, ss. 165-192.

³ Kremer, **Contributions to the History of Islamic Civilization**, s. 108, 116; Karş. için Bkz. Kremer, **Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams**, s. 46, 54; Goldziher, "Materialien", s. 35 v.d; Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 135 v.d; Nicholson, "Historical Enquiry", ss. 304-306.

⁴ Nicholson, **The Mystic of Islam**, ss. 12-16.

⁵ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 10.

Söz gelimi Nicholson'ın bu husustaki görüşlerini, büyük oranda Kremer ve Goldziher'in daha önce ifade ettiği tespitler üzerine inşa ettiği söylenebilir. Bu bağlamda tasavvufun ve özellikle de erken dönemdeki zühd eğiliminin, Hristiyan kaynaklı olduğu hususunda Nicholson'ın görüşlerini merkeze almanın sadece onun değil, kendisine kadar gelen süreçte Hristiyanlık menşei üzerinde duran diğer bütün araştırmacıların görüşlerini anlamaya ve takip etmeye imkân vermektedir. Ayrıca Nicholson, zühd konusunda ansiklopedide müstakil madde yazmanın yanı sıra tasavvuf hakkındaki hemen her çalışmasında, zühdün ortaya çıkışı ve gelişimi konularına eğilen bir araştırmacıdır.

Oryantalistler, İslâm toplumunda genel olarak hicrî II. asırda Hristiyanlık etkisiyle bir zühd düşüncesinin ortaya çıktığını öne sürmüştür. Bu konuda söz konusu araştırmacıların hemen hepsinin ittifak halinde olduğundan bahsedilebilir.⁶ Dolayısıyla İslâm'ın başlangıcında Müslüman toplumda bir zühd fikri olmadığı konusunda da hemfikirdirler. Öte yandan oryantalistler, zühd anlayışının dış unsurların yanı sıra zaman içerisinde Müslüman topluma ait birtakım iç dinamiklerle desteklenerek geliştiğini; aksi halde söz konusu düşüncenin belirginleşemeyeceği konusunda da aynı kanaattedir.⁷ Bu minvalde onların görüşlerinde en çok yer tutan problem, İslâm toplumunun söz konusu asır öncesinde Hristiyan düşünceden zühd fikrini nasıl elde ettiği ve ne ölçüde geliştirdiği hususunda olmuştur.

Araştırmacıların hemen hepsi, İslâm'da zühd düşüncesinin oluşumu hakkındaki görüşlerinde İslâm öncesi Arap toplumuna ve özellikle de bu toplum üzerindeki Hristiyanlık menşeiine ait unsurlara dikkat çekmiştir. Ancak bu menşe ile onların, kilise ile irtibatlı unsurlardan ziyade; ana gövde Hristiyan düşüncesinin dışında kalan ve düzensiz bir biçimde gelişme gösteren grup/cemaatlere yahut tek başına münzevî hayatı tercih eden keşîşlere veyahut da manastırda uzlet hayatı yaşayan rahiplere işaret ettiği görülmektedir.

⁶ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 130-135; Nicholson, "Historical Enquiry", s. 305-6, 329; A. mlf., Nicholson "Asceticism", s. 100; A. mlf., "Şüfîsm", 13. bs., 16, Londra-New York, EB, C. XIII, 1926, s. 31; A. mlf., "Sufis", ERE, Edinburgh, T.&T. Clark Ltd. C.XII, 1980, s. 10-11.

⁷ Nicholson, "Asceticism", s. 99-100; Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 169; Almanca dilindeki asıl metin ile Karş için Bkz. A. mlf., **Vorlesungen über den Islam**, s. 129.

Nicholson eski Arap şiirlerinin, İslâm öncesi Arap toplumunun zühd düşüncesine aşina olduğunu doğrulayan metinler olduğunu öne sürmüştür. Bu şiirlerde bedevilerin, Hicaz çevresindeki keşiş ve rahiplerle karşılaştığına, konuştuğuna, en azından onlar arasında yol ve yöne dair birtakım konuşmaların geçtiğine işaret eden ifadelerin yer aldığına dikkat çekmiştir.⁸ Bilindiği gibi bu hususa, daha önce ilk kez Kremer işaret etmişti.⁹ Öyle ki Nicholson’ın dikkat çektiği beytin de Kremer’in İmruülkays’ın muallakasından aktardığı kısma karşılık geldiği görülmektedir.¹⁰

Öte yandan zühd düşüncesinin oluşumu hakkındaki görüşlerini İslâm öncesi dönemlerden başlatma eğilimi, en net biçimde ilk kez Kremer’in görüşlerinde kendini göstermiştir. Hatta onun bu hususu, “Arap asketizmi” (*die arabisch-ascetische*) şeklindeki ifadeleriyle teorisinde daha da belirginleştirdiğinden söz etmek mümkündür.¹¹ Kremer’in bu konudaki yaklaşımı, Browne tarafından da isabetli bulunarak tasdik edilmiştir. Browne, İslâm’da zühd düşüncesinin oluşumu hususunda mutlaka bir dış kaynaktan bahsedilecekse bunun, ancak Kremer’in üzerinde durduğu gibi Hristiyan ruhbanlığına ait unsurlarla açıklanabileceğine işaret etmiştir.¹² Nicholson ise Kremer’in görüşlerine katılmanın yanı sıra bu görüşlerin ayrıntısına dair bir tahlilde bulunmuştur. Bu doğrultuda Hicaz çevresindeki Kuzey Arabistan kabileleri arasında Hristiyanlığın yaygın olduğuna dikkat çekerek Hicaz’daki Araplara bu düşüncenin giriş yollarından en az birinin, bu bölge ile yakın temasın neticesinde ortaya çıktığına işaret etmiştir.¹³

Nicholson, Hicaz’daki Araplar arasında putperestliği reddederek namaz kılan, gece ibadetinde bulunan ve oruç tutan birtakım dindar-zâhid tiplerin bulunduğuna dikkat çekerek onların, çevrede *hanifler* olarak da bilinen kimseler olduğunu öne sürmüştür. Nicholson sözü geçen yönleriyle de onların, Müslümanlara zühd düşüncesi konusunda rol model oluşturdıklarını iddia etmiştir. Bununla beraber haniflerin bir kısmının, İslâmiyet ile birlikte ibadete ve riyâzete ilişkin söz konusu unsurları, İslâm’a taşıyarak zühd düşüncesinin ibadetlere yansıyan yönlerinde de önemli bir fonksiyon

⁸ Reynold A. Nicholson, **Selected Poems from the Divāni Shamsi Tabrîz**, London, Routledge Ltd., 1999, s. xxvii (Bu esere bundan sonra ‘Selected Poems’ şeklinde referans verilecektir).

⁹ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 52.

¹⁰ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 53.

¹¹ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 67.

¹² Browne, **A Literary History of Persia**, s. 426.

¹³ Nicholson “Asceticism”, s. 99.

üstlendiklerinden bahsetmiştir.¹⁴ Nicholson, haniflerin bir kısmı ile İslâm Peygamberinin de kan bağı ve evlilik gibi akrabalık yolu ile irtibatlı olduğuna işaret etmiştir. Bunun bir neticesi olarak İslâm en erken dönemlerinde dahi Peygamber ve ilk mühtedilerin, tefekkür ve gece ibadeti gibi birtakım uygulamalarla iştigal ettiğinin altını çizmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki haniflik üzerinden Nicholson'ın asıl üzerinde durduğu husus, Hristiyan menşein hem İslâm öncesi Araplar hem de İslâm ile birlikte Müslümanlar üzerindeki etkisine dikkat çekmektir.¹⁵ Bu konuda Kremer ve Goldziher'in de Câhiliye devri Arapların bir kısmının itikâf yaptığına işaret ederek Nicholson ile birlik sağladığı anlaşılmaktadır.¹⁶

Diğer taraftan gelişen teorilerle birlikte tasavvufun menşei hakkındaki iddialarda, Müslüman toplumda zühd konusunda ileri giden örnekler üzerinde durulmaya başlanmıştır. Oryantalistler, Peygamberin zühde ilişkin hususlarda ileri giden Müslümanları uyarması, ruhbanlığı yasaklaması, bekarlık ve benzeri davranışları salık vermeyen ifade, uygulama ve takrirlerinin; zühd düşüncesinin yaygınlaşmasında tam bir tezat teşkil ettiğini öne sürmüştür. Özellikle de hicrî II. asır ve sonrasındaki Müslümanların söz ve uygulamalarını, Peygamber ve ilk asrın dindarlığı ile uzlaştıramadıkları hususlar, bu iddiaların ana zeminini oluşturmuştur.¹⁷ Goldziher söz konusu çelişkiyi, hadisler ve erken nesil hakkında zühde aykırılık teşkil eden rivayet örnekleriyle daha da belirginleştirmiştir.¹⁸

Oryantalistler, işaret ettikleri çelişkilere rağmen Müslüman toplumda zühd düşüncesinin oluşmuş olmasına, zühdün ortaya çıkışında öne çıkardıkları hususlara tekrar dikkat çekerek iddialarını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Müslümanların çevredeki gezgin Hristiyan keşiş ve rahiplerle uzlaşa sağlamalarıyla söz konusu düşüncenin, İslâm toplumunda yer edindiğini ileri sürmüşlerdir. Goldziher'in bu konuda işaret ettiği örneklerden biri, vefat tarihleri kesin olarak bilinmeyen Behlûl b. Zueyb ve Ebu Lübâbe el-Ensârî hakkındadır. Goldziher, insanlardan uzak biçimde

¹⁴ Nicholson, "Şüfîizm", s. 31.

¹⁵ Nicholson "Asceticism", s. 99-100.

¹⁶ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 55; Goldziher, "İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd", s. 544.

¹⁷ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 55; Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 133-134; Nicholson, "Şüfîizm", s. 31.

¹⁸ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 116-128; Goldziher, "İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd", s. 539-540.

dağlarda yaşayarak kıldan elbise giyen Behlûl'ün, ellerini arkasına zincirle bağlayarak af dilediği; sahabeden Ebu Lübâbe'nin de Allah'ın kendisini affettiğine işaret eden herhangi bir belirtiye dek bedenini, caminin sütunlarından birine bağladığı hususundaki rivayete işaret etmiştir.¹⁹

Goldziher'in Hristiyan menşei hakkında işaret ettiği başka bir örnek, Ahmas kabilesinden Zeynep isimli bir kadının hac sırasında sükût adağında bulunmasıdır. Goldziher, sözü geçen kadının aynı zamanda Hz. Ebubekir tarafından kınanmış olduğu hususundaki rivayeti de İslâm literatürüne dayalı kaynaklarla tevsik etmiştir. Ayrıca Goldziher, Müslüman toplumda burnun delinerek halka geçirilmesi ve bu halkaya yular takılarak Kâbe'nin tavaf edildiğine dair birtakım rivayet örnekleri olduğuna işaret etmiştir. Bunun yanında peygamberin ise bu uygulamaları onaylamadığı konusundaki rivayetlere de dikkat çekmiştir. Böylece Goldziher zühd uygulamalarının, İslâm toplumunun genel yapısıyla çelişki arz ettiği ve bu sebeple de dış kaynaklı olduğu konusundaki görüşlerini güçlendirmiştir.

Öte yandan Goldziher, haccın yaya ve çıplak ayakla yapıldığı konusundaki rivayetlere de dikkat çekerek İslâm öncesinde, uzak bölgelerden Mekke'ye yaya ve çıplak ayakla gitme konusunda meşakkati öne çıkaran münzevî eğilim ve âdetlerin bulunduğundan söz etmiştir. Öyle anlaşıyor ki işaret ettiği söz konusu rivayetler ile esasında Goldziher, otorite tarafından kabul görmese de Müslümanların, İslâm öncesine dayanan veyahut da çevredeki muhtelif birtakım aşırılık örnekleri ile uzlaşarak zühd düşüncesi edindiği konusundaki görüşlerini açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır.²⁰

Nicholson, Goldziher'in sükût konusunda işaret ettiği hususu genelleştirerek büyük teorisine bağlarken bedene eziyet konusunda dikkat çektiği örneklerin de erken dönem sûfîlerin söylem ve uygulamalarındaki yansımalarını tespit etmeye çalışmıştır.²¹ Nicholson'ın bu konuda işaret ettiği örneklerden biri, Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) hakkındaki rivayettir. Buna göre Şiblî, karanlık mahzenlerde namaz

¹⁹ Goldziher, "İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd", ss. 540-544.

²⁰ Goldziher, "İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd", s. 542.

²¹ Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 10.

kılarken duyularının odaklanamadığını hissettiği vakitlerde, bir yığın çubuk demetiyle bedenini kırbaçlamıştır.²²

Diğer taraftan oryantalistlerin, zühdün yaygınlaşması hususunda birtakım iç dinamiklere de dikkat çektiğine işaret etmiştik. Bu konuda, İslâm'ın kısa sürede fetihlerle birlikte yayılmasıyla ortaya çıkan gelişmeleri göstererek zühdün söz konusu gelişmelere ve onlarla irtibatlı diğer başka başarılarla bir tepki olarak yeni toplumda gelişme gösterdiğini ileri sürmüşlerdir. İslâm literatürüne dair kısıtlı malzemesine rağmen zühd düşüncesinin yeni toplumda söz konusu problemlerle yaygınlaşmasına dikkat çeken ilk araştırmacının Kremer olduğu söylenebilir.²³ Daha sonra Goldziher ve Nicholson'ın kaynaklarındaki artan malzeme ile Kremer'in işaret ettiği hususların ayrıntılarına inerek yeni şehirlerle birlikte ortaya çıkan tikel gelişme unsurlarını açığa çıkardığı görülmektedir. Söz gelimi, onların bu konuda dikkat çektiği hususlardan biri, yeni şehirdeki entelektüel gelişmeler konusunda olmuştur. Nicholson, başlangıçta Hristiyan menşein etkisiyle şehrin merkezinde bulunan zühd konusundaki anlayışların, zaman içerisinde yerini fıkıh, hadis gibi din bilimlerine bırakarak şehirleri terk ettiğini öne sürmüş ve bunun da İslâm'ın teşekkül süreci ile ortaya çıkan gelişmelere bir aksülamel olarak belirginleştiğine dikkat çekmiştir.²⁴

Goldziher zühdün, İslâm toplumunda eleştirel bir hareket olarak gelişme göstermesinde genel itibarıyla iki fonksiyonun belirleyici olduğuna işaret etmiştir: “Günaha yönelik aşırı bilinç ve ahiret azabı hakkında baskın korku.”²⁵ Onun dikkat çektiği bu iki husus, daha sonra Nicholson tarafından zühd düşüncesinin gelişiminden bahsedilen hemen her yerde tekrar edilerek sürdürülmüş ve hatta Kur’ân-ı Kerîm’deki cehennem tasvirlerinin de bir ilke olarak söz konusu korku merkezli anlayışın artmasında çok önemli bir rol üstlendiğinden söz edilmiştir.²⁶

Araştırmacılar, zühd düşüncesinin oluşumuna kaynaklık ettiğini öne sürdükleri ana akım Hristiyan düşünceden uzak gelişme gösteren cemaat/grupların etkisinden, zühd düşüncesinin gelişimi hususunda da bahsetmiştir. Bu konuda Kremer, Goldziher

²² Nicholson “Asceticism”, s. 102.

²³ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 59.

²⁴ Nicholson “Asceticism”, s. 101; A. mlf., **A Literary History of Arabs**, New York, Routledge, 2014, s. 384-385; A. mlf., **The Mystic of Islam**, s. 20; A. mlf., “Sufis”, s. 11.

²⁵ Goldziher, “Materialien”, s. 37.

²⁶ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 304; A. mlf., “Asceticism”, s. 101; A. mlf., “Şüfîsm”, s. 31; A. mlf., **The Mystic of Islam**, s. 4-5.

ve Nicholson'ın Mısır ve Mezopotamya bölgesini bilhassa öne çıkardığı görülmektedir.²⁷ Bilindiği gibi bu coğrafya, İslâm'ın başından beri Hristiyan unsurların en yoğun biçimde bulunduğu yerlerden olmuştur. Oryantalistler bu coğrafyada, Müslümanlar üzerinde özellikle *Euchite* olarak da bilinegelen *Messalianlar*ın etkisinden bahsetmiştir. Kelime anlamıyla “dua eden, namaz kılan” anlamına gelen *Messalianlar* (muşallîn), ilk kez miladî IV. asırda Mezopotamya bölgesinde belirginleşen ve zaman içerisinde başta Suriye olmak üzere diğer şehirlerde yaygınlaşan ve genel itibarıyla münzevî karakterlerinde aşırıya giden gruplar olarak bilinmektedir. Bu sebeple de ana gövde Hristiyan düşünce tarafından düzensiz gruplar olarak kabul edilmişlerdir.²⁸ İlk kez Goldziher'in dikkat çektiği bu gruba, daha sonra zühdü ele alan hemen her araştırmacı tarafından işaret edilmiştir.²⁹

Oryantalistler, Müslüman dünyada zühd düşüncesinin doktriner bir yapı arz etmesi hususuna, Hristiyan İnciller ve apokrifleri göstermiştir.³⁰ Bu bağlamda zühdün en eski yazınsal metnlerinin, İnciller ve apokriflerde geçen meseller ve özdeyişlerden yapılan “aşırımlarla” oluştuğunu iddia etmişlerdir.³¹ Söz konusu literatür ile tasavvuf metinleri ve zühde ilişkin hadisler arasında sistematik karşılaştırmalarda bulunarak benzerlik olduğu iddiasında ısrar eden araştırmacının Goldziher olduğu

²⁷ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 53; Goldziher, “Materialien”, s. 39; A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 130.

²⁸ Goldziher, “The Influence of Buddhism upon Islam”, s. 131; A. mlf., “Materialien”, s. 39; Ayrıca Messalianlar hakkında geniş bilgi için Bkz. Chas S. Clifton, “Messalians”, *Encyclopedia of Heresies and Heretics*, USA, Barnes&Noble Books, 1998, s. 95-96; “Euchites or Praying People”, *The Dictionary Of Religion: An Encyclopædia Of Christian and Other Religious Doctrines, Denominations, Sects, Heresies, Ecclesiastical Terms, History, Biography, etc.*, Ed. William Benham, London v.d., Cassell & Company, 1887, s. 405; Messalianlara atfedilen eserler üzerinden doktrinlerine ilişkin bir değerlendirme için Bkz. George L. Marriott, “The Messalians; And the Discovery of Their Ascetic Book”, *The Harvard Theological Review*, C. XIX, No:2, 1926, s. 193-194; Kadir Albayrak, “İznik Konsili Öncesi ve Sonrasında Heretik Hristiyan Akımları”, *Uluslararası İznik Sempozyumu*, İznik Belediye Kültür Yayınları, Haz. Ali Erbaş v.d., 2005, ss. 121-123.

²⁹ Goldziher, “Materialien”, s. 39-40; A. mlf., *A Buddhismus hatása az Iszlámra*, Budapest, Kiadja A Magyar Tudomány Akadémia, 1903, s. 30; Nicholson “Asceticism”, s.102; A. mlf., “Şüfizm”, s. 31; A. mlf., *The Mystic of Islam*, s. 11.

³⁰ Apokriflerin hâkim Hristiyanlık anlayışının kabul ettiği dört temel İncil metni dışında kalan ve otantikliği konusunda birtakım şüphelerin bulunduğu İncil metnlerini tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir. Apokrifler hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Özcan Hıdır, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler: Zühd Hadisleri Literatürü Özelinde*, 2. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2019, ss. 76-91.

³¹ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 130; Karş. A. mlf., *Vorlesungen über den Islam*, s. 151; David Samuel Margoliouth, “Notice of the Writings of Ebu ‘Abdullah Al-Harith b. Asad al-Muhāsibī, The First Sufi Author”, *Transactions of the Third International Congress for the History Of Religions*, C. I, 1908 s. 292-293.

görülmektedir.³² Bu tespitlerde Goldziher'in dikkatini, özellikle *tevekkül* doktrinine teksif ettiği görülmektedir ki daha sonra bu tespitler, Nicholson'ın tasavvufun erken döneminde işaret ettiği *mütevekkilûn* tipler hakkındaki iddialarıyla da sürdürülmüştür.³³

Goldziher, İslâm literatürü ile Hristiyanların kutsal metinlerinde geçen zühd düşüncesine ilişkin meseleler arasında muhteva bakımından benzerliklerin yanı sıra ifade benzerliklerinin de bulunduğu üzerinde durmuştur. Böylece İncillerin, zühdün oluşumuna kaynaklık teşkil ettiği iddiasını önemli ölçüde temellendirmeye çalışmıştır.³⁴ Goldziher'in bu husustaki iddiaları, Nicholson ile birlikte sûfileri ele alan tabakât türü eserlere teşmil edilmiştir. Böylece onunla birlikte söz konusu iddialar, tasavvufun doktriner yapısını teşkil eden sûfilerin söylem ve yaşantısı üzerinden takip edilmiştir. Ancak bu konuda Nicholson'ın açığa çıkarmaya çalıştığı temelde, en erken tasavvuf literatürünün dahi Müslümanlar ile Hristiyan keşiş ve rahiplerin irtibatlı olduğunu gösteren metinler olduğudur.³⁵ İlk bölümde de ayrıntılı biçimde ele alındığı gibi, bu husustaki tespitler üzerinde daha önce ilk kez Kremer durmuştu.³⁶ Bu bakımdan Nicholson'ın, erken dönem tasavvuf literatüründe Hz. İsa'ya atfedilen ifadelerin yer aldığına işaret ettiği tespitlerine en yakın iddialar, daha önce Kremer'in Yahya Peygamber hakkında İslâm literatüründe yer aldığına dikkat çektiği açıklamalarında bulunmaktadır.³⁷

³² Goldziher, **İslâm'da Fıkıh ve Akaid**, ss. 171-173; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 129-131.

³³ Goldziher, "Materialien", ss. 39-45; A. mlf., **İslâm'da Fıkıh ve Akaid**, s. 177; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 134; Nicholson, "Şüfîizm", s. 31; A. mlf., "Asceticism", s.102; Goldziher'in, İslâm Peygamberinin Ahd-i Cedid'ten iktibas yaptığı hakkındaki iddialarını güçlendirmek için öne sürdüğü açıklamalar için Bkz. Goldziher, **İslam Kültürü Araştırmaları**, Çev. Mehmet Said Hatiboğlu-Cihad Tunç, 2, Ankara, Otto, 2019, C. II, ss. 501-523; A. mlf., "Materialien", ss. 42-56.

³⁴ Goldziher, "Materialien", s. 45-46; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 131-134.

³⁵ Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 10-11.

³⁶ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, ss. 57-59.

³⁷ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 55; Nicholson, "Şüfîizm", s. 31; A. mlf., "Asceticism", s. 101; A. mlf., **The Mystic of Islam**, s. 10-11.

1.1.2. Yeni Eflâtunculuk

Yeni Eflâtunculuk menşei, araştırmacıların başından beri birbirlerinden farklı unsurları öne çıkararak üzerinde en çok durduğu teori olarak kendini göstermektedir. Bu durum söz konusu düşüncenin, Yunan-Roma köklerinin yanı sıra Helenistik dönemde ortaya çıkan dinî ve mistik karakterli düşünce okullarını; Gnostisizm, Hermetizm ve Sabîlik gibi kadîm düşünce geleneklerini ve bununla birlikte Yahudi ve Hristiyan teolojisine dair birtakım unsurları içerisinde taşıyan senkretik bir karaktere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.³⁸ Buna göre Goldziher sûfileri, Yeni Eflâtuncu ve Gnostik düşünceleri İslâm'a entegre eden ilk kanal olarak telakki etmiştir.³⁹ Sûfilerin bu hususu, söz konusu düşüncelerden “ödünc aldıkları” unsurları İslâm'ın kutsal metinlerini açıklama ve yorumlama tarzlarında ortaya koyduklarını öne sürmüştür.⁴⁰ Yeni Eflâtunculuk hakkındaki teoriyi ilk öne sürenlerden Merx de bu menşe ile aynı zamanda Suriye'deki Hristiyan ve Gnostik unsurlar üzerinde durmuştur.⁴¹ Ancak Yeni Eflâtuncu felsefî düşüncenin, söz konusu senkretik yapısını en çok dikkate alarak teorisini ortaya koyan araştırmacının Nicholson olduğu söylenebilir.⁴²

Her ne kadar zaman içerisinde tasavvufun menşei hakkındaki görüşlerinde ve buna bağlı olarak teorilerinde birtakım değişikliğe gitse de Yeni Eflâtunculuk teorisi, başından beri Nicholson'ın görüşlerinde en çok yer tutan unsurlardan biri olmuştur.⁴³

³⁸ Yeni Platonculuğun yalnızca Yunan-Roma kültürünün özgün bir ürünü olduğunu öne süren hâkim anlayışa karşın modern felsefe araştırmacılarının bir kısmının, Yeni Eflâtunculuğun söz konusu düşüncenin ürünü olmanın yanı sıra kadim mistik, gnostik ve hermetik geleneklerin dinî ve ahlâkî düşünceleri ve semavî dinlere ait birtakım unsurları da içerisine dahil eden bir karakteristiğe sahip olduğuna dikkat çektiği görülmektedir. Bu hususu ele almanın yanında söz konusu unsurların, Yeni Eflâtuncu düşüncedeki izdüşümlerini de ayrıntılı biçimde tahlile konu edinen bir değerlendirme için Bkz. Köroğlu, “İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe”, ss. 15-49.

³⁹ Goldziher, “Hadiste Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar”, **Hadis Kültürü Araştırmaları**, Çev. Ömer Özsoy, OTTO, 2020, s. 105; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 4; A. mlf., **İslâm'da Fıkıh ve Akaid**, s. 5.

⁴⁰ Goldziher, sûfilerin yabancı unsurları bünyesine dahil ederek kendilerine has bir tefsir yöntemi geliştirdiklerini öne sürmüştür. Bu konuya tahsis ettiği açıklamaları için Bkz. Ignaz Goldziher, **Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung**, Leiden, Brill, 1920, ss. 180-262. Ayrıca Goldziher, Şîî doktrininin tasavvufta yer edinmesine, sûfilerin kendilerine has geliştirdikleri tefsir yöntemlerini göstermiştir. Sûfilerin bu yöntemlerini, ana akım Müslüman düşünce ile doktrinlerini uzlaştırma gayelerinin neticesi olarak değerlendirmiştir. A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 138-140.

⁴¹ Goldziher, “The Influence of Buddhism upon Islam”, s. 132.

⁴² Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 319.

⁴³ Nicholson, **A Literary History of Arabs**, s. 388, 390.

Bu görüşlerde ilk etapta Nicholson, tasavvufu ağırlıklı olarak Yeni Eflâtuncu menşeye nispet etmiş ve ona etki ettiği ölçüde Zerdüş, Gnostik ve Hristiyanlık gibi diğer birtakım unsurların rolünden bahsetmiştir.⁴⁴ Ancak Nicholson’ın bu görüşünden sonra tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinde bir, hatta belirgin birkaç kez değişikliğe gittiği ve bununla birlikte tasavvufun kökeninin kesin ve tek bir kaynak ile açıklanamayacağı görüşünü benimsediği görülmektedir. Bu durum, Yeni Eflâtunculuğun yanında diğer birtakım unsurlara da teorisinde yer vermesiyle kendini göstermiştir.⁴⁵

Tasavvufun tek bir menşeinden söz edilemeyeceği görüşü, haddizatında Kremer’e aittir. Ancak Kremer teorisinde Yeni Eflâtunculuğa, Hint dinî/felsefî unsurlara nispetle ikincil olarak yer vermiştir.⁴⁶ Bu husus, oryantalistlerin önemli bir kısmının aksine Kremer’in Yeni Eflâtunculuğu, *panteizmin* -ki bununla *vahdet-i vücûd* anlayışını kastetmektedirler- en temel kaynağı telakki etmemesinden kaynaklanmıştır. Öte yandan Kremer’in, Yeni Eflâtuncu unsurların zühd düşüncesine ait eğilimler üzerinde teorik ve spekülâtif bir içerik sağladığı hususundaki görüşleri ile Goldziher ve Nicholson’ın da birlik sağladığı görülmektedir.⁴⁷ Öyle ki bu husus, aynı zamanda onları bu teori üzerinde en çok birleştiren nokta olmuştur.

Goldziher’e göre Yeni Eflâtunculuk ve özellikle de *sudûr* nazariyesi, Tanrı ile âlem-insan ilişkilerini açıklayan *vahdet-i vücûd* öğretisinin kökeni başta olmak üzere varlık meselesini izah ederken kullandıkları kavram ve teorilerde, sûfilere önemli bir başvuru kaynağı sağlamıştır.⁴⁸ Nicholson da Goldziher’in bu kanaatlerini sürdürerek iddialarında *nur*, *akıl*, *marifet* ve *vecd* gibi kavramları merkeze almış ve *vahdet-i vücûd* öğretisinin Yeni Eflâtuncu felsefedeki kavramsal karşılıklarını tetkik etmiştir.⁴⁹ Ancak

⁴⁴ Nicholson, **Selected Poems**, s. xvii-xxx.

⁴⁵ Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 9; A. mlf., **A Literary History of Arabs**, s. 389-390.

⁴⁶ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 10; A. mlf., **Contributions to the History of Islamic Civilization**, s. 115.

⁴⁷ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 135-138; A. mlf., “Materialien”, s. 35-36; A. mlf., “Şüfîism”, s. 32.

⁴⁸ Goldziher, **İslâm’da Fıkıh ve Akaid**, s. 178; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 135; A. mlf., **Vorlesungen über den Islam**, s. 156. Söz konusu pasajın, Türkçe tercümesinde “sudûr teorisinin sahibi” olarak “Eflâtun”dan bahsedilmektedir. Ancak metnin Almanca aslında ve İngilizce tercümesinde doğrusunun “Plotinus” olduğu görülmektedir. Ayrıca Goldziher’in başta sûfiler olmak üzere Müslüman çevrede Yeni Eflâtuncu menşein etkisiyle ortaya çıktığını iddia ettiği metin yorumlama yöntemine ilişkin değerlendirmeleri için Bkz. A. mlf., “Hadiste Yeni Eflâtuncu ve Gnostik Unsurlar”, ss. 105-126.

⁴⁹ Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 13; A. mlf., “Şüfîism”, s. 32.

Nicholson'ı bu teoride asıl hususi kılan görüşleri, aynı zamanda tasavvufun tarihi ve dönemlendirme problemine dair görüşlerini de karakterize ederek teorisinin en özgün yanını teşkil eden “teosofik tasavvuf” problemi olmuştur.

Nicholson, ağırlığını Grek nazariyesinin teşkil ettiği unsurların etkisiyle erken dönemin belli bir kısmında tasavvufun, “teosofik” bir karakterle öne çıktığını ileri sürmüştür.⁵⁰ Nicholson'ın “teosofi” yahut onun yerine bazen istimal ettiği “gnosis” kelimesi ile temelde, erken dönem tasavvuf ıstılahlarından “marifet”e; genel olarak ise mistik ve felsefi bir karaktere vurguda bulunduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ Ayrıca çalışmaları dikkate alındığında, “teosofik tasavvuf” ile içerisinde Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) ve Zünnûn el-Mısri'nin (ö. 245/859) yer aldığı hicrî 200 ile 245 yılları arasına denk gelen yaklaşık yarım asra gönderme yaptığı görülmektedir. Nicholson bu zaman dilimine, Abbâsîler döneminde Me'mûn, Mu'tasım-ı Billâh ve Ebû Ca'fer el-Vâsik-Billâh'ın (ö. 232/847) halifelik süreçlerine (h. 198-247 / m. 813-861) denk gelen yaklaşık yarım asra tekabül etmesiyle de dikkat çekmiştir.⁵² Öte yandan Nicholson'ın bu dönemi, özelde Müslümanların felsefi düşünce ile karşılaşmalarının daha büyük planda ise Doğu Akdeniz'deki Helenistik bilim, felsefe ve düşünce gelenekleri ile tanışmasının bir problemi olarak ele aldığından söz edilebilir. Bu durum aynı zamanda söz konusu dönemi, Abbâsîler dönemi paralelinde öne çıkarma sebebini de ele vermektedir.⁵³

Bilindiği gibi İslâm dünyasının sınırları, Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e yayılma sürecinde kısa sürede farklı inanç, kültür ve geleneğe ilişkin havzalarla karşı karşıya gelmişti. Bu toplumlar genel itibariyle kadim Roma uygarlığı ve Hristiyanlıkla sentezlenen Helenistik kültür, eski Suriye-Mısır inançlarını teşkil eden Mezopotamya

⁵⁰ Nicholson, “Şüfîism”, s. 32.

⁵¹ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 306; A. mlf., “Şüfîism”, s. 32. Nicholson'ın çalışmalarında “teosofi” kavramına yaptığı en açık izaha, “rıza (kanaat) ve takvaya ilişkin tasavvufun mukabili” (*as contrasted with quietistic and devotional Sufism*) şeklindeki açıklamaları gösterilebilir. A. mlf., “Historical Enquiry”, s. 316. Ayrıca etimolojik olarak *teosofi* kavramının eski Yunanca'da Tanrı anlamına gelen “theos” ile bilgelik anlamına gelen “sophia”dan türemiş olduğu ve köklerinin Antik Yunan'a uzandığı bilinmektedir. “İlâhi/Tanrısal” olmasından dolayı bir bilginin özel olduğuna işaret etmek için genellikle tercih edilen kavramın, kadim din ve inançlarda ilâhi hikmete ulaştıran bilgi anlamında istimal edilmekle beraber bugün de muhtelif düşünceler içerisindeki dinî, mistik ve felsefi karaktere dikkat çekmek için kullanılageldiği görülmektedir. Ali Gül, “Teosofi Kavramı ve Teosofi Düşüncesinin Tarihi Gelişimi”, *Ekev Akademi Dergisi*, No:71, 2017, ss. 1-20.

⁵² Nicholson, *A Literary History of Arabs*, s. 388.

⁵³ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 316; A. mlf., *A Literary History of Arabs*, s. 388.

bölgesindeki Ârâmi kültür ve yine bu çevrede kadim geleneğe sahip topluluklardan Zerdüştler ve Harrânîler'dir. Söz konusu karşılaşmaların neticesinde İslâm dünyası zaman içerisinde bu toplumların ilmî ve dinî tartışmalarına dahil olmuştur. Karşılaştığı soru(n)lara cevap üretme ihtiyacı da onları, bu toplumların literatürünü daha yakından tanımaya sevk etmişti. Bu durum da İslâm dünyasında tercüme faaliyetlerini kaçınılmaz kılmıştır.

Miladî VIII. yüzyılın sonundan X. asrın sonuna kadar edebiyat ve tarih dışındaki hemen bütün Yunanca eser Arapça'ya tercüme edilerek Müslüman dünyaya intikal etmiştir. Bu tercümeler, Emeviler döneminde (41/661-132/750) genellikle pratik gayeyle yapıldığından tam olarak başlamadıysa da Abbâsîler döneminde (132/750-656/1258) çeşitli bilim, felsefe ve düşünceye ait eserlerin tercümesi ile önemli ölçüde gerçekleşmiştir.⁵⁴ İşte, Nicholson'ın Yeni Eflâtuncu felsefî düşüncenin tasavvufun ortaya çıkışı ve gelişimine yaptığı tesire dikkat çekerken aynı zamanda Abbâsîler dönemine de dikkat çekmesinin arkasında, tüm bu karşılaşmaların ve kırılmaların önemli yer tuttuğu süreç bulunmaktadır.

Nicholson, Abbâsîler döneminde Helenistik felsefe ve bilimin Bağdat'a taşınmasında, şu üç ayrı noktanın da önemli bir fonksiyona sahip olduğundan bahsetmiştir: Suriye'deki Hristiyan manastırları, İran'daki Cündişâpûr medreseleri ve Mezopotamya'daki Harran Sâbîileri.⁵⁵ Yeni Eflâtunculuk menşei hususunda Nicholson dışında Abbâsîler dönemindeki tercüme faaliyetlerini merkeze alan benzer açıklamalara Kremer⁵⁶ ve Goldziher'in çalışmalarında da rastlanmaktadır.⁵⁷ Ancak onların, Yeni Eflâtunculuğun İslâm dünyasına giriş yolları üzerinde Nicholson kadar durmadığı söylenebilir.

⁵⁴ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, Çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s. 15; Hümeysra Özturan, **Êthostan Ahlâk'a: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı**, İstanbul, Klasik, 2020, s. 31.

⁵⁵ Nicholson, **A Literary History of Arabs**, 388-389; A. mlf., "Sûfîizm", s. 32.

⁵⁶ Kremer'in *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Halifelik Döneminde Doğu'nun Kültür Tarihi), *Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (İslâm'ın Kültür Tarihine Giriş) ve *Studien zur vergleichenden Kulturgeschichte, vorzüglich nach arabischen Quellen* (Arapça Kaynaklara Dayalı Karşılaştırmalı Kültür Üzerine Araştırmalar) adlı üç eseri, isimlerinden de anlaşıldığı gibi İslâm'ın kültür tarihi hakkında kaleme aldığı eserlerden bazılarıdır. Ayrıca Kremer'in söz konusu eserlerde önemli ölçüde Abbâsîler döneminde cereyan eden gelişmelere dikkat çektiği görülmektedir.

⁵⁷ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 4-5; A. mlf., **İslâm'da Fıkıh ve Akaid**, s. 3.

Goldziher ve Nicholson, Merx'in görüşleri üzerinde durarak bu teori hakkındaki iddialarını ortaya atmıştır.⁵⁸ Merx'in söz konusu görüşleri, Browne'ın da iddialarının referanslarında önemli bir yer tutmuştur.⁵⁹ Öyle anlaşılmaktadır ki teorinin temellerini atmasıyla öne çıkan Merx, kendisinden sonraki araştırmacılar tarafından otorite kabul edilmektedir. Bu konuda, Merx'in modern araştırmalar tarafından Yeni Eflâtuncu şârih Proclus'un talebelerinden Suriyeli mistik Stephan Bar Sudayli'ye ait olduğu ortaya konulan yazmaları dikkate alarak teorisini inşa etmesi etkili olmuştur.

Browne, Yunan felsefesinin -daha önce Whinfield'ın da iddia ettiği gibi- Roma imparatoru Jüstinyanus döneminde İran'a taşındığını iddia etmiştir. Browne bu felsefenin, İran'a ne kadar tesir ettiği hususu açığa çıkarılmadıkça da Yeni Eflâtunculuğun, tasavvufa kaynaklık ettiğinden bahsedilemeyeceğini öne sürmüştür. Ancak Yeni Eflâtuncu felsefî düşüncenin, en azından çok erken tarihlerden beri bu bölgede bilindiğine işaret ederek Nicholson ile uzlaşmıştır.

Browne, Nicholson'ın Yeni Eflâtunculuğun Müslüman toplumda ismen bilinmediğine işaret etmek için öne sürdüğü "Plotinus, Doğu'da bilinmiyordu"⁶⁰ ifadesine katılmayarak "eş-Şeyh el-Yûnânî" (Yunanlı Şeyh) ismiyle Arapça kaynaklarda Plotinus'tan (ö. 270) bahsedildiğine işaret etmiştir.⁶¹ Nicholson'ın bu ifadeyi, sonraki çalışmalarında "Müslümanların çok azı, eş-Şeyh el-Yûnânî adıyla bilinen Plotinus'u tanır." şeklinde değiştirdiği ve böylece Browne ile bir ölçüde hemfikir olduğu görülmektedir.⁶²

Yeni Eflâtunculuk menşei hakkındaki iddialarda Browne ve Nicholson arasında geçen asıl etkileşime, Areopagiteli Dionysios (Sahte Dionysius)'a atfedilen yazmalar gösterilebilir. Browne, sûfilerin Yeni Eflâtunculuğun hangi fikirlerini aldığı konusunun son derece kapalı olduğuna işaret etmiştir. Nicholson ise Areopagiteli

⁵⁸ Goldziher, "Materialien", s. 36; Nicholson, "Sufis", s. 12.

⁵⁹ Browne, **A Literary History of Persia**, s. 420-421.

⁶⁰ Nicholson, **Selected Poems**, s. xxx.

⁶¹ Nicholson, **A Literary History of Arabs**, s. 420-421. Browne, Nicholson'ın "Plotinus Doğu'da bilinmiyordu" iddiasına söz konusu ismin Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'inde ve İbnü'n-Nedîm'in (ö. 388/995) *el-Fihrist*'inde geçtiğini göstererek itiraz ettiği görülmektedir. Browne'ın işaret ettiği dönemden yaklaşık yarım asır önceye kadar söz konusu ismin felsefe araştırmaları içerisinde tartışmalı olduğu görülmektedir. Bazı Avrupalı araştırmacıların dahil olduğu bu tartışmalarda *Enneadlar* ile *Esûlûcyâ* metinleri arasında benzerlikler kurularak birtakım tespitlerde bulunulduğu görülmektedir. Tafsilatlı bilgi için Bkz. Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", ss. 125-127; Şenel, "Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları", ss. 21-23.

⁶² Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 12.

Dionysios'a atfedilen yazmalar ile Suriye-Mısır arasında kalan bölgedeki ilk dönem sûfilerinin ifadeleri arasında irtibat kurarak Browne'ın kapalılığına işaret ettiği noktaları açıklığa kavuşturmuştur.⁶³

Nicholson, Suriye-Mısır bölgesini genel olarak Yunan bilim ve felsefesinin; hususi olarak da Yeni Eflâtuncu felsefî düşüncenin yaygın olduğu bir bölge olmanın yanı sıra tasavvufun da gelişme gösterdiği noktalardan biri olması gerekçesiyle öne çıkarmıştır.⁶⁴ Bu kesişim bölgesini merkeze alarak tasavvufun kaynağının, özellikle de teosofik yönü ile büyük oranda Yeni Eflâtunculuk olduğu üzerinde durmuştur. Ancak Nicholson, bu haliyle dahi tasavvufun bütünüyle Yunan düşüncesi kaynaklı olamayacağının altını çizmiştir. Bu itibarla da Merx'in yeknesak biçimde tasavvufu Yeni Eflâtunculuğa irca eden yaklaşımlarından ayrılmıştır.⁶⁵ Bu husus, aynı isim üzerinde durdukları iddialarında daha da netlik kazanmaktadır. Söz gelimi Ebû Süleyman ed-Dârânî, Merx'in teorisinde Yeni Eflâtuncu unsurlardan etkilenmesi sebebiyle üzerinde durulan bir isimken Nicholson'ın teorisinde ise teosofik tasavvuf hususunda öne çıkarılan sûfilerden biri olmuştur. Bu durum, Yeni Eflâtunculuğun tasavvufun ortaya çıkmasında yaptığı tesiri, Nicholson'ın teosofik tasavvuf şeklinde tavsif ettiği dönem ile sınırlamış olmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁶ Öyle ki bu husus aynı zamanda Nicholson'ı, Whinhfield'in daha önce Yeni Eflâtuncu menşei hakkında ortaya attığı iddialardan da ayırmıştır.⁶⁷

Nicholson'ın teosofik tasavvuf hususunda kilit rol oynadığını öne sürdüğü isimlerden biri, Ma'rûf-i Kerhî'dir. Teosofik unsurların izlerinin, ilk kez Ma'rûf'un ifadeleriyle birlikte tasavvufta takip edilebilecek bir biçimde kendini gösterdiğini öne sürmüştür. Bu minvalde onun hakkında kaynaklarda yer alan bazı hususlara bilhassa dikkat çekmiştir. Bu konuda en çok da Mesihî veya Mendaî (Sabîi) olduğu üzerinde durmuş ve bu hususlarla ifadeleri arasında irtibat kurmuştur. Özellikle de onun, içerisinde tasavvuf isminin geçtiği ilk tasavvuf tarifi olarak da bilinegelen "tasavvuf, hakikatleri almak/hakikatlere sarılmaktır" tanımı üzerinde durmuş ve bu tanım ile

⁶³ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 318-319; A. mlf., "Şüfîsm", s. 32; A. mlf., **The Mystic of Islam**, s. 13.

⁶⁴ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 316-317; A. mlf., "Sufis", s. 12.

⁶⁵ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 319.

⁶⁶ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 315.

⁶⁷ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 311; A. mlf., "Şüfîsm", s. 31.

birlikte teosofik unsurların, tasavvufu belirgin biçimde kendini göstermeye başladığından söz etmiştir.⁶⁸

Nicholson'ın teosofik tasavvuf hususunda üzerinde durduğu isimlerden biri de Ebû Süleyman ed-Dârânî'dir. Onun, özellikle de Vâsıt sakinlerinden biri olduğu hususunun altını çizmiştir. Söz konusu bölgeye de Sâbîilerin, uzun müddet ikamet ettiği yerleşim yerlerinden biri olması yönüyle dikkat çekmiştir.⁶⁹ Ancak Nicholson'ın teosofik tasavvuf hususunda asıl üzerinde durduğu isim, aynı zamanda "Helenistik Dönem'deki bilim anlayışının talebesi" olarak da telakki ettiği Zünnûn el-Mısırî'dir.⁷⁰ Bu açıdan "teosofik tasavvufun kurucusu" şeklinde onu tavsif etmiştir. Nicholson, Zünnûn'un *marifet* hakkındaki ifadeleri ile teosofik unsurların tam anlamıyla açığa çıktığına işaret ederek onun, tasavvufun söz konusu yapısına asıl nirengi noktasını kazandıran isim olduğuna dikkat çekmiştir. Bu hususu, en çok da onu okültist biri şeklinde karakterize eden ifadeleriyle ortaya koymuştur.⁷¹ Bu minvalde Zünnûn'u hemen bütün çalışmasında filozof, kimyacı ve hatta tılsım ehli olarak tarif etmiş ve bu sebeple de onu tasavvufa kadim Yunan bilim ve felsefesine ait unsurları taşıyan kilit isim olarak telakki etmiştir.⁷²

Açıktır ki Nicholson, Müslümanların Yeni Eflâtuncu felsefi düşünce ile karşılaşmalarını, daha büyük çerçevede onların Doğu Akdeniz'deki bilim, felsefe ve düşünce ile karşılaşma problemlerine eklemlemiştir.⁷³ Zira Nicholson'a göre "Tasavvuf, teosofi yönüyle esas olarak Yunan nazariyesinin ürünüdür." Bu durum ona, başından beri hemen en çok değişmeden kalan görüşünü öne sürme imkânı tanımıştır. Buna göre bütün bir tasavvuf tarihini değil, İslâm'ın Doğu Akdeniz'deki teşekkülünün bir problemi olmasıyla ayırttığı söz konusu kısım üzerinden Yeni Eflâtuncu menşein etkisinden bahsetmiştir.⁷⁴ Bu husus aynı zamanda Nicholson'ı, teorinin dayanaklarında her ne kadar Merx ve Whinfield'a yaklaştırmışsa da teorinin ana omurgasında onlardan ayırmıştır.

⁶⁸ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 307.

⁶⁹ Şinasi Gündüz, **Sâbîiler: Son Gnostikler**, 3. bs., İstanbul, Vadi Yayınları, 2016, s. 24.

⁷⁰ Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 13.

⁷¹ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 309.

⁷² Nicholson, "Historical Enquiry", ss. 311-316, 318; A. mlf., "Sufis", s. 12.

⁷³ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 317-318; A. mlf., "Şüfîism", s. 32.

⁷⁴ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 319; A. mlf., "Şüfîism", s. 32.

1.1.3. Budizm

Kadim Hint'te din ve felsefe denilen düşünce tarzlarına ait temel hareket noktalarının genel itibariyle benzer olduğu tespit edilmektedir.⁷⁵ Özellikle de bunlar içerisinde Hinduizm ve Budizm'e ait kavram ve doktrinlerin, başka hiçbir dinî düşüncede olmadığı kadar benzerlik teşkil ettiği söylenebilir. Bu duruma, Budizm'in başlangıcında köken itibariyle Hindu dinî/felsefî geleneğin içerisinde doğmuş olup zaman içerisinde Hinduizm'e bir tepki olarak gelişme göstererek müstakil bir dinî/ahlâkî düşünce sistemi olarak temeyyüz etmesi gösterilebilir.⁷⁶ Nitekim Budist menşein üzerinde duran Kremer, Goldziher ve Nicholson'ın bu teoriyle ilgili görüşlerinde aynı zamanda Hint dinî/felsefî düşüncesine de yer vermesi bu sebeptedir. Bu itibarla da onların, tasavvufun menşei hususunda işaret ettiği kavram, ifade ve doktrin karşılaştırmalarında en çok karışıklığın, kapalılığın ve çelişkinin bu kökene ilişkin görüşlerinde tebellür ettiğini söylemek yanlış olmaz. Öyle ki Budist menşei işaret etmek yerine Kremer'in kimi zaman "Hint kökenli"; Goldziher'in de çoğu zaman "Hint hayat görüşü" şeklinde genellemelerde bulunması, bu konudaki kapalılık ve karışıklığa dair sorunları daha da artırmıştır.⁷⁷

Bilindiği gibi Müslümanların Hint alt kıtası ile teması, miladî VII. asırda gerçekleşmişse de bu bölgedeki kalıcı yerleşimler XI. asra kadar başlamamıştır.⁷⁸ Oryantalistler arasında tam olarak söz konusu bölgede olmasa da XI. asır öncesinde Buda öğretisi ile Müslümanların karşılaştığı ve bu karşılaşmaların, büyük ölçüde Doğu İran'daki Horasan ve Maverâünnehir'de gerçekleştiği hususunda bir fikir birliği olduğu görülmektedir. Bu konuda onların, İslâm'ın erken döneminde sınırların en doğusunda kalan ve aynı zamanda eski Horasan'ın merkezi olan Belh'i öne çıkardıklarından bahsedilebilir.⁷⁹ Daha önce de işaret edildiği gibi tasavvufun menşei

⁷⁵ Fuat Aydın, "Çevirmenin önsözü", Mysore Hriyanna, **Genel Hatlarıyla Hint Felsefesi**, Çev. Fuat Aydın, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. xi (içerisinde).

⁷⁶ Charles Samuel Braden, **The Worlds Religions: A Short History**, New York, Abingdon Press, 1935, ss. 119-134; Budizm'in bir din kurucusu, kutsal kitabı ve bir cemaati olmasına rağmen Tanrı, ruh ve ahiret anlayışı bulunmamaktadır. Bu durumun Budizm'in bir din, tarikat, mezhep ya da felsefî bir ekol olup olmadığına ilişkin birtakım tartışmalara sebebiyet verdiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Korhan Kaya, **Budistlerin Kutsal Kitapları**, Ankara, İmge Kitabevi, 1999, s. 17.

⁷⁷ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 141.

⁷⁸ Cemil Kutlutürk, **Hint Düşüncesinde İslâm Algısı**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019, s. 7.

⁷⁹ Nicholson, "Şüfiizm", s. 31; Çağdaş oryantalist araştırmacılarından Christopher Melchert, erken dönemdeki oryantalistlerin yaygın iddialarının aksine Müslümanlar ile Budistlerin en erken

hakkındaki görüşlerinde ilk kez Horasan'a dikkat çeken araştırmacı, aynı zamanda bu problemi ilk ele almasıyla da öne çıkan Tholuck'tu. Ancak daha sonra kendisinin de vazgeçtiği bu görüşler ile Tholuck'un, esasen bölgedeki Budistlere değil, Mecûsîlere dikkat çektiği görülmektedir. Kremer'in ise bu bölgedeki Budist menşesine ait unsuları dikkate alarak teori inşa eden ilk araştırmacı olduğundan bahsedilebilir.⁸⁰

Kremer, Budist manastırların Belh'te yaygın biçimde bulunuyor olmasına dikkat çekmiş ve onların, bu bölgede zühd düşüncesinin oluşumunda son derece önemli olduğundan bahsetmiştir.⁸¹ Öyle ki sûfîlerin, Belh'te yoğun biçimde bulunuyor olmasını da Budizm'in başarısı olarak değerlendirmiştir. Bu minvalde bölgedeki Budist rahip ve keşişlerin, sûfîlerin dilencilik üzerinde belirginleşen münzevî kimliklerinin oluşumunda önemli bir fonksiyon üstlendiğine işaret etmiştir.⁸² Bu konuda Goldziher, Kremer'in işaret ettiği Budist keşiş ve rahiplerin yanı sıra sık sık Hint ve Çin sınırlarına gelen Budist hacıların varlığından da bahsetmiştir. Bununla beraber bölgede aynı zamanda zühd düşüncesinin oluşmasında dilenerek yaşantılarıyla öne çıkan ve *sadular* olarak da bilinen bir kesimin bilhassa etkili olduğuna dikkat çekmiştir.⁸³

Öte yandan Goldziher, sûfîlerin Budist unsular ile karşılaşmalarının yalnızca Orta Asya ve Hint bölgesinde sınırlı kalmadığından da bahsetmiştir. Bu karşılaşmaların ve hatta etkileşimlerin, Bağdat'ta da devam ettiğini ileri sürmüştür. Bununla beraber Budist menşenin, İslâm öncesi dönemlerde Hicaz bölgesine yapmış olduğu tesir üzerine de eğilmiştir. Ancak Goldziher bu dönemdeki karşılaşmaların, yalnızca ticari ilişki ile sınırlı olduğunun altını çizmiştir. Onlar arasındaki sosyokültürel anlamdaki ilişkilerin, hicrî III. asrın başında Emeviler döneminde ilk olarak; bu asrın sonunda Abbâsîler ile birlikte ise asıl olarak başladığını ileri sürmüş

karşılaşmalarının Budizm'in en güçlü olduğu dönemde gerçekleşmediğini ve bu karşılaşmaların İslâm dünyasının en doğusunda kalan Horasan bölgesinde olmadığını öne sürmüştür. Bunun yerine söz konusu karşılaşmaların, Mısır ve Irak'ta gerçekleştiğine ve onların (miladî) 7. asrda değil, ilk olarak 9. asrda başladığını ileri sürmüştür. Christopher Melchert, "Origins and Early Sufism", **The Cambridge Companion to Sufism**, Ed. Lloyd Ridgeon, Cambridge, Cambridge University Press. 2014, s. 10.

⁸⁰ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 65, 256; A. mlf., **Contributions to the History of Islamic Civilization**, ss. 115-118.

⁸¹ Nicholson, "Şüfîsm", s. 31.

⁸² Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 66.

⁸³ Goldziher, "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 128; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 145; Sadular hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Gül, "Sad(h)u", **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, s. 334-335.

ve görüşlerini tarihsel verilerle desteklemiştir.⁸⁴ Bu ilişkilerin, Abbâsîler döneminde asıl olarak başlamasına, Bağdat'ta Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme edilen eserleri göstermiştir.⁸⁵ Bu minvalde de Budist menşesine ait unsurlar ile Müslüman dünyanın karşılaştığı noktalardan biri olarak Bağdat, ilk kez onun görüşlerinde yer tutmuştur.

Goldziher, Sanskritçe'den Arapça'ya aktarılan eserler arasında özellikle *Budd* ve *Barlaam ve Joasaf* (*Bilawhar Wa Budasif*)'in⁸⁶ etkisinden bahsetmiş ve onların, Müslümanların Buda'nın hayat hikayesine ve Budizm'e olan aşinalığını daha da artırdığını ileri sürmüştür.⁸⁷ Goldziher'e göre bu tercüme eserleri etkisini, en çok da sûfilerin Buda ve Budistlerle benzerlik taşıyan menkıbelerinde kendini göstermiştir. Goldziher'in bu konuda üzerinde durduğu örneklerin başında, ilk etapta Belh prensi olup zaman içerisinde sarayını terk ederek zühde yönelen İbrâhîm b. Edhem bulunmaktadır. Onunla Buda'nın hayat hikayesi arasında Budist kökene işaret eden benzerlikler olduğuna dikkat çeken görüşleri, önemli ölçüde söz konusu iddiasına dayanmaktadır. Ancak her ne kadar Goldziher söz konusu tercümeleri görüşlerine

⁸⁴ Goldziher'in işaret ettiği Hint dünyası ile Müslümanların karşılaşmalarının, bölgesel çapta Sind bölgesi ile sınırlı kaldığı ve Hint kıtasının iç kısımlarına bu dönemde Müslümanların henüz yerleşim sağlamadığı gibi hususlar, sonraki bazı araştırmalar tarafından da tespit edilmiştir. Bu araştırmalar, Hint dünyası ile Müslümanların ilk karşılaşmalarının esasen dört halife dönemindeki İslâm fetihlerine kadar götürülebileceğini öne sürmüştür. Bununla beraber bu çalışmalar, Abbâsîler dönemine dek söz konusu karşılaşmalar devam etse de Hint kıtasının iç kısımlarına Müslümanların yerleşmesinin hicrî V. asrın sonrasında gerçekleşen bir hadise olduğuna işaret etmiştir. Kutlutürk, **Hint Düşüncesinde İslâm Algısı**, ss. 37-39.

⁸⁵ Goldziher, "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 127-128.

⁸⁶ Hagiografik romanın en bilinen örneklerinden biri olan Barlaam ve Joasaf'te (Iasaph) keşiş Barlaam tarafından Hristiyanlığı kabul eden Hintli bir prensen bahsedilmektedir. Hikâyede söz konusu prensin münzevî hayatı tercih etmekle beraber zaman içerisinde Hristiyan asketizmini Hindistan'da yaydığı anlatılmaktadır. Daha sonra Hristiyan azizler arasında ismi geçen Josaphat (Ioasaph), Buda'nın hayat hikâyesi ile benzerliği gerekçesiyle hikâyenin asıl kökeni hakkındaki tartışmalara sebep olduğu görülmektedir. Bununla beraber söz konusu hikâyenin aslında Hint dinî/felsefî düşüncesinden tevarüs edildiği ve zaman içerisinde Hristiyanlığa uyarlandığını iddia edenler çoğunluktadır. Bu görüşü öne sürenlere göre hikâye yazarı, Hristiyan manastırcılığını yüceltmek amacıyla eserin içeriğini kaynağına nispetle öne çıkarmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bu eserin önsözüne bakılabilir: John Damascene, **Barlaam And Ioasaph**, Çev. G.R. Woodward ve Harold Mattingly, London, W. Heinemann; New York, The Macmillan Co., 1914.

⁸⁷ Goldziher, "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 129; Schimmel, Goldziher'in Buda'nın hayat hikayesi ile sûfî menkıbeleri arasında kurmuş olduğu irtibata itiraz ederek bu konuda gösterilebilecek irtibatların, İslâm'dan hemen önce ve sonra Yakındoğu dillerine tercüme edilen Hint fabllarından *Hitopedaşa* ve *Pañçatantra*'ya kadar götürülebileceğini öne sürmüştür. Bu sebeple de onlar arasındaki benzerliklerin, Goldziher'in işaret ettiği gibi belli bir kaynağa irca etmenin aksine hemen her yerde rastlanabilecek olağan ve evrensel bir niteliğe sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Schimmel, **Mystical Dimensions of Islam**, s. 10-11; A. mlf., "The Origin and Early Development of Sufism", s. 59.

dayanak alsa da *Tripitaka* olarak da bilinen Budistlerin kutsal metnlerinin, bu dönemde ne Arapça'ya ne de Farsça'ya çevrilmiş olduğuna da işaret etmiştir.⁸⁸

Kremer, ilk dönem sûfilerinin bellerine yalnızca bir ip geçirerek kaba yün giymesini ve dilenciler gibi ellerinde bir kâse ile dolaşmalarını; Budistlerle Belh'teki karşılaşmaların neticesi olarak değerlendirmiştir.⁸⁹ Goldziher'in de sûfilerin dış kıyafetlerine dikkat çekerek birtakım tespitlerde bulunduğu görülmektedir. Söz gelimi bu konuda, Peygambere dayandırılan ve sûfi topluluklara kabul edilmenin işareti olduğuna dikkat çektiği "hırka giyme" (*murakka'a*) geleneği üzerinde durmuştur. Onun köklerinin, rahiplerin (*bhikshus*) Budist topluluklarına kabul edildiğinde giydikleri elbiseye dayandığını ifade etmiştir.⁹⁰

Öte yandan Kremer, Müslümanların çektikleri zikirleri belli sayılarla ve günün belli vakitleri gibi ölçülerle kayıtlamış olması gibi hususların kaynağının Hint ve özellikle de Budist unsurlara dayandığını ifade ederken Goldziher bu zikirlerdeki tespihlere de dikkat çekerek onların kaynağının, Budist rahiplere dayandığını ileri sürmüştür. Hatta Goldziher'in bu iddiasını, erken dönem tasavvuf tarihinde öne çıkmış isimlerden Cüneyd-i Bağdâdî'nin de tespih kullandığını gösteren rivayetlerle güçlendirmeye çalıştığı görülmektedir.⁹¹ Nicholson ise hırka ve tespihin yanı sıra zikir esnasında nefesin tutulduğuna da dikkat çekerek Budist menşesine işaret etmiştir.⁹² Ancak Nicholson'ın dikkat çektiği bu hususa, tarikatlar üzerindeki Hint ve Budist unsurların yansımalarına işaret ederken Kremer ayrıntılı biçimde temas etmişti.⁹³ Öyle ki bu konuda Browne'ın da Kremer ile bir görüş birliği içerisinde olduğu görülmektedir. Buna göre Browne, Hint dinî/felsefî menşesine ait unsurların etkisinden ancak tasavvufun nispeten söz konusu geç dönemini teşkil eden tarikatları üzerinden bahsedilebileceğini belirtmiştir.

Diğer yandan Browne, araştırmacıların *Vedantasara* metinleri üzerinden erken dönem tasavvufunda işaret ettikleri benzerliklerin de önemli ölçüde abartılı olduğunu

⁸⁸ Goldziher, "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 136.

⁸⁹ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 66-67; A. mlf., *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 115.

⁹⁰ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 144.

⁹¹ Goldziher, *A Buddhismus hatása az Iszlámra*, s. 34; Karş. A. mlf., "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 134-5; A. mlf., "Le Rosaire Dans L'Islam", *RHR*, C. XXI, 1890, ss. 295-300.

⁹² Nicholson "Asceticism", s. 103-104; A. mlf., "Şüfiism", s. 31.

⁹³ Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 110-111.

ifade ederek onları eleştirmiştir.⁹⁴ Öyle anlaşılmaktadır ki onun bu husustaki eleştirisi tam olarak Goldziher’edir. Fakat Goldziher’in de Browne’a, tasavvufun menşei hakkındaki değerlendirmelerinde, Doğu bölgelerini yeterince dikkate almaması yönüyle bir tenkitte bulunduğu görülmektedir. Goldziher’in bu konudaki diğer bir eleştirisi de Nicholson ve Merx’edir.⁹⁵ Ancak bilindiği gibi, Nicholson ilk görüşlerinde yer vermese de sonraki görüşlerinde, Budist unsurlara artan bir biçimde öne sürdüğü teorilerde yer vermiştir.

Kremer, Budizm’de *Nirvana*’ya erişmek için geçilmesi gereken *sekiz dilimli yoldaki* aşamalar gibi tasavvufta da öne çıkmış bazı kavramlarla benzer merhalelerden geçilmesini öngören mistik yol ve yöntemlerin bulunduğu işaret etmiştir. Onların ikisinin de nihai hedefi varsayan bir anlayışa sahip olduğuna dikkat çekerek birtakım iddialarda bulunmuştur.⁹⁶ Daha sonra Goldziher’in de bu benzerlikleri diğer başka benzerlik tespitleriyle güçlendirmeye çalıştığı görülmektedir. Söz gelişi Goldziher, daha önce Kremer’in benzerliğine dikkat çektiği *murakabe* ile *dhayana* yahut *samadhinin* aslında “aynı olduğuna” işaret etmiştir. Bununla beraber Budizm’de *Nirvana*’ya eriştiği varsayılan ve aynı zamanda Buda’ya verilen isimlerden biri olan *tathâgatanın*⁹⁷ tasavvufta *insân-ı kâmile* karşılık geldiğine ve bu aşamaya ulaşma konusunda ikisinin de derecelenmeyi öngören bir anlayışa sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Goldziher söz konusu derecelenmeye işaret eden kavramın, tasavvuftaki karşılığının *veli*; Budizm’de ise *arhatlar* olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte *veli* ile *arhatın* doğa üzerinde birtakım tasarruflara sahip olma gibi başka benzerliklerle de öne çıktıklarına dikkat çekmiştir.⁹⁸

Nicholson’ın Budist menşeiine dair teorisinde en çok yer tutan meseleler ise *fenâ* doktrini ve *vahdet-i vücûd* öğretisi hakkındaki görüşleri olmuştur. Öyle ki onun, tasavvufun menşei hakkındaki görüşlerindeki değişimin temelinde de büyük ölçüde *fenâ* doktrini ve *vahdet-i vücûd* öğretisi hakkında değiştirdiği görüşleri bulunmaktadır.

⁹⁴ Browne, *A Literary History of Persia*, s. 419.

⁹⁵ Goldziher, “The Influence of Buddhism upon Islam”, s. 132; A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 140.

⁹⁶ Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 115; A. mlf., *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, s. 53.

⁹⁷ Korhan Kaya, *Budistlerin Kutsal Kitapları*, s. 183.

⁹⁸ Goldziher, “The Influence of Buddhism upon Islam”, ss. 135-140; A. mlf., *İslâm’da Fıkıh ve Akaid*, ss. 189-191; A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, ss. 143-145.

Nicholson tasavvuf tarihinde *fenâyı* “kendini yok etme” (*self-annihilation*)⁹⁹ ve “nefsin ölmesi” (*dying to self*)¹⁰⁰ anlamında ilk istimal eden kişinin Bâyezîd-i Bistâmî olduğuna işaret etmiştir.¹⁰¹ Bâyezîd’in İran menşeli olduğuna dikkat çekerek onun, bu bölgedeki panteist fikirleri tasavvufa taşıdığını ileri sürmüştür. Ayrıca onun, “fenâ doktrinin en yüksek sınırını tecrübe ettiğini” öne sürerek *vahdet-i vücûd* öğretisinin de ilk kez onun söylemlerinde gelişme gösterdiğine işaret etmiştir.¹⁰² Nicholson, ilk sayılan bu görüşlerinde, *fenânın* Budizm’deki *Nirvana*’da; *vahdet-i vücûdun* ise Hint-İran’a ait bir kökende kendisine karşılık bulunduğunu ileri sürmüştü.¹⁰³ Bu görüşlerde onun, daha önce Budist menşei hakkında Kremer ve Goldziher’in öne sürdüğü görüşlere ek, yeni bir görüş ve tespitte bulunduğunu söylemek genel olarak güçtür.

Nicholson’ın *fena* kavramının içeriği hakkındaki görüşlerinde, zaman içerisinde önemli birtakım kırılmalar kendini göstermiştir. Onun bu konu hakkındaki görüşlerinde en belirleyici hususun, özellikle de *fenânın* ne olmadığına ilişkin görüşleri üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Bu bağlamda görüşlerini, *fenânın* yanlış yorumlanmasından kaynaklanan problemler arasındaki kritik ayrım da belirginleştirerek *fenâ* nazariyesinin muhtevasına ve kaynağına ilişkin yeni birtakım görüşlere yönelmiştir. Buna göre *fenâ* hakkında daha önce öne sürdüğü “yok olma” (*annihilation/extinction*) içeriğine sahip anlamından vazgeçerek “geçicilik/fanilik” (*passing away/transience*) anlamında teorisinde ondan bahsetmeye başlamıştır. Daha da önemlisi *bekâyı*, *fenânın* anlam içeriğine taşıyarak *fenâyı* ilişkin görüşlerinde yeni bir çerçeve çizmiştir.¹⁰⁴

Nicholson *fenanın*, *bekâ* ile “Tanrı’da bâki olma” (*everlasting life in God*) anlam içeriği ile tamamlandığına ve bu haliyle de onun, sırf selbî anlama sahip Budizm’deki *Nirvana* ile bir olamayacağını altını çizmiştir. Bu kapsamda da onlar arasında yalnızca ahlâkî açıdan bir benzerlikten bahsedilebileceğini öne sürmüş ve böylece önceki teorisinden önemli ölçüde ayrılmıştır. Ancak Nicholson bu anlamıyla *fenanın*, aynı zamanda Vedalarda yer alan panteizm düşüncesine ait olduğunu ileri

⁹⁹ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 324.

¹⁰⁰ Nicholson, **A Literary History of Arabs**, s. 391.

¹⁰¹ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 325.

¹⁰² Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 329; A. mlf., **A Literary History of Arabs**, s. 391.

¹⁰³ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 329; A. mlf., “Şûfîsm”, s. 31.

¹⁰⁴ Nicholson, “Sufis”, s. 12; A. mlf., “The Goal Muhammadan Mysticism”, **JRAS**, 1913, s. 56; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 14.

sürmüştür.¹⁰⁵ Bu minvalde daha önce Bâyezîd'in Farisî olmasını öne çıkararak dikkat çektiği İran'a ait unsurların yönünü Hint'e kaydırarak Bâyezîd'in, Hint menşesine ait unsurları tasavvufa taşıdığını öne sürmüştür. Ayrıca onun, bu düşüncelerin bir kısmını da Ebû Ali es-Sindî ismindeki Hintli üstadından elde ettiğini iddia etmiştir. Bu iddialarını güçlendirmek için de Bâyezîd'in "nefesleri kontrol etmeyi" üstadından öğrendiği hakkındaki rivayeti dayanak göstermiştir.¹⁰⁶

Nicholson, değişen görüşleri ile birlikte kendisinden önceki araştırmacıların bir kısmının, Budist menşei hakkında ortaya attığı iddiaları tenkide tâbi tutmuştur. Onların, bu teoriye ait unsurları öne çıkarırken ileri gittiklerini ifade etmiştir.¹⁰⁷ Öyle anlaşılmaktadır ki onun bu tenkidi asıl olarak Goldziher'edir. Goldziher, daha önce Kremer'in Budist unsurların yanı sıra Hint dinî/felsefî sistemde köklerinin bulunduğunu öne sürdüğü başta *fenâ* doktrini olmak üzere tasavvufta öne çıkmış kavram ve ıstılahların önemli bir kısmını da yeknesak biçimde Budizm'e dayandırmıştır. Bu minvalde Nicholson'ın *fenâ*ya dair değişen görüşleri ile irtibatlı olarak Goldziher'den ayrıştığı söylenebilir. Vedalardaki panteizme dikkat çekmesiyle ise Hint menşesine ait unsurlardan bahseden Kremer'e bir ölçüde yaklaştığından bahsedilebilir.¹⁰⁸ Ancak Goldziher'in aslında Nicholson'dan da önce *Nirvana* ile *fenâ* arasındaki farka işaret ettiği görülmektedir. Bu görüşlerde Goldziher, daha önce Kremer'in "yeniden doğumun nihayet bulması ve yaşamındaki acı ve hazların sönmesi" anlamında işaret ettiği *Nirvana*'nın tasavvuftaki karşılığına; *fenâ*, *istihlâk* ve *mahvı* göstermişti. Ancak bununla beraber *fenânın*, *Nirvana*'nın aksine teosentrik bir anlayışa sahip yönüne de dikkat çekmişti.¹⁰⁹ Goldziher'in tespit ettiği bu farklılık, oryantalist araştırmalar içerisinde mühim bir kırılma noktasıdır. Fakat onun, sonraki çalışmalarında bu farklılık üzerinde durmayarak Budist menşei hakkındaki görüşlerini

¹⁰⁵ Nicholson, *The Mystic of Islam*, ss. 17-20.

¹⁰⁶ Nicholson, "Sufis", s.12.

¹⁰⁷ Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 18.

¹⁰⁸ Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 18. Kremer, *vahdet-i vücûd* öğretisinin kaynağının Vedanta okulu, Budizm ve Hristiyan Gnostisizmi arasında kesin olarak hangisine ne ölçüde dayandığına cevap vermeyi güç bulsa da genel anlamda Hint unsurlarını diğerlerine nispetle önceleyen bir yaklaşım ortaya koymuştur. Kremer, *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 115; A. mlf., *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, s. 53.

¹⁰⁹ Goldziher, "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 136-137.

sürdürmeye devam ettiği görülmektedir. Bu durum da görüşlerinde önemli birtakım çelişkilerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹¹⁰

Nicholson'ın zaman içerisinde *fenân*ın ne olmadığına ilişkin görüşlerinin daha da netleşmesi ile birlikte teorisindeki en nihai kırılmalar cereyan etmiştir. Buna bağlı olarak *vahdet-i vücûd*ün kaynağına ve maksadına yönelik görüşlerinde de önemli birtakım değişimler kendini göstermiştir. Buna göre Nicholson, *fenâ* halinde Tanrı ile insanın sıfatlarının ayrı olduğuna dikkat çekerek bu hal söz konusu olduğunda beşeriyetten tamamen *fânî olmanın* imkânsızlığına dikkat çekmiştir.¹¹¹ Bu husus, aynı zamanda Nicholson'ın *fenâyâ* ilişkin görüşlerindeki değişimin de bel kemiğini oluşturmuştur. Buradan hareketle Nicholson, *fenân*ın Tanrı'nın varlığında yok olma gibi bir anlam içeriğine sahip olmadığına işaret ederek *hulûl* ve *ittihad*ı, onun yanlış yorumlanması olarak telakki etmiştir.¹¹² Bu çerçevede *fenanın*, “yok olma” (*passing-away*) anlamının da “kötü hasletlerin ortadan kalkması” (*disappearance of evil qualities*) ile sınırlı olduğuna dikkat çekmiştir.

Nicholson, *fenâ-bekân*ın maksadının da ancak kişinin kendi iradesini Tanrı'nın verdiğini bilmesi anlamında mutlak iradenin (*absolute will*) bir olduğunu fark etmesi ile sınırlı olduğuna işaret etmiş ve onun bu yönüyle de *vahdet-i vücûd* öğretisinden ayrıştığını tespit etmiştir.¹¹³ Bununla irtibatlı olarak da *fenâ* ve *bekâyâ* ilişkin görüşlerinin en nihai kırılmaları vuku bulmuştur. Buna göre onların kaynaklarından en az birinin, diğer din bilimlerinden daha az Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet olmadığını ileri sürmüştür.¹¹⁴

Nicholson, zaman içerisinde değişen görüşlerine rağmen Budist ve Hint menşesine ait birtakım iddialarını da en nihai teorisinde muhafaza etmeye devam etmiştir.¹¹⁵ Bu görüşlerinde söz gelimi, başta *fenân*ın ahlâkî içeriği hakkındaki iddialarında olmak

¹¹⁰ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 143-146.

¹¹¹ Nicholson, “The Goal Muhammadan Mysticism”, s. 58.

¹¹² Reynold A. Nicholson, “Preface”, ‘Ali b. ‘Uthman al-Hujwiri, **The Kashf al-Mahjub**, Çev. Reynold A. Nicholson, Pakistan, Daru'l-Ishaat, 1990, s. xii-xiii (içerisinde); A. mlf., “The Goal Muhammadan Mysticism”, s. 58-59.

¹¹³ Nicholson, “The Goal Muhammadan Mysticism”, s. 58-59, 63; Nicholson, “Introduction”, Abu Nasr Sarraj al-Tusi, **The Kitab al-Luma fi'l- tasawwuf**, Thk. R.A. Nicholson, Leyden: E. J. Brill, 1914, s. ix (içerisinde).

¹¹⁴ Nicholson, “Introduction”, **The Kitab al-Luma**, s. ix; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 3.

¹¹⁵ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 18-19; Nicholson, “Sufis”, s. 12.

üzere, *fenân*ın maksadı olarak telakki ettiği “tevhidin idraki” konusunda, haricî unsurların kaynaklığından da bahsetmiştir.¹¹⁶ Bu sayede Nicholson, bir yandan tasavvufun menşei hakkında öne sürdüğü teorilerde İslâm’a ait unsurları belirginleştirirken diğer yandan daha önce Kremer ve Goldziher ile uzlaşa sağladığı hususların önemli bir kısmını ikircikli yaklaşımlarla teorisinde sürdürmüştür.¹¹⁷

1.2.Dışarıda Bırakılan Teoriler

Tasavvuf araştırmalarının ilk etapta Fars edebiyatındaki tasavvuf konulu şiirler üzerinden başlaması, tasavvufun menşei hakkında öne sürülen ilk teorilerde İran menşei iddiasının önemli bir yer tutmasıyla kendini göstermiştir. Ancak bu menşe üzerinde duran araştırmacıların bir kısmının dayanaklarını kısa sürede Ârî ırka dayalı tezler aldığına ilk bölümde işaret etmiştik.¹¹⁸

İran menşei teorisi, tasavvufun menşei hakkında öne sürülmüş ilk teorileri geliştiren Goldziher, Browne ve Nicholson tarafından kabul görmüştür. Ancak onların Ârî ırk, akıl veya dine ilişkin görüşlere itibar etmediği görülmektedir. Bununla beraber araştırmacıların, İran menşesine müstakil yer ayırmak yerine birtakım gerekçeler öne sürerek teorilerinde ona yer verdikleri görülmektedir ki bunu genel itibariyle üç şekilde yapmışlardır: İlki, Kremer ve Browne’ın işaret ettiği gibi, kadim Hint kaynaklı fikir ve inançların etkisiyle İran’da gelişme göstermiş mistik ve panteist unsurların etkisinden bahseden görüştür.¹¹⁹ Kremer’e göre bu unsurları, tasavvufa entegre eden kanal aynı zamanda İran kökenli Hallâc-ı Mansûr iken Browne’a göre ise İran menşesine sahip Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî’dir.¹²⁰ İkinci pozisyon ise Goldziher’in ağırlıklı olarak içerisinde Şîî doktrinin yer aldığını öne sürdüğü İran menşesine ait unsurların, zaman içerisinde sûfilerin başta tevil yöntemleri olmak üzere

¹¹⁶ Nicholson, “Introduction”, *The Kitâb al-Luma*, s. ix-x.

¹¹⁷ Nicholson “Asceticism”, s. 104; A. mlf., “Şûfîsm”, s. 31; A. mlf., “Sufis”, s. 11; A. mlf., *The Idea of Personality of Sufism*, s. 26; Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 16-17.

¹¹⁸ Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 23; Fereshteh Ahmadi, “Dissolution of Individuality in Persian Sufism”, *Iranian Islam: The Concept of the Individual*, Ed. Nader Ahmedi-Fereshteh Ahmadi, Great Britain, Macmillan Press Ltd., USA, St. Martin’s Press Inc., 1998, s. 57-58.

¹¹⁹ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 70-74.

¹²⁰ Browne, *A Literary History of Persia*, ss. 426-8.

tasavvufun teorik gelişimi üzerindeki etkisidir.¹²¹ Son olarak ise Nicholson'ın başlangıçta Hint unsurlarla birlikte panteizme kaynaklık ettiğini öne sürdüğü İran menşei, süreç içerisinde değişen görüşleri ile irtibatlı olarak tasavvufun, Tanrı ile irtibata imkân sağlayan içkin ve aynı zamanda aşkın Tanrı anlayışı ile tam olarak bağdaşmadığı gerekçesiyle pozisyonunu Goldziher'in görüşlerine kaydardığı yaklaşımıdır. Nicholson nihai görüşlerinde, tasavvufun teorik yönü üzerinde özellikle Şîî doktrinin içerisinde yer aldığı eklektik yapıyı bir İran menşei etkisinden bahsetmiştir.¹²²

1.2.1. Ârî Din/Akıl İddiasına Dayalı Teoriler

Ârî din/akıl yahut ırk iddiası, en genel anlamıyla bilim ve felsefe üretmeye ancak Ârî dine/akla sahip toplumların kâbil olduğu; İslâm'ın ise Sâmi kökenli (semitik) olduğu gerekçesiyle bilim ve felsefe üretmeye muktedir olmadığını öne sürerek tasavvufun, kadim Grek ve Hint düşünce mirasından beslenmiş İran mistik/felsefesinin ürünü olduğunu ileri süren teoridir.¹²³ Ârî ırka dayalı görüşlerin kökleri esasen tasavvufa yönelik telakkileri ile ilk öne çıkan araştırmacılardan Jones'un Sanskritçe, Yunanca ve Latince dilleri arasında dilbilimsel açıdan birtakım benzerlikler olduğuna dikkat çektiği XVIII. asrın sonundaki tespitlerine uzanmaktadır. Ancak onun filolojik açıdan yaptığı bu tespitler kısa sürede kendini din ve ırk üzerindeki tartışmalara bırakmıştır.¹²⁴ Bu tartışmaların tasavvufun menşei hakkındaki iddialara yansıyan yönü genel olarak iki noktada toplanabilir: Tasavvuf, "Ârî ırkın kadim dininin gelişimidir." yahut "Ârî dinin Sâmi dine galip gelmesi/tepkisidir."¹²⁵ Bu iddialar aynı zamanda başta Nicholson olmak üzere tasavvufun menşei teorilerinin geliştiği dönemdeki araştırmacıların önemli ölçüde eleştirilerine konu olmuştur.¹²⁶

¹²¹ Goldziher, **İslâm'da Fıkıh ve Akaid**, ss. 178-185; Karş. A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, ss. 135-140; A. mlf., **Vorlesungen über den Islam**, ss. 155-160.

¹²² Nicholson, "Şüfizm", s. 32; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 26-27.

¹²³ Meena Sharify-Funk, William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier, "Contextualizing the Production of Knowledge", s. 8-9; Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, ss. 170-178.

¹²⁴ Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, s. 128; Ayrıca Jones aslında bu benzeşmeyi ilk fark etmiş araştırmacı olmayabilir. Fakat bu teoriyi benimseyenlerin büyük bir kısmının, teorinin sahibi olarak ona atıfta bulunduğu görülmektedir. Albert Hourani, **Batı düşüncesinde İslam**, Çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Doruk Yayınları, 2016, s. 43-44.

¹²⁵ Sacy, "Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica", s. 726-727; Dozy, **Essai sur l'histoire de l'Islamisme**, s. 314; Palmer, **Oriental Mysticism**, s. xi.

¹²⁶ Nicholson, "Şüfizm", s. 32.

Nicholson tasavvufun menşesine dair değişen birtakım görüşlerine rağmen başından beri Ârî ırk/akla dayalı teze aynı ölçüde itiraz etmiştir. Hatta Nicholson teorinin kısmen de olsa doğru olduğunun varsayılamayacağını öne sürmüştür.¹²⁷ Onun bu teoriye itirazı genel itibariyle iki yönlü olmuştur: İlki, teoriyi aşırı genellemeci bulması sebebiyle iken; ikincisi ise teorinin öne sürdüğü iddiayı kanıtlamak için tarihsel irtibata imkân sağlayacak bir dayanaktan yoksun olduğu gerekçesi ile bilimsel araştırma prensiplerine uymaması hususunda olmuştur.¹²⁸

Nicholson'ın teoriyi genellemeci bulduğu noktaya dair itirazı, tasavvufun tek bir kaynağa irca edilemeyeceği yönündeki genel birtakım görüşleri çerçevesinde olmuştur. Ancak ikinci hususa Nicholson'ın tasavvuf tarihini dikkate alarak ilkine nispetle daha kapsamlı bir itiraz yönelttiği görülmektedir. Buna göre Nicholson, öne sürülen Ârî akıl/ırk iddialarına karşın vakıada tasavvuf hakkında ilk konuşan sûfilerin İran kökenli olmadığına işaret ederek sûfiler üzerinden söz konusu itirazını temellendirmeye gitmiştir:

Ma'rûf-i Kerhî İranlıdır. Ancak tasavvuf, teosofik mistisizm cihetiyle ilk kez Suriye ve Mısır'da yaşamış ve Süleyman ed-Darânî ve Zunnûn el-Mısırî gibi damarlarından bir damla bile Farisî kan akmayan takipçileri tarafından ortaya konulmuştur.¹²⁹

Görüldüğü gibi Nicholson, her ne kadar görüşlerinde Ma'rûf-i Kerhî'yi teosofik tasavvuf cihetiyle öne çıkarsa da Ârî din/ırk köken teorisi söz konusu olduğunda İran menşeli olmayan sûfileri ona öncelemiştir.¹³⁰ Benzer bir yaklaşım Browne'ın itirazında da yer tutmuştur. Ancak Browne bu konuya Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) gibi tasavvufun nispeten sonraki döneminde öne çıkmış isimlerinin İranlı olmaması yönüyle itiraz etmiş ve bu etkinin iddia edilenin aksine; ters yönlü gerçekleştiğine işaret etmiştir.¹³¹

Öte yandan Nicholson'ın kendi dönemindeki araştırmaların da Ârî din/akla dayalı tezi dikkate almadığına dikkat çekmesi, tasavvufun menşei hakkındaki teoriyi geliştiren diğer araştırmacıların bu konudaki pozisyonlarının anlaşılmasına katkı

¹²⁷ Nicholson, *A Literary History of Arabs*, s. 389.

¹²⁸ Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 8-9; A. mlf., "Historical Enquiry", s. 389.

¹²⁹ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 315-6.

¹³⁰ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 315-6; A. mlf., *The Mystic of Islam*, s. 8-9.

¹³¹ Browne, *A Literary History of Persia*, s. 419-420.

sunmaktadır.¹³² Öyle ki bunlar içerisinde Goldziher'in ve hatta onun öncesinde Kremer'in de bulunduğu görülmektedir.¹³³ Ayrıca öyle anlaşılmaktadır ki bu söz konusu iddianın tasavvufun menşei teorilerinde yer tutmaya başlaması, Kremer'in görüşlerini ortaya koyduğu döneme rastlamaktadır. Kremer'in görüşlerini ârî ırk/akla dayandıran teori sahiplerinin eserlerini bu konu dışındaki hususlarda referans aldığına bakılırsa, onun kesin olarak söz konusu tezlerden haberdar olduğu; ancak itibar etmediği anlaşılmaktadır.

2. TEORİLERİ GÜÇLENDİREN TEMEL DAYANAKLAR

Müsteşriklerin tasavvufun yabancı kaynaklı olduğunu öne sürdüğü görüşlerin dayanakları nelerdir? Bu dayanaklardan hareketle mi teoriler inşa edilmiştir? Yoksa inşa edilen teoriler mi dayanaklarla tahkim edilmiştir? Öte yandan oryantalistlerin uzlaşısı sağladığı teorilerin dayanaklarında ne ölçüde birbirleriyle benzerlik sağladıklarından bahsedilebilir? Başka bir açıdan onların aynı teori üzerinde birleşmiş olmaları, aynı dayanaklardan hareket etmeleri sebebiyle mi olmuştur? Nitekim bu soruların yanıtları, önemli ölçüde araştırmacıların temel dayanak noktalarını tahlil etmekten ve onların, söz konusu noktalarda ne ölçüde birbirleriyle kesiştiklerini tespit etmekten geçmektedir.

Oryantalistlerin zühd düşüncesinin köklerini, İslâm'dan en az üç asır önceki dönemlerden başlatma eğilimlerinde uzlaşısı sağlamaları, Hicaz'daki Arapların İslâm öncesi dönemde başta Hristiyan keşiş ve rahipler olmak üzere çevredeki mistik/dinî gruplarla ilişkisini gösteren dayanaklarda büyük ölçüde uzlaşısı sağlamalarını beraberinde getirmiştir. Bu durum, oryantalistlerin referanslarında İslâm öncesinde yazılmış yahut İslâm öncesi dönemi konu edinen literatürün önemli bir yer tutmasıyla da kendini göstermiştir. Bu bakımdan onların referanslarında en çok yer, İslâm öncesi döneme ait eski Arap şiirleri ve İslâm öncesi Yahudilik ve Hristiyanlık hakkındaki rivayetlerin içerisinde yer almasıyla bilinen Kısasü'l-enbiyâ türündeki eserler tutmuştur. Bu husustaki ilk girişimin aynı zamanda zühd düşüncesinin Hristiyan kaynaklı olduğu teorisinde belirginleşmesiyle de öne çıkan Kremer'e ait olduğunu

¹³² Nicholson, "Sufis", s. 11.

¹³³ Atif Khalil-Shiraz Sheikh, "Sufism in Western Scholarship", s. 358-359.

göstermiştik.¹³⁴ Kremer, zühd düşüncesinin gelişiminde de benzer kaynağın etkisinin devam ettiğini ortaya koymak için sûfilerin söylemleri ve hayatları hakkında bilgi veren eserlerden görüşlerine dayanak göstermiştir.

Goldziher ve Nicholson, Kremer'in dayanaklarını dikkate almanın yanı sıra zaman içerisinde artan kaynaklarına bağlı olarak onları, yeni dayanaklarla daha da güçlendirmeye çalışmıştır.¹³⁵ Özellikle de bu konuda Nicholson'ın öne çıktığından bahsedilebilir. O, Kremer'in referanslarındaki *İhyâ, Hilyetü'l-evliyâ* ve *Nefehâtü'l-üns*'e ek olarak *er-Risâle*, *Kûtü'l-kulûb*, *Keşfü'l-mahcûb* ve *el-Lüma* gibi erken dönem tasavvuf literatürünü de referanslarına dahil ederek ilk kez Kremer tarafından öne sürülmüş iddiaları daha da belirginleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, Nicholson'ın zühd düşüncesinin kaynağı hakkındaki iddialarının dayanakları ile esasında Kremer tarafından daha önce öne sürülmüş iddiaları tasavvuf literatürü ile tahkim ettiğini söylemek yanlış olmaz. Söz gelişi, Nicholson'ın bu konudaki dayanaklarından biri, Ahmed b. Ebü'l-Havâri'nin (ö. 246/860) Hristiyan bir keşişe kutsal kitaplardaki en güçlü emrin ne olduğu hakkında sorular sormasıdır. Keza ismini vermediği başka bir sûfinin de ibadete en çok ne zaman yönelmenin gerektiği hususunda bir keşişten birtakım bilgiler öğrenmesidir. Bu örneklerde Nicholson, tıpkı Kremer'in dayanaklarında ortaya koyduğu yaklaşımlarda olduğu gibi, sûfilerin sorularına dikkat çekerek Hristiyan keşişleri, onlar üzerinde öğretici ve yol gösterici bir pozisyonda tasvir etmiştir.¹³⁶

Zühd düşüncesinin diğer bir kaynağının, Budizm olduğu hususunda da araştırmacıların Kremer'in görüş ve dayanaklarını birtakım ayrıntılarıyla yinelediği görülmektedir ki bu konuda en çok öne çıkan Goldziher'in görüşleri olmuştur. Söz gelimi Goldziher, Kremer'in başta Belh olmak üzere Müslümanların çevrede Budist rahiplerle irtibatlı olduğu hususundaki iddiasını, Câhız'ın (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Hayevân*'ında Müslüman ve Hristiyan olmadıklarından bahsettiği “zındık rahipler”in

¹³⁴ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, ss. 52-55.

¹³⁵ Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, s. 191; A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 145; Nicholson “Asceticism”, s. 101.

¹³⁶ Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 10-11.

esasinda Budist “gezici rahip gruplara” karşılık geldiğini ileri sürmüştür.¹³⁷ Goldziher, bu irtibatları İbrâhîm b. Edhem örneğinde olduğu gibi sûfilerin, söz konusu rahiplerle birtakım benzerlikler taşıdığı iddiasıyla da güçlendirmeye çalışmıştır.¹³⁸ Goldziher’in işaret ettiği bu hususlar, Nicholson tarafından büyük ölçüde üzerine yeni bir şey eklenmeden tekrar edilerek dayanak alınmıştır.¹³⁹ Ayrıca Goldziher’in çok kaynaklı bir araştırmacı olması, diğer din bilimlerine dayalı eserlerle Kremer’in dayanaklarını tahkim etmesinde de etkili olmuştur.

Öte yandan Goldziher’in teorisinin önemli ölçüde “ödünç alma” ve ödünç alınan bu hususlara, sûfilerin birtakım meşruiyetler kazandırmaya çalıştığı iddiası üzerine kurulu olması; sûfilerin hadis uydurduğu ve bâtinî teviller yaptığı hakkındaki tenkitlerin içerisinde yer almasıyla bilinen biyografik eserlerin dayanaklarında yer tutmasıyla kendini göstermiştir. Bu dayanaklar arasında Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî’nin (ö. 748/1348) *Tezkiretü’l-huffâz*’ı başta gelmektedir.

Goldziher, sûfilerin hadis uydurduğu hakkındaki iddiasına, zühd düşüncesinin Hristiyan kaynaklı olduğu hususunda topladığı malzemeyi dayanak almıştır. Sûfilerin bâtinî teviller yaptığı iddiasına ise Yeni Eflâtuncu ve Gnostik unsurların, tasavvufa nasıl entegre edildiği hususuna topladığı malzemeyi genellikle dayanak göstermiştir. Bu minvalde muhtelif hadis kitapları ve başta Ebû Abdirrahmân es-Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Hakâiku’t-tefsîr*’i olmak üzere işârî tefsir kitapları onun referanslarında önemli bir yer tutmuştur.¹⁴⁰ Ancak Goldziher’in bu konudaki asıl dayanaklarını *İhyâ, er-Ri’âye* ve *Kûtü’l Kulûb* teşkil etmiş ve onlarda yer alan başta hadisler, menkıbeler ve meseller olmak üzere içeriğindeki hususlardan hareketle zühd düşüncesinin Hristiyan İnciller ve apokriflerden alınmış olduğu hususundaki iddialarını temellendirmiştir.¹⁴¹ Söz gelimi bu husustaki dayanaklarından birine, *er-Ri’âye*’nin hemen başlangıcında yer alan *ekinci benzetmesi*¹⁴² hakkındaki meseli

¹³⁷ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 142.

¹³⁸ Goldziher, *A Buddhismus hatása az Iszlámra*, s. 34; A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, ss. 140-143.

¹³⁹ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 326.

¹⁴⁰ Goldziher, “Hadiste Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar”, s. 106; A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, ss. 138-140.

¹⁴¹ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, ss. 125-127.

¹⁴² Matta, 13/1-9.

göstermektedir.¹⁴³ Goldziher'in bu tespitinin aslında çağdaşı araştırmacılarından David S. Margoliouth'e (ö.1940) ait olduğu görülmektedir. Margoliouth, Muhâsibî (ö. 243/857)'nin *er-Ri'âye*'sinin İnciller'den ödünç almalarla oluştuğunu iddia eden görüşlerine, bu meseli dayanak göstermiştir.¹⁴⁴ Ayrıca bu konuda Goldziher, *er-Ri'âye*'yi zühd düşüncesi hakkında telif edilmiş en eski yazınsal örneklerden biri olması yönüyle de öne çıkararak söz konusu hususa ilişkin teorisini tahkim etmiştir.

Goldziher, İnciller ile tasavvuf alanında yazılmış metinler arasında benzerlikler olduğu iddiasını, sûfilerin hadislerdeki dayanakları üzerinden de sürdürmeye devam etmiştir. Söz gelimi bu konuda gösterdiği örneklerden birisi şudur: “Eğer siz Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, sabah aç çıkıp akşam tok dönen kuşlar gibi, Allah sizi rızıklandırırdı.”¹⁴⁵ Goldziher, aynı zamanda tasavvuf literatürünün tevekkül bahislerinde büyük yer tutmasıyla öne çıkardığı bu hadisin, asıl kaynağına İncillerde sıklıkla geçen şu ifadeyi göstermiştir:

Ne yiyeceğiniz, ne içeceğiniz ve ne de giyeceğiniz için kaygılanmayın. Can yiyecekten, beden de giyecekten daha önemli değil mi? Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker, ne biçer, ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler. Göksel Babanız yine de onları doyurur.¹⁴⁶

Goldziher'in zühd düşüncesinin kaynağı hakkındaki diğer referanslarının büyük çoğunluğunu, genel İslâm tarihi kaynakları oluşturmuştur.¹⁴⁷ Bu eserlere genellikle zühd düşüncesinin, erken neslin dindarlık anlayışı ile çelişki arz ettiğini göstermek için başvurmuştur. Söz gelimi bu örneklerden bazıları; tövbe ve kefaretle amacıyla kendini zincire vuran, sütuna bağlayan ve nefsinin terbiye etmek için çeşitli bedensel eziyetlerde bulunan kimseler hakkındadır. Nicholson'ın da Goldziher tarafından işaret edilen bu dayanakları, tasavvuf literatürü içerisinde yer alan rivayetlerle tahkim etmeye çalıştığı görülmektedir. Söz gelimi Nicholson'ın bu konudaki dayanaklarında biri, Hâzîm el-Hanefî'nin Allah adını duyduğunda başını kanayana dek odanın duvarına vurduğu

¹⁴³ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 129-130; Karş. A. mlf., *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, ss. 171-173.

¹⁴⁴ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 130; Karş. A. mlf., *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, s. 172; A. mlf., *Vorlesungen über den Islam*, s. 151; Margoliouth, “Notice of the Writings”, s. 292-293.

¹⁴⁵ Goldziher, “Materialien”, s. 46.

¹⁴⁶ Goldziher, “Materialien”, s. 45-46.

¹⁴⁷ Goldziher, “İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd”, s. 543.

hususunda *Hilyetü'l-evliyâ*'dan gösterdiği rivayettir. Diğer bir tanesi ise karanlık mahzenlerde Ebû Bekir eş-Şiblî'nin namaz kılarken duyularının odaklanamadığını hissettiği zamanlarda kendini kırbaçladığına işaret eden *er-Risâle*'deki rivayet olmuştur.¹⁴⁸ Ancak Nicholson'ın, tasavvufun dış kaynaklı olduğu hususundaki asıl dayanakları Yeni Eflâtunculuk hakkındaki teorisinde bulunmaktadır.

Nicholson'ın Yeni Eflâtuncu felsefî düşünce hakkındaki dayanaklarının ana zeminini, kendisinden önce Whinfield ve Merx tarafından öne sürülmüş iddiaların dayanakları teşkil etmiştir. İlk bölümde de ele alındığı gibi bu araştırmacılar, tasavvufun Yeni Eflâtuncu felsefî düşünceye dayandığı hususundaki iddialarını, Müslümanların felsefî düşünce ile ilk karşılaşmalarında önemli yer tutan Yeni Eflâtuncu yazmalara kadar götürmüştür. Nicholson'ın bu dayanakları referans almanın yanı sıra bu metinler ile ilk dönem sûfilerinin ifadeleri arasında birtakım karşılaştırmalarda bulunarak elde ettiği tespitleri görüşlerine dayanak aldığı görülmektedir. Söz gelimi Nicholson'ın bu konuda dikkat çektiği hususlardan biri, söz konusu araştırmacıların üzerinde durduğu Areopagiteli Dionysios (Sahte Dionysius)'a atfedilen yazmalardır. Nicholson bu yazmalarda Tanrı hakkında selbî sıfatlarla konuşmaya işaret eden ifadeleri dayanak almış ve onların, Zünnûn el-Mısıfî'nin ifadelerinde bir karşılığı olduğunu iddia etmiştir. Bu konuda Nicholson, Zünnûn'un şu ifadesine dikkat çekmiştir: "Allah zihninde tasavvur ettiğin hiçbir şeye benzemez."¹⁴⁹ Nicholson'ın gösterdiği başka bir dayanak ise Ma'rûf-i Kerhî'ye nispet edilen "Her şey erkek ve kadından oluştuğuna göre gözlerinizi (bu dünyadan) koruyun" ifadesidir. Nicholson buna, *el-Fihrist*'te Sâbiî düşünce hakkında geçen "varlığın erkek ve dişiden oluştuğu" ifadesini dayanak göstermiş ve böylece Ma'rûf'un Sâbiî düşünceden izler taşıdığı hususundaki görüşlerini güçlendirmeye çalışmıştır.¹⁵⁰

Nicholson'ın dayanaklarında her ne kadar sûfî söylemlerine ilişkin karşılaştırmalar yer tutsa da tasavvufun Yeni Eflâtuncu felsefî düşüncenin ürünü olduğu hususundaki en temel dayanaklarını, sûfilerin hayatlarına ilişkin muhtelif pek çok kaynak kullanarak işaret ettiği unsurlar teşkil etmiştir. Öyle ki bu yaklaşım, Nicholson'ın yalnızca Yeni Eflâtuncu köken hakkındaki iddialarında öne çıkardığı

¹⁴⁸ Nicholson "Asceticism", s. 102.

¹⁴⁹ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 310.

¹⁵⁰ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 319.

Ma'rûf-i Kerhî, Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Zünnûn el-Mısırî değil; Budist ve Hint düşüncesi hakkındaki iddialarında ele aldığı Bâyezîd-i Bistâmî'ye dair yaklaşımını da teşkil ederek teorisindeki en temel dayanaklarını oluşturmuştur. Bu minvalde söz konusu isimlerin ihtida etmeden evvelki inançları, meslekleri, uğraşları, aslen Arap olmamaları, anne-babalarının ve Bâyezîd örneğinde olduğu gibi dedelerinin ve hatta hocalarının dinleri ve nereli oldukları gibi hususlar, en az sûfilerin söylemleri kadar Nicholson'ın dayanaklarında önem teşkil etmiştir. Nicholson'ın görüşlerini temellendirmede ortaya koyduğu bu yaklaşım tarzını, tasavvufun Budist kaynaklı olduğu hususundaki teorisinin dayanaklarında da sürdürdüğü görülmektedir. Ancak onun tasavvufun Budist kaynaklı olduğu hakkındaki iddialarının asıl dayanaklarını, Kremer ve Goldziher'in daha önce işaret ettiği tespitler oluşturmuştur.

Kremer ve Goldziher'in tasavvufun menşei hususunda içerisinde Budist unsurlar ağırlıklı olmak üzere bahsettikleri Hint dünyasına ait dinî/felsefî düşüncüyü, Yeni Eflâtuncu düşünceye öncelemiş olmaları; Hristiyanlıktan sonra dayanaklarının en çok bu teoride yer tutmasıyla kendini göstermiştir. Goldziher, ilk etapta Kremer'in birincil referanslarından *Vedalar* ve onların muhtasarı niteliğindeki *Vedantasaraları* dayanak almasının yanı sıra yakın döneminde ortaya konulmuş oryantalist araştırmalara ait argümanlara da dayanaklarında yer vermiştir. İbrâhîm b. Edhem'in Buda'nın hayat hikayesinden etkilendiği hususundaki görüşünü de büyük ölçüde bu şekilde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Nöldeke'nin Hârûnürreşîd'in (786-809) oğlu Ahmed el-Sebtî'nin münzevî eğilimleri ile Buda'nın hayat hikayesi arasında kurduğu irtibat; Goldziher'in dayanaklarında Buda ile İbrâhîm b. Edhem'in arasında işaret ettiği benzerlik tespitlerine dönüşmüştür.¹⁵¹ Keza benzer bir durum, Goldziher'in tespih konusundaki görüşlerinin dayanaklarında olmuştur. Söz gelimi Goldziher, tespihin Hint kaynaklı olduğuna işaret eden dönemdeki bir oryantalistin tespitlerini referans almış ve bu referansı, tasavvuf literatüründe sûfilerin tespih kullandığını tevsik eden rivayet örnekleriyle destekleyerek Hint dinî/felsefî düşünceye ilişkin görüşlerini güçlendirmiştir.¹⁵² Ancak Goldziher'in bu konudaki dayanaklarının hemen

¹⁵¹ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 141; A. mlf., "The Influence of Buddhism upon Islam", ss. 132-4, 143.

¹⁵² Goldziher, **A Buddhismus hatása az Iszlámra**, s. 34; Karş. A. mlf., "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 134-5.

en çoğunu, Kremer'in daha önceki tespitleri oluşturmuştur. Özellikle de onun Hindistan bölgesinde gelişme göstermiş tarikatların belli başlı esasları ile Budist ve genel olarak Hint dinî/felsefî unsurları karşılaştırarak ortaya attığı iddialar mühim yer tutmuştur. Goldziher'in de bu hususların tasavvufun erken dönemindeki köklerini tespit ederek hem Kremer'in görüşlerini tahkim ettiği hem de kendi dayanak noktalarını ortaya koyduğu görülmektedir.¹⁵³

Nicholson'ın ise *Keşfü'l-mahcûb* ve *el-Lüma* 'ı kaynaklarına dahil etmeden önce Kremer'in öne sürdüğü, Goldziher'in erken dönemdeki dayanaklarını tespit ederek güçlendirdiği iddialara genel olarak yeni bir şey eklemekten görüşlerine dayanak aldığı görülmektedir. Onun bu dayanaklarında, erken dönem tasavvuf literatüründen *er-Risâle*'nin de bulunduğu görülmektedir. Fakat Nicholson'ın referanslarına *er-Risâle*'nin yanında *Keşfü'l-mahcûb* ve *el-Lüma* 'ı da eklemesi ile birlikte ancak görüşlerinde birtakım hususiyetler temayüz etmeye başlamıştır. Öyle görünüyor ki, Nicholson her ne kadar *er-Risâle* ile birlikte ilk kez *fenâyı* erken dönem sûfilerin ifadelerini tedvin eden eserler içerisinde inceleme fırsatı bulmuşsa da yalnızca bu eser ile *fenâyı* ilişkin kapsamlı yaklaşımlar ortaya koyamamıştır. Bunun sebeplerinden biri, *er-Risâle*'de *fenânın* yanlış yorumlanmasından ortaya çıkan sorunların, özellikle *Keşfü'l-mahcûb*'ta olduğu kadar, ekoller üzerinden takip edilebilecek kadar kapsamlı biçimde yer almaması ile ilgili olsa gerektir. Öyle ki *er-Risâle* aynı zamanda Goldziher'in de kaynaklarında yer tutmuş bir eserdir. Hatta öyle anlaşıyor ki bu eser Goldziher'e, Tanrı merkezli bir anlayışa sahip olduğu hususuna dikkat çekerek *fenâyı* *Nirvana*'dan ayırma konusunda dayanak da sağlamıştır. Ancak Goldziher *fenâ* ile *Nirvana* arasında işaret ettiği bu önemli tespiti rağmen *fenânın* yanında Kremer'in işaret ettiği başta *murakabe*, *zikir*, *tevekkül* gibi kavramlar üzerinden tasavvufun dış kaynaklı olduğu hakkındaki iddialarını görüşlerinde muhafaza etmeye devam etmiştir.¹⁵⁴

Goldziher, *fenâyı* ilişkin görüşlerini genel itibarıyla muhtelif kaynaklardan topladığı tanım karşılaştırmalarına dayandırmıştır. *Bekânın* anlamının da yer aldığı bu tanımların dayanaklarında, Goldziher kesin olarak işaret etmese de tasavvuf

¹⁵³ Goldziher, *A Buddhismus hatása az Iszlámra*, ss. 25-28.

¹⁵⁴ Goldziher, "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 136-141; A. mlf., "Materialien", s. 42-56.

araştırmalarındaki temel referansları dikkate alındığında, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* u ve Kaşânî'nin *Istîlâhâtü's-sûfiyye*'sinin yer aldığı görülmektedir.¹⁵⁵ Ancak söz konusu eserlerde tıpkı *er-Risâle* 'de olduğu gibi *fenân*ın yanlış yorumlanması ile ortaya çıkan problemlerin, *Keşfü'l-mahcûb* ve *el-Lüma* 'da olduğu kadar kapsamlı bir tahlile konu olmadığı görülmektedir.¹⁵⁶

Erken dönem tasavvuf literatürü, her şeyden önce Nicholson'ın *fenân*ın yanlış yorumlanmasından ortaya çıkan problemlere ve buna bağlı olarak *fenân*ın ne olmadığına ilişkin görüşlerindeki temel dayanak noktalarını teşkil etmiştir. Bu durum, daha büyük planda Nicholson'ın tasavvufun menşei hakkındaki teorilerine dair kırılmaları beraberinde getirmiştir. Söz konusu literatür ile birlikte Nicholson'ın en çok *fenâ*ya ilişkin görüşlerinin değişmesiyle birlikte bu kırılmaların gerçekleştiği görülmektedir. Onun *fenâ*ya hakkındaki dayanaklarında hususi olarak Hücûrî'nin fazlaca yer tuttuğu ve nispeten daha belirleyici olduğundan bahsedilebilir. Öyle anlaşılmaktadır ki bu durum, genel itibarıyla iki husustan kaynaklanmıştır: İlki, *Keşfü'l-mahcûb* ile birlikte Nicholson, *fenâ-bekâ* anlayışının ekoller üzerinden sistemli ve kapsamlı okumasını yaparak *fenân*ın ne olduğunu ne olmadığı ile birlikte görme imkânı bulmuştur. Diğeri ise bu eserde Hücûrî'nin, *fenâ* ve onun ilişkili olduğu kavramları başta Hristiyan rahipler ve Brahmanlar olmak üzere çevredeki muhtelif mistik/dinî grupların görüşleri ile birlikte Nicholson'a görme ve karşılaştırma olanağı sunmasıdır. Bilindiği gibi Hücûrî, uzun süre Hindistan'da yaşamış olmakla birlikte söz konusu eseri aynı zamanda Hindistan'da yazmıştır. Bu durum, Hücûrî'nin farklı inanç gruplarıyla yapmış olduğu bazı tartışmaların ve bu tartışmalara dair meselelerin eserde yer almasıyla kendini göstermiştir.¹⁵⁷

Erken dönem tasavvuf literatürü, Nicholson'ın Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in merkeze alındığı müşterek bir çerçeve etrafında tasavvufun birleştiği konusundaki

¹⁵⁵Arberry'nin tespit edebildiği kadarıyla Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* unu çalışmalarında referans alan ilk oryantalist Goldziher'dir. Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 31.

¹⁵⁶ Erken dönem tasavvuf literatüründen *Lüma*'ın, *Keşfü'l-mahcûb*'tan daha önce telif edildiği bilinmesine rağmen tez metni boyunca Nicholson'ın görüşleri söz konusu olduğunda önce *Keşfü'l-mahcûb* 'a yer verilmesi; Nicholson'ın kaynaklarına bu eserlerin zaman içerisinde söz konusu sıraya göre dahil olduğunu göstermek amacıyla tez metni yazarı tarafından kasıtlı olarak tercih edilmiştir. Nicholson, "The Goal Muhammadan Mysticism", s. 55-56.

¹⁵⁷ Hücûrî, **Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Haz. Süleyman Uludağ, 5. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, s. 157, 290, 292-3, 298, 336, 344, 349, 371-2, 462, vd.

görüşlerine zemin teşkil etmiştir.¹⁵⁸ Buna bağlı olarak Nicholson, tıpkı normatif din bilimlerinde olduğu gibi tasavvufun da kaynakları içerisinde Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet referansının yer aldığını ileri sürmüştür. Ancak bu literatür, öncelikle Nicholson’ın tasavvufun Tanrı anlayışı hakkındaki görüşlerine zemin teşkil etmiştir. Bu itibarla Nicholson, söz konusu müelliflerin yorumları içerisindeki tasavvufun sünnî karakterine dikkat çekerek erken dönem tasavvufundaki Tanrı anlayışının, insan ile bir ilişki ve irtibat sağlayamayacak kadar kapalı olduğuna işaret etmiştir. Bu bakımdan söz konusu din bilimleri ile uzlaşa sağlamış tasavvufun Tanrı tasavvuru içerisinde *vahdet-i vücûd* öğretisinin ortaya çıkamayacağı şeklindeki nihai görüşlerini temellendirmiştir.¹⁵⁹

Nicholson değişen dayanaklarına ve buna bağlı olarak değişen görüşlerine rağmen Kremer ve Goldziher’in iddialarının bir kısmına teorisinde yer vermeye devam etmiştir. Bu nokta, Nicholson’ın teorisinde değişmeden kalan birtakım unsurların bulunduğunu açığa çıkarmakla beraber tasavvufun dış kaynaklı olduğu hususunun başından beri onun teorisinde yer tutmasıyla da kendini göstermiştir.

¹⁵⁸ Nicholson, “The Goal Muhammadan Mysticism”, s. 59; A. mlf., “The Oldest Persian Manual of Sufiism”, **Transactions of the Third International Congress for the History of Religions**, C. I, 1908, s. 294; A. mlf., “Introduction”, **The Kitab al-Luma**, s. v, ix-x; A. mlf., “Preface”, **The Kashf al-Mahjub**, s. xii-xiii.

¹⁵⁹ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 27.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TEORİLERİN PROBLEMLERİ

1. REFERANS VE DAYANAKLARDAKİ PROBLEMLER

Oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki teorileri ve ona bağlı yaklaşım ve dayanaklarına ait problemlerini bir arada ele almaya imkân tanıyan birtakım muhtelif başlıklar tespit etmek mümkün gözükse de aslında onların, yekdiğerini istilzam eden müşterek problemlerden kaynaklandığı; dolayısıyla her başlığın birbiriyle irtibatlı olduğu görülecektir. Bu sebeple söz konusu başlıklar, ilgili olduğu diğer başka problemler ve birtakım mülâhazalarla genişletilebileceği gibi temel problemlere indirgenerek daraltılabilir de. Bununla irtibatlı olarak da her problemin esasen bütüne teşmil edilebilecek bir yöne sahip olduğundan bahsedilebilir.

Oryantalistlerin tasavvuf alanındaki araştırmaları, birinci bölümde de işaret edildiği gibi, ilk etapta edebiyat özellikle de Fars edebiyatı üzerindeki çalışmalarda ortaya çıkmıştır. Öyle ki XIX. asrın başına gelindiğinde Fars edebiyatının tasavvuf alanındaki şiirlerinin büyük bir kısmı tercüme edilmişti. Hatta bunların bir kısmının tercümesi birden fazla Avrupa diline yapılmıştı.¹ Öyle anlaşılmaktadır ki bu durum, araştırmacılar arasında söz konusu metinlerde geçen teknik terimleri anlama ihtiyacını beraberinde getirmiş ve oryantalistlerin, edebiyat alanından sonra tasavvuf alanındaki ilk tercüme ve neşir faaliyetlerini sözlük çalışmaları takip etmiştir.² Söz gelimi Cürcânî'nin *et-Ta'rifât*'ı ve Kâşânî'nin *Istîlâhâtü's-sûfiyye*'si, bu asırda yapılan söz konusu çalışmalardan bazılarıdır. Öte yandan aynı zamanda Bulak Matbaası'nın bu dönemde kurulmasının etkisiyle Mısır, Hindistan ve Avrupa dışında kalan diğer başka bölgelerde de Arapça ve Farsça el yazmaların neşirleri ve hatta bu neşirlere yönelik de birtakım katalog çalışmalarının yapılmaya başlandığı görülmektedir.³ Ancak

¹ Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 15-16; Sedwick, *Western Sufism: From Abbasids to the New Age*, s. 181-182.

² Knysh, "Historiography of Sufi Studies in the West", s. 110.

³ 19. asır Avrupa'sında İslâmî yazma eser koleksiyonlarının büyük bir kısmının kataloglanması ve bu katalogların Avrupa kütüphanelerine yayılmış olması, henüz basımı yapılmamış eserlerin de sonraki araştırmalarda mevzu bahis edilmesine imkân sağlamıştır. Bu dönemde tasavvuf literatürüne yönelik Avrupa'da mevcut tercüme, neşir ve inceleme türünde yapılmış kayda değer gelişmelerin önemli bir kısmının listesi için Bkz. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 20. Ayrıca zaman içerisinde söz konusu kataloglarda "Sufism" başlığı altında müstakil olarak Arapça ve Farsça tasavvuf literatürünün yer tutmaya başladığı görülmektedir. Söz gelimi bunlardan biri, aynı zamanda tasavvufun menşei üzerinde duran araştırmacılarından biri olduğu bilinen Palmer'in Cambridge'deki yazma eserlerin

oryantalist iddialardaki asıl kırılma noktalarını gösteren erken dönem tasavvuf literatürüne ilişkin hususlarda, hangi eserlerin hangi dönemlerde oryantalistlerin erişiminde olduğuna dair kapsamlı bilgi, 1914'te Nicholson'ın *el-Lüma* 'a yaptığı tahkikli neşrin takdim yazısından takip edilebilir. Buna göre söz konusu dönemde, *el-Lüma* , *Kûtü'l-kulûb*, *er-Risâle*, *Keşfü'l-mahcûb* ve *Tezkiretü'l-evliyâ* araştırmacıların istifade etmesi için uygun durumda iken *et-Ta'arruf*, *Tabakâtu's-sûfiyye* ve *Hilyetü'l-evliyâ* ise henüz düzenlenmemiş olmaları hasebiyle çalışmalarda referans almak için nispeten kullanışsız vaziyettedir.⁴ Nicholson'ın, tasavvuf araştırmalarındaki dikkati söz konusu literatüre çekmekle beraber bu alanda yapılacak çalışmalarda hususi olarak hicrî II. asrın başı IV. asrın sonunda telif edilmiş eserlerin dikkate alınmasının gerekliliğine de işaret etmesi, oryantalist araştırmalarda mühim bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir.⁵

1.1.Az Metin Kullanma ve Literatür Yetersizliği

Literatür yetersizliği, başından beri oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki telakkilerinde ve teorilerinde en büyük problemlerden biri olmuştur. Bu problem, ilk araştırmacıların dayanaklarında Fars Edebiyatının tasavvuf konulu şiirlerinin çok yer tutmasıyla kendini göstermiş ve onların, bu şiirlerde geçen kapalı ve sembolik ifadelere dikkat çekerek teorilerini genellikle sûfîlerin varlık görüşleriyle irtibatlı biçimde ortaya koymalarını beraberinde getirmiştir. Bu sebeple oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkında ortaya attığı ilk teoriler, ekseriyetle *vahdet-i vücûd*

kataloglamasına başladı; ancak 1896'da Browne'ın ikmal ettiği eserdir. Bu katalogun beş sayfasının "Sufiism" başlığıyla tasavvuf literatürüne inhisar edildiği görülmektedir. "Sufiism", **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, Haz. E. G. Browne, Cambridge, Cambridge University Press, 1896, ss. 87-91. Öyle ki söz konusu başlığın 20. asır ve sonrasında Avrupa dillerinde yapılmış katalog çalışmalarının başlıklarında da sürdürüldüğü görülmektedir. Bu çalışmalarda "Sufism", "Sufism and Ethics" veya "Asceticism and Sufism" başlıkları altında tasavvuf literatürü ele alınmıştır. Bu hususu takip etmek için örnek bir çalışma için Bkz. "Asceticism and Sufism", **Catalogue of the Arabic And Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore**, C. XIII, Haz. Maulavi Abdul Hamid, Kalküta, Baptist Mission, 1928, ss. 1-185.

⁴ Nicholson, "Introduction", **The Kitab al-Luma**, s. I-II.

⁵ Nicholson, "Introduction", **The Kitab al-Luma**, ss. I-XXXIV. Nicholson'ın *el-Lüma* 'ın tahkikli neşrini yayınlamadan önce, 1913'te eserin matbu nüshasından "The Goal Muhammadan Mysticism" isimli makalesinde istifade ettiği görülmektedir. Ayrıca bu tarih öncesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla tasavvufun menşei üzerinde duran oryantalistler arasında *el-Lüma* 'dan istifade eden başka bir isim bulunmamaktadır.

öğretisinin kökeniyle irtibatlı olduğu gibi onların birbirlerinden ayrışmalarını da genellikle bu teorilerle sağladığı görülmektedir.

Literatür değişimine bağlı olarak araştırmacıların görüş ve yaklaşımlarında zaman içerisinde birtakım kırılmalar, çelişkiler ve buna bağlı olarak da birtakım görüş değişiklikleri kendini göstermiştir. Bu konuda oryantalistlerin kullandığı literatür ile ilgili olarak öne sürdüğü iddialarda birbirinden ayrıştığı görüldüğü gibi bazen tek bir araştırmacının, zaman içerisinde değişen kaynakları ile irtibatlı olarak görüşlerinde peyderpey bir değişime gittiğinden de söz edilebilir. Bu bakımdan söz konusu araştırmacıların nihai görüşleri, diğer araştırmacıların görüşleri ile mukayese edilerek araştırmalarda hangi literatürün birtakım kırılmaları beraberinde getirdiği ve bu literatürün ne ölçüde belirleyici bir etkiye olduğu tespit edilebilir.

Tasavvufun menşei hakkındaki ilk teorilerin sahibi olmasıyla da bilinen Tholuck'un zaman içerisinde görüşlerini değiştirdiği görülse de ilk görüşlerini matbu bir eser içerisinde ele almaması, ya da en azından böyle bir literatürün tespit edilememesi, neye bağlı olarak teorisinde değişikliğe gittiği hususunun muğlak kalmasını beraberinde getirmiştir.⁶ Bu sebeple onun teori değişikliği üzerinden literatür değişiminin belirleyici etkisini takip etmek son derece güçtür. Şu hâlde söz konusu literatürün belirleyici etkisini takip etmek için referans alınabilecek en önemli isimlerden biri Nicholson'dır. Nicholson aynı zamanda tasavvufun menşei ve tarihsel gelişimi gibi meseleler üzerinde başından beri hemen en çok duran araştırmacılardan biri olmuştur.⁷

Nicholson, zaman içerisinde artan özellikle erken dönem tasavvuf literatürüne ait dayanaklarına bağlı olarak tasavvufun menşei hakkındaki genel teorisinde belirgin bir, hatta birkaç kez görüş değişikliğine gitmiştir. Ancak söz konusu literatürün, dayanaklarına süreç içerisinde dahil olması, bu görüşleri ikircikli yaklaşımlarla ortaya koymasını beraberinde getirmiştir. Bu minvalde Nicholson'ın zaman içerisinde

⁶ Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, ss. 16-19.

⁷ Hamilton Alexander R. Gibb, "Nicholson, Reynold Alleyne", **The Dictionary of National Biography 1941-1950**, Ed. L. G. Wickham Legg, E. T. Williams, Oxford, Oxford University Press, 1959, s. 628-9.

değişen görüşleri ve bu görüşlerindeki söz konusu yaklaşımları, literatürün oryantalist araştırmalar üzerindeki belirleyici etkisini göstermesi açısından önemlidir. Ancak bu durum aynı zamanda onun görüşlerinin takibinde bulunmanın ve genel teorisine dair bir tespitle bulunmanın başka hiçbir araştırmacıda olmadığı kadar güç olmasını da beraberinde getirmiştir.

Nicholson, tasavvufun menşei hakkındaki ilk teorisini aynı zamanda tasavvufa dair ilk çalışması olan *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*'inin giriş bölümünde öne sürmüştür. Burada, tasavvufu *panteist* bir öğreti olarak telakki eden araştırmacıların görüşlerini referans almakla beraber Fars edebiyatının tasavvuf alanındaki şiirleri ile Plotinus'un felsefesi arasında birtakım mukayeselerde bulunmuş ve Plotinus'un kısa ifadelerinin bu şiirlerde, özellikle de Mevlânâ'nın sembolik anlatımlarında "aşkın bir panteizme" dönüştüğünü ileri sürmüştür.⁸ Buradan hareketle de tasavvufun Yeni Eflâtuncu felsefi düşünceye ait bir kökene sahip olduğunu iddia etmişti.⁹ Onun bu eserde panteizme ulaşma gerekçesi, sonraki çalışmalarında itiraf niteliğindeki şu açıklamasından takip edilebilir:

...Celâleddin ile ilgili olarak *Dīvân-ı Şems-i Tebrîzî*'nde ilk bakışta panteist olarak gözüken ki tasavvuf tarihi hakkındaki bilgilerimin şu ankinden daha az olduğu zamanlarda benim de panteist olarak yorumladığım Tanrı ile ittisale işaret eden bazı pasajların, okuyanlara bir sorun oluşturacağını farkındayım.¹⁰

Zaman içerisinde *er-Risâle*, *Tezkiretü'l-evliyâ'* ve *Nefehâtü'l-üns*'ün Nicholson'ın kaynaklarına dahil olmasıyla birlikte tasavvufun menşesine, erken döneminden hareketle bir yaklaşımda bulunarak Yeni Eflâtunculuk yanında diğer başka unsurları da teorisine dahil ettiği görülmektedir:

Sûfî teosofisinin geliştiği tarihsel şartlar dikkate alındığında tasavvufu, ne Hint ne Farisî kaynağa irca ederek açıklayamayız. Buna mukabil onların, Yunan düşüncesinin ve Doğu dinlerinin özellikle de Yeni-Platonculuk, Hristiyanlık ve

⁸ Nicholson, *Selected Poems*, s. xvii.

⁹ Nicholson, *Selected Poems*, ss. xxvii-xxx; Arberry, *Oriental Essays*, s. 199.

¹⁰ Nicholson, *The Idea of Personality of Sufism*, s. 53; Ayrıca iktibas edilen söz konusu ifadenin Abdullah Kartal'a ait Türkçe tercümesi ile Karş. için Bkz. A. mlf., *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 163.

Gnostisizm arasındaki birleşimin bir ürünü olduğunu itiraf edebiliriz. Bu sistemlerden en az ikisi, Hint veya Farisî düşüncelerden etkilenmiş olabilir.¹¹

Nicholson'ın *er-Risâle*'nin yanında erken dönem tasavvuf literatüründen Hücvârî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'unu da araştırmalarına dahil etmesiyle birlikte teorisindeki ilk kırılmalar cereyan etmeye başlamıştır:

İslâm, mucizevi bir biçimde yabancı din ve felsefelerle ilişkisini kesmiş olsa bile mistisizmin herhangi bir formu onun içerisinde temayüz edecekti. Zira (tasavvufun) tohumları onun içerisinde zaten mevcuttu.¹²

Bu husus, onun başka bir çalışmasındaki şu ifadesinden de takip edilebilir:

Şüphesiz tasavvuf, bütünüyle gayr-i İslâmî unsurlardan etkilenmemiş olsaydı bile onun bu noktaya (bununla yaklaşık hicrî III. asırda tasavvuf içerisinde konuşulmaya başlanan *marifet*, *vecd* ve *fenâ* gibi yeni kavram ve teorileri kastetmektedir) kadar gelişimi çok farklı olmayabilirdi. Ancak şu bir gerçek ki, bazı etkiler tasavvufta kendisini daha güçlü bir biçimde hissettirmiştir. Bunlar başlıca Hristiyanlık, Budizm ve Yeni Eflâtunculuk'tur.¹³

Nicholson'ın *er-Risâle* ve *Keşfü'l-mahcûb*'un yanında kaynaklarına, *el-Lüma* 'ı da dahil etmesi ile birlikte tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinde İslâmî unsurlara müstakil yer tahsis etmeye başlamıştır:

...Hülâsa hicrî III. yüzyıldaki yeni şekliyle tasavvuf -tarihsel gelişiminin her döneminde olduğu gibi- etkileriyle birlikte görülen birçok muhtelif faktörün neticesidir. Bu unsurlar: İslâm tevhid nazariyesine dair teorik gelişmeler, Hristiyan zühd ve mistisizmi, Gnostisizm, Yunan ve Hint felsefeleridir. Nitekim son zamanlara kadar bu problem yanlış bir biçimde ortaya konulmaktaydı.¹⁴

Görüldüğü gibi, Nicholson tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinde zaman içerisinde İslâmî unsurları belirginleştirse de genel görüşleri çerçevesinde çelişkili ifadelerini ve ikircikli yaklaşımlarını sürdürmeye devam etmiştir. Bu husus, bazen iki müstakil çalışması karşılaştırıldığında fark edilebileceği gibi bazen tek bir çalışmasından da belirgin biçimde takip edilebilecek bir sorun olarak görüşlerinde kendini göstermiştir. Öyle ki yukarıdaki ifadelerin bir kısmının da içerisinde yer aldığı çalışmalarının bazısında, haricî unsurlardan menşe mesabesinde bahsederken aynı

¹¹ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 320.

¹² Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 20.

¹³ Nicholson, "Şûfiism", s. 31.

¹⁴ Nicholson, "Sufis", s. 11.

çalışmanın başka bir yerinde onlardan tasavvufun teşekkül sürecinde kaynağına dahil olan ya da kaynağına etki eden unsurlar şeklinde bahsederek tasavvufa kaynaklık teşkil etmeleri cihetiyle ehemmiyetlerini azaltan bir yaklaşım sergilemiştir. Onun çelişki arz eden bu tereddütlü ifadeleri, hemen her husustaki görüşlerinden fark edilebileceği gibi *zühdden vahdet-i vücûda* -ki bu görüşlerinde vahdet-i vücûd konusunda yaklaşık olarak hicrî III. asra gönderme yapmaktaydı- geçişe hazırlayıcı sebepler hakkındaki aynı sayfada bulunan görüşlerinden bilhassa takip edilebilir.¹⁵ Bu durum, Nicholson'ın değişen görüşlerine rağmen değişmeden kalan görüşlerini de teorisinde muhafaza etmeye çalışan yaklaşımlarının, çalışmalarına yansımaları şeklinde değerlendirilebilir.¹⁶

Erken dönem tasavvuf literatürünün Nicholson'ın kaynaklarına dahil olması, her şeyden önce bu literatür müelliflerinin tasavvufu, din bilimlerine yaklaştırma ve uzlaştırma temayülünü fark etmesine olanak sağlamıştır. Bu durum da görüşlerinde birtakım kırılmaların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.¹⁷ Nicholson söz konusu müellifleri bu konuda birleştiren asıl çerçevenin, tasavvufu *sünnî* bir çizgide yorumlamaları olduğuna dikkat çekerek erken dönem tasavvufunu belirleyen unsurların, bu çerçevenin sınırları ile ilişkili olduğuna işaret etmiştir. Nicholson, tasavvufun yanlış yorumlanmasından kaynaklanan problemlerde de bu çerçevenin belirleyici etkisine dikkat çekerek kimi sûfîlerin bu çerçevenin içerisinde, kimilerinin ise dışarısında kaldığına dikkat çekmiştir. Öyle ki bu kritik ayırmda da görüşlerini belirginleştirmiştir ki özellikle bu konuda, *fenâ* ve onun yanlış yorumlanmasından kaynaklı problemler üzerine görüşlerini temerküz ettiğinden söz edilebilir.¹⁸ Binaenaleyh, Nicholson'ın tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinin yönünü, önemli ölçüde erken dönem tasavvuf literatürüne ait eserler belirlemiştir. Bu husus en açık biçimde nihai görüşlerindeki şu ifadesinden takip edilebilir:

¹⁵ Nicholson, "Sufis", s. 11.

¹⁶ Nicholson, "Sufis", s. 11-12.

¹⁷ Nicholson, "The Goal Muhammadan Mysticism", s. 59-60; A. mlf., "Introduction", **The Kitab al-Luma**, s. v, ix; A. mlf., "The Oldest Persian Manual of Sufiism", s. 294; A. mlf., "Preface", **The Kashf al-Mahjub**, s. xii-xiii; A. mlf., "Şüfiism", s. 32; A. mlf., "Sufis", s. 14.

¹⁸ Nicholson, "The Oldest Persian Manual of Sufiism", ss. 294-297; A. mlf., "The Goal Muhammadan Mysticism", ss. 56-64.

Her şeyden önce tasavvuf, İslâm'daki tıpkı diğer bilim/hareketler gibi köklerini Kur'ân ve Sünnet'ten almıştır. İlk kaynaklarından hareketle araştırılmadığı sürece de bunun anlaşılması söz konusu değildir.¹⁹

Nicholson, İslâmî unsurlara dikkat çektiği bu görüşüne mukabil tasavvufun dış kaynaklı olduğu konusundaki görüşlerini de nihai teorisinde sürdürmeye devam etmiştir.²⁰ Fakat onun İslâmî unsurları belirginleştirdiği bu görüşlerinde, en az tasavvufun dış kaynaklı olduğunu öne sürdüğü görüşlerinde olduğu kadar bazı problemlerin yer aldığından bahsedilebilir. Bu husus, Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı ifadelerin mistik yorumlarının, tasavvufa kaynaklık ettiğini ileri süren görüşlerinde ve *fenânın*, genel olarak da erken dönem tasavvufunun maksadı olarak telakki ettiği *tevhid*e ilişkin görüşlerinde bilhassa kendini ihsas etmektedir. Öyle ki onun, “ilâhi şahsiyet”e ilişkin görüşleri fark edilmediği takdirde bu hususun anlaşılması da mümkün değildir.²¹ Aksi halde Hz. Muhammed'in, Kur'ân-ı Kerîm'in yazarı olduğu konusundaki görüş ve yaklaşımları hesaba katıldığında ciddi bir problem ortaya çıkmaktadır.²² Bu sorun, oryantalistlerin “yansıtmacı yaklaşım problemleri”nde hususi olarak değerlendirilecektir.

Nicholson'ın kaynaklarındaki değişen literatür ile irtibatlı olarak zaman içerisinde değişen görüşlerindeki en mühim kırılmalardan birine, *vahdet-i vücûd* öğretisine ilişkin görüşleri gösterilebilir. Nicholson, erken dönem tasavvuf literatürü ekseninde tasavvufun din bilimlerinin kaynaklarına yaklaştığı gibi aynı zamanda onların, Tanrı tasavvuruna da yaklaştığını ileri sürmüştür. Bu yapısıyla da *fenânın*, erken dönem tasavvufundaki nihayetinin *tevhid*in derecelenmiş makamlarından sadece birine karşılık geldiğini ve bununla da sınırlı olduğuna işaret etmiştir.²³ Nicholson, İslâm'ın Tanrı anlayışından farklı telakki ettiği *vahdet-i vücûdun* Tanrı tasavvuruna ise İslâm bilimleri ile uzlaşa sağlamış erken dönem tasavvufu ile erişilemeyeceğine dikkat çekerek ilk dönem sûfîlerinin ifadelerinde *vahdeti vücûda* ilişkin bir işarete

¹⁹ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 3.

²⁰ Atif Khalil-Shiraz Sheikh, “Sufism in Western Scholarship”, s. 360.

²¹ Nicholson, “Şûfîsm”, s. 31; A. mlf., “Sufis”, s. 11; A. mlf., **The Mystic of Islam**, s. 21-22; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 9,13.

²² Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 5.

²³ Nicholson, “The Goal Muhammadan Mysticism”, s. 58.

bulunmanın yanıltıcı olduğunu ileri sürmüştür.²⁴ Bu yaklaşımının uzantısı olarak da tasavvuf tarihinde *vahdet-i vücûd* öğretisini, İbnü'l-Arabî ile başlayan sonraki döneme yerleştirmiştir.²⁵ Nitekim bu görüşler, aynı zamanda Nicholson'ın en nihai görüşlerini teşkil etmektedir ve tasavvufun menşesine, tarihine ve dönemlendirilme problemlerine ilişkin genel teorisinin ana gövdesini şekillendirmiştir.

1.2. Merkez Literatürden Uzak Referanslar

Oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki iddialarına, onlar ile zamansal, mekânsal ve konusal irtibatlı olmadığı şeklinde kendisinden söz edilebilecek nitelikteki eserleri referans gösterme problemleri bulunmaktadır. Bu problem, Nicholson'ın nispeten nihai çalışmaları dışarda tutulursa, hemen bütün oryantalistlere teşmil edilebilecek bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle tasavvufun menşei hakkındaki araştırmaların başlangıcında ortaya çıkan söz konusu problem, araştırmacıların tasavvufu, genellikle ana akım Müslüman düşünceden uzak ele alan yaklaşımlarında kendini göstermektedir. Bu bakımdan araştırmalardaki en büyük kırılmalar, iddialar ile irtibatlı olan referanslara yaklaşıldıkça tasavvufun menşei problemini, üst başlığı İslâm olan ve hatta ana akım İslâm düşüncesi ile irtibatlı bir sorun olarak ele alan yaklaşımlarda tebarüz etmiştir. Bu husus, tasavvufun menşei hakkındaki ilk teorileri birbirinden ayırttığı gibi bu teoriler arasında Kremer'in teorilerinin nispeten belirginleşmesinde etkili olmuştur. Onun teorilerinin özellikle belirginleşmesine gösterilebilecek birkaç husus bulunmakla beraber başlıca sebebine dikkate aldığı literatürün, öne sürdüğü teorilerle irtibatlı olması gösterilebilir.

Kremer, kendisine kadar gelen süreçte başka hiçbir araştırmacının yapmadığı kadar Avrupa kütüphanelerinde birikmiş mahdut ve matbu Arapça malzemeyi -varsa bu eserlerin tahkik ve tercümesini- büyük ölçüde referans almasının yanı sıra kendi döneminde İslâmiyât alanında yapılmış hemen bütün çalışmaları görmüş bir araştırmacıdır.²⁶ Öyle ki tasavvufun menşei problemini ele aldığı çalışmasının

²⁴ Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 22-23.

²⁵ Nicholson, *The Idea of Personality of Sufism*, s. 27.

²⁶ Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities: German Orientalists Since Theodor Nöldeke*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1968, ss. 10-12; Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa: Bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Harrassowitz, 1955, ss. 187-189.

referansları da yalnızca Arapça kaynaklardan yahut bu kaynakların dayanak alındığı çalışmalardan oluşmaktadır.

Kremer ile belirginleşen teoriyi geliştiren Goldziher, Browne ve Nicholson'ın çalışmalarındaki merkez literatürden uzak referanslara ise bilimsel değeri düşük yahut tasavvufun nispeten sonraki dönemlerinde teşekkül etmiş oluşumlar veya meseleleri dikkate alarak erken dönem hakkında öne sürdükleri iddialar gösterilebilir. Goldziher, bu problemde referans alınabilecek isimlerin başında gelmektedir. Zira Goldziher aynı zamanda hemen her alana ait muhtelif pek çok kaynağın, referanslarında rastlanılabileceği bir araştırmacıdır. Onun, *seyahatnâme* türündeki eserlerden de önemli ölçüde istifa ettiği görülmektedir. Özellikle de İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) *Seyahatnâmesi*'ni dayanak aldığı referanslar, çalışmalarında göze çarpmaktadır.²⁷ Goldziher'in bu eseri referans aldığı iddialardan biri zühd hakkındadır.

Goldziher, peygamber salık vermemesine rağmen İslâm'ın erken döneminde yabancı unsurlardan etkilenecek zühd uygulamalarında ileri giden birtakım örneklerin bulunduğu dikkat çekmek için şair Ferezdak'a (ö. 114/732) işaret etmiştir. Bu hususa, Ferezdak'ın nefsin eziyet etmek için ayaklarını bağladığı ve Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemeden de bu işlemi sonlandırmadığı konusunda kendi eserindeki ifadeleri dayanak göstermiştir. Goldziher, Ferezdak'ın uygulamasının aslında Yukarı Nil nehri bölgesinde öteden beri kullanıldığı konusuna ise söz konusu bölgede, İbn Battûta'nın Kur'ân-ı Kerîm ezberlenene kadar zincirlenen çocukların bulunduğunu ifade eden gözlemlerini göstermiştir. Böylece Müslüman çevrede erken tarihlerden itibaren zühd düşüncesinde aşırı örneklerin bulunduğu konusundaki iddiasını güçlendirmiştir.²⁸ Ancak görüldüğü gibi Goldziher'in irtibat kurduğu iki kaynak arasında yaklaşık yedi asır bulunmaktadır ve *Seyahatnâme*, içerisinde gözlemlerin önemli yer tuttuğu türde yazılmış bir eserdir.

²⁷ Goldziher, "Materialien", s. 49-50.

²⁸ Goldziher, "İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd", s. 541-542.

1.3. Metni Okuma Biçimleri: Sathî Etütler, Tahrifler ve Manipölasyonlar

Oryantalistlerin sathî etütlere dayalı referanslarına gösterilebilecek pek çok husus bulunmakla beraber bu sorun en çok da araştırmacıların, kendilerinden önce tasavvufun menşei hakkında öne sürülmüş teori ve dayanakları tevsik ve tetkik etmeden çalışmalarına dahil etmelerinde ortaya çıkmıştır. Bu durum da bazı yanlış bilgilerin uzun süre oryantalist çalışmalarda sürdürülmesini beraberinde getirmiştir. Hatta oryantalistlerin bir kısmının bu hatalara, görüş ve yaklaşımları doğrultusunda yeni biçimler kazandırarak teorisine dahil ettiği de görülmektedir. O halde bu problem, oryantalistlerin benzer sebeplerle aynı hata üzerinde birleştiği örnekler üzerinden daha anlaşılır kılınabilir. Bu konuda göze çarpan örneklerden biri, Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767) isimli sûfî hakkındadır.

Kremer, aynı zamanda çağdaşı olan Dozy'yi referans göstererek Horasan'da Hristiyan bir emir tarafından ilk hangâh kurulduğunda, bölgede Ebû Saîd isimli bir sûfinin de zühde ilişkin bir kilisesi olduğuna dair birtakım varsayımlar olduğuna dikkat çekmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki Kremer, gösterdiği bu dayanakla esasında bölge özelinde bir vurguya gitmiştir. Buradan hareketle de sûfîlerin, birden fazla toplanma yeri olabileceği ihtimaline işaret ederek en fazla sûfinin, Belh ve çevresinde bulunduğunu iddia etmiştir. Bu hususu da Budistlerle etkileşimin en fazla bu bölgede olduğu konusundaki görüşleriyle irtibatlandırarak Budizm hakkındaki genel teorisine bağlamıştır.²⁹

Kremer'in referans aldığı Dozy'nin ise bu iddiasında daha farklı bir belirginleşmeye giderek Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın nereli olduğuna ve tasavvuf tarihindeki önemine dair bir vurgu yaptığı görülmektedir. Bu minvalde Ebû Saîd'in hicrî 200 (miladî 800) dolaylarında *sûfî* ismini alan ilk kişi olduğunu gerekçe göstererek tasavvufun kurucusu olduğuna, aslen İranlı olduğuna, Horasan'da sûfîler için hangâh yaptırdığına ve burada sûfîlerle bir araya gelerek onlara “manastır kurallarını” öğrettiğine dikkat çekmiştir. Bu bakımdan da Ebû Saîd'i, “tasavvuf sisteminin kurucusu” şeklinde telakki etmiştir.³⁰ Öte yandan Dozy, Kremer gibi bu

²⁹ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 66.

³⁰ Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 320-321.

görüşlerini genel teorisine bağlamış ve Ebû Saîd'in söz konusu uygulamalarının İslâm'da ruhbanlığın yeri olmadığına ilişkin hadisler ile çelişki arz ettiğine dikkat çekmiştir. Buradan hareketle de şöyle bir sorgulamada bulunmuştur:

Sûfilerin iddia ettiği gibi dinî ve felsefî sistemin, bütünüyle Ebû Saîd tarafından oluşturulduğuna mı inanmalıyız, yoksa bazı Avrupalı akademisyenlerle birlikte bu meseleye şüpheyile mi yaklaşmalıyız?³¹

Dozy'nin referanslarına dikkatlice bakıldığında, bu konuda referans gösterdiği ismin Sacy olduğu görülmektedir. Bu durum aynı zamanda söz konusu referanslarda üçüncü bir isme gidilebileceğini göstermektedir.

Sacy'nin de Ebû Saîd'i "tasavvufun kurucusu" şeklinde telakki ettiği görülmektedir.³² Ayrıca Sacy'nin, Tholuck'u referans aldığı dikkate alındığında, bu konuda dördüncü bir isme gidilerek söz konusu tahrifatın ilk sahibine ulaşılabilir. Tholuck, söz konusu araştırmacılar gibi Ebû Saîd'den "tasavvufun kurucusu" olarak bahsetmiştir.³³

Daha sonra gelen Nicholson ise söz konusu araştırmacıların, Ebû Saîd'in ölüm tarihini hatalı verdiğine dikkat çekmiştir.³⁴ Ancak bu oryantalistler, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın ölüm tarihini yanlış vermekten de öte, ona işaret etmekle asıl olarak Kufeli olup Şam'da yaşayan Ebû Hâşim isimli yaklaşık üç asır önceki başka bir sûfiden söz etmişlerdir. Halbuki hicrî II. asırda ilk kez sûfî nisbesiyle anılan bu kişinin Ebû Saîd değil, Ebû Hâşim olduğu bilinmektedir. Bu bilgiye sûfî tabakâtında yer veren Câmi, Ebû Hâşim'i ele aldığı bahiste aynı zamanda bir Hristiyan emiri tarafından Şam'ın Remle kasabasında sûfiler için inşa edilen ilk hangâhtan da bahsetmektedir.³⁵ Ancak Câmi'nin bu meseleye, Ebû Hâşim'i ele aldığı başlıkta yer vermesi dikkate alınarak söz konusu hangâhın, Ebû Hâşim için yapıldığı neticesine yahut Kremer'in öne sürdüğü gibi söz konusu hangâhtan da önce bölgede birden fazla toplanma yerinin

³¹ Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 321; Eserin tercümesi ile Karş. için Bkz. A. mlf., **İslam Tarihi**, s. 264-265.

³² Sacy, "Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica", s. 725.

³³ Tholuck, **Ssufismus**, ss. 58-60; Sacy, "Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica", s. 725; Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 18.

³⁴ Nicholson "Asceticism", s. 103.

³⁵ Abdurrahman Câmi, **Evliya Menkıbeleri**, Çev. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan, 2011, s. 147-148.

olduğu sonucuna ulaşılabilir mi? Veyahut da Dozy'nin de iddia ettiği gibi, bu toplanma yerlerinde Ebû Hâşim'in manastır kurallarını talim ettiği bilgisine ulaşmak mümkün müdür?

Nicholson'ın, Câmî'nin Ebû Hâşim hakkında ilk sûfî olduğunu rivayet ettikten sonra inşa edilen ilk hangâh hakkında bilgi vermesinin, birbirleriyle “ilişkilendirebilecek” bir husus arz ettiğini öne sürerek önceki araştırmacılarla benzer bir yaklaşım ortaya koyduğu görülmektedir.³⁶ Ayrıca “Ebû Saîd” şeklinde işaret edilen ismin düzeltilmeyerek yaklaşık yarım asır boyunca yinelenmesi, araştırmacıların öne sürülen iddiaların doğruluğunu asıl metin ile teyit etmeden teorilerine nasıl dahil ettiğini de ortaya koymaktadır. Bu sorun, araştırmacıların kendilerinden önceki görüşleri sorgulamadan, delil ve dayanaklarına gitmeden ortaya koydukları dogmatik yaklaşımlarına da misal gösterilebilir.

Vakıa, Nicholson örneğinde olduğu gibi araştırmalarda Ebû Saîd'in, düzeltilerek “Ebû Hâşim” şeklinde ele alındığında dahi başka problemler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, metinde yer almamasına rağmen Hristiyan emirin yaptırdığı hangâh ile Ebû Hâşim arasında irtibat kurularak tasavvufun menşei hakkındaki iddiaların metne yansıtılmasıdır. Açıktır ki bu sorun, araştırmacıların referans ve dayanaklarıyla her şeyden önce, görüşlerini güçlendirmeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle bu problem, oryantalistlerin tasavvuf metinlerini seçme, ekleme ve çıkarma yoluyla teorileri doğrultusunda tahrif ettikleri gibi aynı zamanda iddiaları doğrultusunda onları nasıl manipüle ettiklerini gösteren bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse bu durum, tasavvufun menşei hakkında öne sürülmüş oryantalist iddiaların bir kısmının her şeyden önce metinleri tam anlama üzerine kurulu olmamasının istilzam ettiği problemleri açığa çıkarmaktadır.

2. YÖNTEM VE YAKLAŞIMLARDAKİ PROBLEMLER

Oryantalizmin asıl olarak XIX. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkmış olması, bu dönemde gelişen modern sosyal bilimlere ait yöntem ve yaklaşımların bu araştırmalara yansısıyla neticelenmiştir. Tasavvuf araştırmalarında bu durum, oryantalistlerin tasavvufun menşei problemini belli bir zaman ve mekân diyalektiği içerisinde ele alan

³⁶ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 305.

yöntem ve yaklaşımlarında kendini göstermiştir.³⁷ Öte yandan bu dönem aynı zamanda Avrupa tarihinin çeşitli kırılmalara şahitlik ettiği ve kökleri, Kartezyen felsefesine kadar uzanan Tanrı, insan ve âleme ilişkin yeni çerçevelerin geliştirilerek bilginin ortaya çıkışına dair yeni birtakım sorgulamaların yapıldığı ve buna bağlı yaklaşım ve yöntemlerin ortaya konulduğu bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Post-Reformasyon şeklinde de nitelenebilecek bu sürecin ilk etabında, Kitâb-ı Mukaddes metnlerinin tercümesi ile birtakım eleştiriler ortaya çıkmıştır. Onları, kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanması için geliştirilen tarihsel kritik yöntemleri takip etmiştir. Öncelikle bu metinlerin ne zaman, hangi şartlarda ve kimler tarafından yazıldığını tespit etmeye odaklanan bu yöntemler, metinlerin otantikliği ve Hz. İsa'nın tarihselliği gibi daha pek çok tartışma konusunu beraberinde getirmiştir.³⁸ Söz konusu tartışmalara tatbik edilen yöntem ve yaklaşımlar, oryantalistlerle birlikte İslâm dinini ve kaynaklarını tarihlendirme problemlerine taşınmıştır. Bu durum dikkate alındığında İslâmiyât araştırmalarının, Avrupa'nın kendi tarihi içerisindeki çalışma konularında ikincil hatta üçüncül nitelikteki araştırmalara karşılık geldiğini söylemek yanlış olmaz.

Diğer yandan oryantalistlerin İslâm'a yönelik genel yaklaşımları, bu araştırmalarda yalnızca sözü geçen bilimsel yöntem ve yaklaşımlardan hareket etmelerine müsaade etmemiştir. Tasavvufun menşei üzerinde duran erken dönemdeki oryantalist araştırmalarda bu problem öncelikle, zühde ilişkin hadislerin “uydurma” olduğu ve tasavvuf literatürünün ise “ödünc almalarla” oluştuğunu iddia eden görüşlerde kendini göstermiştir. Bu durum, oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinin arka planında, hem modern dönemde ortaya çıkmış yaklaşım

³⁷ Kasım Küçükaltın - Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller**, 6. bs., Ankara, TDV Yayınları, 2019, ss. 117-121, 151-167; Kürşat Demirci, **Dinler Tarihinin Meseleleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2019, s. 63-64. Ayrıca oryantalistlerin genel İslâmiyât araştırmalarına dair problemlerinin incelendiği çalışmalardan birine, Hasan Hanefi'nin “Bilimsel Çığırkanlık” başlığı altında ele aldığı sorunlar gösterilebilir. Hanefi bu problemleri, genel olarak dört başlık altında ele alarak değerlendirmiştir: “Tarihi Yöntem, Analitik Yöntem, Yansıtmacı Yöntem ve Etkileme-Etkilenme Yöntemi”. Söz konusu çalışma için Bkz. Hasan Hanefi, **Gelenek ve Yenilenme: Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz**, Çev. M. Emin Maşalı, Ankara, Otto, 2011, ss. 88-125.

³⁸ Asım Duran, “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XVII, No:2, 2017, ss. 111-128; Mehmet Paçacı, “Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. IX, No:1-4, 1996, ss. 119-123; Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemlerine ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için Bkz. Fatma Betül Altıntaş, **Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu**, Ankara, TDV Yayınları, 2020, ss. 49-425.

ve yöntemlerin hem de İslâm'a dair yaklaşımlarının uzantısı olduğu müteaddit pek çok problemin yer almasını beraberinde getirmiştir.

Öte yandan tasavvuf alanında araştırma yapan erken dönemdeki oryantalistlerin önemli bir kısmının Alman menşeli olması, ya da en azından Almanca dilinde çalışmalarını ortaya koyması, bu dönemde Alman düşüncesinde gelişmekte olan din, tarih ve dil konusundaki yeni yaklaşım ve yöntemlerin, bu araştırmalarda hususi olarak etkili olmasını kaçınılmaz kılmıştır.³⁹

2.1.Köken Odaklılık

Oryantalistlerin tasavvuf araştırmalarının bel kemiğini, mebde üzerine odaklanan görüş ve yaklaşımları teşkil etmiştir. Onların tasavvufun menşei hakkındaki teorilerini ortaya koymaya başladığı dönemin aynı zamanda Aydınlanma hareketinin getirdiği düşünsel değişimlere bağlı kalarak Avrupa'da başta din ve dine ilişkin konular olmak üzere hukuktan iktisada kadar hemen her konuya ait meselenin tartışmaya açıldığı ve kökeninin sorgulandığı bir döneme tekabül ettiği görülmektedir.⁴⁰

İslâm düşüncesi ve bilimleri söz konusu olduğunda oryantalist araştırmaların, esasen köken odaklı olduğu ve neticelerinin de belli birtakım yanıtlarda mündemiç olduğundan bahsedilebilir ki bu cevaplar aynı zamanda henüz başlamadan araştırmaların yönünü belirlemiştir. Zira bu araştırmaların önemli bir kısmının, İslâm bilimlerinin otantikliği yahut neyi ürettiği gibi bir sorunu bulunmamaktadır. Bunun yerine onların dikkati, her şeyden önce kadim Grek ve Antik Yunan müktesebatının

³⁹ Paret, *The Study of Arabic and Islam at the German Universities*, s. 17; Ignaty Y. Kratchkovsky, *Among Arabic Manuscripts: Memories of Libraries and Men*, Çev. Tatiana Minorsky, Leiden, E. J. Brill, 1953, s. 134; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 114-115. Ayrıca 19. asırda İslâmiyât araştırmalarında Hollanda ve Fransa'nın önemli rolüne rağmen Almanya'daki, ya da en azından Almanca yazan uzmanlar tarafından İslâmiyât araştırmalarında önemli bir ivme kat edildiği tespit edilmektedir. Almanca yazılan literatür üzerinden söz konusu araştırmaların daha etkin olmasının birçok nedeni olmakla birlikte genel olarak araştırmacıların bir önceki asra dayanan araştırma geleneklerine dahil olarak Leiden ve Paris gibi merkezlerle irtibatlı olması gösterilebilir. Carl Brockelmann, "Die Morgenländischen Studien in Deutschland", *ZDMG*, No:76, 1922, s. 5; Edward W. Said, *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, Çev. Neziha Uzel, 4. bs., İstanbul, İrfan Yayınevi, 1988, ss. 33-35; Annemarie Schimmel, "Islamic Studies in Germany: A Historical Overview", *Islamic Studies*, C. XLIX, No:3, 2010, s. 404.

⁴⁰ Hourani, *Batı düşüncesinde İslam*, s. 54, 83; Bilal Gökçır, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, No:2, 2004, ss. 61-74; Ayrıca dinin kökenine yönelik XIX. asrın ikinci yarısından XX. asrın ortalarına uzanan dönemde Avrupa'da birtakım görüşlerin öne sürüldüğü ve hatta söz konusu görüşler üzerinden ekollerin oluştuğu görülmektedir. Bu konudaki tartışmalar için Bkz. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, ss. 64-85.

belirli bir dönemde İslâm düşüncesini nasıl belirlediği sorunsalı üzerine kuruludur.⁴¹ Öyle ki tasavvufun menşei hakkındaki ilk araştırmalarda bu husus, oryantalistlerin kadim Hint düşüncesi/felsefesi ile dolaylı olarak Grek'in irtibatını sağlayan Ârî dil, din ve ırk teorisine dair iddiaları ile kurulmuştu. Daha sonra gelen araştırmacıların da bu teoriye ait yaklaşımların bir kısmını, başta Avrupa merkezci ve ilerlemeci tarih anlayışına ilişkin yaklaşımlar olmak üzere farklı sorunlar üzerindeki görüşlerinde sürdürmeye devam ettiği görülmektedir.

Oryantalistlerin İslâmiyât araştırmaları, ekseriyetle İslâm'ın kökeni hakkındaki problemlerinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum, tasavvufun menşei hakkındaki oryantalist çalışmalarda “İslâm; Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük ve hatta Maniheizm dinî öğretisinden çok şey ödünç almıştır”⁴² gibi ifadelerin önemli ölçüde yer almasıyla kendini göstermişti. Öte yandan öyle anlaşılmaktadır ki oryantalistler, İslâm bilimlerinin temel meşruiyet kaynaklarını teşkil eden naslarda *sûfi* ve *tasavvuf* kelimelerinin etimolojisine kaynaklık teşkil eden belli bir dayanağın bulunmadığını ve alanın kendi literatür içerisinde de bu konuda bir görüş birliği olmadığı sorununu erken tarihlerden itibaren fark etmiştir.⁴³ Buna bağlı olarak da tasavvufun menşei hakkındaki teorilerini genellikle bu kelimelerin kökeni hakkındaki iddiaları ile pekiştirmeye çalışmışlardır.⁴⁴ Ancak vakıa, söz konusu problem üzerinde oryantalistlerin de belli bir konsensüs sağlayamamasını beraberinde getirmiştir. Buna göre tasavvufun menşeinin Hristiyanlık olduğu üzerinde duran araştırmacıların genellikle kelimenin isticakını *sûfa* dayandırdığı görülürken onun kökeninin, Yeni Eflâtunculuk olduğu üzerinde duran Merx gibi araştırmacıların ise *sofos* kelimesini merkeze alan açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.⁴⁵

Öte yandan Theodor Nöldeke (ö. 1930) gibi asıl çalışma alanı tasavvuf olmayan araştırmacıların bir kısmının da tasavvuf alanındaki araştırmalara tasavvufun

⁴¹ Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 33.

⁴² Kremer, **Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams**, s. VI-VII; Karş. A. mlf., **Contributions to the History of Islamic Civilization**, s. 47.

⁴³ Browne, **A Literary History of Persia**, s. 417.

⁴⁴ Jones, “The Sixth Anniversary Discourse, on the Persians”, s. 130; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, s. 87, 97.

⁴⁵ Merx, **Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik**, s. 37; Nicholson, “Sufis”, s. 10.

etimolojik kökeni hakkındaki görüşleriyle dahil olduğu görülmektedir. Onun bu görüşlerde, tasavvufun menşei hakkında kendisine kadar yapılmış oryantalist tartışmalardan haberdar olduğu, onlar arasında tasavvufun Hristiyan kaynaklı olduğu hakkındaki teoriye nispeten yakın durduğu ve bu teoriyle de irtibatlı bir yaklaşımda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Aynı zamanda dilbilimci olan Nöldeke'nin *sûfî* kelimesi hakkındaki dilbilimsel analizleri, Goldziher ve Nicholson gibi tasavvufun menşeinin Hristiyanlık olduğu üzerinde duran araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir.⁴⁶ Söz konusu oryantalistler, *tasavvuf* kelimesinin iştikakının *sûf* olduğu hakkındaki görüşleri sayesinde tasavvufa kaynaklık eden unsurlardan en az birinin Hristiyanlık olduğu konusundaki teorilerini güçlendirmeye çalışmıştır.⁴⁷ Ayrıca Nicholson'ın Nöldeke'nin *sûfî* kelimesinin etimolojisi hakkındaki iddiasını, tasavvuf literatürüne dayalı referanslara dikkat çekerek sûfî söylemlerini ve uygulamalarını merkeze alan açıklamalarla tahkim ettiği görülmektedir. Bunlardan bazıları, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) sûf giymeyi bidat telakki ederek kınaması ve Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) Basra'ya geldiğinde önüne yün elbise giyerek gelen Ferkad es-Sencî'ye (ö. 131/748) "Bu Hristiyan göstergesini çıkar" söylediğine işaret eden rivayettir.⁴⁸ Ferkad es-Sencî aynı zamanda ihtida etmeden önce Hristiyan yahut Manden olduğunu öne sürdüğü Ma'rûf-i Kerhî'nin üstadı olmasıyla da dikkat çektiği bir isim olmuştur.⁴⁹

Oryantalizm öncesinde tasavvufa yönelik çizim ve telakkileri ile öne çıkan seyyahların da tasavvufun menşei hakkındaki kanaatlerinde *tasavvuf* kelimesinin kökenine dikkat çektiği görülmektedir.⁵⁰ Bu durum, tasavvufun etimolojik problemlerinin başından beri onun menşei hakkındaki teoriler kadar araştırmalarda yer tuttuğunu göstermekle beraber köken odaklı yaklaşımların, tasavvufun menşei

⁴⁶ Theodor Nöldeke, "Şûfî", *ZDMG*, C. XLVIII, ss. 45-47.

⁴⁷ Nicholson, "Sufis", s. 10; Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 134.

⁴⁸ Nicholson "Asceticism", s. 101.

⁴⁹ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 306.

⁵⁰ Nicolay, *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, s. 243; Ernst, *It's Not Just Academic*, ss. 478-482.

hakkındaki problemlerde en yakın hangi hususlarda tebellür ettiğine dair de ipucu sağlamaktadır.

2.2. Yansıtmacı Yöntem

Yansıtmacı yönteme ait bakış açıları, oryantalistlerin çalışmalarına başlamadan önce sahip oldukları birtakım anlayışları, araştırma konularına yansıtarak yahut söz konusu anlayışa ait yapılardan hareketle meseleleri ele alan görüş ve açıklamalarında kendini göstermiştir.⁵¹ Bu durum çalışmalarda, bazı kavram ve ifadelerin anlaşılır olmamasıyla yahut genel İslâm ilahiyatı içerisinde karşılıksız kalan birtakım meselelerin teorilerde tebarüz etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu yaklaşımın tasavvufun menşei hakkındaki çalışmalarda ortaya çıkardığı en mühim sorunlardan biri, Nicholson’ın “divine personality” şeklinde istimal ettiği kavrama ilişkindir.

Nicholson’ın “personality” kavramı, “şahsiyet” olarak Türkçe’ye tercüme edilse de müphem kalan ve ana akım İslâm düşüncesi içerisinde karşılığı bulunmayan bir anlayışa denk gelmektedir. Öyle ki Nicholson’ın kendisi de en az kavramın kapalılığı kadar çağdaş Müslüman düşüncenin dilinde, kavramın tam olarak tercüme edilemeyeceğine işaret etmektedir.⁵² Bu sebeple şahsiyet hakkındaki düşüncesi aynı zamanda onun görüşleri içerisinde en çetrefilli ve anlaşılması en güç konulardan biri olagelmıştır.⁵³ Benzer problemler, Kremer ve Browne’ın Hallâc-ı Mansûr ile Hristiyan teolojideki Mesih arasında irtibat kuran fikirlerinde de bulunmaktadır. Ancak bu problemin, Nicholson’da olduğu kadar başka hiçbir müsteşrikin görüşlerinde belirginleşmediğinden bahsedilebilir.⁵⁴ Bu konuda *şahsiyet* kavramı hakkındaki görüşlerini, tasavvuf tarihi içerisinde daha büyük alanda yer alan bir problem olarak tartışması etkili olmuş olsa gerektir.

⁵¹ Hanefi, **Gelenek ve Yenilenme**, ss. 114-118; Kartal, “Çağdaş Araştırmalarda Tasavvufun Kavramsal Sorunları”, s. 347.

⁵² Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 1.

⁵³ Ebu’l-Alâ Affî, “Mukaddime”, Nicholson, **Fi’t-Tasavvufi’l-İslâmî ve târîhihi**, Çev. Ebu’l-Alâ Affî, Kahire, Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1947, s. nun (içerisinde).

⁵⁴ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, ss. 70-74; Browne, **A Literary History of Persia**, ss. 429-434; Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 22.

Nicholson, *şahsiyet* kavramını en genel ifadesiyle İslâm'daki Tanrı-âlem münasebetinin bir problemi olarak ele almıştır. Kavrama ilişkin problemler, tasavvufun İslâm kaynaklı olduğunu ileri sürerek iddialarını, sûfilerin tevhid nazariyesi üzerinden temellendirmeye çalıştığı görüşlerinde büyük ölçüde cereyan etmiştir. Bu sebeple *şahsiyet* problemi, nihai görüşlerindeki ana unsurları anlama açısından çok önemli bir yere sahiptir. Buradan hareketle şöyle bir sorgulamada bulunulabilir: Nicholson sûfilerin, en temelde tevhid anlayışını ve Kur'ân-ı Kerîm'deki ifadelerin bir kısmını -ki özellikle de Tanrı ve peygamber sevgisine karşılık gelen ayetlerin mistik yorumlarını göstermektedir- tasavvufun menşesine izafe ederken tam olarak neyi kastetmektedir?⁵⁵ Onun tasavvufun dâhilî unsurlarına dikkat çektiği sanılan bu hususların, İslâm teolojisinde gerçekten bir karşılığı var mıdır?

Nicholson İslâm'daki genel Tanrı anlayışının, insan ile Tanrı arasında ilişki ve irtibata imkân sağlayan bir şahıs Tanrı (*personal God*) yahut her şeyden münezzeh ve mutlak oluşuna karşılık gelen *zat* terimiyle ifade edilemeyecek ölçüde kapalılık arz ettiğine dikkat çekmiştir.⁵⁶ Söz konusu irtibat ve münasebete, *ilâhi şahsiyet* düşüncesi etrafındaki görüşleriyle sûfilerin yer açtığını öne sürmüştür. Öyle anlaşılmaktadır ki Nicholson'ın görüşlerinde bu düşünce, Tanrı'nın ilâhi sıfatlarıyla vasıflanıp kendisinde bu sıfatları yansıtarak Tanrılaşan (*deification*) bir varlığa, onun ifadesiyle "Tanrı-insana" (*God-man*) karşılık gelmektedir.⁵⁷ Bunu, sûfilerin tevhide ve onun idrakine dair geliştirdikleri hususi yöntem ve anlayışlar ile ortaya koyduklarını öne sürmüştür. Bu minvalde daha önce tevhidin makamlarından biri olduğuna işaret ettiği *fenân*ın da *şahsiyet* düşüncesi ile tam bir uyum içinde olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁸

Nicholson *ilâhi şahsiyet* düşüncesinin, ilk dönem sûfilerinin görüşlerine yansımaları üzerinde pek fazla durmamıştır. Çünkü söz konusu görüşleri ele alan erken dönem tasavvuf metinlerinin, Tanrı ile birey arasında *şahsiyete* ilişkin bir irtibata müsaade etmediğini savunmaktadır. Bunun sebebine de bu metin müelliflerinin,

⁵⁵ Nicholson, "Sufis", s. 11-12; A. mlf., "Şüfrism", s. 31; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, ss. 13-16.

⁵⁶ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, ss. 1-3, 6-7; A. mlf., **Studies in Islamic Mysticism**, ss. 140-142; A. mlf., **The Mystic of Islam**, ss. 21-23.

⁵⁷ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 58, 60.

⁵⁸ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, ss. 13-16.

bekâyı öne çıkararak tasavvufu ana akım İslâm düşüncesi ekseninde yorumlama tarzlarını göstermiştir. Bu konuda özellikle de Hücûrî ve Serrâc’a dikkat çekmiş ve onların, *fenâ* kavramının yanlış yorumlanmasından kaynaklanan problemler hakkındaki görüşlerinde *şahsiyetin*, Tanrı’nın varlığında birleşip yok olunacağı doktrinine karşı ciddi bir eleştiri getirdiklerini öne sürmüştür. Diğer bir ifadeyle Nicholson, erken dönem tasavvuf müelliflerinin sünnî çerçevede yorumladıkları Tanrı tasavvurunun, *şahsiyet* kavramına engel teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Bunun en temel sebebine, sünnî karakteri dolayısıyla tasavvufun diğer din bilimleri ile uzlaşmasını göstererek Tanrı anlayışında da bu bilimler gibi aşkın yönünün ağır basacağını öne sürmüştür.⁵⁹ Öyle ki Nicholson, içkin yönün ağır bastığı *panenteizmin* Tanrı tasavvuru içerisinde de bu irtibatın sağlanamayacağına dikkat çekmiştir.⁶⁰

Nicholson *şahsiyet* fikrinin her şeyden önce Müslümanların, İslâm Peygamberi hakkındaki düşüncelerine karşılık geldiğini ve bu konuda sûfilerin, “Muhammed’i bizzat Tanrı ile özdeşleştiren” (*identifying him with God*) birtakım teoriler geliştirdiklerini ileri sürmüştür.⁶¹ Bunu ise en kapsamlı biçimde “içkin ancak aynı zamanda aşkın” Tanrı tasavvuruna sahip *vahdet-i vücûd* öğretisi ile geliştirdiklerinden bahsetmiştir.⁶² Öte yandan Nicholson, Hz. Muhammed’in ilâhi vahyin doğrudan bilincinde olduğunu ileri sürerek onunla aynı zamanda Hristiyan teolojideki İsa Mesih’in şahsiyeti arasında da bir irtibat kurmuştur. Sûfilerin *şahsiyete* ilişkin anlayışlarını da Hristiyanlık’taki ilâhi kelime/logosu, İslâm’da Hz. Muhammed’in şahsında kabul ederek geliştirdiklerini ileri sürmüştür.⁶³

Logos; diğer ifadesiyle *kelime*, en genel anlamıyla Tanrı’nın evreni yönetme biçimiyle alakalı bir mevzudur ve muhtelif din ve felsefî düşüncelerde karşılığı olan bir meseledir. Hristiyan teolojide *logosun* en genel ifadesiyle karşılığı, Baba-Tanrı ile

⁵⁹ Nicholson, “Preface”, **The Kashf al-Mahjub**, s. xiii; A. mlf., “The Oldest Persian Manual of Sufism”, ss. 294-297; A. mlf., **The Mystic of Islam**, ss. 21-23.

⁶⁰ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 2, 27.

⁶¹ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 11, 21, 43; A. mlf., “Sufis”, s. 15.

⁶² Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 2, 16, 24-25.

⁶³ Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 21-22; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 6-7, 67-68.

âlem arasındaki aracıdır.⁶⁴ Nicholson bu anlayışın, Müslüman düşüncedeki karşılığının *insân-ı kâmil* olduğunu; sûfilerin, varlığın nihaî gayesi ve âlemin koruyucusu olarak Hristiyanlık'taki aracı anlayışı gibi bir İslâmî logos nazariyesi geliştirdiklerini ima etmiştir.⁶⁵ Bu nazariyenin de en temelde Hz. Muhammed'in ezeli varlığına işaret ettiğine dikkat çekmiştir.⁶⁶

Nicholson'ın *şahsiyete* dair ifadelerindeki kapalılık, *insân-ı kâmil* ile onun ilişkisine işaret ettiği açıklamalarında bir ölçüde belirmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki Nicholson, *insân-ı kâmil* ile Tanrı'nın şahsiyetinde kendini gerçekleştiren ideal insandan, onun ifadesiyle "Tanrısal varlık"tan (*Divine man*) bahsetmektedir.⁶⁷ Başka bir ifadeyle Nicholson, *insân-ı kâmilî*, Tanrı ile insanın birleşeceği bir mertebe; bu mertebedeki insanı ise Tanrı'nın ilâhi ve beşeri iki yönünü birleştiren ve böylece ilâhi şahsiyet düşüncesinin (*the idea of divine personality*) kendisinde bedenleştiği bir varlık olarak telakki etmiştir.⁶⁸ Nicholson söz konusu sistemin temelini teşkil etmesi bakımından Hz. Muhammed'i de Tanrı'nın yeryüzündeki şahsiyeti anlamında "Tanrı-insan" (*God-man*) olarak tarif etmiştir.⁶⁹ Buradan da hareketle öyle anlaşılmaktadır ki Nicholson'ın görüşlerinde *insân-ı kâmil*, Peygamberin ahlâkıyla ahlâklanmış kâmil insandan ziyade onun ezeli varlığı ile birleşen ve bunun neticesinde Tanrısallaşmış bir varlığa karşılık gelmektedir. Nicholson, bu nazariyenin teslis inancından farkına ise Hristiyanlık'ta yalnızca oğul ile sınırlı Tanrılaşma doktrininin, İslâm'da *insân-ı kâmil*in potansiyel olarak gereklerini yerine getiren tüm Müslümanlara şâmil olduğunu göstermiştir.⁷⁰ Ayrıca Nicholson'ın şahsiyete dair bu görüşleri, tasavvufun menşesine dair nihai teorisinde işaret ettiği "tevhid nazariyesine dair teorik gelişmeler" hakkındaki asıl görüşlerinin anlaşılmasında önemli ipuçları sağlamaktadır.⁷¹

⁶⁴ Ebu'l-Alâ Afîfî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 64-65, 100.

⁶⁵ Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 59.

⁶⁶ Nicholson, "Sufis", s.15; A. mlf., **The Mystic of Islam**, s. 11, 43.

⁶⁷ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 58.

⁶⁸ Nicholson, "Sufis", s. 15; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 57.

⁶⁹ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, s. 60.

⁷⁰ Nicholson, "Sufis", ss. 14-16.

⁷¹ Nicholson, **The Idea of Personality of Sufism**, ss. 1-73; Ayrıca Nicholson'ın Abdülkerîm el-Cilî'nin (ö. 832/1428) *insân-ı kâmil* hakkındaki görüşlerini ve İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'inden aldığı bazı pasajları şahsiyet problemi etrafında incelediği müstakil çalışması için Bkz. Reynold A. Nicholson, "The Perfect Man", **Studies in Islamic Mysticism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1921, ss.

2.3.Olgusal Yaklaşımlar

Oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki olgusal yaklaşımlarını, büyük ölçüde tasavvufun içeriğine ve mahiyetine ilişkin görüşleri belirlemiştir. Bu minvalde belirgin bir “sahih-bâtıl” ayrımı yapmadan görebildikleri tasavvuf tarihinin bütünü aynı istikamette ele almışlardır. Bu probleme, Kremer hariç ilk bölümde ele alınan hemen bütün isimlerin yaklaşımları gösterilebilir.

Oryantalistlerin zaman içerisinde tasavvuf araştırmalarında istifade ettiği literatürün niteliği ve niceliğindeki değişim ile irtibatlı olarak ilk kez Kremer’in,⁷² asıl olarak da Goldziher ve Nicholson’ın ifadelerinde belirgin bir “sahih-bâtıl” ayrımı kendini göstermiştir.⁷³ Ayrıca Goldziher ve özellikle de Nicholson, erken dönem tasavvuf literatürünün bir kısmını görmüş olması ile de irtibatlı olarak bu literatür müelliflerinin, ana akım İslâm düşüncesini merkeze alan belirgin bir pozisyona sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Hatta tasavvufun bu pozisyon içerisinde normatif din bilimleri ile uzlaşa sağlayarak sünî bir karaktere sahip olduğu hususuna da birtakım göndermelerde bulunmuştur. Ancak onların, söz konusu hususa dikkat çekmelerine karşın tasavvufun menşei hakkındaki görüşlerinde “sahih-bâtıl” ve buna müteallik “merkez-çevre” arasında belli bir ayrım göz etmeden tasavvuf tarihinde yer alan bütün isimleri aynı düzlemde buluşturan yaklaşımlarla teorilerini ortaya koyduğu

77-142. Aynı zamanda Nicholson ile beraber bir süre çalıştığı bilinen Ebu’l-Alâ Afîfî’nin de İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde *kelime* nazariyesinin yer aldığını öne sürerek İslâmî bir *logos nazariyesinden* bahsettiği görülmektedir. Afîfî bu çalışmada, ilk olarak tarihten bu yana söz konusu nazariyenin kadim din ve felsefelerdeki yansımalarına işaret etmiş ve ardından bu nazariyenin, İbnü’l-Arabî öncesi İslâm düşüncesi üzerindeki yansımalarını tespit ederek birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Afîfî’nin tespitine göre, *kelime/logosun* ortaya çıkardığı sorun, Müslümanlar arasında genel olarak üç grup tarafından tartışılmıştır: Kelâmcılar, Gazzâlî ile tâkipçileri ve Bâtınîler. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Afîfî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, ss. 61-106; Ebu’l-Alâ el-Afîfî, “İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, **UÜİFD**, Çev. Abdullah Kartal, C. IX, No:9, 2000. Ekrem Demirli ise Afîfî’nin üzerinde durduğu söz konusu noktanın *kelime/logos* nazariyesinin düşüncedeki yerini anlama bakımından önem arz ettiğini öne sürmüştür. Ancak Afîfî’nin, İbnü’l-Arabî’de söz konusu nazariyenin varlığına ilişkin öne sürdüğü görüşlerinde yanıldığından bahsetmiştir. Demirli bu konuda Afîfî’yi yanılgıya düşüren temelde iki probleme dikkat çekmektedir: İlki, onun İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinin temel sorunlarından birisi olan “çok kaynaklılık” problemini doğru bir biçimde açıklayamaması. Demirli diğer problem hususunda, Afîfî’nin diğer nazariyelerle İbnü’l-Arabî’nin şekil ve üslup bakımından benzerliklerini tespit etse de İbnü’l-Arabî’nin düşüncesindeki özgün yanını tespit etmede yetersiz kaldığından bahsetmiştir. Demirli’nin söz konusu değerlendirmesi için Bkz. Ekrem Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, ss. 305-330.

⁷² Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 67, 69, 78.

⁷³ Goldziher, “Materialien”, s. 37, 50; Goldziher, **Vorlesungen über den Islam**, ss. 152-155; Karş. A. mlf., **İslâm’da Fıkıh ve Akaid**, s. 132; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 174.

görülmektedir.⁷⁴ Hatta onların, dikkatlerini önemli ölçüde çevreye teksif ettiğinden ve çevredekileri de merkeze taşıyan yaklaşımlar geliştirdiklerinden söz edilebilir. Bu durum, başından beri oryantalistlerin teorilerinde ana akım Müslüman düşüncenin dışında tutulan yahut birtakım gerekçelerle içerisinde değerlendirilen isimlerin önemli yer tutmasını beraberinde getirmiştir. Hallâc-ı Mansûr başta olmak üzere, bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr ve Ebû'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) gibi isimlerin mühim bir yer tuttuğundan söz edilebilir.⁷⁵

Goldziher, Nicholson ve kısmen de Browne, “merkez-çevre” diyalektiğini ortadan kaldırarak bütün bir tasavvuf tarihini aynı istikamette ele alan olgusal yaklaşımlarını, tasavvufun sistematik bir yapıdan ziyade; “ahlâkî bir eğilim” olduğu iddiasıyla gerekçelendirmiştir.⁷⁶ Nicholson bu eğilimi sebebiyle tasavvufun “tarif edilemez” oluşuna da dikkat çekmiştir.⁷⁷ Öyle anlaşılmaktadır ki oryantalistlerin tasavvufu ahlâkî bir eğilim olarak telakki etmeleri, tasavvufun dış unsurlardan etkilenme konusunda hassas ve duyarlı olduğuna dikkat çekerek onlara aynı zamanda tasavvufun dış kaynaklı olduğu konusundaki teorilerini temellendirme imkânı sağlamıştır. Vakıa araştırmacıların, tasavvufun söz konusu yönü gerekçesiyle çevredeki kadim dinî ve felsefî kültürleri İslâm’a taşıdığı hakkındaki açıklamalarında kendini göstermiştir.⁷⁸

Goldziher, tasavvufun ahlâkî bir eğilim olduğu hakkındaki iddialarını büyük ölçüde İslâm’ın bir ruhban sınıfı olmadığı hususuna dikkat çekerek açıklamıştır. Bu minvalde İslâm’ın din yorumuna sahip belli bir otoritesi olmadığı ve bu sebeple de tüm sûfîleri aynı çatı altında birleştiren belli bir doktrine hiçbir zaman sahip olamayacağını ileri sürmüştür. Ancak o kadar ki Goldziher, sünî yorumun da

⁷⁴ Nicholson, *A Literary History of Arabs*, s. 384.

⁷⁵ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, ss. 70-73; Nicholson, “Asceticism”, s. 105; Browne, *A Literary History of Persia*, ss. 422-437; Goldziher, *A Buddhismus hatâsa az Islâmra*, s. 28; Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, 2. bs., Cambridge, Cambridge University Press, 1969, ss. 43-290.

⁷⁶ Goldziher “The Influence of Buddhism upon Islam”, s. 130; A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 146-147; Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 26-27; Browne, *A Literary History of Persia*, s. 422.

⁷⁷ Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 25.

⁷⁸ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 140-141; Nicholson, *A Literary History of Arabs*, s. 390; Oryantalistlerin, Hallâc-ı Mansûr portresine ilişkin görüşleri hakkında kısa bir değerlendirme için Bkz. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, Çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2011, s. 84; Schimmel, “The Origin and Early Development of Sufism”, s. 60.

ölçüsünü belirleyecek bir çerçevenin İslâm'da bulunmadığına işaret ederek bütün sûfilere aynı düzlemde ele almayı engelleyen “sahih-bâtıl” ayrımını da ortadan kaldırmıştır.⁷⁹

Goldziher çevreyi, merkeze nispetle öne çıkarma gerekçelerinden birine “tasavvufun, İslâm içerisinde düzenli biçimde organize olmuş bir mezhep sayılmadığı ve öğretilerinin de belli bir sistem içinde derlenemeyeceği” iddiasını göstermiştir.⁸⁰ Nicholson, Goldziher’in bu kanaatine başlangıçtaki görüşlerinde bütünüyle katılmıştır.⁸¹ Ancak zaman içerisinde Goldziher’in bu görüşlerine bir ölçüde katıldığını ifade etmekle beraber sûfilerin, tüm farklılıklarına rağmen en nihayetinde tek bir başlık altında toparlanabilecek bir doktrine sahip olduklarını öne sürmüştür. Bu görüşünü de Hücvîrî’nin ikisi merdûd ve bâtıl olmak üzere eserinde ele aldığı on iki fırkanın hepsini en nihayetinde bir başlıkta toplamış olmasıyla gerekçelendirmiştir.⁸²

2.4. Genellemeci Yaklaşımlar ve Dogmatik Kabuller

Oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki iddialarının dayanaklarında en çok yer tutan meseleler; iki kişi, metin veya çevre arasında tarihî, coğrafi yahut muhteva bakımından bir irtibat bulunduğuna işaret eden görüşleri olmuştur. Öyle ki kimi zaman bunu ihmal ettikleri de olmuştur. Söz gelimi, Whinfield’ın milâdî XIII. asırda yaşamış Hristiyan azizler ile milâdî VIII ve IX. asırda yaşamış sûfiler arasında irtibat kuran görüşleri, bu problem kapsamında değerlendirilebilir. Ayrıca bu problemten kaynaklı olarak anakronik hatalara düştüğünden de söz edilebilir. Bu konudaki problemlerinden birine, erken dönem sûfilerinden İbrâhîm b. Edhem ile Fransisken tarikatının rahibi Padovalı Aziz Antuan (ö. 1231) arasında kurduğu irtibat gösterilebilir. Whinfield, Aziz Antuan’ın Ravenna’da balıkları vaazına davet ederek onlara hitap etmesi gibi İbrâhîm b. Edhem’in de Dicle nehrine düşürdüğü iğnesini balıklardan talep etmesi ile

⁷⁹ Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 162-163; A. mlf., Goldziher, **İslâm’da Fıkıh ve Akaid**, s. 213.

⁸⁰ Goldziher, “The Influence of Buddhism upon Islam”, s. 130. Goldziher, sûfilerin belli bir doktrine sahip olmadığını iddia etmiştir. Ancak onun kaynaklarında Kelâbâzî’nin *et-Ta’arruf*’unun yer aldığı görülmektedir. Eserin, “Tasavvuf ehlinin mezhebi” (*et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*) şeklindeki başlığıyla bir bütün olarak sûfilerin belli bir doktrine mensup olduğunu tekit etmesi, Goldziher’in iddiasını daha başlıkta tezkîp etmesi açısından mühim bir noktadır.

⁸¹ Nicholson “Asceticism”, s. 101.

⁸² Nicholson, “Preface”, **The Kashf al-Mahjub**, s. xiv-xv.

balıkların iğneyi getirdiği hakkındaki rivayetlerin benzerliğine dikkat çekmiş ve bu benzerliği, tasavvufun menşei hakkındaki teorisine dayanak göstermiştir.⁸³

Tarihî, coğrafi ve muhteva açısından irtibat şartına tekrar dönecek olursak öyle ki bu, bilimsel bir tavırda vazgeçilmez temel şartlardan biridir. Ancak oryantalistlerin bir kısmı, bu şarta riayet ederken aşırı genellemeye gittiği için çoğu zaman baştaki gerekçeleri ile ulaştıkları neticeler arasında hiçbir irtibat kalmamıştır.⁸⁴ Bu minvalde oryantalist teorilerde sûfîlerin, başta Hristiyan keşişler ve Budist rahipler olmak üzere muhtelif dinî/ahlâkî düşünceye sahip kişi veya gruplarla karşılaşmaları ve hatta karşılaşma ihtimalleri önemli bir yer tutmuştur. Onların bu konularda en çok üzerinde durduğu hususlardan biri sûfîlerin rahiplere, zühd düşüncesi hakkında yönelmiş oldukları sorulara ilişkindir. Bu soruların genellikle tek bir sorudan oluştuğu görüldüğü gibi muhtevalarının da tasavvufun ana mesailini teşkil eden konularla ilgili olmadığından bahsedilebilir. Ancak oryantalistler ihtimalleri de teorilerine dahil ettiklerinden söz konusu meseleler üzerine görüşlerini inşa eden çok fazla çıkarımda bulunmuşlardır.

Oryantalistlerin metinler arasında muhteva bakımından birtakım benzerlikler olduğuna dikkat çekerek öne sürdükleri iddiaların önemli bir kısmını, hemen her dinî düşüncede çeşitli formlarda tebarüz etmiş konulara dayandırdığı görülmektedir. Bu sorunlardan birisine, Nicholson'ın Yeni Eflâtuncu düşünceye ait yazmalar ile sûfî söylemlerde geçen ifadeler arasında kurduğu ilişki gösterilebilir. Onun bu konuda özellikle üzerinde durduğu nokta, Tanrı hakkında selbî sıfatlarla konuşmaya işaret eden ifadeler hakkındadır. Nicholson buradan hareketle tasavvufun kaynaklarından en az birinin, Yeni Eflâtunculuk olduğu hakkındaki iddialarını temellendirmiştir.⁸⁵

Sûfîler üzerinden yapılan genellemeci yaklaşımların çoğunun, Nicholson'a ait olduğu söylenebilir. Nicholson başta Ma'rûf-i Kerhî, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Zünnûn el-Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr olmak üzere sûfîlerin hayatlarına ilişkin bilgileri genelleyerek teorisine dahil etmiştir. Bu sayede İslâm öncesi ve sonrasına ait Hicaz ve çevresindeki kadim düşünce/kültürlerin, sûfîlerin

⁸³ Whinfield, "Introduction", **Masnavi i Ma'navi: The Spiritual Couplets**, s. xvi-xix.

⁸⁴ Ekrem Demirli, "İlahiyat Araştırmalarının Büyük Sorunu: İslam Dünyadan Ne Aldı ve Ona Ne verdi?", **Sabah Ülkesi**, No:38, 2014, s. 8-9.

⁸⁵ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 320, 310; A. mlf., **A Literary History of Arabs**, s. 387.

eliyle İslâm düşüncesine nasıl dahil edildiği konusundaki görüşlerini temellendirmiştir. Söz gelişi, Bâyezîd'in negatif anlamdaki *fenâ* doktrininin ve -ilk görüşleri ile sınırlı olmak üzere- *vahdet-i vücûd* öğretisinin kurucusu olduğunu öne süren iddialarını dayandırdığı hususlar bunlardandır. Nicholson'ın bu konudaki en büyük dayanaklarından biri; Bâyezîd'in, üstadı Ebû Ali es-Sindî'den nefesleri kontrol etmeyi öğrendiği hususunda *Tezkiretü'l-evliyâ*'da geçen rivayet olmuştur. Ancak Nicholson'ın asıl dikkat çektiği nokta söz konusu üstadın, aslen Hintli olmasıdır ve buna özellikle nisbesi üzerinden bir vurguda bulunmuştur.⁸⁶ Bu konuda, aynı zamanda Nicholson ile bir süre beraber çalıştığı bilinen oryantalistlerden Arthur J. Arberry'nin (ö. 1969) görüşleri, probleme işaret etmesi açısından dikkate değerdir.⁸⁷

Arberry, Bâyezîd-i Bistâmî'nin üstadı Ebû Ali es-Sindî'nin nisbesinden hareketle Hind kökenli olduğu görüşüne, aksi iddia edilemez bir husus olduğu gerekçesiyle katılmıştır. Bununla birlikte Sindî'nin, Horasan'ın Abivard isimli kentine uzak olmayan bir şehri olduğuna işaret ederek Bâyezîd'in doğum yeri olan Bistâm'ın da bu bölgede bulunduğu dikkat çekmiştir. Buradan hareketle de Bâyezîd'in üstadı ile ilişkisini, aynı şehrin insanlarının birbirleri ile çalışmış olması kadar olağan bir mesele addetmiştir. Bundan dolayı da Ebû Ali es-Sindî'nin nisbesi üzerinden yapılan tartışmaların dikkate değer olmadığını ileri sürmüştür.⁸⁸

Öte yandan oryantalistlerin teorilerindeki diğer bir problem, kendilerinden önce öne sürülmüş iddiaları yahut kendilerine kadar onaylanagelmiş birtakım kabulleri, sorgulamadan ve kaynaklarına gitmeden görüşlerine dahil ettiği konularda ortaya çıkmıştır. 'Dogmatik tutum' olarak da nitelendirilebilecek bu hususa, en genel anlamıyla belli birtakım düşünceleri ve teorileri mutlak olarak doğru ve her zaman geçerliliğini kabul eden yaklaşımlar gösterilebileceği gibi görüşlerini kesin ve tartışmaya yer vermez biçimde öne süren tutumlar da gösterilebilir.⁸⁹

Oryantalistlerin dogmatik tutumlarına, kendileri gibi tasavvufun menşei üzerinde duran oryantalistler başta olmak üzere çağdaşı yahut yakın dönemlerindeki Avrupalı araştırmacıların öne sürdükleri iddiaları, üzerine ekleme yahut çıkarma yapmadan

⁸⁶ Nicholson, "Sufis", s. 12.

⁸⁷ Arberry, **Oriental Essays**, s. 223-224.

⁸⁸ Arberry, **An Introduction to the History of Sufism**, s. 36-37.

⁸⁹ Ahmet Cevizci, "Dogmatizm", **Felsefe Sözlüğü**, 3. bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 249; İbrahim Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", **UÜİFD**, C. XI, No:1, 2002, ss. 183-192.

doğrudan referans almaları gösterilebilir. Tasavvufun menşei hakkındaki teorileri geliştiren araştırmacılar arasında da bu husus sık tekrarlanmıştır. Söz gelimi, Nicholson'ın Goldziher'den yinelediği ve çoğu zaman ise üzerine ekleme yahut çıkarma yapmadan işaret ettiği iddialar bu türdendir.⁹⁰

Tasavvufun menşei hakkındaki teorilere çok fazla dayanak sağlamasıyla öne çıkan Goldziher'in de görüşlerinin büyük bir kısmını, dönemindeki oryantalist kongrelerin veya bu kongrelerle irtibatlı dergilerin İslâm'a dair kabul ve iddialarına dayandırdığı görülmektedir. Söz gelimi bunlardan birine, Nöldeke'nin Buda ile Ahmed el-Sebtî (ö. 809) arasında kurduğu irtibat gösterilebilir. Goldziher, görüşlerinde bu irtibata yer vermesinin yanı sıra benzer bir irtibatın, Buda ile İbrâhîm b. Edhem arasında da yer aldığına işaret etmiştir.⁹¹

Kremer'in ise tasavvufun menşesine ilişkin görüşlerinde dogmatik kabule yönlendiren ifadelerle rastlanmaktadır:

Tasavvuf adı altında bilinen Fars ve Arap felsefi sisteminin Hint kökenli olduğunun ispatı, delillere konu edinen gerçekler dikkate alındığında, yerleşik olarak kabul edilmelidir...⁹²

2.5. Avrupa Merkezci Yaklaşımlar

Avrupa merkezcilik (Eurocentrism), bir etnomerkezcilik türüdür ve İslâmiyât alanındaki hemen her araştırma sahasında kendini gösteren bu yaklaşımın tasavvuf araştırmalarına yansımaları, söz konusu alanlardan daha az olmamıştır. Bilhassa tasavvufun menşei tartışmalarında etkili olan bu yaklaşımlar genel itibarıyla iki teori üzerinde tebarüz etmiştir: Hristiyanlık ve Yeni Eflâtunculuk.

Avrupa merkezci yaklaşımlar, Hristiyanlık teorisine çoğunlukla oryantalistlerin genel kabulleri üzerinden tezahür etmiştir. Bilindiği gibi, oryantalistlerin genel yaklaşımına göre Hristiyanlık, Avrupa'ya ait kabul edilen bir dindir. Dolayısıyla tasavvufun kökeni hususunda Hristiyanlık teorisi üzerinde duran bir araştırmacı özelde tasavvuf, daha genelde ise İslâm konusundaki kanaatlerini söz konusu yaklaşım

⁹⁰ Nicholson, **The Mystic of Islam**, s. 10-27.

⁹¹ Goldziher, "The Influence of Buddhism upon Islam", s. 143, 132-4; A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 141.

⁹² Kremer, **Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams**, s. 53-54; Karş. A. mlf., **Contributions to the History of Islamic Civilization**, s. 116.

ekseninde tahkim edecektir ki vakıa da bu şekilde gerçekleşmiştir. Bu yaklaşım, aynı zamanda Hristiyan menşei teorisinden müstakil olarak ilk bahseden araştırmacı olmasıyla da öne çıkan Kremer'in şu ifadesinde belirgin biçimde kendini ihsas etmektedir:

...İslâm'ın gelişmesinin başlangıcında Hristiyanlık, (zühhd üzerinde) önemli bir etkiye sahipti. O yüzden İslâm'ın, şimdi de kendisine Avrupa medeniyetinin faydalarını sunan ve onu şimdiye kadar deneyimlediklerinden çok daha kapsamlı ve önemli reformlara hazırlayan Hristiyan etkilerine her yönden maruz kalması önemlidir...⁹³

Avrupa merkezci yaklaşımın, Yeni Eflâtunculuk hakkındaki teorilere yansımaları ise Avrupa'nın kendini kadim Grek felsefesi ve Helenistik kültüre ait müktesebatın taşıyıcısı/vârisi olarak telakki eden ve diğer düşünceleri de bundan pay aldığı ölçüde dikkate alan görüşlerinde genellikle tebarüz etmiştir. Tasavvufun menşei hususunda Yeni Eflâtunculuk üzerinde duran hemen bütün araştırmacının görüşlerinde yer tutan bu yaklaşım, en belirgin biçimde Nicholson'ın şu ifadesinden takip edilebilir: "Kısacası, İslâm bilim ve felsefesi neredeyse tamamen Yunan hikmeti üzerine kuruludur."⁹⁴

Teorilerinde Avrupa merkezci yaklaşımları takip eden araştırmacıların, genellikle Yeni Eflâtunculuk ve Hristiyanlık menşei üzerinde aynı anda durduğu görülmektedir. Bu teori sahiplerine başta Nicholson, Merx ve Whinfield gösterilebileceği gibi Kremer ve Goldziher de gösterilebilir.⁹⁵ Onların söz konusu iki teori üzerinde aynı anda durmaları Suriye-Mezopotamya bölgesini, özellikle de bu bölgedeki Hristiyan keşiş ve mistikleri Grek felsefesi ve Helenistik kültürün uzantısı şeklinde telakki eden görüşlerinden önemli ölçüde kaynaklanmıştır.⁹⁶

⁹³ Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, s. 55; Tercümesi ile Karş. için Bkz. A. mlf., *Contributions to the History of Islamic Civilization*, s. 117.

⁹⁴ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 310, 316.

⁹⁵ Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, ss. 29-36; Whinfield, "Preface", *Lawa'ih*, s. vii-xvi; Hishmat, "Sufism and Orientalism", ss. 205-207; Geaves, "Sufism in the West", s. 235. Oryantalistlerin, Hristiyanlık ile Helen bilim ve felsefesi arasında kurduğu irtibat, Ernest Renan'ın (ö. 1892) "İslam ve Bilim" isimli konferans metni üzerinden daha ayrıntılı biçimde takip edilebilir. Söz konusu metin için Bkz. Ernest Renan, "İslâm ve İlim", Namık Kemal, **Renan Müdâfaanâmesi**, Haz. Abdurrahman Küçük, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 67-83 (içerisinde). Benzer yaklaşımı, tasavvuf araştırmalarında sürdüren çağdaş oryantalist araştırmacılar da bulunmaktadır. Söz gelimi bunlardan biri Julian Baldick'tir. Bkz. Julian Baldick, **Mystical Islam: An Introduction to Sufism**, London, I. B. Tauris & Co Ltd, 1989, s. 32-33.

⁹⁶ Nicholson, "Historical Enquiry", ss. 316-320.

2.6.İlerlemeci Tarih Anlayışı

Descartes felsefesi olarak da bilinen kartezyen felsefe sonrasında ilerlemecilik fikri, Avrupa’da genel olarak bir ideoloji haline gelmişti. Aynı zamanda modern düşüncenin temel karakteristiklerinden biri olan ilerlemecilik anlayışı; en genel anlamıyla bilimlerin, toplumların ve kültürlerin tarihsel süreçte birikimsel olarak yetkinleştiğine ve dolayısıyla da çizgisel bir gelişimi takip ettiğine işaret etmektedir. Bu itibarla her tarihsel dönem, bir öncekine nispetle daha gelişmiş olduğu gibi başlangıçları konusunda da ‘primitif’ anlamda bir basitlik söz konusudur. Ayrıca bu yaklaşıma göre bütün bir tarihin de bir tekâmül süreci olarak okunması gerekmektedir.⁹⁷ İlerlemeci tarih fikrinin tasavvufun menşei hakkındaki araştırmalara yansımaları, tam da anlayışın bu yönüyle olmuştur. Haliyle bu anlayış, oryantalistlerin tasavvuf tarihine, hususi olarak da tasavvuf tarihini dönemlendirme problemleri etrafındaki yaklaşımlarında genellikle tebellür etmiştir.

Öte yandan ilerlemecilik fikrinin, daha büyük planda oryantalistlerin İslâm hakkındaki genel birtakım yerleşik kabullerinden neşet ettiğini söylemek yanlış olmaz. Buna göre oryantalistlerin İslâm’ın ‘senkretik’ yapılı bir din olduğuna dair yaklaşımları, tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinin önemli bir kısmında kendini ihlas etmiştir.⁹⁸ Bu bakış açısına göre İslâm, tarihsel süreçte teşekkülünde katkısı bulunan tüm faktörlerin, özellikle de kadim düşünce ve geleneklerin bir ürünüdür. Dolayısıyla İslâm, Hz. Muhammed ile ikmal edilmiş bir din değil; haricî faktörlerin etkisiyle inanç, toplum, siyaset, hukuk ve ahlâk gibi sistemlerini oluşturarak tarihsel süreçte teşekkül etmiş bir dindir. Bu bakış açısının uzantısı olarak da İslâm’ın tarihsel, kültürel ve entelektüel bir başarısından söz etmek mümkün değildir. Her ne kadar

⁹⁷ Cevizci, “İlerlemecilik”, **Felsefe Sözlüğü**, s. 455; Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, 5. bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 66; Özlem, **Tarih Felsefesi**, 11. bs., İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2010, ss. 29-37; Tuncay İmamoğlu, **Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri: Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 52; Immanuel Wallerstein v.d., **Gulbenkian Komisyonu Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor**, Çev. Şirin Tekeli, 9. bs., İstanbul, Metis, 2012, s. 13; Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antikçağlardan Günümüze Batı Düşüncesi**, Çev. Özcan Doğan, 4. bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 481.

⁹⁸ Goldziher, **İslâm’da Fıkıh ve Akaid**, s. 16-17; Karş. A. mlf., **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 13-14.

oryantalistlerin üzerinde durduğu tasavvufun menşei hakkındaki teoriler değişiklik gösterse de genel itibariyle onların hemen hepsinin bu anlayıştan hareket ettiği görülmektedir. Bu yaklaşım, en belirgin biçimde Goldziher'in şu ifadesinden takip edilebilir:

İslâm'ın dogmatik gelişimi, Helenistik düşüncenin etkisi altında gerçekleşti. İslâm hukukunun sistemleştirilmesinde Roma hukukunun etkisi açıktır. Abbâsîler döneminde devlet politikasının şekillenmesinde eski İran siyaset anlayışının benimsenmesi etkili olmuştur. İslam mistisizminde ise Yeni Eflâtuncu ve Hint düşünce geleneklerinden yararlanılmıştır.⁹⁹

Oryantalistlerin, İslâm'ın tarihsel süreçte ortaya çıkışı, teşekkülü ve bilhassa haricî unsurların etkisiyle geliştiğine işaret ettikleri hususları, genellikle kültür tarihi araştırmalarının bir problemi olarak çalışmalarında tartıştıkları görülmektedir. XIX. asırdan itibaren bu problem; “İslâm Kültürü”, “İslâm Kültür Tarihi”, “İslâm Medeniyeti”¹⁰⁰ ve “İslâm Rönesansı” gibi eser adlarında bilhassa kendini göstermiştir.¹⁰¹ Bu durum aynı zamanda oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinde VIII ve X. yüzyıllar arasına tekabül eden dönem üzerinde özellikle durmalarının arka planını da açığa çıkarmaktadır. Buna gösterilebilecek pek çok husus bulunmakla birlikte temel olarak bu dönemde Müslüman devlet sınırlarının oldukça geniş çepere ulaşması gösterilebilir. Bununla irtibatlı olarak da bu dönemin aynı zamanda çevrede bulunan kadim müktesebata sahip gelenek/cemaatler ile temaslarının en güçlü olduğu ve hatta söz konusu müktesebatın, tercüme hareketleriyle şehrin merkezine taşındığı döneme denk geldiği söylenebilir.

⁹⁹ Goldziher, *A Buddhismus hatása az Iszlámra*, s. 5; A. mlf., *Vorlesungen über den Islam*, s. 2-3; Karş. A. mlf., *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, s. 3; A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 4-5.

¹⁰⁰ “İslâm Medeniyeti” (Islamic Civilization) tabirinin, 19. asrın sonunda oryantalist literatür içerisinde yerleştiğini öne sürmekle beraber literatüre yerleşme sürecinde etkisi olan hazırlayıcı saikleri, teorileri ve yaklaşımları dikkate alarak kavramın kapalılığına ve anlaşılmasının güç olduğuna dikkat çeken ve bu ifadenin bileşenlerinin irdelenmesi gerektiği üzerinde duran yakın dönemdeki bir çalışma için Bkz. Kevin Van Bladel, “A Brief History of Islamic Civilization from Its Genesis in the Late Nineteenth Century to Its Institutional Entrenchment”, *UW*, C. XXIX, 2020, ss. 150-174.

¹⁰¹ Bu konudaki eserlerden birkaçına söz gelimi şunlar gösterilebilir: Adam Mez, *Die Renaissance des Islams* (1922) ve Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs* (1937). Ayrıca 1908'de Hamburg Koloni Enstitüsü'nde (Hamburger Kolonialinstitut) Doğu Kültür ve Tarih Okulu (Seminar für Geschichte und Kultur des Orients) isimli bir kürsünün açılması, İslâm'ın kültür tarihine ait bir mesele olarak çalışılmasının istilzam ettiği söz konusu yaklaşımın yansıması şeklinde değerlendirilebilir. Josef Van Ess, “The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies”, *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, Ed. Malcolm H. Kerr, California, Undena Publications, 1980, ss. 27-51.

Diğer taraftan tasavvuf araştırmalarında İslâm'ı kültür tarihinin ürünü şeklinde vaz eden yaklaşımın hâkim etkisi, belirgin biçimde ilk kez Kremer'in çalışmalarında kendini göstermiştir. Ayrıca Kremer, İslâm tarihini bir bütün olarak gören ilk oryantalist olarak da bilinmektedir.¹⁰² Aynı zamanda Arap dili ve kültürü uzmanı ve kültür tarihçisi olan Kremer'in çalışmalarında İslâm, zaman içerisinde teşekkül eden "kültürel olgu"; tasavvuf ise bu "kültürel olgunun bir parçası" şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁰³ Goldziher'in de kendisinden "onun eserleriyle İslâm'ın ele alınmasında yeni bir dönem başlamıştır" şeklinde bahsettiği Kremer'in bu değerlendirmelerini tasdik ettiği ve hatta geliştirdiği bilinmektedir.¹⁰⁴ Bununla da irtibatlı olarak Goldziher'in, Kremer ile genel olarak İslâmiyât araştırmalarında özel olarak tasavvuf tarihini ele alış yöntem ve yaklaşımlarında benzer karakteristiklere sahip olduğu söylenebilir. Bu benzerlik en çok da onların, tasavvuf tarihini dönemlendirme problemlerinde ilerlemeci tarih anlayışından hareket eden yaklaşımlarında tebarüz etmiştir.¹⁰⁵ Ayrıca bu anlayışa ait yaklaşımların, Avrupa merkezci yaklaşımlarda da olduğu gibi, zaman içerisinde gelişen tasavvufun menşei hakkındaki teorilerin sahibi araştırmacıların iddialarında belirginleştiğinden bahsedilebilir.

3. ORYANTALİSTLERİN TASAVVUF TARİHİNİ DÖNEMLENDİRME PROBLEMİ

Oryantalistlerin tasavvuf tarihinde işaret ettikleri birtakım kırılmalara karşılık gelen dönemler üzerine tasavvufun menşei hakkındaki teorilerini kanalize ettiği görülmektedir.¹⁰⁶ Bu dönemlendirme genel olarak Hristiyan mistisizminden tasavvuf

¹⁰² Maxime Rodinson, "Oryantalizmin Doğuşu", **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, C. II, No:3, 2002, s. 183.

¹⁰³ Kremer, **Contributions to the History of Islamic Civilization**, s. 56; Paret, **The Study of Arabic and Islam at German Universities**, s. 12; Maxime Rodinson, **Batı'yı Büyüleyen İslâm**, Çev. Cemil Meriç, İstanbul, Pınar Yayınları, 1983, s. 183; Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, s. 110; Hüseyin Akgün, **Goldziher ve Hadis**, 2. bs., Ankara, Araştırma Yayınları, 2019, s. 20, 54, 69; Bladel, "A Brief History of Islamic Civilization", s. 163; Fücek, **Die Arabischen Studien in Europa**, s. 188.

¹⁰⁴ Hüseyin Akgün, **Goldziher ve Hadis**, s. 54, 69, 102.

¹⁰⁵ Mohammed Salem Alshehri, "Western Works and Views On Hadith: Beginnings, Nature, and Impact", **MÜİFD**, No:46, 2014, s. 210.

¹⁰⁶ Ayrıca Ekrem Demirli'nin tasavvuf araştırmalarındaki dönemlendirme sorununu tartışmaya açmakla beraber erken dönemdeki oryantalistlerin bir kısmının tasavvuf tarihini dönemlendirme problemlerine ilişkin yaklaşımlarına yer veren çalışması için Bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında

tarikhine taşıdıkları “asketizm-mistisizm” ayrımı üzerine kuruludur.¹⁰⁷ Kremer, Goldziher, Browne ve Nicholson’ın görüşlerindeki bazı nüanslar bir kenara bırakılırsa, bu konuda önemli ölçüde konsensüs sağladıklarından bahsedilebilir. Onların genel yaklaşımına göre her şeyden önce İslâm, başlangıcından beri zühhd düşüncesinin eksikliği ile malul bir din olarak ortaya çıkmış ve söz konusu eksik yönü, Hristiyan menşesine ait unsurların etkisiyle zaman içerisinde ikmal edilmiştir. Bu durum onların, zühhd düşüncesinin Müslüman toplumda hicrî II. asrın sonlarına doğru ‘ortaya çıktığı’ ve kısa sürede Müslümanların genel dindarlık anlayışına dönüşerek pratik yönü ağır

Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. II, No:4, 2016, ss. 1-29.

¹⁰⁷ Oryantalistlerin, Hristiyanlık’taki “asketizm-mistisizm” ayrımını tasavvuf tarihine taşıyarak “zühdmistisizm” ayrımına işaret etmekle beraber söz konusu kavramları, zühhd ve tasavvufun yerine istimal ettikleri görülmektedir. Ancak böyle bir kullanımın, yanıltıcı neticeler doğuracağına dikkat çekerek itirazda bulunan bazı araştırmacıların da bulunduğu görülmektedir. Söz gelimi Leah Kinberg “ascetism”in, “zühhd”e nispetle daha muğlak ve genel bir terim olduğunu ve onların anlam bakımından birbirlerini tam olarak karşılamadığına işaret etmiştir. Ona göre belli bir düşünce içerisinde gelişme göstermiş bir kavramın, farklı bir düşünce içerisinde ortaya çıkmış bir kavramı bütünüyle ihata etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Kinberg söz konusu kavramların birbirlerinin yerine kullanılmasının hatalı sonuçlar vereceğini ileri sürmüştür. Kinberg bu konuda Arberry’nin çalışmalarının bir kısmında tercih ettiği “abstinence” kavramının “kaçınma ve sakınma” anlamlarıyla “zühde” nispeten daha yakın bir anlamı vereceğini öngörmüştür. Leah Kinberg, “What is Meant by Zuhd”, **SI**, No:61, 1985, s. 27-28. Christopher Melchert’in ise Max Weber’in (ö. 1920) zühhdü, mistisizmin mukabilinde ele alan yaklaşımına eklenmemek için “ascetics” yerine çalışmalarının belli bir döneminden sonra “zahidler” için “renunciants” kelimesini kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Söz konusu kullanımına gerekçesi ile dikkat çektiği çalışmalarından bazıları için Bkz. Christopher Melchert, “Early Renunciants as Hadist Transmitters”, **The Muslim World**, No:92, 2002, s. 407; A. mlf., “The Hanâbila and the Early Sufis”, **JAIS**, C. XLVIII, No:3, 2001, s. 353-4; A. mlf., “Sufis and the Competing Movements in Nishapur”, **Journal of Persian Studies**, No:39, 2001, s. 237 v.d. çalışmaları. Ayrıca Weber’in sözü geçen asketizmi, mistisizm mukabilinde ele alan yaklaşım teorileri için Bkz. Max Weber, **Ekonomi ve Toplum**, 2, İstanbul, Yarı Yayınları, C. I, 2012, ss. 676-683. Berkey’in de zühhd konusunda “asceticism” kavramından hareket etmenin yanıltıcı sonuçlar oluşturacağına dikkat çektiği görülmektedir. Jonathan P. Berkey, “Asceticism and mysticism”, **In The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800**, New York, Cambridge University Press, 2003, ss. 152-158. Abdülvâhid Yahyâ ismiyle bilinen René Guénon (ö.1951) ise “mistisizm” kavramının Hristiyanlığa ait olduğunu öne sürerek “inisiyatik” yol ve yöntemlere sahip düşünceler içerisinde böyle bir kullanımın, hatalı olduğuna işaret etmekle beraber söz konusu hatalı kullanımı yaygınlaştıranların da oryantalistler olduğunu ifade etmektedir. Guénon’a göre mistisizm, Hristiyanlığa aittir. Oryantalistlerin onu, “inisiyatik yöntemler” için kullanması tarafı ve indirgemeci yaklaşımlarının neticesidir. Ayrıca Guénon bu kullanımın, tasavvufu “mistisizm” ile karşılamasının sonucunda Nicholson’ın çalışmaları ile yaygınlaştığına dikkat çekerek böyle bir kullanım ile tasavvuftan değil; ancak “pasif ve metodu olmadığı” yönüyle dikkat çektiği Hristiyanlık’taki mistisizmden bahsedilebileceğini ve onların ise tamamen birbirinden farklılık arz ettiğini ileri sürmüştür. Bkz. René Guénon, **İnisiyasyona Toplu Bakışlar**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, Hece Yayınları, 2003, ss. 17-25. Guénon ile birlikte aynı zamanda Gelenekselci Ekole (traditionalist) mensup Titus Burckhardt (ö. 1981) da tasavvufu “İslam mistisizmi” şeklinde karşılayan ifadelerin, istenen anlamı tam olarak veremeyeceği üzerinde durmuştur. Bkz. Titus Burckhardt, **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev. Fahreddin Arslan, İstanbul, Ribat Yayınları, 1982, s. 23-24.

basan bir karakteristiğe sahip olduğu hakkındaki görüşlerinde de hemfikir olmalarını sağlamıştır.¹⁰⁸

Oryantalistler, hicrî III. asırdan sonra zühhd düşüncesinin geliştiğini ve böylece teorik ve spekülatif yapısıyla öne çıkan mistik bir karaktere kendini bıraktığını ileri sürmüştür.¹⁰⁹ Yaklaşık olarak hicrî 150 ile 200 yılları arasında ortaya çıktığına işaret ettikleri bu sürecin, başlangıç tarihinin ne olduğu konusunda net bir uzlaşları bulunmamaktadır. Ancak yaklaşımlarını, tasavvufta öne çıkmış isimlerin bir kısmını “zahid” bir kısmını ise “sûfi” yahut “mistik” şeklinde isimlendirerek belirginleştirdikleri görülmektedir.¹¹⁰ Oryantalistler zühhd konusunda bahsettikleri söz konusu gelişmenin, yalnızca zühhd düşüncesinin temel karakteri ile açıklanamayacağı hususundaki görüşleri ile bu kez de Yeni Eflâtunculuk ve Budizm hakkındaki teorilerini ifade etme imkânı bulmuştur. Öte yandan araştırmacılar, zühdden mistisizme geçişteki sürecin gerek yazılı kaynaklar gerek sözlü rivayetler üzerinden İslâm öncesi Arap toplumundaki ve çevresindeki kadim din ve düşüncelere ait asketik, mistik ve gnostik unsurların tasavvuf kanalıyla İslâm’a dahil edilmesinde mühim bir tanıklık ettiğini ileri sürmüştür. İslâm bilimlerine ait hemen bütün literatüre ait metinlerde bu hususun tescilli olduğuna dikkat çekmek için Kremer, Nicholson ve özellikle de Goldziher’in ne kadar yoğun mesai harcadığını teorilerini ele alırken göstermiştik.

Oryantalistlerin genel yaklaşımına göre “zühdden mistisizme geçiş” en temelde iki kırılmayı beraberinde getirmiştir.¹¹¹ İlki, zühhd düşüncesine ilişkin kavramların dereceli kavramsallaştığı ve böylece zühhdün, daha önce normatif din bilimleri ile uzlaşa sağlayan sünî yapısından ayrışmasıdır. Diğeri ise bununla da irtibatlı olarak

¹⁰⁸ Nicholson “Asceticism”, s. 100; A. mlf., **The Mystic of Islam**, s. 6; A. mlf., “Historical Enquiry”, ss. 304-306; A. mlf., “Şüfîism”, s. 31; A. mlf., “Sufis”, s. 11; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 7.

¹⁰⁹ Nicholson “Asceticism”, s. 101; Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, **AKADEMİAR**, No:1, 2016, s. 35.

¹¹⁰ Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams**, s. 56, 67-68, 78; Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 135; Nicholson, “Asceticism”, s. 101; A. mlf., **The Mystic of Islam**, s. 4.

¹¹¹ Nicholson, “Şüfîism”, s. 31; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 134; Browne, **A Literary History of Persia**, s. 428.

zühhd döneminin, mistisizme nispetle “ibtidâi” bir forma karşılık gelmesidir. Bu minvalde oryantalistler zühhdü, “rıza” ve “kanaat” şeklinde tavsif etmiş ve onun haddizatında “pasif” bir dindarlık anlayışı olduğunu iddia etmiştir.¹¹² Bu husus, tasavvuf tarihini dönemlendirme problemine ilk kez dikkat çekmesiyle de öne çıkan Kremer’in görüşlerinde belirgin biçimde kendini göstermiştir.¹¹³ Zühhd hareketinin zaman içerisinde “panteist bir gizemciliğe” evrildiğine işaret eden ilk araştırmacının esasında Kremer’in de öncesinde Tholuck olduğu söylenebilir.¹¹⁴ Ancak Tholuck’un zühdden mistisizme yahut onun ifadesiyle “panteizme” geçişi, bir dönemlendirme problemi olarak teorisinde ele almadığı görülmektedir.

Kremer’in dönemlendirme probleminde, İbn Haldûn’u (ö. 808/1406) ve özellikle de onun “umran-bedâvet” teorisini referans aldığı görülmektedir.¹¹⁵ İbn Haldûn aynı zamanda eserleri ile oryantalistlerin referanslarında, en çok yer tutan isimlerden biri olmuştur. Bilindiği gibi İbn Haldûn, tasavvufun zaman içerisinde “umrandan bedâvete geçiş” sürecini “dekadans”; diğer bir ifadeyle “bozulma” şeklinde değerlendirmişti.¹¹⁶ Bu değerlendirme, Kremer’in söz konusu sürece yönelik görüşlerini şekillendirerek ona “sünnî-heretik/dalâlet” (*orthodoxen-häretische*) şeklindeki bir düalitenin uzantısı olarak “zühhd-tasavvuf” (*ascesis-pantheistische/zohd-tasawwuf*) ayrımından hareket

¹¹² Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, ss. 152-155; Karş. A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 132; A. mlf., *İslâm’da Fıkıh ve Akaid*, s. 174; A. mlf., “Materialien”, s. 37, 50; A. mlf., “Historical Enquiry”, s. 305-306; Browne, *A Literary History of Persia*, s. 428. Ayrıca Goldziher ve Nicholson’ın söz konusu sayfa aralıklarında tasavvufun sünnî yapısına belirgin biçimde göndermeler (Alm: orthodoxen Islam / offizielle Islam; Ing: official Islam / orthodox doctrine of Islam) yaptığı görülmektedir.

¹¹³ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 67; A. mlf., *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, s. 46, 54.

¹¹⁴ Tholuck, *Ssufismus*, s. 54, 70; Meena Sharify-Funk, William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier, “Contextualizing the Production of Knowledge”, s. 8; Atif Khalil-Shiraz Sheikh, “Sufism in Western Scholarship”, s. 4; Ernst, *The Shambhala*, s. 15-16.

¹¹⁵ Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 30; Kremer’in aynı zamanda İbn Haldûn üzerine *Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Völker* (Viyana, 1879) ismiyle bir eser ve “Ibn Khaldun und seine Culturgeschichte der Islamischen Reich” (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Viyana, 1879, XCIII, ss. 581-634) ismiyle de bir makale kaleme aldığı görülmektedir.

¹¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 18. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018, ss. 849-865; İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-sâil li-tehzibi’l-mesâil ve Mukaddime’de tasavvuf ilmi*, Haz. Süleyman Uludağ, 4. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, ss. 122-128; Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, USA, Princeton University Press, 2017, s. 11; Semih Ceyhan, “İbn Haldûn’un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlmi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, No:15, 2006, ss. 51-82.

etmesini sağlamıştır.¹¹⁷ Ancak bu husustaki asıl belirginleşme aynı zamanda dönemlendirme konusunda Kremer'i ve onun dayanağı İbn Haldûn'un görüşlerini referans alan Goldziher ve Nicholson'ın görüşlerinde tebarüz etmiştir.¹¹⁸ O halde oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme problemlerindeki referanslarının, İslâm'a yönelik genel birtakım yaklaşımları paranteze alınırsa, temelde İbn Haldûn olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Goldziher, Kremer'in "zahid-sûfi" (*askete-sufy*) ayrımını bir problem olarak tasavvufun dönemlendirilme meselesine taşımıştır.¹¹⁹ Bununla beraber söz konusu problemin, teorik temellerini inşa ederek bilâhare araştırmacıların hareket noktalarını belirlemiş ve böylece bu problem hakkındaki iddialarda en önemli halkayı teşkil etmiştir.¹²⁰ Nicholson'ın da onun açıklamalarına mutabık kaldığı görülmektedir.

Nicholson'ın dönemlendirme problemine, mistisizm hakkındaki görüşlerinde dikkat çektiği "teosofik" karakter dışında yaptığı en mühim katkı; Kremer'in, "Asketizm (*zühd*), sonraki sûfiliğin gerçek özünü teşkil eden panteist dinî coşkuya (*tasavvuf*) dönüşmüştür." ifadesiyle işaret ettiği panteist öğretiyi -ki bununla vahdet-i vücûd öğretisini kastetmektedirler- dışarıda bırakmasıdır.¹²¹ Bilindiği gibi, Nicholson'ın nihai görüşlerinde söz konusu öğretinin başlangıcı, İbnü'l-Arabî ile birlikte XIII. asır sonrasına tekabül eden bir hadisedir.¹²² Bu konuda tasavvufun erken dönem literatürü ile sünnî karaktere sahip bir metin yorumculuğuna dönüşmesini dikkate alması, en az ulaştığı netice kadar mühimdir. Bu doğrultuda Nicholson'ın mistisizm dönemi hakkındaki görüşlerinde temelde iki kırılma olduğundan bahsetmek mümkün görünmektedir. Ancak tasavvufun sünnî karakterini, bir sorun olarak tasavvuf tarihini dönemlendirme problemine taşımadığından bu konuda ikinci bir kırılmadan bahsetmek güçtür. Bilindiği gibi, Goldziher de erken dönem tasavvuf müelliflerinin açıklamalarıyla tasavvuf kavramlarının sünnî bir ekseninde yeniden

¹¹⁷ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 67, 69, 78.

¹¹⁸ Goldziher, "Materialien", s. 35-36; Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 30-31.

¹¹⁹ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 78.

¹²⁰ Atif Khalil-Shiraz Sheikh, "Sufism in Western Scholarship", s. 359.

¹²¹ Nicholson, "Historical Enquiry", s. 306; A. mlf. "Şüfîsm", s. 32; Ahmadi, "Dissolution of Individuality in Persian Sufism", s. 60; Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 69.

¹²² Nicholson, *The Idea of Personality of Sufism*, s. 26-27.

tanımlandığı hususuna dikkat çekmişti.¹²³ Ancak onun da tasavvufun sünî karakterini, dönemlendirme problemine taşımadığı görülmektedir. O halde söz konusu oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme konusundaki ayrımlarını, tasavvufun sünî ekseninde yorumlanarak metinlere taşındığı probleminden ziyade söz konusu karakterinden ayrışarak çözüldüğü şeklindeki iddialarına dayandırdığı söylenebilir.

Zühdden mistisizme geçişte Goldziher ve Nicholson'ın dikkat çektiği kırılmalar, öne sürdükleri örnekler ile daha anlaşılır kılınabilir. Goldziher, başlangıçta fıkıh ve hadis gibi normatif/geleneksel din bilimleri tarafından gündüzün ve gecenin belli saatleri ve belli sayısınca kayıtlanmış *zikrin*, mistisizm ile birlikte “Allah’ı çokça zikredin” âyetinde olduğu gibi “her an Tanrı’yı anma”ya dönüştüğüne dikkat çekmiştir.¹²⁴ Bu minvalde mistisizm döneminde zikre nispetle öteki ibadetlerin ikincilleştiğine ve zikrin, sünî karaktere sahip olmasıyla öne çıkardığı zühd dönemindeki anlamından uzaklaşıldığına işaret etmiştir.¹²⁵ Goldziher, zikir konusunda olduğu gibi, başta *tevekkül* olmak üzere zühd düşüncesine ilişkin diğer başka kavramlardaki dönüşümlere de dikkat çekerek söz konusu dönemlendirmeyi, kavramlardaki derecelenme üzerinden görüşlerinde belirginleştirmiştir.¹²⁶ Nicholson ise bu ayrımı, zühd düşüncesinin bizâtihi kendisi üzerinden ortaya koymaya çalışarak zühdün ancak “daha şümüllü” yapıdaki mistisizmin “ibtidâî” aşamasına karşılık gelebileceğini öne sürmüştür.¹²⁷

Oryantalistlerin tasavvuf tarihini, “asketizm-mistisizm” şeklinde dönemlendirmelerinde ve bu dönemlendirmenin uzantısı olarak işaret ettikleri “zahid-sûfi” ayrımlarında tutarlı bir açıklama geliştirdiklerinden söz etmek mümkün müdür? Öyle ki onların bu konudaki açıklamalarının bir kısmında kendileri ile dahi çeliştikleri görülmektedir. Bu çelişki, en net biçimde Nicholson'ın görüşlerinden takip edilebilir. Görüşlerinde İbrâhîm b. Edhem, Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), Fudayl b. İyâz (ö.

¹²³ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, ss. 155-166; Karş. Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, ss. 205-217.

¹²⁴ Ahzâb Suresi, 33/41.

¹²⁵ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, ss. 131-135, 138; Karş. A. mlf., *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, ss. 174-177, 182; A. mlf., *Vorlesungen über den Islam*, ss. 152-155.

¹²⁶ Goldziher, “Materialien”, ss. 39-45; A. mlf., *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, s. 177; Karş. A. mlf., *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 134.

¹²⁷ Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 6.

187/803) ve Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) gibi erken dönemdeki bu isimlerin *sûfî* değil, *zahid* olmalarına dikkat çekmiştir.¹²⁸ Bununla birlikte Nicholson, söz konusu isimler ile daha sonra gelen ve Zünnûn el-Mısrî'nin de içerisinde yer aldığı bir kısım *sûfî* arasında birtakım farklar tespit etmeye yönelmiş ve bu farklar ile dönemlendirme görüşlerini belirginleştirmiştir.¹²⁹ Söz gelimi, Zünnûn'un mistik yönünü belirginleştirmek için işaret ettiği hususlardan biri, *ism-i a'zamı* biliyor olmasıdır. Ancak *ism-i a'zamı* bildiğine ilişkin rivayet, İbrâhîm b. Edhem hakkında da bulunmaktadır ki Nicholson'ın kendisi de aynı çalışmada bunu nakletmiştir.¹³⁰ O halde oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme problemlerinin ve bu problemin uzantısı olarak dikkat çektikleri zahid-sûfî ayrımlarının epistemik bir değerinden bahsetmek mümkün müdür?

Hiç şüphesiz oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme konusundaki görüşlerinde gizli iddialarından biri kendini ele vermiştir. Onların İslâm'da zühd düşüncesinin oluşumu ve “asketizm-mistisizm” etrafındaki görüş ve yaklaşımları, İslâm'ın haricî unsurlar ile ‘tekâmül ettiği’ hakkındaki iddialarından meydana gelmiştir. Bu iddialar da genel itibariyle ilerlemeci tarih anlayışından hareket eden yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır.¹³¹ Oryantalistler, işaret ettikleri söz konusu

¹²⁸ Nicholson “Asceticism”, s. 103; A. mlf., “Sufis”, s. 10-11; A. mlf., “Şûfîsm”, s. 31; A. mlf., **The Idea of Personality of Sufism**, s. 8.

¹²⁹ Nicholson, “Historical Enquiry”, ss. 305-320.

¹³⁰ Nicholson, “Historical Enquiry”, s. 314; Ayrıca Nicholson'ın İbrâhîm b. Edhem'i, “zühdü tasavvuftan ayıran sınırı aşamamış” gerekçesiyle “zahid” şeklinde tavsif eden yaklaşımına karşın tasavvuf müelliflerinin İbrâhîm b. Edhem'i, *sûfîler* içerisinde değerlendirdiğine dikkat çekerek bu konuda Nicholson'ın yanlışlığını öne süren bir değerlendirme için Bkz. Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, s. 30.

¹³¹ Tasavvufun dönemlendirmesi konusunda özellikle yakın dönemdeki bazı araştırmacıların, birtakım hususları merkeze alarak dönemsel bir ayrıma gittiği görülmektedir. Bu konuda kimi araştırmacıların, tasavvuf kavramlarını merkeze aldığı görülürken kimilerinin ise bir ismi merkeze alarak bir ayrıma işaret ettiği görülmektedir. Söz gelişi, *tevekkül* kavramının zaman içerisinde dışa dönük zühd (*asketische*) anlamından içe dönük *sûfî* (*sufische*) anlayışına dönüşümü konusu üzerinden bir ayrıma dikkat çeken bir değerlendirme yazısı için Bkz. Benedikt Reinert, **Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sufik**, Berlin, de Gruyter, 1968, s. 226, 264. Ayrıca tevekkül ve bununla birlikte zikir kavramındaki benzer dönüşümü, daha önce Goldziher'in de ele aldığı görülmektedir. Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, s. 132-134; Karş. A. mlf., **İslâm'da Fıkıh ve Akaid**, ss. 174-177; Melchert'in ise Zünnûn el-Mısrî'yi merkeze alarak tasavvuf tarihi içerisinde bir ayrıma işaret ettiği görülmektedir. Ona göre Zünnûn el-Mısrî'ye kadar tasavvuf tarihi içerisinde baskın “zühd” söylemleri söz konusuydu. Melchert, Zünnûn ile birlikte mistik okulların ortaya çıkmasının mistik söylemleri beraberinde getirdiğini öne sürmüştür. Bunu gerekçe göstererek de tasavvuf tarihi içerisinde bir dönemlendirme ayırımına gitmiştir. Chistopher Melchert, “The Transation from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.”, **SI**, No:83, 1996, ss. 51-70; Melchert'in bu konudaki yaklaşımını eleştirmekle beraber tasavvuf tarihini dönemlendirme problemine ilişkin modern

ayrımın neticesi ile yalnızca tasavvufun değil, aynı zamanda İslâm'ın da “gerileme” ve “dekadans” sürecinin başlangıcını gösterme imkânı bulmuştur.¹³² Bu minvalde dönemlendirme problemleri ile özel olarak tasavvufun, daha büyük planda da İslâm'ın kökeni hakkındaki teorilerini tahkim etmişlerdir. Neticede, oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme problemi etrafındaki görüşleri, İslâm hakkındaki görüşlerinin en çok kendini gösterdiği bir meseleye karşılık gelmiştir.



dönemdeki çalışmaları da dikkate alarak mühim birtakım tahliller sunan değerlendirme için Bkz. Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 31-41; Ayrıca Knysh'in de Melchert'in söz konusu ayrımını başarısız bularak eleştirdiği görülmektedir. Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, s. 43 (41. dipnot).

¹³²Knysh, “Historiography of Sufi Studies in the West”, s. 110.

SONUÇ

Başta Hristiyanlık olmak üzere, ilk etapta Avrupa içerisindeki dinler ve dine ilişkin meseleler hakkındaki araştırmalarda ortaya konulan teori, yaklaşım ve yöntemler oryantalistlerle birlikte İslâmiyât araştırmalarına taşınmıştır. Ancak İslâm söz konusu olduğunda, bu araştırmalarda en çok yeri köken meselesi üzerindeki problemler tutmuştur. Oryantalistler tarafından İslâm bilimlerinin hemen bütün bilimleri hakkındaki çalışmalarda üzerinde durulan bu problem, tasavvuf alanındaki araştırmalarda bilhassa sürdürülmüştür.

İlk bölümde tasavvufun menşei probleminin, ilk hangi oryantalistler tarafından fark edildiği, öne sürülen ilk teoriler, bu teorilerin öncesindeki telakkilerle ilişkisi gibi meseleler tespit edildiği gibi daha temelde, tasavvufun menşei problemine öne sürülen ilk teorilerin temel hareket noktaları ve referansları ile ilişkili hususlar değerlendirilmiştir. Bu minvalde öne sürülen teorilerin ilk hangi araştırmacılar tarafından ve hangi referanslar esas alınarak inşa edilmiş olduğu meselesi, muhtelif sorunlarıyla beraber önemli ölçüde ortaya konulmuş oldu. Buna göre tasavvufun menşei problemini ilk fark eden araştırmacıların, tasavvuf hakkında daha önce çevrede oluşmuş telakkileri dikkate alan İngiliz oryantalistler olduğu görülse de müstakil olarak bu araştırmaların ilk kez Alman araştırmacılar, ya da en azından Almanca yazılmış çalışmalar, ile başladığı tespit edilmiştir. Söz konusu araştırmacıların görüşlerine asıl hususiyeti kazandıran noktanın, çalışmalarındaki literatür ile son derece ilişkili olduğu görülmüştür. Bu durum aynı zamanda İngiliz oryantalistlerin bu konudaki görüşlerini, “telakki” mesabesinde değerlendirmeye olanak sağlayan en önemli problemlerden biri olmuştur.

Tasavvufun menşei hakkında öne sürülen ilk teoriler üzerinde literatürün belirleyici etkisi, büyük oranda yaklaşımlar üzerinden kendini göstermiştir. Bu bakımdan tasavvufu evrensel ahlâkî/felsefî hareketlerden biri olarak tarif eden telakkilere karşın “teori” öne süren araştırmacıların çalışmalarında, tasavvufu ana akım Müslüman düşünce içerisinde mütâlaa eden sistematik yaklaşımlar geliştirdiğinden bahsedilebilir. Bundan dolayı modern araştırmacıların bir kısmının, oryantalistlerin “teorileri” ile bu teorilerden önce öne sürülen “telakkiler” arasında bir süreklilik olduğundan bahsetmesinin yanıltıcı olduğu sonucuna varılmıştır.

Öte yandan literatürün, teori öne süren araştırmacılar arasında da birtakım ayrışmalara sebep olduğu ve bu araştırmacıların bir kısmının tasavvufun menşei problemini, İslâm'ın tarihsel süreçteki teşekkülünün bir problemi olarak ele alan yaklaşımlarla öne çıktığı görülmektedir. Tasavvufu söz konusu problem ekseninde ele alan araştırmacılar arasında da farklılaşmaların olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre oryantalistlerin ekseriyeti, panteist öğretisi ile bütün bir tasavvuf tarihinin menşei ilişkin genellikle bir teori ortaya koyarken yalnızca Kremer'in, söz konusu öğretinin yanında tasavvuf tarihi içerisindeki belli kırılmalara işaret ederek tasavvufun menşei hususunda en az iki kaynağa işaret ettiği görülmektedir. Kremer'in öne sürdüğü bu teorilerin argüman ve dayanaklarında tasavvuf tarihinin bütününü dikkate alan yaklaşımlar geliştirdiğinden de söz edilebilir. Binaenaleyh, oryantalistlerin tasavvufun menşei hakkındaki problemlerinde ilk belirginleşmenin Kremer'in teorileri ile başladığı ortaya konulmuştur ve bu husus, tezin en önemli tespitlerinden biri olmuştur.

İkinci bölümde, tasavvufun menşei hakkında teori ortaya koyan oryantalistlerin hemen sonrasında gelen Goldziher, Browne ve Nicholson'ın araştırmaları ile bu teorilerin nasıl bir biçim aldığı ele alınmıştır. Buna göre söz konusu araştırmacıların görüş ve dayanakları ile teorilerin bir kısmının güçlendirildiği bir kısmının ise eleştirildiği görülmüştür. Bu itibarla bu kısımda temel olarak teorilerin gelişmesi ile öne sürülen ilk teorilerin, hangileriyle uzlaşıldığı ve hangilerinin dışarıda bırakıldığı gibi meseleler ele alınmıştır. Ayrıca teorilerin güçlenmesini sağlayan dayanaklar ayrıntılı biçimde tahlil edilmiştir. Bu dayanakların, ilk teorilerin dayanaklarına nispetle daha ayrıntılı tahlil edilebilmesinin birçok sebebi bulunmakla birlikte bunun en temelde, literatür yetersizliği ile ilişkili bir problem olduğu anlaşılmıştır. İlk teoriler hakkında bir tespitte bulunmaya imkân tanıyan hususların da ancak onları, "referansları" çerçevesinde ele alan bir incelemeyle mümkün olduğu görülmektedir ki bu durum aynı zamanda öne sürülen ilk teoriler ile teorilerin dayandığı literatür arasında ne kadar büyük bir uçurum olduğunu görme imkânı sağlamıştır. Ayrıca gelişen teoriler ile birlikte dışarıda tutularak itibar edilmeyen teorilerin, Ârî ırk/din iddiasına dayandığı görülmektedir. Ancak bu teze ait görüşlerin bir kısmı, yön değiştirerek başka problemler etrafındaki yaklaşımlarla gelişen teoriler içerisinde varlığını muhafaza etmiştir.

Gelişen teorilerin en dikkat çeken yönlerinden biri, araştırmacıların Kremer'in görüş ve yaklaşımlarıyla uzlaşa sağladıkça birbirleriyle uzlaşa sağladığı husus olmuştur. Bu durum tasavvufun menşei hakkında geliştirilen teorilerin, ilk ve en önemli halkasının esasen Kremer olduğunu söylemeye imkân sağlamıştır. Diğer taraftan teorilerin gelişmesine katkı sağlayan araştırmacıların referanslarında, Kremer'e nispetle daha çok kaynağın yer aldığı vâkidir. Ancak onların bu kaynaklar ile öncelikle Kremer'in görüşlerini tahkim ettiği görülmektedir. Bu hususu Goldziher, İslâm bilimlerinin hemen bütününe görmüş bir araştırmacı olması ile irtibatlı olarak söz konusu bilimlerin çeşitli kaynaklarıyla gerçekleştirirken Nicholson ise hususi olarak tasavvuf literatürüne ait eserler ile ortaya koymuştur.

Öte yandan bir hakkı teslim sadedinde söylemek gerekir ki, Nicholson'ın erken dönem tasavvuf literatürü ile tasavvufun söz konusu metinler içerisinde belli bir ekseninde yorumlandığını fark etmesi ve buna bağlı olarak da tasavvuf tarihi içerisindeki birtakım kırılmalara görüşlerinde dikkat çekmesi, oryantalistlerin tasavvuf araştırmalarında mühim bir dönüm noktasıdır. Ancak bu literatürün, Nicholson'ın dayanaklarına süreç içerisinde dahil olması birden fazla görüş değişikliğine gitmesine sebep olmuştur. Buna bağlı olarak da başından beri Nicholson'ın görüşlerinde ikircikli yaklaşımlar kendini göstermiştir. Bu durum, değişen görüşlerine rağmen değişmeden kalan görüş ve yaklaşımlarının bir kısmını da teorisinde sürdürmesinden kaynaklanmaktadır. Değişmeden kalan görüşlerinin ekseriyetinin, tasavvufun dış kaynaklı olduğu hususunda, daha önce başta Kremer olmak üzere Goldziher ve Browne ile uzlaşa sağladığı konular hakkında olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu durum, tasavvufun menşei hakkındaki oryantalist teorilerin, zaman içerisinde değişen araştırmacılarına, dayanaklarına ve referanslarına rağmen önemli ölçüde “değişmeden kaldığını” göstermiştir. Öyleyse erken oryantalist araştırmaların, tasavvufun menşei hakkındaki teorilerinin esasen tek bir teori olduğundan ve bu teoriye ait ilk görüşlerin önemli ölçüde Kremer'e ait olduğundan bahsetmek yanlış olmaz.

Teorilerin dayanak ve yaklaşımlarına bağlı problemlerinin ele alındığı nihai bölümde; zaman içerisinde değişen literatürün, teorilerin zayıflamasını beraberinde getirdiğine işaret edilmiştir. Oryantalistlerin genel yaklaşımlarından biri, İslâm'ın özel olarak da onun bilimlerinin dış kaynaklı olduğunu savunmaktır. Bu minvalde söz konusu araştırmaların her şeyden önce İslâm'ın kimden “neyi aldığı” sorununa

odaklanan köken odaklı yaklaşımlara sahip olduğu ve bu çalışmaların söz konusu problemin istilzam ettiği bakış açıları ile ele alınan araştırmalar olduğu tespit edilmiştir. Bu yaklaşımın en çok da oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme problemlerinde kendini ihsas ettiğinden bahsedilebilir. Diğer taraftan zaman içerisinde teorilerde meydana gelen zayıflamalar, bu araştırmaların esasen metinlerin tam anlaması üzerine kurulu olmadığına ilişkin sorunlarını ele vermiştir. Bu durum, araştırmaların ‘seçme, ekleme ve çıkarma’ yoluyla metinlerin tahrif ve manipölasyonu üzerine inşa edildiği ve büyük ölçüde sathî etütler ve ideolojik bakış açıları doğrultusunda şekillendiği ve araştırmalarda olgusal gerçekliklerin indirgemeci ve genellemeci yaklaşımlarla ele alındığı problemlerini açığa çıkarmıştır. Bu problemlerin ortaya çıkardığı sorunlar, son bölümün temel sorunsalını teşkil etmiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki erken oryantalist araştırmalarda tasavvufun menşei problemi, literatür yetersizliğinden kaynaklanan pek çok sorunun yanı sıra araştırmacıların tasavvufa ve daha büyük planda İslâm’a yönelik görüş ve yaklaşımlarından beslenen problemleriyle birlikte tartışmalara çözüm getiremeyen ve sürekli yinelenen bir “kısır döngüye” dönüşmüştür. Bu teorileri ortaya koymak ve güçlendirmek için öne sürülen iddiaların, ileride muhtelif disiplinler içerisinde mikro ve makro çalışma konularıyla çalışılmasının, söz konusu problemin irtibatlı olduğu, eklemlendiği ve ortaya çıkardığı sorunlara ilişkin büyük resmi görmede katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdul Hamid, Maulavi: “Asceticism and Sufism”, **Catalogue of the Arabic And Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore**, C. XIII, Kalküta, Baptist Mission, 1928, ss. 1-185.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ: **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, 6. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- “İbn Arabi İle İlgili Araştırma Serüvenim”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev. Abdullah Kartal, C. IX, No:9, 2000.
- Ahmadi, Fereshteh: “Dissolution of Individuality in Persian Sufism”, **Iranian Islam: The Concept of the Individual**, Ed. Nader Ahmedi-Fereshteh Ahmadi, Great Britain, Macmillan Press Ltd.; USA, St. Martin's Press Inc., 1998, ss. 55-89.
- Akgün, Hüseyin: **Goldziher ve Hadis**, 2. bs., Ankara, Araştırma Yayınları, 2019.
- Akîkî, Necib: **el-Müsteşrikûn**, 4. bs., C. II, Kahire, Dârü'l-Maârif, 2006.
- Albayrak, Kadir: “İznik Konsili Öncesi ve Sonrasında Heretik Hristiyan Akımları”, **Uluslararası İznik Sempozyumu**, İznik Belediye Kültür Yayınları, Haz. Ali Erbaş v.d., 2005, ss. 103-137.
- Alshehrî, Mohammed Salem: “Western Works and Views On Hadith: Beginnings, Nature, and Impact”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:46, 2014, ss. 203-224.
- Altıntaş, Fatma Betül: **Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

- Andrae, Tor Julius Efraim: **In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism**, Albany, State University of New York Press, 1987.
- Arberry, Arthur J.: **An Introduction to the History of Sufism: The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942**, New York, Longmans, Green and Co., 1942.
- Arberry, Arthur J.: **Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars**, London, George Allen & Unwin Ltd., 1960.
- Arberry, Arthur J.: **Sufism: An Account of the Mystics of Islam**, 6. bs., Routledge Taylor & Francis Group, London, 2008.
- Aydın, Fuat: **Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Anlayışı**, İstanbul, Ataç Yayınları, 2015.
- Baldick, Julian: **Mystical Islam: An Introduction to Sufism**, London, I.B. Tauris & Co Ltd, 1989.
- Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Başer, Hacı Bayram: **"Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-zühd'ler", İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler**, 2. bs., Ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, 2016, ss. 139-161.
- Batuk, Cengiz: **Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.
- Benham, William: **"Euchites or Praying People", The Dictionary of Religion: An Encyclopædia of Christian and Other Religious Doctrines, Denominations, Sects, Heresies, Ecclesiastical Terms, History, Biography, etc.**, London, New York, Cassell, 1887, s. 405.
- Berkey, Jonathan P.: **"Asceticism and mysticism", In The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800**, New York, Cambridge University Press, 2003, ss. 152-158.

- Bernier, François: **Travels in the Mogul Empire**, Çev. Rukmini Brahmabhatt, Oxford, Oxford University Press, 1916.
- Braden, Charles Samuel: **The Worlds Religions: A Short History**, New York, Abingdon Press, 1935.
- Brockelmann, Carl: “Die Morgenländischen Studien in Deutschland”, **Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, C. LXXVI, 1922, ss. 1-17.
- Brown, John P.: **The Dervishers, or Oriental Spiritualism**, London, Trubner, 1868.
- Browne, Edward G.: **A Literary History of Persia**, London, T. Fisher Unwin, C.I, 1902.
“Sufiism”, **A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge**, Cambridge, Cambridge University Press, 1896, ss. 87-91.
“The Sufi Mysticism: Iran, Arabia and Central Asia”, **The Sufi Mystery**, Ed. Nathaniel P. Archer, Londra, The Octagon Press, 1980, ss. 165-192.
- Burckhardt, Titus: **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev. Fahreddin Arslan, İstanbul, Ribat Yayınları, 1982.
- Bulut, Ali: “Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:18-19, 2005, ss. 213-235.
- Bulut, Yücel: **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, Küre Yayınları, 7. bs., 2017.
- Câmî, Abdurrahman: **Evliya Menkıbeleri**, Çev. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, İstanbul, Pinhan, 2011.
Lawā’ih: A Treatise on Şūfism, Çev. Edward H. Whinfield - Mīrzā Muhammad Kazvīnī, London, Royal Asiatic Society, 1906.

- Cevizci, Ahmet: “Dogmatizm”, **Felsefe Sözlüğü**, 3. bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 249-250.
- “İlerlemecilik”, **Felsefe Sözlüğü**, 3. bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 455-456.
- Ceyhan, Semih: “İbn Haldûn’un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No:15, 2006, ss. 51-82.
- Cihan-Artun, Fatma Betül: “Rumi, The Poet of Universal Love: The Politic of Rumi’s Appropriation in the West”, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Massachusetts Amherst, 2016.
- Clifton, Chas S.: “Messalians”, **Encyclopedia of Heresies and Heretics**, USA, Barnes&Noble Books, 1998, s. 95-96.
- Çift, Salih: “Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü: Tarihsel Boyut”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, No:18, 2007, ss. 177-190.
- “Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü-II: Tasavvuf Araştırmalarında Çalışma Yapan Alman Oryantalistler ve Eserleri”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, No:19, 2007, ss. 165-186.
- Damascene, John: **Barlaam And Ioasaph**, Çev. G.R. Woodward ve Harold Mattingly, London, W. Heinemann; New York, The Macmillan Co., 1914.
- Demirci, Kürşat: **Dinler Tarihinin Meseleleri**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2019.
- “Hinduizm”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. XVIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, ss. 112-116.
- Demirli, Ekrem: **İslam Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar**, İstanbul, Sufi Kitap, 2016.
- İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.

- Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2015.
- “‘Zahirî’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 15, 2007, ss. 219-244.
- “İlahiyat Araştırmalarının Büyük Sorunu: İslam Dünyadan Ne Aldı ve Ona Ne verdi?”, **Sabah Ülkesi**, Sayı: 38, 2014, ss. 6-9.
- “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 4, 2016, ss. 1-29.
- Derin, Süleyman: **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 2. bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2006.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne: **Essai sur l’histoire de l’Islamisme**, Holland, E. J. Brill; Paris, Maisonneuve, 1879.
- İslam Tarihi**, Çev. Abdullah Cevdet, Vedat Atilla, İstanbul, Gri Yayınevi, 2006.
- Duran, Asım: “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XVII, No:2, 2017, ss. 111-128.
- Elphinstone, Mountsruart: **An account of the kingdom of Caubul, and Its Dependencies in Persia, Tartary, and India**, London, Longman, 1815.
- Ernst, Carl W.: **It’s Not Just Academic!: Essays on Sufism and Islamic Studies**, California, SAGE Publications, 2018.
- The Shambhala Guide to Sufism**, Boston, Shambhala, 1997.
- “The Dabistan and Orientalist Views of Sufism”, **Sufism East and West: Mystical Islam and Cross-Cultural**

- Exchange in the Modern World**, Ed. Jamal Malik, Saeed Zarrabi-Zadeh, Brill, Leiden, 2019, ss. 33-52.
- Ess, Josef van: “The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies”, **Islamic Studies: A Tradition and Its Problems**, Ed. Malcolm H. Kerr, California, Undena Publications, 1980, ss. 27-51.
- Fâni, Muhsin: **The Dabistân Or School Of Manners**, Çev. David Shea-Anthony Troyer, C. III, Paris, Allen and Co., 1843.
- Frothingham, Arthur L.: **Stephen bar Sudaili: The Syrian Mystic and The Book of Hierotheos**, Leyden, E. J. Brill, 1886.
- Fück, Johann W.: **Die Arabischen Studien in Europa: Bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts**, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955.
- Gazali, Ebû Hamid: **İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn**, Çev. Mehmet A. Müftüoğlu, C.VI, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2020.
- Geaves, Ron: “Sufism in the West”, **The Cambridge Companion to Sufism**, Ed. Lloyd Ridgeon, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, ss. 233- 256.
- Gibb, Hamilton A.R.: “Nicholson, Reynold Alleyne”, **The Dictionary of National Biography 1941-1950**, Ed. L.G. Wickham Legg, E.T. Williams, Oxford, Oxford University Press, 1959, s. 628-9.
- Goldziher, Ignaz: **Vorlesungen über den Islam**, Heidelberg, 1910.
- Introduction to Islamic Theology and Law**, Çev. Andras ve Ruth Hamori. Princeton, Princeton University Press, 1981.
- İslam Kültürü Araştırmaları**, Çev. Mehmet Said Hatiboğlu - Cihad Tunç, C. II, Ankara, Otto, 2019.
- İslâm'da Fıkıh ve Akaid**, Çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yayınları, Ankara, 2014.

Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung,
Leiden, Brill, 1920.

“Hadiste Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar”, **Hadis Kültürü Araştırmaları**, Çev. Ömer Özsoy, OTTO, 2020, ss. 105-126.

“İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd”, Çev. Hayrani Altıntaş, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXIV, 1981, ss. 539-546.

“Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus”, **Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes**, C. XIII, 1899, ss. 35-56.

“The Influence of Buddhism upon Islam”, **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Çev. T. Duka, 1904, London, ss. 125-141.

A Buddhismus hatása az Iszlámra, Budapest, Kiadja A Magyar Tudományos Akadémia, 1903.

“Le Rosaire Dans L'Islam”, **Revue de l'Histoire des Religions**, C. XXI, 1890, ss. 295-300.

“De L'Ascétisme Aux Premiers Temps De L'Islam”, **Revue de l'Histoire des Religions**, C. XXXVI, 1898, ss. 314-321.

Gökkır, Bilal: “Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım”, **Bilimname**, No:2, 2004, ss. 61-74.

Graham, James W.: “A treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism”, **Transactions of the Literary Society of Bombay**, C. I, 1819, ss. 89-119.

Green, Nile: **Sufism: A Global History**, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012.

Guénon, René: **İnisiyasyona Toplu Bakışlar**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, Hece Yayınları, 2003.

- Gutas, Dimitri: **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, Çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.
- Gül, Ali: “Teosofi Kavramı ve Teosofi Düşüncesinin Tarihi Gelişimi”, **Ekev Akademi Dergisi**, No:71, 2017, ss. 1-20.
- “Gita Govinda”, **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 170.
- “Jones, Sir William”, **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 203.
- “Sad(h)u” **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 334-335.
- “Vedanta”, **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 443-444.
- “Mokşa (Moksha)”, **Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 265-266.
- Gündüz, Şinasi: **Sâbiiler: Son Gnostikler**, 3. bs., İstanbul, Vadi Yayınları, 2016.
- “Gita Govinda”, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 142.
- Güngör, Erol: **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul, Yer-Su Yayıncılık, 2018.
- Gürses, İbrahim: “Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XI, Sayı:1, 2002, ss. 183-192.
- Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von: **Literaturgeschichte der Araber: von Ihrem Beginne bis zu Ende des Zwölften Jahrhunderts der Hidschret**, C. IV, Viena, Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1853.
- Hanefi, Hasan: **Gelenek ve Yenilenme: Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz**, Çev. M. Emin Maşalı, Ankara, Otto, 2011.

- Herbelot, Barthélemy de Molainville d': "Derviche", **Bibliothèque Orientale**, C. I, La Haye, Jean Néaulme, 1777, ss. 579-581.
- Hermansen, Marcia: "Sufism in the West", **Sufism: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam**, Ed. Gholaöali Haddas Adel, Mohammad Jafar Elmi, Hassan Taromi-Rad, London, EWI Press Ltd., 2012, ss. 197-203.
- Hıdır, Özcan: **Hristiyan Kültürü ve Hadisler: Zühd Hadisleri Literatürü Özelinde**, 2. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2019.
- Hishmat, Rida Sulyman: "Sufism and Orientalism", **Sufism: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam**, Ed. Gholaöali Haddas Adel, Mohammad Jafar Elmi, Hassan Taromi-Rad, London, EWI Press Ltd., 2012, ss. 205-211.
- Horovitz, Josef: "Dabistân", **The Encyclopaedia of Islam**, Ed. M. Th. Houtsma v.d., C. I, Leyden, E. J. Brill Ltd., 1913, s. 885-886.
- Hourani, Albert: **Batı Düşüncesinde İslam**, Çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Doruk Yayınları, 2016.
- Hriyanna, Mysore: **Genel Hatlarıyla Hint Felsefesi**, Çev. Fuat Aydın, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman b. Ali: **Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Haz. Süleyman Uludağ, 5. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- The Kashf al-Mahjub**, Çev. Reynold A. Nicholson, Pakistan, Daru'l-Ishaat, 1990.
- Irwin, Robert: **Oryantalistler ve Düşmanları**, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- İsbehânî, Ebu Nuaym: **Hilyetu'l-Evliyâ**, Çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, C. IV, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015.
- İbn Haldûn: **Mukaddime**, Haz. Süleyman Uludağ, 18. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.

- Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil li-tehzibi'l-mesâil ve Mukaddime'de tasavvuf ilmi**, Haz. Süleyman Uludağ, 4. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- İmamoğlu, Tuncay: **Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri: Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
- İmru'u'l-Kays v.d.: **Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları**, Çev. Nurettin Ceviz, Kemal Demirayak, Nevzat H. Yanık, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Jones, William: "On the Mystical Poetry of the Persians and Hindus", **Asiatick Researches**, C. III, No:5, 1807, ss. 165-183.
- Jones, William: "The Sixth Anniversary Discourse, on the Persians", **Works of Sir Williams**, Ed. Lord Teignmouth, London, 1807, C. III, ss. 103-137.
- Saint-Joseph, Ange de: **Gazophylacium Linguae Persarum: Triplici Linguarum Clavi**, Amstelodami, Jansonio-Waesbergiana, 1684.
- Kalın, İbrahim: **İslam ve Batı**, 15. bs., İstanbul, İsam Yayınları, 2020.
- Kartal, Abdullah: "Çağdaş Araştırmalarda Tasavvufun Kavramsal Sorunları: Bir İlmi Kendi Metinleri Bağlamında Anlamak", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. XIX, No:2, 2006, ss. 341-351.
- Kaya, Korhan: **Budistlerin Kutsal Kitapları**, Ankara, İmge Kitabevi, 1999.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari: **et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf**, Thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Khalil, Atif-Sheikh, Shiraz: "Editorial Introduction: Sufism in Western Scholarship, a Brief Overview", **Studies in Religion**, C. XLIII, No:3, 2014, ss. 355-370.

- Kinberg, Leah: “What is Meant by Zuhd”, **Studia Islamica**, No:61, 1985, ss. 27-44.
- Klinkhammer, Gritt: “The emergence of transethnic Sufism in Germany from mysticism to authenticity”, **Sufism in Western Society**, Ed. Ron Geaves, Markus Dressler, Gritt Klinkhammer, ss. 130-147.
- Knysh, Alexander: **Sufism: A New History of Islamic Mysticism**, USA, Princeton University Press, 2017.
Tasavvuf Tarihi, Çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2011.
“Historiography of Sufi Studies in the West”, **A Companion to the History of the Middle East**, Ed. Youssef M. Choueiri, Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2005, ss. 106-131.
- Koltaş, Nurullah: **Amerika’nın Tasavvufu Keşfi: Tarihsel Süreç ve Doktrin**, 2. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2019.
- Köroğlu, Burhan: “İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe”, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Kratchkovsky, Ignaty Y.: **Among Arabic Manuscripts: Memories of Libraries and Men**, Çev. Tatiana Minorsky, Leiden, E. J. Brill, 1953.
- Kremer, Alfred von: **Contributions to the History of Islamic Civilization**, Çev. S. Khuda Bukhsh, Calcutta, Thacker, Spink & Co., 1905.
Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873.
Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik: **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye**, Haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerkâvî, Cidde, Dârü'l-minhac, 2020.
- Kuşeyrî Risâlesi**, Haz. Süleyman Uludağ, 9. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.
- Kutlutürk, Cemil: **Hint Düşüncesinde İslâm Algısı**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019.
- Küçükalp, Kasım, Ahmet Cevizci: **Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller**, 6. bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Leyden, John: “On The Rosheniah Sect, and its Founder Bayezid Ansari”, **Asiatic Researches**, C. XI, London, 1810.
- Marriott, George L.: “The Messalians; And the Discovery of Their Ascetic Book”, **The Harvard Theological Review**, C. XIX, No:2, 1926, ss. 191-198.
- Malcolm, John: **History of Persia: From the Most Early Period to the Present Time**, C. II, London, John Murray, 1815.
- Margoliouth, David Samuel: “Notice of the Writings of Ebu ‘Abdullah Al- Harith b. Asad al-Muhasibi, The First Sufi Author”, **Transactions of the Third International Congress for the History Of Religions**, C. I, 1908, s. 292-293.
- Maulāna, Jalālu-'d-Dīn Rūmī: **Masnavi i Ma'navi: The Spiritual Couplets of Maulāna Jalālu-'d-Dīn Muhammad Rūmī**, Çev. ve Haz. Edward H. Whinfield, 2. bs., London, Trübner, 1898.
- Massignon, Louis: “Tasavvuf”, **İslâm Ansiklopedisi**, Çev. ve Ed. Adnan Adıvar v.d., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, C. XII, No:1, 1979, ss. 26-31.
- Melchert, Chistopher: “The Transation from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.”, **Studia Islamica**, No:83, 1996, ss. 51-70.

- “Sufis and the Competing Movements in Nishapur”, **Journal of Persian Studies**, No:39, 2001, s. 237-249.
- “The Hanābila and the Early Sufis”, **Journal of Arabic and Islamic Studies**, C. XLVIII, No:3, 2001, ss. 352-367.
- “Origins and Early Sufism”, Ed. Lloyd Ridgeon, **The Cambridge Companion to Sufism**, Cambridge, Cambridge University Press. 2014, ss. 1-23.
- “Early Renunciants as Hadist Transmitters”, **The Muslim World**, No:92, 2002, ss. 407-418.
- Mertoğlu, Suat: “Sa’lebî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. XXXVI, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, s. 28-29.
- Merx, Adalbert: **Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik**, Heidelberg, Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, 1893.
- Namık Kemal: **Renan Müdâfaanâmesi**, Haz. Abdurrahman Küçük, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Nicholson, Reynold A.: **Selected Poems from the Divāni Shamsi Tabrîz**, London, Routledge Ltd., 1999.
- Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, ss. 13-35.
- Fi’t-Tasavvufi’l-İslâmî ve târîhihi**, Çev. Ebu’l Alâ Afîfî, Kahire, Lecnetü’t-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr, 1947.
- The Mystic of Islam**, 4. bs., London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1982.
- Studies in Islamic Mysticism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1921.
- Studies in Islamic Poetry**, 2. bs., Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

- A Literary History of Arabs**, New York, Routledge, 2014.
- The Idea of Personality of Sufism**, 2. bs., Delhi, Jayyed Press, 1976.
- “A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1906, ss. 203-348.
- “Asceticism”, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, C. II, 1981, ss. 99-105.
- “Şūfiism”, **The Encyclopaedia Britannica**, C. XIII, 1926, s. 31-32.
- “Sufis”, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, C. XII, 1980, ss. 10-17.
- “The Goal Muhammadan Mysticism”, **The Journal of the Royal Asiatic Society**, 1913, ss. 55-68.
- “The Oldest Persian Manual of Sufiism”, **Transactions of the Third International Congress for the History of Religions**, C. I, 1908, ss. 293-297.
- Nicolay, Nicolas de: **Muhteşem Süleyman’ın İmparatorluğunda**, İstanbul, Kitap Yayınevi, Çev. Şirin Tekeli-Menekşe Tokyay, 2014.
- Nöldeke, Theodor: “Şūfi”, **Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, C. XLVIII, 1894, ss. 45-48.
- Özlem, Doğan: **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, 5. bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Özturan, Hümeýra: **Tarih Felsefesi**, 11. bs., İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2010.
- Özturan, Hümeýra: **Êthostan Ahlâk’a: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Ahımlanışı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.

- Paçacı, Mehmet: “Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. IX, No:1-4, 1996, ss. 119-134.
- Palmer, Edward H.: **Oriental Mysticism**, 2. bs., London, Luzac & Co., 1938.
- Palmer, J.A.B.: “Fr.Georgius de Hungaria, O.P. and the Tractatus de Moribus Conditionibus et Nequicia Turcorum”, **Bulletin of the John Rylands Library, Manchester**, C. XXXIV, No:1, 1951.
- Paret, Rudi: **The Study of Arabic and Islam at German Universities: German Orientalists Since Theodor Nöldeke**, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1968.
- Picken, Gavin N.: “The Concept of Tazkiyat al-Nafs in Islam in the Life of the Works of al-Harith al-Muhasibi”, (Basılmamış Doktora Tezi), The University of Leeds, Department of Arabic and Middle Eastern Studies, 2005.
- Reinert, Benedikt: **Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sufik**, Berlin, de Gruyter, 1968.
- Rodinson, Maxime: **Batı’yı Büyüleyen İslam**, Çev. Cemil Meriç, İstanbul, Pınar Yayınları, 1983.
- “Oryantalizmin Doğuşu”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, C. II, No:3, 2002, ss. 171-188.
- Russ, Jacqueline: **Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antikçağlardan Günümüze Batı Düşüncesi**, Çev. Özcan Doğan, 4. bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Sacy, Antoine Isaac Silvestre de: “Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica”, **Journal des savants**, Paris, De L’Imprimerie Royale, 1821, ss. 717-734.
- Said, Edward W.: **Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Yolu**, Çev. Neziha Uzel, 4. bs., İstanbul, İrfan Yayınevi, 1988.

- Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım, 10. bs., İstanbul, Metis, 2017.
- Schimmel, Annemarie: “Islamic Studies in Germany: A Historical Overview”, **Islamic Studies**, C.XLIX, No:3, 2010, ss. 401-410.
- “Sufism in Modern Research”, **Contemporary Philosophy**, C. VI, Sayı:2, 1990, ss. 735-749.
- “The Origin and Early Development of Sufism”, **Journal of the Pakistan Historical Society**, C. VII, No:1, 1959, ss. 55-67.
- İslamın Mistik Boyutları**, İstanbul, Alfa Basım Yayım, 2. bs., 2020.
- Mystical Dimensions of Islam**, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975.
- Sedwick, Mark: **Western Sufism: From Abbasids to the New Age**, Oxford University Press, New York, 2017.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî et-Tûsî: **el-Lûma‘: İslâm Tasavvufu**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2016.
- The Kitâb al-Luma‘ fi'l-Tasawwuf of Abû Nasr ‘Abdallah b. ‘Alî al-Sarrâj al-Tûsî**, Thk. Reynold A. Nicholson, Leyden: E. J. Brill, 1914.
- Shabistari, Sa’d ad-Din Mahmud: **Gulshan i Râz: The Mystic Rose Garden of Sa’d ud Din Mahmud Shabistari**, Çev. Edward H. Whinfield, London, Trübner, 1880.
- Sharify-Funk Meena, William Rory Dickson, Merin Shobhana Xavier: “Contextualizing the Production of Knowledge on Contemporary Sufism in the West”, **Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture**, London, Routledge, 2018, ss. 1-31.
- Şenel, Cahid: “Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları”, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

- Tholuck, F. August G.: **Ssufismus: sive Theosophia Persarum Pantheistica**, Berlin, F. Dümmler, 1821.
- Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere**, Berlin, F. Dümmler, 1825.
- Uludağ, Süleyman: “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, C. I, No:1-2, 2015, ss. 253-262.
- Ülken, Hilmi Ziya: **İslam Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri**, 6. bs., İstanbul, Ülken Yayınları, 2004.
- Van Bladel, Kevin: “A Brief History of Islamic Civilization from Its Genesis in the Late Nineteenth Century to Its Institutional Entrenchment”, **Al-‘Uşūr al-Wusṭā**, C. XXIX, 2020, ss. 150-174.
- Wallerstein, Immanuel v.d.: **Gulbenkian Komisyonu Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor**, Çev. Şirin Tekeli, 9. bs., İstanbul, Metis, 2012.
- Weber, Max: **Ekonomi ve Toplum**, İstanbul, Yarın Yayınları, C. I, 2012.
- Wellhausen, Julius: **Arap Devleti ve Çöküşü**, Çev. Fikret Işıltan, Ankara, İlav Yayınları, 2021, ss. 427-459.
- Yaman, Hikmet: “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, **Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi**, No:1, 2016, ss. 15-48.
- Yıldırım, Suat: **Oryantalistlerin Yanılgıları**, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2003.
- Zakzük, M. Hamdi: **Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması**, Çev. Abdülaziz Hatip, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2006.

