

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RUSYA ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARINDA
TASAVVUF

Anakhanım AHADOVA

2501191605

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

İSTANBUL – 2024

ÖZ

RUSYA ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARINDA TASAVVUF

ANAKHANIM AHADOVA

Bu tezde Rusya Şarkiyatçılığında tasavvufun teşekkül sürecine ilişkin söylemler ele alınmaktadır. Çalışmada karşılaştırmalı analitik yöntem takip edilmiştir. Devrim öncesi, sonrası ve çağdaş araştırmaları dikkate alarak söylemler arası sürekliliği ve ayrışma noktalarını tespit ettik. Aynı zamanda Rusya Şarkiyatçılığında tasavvufa ilişkin öne çıkan söylemlerin Batı Avrupa çalışmalarından ayrışma noktasını belirlemeye çalıştık. Bu bağlamda pre-Sovyet döneminden itibaren çağın yaygın söylemleri içerisinde tasavvufun *sosyoekonomik* ve ideolojik etkenler bağlamında açıklanmasının süreklilik kazandığını ve Rusya Şarkiyatçılarının Batılı meslektaşlarından bu söylemin ön plana çıkışı ile ayrıştığını ortaya koyduk. Devrim öncesinde Krımskiy söyleminde öne çıkan *sosyoekonomik* yaklaşımın, devrim sonrası Sovyetler dönemi çalışmaları ile birlikte Marksist-Leninist felsefe doğrultusunda evrildiği meselesi ortaya koymaya çalıştığımız diğer önemli bir saptamadır. Post-Sovyet döneminde ise temel söylemde kırılmalar yaşandığını ve daha objektif istikamette dönüştüğünü tespit ettik. Bununla birlikte, tasavvufa ilişkin söylemlerin şarkiyatçıların İslam telakkisinin bir parçası olduğunu çeşitli açılardan irdeleyerek açıklığa kavuşturduk.

Anahtar Kelimeler: Rusya Şarkiyatçılığı, Tasavvuf, Söylem, Sosyoekonomik, İdeoloji, Marksizm.

ABSTRACT

SUFISM IN RUSSIAN ORIENTAL STUDIES

ANAKHANIM AHADOVA

This thesis deals with the discourses on Sufism and the formation process of Sufism in Russian Orientalology. The comparative analytical method was followed in the study. Considering the pre-revolutionary, post-revolutionary, and contemporary studies, we have determined the continuity and divergence points between the discourses. At the same time, we have tried to determine the point of divergence of the prominent discourses on Sufism in Russian Orientalology from Western European studies. In this context, we have revealed the explanation of Sufism in the context of socio-economical and ideological factors within the widespread discourses of the era since the pre-Soviet period has provided continuity and that it differs from its Western counterparts with the prominence of this discourse. Another critical determination we have tried to reveal is that the socioeconomic approach, prominent in the Krimskiy discourse before the revolution, evolved in line with the Marxist-Leninist philosophy with the post-revolutionary Soviet period studies. In the post-Soviet period, we have determined that there have been breaks in the basic discourse and that it has transformed in a more objective direction. In addition, we have clarified that the discourses on Sufism are a part of the Orientologists' perception of Islam by examining them from various angles.

Keywords: Russian Orientalology, Sufism, Discourse, Socio-economical discourse, Ideology, Marxism.

ÖNSÖZ

Bu tezin amacı Rusya Şarkiyatçılığında tasavvufa ilişkin söylemlerin değerlendirilmesi ve çağdaş araştırmalara yöntem bakımından katkı sağlamaktır. Rusya’da tasavvuf olgusu çerçevesinde sürdürülen çalışmalar akademide bilinmeyen konular arasında gelmektedir. Oysa Batı Avrupa Şarkiyatçılığında olduğu kadar, Rusya akademisinde de tasavvuf İslamiyet araştırmaları içerisinde spesifik karakter taşır. Bu bağlamda tezimizin akademideki boşluğu büyük oranda dolduracağı kanaatindeyiz. Çalışmada Rusya Şarkiyatçılarının tasavvufun mahiyeti ve teşekkülü problemi düzleminde yürüttüğü çalışmalar farklı açılardan incelenmektedir.

Çalışma süresinde karşılaştığımız birtakım zorluklar olmuştur. Elbette konunun akademide çalışılmamış olması ve birincil kaynaklara dair hiçbir bilginin bulunmaması ilk aşamada karşılaştığımız problemlerdendir. Rusyalı bilim insanlarının eserlerine ilk önce elektronik ortamlarda ulaşmaya çalıştık. Tezimiz açısından önemli bulguları Türkçeye çevirerek bu bilgileri sistematik düzleme taşıdık. Son aşamada, eksik kalan bilgilere ulaşmak ve bununla birlikte Rusya akademisindeki Şarkiyatçılarla birebir görüşmek adına Saint Petersburg Üniversitesinde akademik stajda bulunduk. Saint Petersburg’da kütüphane ve arşivlerde elde ettiğimiz bulguları tezimizde değerlendirdik.

Bununla beraber dilbilgisi açısından belirtmemiz gereken önemli problemler vardır. Bu zamana kadar Rosiyskoye Vostokovedeniye/Rusya Şarkiyatçılığı birçok çalışmada Russkoye Vostokovedeniye/Rus Şarkiyatçılığı/Oryantalizmi olarak Türkçeye tercüme edilmiştir. Kanaatimizce bu akademik araştırmalarda yol verilen ciddi hatalardan biridir. Bu bakımdan tezimizin başlığı Rus Şarkiyatçılığı olarak değil, Rusya akademisinde olduğu üzere Rusya Şarkiyatçılığı şeklinde belirlenmiştir. Peki bunun sebebi nedir? Bilindiği üzere, Rusya çok milletli bir ülkedir ve burada her millettten bilim insanları çalışmaktadır. Rusya’da Şarkiyat araştırmaları birkaç asırlık tarihe sahiptir ve zaman içerisinde burada farklı ekoller oluşmuştur. Bu ekollerin oluşmasında Alman ve Rus asıllı bilim insanlarının katkısı olduğu kadar, Azerbaycan, Özbek, Kazak ve başka Türk halklarından olan araştırmacıların, aynı zamanda Slavyan asıllı Ukraynalı, Polonyalı vb. bilim insanlarının da önemli ölçüde

katkıları olmuştur. Bu bağlamda, araştırmacıların tamamını Rus Şarkiyatçı/Oryantalist olarak betimlemek elbette doğru değildir. Bu gibi araştırmalarla birlikte Türkiye akademisinde Rusça dilbilgisine uygun bir şekilde çalışmaların sürdürüleceğini temenni ediyoruz.

Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus ise Şarkiyatçılık/Oryantalizm kavramsallaştırmasına dair yaşanan kargaşadır. Çağdaş Batı ve Rusya araştırmalarında *oryantalizm* kavramı Edward Said sonrası post-kolonyal evrede birtakım olumsuz çağrışımları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda biz de *Oryantalizm* yerine *Şarkiyatçılık* kavramını kullanmayı tercih ediyoruz. Öte yandan, Rusya Şarkiyatçılığının temelini atıldığı ilk zamanlardan itibaren literatürde *vostokovedeniye* kavramı kullanılmaktadır. *Vostok-Doğu/Şark*, *vedeniye-şark* kelimesine bir eklenti olarak *yatçılık* anlamına gelmektedir. Rusya akademisinde birçok eserde kavram bu doğrultuda kullanılmaktadır. Bu anlamda bizim de tercihimiz *vostokovedeniye* kavramına uygun bir şekilde *Şarkiyatçılık* kavramını kullanmaktır. Lâkin metin içerisinde birçok yerde Türkçe dilbilgisi içerisinde şarkiyatçılık, şarkiyatçı gibi kavramların kullanılması pek mümkün değildir. Bu bağlamda bazı yerlerde mecbur kaldıkça “Rus oryantalist söylemler” ve “oryantalistler” ifadelerini kullanmak mecburiyetinde kaldığımızı belirtmek isteriz.

Çalışma süresince katkılarından dolayı müteşekkir olduğum pek çok kişi oldu. En başta yüksek lisans çalışmam boyunca hiçbir zaman desteğini ve zamanını eksik etmeyen danışman hocam Prof. Dr. Ekrem Demirli’ye teşekkürü bir borç bilirim. Aynı zamanda entelektüel serüvenime katkıda bulunan Klasik Düşünce Okuluna teşekkür ederim.

Ayrıca çalışma süresince sorularıma her zaman sabırla cevap veren ve birkaç kez röportaj vermekten kaçınmayan ve benimle irtibatını kesmeyen Aleksandr Dmitriyeviç Knış’a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Saint Petersburg Devlet Üniversitesinde geçirdiğim staj süresince bana her zaman destek olan Maksim Gorkiy kütüphanesi, Vostochny Fakultet/Şark Fakültesi, aynı zamanda öğrencisi olduğum Filosofskiy Fakultet/Felsefe Fakültesi rehberliği ve çalışanlarına sonsuz teşekkürümü arz ederim. Elbette Rusya’da en çok teşekkür etmek istediğim kişi

Petersburg Üniversitesinde bana rehberlik eden ve bilimsel tartışmalarda bulunduğum genç şarkiyatçı Anna Matoçkinadır.

Son aşamada tezimi okuyarak teknik konularda yardımcı olan Betül Birteksöz ve Halil İbrahim Balkul hocaya ayrıca müteşekkirim.

Son olarak elbette ki sevgili Annem... Öğrenim hayatım süresince maddî ve manevî desteğini benden hiçbir zaman esirgemeyen ve sabır gösteren sevgili annem Metanet Ahadova'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Anakhanım Ahadova
2024 - İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF ARAŞTIRMALARINDA TARİHSEL ARKA PLAN

1. RUSYA ŞARKİYATÇILIĞINDA YÖNTEM ARAYIŞI.....	6
1.1. Konfesyonizme Karşı Revizyonizm.....	6
1.2. Doğu-Batı İkileminin Reddi: Rusya'nın "Kendi Doğusu".....	9
2. SOVYET BİLİMİNİN METODOLOJİSİ OLARAK MARKSİST-LENİNİST FELSEFE	11
2.1. Ekim Devrimi: Sovyet Biliminin Yeniden Yapılandırılması	11
2.2. Marksist-Sosyalist Felsefenin Temel Meseleleri	14
3. RUSYA ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARINDA TASAVVUFUN YERİ.....	18
3.1. Devrim Öncesi Çalışmalarda Tasavvuf: Pre-Sovyet Dönemi (1885-1917)	18
3.2. Devrim Sonrası Çalışmalarda Tasavvuf: Sovyetler Dönemi (1917-1990)	26
3.3. Post-Sovyet Dönemi Çalışmalarda Tasavvuf (1991-).....	28

İKİNCİ BÖLÜM

RUSYA ŞARKİYATÇILIĞINDA TASAVVUFA İLİŞKİN SÖYLEMLER

1. KURUCU SÖYLEM	32
1.1. Kırımskiy Yaklaşımı: Sosyoekonomik Söylemin Öne Çıkışı.....	32
1.2. Toplumsal Protesto Olarak Tasavvuf	37
2. ALTERNATİF SÖYLEMLER	43
2.1. Senkretik Doktrin Olarak Tasavvuf	43

2.2. Rasist Yaklaşımlar	49
2.3. Psikopatolojik Söylem: Kazanskiy Örneği.....	53
2.4. Orta Yolu Bulma Teşebbüsü: Bertels Örneği	57
3. RUSYA ŞARKİYATÇILIĞINDA YENİ AÇILIMLAR	61
3.1. Birleşik Cevap: Knış Örneği	61
3.2. Metafiziksel Yaklaşım: Rus Oryantalist Söylemlere Bir İç Eleştiri	66
3.3. Psikoanalitik Söylem: Torçinov örneği.....	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖYLEMLERİN SONUÇLARI

1. TASAVVUFA İLİŞKİN SÖYLEMLERE ELEŞTİREL BAKIŞ	73
1.1. Pre-Sovyet Dönemi	74
1.2. Sovyet ve Post Sovyet Dönemi	80
2. RUSYA ŞARKİYATÇILIĞININ REFERANSLARI	86
2.1. Batılı Referanslar	86
2.2. Birincil Kaynaklar	100
3. BİLGİ-İKTİDAR NOSYONU BAĞLAMINDA SÖYLEM ANALİZİ	103
4. RUSYA ŞARKİYATÇILIĞI NE KADAR ÖZGÜN?	106

SONUÇ.....	108
KAYNAKÇA.....	112

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	Adı geçen eser
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa
sy.	Sayı
ss	Sayfa aralığı
Yay.	Yayınları
SSSR	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
SPB	Saint Petersburg
SPBGU	Saint Petersburg Devlet Üniversitesi
Mosk.	Moskova
İzd-vo.	Yayınevi

GİRİŞ

XIX. yüzyıldan itibaren İslamiyet araştırmaları Rusya şarkiyatçılığında önemli bir yer tutmaktadır. Rusya’da tasavvuf araştırmaları hiç kuşkusuz İslam araştırmalarının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, tezimizde tasavvufun İslam araştırmaları içerisindeki önemi ve hangi tartışmaları konu edindiğı ele alınarak değerlendirilmiştir.

Öncelikle Rusya’da tasavvufa yönelik söylemleri anlamak bakımından dikkate alınması gereken hususlardan en önemlisi İslam’ın Rusya’nın “iç dini” olarak görölmesidir. Rusya imparatorluğu temelde Batı Avrupa imparatorluklarından farklıydı. Batı Avrupa devletlerinin sömürge mülkleri kendi ölkelerinden binlerce deniz mili uzakta idi. Kendi ölkelerindeki sosyopolitik, ekonomik ve diğer değişiklikler sömürge bölgelerini doğrudan etkilemedi. Rusya’da ise ekonomik değişimler, siyasî tartışmalar ve normlar buradaki çalışmalarını yakından etkilemiştir. Buradan hareketle, Rusya araştırmalarının belirli noktalarda Batı araştırmalarından ayrıştığını belirtmemiz gerekir. İslamiyet araştırmaları aynı zamanda Rusya’nın sınırlarını koruma siyasetinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmada tasavvufun mahiyeti ve İslam içerisinde ortaya çıkarak nasıl teşekköl ettiğı sorunsalı çeşitli açılardan ele alınarak değerlendirilmektedir. Tasavvuf İslam’a özgü bir fenomen midir yoksa yabancı etkiler altında mı teşekköl etmiştir sorunsalı Rusya şarkiyatçıları tarafından farklı şekillerde yanıtlanmıştır. Biz de bu tartışmaları takip ederek İslam telakkisinin bir parçası olarak tasavvufun hangi konumda durduğunu ve nasıl yorumlandığını tespit etmeye çalıştık.

Giriş ve üç bölümden oluşan tezimizde yöntem olarak karşılaştırmalı araştırma yöntemi takip edilmiştir. Söylemler arası irtibatı anlamak bakımından üç dönem ayrı ayrı irdelenerek söylemler arası süreklilik ve ayrışma noktaları belirlenmiştir. Bu dönemler, pre-Sovyet, Sovyet ve post-Sovyet başlıkları altında kategorize edilmiştir. Her üç dönem araştırmaları tezin kapsamını belirlemekle beraber, tezin sınırları tek bir sorunsal çerçevesinde daraltılmıştır. Ayrıca tarikat ve cemaatlere ilişkin tartışmaların tezin kapsamına alınmadığını belirtmek isteriz.

Çalışmada temel iddiamız pre-Sovyet döneminde tasavvufun teşekkülüne dair Krımski'nin öne sürmüş olduğu *sosyoekonomik*, ideolojik söylemin süreklilik sağlayarak Sovyetler döneminde *Marksist-Leninist* söylem doğrultusunda dönüşmesidir. Rusya Şarkiyatçılarını Batılı meslektaşlarından ayırıştıran başlıca husus *sosyoekonomik*, ideolojik etkenler bağlamında sürdürülen tartışmalardır. Çalışmada tüm ayrıntılar bu temel iddia doğrultusunda irtibatlı biçimde tahlil edilmektedir. Aşağıdaki sorular çalışırken metinlere yönelttiğimiz ve araştırmanın kapsamını belirleyen kilit sorulardır: Rusya Şarkiyatçılığında özne kim? Rusya Şarkiyatçılığında hangi söylemler ön plana çıkmaktadır ve bu söylemler arasında süreklilik saptanabilir mi? Rus oryantalist yaklaşımlar söylemsel olmayan alana ulaşabilir mi? Rusya entelektüelleri verileri Batı'dan aktarırken bu bilgileri postulat olarak kabul etmekle hangi ölçüde entelektüel faaliyette bulunmuşlardır? Rusya araştırmaları Batı Avrupa araştırmalarından hangi noktada ayırmaktadır? Oryantalist söylemler bir hakikat üretme mekanizması olarak yorumlanabilir mi?

Araştırmada Michel Foucault'un öne sürdüğü *discourse/söylem* nosyonundan hareketle, Rusya entelektüellerinin görüşleri "söylemler" doğrultusunda analiz edilmiştir. Bu bağlamda, Foucault'un analitik yaklaşımı araştırmanın kavramsal çerçevesinin belirlenmesinde kilit bir rol oynamıştır. Ayrıca tasarladığımız modelin Türkiye'de bir ilk olması bakımından birçok bilimsel araştırmaya temel teşkil ederek yön göstereceğini temenni ediyoruz.

Tezin birinci bölümünde Rus oryantalist söylemlerin tarihsel arka planı inşâ edilerek teorik zemin oluşturulmuştur. Temel paradigmayı belirlerken Rusya'nın Avrupa ile Asya'nın kesiştiği noktada yerleşmiş olması buradaki bilimsel araştırmaları anlamak bakımından belirleyici bir etkidir. Bu bağlamda, tasavvuf araştırmalarının tarihsel arka planını inşa ederken ilk hareket noktamız Doğu-Batı kavramları düzleminde ortaya konulan tartışmalar olmuştur. Tezin birinci bölümünde Şarkiyat araştırmalarının hangi düzlemde geliştiğini tespit etmek için pre-Sovyet ve Sovyet dönemlerinin temel araştırma yöntemleri tartışılarak metodolojik altyapı oluşturulmuştur. *Devrim* kavramı bilimsel araştırmalarda bir kırılma noktası olarak saptanmış, dönemler arası geçiş, devrim kavramı ile sağlanmıştır. Bununla birlikte, devrim öncesi Şarkiyat araştırmalarına istikâmet veren iki temel paradigma

konfesyonizm ve *revizyonizm* kavramları bağlamında ele alınarak çözümlenmiştir. Bunun yanı sıra, tezimizle yakından ilişkili olması bakımından *revizyonizm* kavramını ön planda tutarak *konfesyonizmin* sadece temel ilkelerine değinmekle yetindik. Ayrıca her üç dönem göz önünde bulundurulduğunda Şarkiyatçıları belirli paradigmalara oturtmak güç bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle her bir araştırmacının yöntemi ayrı ayrı irdelenmiş ve belirli paradigmaya oturtulmaya çalışılmıştır.

Araştırmada metodolojik çerçeve aşağıdaki yazarların eser ve makaleleri temel alınarak oluşturulmuştur: Vera Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*; Schimmelpennick Van der Oye, *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*; Viktor Romanoviç Rozen, *İzbrannıye Trudi po İslamovedeniyyu*; Mark Abramoviç Batunskiy, *İslam v Rossii*; Karl Marx, Fridrich Engels, *O Religii*; Alexander Knysh, *Studying Sufism in Russia; From İdeology to Scholarship and Back*, Anna Matoçkina, *Stanovleniye Rosiyskogo İslamovedeniya: Mejdu konfessionalizmom i nauçnoy obyektivnostyu*; Vklad Nemeçkih Uçonıh v Razvitiye Rossiyskoy Şkoli Vostokovedeniya; Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi, Entelektüelin Siyasî İşlevi, İktidarın Gözü, Özne ve İktidar*; İgnatıy Yulianoviç Kraçkovskiy, *Oçerki po istorii Russkoy arabistiki*.

Devrim sonrası çalışmalarında *Marksist-Leninist* metodoloji zemin teşkil ettiği için bu yöntemin temel ilke ve meseleleri ele alınarak incelenmiştir. Öte yandan, tezin temel iddiası büyük oranda *Marksist-Leninist* felsefe ile yakından irtibatlı olduğundan *Marksist materyalist* felsefenin müstakil bir başlık altında incelenmesini gerekli gördük. Ayrıca post-Sovyet dönemi araştırmacıları tek bir yönetime bağlı kalmaksızın ayrı ayrı incelenmiştir. Devrim öncesi araştırmaları Krımskiy, Pozdnev, Kazanskiy, Umanec, Bartold, Şmidt ve Jukovski'nin; Devrim sonrası araştırmaları Petruşevskiy, Bertels, Stepanyanç ve Kasımova'nın; Geç Sovyetler ve Post Sovyet dönemi ise Knış, Nasırov ve Torçinov'un görüşleri esas alınarak değerlendirilmiştir. Yazarların eserleri tarihsel çerçevede ayrıntılı bir şekilde işleneceği için burada zikretmeyi gerekli görmüyoruz.

İkinci bölümde her üç dönemde tasavvuf fenomeni çerçevesinde sürdürülen tartışmaları göz önünde bulundurarak Rus oryantalist söylemlerin önemli iddialarını sistematik anlatıya tâbi tuttuk. Pre-Sovyet ve Sovyet döneminde öne çıkan başlıca söylemler kurucu söylem ve kurucu söyleme alternatif söylemler olarak kategorize edilmiştir. Post-Sovyet dönemi araştırmaları o zamana kadar yapılan araştırmalardan ayrıştığı için Rusya Şarkiyat araştırmalarında yeni açılımlar olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki söylemler farklı başlıklar altında irdelenmiş olsa da birbirinden bağımsız değildir. Bunun tam tersi iç içe geçerek tablonun bütününe görmeyi sağlamaktadır.

Üçüncü bölümde söylemlerin sonuçları değerlendirilmektedir. Bu bağlamda söylemlerin açmazları, kriz noktaları tespit edilerek açıklanmıştır. Öte yandan, Rusya ve Batı Şarkiyatçıların etkileşimi karşılaştırmalı yöntemle analiz edilmiştir. Yine Michel Foucault kavramsallaştırmasından yola çıkarak söylemler *bilgi-iktidar* nosyonu bağlamında irdelenmiştir. Rus oryantalist söylemlerin açmazları ele alınırken Rozen, Batunskiy ve Kraçkovski'nin görüşleri bu söylemlere bir iç eleştiri bağlamında ortaya konmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM
TASAVVUF ARAŞTIRMALARINDA TARİHSEL ARKA PLAN

1. RUSYA ŞARKİYATÇILIĞINDA YENİ YÖNTEM ARAYIŞI

1.1. Konfesyonizme Karşı Revizyonizm

XX. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen devrimler ve Birinci Dünya Savaşı, Rusya biliminde belirleyici rol oynayarak toplumdaki gücü denetlemiştir. Sonrasında çarlık sisteminin çöküşü ve emperyalist devletin geçici olarak dağılmasına rağmen, bu olaylar yaratıcı potansiyel ortaya çıkararak entelektüel deneyimlere zemin hazırlamıştır. XIX. yüzyılda Rusya hükümeti Hristiyanlığı himâye etmekle birlikte, bilimsel araştırmalarda misyonerlere sonsuz haklar tanımıştır. *Konfesyonizm*,¹ Rusya Şarkiyat ekollerinden Kazan’da yaygın bir telakki olarak İslam’ın doğruluğunun Ortodoksluk açısından değerlendirilmesinde kendini göstererek araştırmaların objektiflik düzeyini önemli ölçüde azaltmıştır. Başka bir ifadeyle, duygusal unsurlar mantıksal ve objektif telakkilere üstünlük sağlamıştır. Baron Viktor Romanoviç Rozenle (ö. 1908) birlikte Şarkiyat araştırmalarında dönüşüm gerçekleşerek yeni metodoloji geliştirilmiştir. *Konfesyonizmden revizyonizme* geçiş, Rusya Şarkiyatçılığı tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bununla da Rozen, Rusya Şarkiyat araştırmalarının Avrupa bilimi ile aynı düzeye gelmesini sağlamıştır.²

Akademik ekolün³ en önemli özelliği bilimsel araştırmaların nesnel zeminde inşâsı için çaba göstermiş olmasıdır. Rozen ekolünü misyonerlerden ayırt eden diğer özellik, İslam’ın teşekkülü gibi meseleleri tarihsel, kültürel, siyasî ve ekonomik zeminde araştırma çabasıdır. Ayrıca *konfesyonist* yöntemi takip eden misyoner bilim insanlarından ayrılarak İslam’la polemige girmeyi gerekli görmemişlerdir.⁴ İlk

¹ *Konfesyonizm* (Latince confessio-itiraf [inanç]) Hristiyan mezheplerinden birinin taraftarlarının, yalnızca kendi mezheplerinin orijinal Hristiyan kilise geleneğinin gerçek ifadesi ve devamı olduğuna dair inançlarını ifade eden bir terimdir. Rusya’da yaygın dini düşüncenin etkisi altında diğer dini geleneklerin yorumlanması doğrudan bu paradigma ile ilgilidir. Misyonerlerin görüşleri bu paradigma çerçevesinde değerlendirilmektedir.

² Anna Matoçkina, Mihael Steçkeviç, “Stanovleniye Rosiyskogo İslamovedeniya: Mejdu konfessionalizmom i nauçnoy obyektivnostyu” vtoraya polovina XIX-naçalo XX, **Gosudarstvo, regiliya, çerkov v Rossii i za rubejom**. 2018, No. 1, s. 89.

³ Rozen ekolü aynı zamanda akademik ekol olarak bilinmektedir.

⁴ Matoçkina, Steçkeviç, **Stanovleniye Rosiyskogo İslamovedeniya: Mejdu konfessionalizmom i nauçnoy obyektivnostyu**, s. 86.

aşamada Rozen'in *revizyonist* görüşleri kabul görmese de zamanla onun "Kendi Doğusuna" ilişkin yaklaşımlarını kabul etmekle yetinmişlerdir.⁵

Rozen köken olarak Rus olmasa da hocası V.V.Grigoryev'in (ö.1881) etkisi altında kendini Rus entelektüeli olarak yetiştirerek bilimin ve bilim insanının ait olduğu ulusun çıkarlarına hizmet etmesi gerektiği konusunda hocasının görüşlerini benimsemiş ve akademik faaliyetleri boyunca kendini çok milletli Rusya'ya ait hissettiğini dile getirmiştir.⁶ Burada dikkat edilmesi gereken husus, Rusya'da Şarkiyat araştırmalarını yakından etkileyen Rozen ekolüne ait birçok âlimin etnik olarak Rus olmaması meselesidir. Özellikle belirtmemiz gerekir ki Rusya imparatorluğu ile Batı irtibatının kurulması bu entelektüeller üzerinden sağlanmıştır.⁷

Rozen, 1880'li yıllarda St. Petersburg Üniversitesinde profesör olarak çalışırken, Rusya-Doğu araştırmalarını bir ileri noktaya taşımak için yeni bir strateji geliştirdi.⁸ Burada temel yaklaşım Avrupa haricindeki toplumlara ve Hristiyan olmayan dinlere karşı önyargıların yeniden değerlendirilmesinin teşvik edilmesi meselesi idi.⁹ Bu da Rozen'in kendisine kadarki çalışmalarda misyoner literatürüne eleştirel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Kariyerinin ilk yıllarından itibaren Rozen Batılı meslektaşları ile sıkı iletişimde bulunarak Alfred Von Kremer (ö. 1889) ve Gustav Weil (ö. 1889) gibi önde gelen Batılı entelektüellerle diyalog halinde olmuştur. Bu etken Rusya'da kurucu düşünürlerin Alman entelektüellerle irtibatlı olduklarını gösteren önemli delillerdendir. Bununla birlikte, Rozen kendisine kadarki Şarkiyat araştırmalarının devlet subayları, askerleri ve din adamları tarafından yanlış metotlarla yürütülmüş olmasına eleştirel yaklaşarak, Şarkiyat araştırmalarının sadece Doğu bilimciler tarafından sürdürülmesi gerektiğini savunur.¹⁰ Yazar, Rusya Şarkiyatçılığında milli bir yaklaşım geliştirilmesi taraftarıydı. Bu bakımdan Batı eserlerinin taklit edilmesinin önüne geçmek için çaba göstermekteydi.¹¹

⁵ Vera Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, Moskva, Novoye Literaturnoye Obozrniye, 2013, s. 15-19.

⁶ Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, s. 132.

⁷ Alexander Knysh, *Between Europe and Asia: Arabic and Islamic Studies in Imperial Russia*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2019, s. 120-130.

⁸ Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, s. 93.

⁹ Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, s. 21.

¹⁰ Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, s. 23.

¹¹ Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, s. 66.

Baron Rozen'in 1908 yılında ölümünden sonra, öğrencileri Vasiliy Vladimiroviç Bartold (ö. 1930), Nikolay Yakovloviç Marr (ö. 1934), Sergey Fyodoroviç Oldenburg (ö. 1934) ve Fyodor İppolitoviç Şerbatskoy (ö. 1942) Doğu dinleri üzerine çalışmalar gerçekleştirerek Rusya Şarkiyatçılığında lider haline geldiler. Arabistika ve İslam yorumculuğu bakımından Rozene en yakın Bartold idi. İslam'a olumlu yaklaşımı ile çağındaki birçok Doğu bilimciden ayrılan Bartold, İslam dininin Hristiyanlığın etkisi altında yorumunu eleştirmiş, hatta hocası Rozen'den daha fazla Müslüman toplumun ekonomik, politik ve sosyolojik etkenler odağında şerh edilmesini savunmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise Rusya Doğu bilimciliğinde dinlerin, din faktöründen ziyade ekonomik, sosyal ve politik faktörler ekseninde yorumunun ön planda tutulmuş olmasıdır. Her ne kadar Sovyetler dönemi araştırmaları tamamen *Marksist-sosyalist* yorumun etkisi altında kalsa da bu genel anlamda Şarkiyatçılık tarihinde yeni bir evrenin başlangıcı olarak görülebilir. Sovyetler dönemi Rusya Şarkiyatçılığı önemli ölçüde Rozen okulundan etkilenecek yeni perspektif geliştirmiştir. Bu bağlamda Baron Rozen ve takipçilerinin entelektüel faaliyetlere katkılarının göz önünde bulundurulması gerekir. Doğu dinlerinin din faktörünün haricinde politik, ekonomik etkenler altında yorumlanması gerektiğine ilişkin iddialar ilk kez Rusya Şarkiyatçılığında şekillenmiştir. Erken dönemde bu entelektüellerin Karl Marx'ın (ö. 1883) görüşleri ile ne kadar yakından ilişkili olduğunu kesin bir şekilde bilmesek de sonrasında Rusya Şarkiyatçılığı tamamen bu paradigmada şekillenmiştir. Özellikle Bartold İslam araştırmalarının Hristiyanlığın etkisi altında sürdürülmesini eleştirmekle yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. 1912 yılında Bartold dönemin önemli dergilerinden olan *Mir İslama* dergisinin editörü iken ilk sayının önsözünde derginin amacının “Müslüman kültürünün dinî temellerine ek olarak hem Müslüman devletlerin ve halkların yaşamının gerçek içeriğini hem de önde gelen temsilcilerin ideallerini belirleyen ve tüm kültürel, politik, ekonomik ve diğer etkileri incelemek” olduğunu belirtmiştir. Bartold aynı zamanda derginin İslam'la ilgili meseleleri “hem Müslüman hem de Müslüman karşıtı eğilimlerden arınmış tarafsız bir tartışmaya” tâbi tutacağını vurgulamıştır.¹²

¹² Matoçkina, Steçkeviç, *Stanovleniye Rosiyskogo islamovedeniya: Mejdu kenfessionalizmom i nauçnoy obyektivnostyu*, s. 88.

Rus Arabist ve İslam âlimi İgnatıy Yulianoviç Kraçkovskiy (ö. 1951), Bartold'un eserlerini değerlendirirken şöyle yazmıştır: “Gerçekliğin tarihsel arka planını koruma çabası bazen dinin kendisini arka plana itmiştir.”¹³ Bu yargı *revizyonist* ekolün temsilcilerinin pek çok eserinin değerlendirilmesi için de geçerlidir. Modern yazarlardan Vera Tolç, XX. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa Şarkiyatçılığının da odak noktasında bulunan politik, ekonomik ve sosyokültürel söylemlerin öncesinde Rusya entelektüelleri tarafından ortaya atıldığını iddia etmektedir. Sözü geçen hususla ilgili dikkat edilmesi gereken diğer nüans, bilgi ve iktidarın doğasına ilişkin tartışmalardır. Rozen bilimsel verilerin doğrudan siyasetle ilgili olduğunu tartışılmaz bir gerçeklik olarak saptamakla birlikte, bilim adamlarının ürettiği bilgi türü ile sosyal, siyasal ve kültürel bağlamın incelenmesi gerektiğini vurgulamış, bununla da Rusya Şarkiyatçılığı açısından oldukça önemli bir teşebbüste bulunmuştur.¹⁴ “Bilgi güçtür” önermesi XIX. yüzyılda öne çıkan söylemlerin kilit noktasıydı. Bu bakımdan Rus ideolojisi, bilimi siyasetin aleti haline getirmeye çalışmıştır.¹⁵ Meselenin ehemmiyeti daha sonra Michel Foucault tarafından dile getirilerek çeşitli tartışmalara konu edinmiştir. Ayrıca Edward W. Said tarafından XX. yüzyılda ortaya atılan iddialar ve Doğunun hangi yönde araştırılmasına ilişkin öneriler Şarkiyatçılık tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Lakin unutmamak gerekir ki Doğu-Batı sınırlarının sorgulanarak yeniden yorumlanması ve Doğunun sosyolojik/ekonomik, ideolojik kontekste değerlendirilerek metodoloji üretilmesi Said'den daha çok önce Rusya Şarkiyatçılığında Rozen ekolü tarafından yapılmıştır.

1.2. Doğu-Batı İkileminin Reddi: Rusya'nın “Kendi Doğusu”

XX. yüzyılın başında *Doğu*, *Batı*, *Asya* ve *Avrupa* kavramlarının politik, kültürel ve sosyal faktörler altında belirlenmiş yapılar olduğunu önce Rozen, sonrasında Bartold ortaya koymaya çalışmıştır. Bu süreç içerisinde Doğu-Batı ikilemi Avrupa

¹³ İgnatıy Yulianoviç Kraçkovskiy, **V.V. Bartold v İstorii İslamovedeniya**, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1958, s. 355.

¹⁴ David Schimmelpenninck van der Oye, **Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration**, New Haven: Yale University Press, 2010, s. 186-189.

¹⁵ Tolç, **Sobstvennyy Vostok Rossii**, s. 128.

¹⁶ Edward, W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, haz. Beril Eyüboğlu, Orhan Koçak, İstanbul, Metis yayınları, 2013, s. 80-150.

hayal gücünün bir ürünü olarak sorgulanarak reddedildi.¹⁷ Her zaman tutarlı olmasa da bu ikilemi terk etme girişimi Rusya vizyonunun önemli bir bileşeni haline geldi ve Rusya'nın kendisine ilişkin algılarını güçlü bir şekilde etkiledi. Doğu ve Asya'ya ilişkin basmakalıp algıların, genellikle Avrupa'nın üstünlüğü inancına dayanan Avrupa merkezci görüşler tarafından şekillendiği düşüncesinde ittifak edildi. 1880'li yıllardan itibaren bu sınırları yıkma eğilimi St. Petersburg'daki Rusya biliminin önemli bir unsuru haline geldi. Marr, Oldenburg ve Şerbatskoy gibi önde gelen entelektüeller, Rusya biliminin Doğu-Batı ikilemini aşmada ön planda olduğuna ve bunun yerine kültürel “uzlaşmanın” olanaklarına inanıyordu.¹⁸

XX. yüzyılın başlarında Doğu ile Batı arasındaki “yakınlaşma” kavramı, Rus kimliğine ilişkin entelektüel söylemin önemli bir parçası haline geldi. Doğu ve Batı arasındaki “yakınlaşmanın” ve “uzlaşmanın” Rusya üzerinden gerçekleşebileceği düşüncesi öne sürüldü. Diğer taraftan, Şarkiyatçıların Batı'nın coğrafi sınırlarını gözden geçirmesi Rusya'nın Avrupalı kimliğini ve aynı zamanda Batı Avrupa'dan farkını ortaya koyma arzusu olarak görülebilir.¹⁹ Doğu ve Batı kavramlarının yeniden ele alınarak değerlendirilmesi, Rozenle beraber başlatılan Rusya'nın “Kendi Doğusu” projesinin merkezinde duran ana mesele idi. Bu bağlamda Rozen, Batı'dan bağımsız Rusya Şarkiyatçılığının varlığını ispatlamaya çalışmıştır.

Nitekim yukarıda zikrolunan Şarkiyatçıların eserlerinde, Doğu, Rusya'nın “politik bedeninin” bir parçası olarak telakki edilmekteydi.²⁰ 1880 yılından itibaren Rusya akademisinde sürdürülen tartışmalarda Doğu'nun Avrupa kimliğine dahil edilmesi sorunu ön plana çıkmaktadır. Rozen'in teorisi kendisinden sonra Rusya biliminin millileştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Genel olarak “Rusya'nın Kendi Doğusu” projesi, Rusya Şarkiyatçılarının takip ettiği ideolojiyi anlamakta kilit nokta haline gelmektedir. Rozen'in öğrencilerinden Bartold'a göre Doğu olarak tasnif edilen coğrafya Batı Avrupa'nın bir parçasıydı.²¹ Uzak Doğu olarak telakki

¹⁷ Tolç, *Sobstvenniy Vostok Rossii*, s. 92.

¹⁸ Tolç, *Sobstvenniy Vostok Rossii*, s. 95- 98.

¹⁹ Michael Kemper, *Discourse and The Origin and Class Character of İslam*, Die Welt des Islams, 2009, s. 1-48.

²⁰ Batunskiy, *Rossiya i İslam*, C.II, s. 45-50.

²¹ Vasilii Vladimiroviç Bartold, *İstoriya İzucheniya Vostoka v Yevrope i v Rossii*, Leningrad, s. 199-482.

edilen coğrafyanın ise Doğu olarak nitelendirilmesi gerekmektedir. Bu yaklaşıma itibarla, İslam ve diğer Doğu dinleri Batılı dinler olarak telakki edilmekteydi. Doğu-Batı ikileminin reddedilmesi Şerbatskoy teorisinde de zikrolunur; ona göre Budizm Hindistan coğrafyasında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Hint düşüncesi Uzak Doğu zihni olmaktan daha çok Batılı bir zihindir. Bu bağlamda Şerbatskoy Budizm'in Batı kimliğine aidiyetini ortaya koymaktadır. Bartold ve diğer yazarların eserlerinde İslam dünyası Batı Avrupa'nın bir parçasıydı.²² Bu da tarih yazımı bakımından kilit bir nokta olarak önümüze çıkmaktadır.

Rozen'in Rusya Şarkiyatçılığında açtığı yol, alandaki tartışmaları Doğu-Batı ikileminin reddine kadar götürdü. Diğer taraftan, bu okul Batı'yla Doğu'nun sürekli karşı karşıya konulmasını reddederek farklı kültürlerin etkileşimi üzerinde durmaya olanak verdi. Rusya, Doğu-Batı ikileminin ortadan kaldırıldığı yer olarak kabul edildi. Böylece, Rusya entelektüelleri Avrupa merkezci bilim algısına karşı çıkarak periferiye alınmış kültürlerin merkeze taşınması için çaba göstermişlerdir. Fakat zaman zaman Bartold, Rusya'nın Avrupalı oryantalistlerle kıyaslandığında daha objektif olduğunu kabul etmeyerek, Rusya'nın da belirli basmakalıp olgularla hareket ettiğini belirtmiştir. Bu iddialar her ne kadar periferiye alınmış kültürlerin merkeze taşınmasıyla ilgili gözükse de projenin arka planında Rusya'nın kendisini Avrupa'nın bir parçası olarak kanıtlama ve Avrupa biliminin gölgesinde kalmama düşüncesi bulunmaktaydı. Öte yandan, Rozen ekolü temsilcileri batılları sömürgecilik ve emperyalist siyaset yürütmekte eleştirseler de "Rusya'nın Kendi Doğusu" projesi Ruslaştırma ve millîleştirme politikasının bir parçasını teşkil etmekte idi.

2. SOVYET BİLİMİNİN METODOLOJİSİ OLARAK MARKSİST-LENİNİST FELSEFE

2.1. Ekim Devrimi: Sovyet Biliminin Yeniden Yapılandırılması

Sovyetler dönemi Doğu araştırmaları, komünist parti ve Sovyet devletinin kurucusu Vladimir Lenin'in ismiyle ilintilidir. 1917 yılında gerçekleşen *Ekim*

²² Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, s. 90-130.

Devrimi zaferinden sonra, Lenin Doğu çalışmalarının yeniden yapılandırılmasına yakından iştirak etmiştir. *Marksist-Leninist* felsefe Sovyet Şarkiyatçılığının metodolojik temelini oluşturmakla birlikte, tüm bilimsel çalışmalarda Marx, Engels (ö. 1895) ve Lenin'in eserleri temel referans noktası haline gelmiştir.²³ Marx ve Engels, felsefenin bilim sistemlerindeki yerini ve içeriğini yeniden tanımlamakla bilim dalları üzerinde olma iddialarına son vermiş ve konusunu doğanın, toplumun ve bilginin gelişiminin yasaları olarak tanımlamışlardır.²⁴ Bu düşünürlere göre *materyalist* ve *diyalektik* düşünce bilimsel bilginin ilerlemesine katkıda bulunurken idealist felsefe ve metafizik, bilimin gelişimini engellemiştir. Lenin'in de ifade ettiği üzere, bu birliğin amacı gerçek bilim ve ilerleme için idealizme ve metafiziğe karşı mücadele olmuştur.²⁵ Yine Lenin'e göre *materyalizmin* metodolojik önemi ancak diyalektikle bir bütünlük içinde ele alındığında tam olarak kavranabilmektedir.²⁶

Toplumun sınıfsal yapısı bilimsel çalışmalardaki temel paradigmayı belirlemiştir. Lenin, Doğu'nun büyük *Ekim Devrimi*yle birlikte dünya devrim harekâtının çemberine dahil olduğunu özellikle vurgulamıştır. Batı Avrupa'da *burjuva* devrimleri döneminin artık sona erdiğini, Doğu'nun bu yolu takip ettiğini eserlerinde belirtmiştir.²⁷ Kendisi, *Ekim Devrimi* sonrası süreci Doğu toplumlarındaki devrimlerin yeni bir aşaması olarak görüyordu. Özellikle bu konudan 1923 Mayıs'ında basılan "Devrimimiz Üzerine" başlıklı makalesinde bahsetmiştir. V. Lenin Rusya Şarkiyatçılığının bilimsel temelde yeniden yapılandırılması için ideolojik, teorik ve metodolojik ilkeleri hazırlayarak Doğu araştırmalarının sorunlarını tespit etmiş ve bu sayede *Marksist* bilimin oluşumunda ilk adımlar atılmıştır. Rusya'da Doğu çalışmaları, Avrupa merkezli yaklaşımın reddedilmesi ve Doğu'nun bir dizi olağanüstü kültürel mirasa öncüllük etmesi ile karakterize edilmiştir.²⁸

²³ Ernst Genri Rostovskiy, *Stonavljeniye Sovetskogo Vostokovedeniya, Sbornik Statey*, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1983, s. 14.

²⁴ N. L. Rozenberg, *Marksistko-Leninskaya filosofiya kak metodologiya obşestvennix i yestestvennix nauk*, Moskva, İzd-vo Mosk. Un-ta, 1972, s. 67.

²⁵ V. İ. Lenin, *Polnoye Sobraniye Soçineniy*, Moskva, İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı, 1973, s. 50.

²⁶ Lenin, *Polnoye Sobraniye Soçineniy*, s. 64.

²⁷ Lenin, *Polnoye Sobraniye Soçineniy*, s. 75.

²⁸ Rostovskiy, *Stonavljeniye Sovetskogo Vostokovedeniya, Sbornik Statey*, s. 32.

Sovyet Şarkiyatçılığı kurucularından Oldenburg devrim öncesi Şarkiyatçılarına yönelik eleştirel tutum takınarak, Doğu araştırmalarının ekonomik temelleri üzerine neredeyse hiçbir inceleme bulunmadığını söylemiştir. Bu nedenle Oldenburg, *Marksist-Leninist* metodolojide uzmanlaşmayı, devrim öncesi Şarkiyatçılığı ve modern *burjuva* oryantalizmine eleştirel tavır almayı ve modern Doğu ekonomisini derinlemesine incelemeyi gerekli görmüştür.

Marksist-Leninist felsefe temelde tarihsel *materyalizme* dayanmaktadır. Tarihsel *materyalizm* bir metodoloji olarak sosyal bilimlere diyalektik yöntemle donatmıştır. Diyalektik yaklaşımın sonucu olarak toplumun, ilerleyen toplumsal ve ekonomik oluşumların temelinde geliştiği savından hareketle bir metodoloji oluşmuştur. Tarihsel *materyalizm* diyalektik *materyalizmin* hükümlerinin sosyal yaşam alanlarına tutarlı bir uzantısı olarak bilimsel metodolojinin ilkelerini belirlemiştir.²⁹

Tarihsel *materyalizmin* ortaya koyduğu temel metodolojik gereksinimler şu şekilde tasnif edilebilir:

1. Tarihsel *materyalizmin* temel metodolojik ilkelerinden biri, toplumsal yaşamın sosyolojik analizidir.

2. Bir sonraki ilke, bireyin özünün onun *psiko-fizyolojik* niteliklerinden hareketle değil; tüm toplumsal niteliklerin toplamından ve başta ekonomik ilişkilerin bütünlüğünden türetilmesidir. Marx'a göre insan, tüm toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu felsefi sistemin temelinde soyut insan görüşünün yerine, toplumsal ilişkilerin bütününe kendinde toplayan insan görüşü yer almaktadır.³⁰

3. Üçüncü ilke ise toplumsal süreçlerin yönetiminin öznellikten uzak kalmasının gerektiğini belirtir. Bu bilimsel veriler parti ve devlet örgütlerinin sıkı ve titiz bir şekilde denetimine dayandırılır.³¹

²⁹ Rozenberg, *Marksistko-Leninskaya filosofiya kak metodologiya obşestvennix i yestestvennix nauk*, s. 134.

³⁰ Rozenberg, *Marksistko-Leninskaya filosofiya kak metodologiya obşestvennix i yestestvennix nauk*, s. 141.

³¹ Rozenberg, *Marksistko-Leninskaya filosofiya kak metodologiya obşestvennix i yestestvennix nauk*, s. 143.

Dolayısıyla Lenin'in öncülük ettiği 1917 *Ekim Devrimi*yle birlikte, köklü bir değişiklik gerçekleşmiş ve tüm bilimsel araştırmalarda *Marksist-Leninist* metodoloji takip edilmiştir. Bu tutumla birlikte, Avrupa merkezli bilim algısına karşı gelen Rusyalı âlimler, Doğu'nun ekonomik, ideolojik temeller doğrultusunda incelenmesini gerekli görmüşlerdir.³² Rusya araştırmalarında kırılma noktası olarak telakki ettiğimiz *Ekim Devrimi* sonrasında, diğer bilimsel araştırmalarda olduğu üzere İslam araştırmalarında da *materyalist*, *Marksist* yorumlar temel referans noktası haline gelmiştir.

2.2. Marksist-Sosyalist Felsefenin Temel Meseleleri

Sovyetler dönemi Şarkiyat araştırmalarının arka planını anlamak, bu dönemde hâkim olan ideolojiyi anlamaya bağlıdır. Bu bakımdan, Sovyetler döneminde öne çıkan tasavvuf söylemini açıklamadan önce, hâkim ideolojinin tartışılması tablonun tamamının görülmesi bakımından oldukça önemlidir. Erken dönem araştırmalarını belirli bir paradigmaya oturtmak kendi başına sorun teşkil eder. Fakat Sovyetler döneminde Şarkiyatçıların takip ettiği ortak metodoloji *Marksist-Leninist* yöntem idi. Bu bağlamda *Marksist-sosyalist* sistem ekonomi, *özel mülkiyet* ve *burjuvazi-proletarya* nosyonlarının açıklanması ile irtibatlı sürdürülecektir.

Marx'ın din telakkisinin anlaşılması öncelikle din fenomenine dair spekülasyonların aşamalı irdelenmesi ile mümkün olabilir. Marx dinin insanı karanlığa götürdüğüne doğrudan işaret ederek, dinin egemen sınıfların ideolojik aracı olarak işlev gördüğünü, bu bakımdan dinin ortadan kalkması gerektiğini savunur.³³ Marx'ın din nosyonuna ilişkin açılımları sert olduğu kadar, din eleştirisi tüm eleştirilerinin başlangıç noktasıdır. Bununla birlikte, "Din halkın afyonudur. Dinin eleştirisi tüm eleştirinin hazırlık koşuludur." ilkesi Marx'ın din yorumunu anlamak için temel ilkelerdendir.³⁴ "Gökyüzü cennetinin yeryüzüne indirilerek mevcut dinin yıkılması" *Marksist-sosyalist* sistemin başlıca vazifelerindendi.³⁵ Bu paradigma

³² Rostovskiy, *Stonavljeniye Sovetskogo Vostokovedeniya*, *Sbornik Statey*, s. 31.

³³ K. Marks, F. Engels, V. İ. Lenin, *O Religii*, Moskva, İzdatelstvo Politicheskoy Literaturı, 1983, s. 23.

³⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Felsefe Metinleri*, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol yayınları, 2009, s. 27.

³⁵ Marx, Engels, *Felsefe Metinleri*, s. 27.

içerisinde halkın yanılsamalı mutluluğu olarak görülen dinin çökertilmesi, gerçek mutluluğun dışavurumu olarak görülmekte idi.³⁶ Dinin metafizikten soyutlanarak anlatılması yeni bir mesele değildi. Sürecin başlangıcı XVIII. yüzyıl Fransız aydınlanma felsefesine kadar götürülebilir. Marx “Fransız Materyalizmini Komünizme Bağlayan Bağlar” başlıklı yazısında, XVIII. yüzyıl felsefesinin sadece dine karşı değil, bir o kadar da metafiziğe özellikle Descartes, Melabranche, Spinoza ve Leibniz metafiziğine karşı eğilimde bulunduğundan söz eder. Bu da felsefenin metafiziğe karşı konumlandırılması demek idi.³⁷ XVII. yüzyıl metafiziği yerini XVIII. yüzyıl Fransız *materyalizmine* bırakmak zorunda kalmakla birlikte, metafizik *materyalizm* karşısında yenik düşmüştür. Tüm düşünsel hareketler tanrı bilimden hareketle yola çıkmış; her egemen ilişkinin dinsel ilişki olduğu hipotezi ortaya atılmıştır. Burada belirtilmesi gerekir ki Marx, Hegel felsefesinden esaslı bir şekilde etkilenmiş ve Hegel sistemini bir nevi yapı söküne uğratarak üzerine yeni bir sistem inşa etmiştir. Hegel her şeyin tanrı bilimsel olduğuna dair kabulü eleştirmiştir.

Ayrıca Engels felsefe, siyaset, hukuk ve tüm ideoloji biçimlerinin teolojinin uzantısı olduğuna ilişkin hipotezi ileri sürmüş ve bu disiplinlerin tanrı bilimin alt disiplini olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Orta Çağ’dan itibaren toplumsal siyasal hareketler dinî karaktere bürünmeye zorlanmıştır. İnsan zihniyetini değiştirmek düşüncenin dinî kisveye bürünmesini gerektirmekteydi.³⁸ Devletin *burjuvazi* ve ruhban sınıfını eşit kabul etmesiyle, Hristiyanlığın yenilmezliği burjuvazinin yenilmezliği anlamına gelmekte idi. Bu bakımdan, Engels’e göre Avrupa toplumlarında tüm entelektüel alanlar tanrı bilimin egemenliği altında kalmıştır.³⁹

Diğer bir yönden, Marx felsefesini anlamak önemli ölçüde ekonomik ilişkilerin bu sistem içerisindeki yerini anlamaya bağlıdır. Bu düşünce içerisinde politik, felsefi ve dinî gelişim ekonomiye dayanır. Ekonomi nosyonu ilişkiler kümesini anlamak için önemli bir etkidir. Marx’a göre insan düşüncesi doğrudan maddî tutumlarla irtibatlı biçimde ortaya çıkar.⁴⁰ Bu bağlamda Marx felsefesinin en önemli

³⁶ Marx, Engels, **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, Ankara, Sol yayınları, 2008, s. 36.

³⁷ Marx, Engels, **Felsefe Metinleri**, s. 47.

³⁸ Marx, Engels, **Felsefe Metinleri**, s. 222-223.

³⁹ K. Marks, F. Engels, V. İ. Lenin, **O Religii**, Moskva, İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı, 1983, s. 9.

⁴⁰ Marx, Engels, **Felsefe Metinleri**, s. 251.

ilkelerinden birisi “Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır.” ifadesidir.⁴¹ Marx felsefesi nihayetinde üretim ilişkilerinin insanlar arasındaki mevcut ilişkileri belirlediği tezine dayanmaktadır.⁴² Burada ekonomi kavramı ile beraber değerlendirmemiz gereken diğer unsurlar ise sınıf, *proletarya*, *burjuvazi* ve *özel mülkiyet* kavramlarıdır. *Marksist* sisteme göre toplumda maddî gücü elinde bulunduran sınıf hâkim zihinsel güç olarak kabul görmüştür.⁴³ Zümreler arası fark *burjuvazi* ve *proletarya* ayrımını doğurmuştur. Burada burjuvazi devletle, proletarya ise devlet karşıtı organla özdeşleştirilmiştir. Bu da beraberinde sömürenler ile sömürülenler sınıflarının ayırt edilmesini gerekli kılmıştır. Marx’a dair konuşmak aynı zamanda sınıf üzerine konuşmak demektir. Ona göre devlet, hâkim sınıfların çıkarlarını savunan, sınıfsal çelişkileri büyüten ve özel mülkiyeti koruma altına alan bir olgudur. “Günümüze kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf savaşmaları tarihidir.” tespiti, Marx düşüncesinin ana meselesidir. Bu düşüncede belirleyici olan sosyal sınıflara ilişkin teorik açıklamalardır.⁴⁴ *Marksist* sistemde sınıf kavramı sömürü kavramından ayrılmaz; eğer sömürü varsa sınıflar da vardır.

Bu paradigmaya dayalı olarak sömürü burjuvazi tarafından gerçekleştirilmekte, bu da *burjuvazi* ile *proletarya* arasında sınıfsal çatışmayı ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda devlet, egemen sınıfların çıkarlarını gözetken, sınıf çatışmalarına neden olan, özel mülkiyeti koruyan ve sömürü ilişkilerini destekleyen bir örgüt olması nedeniyle ortadan kaldırılmalıdır.⁴⁵ Bu bakımdan Marx ve Engels Komünist Parti Manifestosu’nda devletin burjuvaziyle iç içe oluşunu eleştirmekte; insanlar arasında iş bölümü ve zenginleşmeden kaynaklanan eşitsizliğin ortadan kaldırılması gerekliliğini öne sürmektedir.⁴⁶

Marx düşüncesinde burjuvazi sisteminin iktizâ ettiği problemlerden çıkış yolu *devrimdir*. *Devrim* çalışmayı ortadan kaldırmakla birlikte, sınıfsal egemenliğe son vermektir. Hâkim sınıfı devirmenin tek yolu devrimdir, toplumun yeni temeller üzerine inşâ edilmesi devrime bağlı kılınmıştır. Rusya’da devrim sürecinin

⁴¹ Marx, Engels, **Felsefe Metinleri**, s. 69.

⁴² Marx, Engels, **Felsefe Metinleri**, s. 67.

⁴³ Marx, Engels, **Felsefe Metinleri**, s. 84.

⁴⁴ Lenin, **Polnoye Sobraniye Soçineniy**, s. 25.

⁴⁵ Marx, Engels, **Din Üzerine**, s. 141.

⁴⁶ Lenin, **Polnoye Sobraniye Soçineniy**, s. 30.

anlaşılması, aynı zamanda Fransa ve Almanya’da benzer süreçlerin takibine bağlıdır. Feodalizme karşı reform faaliyetleri Orta Çağ boyunca devam eden koşullara göre bazen *mistik* bazen silahlı ayaklanma şeklinde kendini göstermiştir.⁴⁷ Orta Çağ’dan itibaren feodalizme karşı başkaldırı aynı zamanda kiliseye karşı yönelmiştir. Kilisenin dogmatik yaklaşımına itiraz olarak gerçekleşen başkaldırı hareketleri, kilisenin yeniden kurulmasını ve ruhban zümresinin ortadan kaldırılmasını amaçlamıştır. Elbette ki bu eylemler köylüler, yani zümre olarak aşağı sınıftan olan kişiler tarafından gerçekleştirilmekte idi. Üyeleri harekete geçiren başlıca sâiklerden birisi, Hristiyanlığın erken evresinde eşitlik koşullarının toplum içerisinde yeniden sağlanması idi. İnsanların Tanrı karşısında eşitliği ilkesinden hareketle, devrimciler mülkiyet eşitliğinin sağlanması talebinde bulunarak sınıfsal yapıyı çökertmeye çalışmışlardı. Burada özel mülkiyetin ortadan kaldırılması tartışmaların merkezinde duran esas meselelerden biridir. Rusya Şarkiyatçılarının tasavvuf yorumu önemli ölçüde bu problemle irtibatlıdır.

Sosyalist devrimle Hristiyanlığın ilk evresi Engels-Marx yazışmalarında benzer bir süreç üzerinden değerlendirilmiştir. Hristiyanlık ezilenler ve kölelerin dini olarak görülmekle birlikte, ilk evredeki eşitliğin kilisenin dogmatik yaklaşımları ile dekadansa uğratıldığına inanılmaktaydı. Özel mülkiyetin ortadan kaldırılması eşitliğin yeniden sağlanmasında başlıca etken olarak görülmüştür. *Marksist* düşünceye göre tüm devrimci hareketler ilk önce dinî karaktere bürünmüş ve sonrasında kiliseye karşı tutum almıştır. Dinin özünde gerçekleşen değişimlerin, sınıf ilişkileri özelinde, bu değişimi yapan insanlar arasındaki ekonomik eşitsizlikten kaynaklı ortaya çıktığı yorumlanmıştır.⁴⁸

Bununla birlikte, Engels Orta Çağ’da tek eğitilmiş sınıfın ruhban sınıfı olduğunu saptayarak, Orta Çağ dünya algısının totalde tanrı bilimci olduğunu ileri sürer. Böyle bir tabloda, her düşünce sisteminin hareket noktasının kilise merkezli olması zorunluydu. Hukuk, felsefe ve doğa bilimlerinin temel ölçütü kilisenin dogmatik yaklaşımları idi. Feodalizme saldırmadan önce, merkezî Roma Katolik kilisesinin yıkılması gerekiyordu. Bu bakımdan, reformist faaliyetlerin arka planının anlaşılması

⁴⁷ Marx, Engels, **Din Üzerine**, s. 92.

⁴⁸ Marx, Engels, Lenin, **O Religi**, s. 30-35.

öncelikle kilise ve din ile ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu bilmeye bağlıdır.⁴⁹ Başka bir ifade ile, feodalizme karşı devrimlerin öncelikle dinsel kabuğa büründüğü göz önünde bulundurulması gerekir. Bu yaklaşıma binâen toplumsal koşulların değişimi öncelikle kutsal niteliklerin ortadan kaldırılmasını zorunlu kılmıştır. “İlkel Hristiyanlığın Tarihine Katkı” makalesinde Engels Hristiyanlığın, ezilenlerin, kölelerin, yoksulların ve haklarından mahrum bırakılmış insanların dini olarak görüldüğünü ve yine bu doğrultuda işçi hareketlerinin de alt sınıfların protestosu olarak saptandığını dile getirmiştir.⁵⁰ Her iki yaklaşım da kurtuluşu vadetmektedir. Hristiyanlık kurtuluşu ölüm ötesine, yani cennete ertelediği halde, *sosyalizm* bu vaadini toplumsal dönüşümle birlikte gerçekleştirmeyi üstlenir. Hristiyanlık doğuşundan üç asır sonra Roma İmparatorluğu’nun resmî dini olarak kabul gördüğü gibi *sosyalizm* de zamanla devlet ideolojisine dönüşmüştür. Bu bağlamda Engels toplumun alt katmanlarını devrim hareketinin ana omurgası olarak telakki eder ve teori bu sınıflar üzerine inşa edilir. Sovyetler döneminde İslam araştırmaları önemli ölçüde Hristiyanlık örneğinde olduğu üzere sürdürülerek metafizikten *materyalist* yorumlara indirgenmiştir.

3. RUSYA ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARINDA TASAVVUFUN YERİ

3.1. Devrim Öncesi Çalışmalarda Tasavvuf: Pre-Sovyet Dönemi (1885-1917)

Rusya’da erken dönem tasavvuf araştırmalarının başlamasına Pozdnev, Kırmskiy, Kazanskiy, Umanec, Jukovskiy ve Şmidt gibi bilim insanları öncülük etmişlerdir. Rusya Şarkiyatçılığında gözlemlenen metafizikten soyutlama eğiliminin her dönem farklı söyleme bürünerek yeniden ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda dönemler arası irtibâtı sağlayarak söylemsel dönüşümün izini takip etmeye çalışacağız. Devrim öncesi oryantalist çalışmaları incelemeden önce dikkat edilmesi gereken birkaç önemli husus vardır. Bunlardan birincisi, pre-Sovyet dönemindeki ilk çalışmaların öncelikle Batılı bilim insanlarının eserlerini benimsemekle ortaya çıkmasıdır. Başka bir deyişle, bu dönemin eserleri Batı Avrupa araştırmalarından bağımsız düşünülemez. Göz önünde bulundurulması gereken ikinci nokta ise erken

⁴⁹ Marx, Engels, *Din Üzerine*, s. 250.

⁵⁰ Marx, Engels, *Din Üzerine*, s. 293-94.

dönem çalışmalarının ortak metodolojiden yoksunluğu meselesidir. Sözü geçen dönemde tasavvuf araştırmacılarının eserlerini belirli bir paradigmaya oturtmak oldukça zordur. Bununla birlikte, edebiyat literatüründen hareketle eser ortaya koyma çabaları Rusya'daki ilk tasavvuf araştırmalarının ortak özelliğidir.

Erken dönemde tasavvuf üzerine eser yazan Şarkiyatçılardan biri Petr Alekseyeviç Pozdnev'dir (ö. 1934). Rus Ortodoks kilisesi rahiplerinden Pozdnev'in *Dervîşi v Musulmanskom Mire*⁵¹ eseri ile birlikte Rusya'da tasavvuf araştırmalarını başlattığı söylenebilir.⁵² Yazarın ifade ettiği üzere, Rusya'da bu esere kadar tasavvuf ile ilgili derli toplu bir eser ortaya konmamıştır. Sûfî şairlerin eserlerindeki *mistik* motifleri anlama isteği tasavvufu derinden araştırmaya sevk eden ana saik olmuştur.⁵³ Burada dikkat edilmesi gereken mesele, tasavvufun erken dönem Rusya şarkiyat çalışmalarında metafizik bir fenomen olarak değil, edebî bir mesele olarak araştırma konusu haline getirilmesidir.

İslam araştırmacıları erken dönemde sûfîleri genel olarak Hristiyan keşişlerin taklitçileri olarak görmüşlerdir. Pre-Sovyet döneminde Hristiyan ve Müslüman metinlerin paralel irdelenmesi objektiflikten uzak kalmakla birlikte, bu metinler İslam'ın Hristiyanlığı basitçe taklit ettiği ve bu nedenle daha az otantik olduğu yönündedir. Devrim öncesi Rusya'da İslam bilimi konusunda uzman Mark Batunskiy Rusya coğrafyasındaki araştırmaların "Hristiyan ve Hristiyan olmayan" kategorileri üzerinden sürdürüldüğünü söyler.⁵⁴ Bu yaklaşım, tasavvuf üzerine çalışan Şarkiyatçılardan Pozdnev söyleminde belirgin bir şekilde görülmektedir. O, Hristiyan kimliğini tasavvuf araştırmalarına taşıyarak tasavvufun eklektik karakterini Hristiyanlıkla özdeşleştirmiştir. Batunski'ye göre İslam'a yönelik önyargılı yaklaşımlar Rusya misyoner eserlerinin tamamını içerir.⁵⁵ İslam'ın Rusya'nın yerli dini Ortodoks Hristiyanlığına karşı ideolojik tehlike olarak saptanması ise Pozdnev'le birlikte Mirofiyev söyleminde ön plana çıkmaktadır.

⁵¹ Петр Позднев, *Дервиши в мусульманском мире*/Petr Pozdnev, Müslüman Dünyasında Dervişlik, Orenburg, 1886

⁵² Metnin içerisinde geçen temel eserlerin Rusçası ve Türkçeye tercümesi yukarıda Pozdnev örneğinde olduğu üzere dipnotlarda verilecektir.

⁵³ Petr Pozdnev, *Dervîşi v Musulmanskom Mire*, Orenburg, Tipografiya Breslina, 1886, s. 8.

⁵⁴ Mark Abramoviç Batunskiy, *Rossiya i İslam*, Moskva, Progress-Tradiçiya, 2003, s. 40-45.

⁵⁵ Alexander Knysh, "Studying Sufism in Russia; From İdeology to Scholarship and Back", Berlin, *Der Islam*, 2022, s. 206.

Kurucu düşünür olarak addedilen ve erken dönemde tasavvuf üzerine önemli eser kaleme alan diğer bilim insanı Ukrayna asıllı Agafangel Yefimoviç Krımskiy'dir (ö. 1942). Moskova'da Arabistika okulunun kurulması onun ismiyle ilintilidir. Kendisi, Rusya Şarkiyatçıları içerisinde tek bir Müslüman kültürünün yokluğundan bahsedenlerden biri idi. Çalışmalarında genel olarak İslam tarihi ve İran edebiyatı üzerine yoğunlaşmıştır. Krımskiy çok erken dönemde İslamlaşmaya karşı direncine dikkat çekerek, Fars edebiyatının ulusal özelliklerini incelemeye başlamıştır. Klasiklerden Hayyam, Hâfız ve Sa'dî'nin eserlerini keşfederek, Orta Çağ'da İran'daki dinî felsefî eğilimler ve bunların bilimsel ve sosyal yaşam üzerindeki etkilerini tahlil etmiştir.⁵⁶ Ona göre tasavvuf insanların sonsuz fetihler ve diğer koşullara ahlâki olarak dayanma arzusunu yansıtıyordu. Krımskiy yorumculuğu 1903-1906 yılları arasında Rusya'nın çalkantılı tarihi ve devrimi ile paralellik arz ediyordu.⁵⁷ Yazar, devrimin öncelikle din adamları, tüccarlar ayrıca feodaliteye karşı geldiğini belirtmiştir. Rusya bilimine özgü tasavvufun *sosyoekonomik* perspektiften irdelenmesi tasavvuf araştırmacılarından ilk kez Krımskiy söyleminde ele alınmıştır.

Evrenselcilik ve ırkçılık, rasyonalizm ve *mistisizm* Krımskiy çalışmalarının temel normatif yönelimleridir. Yazar eserlerinde hiçbir zaman kavramsal kaostan kaçınmamıştır. Krımski'nin Müslüman *mistisizmine* duyduğu sempati onu *deist-panteist* yaklaşım sergilemeye götürmüştür. Krımski'ye göre *mistisizme* duyulan evrensel ilgi her şeyden önce tasavvufun Müslümanlığın toplumsal bilincine, ahlâkına, felsefesine, edebiyatına ve bir bakıma Orta Çağ'daki İslam'ın özgürlük kavramı anlayışına vurduğu damgadan kaynaklanmakta idi.⁵⁸ Bu minvalde o, Doğulu insan için özgürlük idealinin "spiritüalist sûfizm" olduğu sonucuna varmıştır.⁵⁹ Fyodor Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşleri* romanı, Krımski'nin görüşlerini büyük ölçüde etkilemiştir.⁶⁰ Bu bağlamda Batunskiy, Tolstoy ve Dostoyevski'nin eserlerinde yansıtılan içsel manevî özgürlüğün, Krımski'nin eserlerinde de gözlemlendiğine dikkat çekmiştir. Krımskiy her ne kadar evrensel değerleri

⁵⁶ Alla Aleksandrovna Kojuxovskaya, *İstoriya Otechestvennogo Vostokovedeniya s seredini 19. veka do 1917 goda*, Moskva, Vostochnaya Literaturata Ran, 1997, s. 192.

⁵⁷ Kojuxovskaya, *İstoriya Otechestvennogo Vostokovedeniya s seredini 19. veka do 1917 goda*, s. 200.

⁵⁸ Batunskiy, *Rossiya i İslam*, C.III, s. 49.

⁵⁹ Batunskiy, *Rossiya i İslam*, C.III, s. 50.

⁶⁰ Batunskiy, *Rossiya i İslam*, C.III, s. 90-95.

benimsediğini söylemiş olsa da her zaman Hristiyanlığa bağlı kalmıştır. Elbette bu faktör İslam araştırmalarını yakından etkilemiştir. Krımskiy, Dozy ve Goldziher başta olmak üzere tüm çağdaş Batılı İslam araştırmacılarını takip etmiştir. Kremer, Sprenger, Goldziher ve Dozy'nin görüşleri Krımskiy söylemini önemli ölçüde şekillendirmiştir. O, Goldziher gibi İslam'ın özgünlüğü sorununa önyargı ile yaklaşmakla birlikte, İslam ahlâkının “büyük reform” kabiliyetine hiçbir zaman şüphe ile yaklaşmamıştır.⁶¹ Bunun yanı sıra, Krımskiy paradigmasını anlayabilmek yazarın İslam'a ilişkin *rasist* görüşlerinin anlaşılmasına bağlıdır. Ona göre Müslümanlar ait oldukları ırka bağlı kalarak İslam'ı yorumlamışlardı. Yazar *Musulmanstvo i yego buduşnost*⁶² eserinde “Muhammed zamanındaki İslam”, “Bir bütün olarak Arap-Semitik İslam'ı”, “Aryan-İran İslam'ı” ve “Türk İslam'ı” gibi kavramsallaştırmalar kullanmıştır. Eserlerinde, derinleşmeden çok fazla kavram kullanmış olması görüşlerine kaotik karakter kazandırmıştır. Krımskiy her ne kadar siyasî meselelerden uzak kaldığını belirtse de eserlerinde gözlemlenen “rasist yönelimler” Rus kültürü üzerinde Müslüman-Türk unsurunun artan etkisi karşısında duyulan endişenin bir sonuncuydu. Genel olarak, ortak metodolojiden yoksunluk devrim öncesi araştırmalarının temel karakteristik özelliğidir. Eserlerinde metodoloji eksikliği, derin ve apaçık aksiyomlardan yoksunluk Krımskiy yaklaşımının spekülative bir arayış haline gelmesi ile sonuçlanmıştır.⁶³ Krımski'nin tasavvuf üzerine *Oçerk razvitiya sufizma*⁶⁴ eseri ile birlikte İslam tarihi bağlamında *İstoriya Musulmanstvo*⁶⁵, *Musulmanstvo i yego buduşnost*⁶⁶ gibi çok önemli eserleri bulunmaktadır. Çalışmada Krımski'nin tasavvuf çözümlemesi İslam yorumu ile paralellik arz etmektedir. Bu noktada vurgulamamız gereken husus ise yukarıda zikredilen her üç yazarın söyleminde ön plana çıkan temel sorunsalın tasavvufun otantikliği problemine yönelik olmasıdır.

⁶¹ Agafangel Yefimoviç Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, Drevnosti Vostoçniye Trudi, 1896. s. 50.

⁶² Müslümanlık ve onun geleceği (1905)

⁶³ Batunskiy, *Rossiya i İslam*, C.III, s. 98-100.

⁶⁴ Крымский Агафангел Ефимович, Очерк развития суфизма до конца III в. Хиджры/Суфизмın Gelişim Oçerki-hicri III. yüzyılın sonuna kadar

⁶⁵ А. Е. Крымский, История мусульманства/ Müslümanlığın Tarihi

⁶⁶ А. Е. Крымский, Мусульманство и его будущность/ Müslümanlık ve Onun Geleceği

Devrim öncesi araştırmacıları arasında zikredilmesi gereken diğer bilim insanı Konstantin Kazanskiy'dir (1855-1910). *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy psixopatologii*⁶⁷ eseri ile Rusya Şarkiyatçılığı tarihinde ilk kez tasavvufu *psikopatoloji* perspektifinden değerlendirme girişiminde bulunmuştur. Yazar eserinde tasavvufu ilgili ilk ciddi araştırmaların XIX. yüzyılda Batı'da başladığını, fakat alanın psikoloji disiplini perspektifinden çok az incelendiğini ifade eder. Ayrıca, Orta Asya'da sûfî tarikatları üzerinde yaptığı kişisel gözlemlerini eserine aktarır.⁶⁸ Yazar eserde sûfî ritüelleri ve şeyh-mürît etkileşiminin ayrıntılı tasvirini sunmakta, bir doktor olarak sûfilerin fiziksel ve psikolojik özelliklerini analiz etmektedir. Eser üzerine gerçekleştirdiğimiz incelemelerimiz sonucunda, yazarın tespitlerinin büyük ekseriyetinin önyargılı olduğu kanaatine vardık.

Kazanskiy yaklaşımı tasavvufa misyoner din adamı perspektifinden yaklaşan Pozdnev'in yaklaşımına benzemektedir. Pozdnev daha çok bir tasavvuf tarihçisiyken, Kazanskiy modern Avrupa psikiyatrisi alanındaki tecrübesini tasavvufa entegre eden bir saha antropoloğudur. Her iki yazar dervişliği Rusya'nın sınırları boyunca uzanan Müslüman bölgelerdeki millileştirme misyonunun önünde engel olarak görmüşlerdir.⁶⁹ Her ne kadar bu yazarlar tasavvufu misyonerlik perspektifinden ele alarak değerlendirseler de Rusya'da ilk tasavvuf araştırmalarının başlatılması bu bilim insanlarının eserleriyle bağlantılı olması bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki Pozdnev ve Kazanskiy çalışmaları bilimsel değeri bakımından Krımskiy çalışmasından kat kat zayıftır.

Pre-Sovyet dönemi araştırmalarında öne çıkan isimlerden biri de Valentin Jukovski'dir (1858-1919). Fars edebiyatına duyduğu ilgi yazarı Yakın ve Orta Doğu'nun ideolojik ve edebî yaşamında belirleyici rol oynayan tasavvuf araştırmalarına götürmüştür. Jukovski Rozen İslamoloji ekolüne ait bir bilim insanıydı. Petersburg'un el yazma arşivleri ve hepsinden öte tasavvuf el yazmalarının bulunduğu Asya müzesi tasavvuf araştırmaları için ciddi olanaklar sağlamıştır.

⁶⁷ Константин Казанский, Суфизм с точки зрения современной психопатологии/Modern Psikopatoloji Perspektifinden Sufizm

⁶⁸ Konstantin Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, Semerkant, Tipografiya Trud, 1905, s. 7.

⁶⁹ Alexander Knysh, *Studying Sufism in Russia; From İdeology to Scholarship and Back*, s. 21-24.

Araştırmacı nadir el yazmalarına dayanarak, erken dönem sûfîlerinden Ebû Saîd el-Meyhenî'nin (ö. 1049) yaşamını ve çalışmalarını kapsayan eserin baskısını hazırlamıştır.⁷⁰ XI. yüzyılın iki sûfîsi, Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089) ve Baba Tahir (ö. 1055) üzerinden tasavvufun temel ilkelerini ortaya koymaya çalışmıştır. *Çelovek i Poznaniye U Persidskix Mistikov* adlı oçerkiyle⁷¹, daha önce Rus entelektüeller tarafından neredeyse hiç değinilmeyen erken dönem tasavvufi kaynaklarını, özellikle de Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* eserini incelemiştir. Hücvîrî'nin *Keşfü'l-maḥcûb* eseri ona tasavvuf öğretilerinin ana ilkelerini belirleme fırsatı vermiştir. Jukovskiy erken dönemde gözlemlenen tasavvufa ilişkin tarihsel genellemelerden bilinçli olarak kaçınmıştır.⁷² Bunun yanı sıra, dönemin yaygın tartışmaları içerisinde yer almamıştır. Krımskiy'den farklı olarak kendisinden sonra tasavvuf tarihine dair genel bir inceleme bırakmamıştır.

Erken dönem yazarları içerisinde neredeyse ismi geçmeyen, lâkin araştırmalarımız esnasında önemli bulduğumuz diğer Rus Şarkiyatçı Umanec Sergey İgnatyeviç'tir (ö. 1917). *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mıslı v İslame–Opıt İstorii musulmanskogo sektantstvo ot smerti Muxammeda do seredinı xıx veka*⁷³ eseri Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan mezhepleri sistematik bir biçimde ele almaktadır.⁷⁴ Eserin evvelinde yazarın bahsettiği üzere 1887-1888 yıllarında Petersburg akademisinde ilk kez İslam mezheplerini sistematik biçimde değerlendirmiştir.⁷⁵ Eserde tasavvuf, İslam mezhepleri içerisinde bir bölüm olarak verilmiştir. Umanec'in görüşlerini incelerken onun İslam telakkisinde tasavvufun yerinin ne olduğunu anlamaya çalıştık. Ona göre Muhammed'den sonra İslam ilk şeklini kısa bir süre koruyabilmiştir. İslam'da dogmatik düşünce gelişmediği için

⁷⁰ Kojuxovskaya, *İstorıya Otechestvennogo Vostokovedeniya s seredinı 19. veka do 1917 goda*, s. 198.

⁷¹ Валентин Алексеевич Жуковский, *Человек и познание у персидских мистиков/Fars Mutasavvıflarında İnsan ve Bilinç*.

⁷² Valentin Alekseyeviç Jukovskiy, *Çelovek i Poznaniye u Persidskix Mistikov*, Sankt Peterburg, Tipo Litografiya B.M Volfa, 1895, s. 20-35.

⁷³ Уманец Сергей Игнатьевич, *Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе/İslam'da Dini-Felsefî Düşüncenin Gelişimi Oçerki–Muhammed'in ölümünden XIX. yüzyıla kadar Müslüman mezhepçiliği tecrübesi* (Moskva/1887).

⁷⁴ Umanec Sergey İgnatyeviç, *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mıslı v İslame: Opıt İstorii musulmanskogo sektantstvo ot smerti Muxammeda do seredinı xıx veka*, Moskva, Librokom, 2012, s. 2.

⁷⁵ Umanec, *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mıslı v İslame*, s. 3-4.

insan aklını tatmin etmemiş, bu da Müslümanları diğer geleneklerde spekülâtif arayışlara itmiştir.⁷⁶ Ona göre insan ruhuna ilişkin soruların cevapsız kalması yeni entelektüel arayışları beraberinde getirmiştir. Buradan hareketle, İslâm'da farklı dinî felsefî akımlar meydana gelmiştir. Diğer erken dönem eserlerinde olduğu gibi Umanec söyleminde de İran coğrafyası dinî-felsefî düşüncenin gelişimi için merkez olarak görülmektedir. Yazar dönemin ruhuna uygun bir şekilde Batı Avrupa Şarkiyatçılarından özellikle Dozy ve Kremer'in eserlerine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca Umanec'in eserinin akademide neredeyse bilinmediğini ve tartışılmadığını belirtmek isteriz. Bu kaynağa Saint Petersburg Üniversitesindeki akademik stajımız esnasında arşivde ulaştığımızı ve yazarın dönemi için önemli saptamalarda bulunduğunu belirtmek gerekir.

Devrim öncesi Şarkiyatçıları arasında zikretmemiz gereken diğer önemli Alman asıllı Arabist Aleksandr Eduardoviç Şmidt'tir (ö. 1939). Dönemin önde gelen akımlarından *revizyonist* ekolün takipçilerinden olan Şmidt, araştırmalarında önyargılı yaklaşımlardan kaçınmaya çalışmıştır. Ayrıca İgnaz Goldziher'in öğrencisi olan Şmidt, yüksek lisans tezini Mısırlı sûfî Abdülvehhâb eş-Şârânî (ö. 1565) hakkında yapmıştır. Krımskiy gibi Şmidt de tasavvufun geniş coğrafyaya yayılmasını Müslüman toplumlardaki despotizm ve bu despotizme başkaldıran kitlelerin itirazına bağlamıştır.⁷⁷ Ona göre bu koşullar halk kitlelerini, karizmatik bir mürşit aracılığıyla yaklaşmayı umdukları Tanrı'da teselliye aramaya itmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla Şmidt telakkisinde tasavvuf Mısır toplumunun burjuvaziye karşı sığınma noktası olarak görülmüştür. Şmidt'in Şârânî'ye ilişkin çalışması modern araştırmalar bakımından da önemli bir kaynaktır.⁷⁹

Şmidt'in Petersburg Üniversitesi ile birlikte Avrupa'da eğitim alması önemli bir husustur. Avrupalı âlimlerden özellikle hocası Goldziher'le irtibatı bilim insanları arasındaki etkileşimi anlamak bakımından önem arz etmektedir. Bununla birlikte,

⁷⁶ Umanec Sergey İgnatyeviç, **Religioznaya metafizika musulmanskogo Vostoka**, 1891. (oçerkin yayın bilgisi yok), s. 25.

⁷⁷ Aleksandr Eduardoviç Şmidt, **Abd-al-Vaxxab-aş Şaraniy i yego Kniga Razsıpanıx Jemçuvin**, Sankt Peterburg, Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, 1914, s. 100.

⁷⁸ Alexander Knysh, **Studying Sufism in Russia; From İdeology to Scholarship and Back**, s. 219.

⁷⁹ Aleksandr Eduardoviç Şmidt, **Nauçnaya Perekıpska; İzbrannıye Trudi; Bibliografiya**, Avtor-sost. R.İ. Bekkin, Moskva, Sadra, 2018, s. 50.

Goldziher’le mektuplaşmalarında ona “şeyhim” diye hitap etmesi hangi perspektifi benimsemiş olduğuna işaret eder. Çalışmalarında ağırlıklı olarak İslam hukuku üzerine çalışmakla birlikte, Mısırlı sûfî Şârânî hakkında eseri ön plana çıkmaktadır. Şârânî üzerine yazdığı yüksek lisans tezi ile beraber Şmidt’in *oçerk (deneme)* ve makaleleri bulunmaktadır. Bu kısa yazılarda Şmidt, Goldziher’in etkisi altında İslam hukuku ve hadisleri irdelemektedir.⁸⁰

Leiden’de eğitim alırken Rozen’in isteği üzerine Şmidt iki deneme dersinin taslağını hazırlar. Geleneğe göre bir dersin konusu fakülte tarafından önerilmiş, ikinci dersin konusu ise öğretim üyesinin kendisi tarafından seçilmiştir. İlki, “Müslüman Doğu’nun manevî kültürünün tarihi ve geçmişi için ayrıntılı bir kaynak olarak Müslüman dinî gelenekleri”, ikincisi ise “Müslüman hukukunun gelişim tarihi” başlığını taşıyordu. Şmidt Leiden’de ayrıca Baron Rozen’e ithaf edilen bir derleme için “Fıkıh Sisteminin Arapça Dilbilgisine Uygulanması” başlıklı bir makale yayına hazırlamıştır. Bu çalışma genç akademisyenin ilk bilimsel yayınıydı. Şmidt bu eserinde İslam hukukunun yöntemlerinin Arap grameri üzerindeki etkisini incelemiştir. Tüm bu çalışmalarla birlikte, Şârânî üzerine yazdığı tez Şmidt’in hayatındaki en önemli eser olmuştur.⁸¹

Rozen’in öğrencilerinden ve *revizyonist* ekolün en önemli temsilcilerinden olan Vasiliy Vladimiroviç Bartold (ö. 1930) tezimizde metodoloji inşâ eden düşünürler içerisinde kabul edilmiştir. Çalışmamızda Bartold’un *Rabotı po İstorii İslama i Arabskogo Xalifata*⁸² başlıklı seçilmiş yazılarından oluşan eserin *Mistiçizm v İslame*⁸³ bölümü ele alınarak değerlendirilmiştir.⁸⁴ Bununla beraber yazarın çeşitli dergilere ve kitaplara dair yazdığı değerlendirmeler kitaba dahil edilmiştir. Bartold araştırmalarında genel anlamda İslam tarihine odaklanmakla birlikte, İslam tasavvufunu İslam *mistisizmi* başlığı altında tahlil etmiştir. 1912 yılında yayınlanan

⁸⁰ Şmidt, *Nauçnaya Perepiska, İzbranniye Trudı*, Bibliografiya, s. 27.

⁸¹ Şmidt, *Nauçnaya Perepiska, İzbranniye Trudı*, Bibliografiya, s. 55.

⁸² Василий Владимирович Бартольд, Работы по истории ислама и Арабского халифата/İslam Tarihi ve Arap Hilafeti Üzerine Çalışmalar.

⁸³ İslam’da Mistisizm.

⁸⁴ Vasiliy Vladimiroviç Bartold, *Rabotı po istorii islama i Arabskogo xalifata*, Moskva, İzd.va Vostochnaya Literatura, 2002, s. 114.

Halif i Sultan,⁸⁵ *İslam, Kultura Musulmanstvo*⁸⁶ gibi eserleri (*oçerk*) Bartold düşüncesinin ilkelerini ortaya koyan önemli çalışmalardır. Bartold eserleri dünyanın çeşitli dillerine tercüme edilerek yayınlanmıştır. Ayrıca *Mir İslama*⁸⁷ ve *Musulmanskiy Mir*⁸⁸ dergilerinin tesis edilerek yayınlanması Rusya Şarkiyatçılığında Bartold'un ismi ile ilintilidir.

3.2. Devrim Sonrası Çalışmalarda Tasavvuf: Sovyetler Dönemi (1917-1990)

1917 devrimi sonrasında komünist partinin yürüttüğü ideolojinin diktesiyle, tüm bilimsel araştırmalarda “bilimsel ateizm” hâkim paradigma olarak belirlendi. Bolşevik Devrimi tarafımızdan Rus sosyal ve beşerî bilimler tarihinde kritik dönüm noktası olarak saptanmıştır. Sovyetler dönemi yazarlarının bir kısmı hâkimiyetin dayattığı ideolojiden kaçarak ülkeyi terk ettikleri halde, diğer kısmı çalışmalarını bu paradigmada sürdürmüşlerdir. Ülkede kalan entelektüeller komünist partinin belirlediği çizgiye uymak mecburiyetinde kalmışlardır.

1930-1950 yılları arasında faaliyet gösteren yazarlar arasında Moskova'daki Sovyet Bilimler Akademisi üyesi Yevgeniy Eduardoviç Bertels (ö. 1957) dönemin diğer yazarlarıyla mukayese edildiğinde, araştırmalarını daha objektif istikâmette sürdüren bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendine kadarki âlimlerden Jukovski paradigmasını devam ettiren Bertels, kendini edebiyat disiplini içerisinde zikredilen sûfilerin metinlerini incelemeye adanmıştır. Bertels'in, Nizâmî Gencevî, Fuzûlî, Firdevsî, Ömer Hayyâm ve Ali Şîr Nevâî üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Seçilmiş eserlerinden oluşan külliyyatın üçüncü cildi *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*⁸⁹ başlığı altında İslam tasavvufuna ayrılmıştır. Rusya'daki tasavvuf çalışmalarında önemli gelişme, 1965 yılında Y. E. Bertels'in ölümünden sonra *Sufizm i Sufiyskaya Literatura* başlıklı seçme eserlerinin bir araya getirilmesi olmuştur. Bu cilt, akademisyenin sağlığında, 1920'lerde yayınladığı eserlerinin yanı sıra daha önce yayınlanmamış eserlerinden oluşmaktaydı. Eserleri Sovyetler döneminde tasavvufa

⁸⁵ Halife ve Sultan

⁸⁶ Müslüman Kültürü.

⁸⁷ İslam Dünyası.

⁸⁸ Müslüman Dünyası

⁸⁹ Евгений Эдуардович Бертельс, Избранные труды-Суфизм и суфийская литература/Seçilmiş eserler-Sufizm ve Sufi Edebiyatı, Moskva, 1965.

giriş kapsamında yazılan eserler içerisinde devlet tarafından onaylanmış tek eserdir. Bertels eserlerinde totalde sûfî şairlerin eserlerini incelemeyi amaçlamış olmakla birlikte, kitaba giriş makalesinde tasavvufun kökeni sorununa değinerek tasavvuf tarihinin genel incelemesini yapmıştır.⁹⁰ Bu incelemede yazar, Louis Massignon (ö. 1962) tarafından ileri sürülen tasavvufun Kurân ve Sünnet temelli olmasına ilişkin söylemine daha yakın durmaktadır. Dönem araştırmaları içerisinde diğer Şarkiyatçılarla mukayese edildiğinde, Bertels yaklaşımı daha mutedil bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Massignon’la birlikte Reynold Nicholson’un (ö. 1945) görüşleri Bertels telakkisinin şekillenmesinde önemli etken olmuştur. Eserlerinde edebiyat eserlerinin tahlili ağırlık teşkil ettiği için Bertels yaklaşımı tarafımızdan filolojik yaklaşım olarak nitelendirilmiştir.

Sovyetler dönemi araştırmacılarından İlya Pavloviç Petruşevskiy (ö. 1977), Doğu çalışmaları ve tarih yazımı alanında tanınmış bir Rus bilim adamıydı. Harkov ve Bakü devlet üniversitelerinde eğitim gören âlim çalışmalarını ilk önce Bakü’de, daha sonra Taşkent’te sürdürür. Petruşevski’nin geniş bilimsel mirasına yüzden fazla eser dahildir. Arap ve Fars kaynaklarına dayanan İslam’ın İran’a yerleşme sürecini ortaya koyan *İslam v İran*⁹¹ eserinin Petruşevskiy mirası içerisinde özel bir yeri vardır. Kitap, yazar tarafından üniversiteler için ders kitabı olarak tasarlanmış, ancak tarih yazımında İslam’ın kökeni, doktrinin gelişimi, ritüeller, İslam hukuku ve İslam’daki akımların ortaya çıkışıyla ilgili çok çeşitli sorunlar üzerine İslami çalışmaların sonuçlarını özetleyen bir çalışma haline gelmiştir. Kitapta İslam’ın dünya sahnesinde ortaya çıkışı yalnızca Muhammed’in çabasına bağlı görülmeden sosyal, ekonomik ve *materyalist* nedenlerle izah edilmiştir.⁹² *İslam v İran* eseri yazarın İslam yaklaşımı ile birlikte tasavvufa ilişkin görüşlerini yansıtmaktadır. Petruşevskiy İslam’ı senkretik din olarak addetmekle birlikte, tasavvufu bir nevi bu görüşün uzantısı olarak telakki eder. Ayrıca tasavvufun İran coğrafyasındaki kadim dinî geleneklerin İslam’la mücadelesine tepki bağlamında yorumlanması dikkate değer bir husustur.

⁹⁰ Yevgeniy Eduardoviç Bertels, **Sufizm i Sufiyskaya Literatura**, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1965, s. 13.

⁹¹ İran’da İslam.

⁹² İlya Pavloviç Petruşevskiy, **İslam v İran**, Leningrad, İzdatelstvo Leningradskogo Universiteta, 1966, s. 187.

Geç Sovyetler döneminde tasavvuf alanında uzmanlaşan ermeni asıllı Rusya entelektüellerden biri de Marietta Tigranovna Stepanyanç idi (1935-). *Filosofskiye aspektı sufizma*⁹³ eserinde tasavvufu daha çok dinî-felsefî akım kapsamında irdeleyen yazar, bu bağlamda dönem çalışmalarından ayrılmaktadır. Yazarın görüşlerini diğer entelektüellerle mukayese edersek, üzerinde bir baskı olmadan düşüncelerini ifade etmesi kanaatimizce geç Sovyetler döneminde faaliyet sürdürmesi ile ilintilidir. Bunun yanı sıra, yazarın tasavvufu felsefe disiplini içerisinde irdeleme çabası, kendisini diğer bilim insanlarından ayırtıran önemli noktadır.

Yukarıda ismi geçen bilim insanlarıyla beraber eserlerinde tasavvufa yönelik görüşler ortaya koyan başka Şarkiyatçılar da olmuştur. Frolova, Prozorov, Akimuşkin, Alekperov, Nirşa ve Xismatulin bu yazarlar arasında gösterilebilir.⁹⁴

3.3. Post-Sovyet Dönemi Oryantalist Araştırmalarda Tasavvuf

Sovyetler döneminin sonuna doğru sert *materyalist* söylemlerin yumuşadığı görülmektedir. Geç dönem Sovyetler ve post-Sovyet dönemi araştırmacılarından tezimize Stepanyanç, Knış, Nasırov ve Torçinov dahil edilmiştir. Sovyet sonrası dönemde, tasavvufa olan ilgi istikrarlı bir şekilde artmıştır. Lâkin diğer yazarlar daha çok dinî cemaat ve tarikatlar konusuna eğilmeleri nedeniyle tezimize dahil edilmemiştir. Tasavvufun mahiyeti, teşekkülü gibi problemler post-Sovyet dönemi araştırmalarında birkaç bilim insanının söyleminde sürdürülerek bu zamana kadar ortaya atılan iddiaların tamamını kapsamıştır. Sovyetler birliğinin dağılmasıyla tasavvuf araştırmaları yeni bir evreye geçerek daha objektif bir anlatıya tâbi tutulmuştur.

Bu dönem araştırmalarının doğrudan Aleksandr Dmitriyeviç Knış (1957-) ismine bağlı olduğu söylenebilir. Rusya'nın Leningrad Üniversitesinde yetişmekle birlikte, araştırmalarını Michigan Üniversitesinde sürdüren Knış tasavvuf tarihi üzerine iki önemli eser yazmıştır. Post-Sovyet dönemi referansları içerisinde Knış'ın eserleri kendine önemli bir yer edinmiştir. Türkiye'de tasavvuf akademisinde Rusya Şarkiyat araştırmacılarından neredeyse sadece Knış'ın eserlerinin Türkçeye

⁹³ Мариэтта Тиграновна Степанянц, *Философские аспекты суфизма/ Sufizmin Felsefi Temelleri*

⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aleksey Aleksandroviç Hismatulin, *Sufizm*, Peterburgskoye Vostokovedeniye, 1999, s. 20-60.

kazandırıldığından söz edebiliriz. *Islamic Mysticism: A Short History* (2000) eseri tasavvufun ortaya çıkışından günümüze kadar gelişim tarihine genel bir bakış sunar. Tasavvuf burada çeşitli açılardan incelenmektedir. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (2017) eserinde ise yazarın kendisi ifade ettiği üzere önceki eserinden daha farklı bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır.⁹⁵ Yazar öncelikle tasavvufa objektif yaklaşımın olanağını sorgular. Eserde İslam araştırmacılarının sosyopolitik konumlarının eserlerini etkileyerek farklılaşmaya neden olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bu doğrultuda, Knış XIX. ve XX. yüzyıllarda oryantalist araştırmaların tasavvuf olgusunu yeniden şekillendirdiğine dikkat çeker.⁹⁶ Knış'ın söylemi sadece tasavvuf fenomeninin incelenmesine bağlı kalmadan, içeridekilerin ve dışarıdakilerin din tasavvuru çerçevesinde şekillenir. Knış'ın söyleminde dikkat edilmesi gereken temel sorunsal ise tasavvufun nesnel tanımı yapılabilir mi tartışması üzerine kuruludur. Ona göre bütüncül tasavvuf tanımının ortaya konulması mümkün değildir. Bu minvalde, yazarın en önemli tezi tasavvufa yönelik içsel ve dışsal bakış açılarının bir araya getirilerek ortak bir tanımın yapılabilme ihtimalini anlamaya yöneliktir. Ona göre nesnelliğe ulaşabilmek araştırmacıların tasavvuf yanlısı ya da karşıtı konulardan bilinçli şekilde uzaklaşmasına bağlıdır. Knış'ın çalışmalarının tamamı göz önünde bulundurulduğunda, onun daha çok Batılı meslektaşlarının eserlerinden hareketle belirli teorileri ortaya koyma girişiminde bulunduğu söylenebilir. Knış, kendine kadarki Rusya entelektüellerinin indirgemeci yaklaşımlarına eleştirel yaklaşmakla birlikte, Batı birikimini harmanlayarak aktarır. Knış'ın araştırma alanları içerisinde İslam tasavvufu, Klasik Arap edebiyatı, İslam düşünce tarihi, Yemen ve Kuzey Kafkasya'da İslam gibi konular yer alır.

Post-Sovyet dönemi çalışmaları içerisinde değerlendirdiğimiz diğer yazar İlşat Raşitoviç Nasırov'dur (1960-). Moskova'da Rusya Bilimler Akademisi'nde Felsefe disiplini çerçevesinde çalışan Nasırov, eserlerinde İslam-Arap felsefesi ve tasavvuf araştırmalarına odaklanmıştır. Tezimizde yazarın *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*⁹⁷ eseri, Şarkiyatçıların görüşlerine eleştiri bağlamında değerlendirilmiştir.

⁹⁵ Çalışmada ağırlıklı olarak yazarın son kitabı esas alınarak yorumlanmıştır.

⁹⁶ Alexander Knysh, **Sufism: A New History of Islamic Mysticism**, New Jersey, Princeton University Press, 2017, s. 27.

⁹⁷ И. П. Насыров, Основания исламского мистицизма/ İslam Misticizminin Esaslarına Dair

Yazar eserinde tasavvufun ontolojik ve epistemolojik temelleri sorunsalına odaklanarak bu alandaki çalışmalara eleştirel yaklaşmıştır. Bu bağlamda Nasırov'un eseri tezimizde diğer oryantalist söylemlere bir iç eleştiri düzleminde ele alınarak çözümlenmektedir.

Post-Sovyet döneminde Doğu dinleri üzerine çalışan önemli isimlerden biri de Yevgeniy Alekseeviç Torçinov idi (1956-2003). *Religii mira: Opıt zapredelnego: Psixotexnika i transpersonalniye sostayaniya*⁹⁸ adlı eseri Rusya Şarkiyatçılığında önemli bir yer tutmaktadır. Bu monografi Rusya'da dini psikolojik fenomen olarak sunmaya yönelik ilk girişimdir. Yazar, özel bir psikolojik gerçeklik olarak dinî deneyim kavramına dayanan ve *transpersonel* psikoloji temsilcilerinin (S. Grof ve ekolü) gelişimlerini aktif bir şekilde kullanan, din olgusunun yorumlanmasına yönelik yeni bir yaklaşım geliştirmiş ve kanıtlamıştır.⁹⁹ Torçinov çalışmalarında Uzak Doğu dinlerine -özellikle Budizm'e- yoğunlaşmakla birlikte, İslam dinini ve tasavvufu psikolojik yöntem çerçevesinde değerlendirmektedir.

⁹⁸ Dünya Dinleri-Ötesi Deneyimi: Psikoteknik ve Transpersonal Durumlar.

⁹⁹ Yevgeniy Alekseyeviç Torçinov, **Religii Mira: Opıt zapredelnego: Psixotexnika i transpersonalniye sostayaniya**, SPB, Peterburgskoye Vostokovedeniye, 1998, s. 358.

İKİNCİ BÖLÜM
RUSYA ŞARKİYATÇILIĞINDA TASAVVUFA İLİŞKİN
SÖYLEMLER

1. KURUCU SÖYLEM

1.1. Krımskiy Yaklaşımı: Sosyoekonomik Söylemin Öne Çıkışı

Krımskiy'nin söyleminde tasavvuf karışık bir olgu olarak telakki edilmekte, disiplinin ortaya çıkışı dış etkenlerle birlikte içsel faktörlere bağlanmaktadır. Diğer erken dönem Şarkiyatçıların eserlerinde görüldüğü üzere, Krımskiy'nin araştırmaları kavramlar arası irtibatın kurulması üzerinden sürdürülmüş; *asketizm*, *mistisizm* ve *panteizm* sûfizme eşdeğer kavramlar kapsamında değerlendirilerek kavramlar arası geçiş İslam içerisindeki etkenlerle sağlanmıştır. Öncelikle, Krımskiy İslam dini içerisinden *asketik* bir akım çıkabilir mi sorusunu söyleminin merkezine yerleştirir. “İslam’da ruhbanlık yoktur”¹⁰⁰ hadisinden hareketle, Muhammedî öğreti ile *asketizmin* bağdaşmayacağını söyler ve Kurân’ın içyapısındaki karamsarlığın *asketizm* için uygun zemin hazırladığına işaret eder. “Benim bildiklerimi bilerseniz az güler çok ağlarsınız”¹⁰¹ hadisini aktarmakla söylemini kuvvetlendirmeye çalışır.¹⁰² Krımskiy Kurân’ın “karamsar” yapısını tasavvufun teşekkülüne zemin hazırlayan en önemli etkenler arasında zikrederek, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile beraber İslam’da *asketik* öğretinin temellerinin atıldığı düşüncesini öne sürer. Ona göre Kurân’ın korku merkezli karamsar yapısı dindarların *asketik* öğretiye yönelmelerini sağlayan başlıca etken olmuştur.¹⁰³ Burada belirtmemiz gerekir ki pre-Sovyet dönemi yazarlarından Kazanskiy söyleminde Hasan-ı Basrî ekolünün Hz. Muhammed’in görüşlerini yetersiz bularak yeni bir sistem inşa etmesiyle birlikte ortaya çıktığı varsayılmaktadır.¹⁰⁴ Ayrıca, Hasan-ı Basrî’nin görüşleri Kurân’a bir iç eleştiri bağlamında irdelenmekle birlikte, onun dinî aklı genişlettiği iddia edilmektedir. Bunun yanı sıra Krımskiy, Batılı Şarkiyatçılardan Kremer’in görüşlerini referans alarak, İslam’daki ibadet ritüellerini dindarları *asketizme* yönlendiren etkenler kapsamında değerlendirmiş; namaz, oruç ve inziva gibi ibadetler İslam’da *asketizmin* ortaya çıkışını tetikleyen iç dinamikler arasında zikrolunmuştur.¹⁰⁵ Krımskiy,

¹⁰⁰ Krımskiy burada kaynak göstermez

¹⁰¹ Krımskiy bu hadisi İslam kaynaklarından değil Alfred von Kremer’in **Geschichte der herrschenden Ideen des Islams** eserinden aktarır.

¹⁰² Krımskiy, **Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri**, s. 33.

¹⁰³ Krımskiy, **Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri**, s. 37.

¹⁰⁴ Kazanskiy, **Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii**, s. 54.

¹⁰⁵ Krımskiy, **Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri**, s. 39.

mistisizmde aşk kavramının ön planda olmasına karşılık, Kurân öğretisinde Tanrı'nın azameti önünde korku hissinin baskınlığını dikkate alarak Hasan-ı Basrî'nin *asketik* okulundan *mistik* telakkinin çıkmayacağı görüşünü savunmuştur.¹⁰⁶ Bu mukayeseli akıl yürütme yöntemini takip ederek, İslam'ın korku merkezli bir inanç olması önermesine ulaşmıştır. Buradan hareketle İslam'da *sûfizmin* yabancı faktörler altında teşekkülü en tutarlı açıklama kabul edilerek bu yabancı faktörler Hristiyan-Suriye, Budist-Fars etkisi bağlamında sistematik hale getirilmiştir.

Yazar *asketizmle* birlikte *mistisizmin* İslam'la bir bağlantısı olup olmadığını sorgular, yine Kremer'in görüşlerine istinâden *mistik* düşüncenin Kurân öğretisine yabancı olması iddiasını öne sürer. Ayrıca Krımski'nin söyleminde kadın figürü üzerinde durulması gereken önemli hususlardan biridir. Duyuların, özellikle sevgi hissinin kadında baskın oluşu yazarı *mistik* unsurların İslam'a kadın figürü üzerinden taşınabileceği düşüncesine götürmüştür.¹⁰⁷ Bu iddiaya göre kadına değer konusunda *sûfizm* İslam'dan ayrılmaktadır. Şöyle ki İslam'da kadın hizmetçi olarak görüldüğü halde, *sûfî* öğretide kadın yüceltilerek övülmektedir. Bu iddialar *sûfî* düşünce yapısında Râbiatü'l-Adeviye'nin (ö. 185/801) önemi üzerinden temellendirilmekle beraber, *mistik* düşünceden *panteist* telakkiye geçiş gerçekleştiğine işaret etmektedir. Râbia'nın sevgi merkezli bir düşünce inşâ etmesi, bu iddianın gerekçeleri arasında zikredilir. Burada dikkat çeken husus, tasavvufun akıldan uzak duyuşsal bir olgu olarak yorumlanmasıdır. Kalp merkezli öğreti olmasından hareketle, yazar *sûfizmin* duyuşsal bir olgu olduğunu telakki eder; bu tanım üzerinde Rusya şarkiyatçılarının ekseriyetinin ittifak ettikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra, Krımski'ye göre *mistisizmden panteizme* geçiş, hârici faktörlerin etkisinde kalmadan doğal bir şekilde gerçekleşmiştir. Lâkin bu doğal gelişim Araplarla değil, İranlılarla bağlantılı düşünülmektedir.¹⁰⁸

Krımski'nin yaklaşımında Kurân dilinin Arapça oluşu halk kitlelerini *sûfizme* iten diğer etkenler arasında zikredilmektedir.¹⁰⁹ Bu iddiaya göre Arapça'nın İslam'da mutlak dil haline getirilmesi Tanrı'ya dua edilmesini imkânsız hale getirmiştir; Arap

¹⁰⁶ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 38.

¹⁰⁷ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 41.

¹⁰⁸ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 40.

¹⁰⁹ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 59.

olmayan halklar Kurân dilini anlamakta zorlanarak kalbe hitap eden *mistik* hareketlere yönelmişlerdir. Kuşkusuz bu akıl yürütme şekli, Ortodoks İslam’ın halka dayattığı dinin zamanla insanları tatmin etmeyerek *mistisizmin* doğuşuna uygun zemin hazırladığı fikrine işaret etmiştir. Burada dikkate değer husus ise tasavvufun teşekkülünün “dinî fermantasyon”¹¹⁰ kavramıyla açıklanmış olmasıdır.¹¹¹ Krımskiy dinde *dogmatik* tartışmalardan ve *skeptisizmden* usanmış dindarların “soluklanma” yeri olarak *mistisizme* yöneldiklerini ve dinî akımlar içerisinde kalbin Tanrı’da sükûnet buluşunu sadece *mistisizmin* sağladığını ifade eder.

Ona göre *mistik* düşüncede insanlar arası ve mezhepler arası farkların ortadan kalkmasıyla birlikte, Ortodoks tartışmalar ehemmiyetsiz hale gelmiştir.¹¹² Bu iddia felsefî ve dinî tartışmaların merkezinde yer alan Gazzâlî (ö. 505/1111) üzerinden temellendirilmektedir. Onun felsefeyi tutarsız kabul ederek *mistisizme* yöneldiği öne sürülür. Öte yandan, Ortodoks İslam müntesiplerinin makamlarını suistimal etmeleri dindarların merkezî doktrine güveninin kaybolması ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda, yazar *antropomorfik* Tanrı telakkisinin Müslümanları Tanrı-âlem irtibatının bütünlüştüğü *panteist* telakkiye yönlendirdiğini de ifade eder.¹¹³ Dolayısıyla yazar sözü geçen nedenleri dikkate alarak *asketik*, *panteist* ve *mistik* öğretilerin Müslüman dindarlar arasında yaygınlaşma serüvenini anlatır. Anlaşıldığı üzere Krımskiy tasavvufun doğuşunu bir taraftan yüceltirken, öte yandan İslam’ın bir din olarak yetersizliğine dikkat çekmiştir. Bu söylem sonraki dönem Rusya araştırmalarında da sürdürülmüştür.

Tasavvufun teşekkülünün *sosyoekonomik* nedenler üzerinden anlatılması Krımski’nin söyleminin en belirleyici maddelerindendir. Krımskiy sûfî doktrininin kısa zaman diliminde ortaya çıkarak geniş araziye yayılmasını *sosyoekonomik* sebeplere bağlayarak, tasavvuf telakkisini bu hipotez üzerinden şekillendirmiştir.¹¹⁴ Buna paralel olarak, hicri III. yüzyılın tasavvufun gelişim tarihinde oynadığı rol

¹¹⁰ Dinî tatminsizlik anlamına gelmektedir

¹¹¹ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 59.

¹¹² Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 58.

¹¹³ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 62.

¹¹⁴ Krımskiy bu düşüncüyü 1892 yılında “Doğu komisyonu” toplantısında dile getirdiğini ve bu iddianın çoğunluk tarafından itirazla karşılandığını dile getirir.

açısından üzerinde durulması gereken diğer kilit meseledir.¹¹⁵ Yazarın kanaatine, Batı Avrupa’da devletin çöküş evresinde *asketizmin* doğuşuna zemin hazırlayan nedenler İslam için de geçerliydi; sosyolojik ve ekonomik sorunlardan kaçış olarak *asketik kvietizm*¹¹⁶ tercih edilmekteydi.¹¹⁷ Fakirleşen halkın *asketik* akımlara yönelmesi bu bakımdan önem arz etmektedir. Tasavvufun yaygınlaştığı önemli bölgelerden Horasan’ın diğer bölgelerle mukayese edildiğinde fakir oluşu, Krımskiy tarafından bu iddiaya delil olarak gösterilir. Krımskiy, Horasan’daki sınıfsal yapının ve ekonomik şartların diğer bölgelerle kıyaslandığında, *asketizmin* İslam’da ortaya çıkışına uygun altyapı hazırladığını özellikle belirtmiştir. Hatta Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşleri* eserinden örnek getirerek dindar olmayan insanların bile *asketizme* yönelebileceğini ifade eder.¹¹⁸ Benzer yaklaşım devrim öncesi araştırmalarından Şmidt’in Şa’rânî üzerine çalışmasında geçmektedir. Mısırdaki tasavvufun ortaya çıkarak yaygınlaşması sınıflararası çatışma ve despotizme bağlı olarak görülmektedir.¹¹⁹ Bolşevik Devrimi sonrası çalışmalarda Şarkiyatçılar tasavvufu *Marksist* paradigmada *sosyoekonomik* nedenlerle açıklamaya çalışmışlardır. Bu söylemin temellerinin Sovyetler döneminden önce erken dönemde Krımski’nin söyleminde zikrolunduğu tespit edilmiştir. Bu bakımdan en başta ifade ettiğimiz üzere, dönemler arası irtibâtın takip edilmesi gerekmektedir. Bu irtibât sağlandıktan sonra, Rusya entelektüellerinin tasavvuf telakkisi doğru tespit edilebilir.

¹¹⁵ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 56.

¹¹⁶ Kvietizm (İtalyanca: quietismo, Latince: quietus/sessiz), Hristiyanlığın doğasında var olan kendini Tanrı’nın irâdesine teslim etme gerekliliğini mutlaklaştıran ve bunu ruhânî yaşam alanında insan faaliyetinin tamamen reddine götüren *mistik* bir doktrin. Türkçeye “dinginlik” gibi tercüme edilmektedir. Kvietizm, inananlara Tanrı’yı “saf”, yani özverili bir sevgiyle sevmelerini tavsiye eder, bunu kendisi için ruhânî iyilikler-ahlâkî davranış gücü, ruhun kurtuluşu-istemeyi reddetmek olarak anlar; Kvietizme göre ruh ebedî mahkûmiyetini bile Tanrı’nın irâdesinin bir başka eylemi olarak memnuniyetle kabul etmeye hazır olmalıdır. Kişinin kendisine, hatta günahlarına ve eksikliklerine dönüp bakmaması tavsiye edilir; amaç gelişmek değil, kişinin benliğini “yok etmek” ve bu sayede tam bir “huzur” bulmaktır. XVI. yüzyıl İspanyol mistisizminin mirası ve kilise onaylı *mistik* öğretilerin sapkınca keskinleştirilmesi Kvietizm, tipolojik olarak erken Bizans’ın Doğusu’ndaki Messalianizm ve geç Orta Çağ’ın Batısı’ndaki “özgür ruhun kardeşleri” doktrini gibi sapkınlıklarla karşılaştırılabilir. Ancak özgünlüğü, Yeni Çağ’ın eşliğindeki dinî bir krizle, hem Cizvit hem de Jansenizm’i kendi tarzında karakterize eden irâdenin akıl yürütme kültürüne karşı bir protestoyla ve erken dönem burjuva ticarî faaliyetine karşı bir denge unsuru olarak tefekkürün yeniden canlanmasına duyulan özlemle ilişkilendirilmesinde yatmaktadır.

¹¹⁷ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 57.

¹¹⁸ Eserdeki karakterlerden Zosima’nın konuşması bağlamında yazar bu kaniya varmıştır.

¹¹⁹ Aleksandr Eduardoviç Şmidt, *Abd-al-Vaxxab-aş Şaraniy i yego Kniga Razsıpannix Jemçuvin*, Sankt Peterburg, Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, 1914, s. 90-105.

Krımiski'nin söyleminde öne çıkan bir diğer nokta ise *sûfizmin* kendisiyle beraber kaos ortaya çıkarmasına ilişkin iddiadır. Bu iddia da kanaatimizce yazarın temel iddialarından biri olarak kabul edilebilir. Nitekim yazar Hicri III. yüzyılın sûfi doktrinini anlamak bakımından belirleyici bir zaman dilimi olduğuna dikkat çeker. Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) ve Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) gibi farklı sûfi biyografilerini eserine dahil etmekle de iddiasını desteklemeye çalışır. Buna dayanarak İslam'dan önce farklı dinî-felsefî gruplara ait sûfilerin İslam'ı kabul etmekle birlikte önceki hafızalarını da İslam'a taşıdıkları ve beraberinde kargaşa ortaya çıkardığı telakki edilir.¹²⁰

Krımiski'nin sûfizmi metafizik unsurlardan soyutlayarak *sosyoekonomik* etkenler çerçevesinde tasviri sonraki dönem oryantalist eserlerinde de sürdürülmüştür. Metafizikten soyutlanmış sûfizm telakkisi, genel olarak devrim öncesi çalışmalarının temel karakteristik özelliği olarak kabul edilebilir. Sonuç olarak Krımiski'yi diğer erken dönem Rusyalı bilim adamlarından ayırt eden temel yaklaşımlar şu şekilde tasnif edilebilir:

1. Sûfizm'i ilk kez *sosyoekonomik* etkenler çerçevesinde değerlendirmesi,
2. Korku merkezli Kurân öğretisinin sûfizmin doğuşunu tetiklediği meselesini öne sürmesi,
3. İslam'a *mistik* unsurların kadın figürü üzerinden taşınması iddiasını ileri sürmesi (Râbia örneği),
4. Arap dilinin İslam'da mutlak dil haline gelerek dindarları *asketizme* yönlendirmesi.

Sûfizm üzerine yazdığı *oçerk* (deneme/inceleme) ile birlikte, *İstoriya Musulmansta* eseri yazarın tasavvuf telakkisini anlamakta ipuçları vermektedir.¹²¹ Eserin başında Muhammed'e karşı önyargısız olduğunu belirtmiş olsa da eserin gidişatından tam tersini iddia ettiği görülmekte; Muhammed'in getirdiği vahyin bir halüsinasyon ürünü olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır. Eserin sonuna Goldziher

¹²⁰ Krımiski, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 62.

¹²¹ Agafangel Yefimoviç Krımiski, *İstoriya Musulmanstva*, Moskva, Tipografiya Varvarı Gatçuk, 1904, s. 159.

ve Dozy'den çeviriler eklemiş olması, meseleye hangi perspektiften yaklaştığına doğrudan işaret etmekte, takip ettiği geleneği açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Krımski'nin Dozy'nin eserini İslam'ı en iyi anlatan eser olarak tanımlaması dediklerimize bir delil olarak gösterilebilir. Kendi eseri ortaya çıkıncaya kadar Müller'in İslam tarihi kitabını öğrencilerine kaynak eser olarak okuttuğuna dair bilgiler nakleder ki bu da yazarın referans aldığı kaynaklar hakkında açıklayıcı bilgiler sunar.¹²² Dozy'nin "İslam'dan daha az orijinal din yoktur" cümlesini eserinde tartışarak,¹²³ Musevilik ve Hristiyanlık'tan unsurlar taşıyan İslam'ın Muhammed'in yorumlar eklemesiyle senkretik bir din şeklinde teşekkül ettiği önermesini ileri sürmesi, İslam'ın orijinallğine dair kanaatini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Krımski'nin tasavvuf yaklaşımı onun İslam telakkisinin bir parçası haline gelmekte ve İslam'ı orijinallikten yoksun bir din olarak addetmesi onun *sûfizmin senkretik* bir doktrin olduğuna yönelik tezine sebep teşkil etmektedir. Krımskiy her ne kadar revizyonist ekolün temel ilkelerini benimsemeye çalışsa da *konfesyonist* ve *revizyonist* ekol arasında kalarak zihin karmaşasına neden olmuştur.

1.2. Toplumsal Protesto Olarak Tasavvuf

Tasavvuf pasif bir tepki midir?

Devrim öncesi Rusya Şarkiyatçılığında tasavvufun mahiyeti ve teşekkülü politik ve *sosyoekonomik* perspektiften Agafangel Yefimoviç Krımski'nin söyleminde ortaya konulsa da Sovyetler döneminde bu olgu geliştirilerek neredeyse tüm tasavvuf araştırmalarını kapsamıştır. Öncelikle Sovyetler döneminde tasavvufun *antifeodal* protesto düzleminde irdelenmesi İlya Pavloviç Petruşevskiy (ö. 1977), Marietta Tigranovna Stepanyanç (1935-), Evgeniy Bertels (ö. 1957) ve Z.İ.Kasımova yaklaşımlarında ön planda tutulduğundan, önermenin tartışılması bu yazarların görüşlerinin karşılaştırmalı analizi üzerinden sürdürülecektir.

Petruşevskiy söylemine göre tasavvuf İslam bünyesinde *feodal* toplum içerisinde teşekkül etmiştir. Ona göre çevredeki dinî *mistik* akımlar tasavvufun gelişimini

¹²² Krımskiy, *İstoriya Musulmanstva*, s. 25.

¹²³ Krımskiy, *İstoriya Musulmanstva*, s. 216.

etkilemiş olsa da *mistik* düşünce İslam içerisinde şekillenmiştir.¹²⁴ Tasavvuf, dünyadan kaçış, çilecilik, egemen sınıfın lüks ve zenginliğinin kınanması ve alt sınıfların üst sınıflara protestosu şeklinde yorumlanmakta, fakat bu protesto pasif bir eylem sayılarak bununla yoksulluk kültürünün ideal devlet modeli olarak doğduğu iddia edilmektedir.¹²⁵ Ayrıca burada üzerinde durulması gereken husus, Rusya’da hâkim olan *Marksist-Leninist* sistemin Şarkiyat araştırmalarına yansımış olmasıdır. Özellikle Engels, eserlerinde *mistisizmi anti-feodal* bir akım olarak telakki etmiştir.¹²⁶ Buradan *mistisizmin* protesto şeklinde değerlendirilmesinin sadece İslam’a özgü olmadığı, herhangi bir dinde *mistisizmin* ortaya çıkışı sınıflar arası eşitsizlik ve hâkim sınıfların zenginleşmesine protesto ekseninde yorumlandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, tasavvufun teşekkülüne ilişkin benzer yaklaşımlar Şarkiyatçıların İslam telakkisinde de gözlenmektedir.

Özellikle Petruşevskiy, İslam’ın Arap yarımadasında ortaya çıkışını sınıflı toplumun oluşumu ve Araplar arasında karışık sosyopolitik hareketin başlamasıyla yakından ilişkilendirmektedir. İslam, Arap köle devletinin yaratılması ve Arabistan dışında askerî/siyasî genişlemeye yol açan hareketin kabuğu olarak görülmekte idi. Ona göre Karl Marx’ın “Müslüman devrimi” ve Engels’in “Muhammed’in dinî devrimi” olarak adlandırdığı bu sosyopolitik hareket, kısa sürede İran’ın da İslamlaşmasına neden olmuştur. Arap işgalleri sonucunda Arabistan’da feodal bir devlet kurulmuş ve hâkim sınıfların hızlı bir şekilde zenginleşmesi ile sonuçlanmıştır.¹²⁷

Yazarın “Teoride İslam toplumu eşitlerin toplumu olarak görülüyordu. Gerçekte ise halifelik toplumu, sömürenler ve sömürülenler haline getirmişti.” ifadesi Sovyetler dönemindeki hâkim paradigmayı yansıtmaktadır.¹²⁸ Bu bakımdan, Şarkiyatçıların din yorumu tasavvuf yorumu ile irtibatlı şekilde irdelenmelidir. Bu yaklaşım Petruşevski’nin peygamber telakkisi üzerinden de temellendirilebilir. O, Goldziher düşüncelerini referans alarak Muhammed’e dair bilgilerin efsanevi

¹²⁴ Petruşevskiy, *İslam v İran*, s. 311.

¹²⁵ Petruşevskiy, *İslam v İran*, s. 315.

¹²⁶ Petruşevskiy, *İslam v İran*, s. 342.

¹²⁷ Petruşevskiy, *İslam v İran*, s. 5.

¹²⁸ Petruşevskiy, *İslam v İran*, s. 345.

söylemler olduğunu ileri sürer. Muhammed'in *monoteist* din perspektifini tercih etmesinin çevrede bulunan Hristiyan rahipler ve Yahudilerle diyalogu sonucunda gerçekleştiğini varsayar.¹²⁹ Bu etkileşim Muhammed'in peygamberliğe hazırlanarak kendi inanç modelini geliştirmesi ile sonuçlandırılır. Hz. Muhammed'e ilişkin anlatımlar yazarın tasavvuf telakkisinde de gözlemlenmektedir. Öyle anlaşıyor ki Petruşevskiy kendi anlatımıyla İslam dininin bir kurgu sonucunda ortaya çıkışı varsayımını temel almaktadır. Ayrıca, Petruşevskiy söyleminde İslam'ın *senkretik* karakterli din olarak telakki edilmesi diğer bir ayırıcı faktördür. Yazar, İslam'ın meydana gelişini *sosyoekonomik* bir vâkıa olarak ele alır ve genel anlamda İslam'ı, özelde tasavvufu metafizikten soyutlayarak yorumlar.

Tasavvuf *sosyoekonomik* ve tarihsel koşulların feodal toplumda dinî düşüncenin doğal gelişiminin bir sonucu ise o zaman sûfilerin *vecd* ve *fena* halleri ne anlam ifade eder? Petruşevskiy bu soruyu *psişik* olgu ile açıklar; sûfilerin *vecd* ve *fena* halleri *psişik* saplantı sonucunda ulaşılan patolojik bozukluk olarak yorumlanır.¹³⁰ Öte yandan, psikolojik hallerin halüsinasyon sonucunda ulaşılan bir durum olduğu varsayılmaktadır. Tasavvuftaki hallerin psişik olgu düzleminde açıklanması, erken dönemden süregelen benzer iddiaların Sovyetler dönemindeki uzantısı ekseninde değerlendirilebilir.

Sovyetler dönemi yazarlarından Stepanyanç'ın temel yaklaşımı tasavvufu dinî-felsefî paradigmadan irdelemek olsa bile o, tasavvufun teşekkülünü ideolojik perspektiften açıklamıştır. Stepanyanç, tasavvufu seçkin bilincin ürünü olarak tanımlar. Ona göre tasavvuf, egemen siyasi sisteme ve onu kutsallaştıran resmi dinî doktrine karşı toplumsal protesto ekseninde ortaya çıkmıştır. Bu iddia, Stepanyanç söyleminde Arapların fetihler sonucunda hızlıca zenginleşmesi ile ilişkilendirilmektedir. Ona göre gayrimüslim toplumlardan elde edilen ganimetler ve vergiler Arapların zenginleşmesini hızlandırmış ve hilâfetteki genişleme politikası sınıf farklılaşmasının güçlenmesine ivme kazandırmıştır.¹³¹ Bütün bunlar toplumsal ilişkilerin gerginleşmesi sonucunda ayaklanmalara neden olmuştur. Stepanyanç,

¹²⁹ Petruşevskiy, *İslam v İran*, s. 13-14.

¹³⁰ Petruşevskiy, *İslam v İran*, s. 329.

¹³¹ Marietta Tigranovna Stepanyanç, *Filosofskiye aspekti sufizma*, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1987, s. 5.

tasavvufu Arap kabile aristokrasisinin açgözlülüğüne, lüks tutkusuna ve ahlâkın gerilemesine bir tepki olarak yorumlamaktadır. Bununla birlikte, hadislerin toplanması tasavvufun teşekkülüne uygun zemin hazırlayan faktörler sırasında zikredilir. Onun, “Geniş arazilere yayılma politikası ek bir kaynak yaratma ihtiyacı doğurmuş, bu da Sünnetin derlenmesiyle sonuçlanarak İslam’ın dogma ve temellerini ortaya çıkarmıştır.” tespiti bu görüşü destekler mahiyette zikredilebilir.¹³² Stepanyanç hilâfet zamanı mevcut durumun muhalif grupların hadis uydurulması yoluyla düşüncelerin propagandasına uygun zemin hazırladığına işaret etmiştir. Ona göre mevcut iktidarın otoritesini sarsmayacak, aksine onu kutsallaştıracak hadisler propaganda edilmiştir. Zamanla sünnetin feodal toplum yapısının iktizâ ettiği problemleri çözmemesi fakihler arasında bir bölünme meydana getirmiştir. Ehl-i rey ve ehl-i hadis arasındaki mücadele sonucunda ortaya çıkan bölünme, ulema sınıfının yüceltilmesi, Tanrı-insan ilişkisinin ulema tarafından kısıtlanması ve bireyselliğin önemsenmemesi halk arasında itirazlara neden olmuştur. Ulema tarafından Müslüman yaşamın katı bir şekilde düzenlenmesi Tanrı’ya bireysel dönüşün olasılığına yer bırakmamıştır.¹³³ Zikredilen tüm nedenler Stepanyanç’ın yaklaşımında tasavvufun bir tepki olarak ortaya çıkışına uygun zemin hazırladığının delili olarak gösterilmektedir. Sonuç olarak tasavvuf, Tanrı ile birebir irtibât kurmanın tek yolu haline gelerek Ortodoks karşıtı bir mahiyet kazanmıştır. Bu bakımdan tasavvuf heretik ilan edilerek, otoriter ulema tarafından takibe uğramıştır. Ayrıca Stepanyanç’a göre bu paradigmadan yaklaşmak, tasavvufun siyasî ilgisizliği hakkındaki tezi çürütür ve felsefî-dinî akım olarak tasavvufun İslam toplumunun siyasî yaşamında belirgin bir rol oynadığına delâlet eder. Tasavvufun mücadelesi her ne kadar pasif ve apolitik protesto olsa bile resmî dinî doktrine karşı belirli bir tutum sergilediği varsayılır.

Sovyetler döneminde araştırmalarını tasavvuf alanında sürdüren yazarlardan biri de E. Bertelstir. “Tasavvuf gizli toplumsal protestodan skolastik felsefeye dönüşmüştür” ifadesi, Bertels’in tasavvuf yaklaşımını ortaya koyar.¹³⁴ Ona göre

¹³² Stepanyanç, **Filosofskiye aspekti sufizma**, s. 5-6.

¹³³ Stepanyanç, **Filosofskiye aspekti sufizma**, s. 5.

¹³⁴ Yevgeniy Eduardoviç Bertels, **Sufizm i Sufiyskaya Literatura**, İzdatelstvo Nauka, Moskva, 1995, s. 15.

tasavvufun teşekkülünü Gnostik, Yeni Platoncu, Maniheizt ve benzeri etkilerin altında açıklamak yeterli değildir. Bertels, hadis ilminin teşekkülünü tasavvufun ortaya çıkışını etkileyen önemli faktörler arasında zikreder. Ona göre muhaddisler Arap toplumunda hukukî ve teolojik açıdan söz sahibi kişilerdi. Bununla birlikte, Emevîler döneminde ulemanın adil olmayan eylemleri bu durumdan memnun kalmayan kitlelerin bir dizi ayaklanmaları ile sonuçlanmıştır. Muhaddislerin yönetimi desteklemiş olması halkın itirazını da beraberinde getirmiştir. Bunun akabinde, muhaddisler arasında bölünme oluşmuş ve ilk züht hareketi hadis ekolü içerisinde gelişmiştir. Bu söyleme binâen tasavvufun ilk kurucuları Emevîlerin *feodalize* edilmiş seküler gücüne karşı gelen katı kuralcı muhaddislerdi.¹³⁵ Anlaşıldığı üzere Bertels, yaklaşımında zahit/züht hareketinin VII. yüzyılın ortalarında hilâfetteki durumun bir sonucu olarak ortaya çıktığı iddiasını savunmaktaydı. Burada belirtmek istenilen husus, Sovyetler dönemi yazarları arasında ilk kez Bertels'in bu görüşle birlikte tasavvufu Kurân ve Sünnet ekseninde değerlendirmesi ve böylelikle diğer entelektüellerden ayrışmasıdır. Ayrıca, Bertels'in Rusya hâkimiyeti propagandasına karşı gelirken tutuklanarak hapsedilmesi ve hapisten azat edildikten sonra *Marksist-Leninist* ideolojiyi desteklemek zorunda kalması göz önünde bulundurulmalıdır. Kuşkusuz bu faktör Rusya entelektüelin söylemine paradoksal karakter kazandırmıştır.

Anlaşıldığı üzere Sovyetler dönemi yazarlarının ekseriyeti tasavvufun teşekkülünü hârici faktörlerde değil, İslam toplumu içerisindeki mevcut sosyal, ekonomik faktörler arasında aramışlardır. Petruşevskiy ve Stepanyanç yaklaşımında takip edilen hâkim paradigma Kasımova'nın eserlerinde de sürdürülmüştür. O, mevcut ideolojik sisteme uygun şekilde tasavvufun ortaya çıkışını İslam'ın yaygınlaştığı ilk aşamalarda sosyal ilişkilerden memnun olmayan insan gruplarının protestosu olarak telakki eder.¹³⁶ Bu görüşe göre mücadele dinî kabuğa bürünse de aslında belirgin bir şekilde politik ve sosyal karakter taşımaktaydı. Engels'in görüşleri bu düşüncüyü destekler mahiyette zikredilebilir. F. Engels feodalizme

¹³⁵ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 14-15.

¹³⁶ Z. İ. Kasımova, "İstoki Soşialnaya Suşnost i Priçini Rasprostraneniya Sufizma", *İz İstorii Sufizma-İstoçniki i Soşialnaya Praktika*, haz. Muzaffer Muhtidinoviç Xayrullayev, Taşkent, 1991, s. 6.

yapılan saldırıların her şeyden önce kiliseye karşı olduğunu, bütün sosyal ve politik doktrinlerin ağırlıklı olarak teolojik sapkınlığı kendinde barındırdığını öne sürmüştür. Mevcut toplumsal ilişkilere saldırabilmek ancak ondan kutsallık kabuğunu koparmakla mümkün olabilirdi.¹³⁷ Feodalizme karşı devrimci muhalefetin varlığı Orta Çağ boyunca görülmüş, zamanın şartlarına göre bazen *mistisizm*, bazen de silahlı ayaklanma şeklinde kendini göstermiştir. Kasımova, diğer erken dönem şarkiyatçıları ile mukayese edildiğinde Krımski'nin görüşlerini daha objektif bulduğunu ifade eder. Kasımova, tasavvufun kökenine ilişkin en makul ve objektif açıklamanın, bu süreci, belirli *sosyoekonomik* koşullarla aynı zamanda teokratik bir devletin oluşması ve halifelik iktidarı mücadelesine eşlik eden iç çekişmelerle ilişkilendiren A. E. Krımskiy tarafından geliştirildiği kanaatini öne sürer.¹³⁸ Öte yandan Kasımova, İslam'da tasavvufun ortaya çıkışını, hakikat arayışında olan karşıt görüşlü insanların Kurân öğretisinin sunduğu ötekileştirilmiş ve ulaşılmaz Tanrı tasavvuru ile tatmin olmayarak tepki göstermeleriyle ilişkilendirmektedir.¹³⁹ Bu yaklaşım erken dönemden itibaren Rus oryantalist söylemlerde takip edilmiş fakat Sovyetler döneminde belirginleştirilmiştir.

Krımski'nin yaklaşımında öne çıkan bu husus devrim sonrası yazarlarından Kasımova'nın söyleminde benzer şekilde sürdürülmüş, sûfilerin mazlumlar, yani zorbalığa maruz kalanlar grubundan çıktığına gönderme yapılarak iktidar sahiplerinin baskılarından kurtulmanın tek yolu tasavvufta görülmüştür. Sûfilerin imtiyazsız sınıflara aitliği meselesine sıkça referans verilmesi, Sovyetler döneminde hâkim *sosyalist*, *komünist* ideolojinin uzantısı olarak saptanabilir. Dönem araştırmalarında tasavvuf *Marksist* sistem içerisinde *proletarya* kavramına karşılık gelmekte idi. Yazar tasavvufu *antifeodal* İslam karşıtı pasif mücadele türlerinden biri olarak değerlendirir; sûfilerin dünyadan yüz çevirerek çileci yöntemi takip etmeleri ise bu iddianın gerekçeleri arasında gösterilir. Bununla birlikte modern dönem yazarlarından Frolova, tasavvufun toplumsal temelini kasaba halkı, küçük tüccarlar, esnaf ve ulema olduğunu vurgular. Bu da sınıflar arası çatışmayı ifade eden en

¹³⁷ Kasımova, *İstoki Soşialnaya Suşnost i Priçini Rasprostraneniya Sufizma*, s. 6-7.

¹³⁸ Kasımova, *İstoki Soşialnaya Suşnost i Priçini Rasprostraneniya Sufizma*, s. 7-8.

¹³⁹ Kasımova, *İstoki Soşialnaya Suşnost i Priçini Rasprostraneniya Sufizma*, s. 9.

önemli argümanlar arasında zikredilir.¹⁴⁰ Nihayetinde, yazar görüşlerini Gazzâlî'ye bağlayarak uzun zaman anti Ortodoks karaktere bürünen tasavvufun Gazzâlî'nin reform faaliyetlerinden sonra Ortodoks İslam'la uzlaşarak dindarlar tarafından kabul gördüğüne işaret etmiş; bununla da tasavvufun karşıt ideolojik eğilimleri uzlaştırarak *feodal teokratik* devlet mekanizmasını tahrip eden toplumsal gerilimi yumuşattığına dikkat çekmiştir.

2. ALTERNATİF SÖYLEMLER

2.1. Senkretik Doktrin Olarak Tasavvuf

Tasavvufun İslam'a özgü bir doktrin mi yoksa diğer doktrinlerden etkilenmiş bir öğreti mi olduğu tartışmasının iktizâ ettiği iddialardan birisi, onun *senkretik* öğreti olarak ortaya çıkışıdır. Bu yaklaşıma göre tasavvuf İslam öncesi dönemde Arabistan yarımadasında mevcut dinî-felsefî öğretilerin etkisi altında meydana gelerek sonrasında İslam'ın Akdeniz'e yerleşmesiyle birlikte *senkretik* karaktere bürünerek teşekkül etmiştir. Devrim öncesi Rusya bilim adamlarının neredeyse tamamı bu görüş üzerinde uzlaşmışlardır. Bu söylem tartışılırken dikkate alınması gereken önemli nokta, öncelikle İslam'ın *senkretik* bir din olarak yorumlanmasıdır. Bu bağlamda tasavvufa ilişkin söylemler İslam telakkisinin uzantısı olarak değerlendirilerek, Rus oryantalist söylemlerin arka planını görme imkânı sağlamaktadır. Peki, tasavvufun senkretizmi nasıl yorumlanır?

Öncelikle Pozdnev söyleminde tasavvufun teşekkülü ikili tasnife tâbi tutulur. Birinci evre Muhammed'e kadarki evre olarak nitelendirilmektedir.¹⁴¹ Bu dönem zarfında sûfiler Suriyeli Hristiyanlar aracılığıyla çevredeki Hint, Mısır ve İran düşüncesini içselleştirmişlerdir.¹⁴² Pozdnev'e göre İslam'dan önce dağınık şekilde mevcut felsefî-dinî öğretiler karizmatik bir şahsiyetin bu düşünceleri tek bir düşünce sistemi altında birleştirmesini iktizâ etmekteydi.¹⁴³ İslam'ın ortaya çıkmasıyla birlikte, Muhammed kaos içerisinde Arap ruhuna hitap edebilecek inançları seçerek

¹⁴⁰ Yelizaveta Aleksandrovna Frolova, *İstoriya Arabo Musulmanskoy Filosofii: Uçebnoye Posobiye*, Moskva, RAN, 2006, s. 58.

¹⁴¹ Çalışmada oryantalist söylem içerisinde İslam peygamberi Hz. Muhammed şerh edilirken söylemlerde geçtiği üzere sadece Muhammed olarak ifade edilmiştir.

¹⁴² Pozdnev, *Dervişi v Musulmanskoy Mire*, s. 26-29.

¹⁴³ Pozdnev, *Dervişi v Musulmanskoy Mire*, s. 48.

tek bir metafizik ilke altında birleştirmiştir. Pozdnev'in söyleminde, öğretisini “göksel otorite kisvesi altında” sunan Muhammed'in bu eylemi reform faaliyeti olarak yorumlanır. Bununla birlikte, yazar Muhammed'in amacının Arapları tek bir din çatısı altında birleştirmek olduğunu Kurân'ın açık bir şekilde desteklediğine işaret eder, fakat delil göstermeden iddiasında boşluklar bırakır.¹⁴⁴ Buradan hareketle, devrim öncesi çalışmalarında Hz. Muhammed'in bir peygamber değil, Arapları birleştirme girişiminde bulunan karizmatik bir lider olarak nitelendirildiği saptanabilir. Pozdnev ile birlikte diğer dönem çalışmalarında da bu görüşe işaret edilmektedir. Pozdnev'e göre İslam gelince Muhammed Tanrı'nın birliği ilkesini öğretinin merkezine yerleştirerek pagan inançları, Hristiyanlık ve diğer inançlardan ayırmıştır.¹⁴⁵

Bunun yanı sıra, Muhammed sonrası dönem Pozdnev'in söyleminde ikinci evre olarak kabul edilir. Ona göre İslam'ın Akdeniz'e yerleşmesiyle birlikte felsefe Araplar arasında yaygınlaşsa da onlar mizaçları nedeniyle felsefeye dair yeni bilgi üretmeden, Antik felsefeyi Muhammedî doktrin çerçevesinde yeniden yorumlamışlardır.¹⁴⁶ Bu öğretiler Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncuların *mistik* görüşlerini kendinde barındırmakta idi. Nitekim, Rus oryantalist söyleme binâen, İslam evrensel değerler ve felsefeyle tanışan Müslümanları artık tatmin etmemekte idi. Pozdnev, Muhammed öncesi dinî ve felsefî birikimin Arap topraklarına intikal etmesiyle birlikte, Abbasiler döneminde İslam içerisinde evrilerek birtakım yeni düşüncelere dönüştüğünü telakki etmektedir.¹⁴⁷ Bununla da Yeni Platoncu görüşlerin etkisi altında şekillenen sûfî öğretilerin Muhammedîlerden tamamen ayrılarak bağımsız bir öğreti şeklinde varlığını sürdürdüğü kastedilmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus ise Yeni Platoncu düşünce ile karşılaşmanın İslam düşüncesi için dönüm noktası olarak kabul edilmesidir. Bu söyleme göre tasavvuf Ortodoks İslam'a kendini bu şekilde kabul ettirmiş, Abbasiler döneminde heretik addedilen sûfî öğretisi Kurân ve Hadis merkezli temele oturtularak meşruiyet kazanmıştır.¹⁴⁸ Yazara göre Abbasiler dönemi, tasavvufun Ortodoks İslam'a kendini kabul ettirerek

¹⁴⁴ Pozdnev, **Dervîşi v Musulmanskomp Mire**, s. 31-32.

¹⁴⁵ Pozdnev, **Dervîşi v Musulmanskomp Mire**, s. 38.

¹⁴⁶ Pozdnev, **Dervîşi v Musulmanskomp Mire**, s. 26-29.

¹⁴⁷ Pozdnev, **Dervîşi v Musulmanskomp Mire**, s. 30.

¹⁴⁸ Pozdnev, **Dervîşi v Musulmanskomp Mire**, s. 37.

yaygınlaşması için uygun zemin hazırlamıştır. Öte yandan, İslam'ın İran'da yerleşmesiyle birlikte, yerel dinlerin özellikle Fars *mistisizmi* ile mücadele etmek mecburiyetinde kaldığı öne sürülür. Bununla da İslam'ın İran coğrafyasındaki dinler üzerinde üstünlük kazanmasıyla birlikte, karakterinin önemli ölçüde onlardan etkilendiği varsayılır. Nitekim, Pozdnev'e göre sûfî doktrin İran'da Arabistan'dan daha esaslı şekilde tutunarak İslam'ın İran coğrafyasında yerleşik hal almasında belirleyici bir etken olmuştur.¹⁴⁹ Ayrıca, ona göre sûfiler Hristiyan öğreticilerin yerine geçerek Muhammedî öğreti içerisinde önemli yer kazanmışlardır.

Pozdnev'e göre Kurân öğretisi *mistisizme* tahammül edemeyecek kadar bu düşünceye karşıydı. Buna karşın, Farisîler mizaçları itibarıyla Araplardan daha çok *mistisizme* yatkın bir halk olarak görülür. Zerdüştlük, Maniheizm, büyücülük, Budizm ve Yeni Platonculuk gibi olabilecek bütün karışımların İran coğrafyasında mevcut olması bu iddianın gerekçesi olarak gösterilir. İslam tasavvufunun orijinalliyi problemini tartışırken, Pozdnev'in içeridekilerin ve dışardakilerin perspektifinden meseleyi karşılaştırmalı şekilde tahlil etmeye çalıştığını ve şarkiyatçıların görüşlerini üç grupta sınıflandırarak aktardığını belirtmemiz gerekir. Birinci gruba dahil araştırmacılardan Ignatius Mouradzea D'Ohsson, August G. Tholuck ve Von Hammer Purgstall, dervişliğin İslam'a özgü bir hareket olduğunu savunmuşlardır. D'Ohsson, Muhammed ve takipçilerinin hayal gücünün, Hammer Purgstall ise Arapların tefekküre meylinin dervişliğin ortaya çıkış nedeni olarak öngörür. D'Ohsson, Muhammed'in Müslümanlarda oluşturduğu coşkunun tasavvufun ortaya çıkışında önemli etken olduğunu savunur. Tholuck ise dervişliği Muhammedî öğretinin karakterine has bir akım olarak nitelendirir.¹⁵⁰

Tasavvufun köken problemini tartışan diğer yazarlar grubuna Barthélemy de Molainville d'Herbelot, Antioh Dmitriyeviç Kantemir, İgnaz von Dellinger vb. dahildir. Bu yazarlar tasavvufun Hristiyan rahiplerini taklit ederek ortaya çıktığını savunmuşlardır. Pozdnev'in üçüncü grupta sınıflandırdığı yazarlar önce zikrolunan her iki varsayımı kendinde ihtiva eder. Silvestre de Sacy, William Jones, John Malcolm, Franz August Schmölders, Madden, Garcin de Tassy, John Brown ve

¹⁴⁹ Pozdnev, **Dervîşi v Musulmanskom Mire**, s. 50.

¹⁵⁰ Pozdnev, **Dervîşi v Musulmanskom Mire**, s. 22.

Azerbaycan asıllı Rusya âlimlerinden Mirze Kazım Bey birinci ve ikinci grupta söylenenlere ilaveten sūfizmin temelleri arasına Budizm, Yeni Platonculuk ve Magizmi¹⁵¹ dahil etmişlerdir. Pozdnev birinci ve ikinci gruptaki görüşlerin meseleye dar perspektiften yaklaşması nedeniyle, üçüncü görüşü savunduğunu açıkça ifade eder.¹⁵²

Bunun yanı sıra, Pozdnev dervişlik bir Hristiyan rahipliği olarak değerlendirilebilir mi sorunsalını eserinde tartışarak *asketik*lerle dervişler arasında birtakım dış benzerliğin araştırmacıları onların aynı olduğu düşüncesine götürdüğünü ifade eder. Bu bağlamda, Batılı oryantalistlerden Dellinger'in dervişliği "*asketizmin* karikatürü" olarak tanımlaması Pozdnev tarafından eleştirilse de makul bir zemine oturtulamaz.¹⁵³ Kendisi *mistik*le *asketik* arasında açlık ve dünyadan uzaklaşarak uzlete çekilmek gibi benzerlikler görülse bile dervişliğin tamamen *mistik* öğreti olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Pozdnev, Brown'un görüşlerine istinâden "dervişlik bir doğu spiritüalizmidir" iddiasını ileri sürse de bunu gerekçelendiremez. Pozdnev'e göre Müslüman çileciliği sadece Hristiyan değil, aynı zamanda Budist manastırcılığının bir karikatürü idi.

Tasavvufun senkretizmine ilişkin iddialar Krımski'nin söyleminde gözlemlenmekle beraber, *senkretik* faktörler sūfizmin Batı ve Doğu etkileri şeklinde sistematize edilmiştir. Tasavvufun Batı etkileri, Hristiyanlık, *asketizm* ve Yeni Platonculuk; Doğu kanadı ise Hint-Hristiyan etkileri şeklinde kategorize edilebilir. Ona göre, sūfizm önce Suriye'de ortaya çıkarak zamanla diğer coğrafyalara yayılmıştır. Yazar Hristiyanlığın tasavvuf üzerinde etkisini İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778) örneği ile temellendirmeye çalışır. İbrâhim b. Edhem'in Hristiyan rahip Simon'un etkisiyle derviş hayatına yöneldiği varsayılır.¹⁵⁴

Pozdnev'e göre İslam'ın İran'da yerleşmesiyle birlikte yerel dinler İslam'ın karakterini önemli ölçüde etkilemiş, Abbasiler döneminde ise İran etkisi güçlenerek tasavvufun karakterini esaslı bir şekilde şekillendirmiştir. Buradan anlaşıldığı üzere, erken dönem eserlerinde İran etkisi ön planda tutularak tasavvufun bu coğrafyada

¹⁵¹ Magizm, sihir/büyü ilmi anlamına gelir.

¹⁵² Pozdnev, **Derviş v Musulmanskom Mire**, s. 23-25.

¹⁵³ Pozdnev, **Derviş v Musulmanskom Mire**, s. 17-18.

¹⁵⁴ Krımskiy, **Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri**, s. 50-52.

şekillendiğine işaret edilmiştir. İran’da *sûfizmin* oluşmasında Zerdüştlük ve diğer öğretilerle birlikte Hint düşüncesi başlıca faktörler arasında zikrolunmaktadır. Krımskiy yaklaşımında Doğu-Batı kategorilerinin Kremer etkisiyle şekillendiği söylenebilir. Ayrıca yazarın İran etkisinden bahsederken özellikle üzerinde durduğu husus İslam’a *antagonist* yaklaşımlardır. *Antagonist* yaklaşımlar halkın eski inançlarıyla İslam’ın çatışması sonucunda ortaya çıkmıştır. Ona göre Farisîler eski inançlarını hadis adı altında İslam’a dahil etmekle *antagonist* yaklaşım sergilemişlerdir.¹⁵⁵

Sonuç olarak Krımskiy sûfî doktrininin iki şekilde teşekkül ettiğini öne sürer:

1. Doğu kanadı: Hristiyanlığın etkisiyle şekillenen Muhammedî/Arap kanalı normatif gelenekle uzlaşarak kendini merkezî doktrine kabul ettirmiştir.
2. Batı kanadı: Hint-Fars etkileri sonucunda şekillenen bu kanat *heretik* addedilerek merkezî doktrin tarafından reddedilmiştir. Fakat *normatif/heretik* kavramları üzerinden ileri sürülen bu akıl yürütme Krımskiy tarafından temellendirilemez.¹⁵⁶

Pozdnev ve Krımskiy telakkisinde öne sürülen iddialar Kazanskiy söyleminde açık şekilde geçmese de satır arası aktarımlardan Kazanskiy’nin benzer görüşü paylaştığı ifade edilebilir.

Devrim öncesi şarkiyatçılarından totalde İslam’ı, özelde tasavvufu senkretik öğreti kapsamında çözümleyen yazarlardan biri de Umanec Sergey İgnatyeviç’tir. Umanec görüşlerini değerlendirirken öncelikle İslam telakkisi içerisinde tasavvufun yeri nedir sorusunu yanıtlamaya çalıştık. Muhammed’den sonra İslam’ın ilk şeklini çok az bir süre koruyabildiğini düşünen Umanec’e göre, İslam dogması gelişmediği için insan aklını doyuramamış, bu da Müslümanları diğer geleneklerde spekülatif arayışlara itmiştir. Özellikle insan ruhu hakkındaki soruların cevapsız kalması yeni entelektüel arayışları beraberinde getirmiştir.¹⁵⁷ Kurân’ı merkeze alarak şekillenen İslam bu soruları yanıtlamakta yetersiz kalmıştır. Ayrıca İran’ın Araplar tarafından

¹⁵⁵ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 55.

¹⁵⁶ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 48.

¹⁵⁷ Umanec, *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mısli v İslame*, s. 84-85.

işgal edilmesi dinî düşüncede bir dönüm noktası olarak kabul edilmekte, Maniheizm, Mezdekîlik ve Zerdüştlük gibi dinî akımların, Budizm ve Yunan düşüncesinin İslam'a İran kanalıyla entegre edildiği varsayılmaktadır.¹⁵⁸ Bu da devrim öncesi entelektüellerinin İran'ı felsefi-dinî düşüncenin gelişmesi için merkez olarak atfetmesine ilişkin yaygın görüşü doğrulamaktadır. Umanec'e göre İran coğrafyasında *sûfizmin* gelişmesi için gereken her öncül vardı; bu gelişim, İslam içerisinde *skeptik* geleneklerin yaygınlaşması, Mezdekîlik ve bunun yanı sıra Yunan hikmet geleneğinin Müslümanlar tarafından içselleştirilmesi neticesinde mümkün olmuştur.

Tasavvufu senkretizm doğrultusunda yorumlamakla birlikte Umanec söyleminde dikkat çekmek istediğimiz bazı iddialar vardır. Yazarın kanaatine mezhepler arası çatışmalar inançlı insanları arayışa iterek İslam'da farklı akımların ortaya çıkışına ivme kazandırmıştır. Özellikle Sünnîliğin dar perspektifi metafizikçileri farklı arayışlara sevk ederek *mistik* akımlara yöneltmiştir. Sûfizmin İslam'da teşekkülü öncelikle Hasan-ı Basrî ekolünün İslam içerisinde gelişmesiyle birlikte başlatılmıştır. Her ne kadar Umanec tarafından Hasan-ı Basrî başlangıç noktası olarak gösterilse de korku merkezli öğretinin “ilâhi aşk” merkezli *mistik* öğretilere ters düştüğünü, dolayısıyla bu akımın *mistik* bir bağlamda değerlendirilemeyeceğine yönelik savını ortaya koymuştur.¹⁵⁹ Elbette bu görüş bize Krımski'nin benzer yorumunu hatırlatmaktadır. Krımskiy söyleminde zikredildiği üzere, “ilâhi aşk” merkezli *mistik* akımlar Rabia ile ilişkilendirilirken, Hasan-ı Basrî ekolü *asketizm* bağlamında ele alınarak yorumlanmıştır.

Umanec'in söyleminde İslam-tasavvuf irtibatı ele alınırken göz önünde bulundurulması gereken iddialardan birisi, İslam'ın Tanrı telakkisinin dünyadan uzak bir Tanrı tasavvuru olarak görülmesidir. “Panteizm Tanrı'yı tahtından yeryüzüne indirdi.” savı kanaatimizce her ne kadar yazar tarafından gerekçelendirilmeden öne sürülse de devrim öncesi Şarkiyatçıların en önemli iddialarından biri olarak kabul edilmesi gerekir.¹⁶⁰ İslam'ın *deizmi* çağrıştıran dünyadan soyutlanmış Tanrı anlayışının *panteizm*le birlikte dönüşmeye başladığına ilişkin oryantalist söylem

¹⁵⁸ Umanec, *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mısli v İslame*, s. 2-3.

¹⁵⁹ Umanec, *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mısli v İslame*, s. 9.

¹⁶⁰ Umanec, *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mısli v İslame*, s. 95.

diğer şarkiyatçılardan ziyade Umanec'in paradigmasında kendine yer edindiği rahat bir şekilde söylenebilir. Lâkin *panteist* görüşlerin İslam'a entegre edilmesiyle birlikte dindar zihnin genişlediği ve derinleştiği görüşü ön planda tutulmakla beraber bu durum argümantasyon yetersizliği nedeniyle sadece kuru iddia olarak kalmıştır.

Çalışmamızda Bartold'un İslam'ın kendisine kadarki dinlerin etkisi altında kaldığına ilişkin görüşleri eleştirerek ekonomik ve ideolojik faktörlerin ön planda tutulmasını gerekli gördüğünü ifade etmiştik. Fakat bu görüşler yazarın tasavvuf görüşü için geçerli değildir. Yazar "İslam'da ruhbanlık yoktur." hadisinden hareketle, tasavvufun Yeni Platonculuk, Budizm, Hinduizm, Hristiyanlık, Zerdüştlük gibi felsefî-dinî cereyanların etkisiyle meydana gelebileceğini öne sürer.¹⁶¹ Öte yandan, tasavvufun İslam'a dışarıdan aktarılan bir öğreti olmasını temellendirmeye çalışarak Hristiyan rahipliği ile paralel değerlendirilmesi gerektiğini açıklar. Söz konusu hadisle birlikte tasavvufun "fakirlik" kavramı ile yakından ilişkili olduğunu belirten Bartold, İncil'deki zenginlerin cennete giremeyeceğine yönelik görüşleri öne sürerek İslam *mistisizminin* bu yönden Hristiyanlıkla inkâr edilemez irtibâtına işaret eder.¹⁶² Her iki görüş arasında ilişki kuran Bartold, İslam'da dünyadan tamamen yüz çevirmenin yeri olmadığını saptar. İslam'da Muhammed'in kendini aç bırakarak karnına taş bağlaması ile ilgili aktarımların gerçekliği yansıtmadığını belirterek fetihler sonrasında İslam'ın diğer geleneklerle, özellikle Hristiyan rahiplerle etkileşimin gerçekleştiği hipotezini inşâ eder. Bartold'un yaklaşımında dikkat çeken diğer husus Hızır'la ilgili görüşlerdir. Onu bu konuya yönlendiren tasavvuf literatüründe Hızır'a dair çokça menkıbenin zikredilmesidir. Ona göre Hızır'la ilgili efsaneler sadece Müslümanlar arasında yaygın olsa da büyük olasılıkla İslam'a kadarki geleneklerden aktarılmıştır. Ayrıca Hızır figürünün Gılgamış destanıyla irtibâtlı olabileceği de bir ihtimal olarak öne sürülmüştür.¹⁶³

2.2. Rasist Yaklaşımlar

Erken dönem Şarkiyatçıların tasavvufu İslam'a dışarıdan eklemlenen yabancı unsur olarak görme eğilimi diğer görüşler arasında üstünlük teşkil eder. Bu yabancı

¹⁶¹ Bartold, *Raboti po istorii islama i Arabskogo xalifata*, s. 114.

¹⁶² Bartold, *Raboti po istorii islama i Arabskogo xalifata*, s. 118.

¹⁶³ Bartold, *Raboti po istorii islama i Arabskogo xalifata*, s. 116.

etkenlerle birlikte, tasavvufun İran ve Arap coğrafyasında yerleşme serüveni halkların mizacı çerçevesinde yorumlanır. İslam tasavvufuna bu perspektiften yaklaşım özellikle pre-Sovyet dönemi yazarlarından Pozdnev, Krımskiy ve Kazanski'nin söyleminde görülmektedir. Tasavvufun halkların mizacı ekseninde irdelenmesi kanaatimizce *rasist* (ırkçı) söylem hâricinde değerlendirilemez. Bu nedenle, ismi geçen yazarların mizaç nosyonu bağlamında tasavvufa ilişkin görüşleri “Rasist Söylemler” başlığı altında incelenmiştir.

Rasist yorumların Krımski'nin söyleminin hemen hemen bütününde izleri görülmektedir. Fakat bu sadece Krımski'nin kişisel sempati ve antipatileriyle ilgili bir mesele değil; Rusya bilim tarihinin, siyaset ve etiğin ilgi odağında olan bir meseledir. Batunski'nin dikkat çektiği üzere Krımskiy bilimsel araştırmalarında siyasî kaygılarıyla yönlendirilmiştir.

Tasavvufun *rasist* söylem ekseninde yorumu, elbette yazarın İslam'a ilişkin spekülasyonlarının bir parçasıydı. Önceden belirtildiği üzere, İslam'dan bağımsız bir tasavvuf yorumu düşünülemez. Krımski'ye göre çok sayıda Müslüman kültür olmasına rağmen, tüm bu kültürlerde ortak bir ruh ve ortak karakteristik özellikler bulmak imkânsızdır ve Müslümanları birleştiren tek özellik Arap dilinin baskınlığıdır. Krımskiy, görüşlerinin arasında Dozy'nin Araplar hakkındaki meşhur “İnsanlık onlara hiçbir büyük düşünce borçlu değildir.” yargısına yer verir. Krımskiy, bu değerlendirmenin daha çok “saf Araplar” için geçerli olduğunu belirtir.¹⁶⁴ Bu yargının bedevî Arap olmayan Suriye, Mısır ve diğer ülkelerin sakinleri için dikkatle uygulanması gerektiğini öne sürer. Ona göre Arapların, daha net ifade edersek Arapların birleştirdiği halkların, en büyük erdemi eski ruhâni yaşamı az ya da çok koruyarak Avrupa'ya aktarmış olmalarıdır. Bunun nedeni bir din olarak İslam mıydı? Krımski'ye göre bu sorunun yanıtı “hayır” idi. Çünkü Müslüman dünyasında hem felsefe hem de bilim her zaman İslam dini ile çelişmiş ve dinsizlik olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar yazar İslam'a karşı önyargısız olduğunu belirtse de ona göre İslam Hristiyanlıktan aşağı ve özgünlükten yoksun bir dindir.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Batunski, *Rossiya i İslam*, C.I, s. 149.

¹⁶⁵ Batunski, *Rossiya i İslam*, C.I, s. 150.

Krımski Müslüman halklar arasında Ari ırkından olan Farisîleri, diğer halklara kıyasla daha yaratıcı bulduğunu ifade eder. Bu bağlamda *mistik* görüşlerin İran coğrafyasında ortaya çıkmış olabileceğinin altını çizer. Özellikle belirtmek gerekir ki Dostoyevski'nin siyasî görüşleri Krımski'nin söyleminin şekillenmesinde önemli bir etkidir. Dostoyevski'nin eserlerinde bulunan anti Türk söylem, Krımski'nin söyleminde bariz şekilde görülmektedir. Ona göre İslam halkları içerisinde düşünceye istikâmet veren Arap ve Türkler değil, Farslardır. Bunun yanı sıra, Kremer'in görüşlerini referans alarak *mistisizmin* Kurân'la çelişmesine rağmen, Arap muhayyilesinin *mistik* düşünceyi içselleştirmeye müsait olduğunu vurgular.

Erken dönem yazarlarından Pozdnev'in görüşleri de *rasist* söylem başlığı altında değerlendirilebilir. Pozdnev tasavvufun teşekkül serüvenini anlamak bakımından Arapların Muhammed'e kadar olan karakter tahlilinin önemli olduğunu ifade eder; Arapları Muhammed öncesi ve sonrasında ataerkil, cesur ve köle gibi itaat eden saygılı bir halk olarak tanımlar. Ayrıca kılıç, belagat ve misafirperverliğin Arapların bir halk olarak portresinin önemli kısmını teşkil ettiğini dile getirir. Bununla beraber, kadim dönemlerden itibaren Arapların müzik ve şiire düşkünlüğü onların önemli özellikleri arasında kabul edilir.¹⁶⁶ Pozdnev Arapların sadece şiir alanında yabancı etkenlerden bağımsız olduğunu belirterek, kendilerine özgü felsefî sistem kuramadıklarını özellikle vurgular. Meselenin arka planına gönderme yaparak, Arap mizacının felsefe yapmaya uygun olmadığına işaret eder.¹⁶⁷ Ona göre Araplar kendilerine has medeniyet geliştiremeseler de VI. yüzyılın sonuna doğru Suriyeli Hristiyanların etkisi altında yazı geliştirmeyi başarmışlardır. Doğa bilimlerinde başarısız olmakla birlikte, şiir alanında özgünlüğü koruyabilmişlerdir.¹⁶⁸

Bunun yanı sıra, Pozdnev söyleminde tasavvuf-mizaç irtibatı Batılı yazarlardan D. Brown ve Malcolm'un görüşleri ekseninde yorumlanır. Malcolm Farisîleri şöyle anlatır: "Avrupalı seyyahlar İran coğrafyasındaki insanları aktif ve derin akıl sahibi olarak tasvir eder. Yaratıcı muhayyileye sahip olmak bakımından diğer halklardan farklılaşırlar. Şiirsel tarafları da gelişmiştir. Dinî düşünceye gelince, çevredeki

¹⁶⁶ Pozdnev, *Dervişi v Musulmanskoy Mire*, s. 20.

¹⁶⁷ Pozdnev, *Dervişi v Musulmanskoy Mire*, s. 20-25.

¹⁶⁸ Pozdnev, *Dervişi v Musulmanskoy Mire*, s. 26.

inançları benimsemişlerdir. Zerdüşt'ün ortaya çıkışıyla birlikte İran dinleri yeni kisveye bürünmüştür.”¹⁶⁹ Buradan hareketle, Pozdnev Fars muhayyilesinin *mistik* görüşleri içselleştirmeye yatkın olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, İslam'ın Fars karakterine yabancı olması nedeniyle, İslam'ın İran'da tutunabilmesinde başlıca faktörün tasavvuf olduğuna dikkat çeker.

Pozdnev'e göre sūfî uygulamaları fantezilere ve temel içgüdülere karşı konulmaz çekicilikleri nedeniyle Müslümanlar için caziptir. Pozdnev'in Doğu ve Batı *mistisizmi* arasındaki kritik fark olarak gördüğü şey burada yatmaktadır. Batı toplumlarında ise akıl Pozdnev'e göre insan duygularını ve hayal gücünü kontrol ve disipline eder ve bu duyguların asılsız hayallere dönüşmesini engeller. Ona göre Doğu edebiyatı bâtıl inançlar, inanılmaz mucizeler, tutarsız kendinden geçmelerin yanı sıra erotik şarap imgeleriyle dolup taşar.¹⁷⁰

Kazanski'ye göre aynı coğrafyada yaşayan insanların hayatlarındaki sosyal etkenler benzer olduğu kadar, seçimleri arasında da pek bir fark görülmez. Ona göre Doğu Ariliği kendinde *mistik* unsurları ihtiva etmesi bakımından önem arz eder; bu halkların en bariz özelliği pasif bir hayat sürmüş olmalarıdır.¹⁷¹ Farisîler karizmatik şahsiyetin arkasından giderek iradelerini ona teslim etmeyi tercih eder. Hayatı duygusal şekilde yaşayan Farisîlerin bu karakteristik özelliği bu coğrafyadaki dinî düşünceye istikâmet vermiştir. Kazanskiy, yeni düşüncenin Arilere yabancı olduğu fikrinin altını özellikle çizer ve karamsar hâlet-i ruhiyenin onların tipik özelliği olduğu tespiti üzerinde özellikle durur.¹⁷²

Kazanski'nin tasavvuf-akıl irtibâtına dair tutumu oldukça olumsuzdur. Onun tasavvufu *psikopatoloji* perspektiften incelerken sergilediği indirgemeci yaklaşımı, Fars mizacına yönelik görüşlerinde de gözlemlenmektedir. Yazar Fars mizacını tasvir ederken, karikatürizasyonda bulunarak ara sıra aşağılayıcı kelimeler kullanmaktan da çekinmez. Bu yaklaşım, yazarın tespitlerinin önyargılı olmasına işaret eder. Kazanski'nin yaklaşımında üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de Fars toplumunun metafizik soruları akılla değil, duyular aracılığıyla yanıtlama

¹⁶⁹ Pozdnev, *Dervişi v Musulmanskom Mire*, s. 42.

¹⁷⁰ Knysh, *Studying Sufism in Russia; From Ideology to Scholarship and Back*, s. 205.

¹⁷¹ Kazanskiy, *Sufizm s Točki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 20.

¹⁷² Kazanskiy, *Sufizm s Točki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 22.

temâyülünün halkın mizacı perspektifinden yorumlanma eğilimidir.¹⁷³ Bu bakış açısıyla, Kazanskiy tasavvufu metafiziğin değil, psikanaliz disiplininin konusu haline getirir. Ari halklarında her şeyin sihirbazların önceden görmeleri ile şekillendiğine dair spekülasyonları dile getirir. Ona göre dini dogmatik boyutta yorumlamaktan kaçınan sihirbazlar *mistik* yoruma yönelmişlerdi. Bu görüşü Kazanskiy, Farisîlerin akıldan uzak hayat sürmelerini örnek vererek eleştirir. Pozdnev ve Kazanski'nin tasavvufu Fars-Arap mizacı ekseninde yorumlama eğilimi her ne kadar kaotik olarak ifade edilse de *arketipler* ve kolektif bilinç gibi kavramlar çerçevesinde konunun daha analitik ve bilimsel yorumlarının yapılabileceği kanaatindeyiz. Son olarak *rasist* yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda, Fars mizacının Arap mizacına nispetle sûfi doktrinini içselleştirmeye daha yatkın olduğu görüşünün ön plana çıktığı görülmektedir.

2.3. Psikopatolojik Söylem: Kazanskiy Örneği

Erken dönem Rus oryantalist söylemlerin genelde İslam, özelde tasavvuf yaklaşımının indirgemeci karakterinin anlaşılması bakımından Kazanskiy örneğinin referans alınarak incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Rusya Şarkiyatçılığında tasavvufu ilk kez *psikopatoloji* perspektifinden değerlendiren Kazanskiy, kendisine kadar *mistisizmin* metafizik çerçevede yorumlanması nedeniyle doğru şekilde tanımlanamadığını iddia eder. Bu bakımdan, bilim ilerledikçe *mistisizmin* klinik psikolojinin araştırma alanına çevrildiğine dair kanaatini ortaya koyar.¹⁷⁴ Yazarın tasavvufu metafizikten soyutlayarak tamamen psikanaliz disiplini çerçevesinde yorumlama girişimi paradoksal bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Tasavvufun bir taraftan İslam'a kadar Arap yarımadasında mevcut dinî-felsefî akımlar üzerinden temellendirme eğilimi, öte yandan psikanaliz ekseninde irdelenmesine ilişkin iddiaları kendi içerisinde çelişkili tutumlar olarak gözlemlenmektedir.

Yazara göre sağlıklı bedenle hastalıklı beden arasındaki keskin sınırı belirlemek ne kadar zor ise Tanrı'yla ilişkide sağlıklı ve hastalıklı düşünce arasındaki sınırı belirlemek de o kadar zordur. *Mistik* yaşantıyı takip eden patolojik durumlar felsefe disiplini tarafından reddedildiği halde, *mistik* tecrübe yaşayan insan bu süreç sonunda

¹⁷³ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 37.

¹⁷⁴ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 7.

hissettiklerinin Tanrı'dan geldiği zannına kapılarak bu hallerin psikopatolojik bir deneyim olduğunu tahmin etmez. “Nesnenin insan zihnindeki görüntüsü ile gerçeklikteki görüntüsü arasında farklar vardır.” önermesinden hareketle yazar, *mistiklerin ekstaz* halinde gördüğü imgelerin onları yeni kelimeler üretmeye ve farklı sesler çıkarmaya sevk ettiğini varsayar.¹⁷⁵ Kazanskiy Hartman'ın görüşlerini referans alarak *mistik* tecrübenin kendinde anormallik taşıdığını aktarır: “Hastalıklı hal yaşayan *mistik* kendine yeni ifade biçimleri arar, bu sebepten sembollerle kendini ifadeye kaçır.” görüşüyle bu düşünceyi destekler.¹⁷⁶

Kazanskiy sūfinin *ekstaz (vecd)* haline haşhaş ve esrar gibi yapay maddeler kullanımı sonucunda ulaştığını iddia eder. Ona göre bu süreç esnasında insan zihni negatif etkilendiğinden, çevredeki nesneler ve doğadaki çiçeklerle konuştuğu zannına kapılması da mümkündür. Bu tecrübeyi yaşayan sūfinin saatlerin dakikalar gibi hızlı geçtiği hissine kapılması da bir ihtimal olarak değerlendirilir.¹⁷⁷ Dolayısıyla bu deneyim neticesinde geçmiş zamanla şimdiki zaman arasındaki farkın ortadan kalkarak insan benliğinin mutlak Tanrı'da yok olduğu zannının ortaya çıktığı varsayılır. Bununla da Kazanskiy, yapay şekilde sūfinin ulaştığı bu duruma metafiziksel anlam yükleme ihtimalini sorun haline getirerek tartışır ve *mistik* hâl yaşayan insanın psişik hallerini doğaüstü güçle örtbas ettiği iddiasını ileri sürer. Ona göre *mistiklerin* bu eğilimi patolojik durumla neticelenir. Kazanskiy, hakikate sadece akılla ulaşılabilceği iddiasıyla *mistisizmi* akıldan uzak duyuların alanı olarak tanımlar ve bu bakımdan eleştirilerini sıralar.¹⁷⁸ Burada dikkate alınması gereken husus ise sūfinin yaşadığı tecrübenin yapay bir süreç olarak değerlendirilmesidir.

Kazanskiy sūfî biyografilerinden örnekler getirerek söylemini temellendirmeye çalışır. Bu söylem içerisinde “patolojik bozukluk” örneği olarak değerlendirilen isimlerden biri Râbia el-Adeviyye'dir. Kazanskiy Râbia'nın Tanrı'ya karşı aşırı sevgi hissini kadın doğasının abartılı ifade biçimi olarak yorumlar. Ona göre kadının göreceli ruh hâli dinî duyguyu abartılı şekilde yaşamasına sebebiyet vermiştir. Râbia'nın Tanrı'yla konuşmaya çalışması, kendini yalnızlığa ircâ etmesi *ekstaz*

¹⁷⁵ Kazanskiy, *Sufizm s Točki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 20.

¹⁷⁶ Kazanskiy, *Sufizm s Točki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 17.

¹⁷⁷ Kazanskiy, *Sufizm s Točki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 90-95.

¹⁷⁸ Kazanskiy, *Sufizm s Točki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 20.

(*vecd*) hâlinin erotik ifadesi olarak görülür.¹⁷⁹ Edebiyatta sıkça geçen sevgilinin bedeninin alegorik ifade biçimlerinin sûfî öğretisinde yaygın hâl aldığını belirten Kazanskiy, Tanrı'nın alegorik/erotik ifadelerle anlatımını “dervişin seksüel bozukluğu” olarak addeder.¹⁸⁰ Ayrıca dervişin toplumdan soyutlanarak yaşam sürmesi sosyal bozukluk ekseninde yorumlanır. Dolayısıyla tasavvufu önce halkın mizacı perspektifinden değerlendiren yazar, sonrasında sûfilerden Râbia'yı kadın doğasının duygusal özellikleri çerçevesinde irdellemektedir. Bu bağlamda, Kazanski'nin temel yaklaşımının tasavvufu metafizik unsurlardan soyutlayarak insan doğasıyla iç içe yorumlama istikâmetinde olduğu görülmektedir.

Psikopatolojik söylem çerçevesinde irdelenen diğer sûfî Hallâc-ı Mansûr'dur (ö. 309/922). Kazanski'nin söyleminde Hallâc-ı Mansûr “dindarlığın paranoyası” olarak nitelendirilir. O, ikircikli tutum sergileyerek bir taraftan Hallâc'ı metafizikten koparmaya çalışır, öte yandan sûfinin trajik ölümünü Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle karşılaştırmakla yüceltir ve dedesinin sihirbaz olma ihtimalinin onun görüşleri üzerinde etkin olup olmadığını tartışır.¹⁸¹ Bununla birlikte, argümanların sebep-sonuç ilişkisi kurulmadan aktarılması Kazanski'nin söyleminde sorun teşkil eder.

Psikopatolojik perspektiften değerlendirilen bir başka sûfî ise Şehâbeddin es-Sühreverdî'dir (ö. 632/1234). Yazara göre zamanının özgün filozofu olan Sühreverdî Yeni Platoncu düşüncüyü ışık teorisi ile birleştirmiştir. Bunun yanı sıra, Sühreverdî teorisinde Zerdüşî öğretilerinin izleri görülür. Zamanla bu görüşlerin *monoteist* İslam ekseninde değiştirilerek yeni bir kisveye büründüğü varsayılır. Öte yandan, Kazanskiy yaklaşımında Sühreverdî'nin kitleler arasında yüceltilmiş otoritesinin medyum deneyimleri sonucunda sağlandığı varsayılır.

Psikanaliz söylemi çerçevesinde değerlendirilen düşünürlerden biri de İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). Kazanski'nin söyleminde İbnü'l-Arabî'nin peygamber olma isteğine ulaşamadıktan sonra bir köşeye çekilerek *mistik* içerikli denemeler yazmaya

¹⁷⁹ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 61.

¹⁸⁰ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 117.

¹⁸¹ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 135.

başladığı varsayılır, bu yazma tutkusu ise “grafomaniac”¹⁸² olarak tanımlanır. Yazara göre İbnü’l-Arabî’nin otobiyografisi onun psikolojik ruh hâli hakkında bilgi vermese de tasavvuf üzerine yazdığı eserler psişik bozukluğuna örneklik teşkil eder.

İsmi geçen yazarlarla birlikte Kazanskiy, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’yi (ö. 672/1273) epilepsi hastası olarak tanımlar ve bunu ardında bıraktığı literatürden anlayabileceğimizi eserinde ifade eder. Mesnevî’nin epilepsi hastasının zihinsel altyapısını yansıttığına dair spekülasyonları aktarmakla birlikte, Mevlânâ’nın Şems’e bağlılığı epilepsi hastasının karakteristik özellikleri ekseninde yorumlanır.¹⁸³

Zikrin *psikopatolojik* anlamları üzerine akıl yürüten Kazanskiy, problemi bu açıdan da ele alarak yorumlar. Kazanskiy, zikir ritüeli esnasında *vecd* hâli yaşayan dervişte gözlemlenen fiziksel değişimleri *psikopatolojik* bozukluğun dışavurum şekli olarak telakki eder. Bunun yanı sıra, dervişin *vecd* hâlinde kendinden geçişi orgazma benzer mutlulukla mukayese edilerek meseleye indirgemeci perspektiften yaklaşılır. Dervişlerde sesli zikir esnasında ortaya çıkan sarsıcı hareketler, baş dönmesi, kalp çarpıntısı, beyinde hızlı kan deveranı ve kendinden geçmeler hiperkinezi¹⁸⁴ alâmetleri olarak irdelenir.¹⁸⁵ Anlaşıldığı üzere, yazar zikir esnasında dervişin vücudunda yapay şekilde gerçekleşen fiziksel değişimlerin metafizik açısından yorumlanmasına eleştirel yaklaşarak paradigmayı farklı bir yöne taşır.

Sûfî deneyimleri esnasında dervişlerin *vecd* hâlinin halüsinasyonla irtibatlı anlatımı Kazanski’nin indirgemeci yaklaşımına bir diğer örnek olarak gösterilebilir. Elbette bu, sadece tasavvuf disiplinine özgü bir yaklaşım olarak görülmemeli, genel anlamda dönem araştırmacılarının İslam görüşünün tasavvufa yansımaları olarak değerlendirilmelidir. Bu dönem metinlerinde, Hz. Muhammed’in vahiy alma süreci halüsinasyonla irtibatlı anlatılmıştır. Dolayısıyla yazar, zikir ritüeli esnasında dervişin vücudunda yapay şekilde gerçekleşen fiziksel değişimlerin metafizik açısından yorumuna eleştirel yaklaşarak paradigmayı farklı bir yöne taşımaktadır.

¹⁸² Saplantı şeklinde yazma tutkusu.

¹⁸³ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 150.

¹⁸⁴ Hiperkinezi, nörolojik hastalıklar grubundan bir hastalıktır.

¹⁸⁵ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 95.

Yazar tarikatlardaki aşırılıkları ise tasavvufun bütününe irca ederek anlatır. Zikir esnasında dervişin kendinden geçişi, şeyhin eteklerini öpmesi, mekân boyunca koşturmalar, bağırımlar, kendinden geçmeler ve Rufâilerin kesici aletleri zikir esnasında kullanmaları Kazanskiy tarafından patolojik aşırılıklar olarak değerlendirilir.¹⁸⁶ Yazar tasavvufu her ne kadar metafizikten soyutlayarak anlatsa da kabul etmemiz gerekir ki tasavvufun patolojik bozuklukla ilişkilendirilmesi hakkında psikanaliz disiplini çerçevesinde ciddi bir akademik araştırma yapılmamıştır. Sonuç itibariyle, 1905 yılında *Psikopatoloji Perspektifinden Sûfizm* eseri Rusya bilimde İslam yorumculuğunun bir istikâmetini yansıtmakta ve sûfizmin metafizik perspektiften irdelenmesine eleştiri olarak telakki edilmektedir.

2.4. Orta Yolu Bulma Teşebbüsü: Bertels Örneği

Massingnon paradigmasından hareketle, Bertels tasavvufun kökenine ilişkin görüşünü “Sûfizmin kökeni problemi, meseleyi dışarıda araştırmayı gerektirmez.” önermesiyle ortaya koyar.¹⁸⁷ Bertels, tasavvuf gibi karmaşık bir olgunun Müslüman dünyasında teşekkül nedenlerini anlamak için her şeyden önce bu toplumun durumu hakkında net bir fikir oluşturulması gerektiğini öne sürer. İslam ile çatışan çeşitli ideolojilerin etkisi altında tasavvufa nüfûz eden düşüncelerin incelenmesini gerekli görmekle birlikte, bunun tek başına bu karmaşık konuyu anlamak için yetersiz olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte, tasavvufta Gnostik, Yeni Platoncu, Maniheist ve benzeri etkilerin varlığını belirtmek ve bu etkilerin nüfûz etme koşullarını açıklamaya çalışmak da yeterli görülmez. Yazar, Müslüman tarihçilerin ilk halifeler dönemindeki toplum analizine ilişkin aktardığı verilerin gerçek durumu tam olarak yansıtmadığını dile getirir ve bu verilere kuşku ile yaklaşır. Ona göre Müslüman âlimler var olan durumu son derece idealize ederek eserlerine yansıtmışlardır. Yazar özellikle ilk halifeler dönemiyle ilgili aktarılanların gerçekliği değil, müelliflerin görmek istediği tabloyu yansıttığına dair eleştiriye dile getirir.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Kazanskiy, *Sufizm s Točki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 80-90.

¹⁸⁷ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 13.

¹⁸⁸ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 20-25.

Bertels, hadis ilminin teşekkülünü tasavvufun ortaya çıkışını etkileyen önemli faktörler arasında zikrederek muhaddislerin toplumda büyük otoriteye sahip olduğunu belirtir. Ona göre Emevîlerin adil olmayan eylemleri kitlelerin hoşnutsuzluğuna neden olduğundan, bir dizi ayaklanmayla sonuçlanmıştır. Diğer taraftan, muhaddislerin hâkimiyetin ideallerini savunmaları halkın onlara karşı itirazını da beraberinde getirmiş, bu da yeni bir hadis kategorisinin ortaya çıkışına sebebiyet vermiştir. Yazar burada İslam teolojisindeki bilgi-eylem tartışmalarından hareketle hadis bilgisine sahip olmanın yeterli görülmediğini, aynı zamanda bu hadislerle amel edilmesi gerektiğini kasteder.¹⁸⁹ Bertels'e göre bu da beraberinde münzevi şekilde yaşamayı getirmiştir. Bu saptamayla beraber Bertels, Rusya Şarkiyatçılığında ilk kez züht hareketinin muhaddisler arasında geliştiği savını ileri sürmüştür.¹⁹⁰ Bu söyleme binâen, sûfî hareketinin ilk kurucuları Emevîler'in feodalize edilmiş gücüne karşı gelen katı kuralcı muhaddislerdi. Böylelikle, Bertels zahit hareketinin VII. yüzyılın ortalarında hilâfetteki durumun bir sonucu olarak meydana geldiğini saptamakta idi. Ayrıca, züht hareketinin *mistik* unsurlardan yoksun olduğunu vurgulayan yazar, bu unsurların tasavvufa Râbia el-Adeviyye vasıtasıyla geçtiğini telakki etmektedir. Devrim öncesi Şarkiyatçılığında Krımski'nin söyleminde gözlemlenen bu düşünce Sovyetler döneminde Bertels yaklaşımında belirginleşmektedir.

Burada akılda tutulması gereken husus ise hemen hemen her üç dönemde İslam öncesi dinî-felsefî akımlarla İslam'ın karışımı ve sonrasında İslam'ın Akdeniz bölgesine yerleşmesiyle birlikte dinî-felsefî düşüncenin formüle edildiğine dair spekülasyonların eserlerde temel teşkil etmesidir. Az veya çok her bilim adamı bu görüşlere değinerek üzerine farklı görüşler eklemişlerdir. Benzer tutum Bertels yaklaşımında da gözlemlenmektedir. Ona göre felsefî bilimlerle tanışana kadar Müslüman toplumunda hadis ve tefsir gibi ilimler hâricinde diğer ilimler yasaklanmıştır. Stoacı ve Yeni Platoncu düşüncelerin Müslüman dünyasına nüfûz etmesinin tasavvuf gibi eklektik bir akımın ortaya çıkışına uygun zemin hazırladığı

¹⁸⁹ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 14.

¹⁹⁰ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 15.

öngörölmüştür. Bertels'in söylemi bu yaklaşımlar içerisinde tasavvufun İslam toplumu içerisinde şekillendiğı görüşünü ön plana taşımasıyla ayrıışmaktadır.

Öte yandan Bertels, belirli ayetlere vurgu yaparak Kurân'ın özünde *panteist* yönelimlerin var olduğundan söz eder. "Biz ona şah damarından daha yakınız."¹⁹¹, "Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğı yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğı yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar O, onlarla beraberdir"¹⁹² ayetleri yazar tarafından Kurân'daki *panteist* yönelimlere örnek olarak gösterilmektedir.

Bertels'in eserinde vurgu yapılan diğere mesele ise İslam'da hûri üzerine anlatıların Zerdüşî öğretisindeki hûri mitolojisi ile karşılaştırmalı biçimde ele alınmasıdır. Bununla da yazar dinler arası etkileşimi ön plana almıştır. Örneğın yazar hûri anlayışının İslam'a kadar Arap paganları arasında var olmadığını, buradan hareketle Muhammed tarafından ya bağımsız olarak icat edildiğini ya da başka bir dinden ödünç alındığını telakki eder.¹⁹³ Fakat bu spekülasyonlardan ilki tutarsız kabul edilerek ikinci görüş üzerinde durulur. Muhammed'in teoloji konusunda pek yaratıcı olmadığı, esasen diğere dinlerin temsilcilerinden aldığı doktrinleri topluma ilettiğı varsayılır. Bununla da Muhammed'in kadim dinî öğretilerde değışim yaparak onlardan kendi amacına uygun şekilde birleşik Arap dini oluşturmaya çalıştığı telakki edilmektedir.

Bertels'le ilgili aktarmak istediğimiz bir diğere husus onun İbrâhim b. Edhem ve Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) gibi sûfî biyografilerini eserine dahil etmesidir. Kanaatimizce böyle yaparak bu şahsiyetlerin mitolojik kimliklerini ön plana alır. Yazar Kutadgu Bilig eserinden İbrâhim b. Edhem'le ilgili anlatıları derleyerek analiz etmeye çalışır. Bertels'e göre biyografi yazarlarının İbrâhim b. Edhem'in şahsına gösterdikleri yoğun ilgi erken dönemde adının Buda efsanesiyle iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁹⁴ Burada göz önünde bulundurulması gereken husus ise Bertels'in biyografi yazarlarından Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* eserinden önemli

¹⁹¹ Kaf/16

¹⁹² Mücadele/7

¹⁹³ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 84.

¹⁹⁴ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 184-186.

ölçüde faydalanmış olmasıdır. Erken dönem şarkiyatçıları birincil kaynaklara çok fazla eğilmeden bilgileri doğrudan Batılı kaynaklardan aktarmışlardır. Bunun aksine, Sovyetler dönemi yazarlarından Bertels sûfi biyografilerini birincil kaynaklara istinâden yorumlar. Attâr, Bertels'in önemseddiği yazarlar arasında ilk sırada gelmektedir. Bertels söyleminde Fudayl b. İyâz, hayatı eşkiyalıkla azizlik arasında bir yerde temellendirilir. İbrâhim b. Edhem ve Fudayl b. İyâz'ın efsanevileştirilmiş hayatları dramatik olay örgüsüyle ön plana çıkarılır. Hristiyan azizlere ilişkin aktarılan menkıbelerden hareketle, yazar bu gibi hikâyeleri önemser. Fudayl b. İyâz'ın Horasan kökenli olması tasavvufun bu coğrafyada ortaya çıkışına yönelik hipotezinin dayanağı olarak gösterilir.

İslam'ın teorik temellerinin oluşmasına yönelik yaptığı akıl yürütmeler Bertels'in söyleminde öne çıkan diğer bir unsurdur. Ona göre İslam dini dünyanın büyük dinlerinden biri haline gelmesi için tutarlı felsefi temellere ihtiyaç duymakta idi. Ayrıca ona göre Kurân ve Sünnet dindarların davranışlarını düzenlemekle beraber teorik hükümler alanında felsefi düşüncenin gelişimi için boşluklar bırakmıştır. İslam dini Arap yarımadasının hâricine çıkınca Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük ve Maniheizm gibi kendilerine ciddi temel oluşturan dinlerle etkileşime geçmiştir. Bertels, İslam'ın devlet haline geldikten sonra tüm bu dinlere meydan okumak ve üstünlüğünü kanıtlamak zorunda kaldığını ve diğer dinlerin argümanlarını çürütmek için felsefi sistem geliştirme çabasına girdiğini öne sürer. Hal böyle iken, Abbasiler döneminde çeviri faaliyetinin başlaması tasavvufun teorik temellerinin atılmasını hızlandırmış ve bunun sonucunda Plotinos'un *Enneadlar* eseri sûfi düşüncenin temeli haline gelmiştir.¹⁹⁵ Bertels, teoloji eğitimi alması bakımından sûfilerden Hâris el-Muhâsibî'yi (ö.243/857) diğer münzevîlerden ayırıştırarak tasavvufun teorik temellerinin atılmasını onunla ilişkilendirir. Muhâsibî ile beraber Zünnûn el-Mısırî de (ö.245/859) tasavvufun teorik temellerini inşa eden sûfilerden biri olarak addedilir. Kuzey Afrika'da yaşamış olması onun buradaki birçok Hristiyan manastırıyla irtibâtlı olabileceğine delil olarak gösterilir.¹⁹⁶ Zünnûn el-Mısırî'nin İoan Lestvinçik öğretilerinden ilham almış olması da bir ihtimal olarak değerlendirilir. Ona göre

¹⁹⁵ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 19.

¹⁹⁶ Bertels, *Sufizm i Sufiyskaya Literatura*, s. 84.

biyografisi hakkında kesin bilgiler olmasa da simya ile ilgilendiğine dair bilgiler İskenderiye okulu ile bir bağ olduğuna işaret etmektedir.

Sovyetler döneminde ismi neredeyse hiçbir yerde geçmeyen fakat Bertels’le benzer görüşleri paylaşması bakımından önemsedğimiz yazarlardan Vladimir Mihayloviç Nirşa tasavvufun diğer *mistik* öğretilerden Kurân ve Sünnet merkezli olması ile ayrıştığını öne sürmektedir. Nirşa tasavvufun *heretik* karakterine dair iddiaları kabul etmez, bilakis tasavvufun zamanla İslam’ın yeniden yorumlanması istikâmetinde teşekkül ettiğini savunur. “Tasavvuf, Kurân ile bağlantılıdır. *Sûfizm* ile birlikte ayetlerin alegorik yorumu ile tanışıyoruz.” önermesi, yazarın bu düşüncesini destekler mahiyette zikredilebilir. Nirşa, Serrâc’ın el-Lüma eserini referans göstererek tasavvufun tradisyonla uzlaşan kısmının Kurân ve Sünnet merkezli arınmış *sûfizm* olduğunu saptar. Bu saptamayı, tasavvufun tradisyonun bir parçası olduğuna ilişkin görüşe dayanarak yapar. Yazara göre ilk teşekkül evresinde Ortodoks İslam’a aykırı görüşlere sahip tasavvuf zamanla tradisyonla uyumlu hale gelmiştir. Tasavvufun merkezi doktrinle uzlaşması ise Gazzâlî aracılığıyla gerçekleşmiştir. Sonuç olarak, Sovyet dönemi şarkiyatçıları arasında Kurân ve Sünnet temelli tasavvuf algısının inşasında Bertels ve Nirşa’nın önemli katkıları olduğu söylenebilir.

3. RUSYA ŞARKİYATÇILIĞINDA YENİ AÇILIMLAR

3.1. Birleşik Cevap: Knış Örneği

Knış kendine kadar tasavvufun kökeni ve teşekkülü gibi tartışmaları göz önünde bulundurarak bu tartışmaları birleşik cevap söylemi altında inceler. Ona göre tasavvufun kökeni çalışmalarının hiçbirisi diğerini dışlayıcı mahiyette değil, tam tersi birbirini tamamlayarak bütüncül yaklaşım sunma imkânı sağlamaktadır.

Söylemin ilk kanadı mizaç tartışması üzerine kuruludur. Mizaç tartışması M. Hodgson’un geliştirmiş olduğu teori üzerine temellendirilir. Hodgson’a göre inanç sahipleri yaşadıkları coğrafyada mizaç özelliklerine uygun zemin bulamayınca, ait oldukları dini bırakarak kendilerine uygun ortam aramaya mecbur kalabilirler. Dinin tesis edilip yayılması bu dinin insan mizaçlarını mümkün olduğu kadar kuşatması ile

ilişkilendirilir. Bu bağlamda, zahit kişilerin İslam'dan uzaklaşmadan bu çerçevede kalabilmeleri yeni dinî yorumun geliştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu düzlemde, Hodgson'a göre dindarlar İslam hâricindeki dinlere yönelme yerine aynı din içerisinde yeni yorum biçimi geliştirmişlerdir.¹⁹⁷ Knış, Hodgson teorisini ilkesel olarak kabul eder ve *mistik* eğilimlere sahip Müslümanların dini toplum içerisinde kararlı şekilde yaşayabilecekleri teorik ortam geliştirdiğini varsayar.¹⁹⁸ Ayrıca Knış, Hodgson tezini aktarmakla birlikte bu görüşün yeterli olmadığını ileri sürer.

Birleşik cevabın önemli bileşenlerinden birisi, İslam'ın Akdeniz havzasına yerleşmesiyle birlikte Yunan düşüncesiyle etkileşim sonucunda tasavvufun meydana gelişine ilişkin görüştür. Erken dönemden itibaren, İslam'ın Akdeniz havzasına yerleşmesi sonrası felsefî *mistik* akımların İslam'a taşınmasına ilişkin farklı spekülasyonlar tartışmaların merkezinde yer almıştır.¹⁹⁹ Bu tartışmalar hemen hemen her dönem tekrarlanarak yeni hüviyet kazanmıştır. Bu gibi görüşleri Knış, "Ortak Helenistik Maya" başlığı altında kategorize eder.

Knış, Toynbee görüşünden hareketle sûfî kozmolojik psikolojinin ve geliştirilen dinî-felsefî literatürün köklerinin Yeni Platonculuğa ve bununla irtibatlı düşünce ve inanç sistemlerine uzandığını iddia etmektedir. Hristiyanlık Akdeniz'e yerleşince buradaki felsefî düşünceyi göz ardı edemediği gibi İslam'ın da bu coğrafyada yerleşince Helenistik düşünceden etkilenecek dinî ilke ve değerlerin yeniden şekillendiğine dikkat çekilir.²⁰⁰ Ona göre aynı coğrafyadaki düşünce ekolleri arasında benzerliğin bulunmaması anlamsız olurdu. Bu bağlamda, Akdeniz coğrafyasındaki dinî-felsefî görüşlerin kaynaşarak yeni düşünce sistemleri oluşturması yadsınamaz. Öte yandan, Batılı oryantalistlerin, sûfilerin Yeni Platoncu düşünce ve değerler sistemini tümüyle ödünç aldıkları iddiası Knış tarafından ciddi bir argüman olarak görülmez. Ona göre Yahudi ve Hristiyan müntesipler gibi Müslüman *zühdi-mistik* eğilimlerin Helenizm sûretindeki Yunan hikmetinin cazibesine direnmesi mümkün değildi.²⁰¹ Yazara göre Abbasiler dönemindeki tercüme faaliyetleri önemli olduğu

¹⁹⁷ Knış, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 48-49.

¹⁹⁸ Knış, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 49-51.

¹⁹⁹ Knış, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 215.

²⁰⁰ Knış, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 216.

²⁰¹ Knış, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 217.

kadar Helen felsefî mirasını İslam'ın züht akımı ile birleştiren Kurân'ın kendi yapısındaki *mistik* unsurlar da önemli idi. Kniş, Louis Massignon'un tasavvufun İslam'ın kendi temelleri üzerine geliştiği varsayımını desteklese de tablonun tamamını yansıtmaması bakımından yeterli görmez; tasavvuf gibi karmaşık olgunun sadece Kurân ve Sünnet kökenli olmasında ısrarın yanlışlığına vurgu yapar.

Kendisiyle yaptığımız röportaj esnasında Kniş, tasavvuf üzerine birleşik cevabın her unsurunun tasavvufu farklı bir yönden irdelediğini ifade etmiştir. O, tasavvufun bir “diyalog” sonucunda ortaya çıktığı görüşünü ileri sürerken, burada kültürel, dinî ve ideolojik faktörlerin ehemmiyetini belirtmiştir. Ona göre tasavvuf gibi bir fenomenin meydana gelişi sadece bir faktöre indirgenemez. Bu anlamda Mısır, Suriye ve Mezopotamya'da mevcut manastırların sûfizme tesir etmemesi imkansızdı. Bu etkileşim sözü geçen bölgelerde sûfî hareketler oluşturmaya başlamıştır. Bu etkileşimin izleri sûfî biyografilerinde de geçmektedir. Müslüman-Hristiyan etkileşiminin inkârını tarihsel serüvene ve insan tabiatına aykırı kabul eder. Özetle, yazar tasavvuf bir diyalogun ürünüdür dediğinde, İslam'ın kapalı bir havzada değil diğer geleneklerle etkileşim halinde geliştiğini kastetmektedir. Yazar bu anlatım tarzının sadece İslam'a özgü anlatılarla sınırlı kalmadığını, İslam'a kadarki dinlerde de karşılıklı etkileşim tartışmalarının önemsendiğine vurgu yapmıştır. Hristiyanlığın Yahudilikten, Yahudiliğin ise Antik Yunan'dan birçok unsur alarak şekillendiğine dair tarihsel verilerin bu bağlamda düşünülmesi gerektiğine atıf yapar. Bir sonrakinin bir öncekini kendinde barındırmış olması mutlaka göz önünde bulundurulması gereken tarihsel gerçeklik olarak saptanmaktadır. Yazarın bu savı, Akdeniz havzasındaki kültürlerin birbiriyle etkileşimde bulunduğunu saptayan önemli örneklerdendir. Bununla birlikte, yazar tasavvufun zenginleşmeye karşı protesto ekseninde yorumunun diğer görüşler içerisinde daha makul bir yorum olarak öne çıkması gerektiğini telakki etmiştir. Bunun yanı sıra, benzer sürecin Hristiyanlık'ta *asketizmin* ortaya çıkışında gözlendiğini belirtmiştir.²⁰² Sonuç olarak, Kniş'ın yaklaşımı çalışmada kendisine kadarki tartışmaların uzlaştırılarak yeniden inşası doğrultusunda yorumlanmaktadır.

²⁰² Tez sürecinde Aleksandr Kniş'la online olarak tasavvuf üzerine tartışmalar yaptık. Bu tartışmalar esnasında önemli bulduğumuz nüansları tezimize ekledik.

Tasavvufun teşekkülüne yönelik birleşik cevabın diğer kanadını Krımskiy söylemi teşkil etmektedir. Kurucu söylem olarak değerlendirdiğimiz Krımskiy yaklaşımı, Knış yaklaşımında tekrar irdelenir. Krımskiy telakkisi *Marksist* bakış açısının özeti olarak yorumlanır. Burada Arap fetihlerinin neden olduğu kargaşa ve karışıklığın ardından ortaya çıkan *zühdî-mistik* hareket adaletsizlik ve zorbalığa karşı halkın sığınak merkezi olarak yorumlanır. Bu durum İslam’la birlikte diğer dinler için de geçerlidir; Hristiyanlık’ta var olan çileci öğretiler bu gibi *materyalist* izâhlara tâbi tutulur. Krımskiy yaklaşımından hareketle, Knış *zühdî-mistik* hareketleri “kriz yönetim aracı” olarak yorumlar. Bu söyleme binâen hilâfetin aşırı zenginleşmesi sonucunda halkların hayat standartlarının farklılaşması Müslümanları iktidara pasif tepki göstererek inzivaya çekilmeye götürmüştür. Krımski’nin *sosyoekonomik* söyleminin ne kadar doğru olduğunu tespit etmek yazarın kanaatine güç bir meseledir.²⁰³ *Marksist* teorinin yanı sıra, Max Weber’in (ö.1920) “karizmanın rutinleşmesi” ve “karizmatik devrim” kavramları da benzer yaklaşım olarak Knış tarafından ele alınarak değerlendirilir.

Knış söyleminin içerdiği diğer mesele ise tasavvufun kurumsallaşan dine karşı birer tepki olmasına ilişkin tartışmadır. Burada Müslüman zâhit hareketi devlet bürokrasisinin geniş etki alanından kaçmak için şehrin terkedilmesi ile ortaya çıkan bir hareket olarak görülür. Bu bağlamda yazarın tasavvufun teşekkülüne ilişkin birleşik cevabı şu şekilde özetlenebilir:

Arabistan’daki karizmatik devrim, İslam devletinin doğup başarılı fetihlerle gelişmesini sağladı. İslam’ın Akdeniz havzasında yayılışı çok kültürlü bir toplum ortaya çıkardı. Bu gelişme kendine mahsus, müşahhas, canlı ve enerjik bir kültürün oluşmasına yol açtı. Düşünce sistemleri, uygulamalar, toplumsal davranışlar, kurumlar, liderlik biçimleri dinî ve kültürel potada evrilerek İslam devleti tarafından tevarüs edildi. Gittikçe karmaşılaşan Müslüman hayatı artık dallanıp budaklanan askerî ve bürokratik aygıtlarla özellikle kent merkezlerinde kontrol altındaydı ve kültürel manevî ifade biçimlerinin gelişmişliğine uyum sağlamak zorundaydı. Bu sosyal ihtiyaçlara cevap olarak İslamî zühd-mistisizm, İslam toplumlarının tamamlayıcı parçasını oluşturmak üzere doğal olarak Akdeniz kültür havzasında dönüştürüldü ve yüzyıllar boyunca ümmete hizmet etti. Bugüne kadar hem Müslümanlar hem de diğerleri tarafından “İslam’ın altın çağı” olarak anıldı.²⁰⁴

²⁰³ Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 58.

²⁰⁴ Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 67.

Diğer taraftan Knış, Patricia Crone (ö. 2015) ve Clifford Greets (ö. 2006) görüşlerini tasavvufa taşıyarak kurucu düşünürlerin muhayyile gücünün tasavvufu şekillendirdiği hususuna dikkat çeker. Crone'un "Bütün insan toplulukları insan muhayyilesi çevresinde dizilmiştir." ifadesi, bu düşünceyi destekler mahiyette zikredilebilir.²⁰⁵ Bununla da Knış, tasavvufun insan muhayyilesi ile şekillendiğini ortaya koyar. Fakat ona göre içeridekiler ve dışarıdakilerin ortaya koyduğu resim birbiriyle tamamen örtüşmez. Öte yandan, Batılı oryantalist araştırmaların metne bağlı kalmasını eleştirmekle saha araştırmalarının gerekliliğini ifade eder. Carl Ernst tarafından ileri sürülen tasavvufun XVIII. ve XIX. yüzyıl oryantalistlerinin tarihsel bilgiyi seçerek yönlendirmesi sonucunda ortaya çıkan icat olduğu meselesini eleştirir ve tasavvufun Avrupalı oryantalistlerden çok önce ortaya çıkarak Orta Çağ Müslüman düşünürleri tarafından icat edildiğini öne sürer.²⁰⁶

Dolayısıyla Knış Batıda tasavvuf üzerine yazılan eserleri karşılaştırmalı dinler araştırmalarının bir parçası olarak görmektedir. Ona göre kendi içinde dağınık olan bu disiplinlerin doğrudan ve dolaylı etkisi tasavvuf akademisyenlerinin çalışmalarını etkileyerek yönlendirmiştir. İster doğu bilimciler, isterse de sûfiler dönemlerinin sosyokültürel ilişkilerinin bir parçası idi. Knış tasavvuf tradisyonunu içeridekiler ve dışarıdakilerin kolektif bir çalışması olarak öne sürer. Yazar tasavvufa yönelik farklı görüşleri bir araya getirerek uzlaşmacı tavır sergilemekle birlikte, tasavvufun nesnel bir tanımının neredeyse imkânsız olduğuna işaret eder. Bu görüşü şu şekilde belirginleştirir: "Tasavvufun sürekliliği kurucularının ve sayısız müntesiplerinin onu iyi tasarlayıp inşâ ve tahayyül etmiş olduklarını gösteriyor."²⁰⁷ Bununla birlikte, tasavvuf tanımının entelektüel ortamlara göre daraltılıp genişletilebilecek kadar esnek olduğunu belirtir. Erken dönem Rus oryantalist söylemlerde tasavvufun akıldan uzak duygusal fenomen ekseninde yorumlanması sıkça dile getirilen bir mesele idi. Knış yaklaşımında tasavvufun "muhayyel bir şey" olarak telakki edilmesi, kendisine kadarki oryantalist yaklaşımların bir farklı görünümü idi. Knış'la yaptığımız röportaj esnasında, tasavvufu muhayyel bir fenomen olarak telakki

²⁰⁵ Knysht, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 69.

²⁰⁶ Knysht, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 80-81.

²⁰⁷ Knysht, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 72.

etmesini neye dayandrdığını sorduk. Yazar İbnü'l-Arabî'nin hayal görüşünden hareketle bu spekülasyonda bulunduğunu ifade etti.

Birleşik cevabın içerdiği tüm meseleleri göz önünde bulundurduğumuzda, bu zamana kadar yapılan tartışmaların bir nevi bu söylemde toplandığı söylenebilir. Knış'ın yorum biçimi kendisine kadarki araştırmaların analizi ve eleştirisi olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan, dönem araştırmalarında dikkatimizi çeken husus, erken dönemden itibaren tasavvufun *senkretik* karakteri ekseninde sürdürülen tartışmaların Knış yaklaşımında daha objektif anlatıya tâbi tutulmasıdır. Birleşik cevap bir nevi tasavvufun farklı yönlerini ele alarak tartışmakta fakat pre-Sovyet ve Sovyet döneminde olduğu üzere indirgemeci perspektifi takip etmemektedir. Erken dönemde Goldziher ve Kremer gibi bilim insanlarının görüşlerinden hareketle, Rusya araştırmacıları, tasavvufun özgünlükten yoksunluğuna odaklanarak onun İslam'a kadar bu havzadaki dinî-felsefî geleneklerin takipçisi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu tartışmalar özelde tasavvuf, genelde İslam'ın *senkretizmi* çerçevesinde sürdürülmüştür. Fakat post-Sovyet dönemi çalışmalarında bu paradigma yön değiştirerek farklı kültürlerin etkileşimi sonrasında uzlaşım sağlayan düşüncelerin doğal oluşum serüveni olarak yorumlanmıştır.²⁰⁸ Knış'a göre erken dönem tasavvufu ile ilgili yeterli kaynağın bulunmaması Batılı bilim adamlarını tasavvufun yabancı kökenine dair spekülasyonlara itmiştir. Bu minvalde, oryantalist söylemlerin geneli sübjektif kanaatlerden öteye geçememiştir. Bu nedenle, Doğu bilimcilerin bireysel spekülasyonlarını eklemleyerek aktaracakları her ürün yeterli argüman içermeyecektir.

3.2. Metafiziksel Yaklaşım: Rus Oryantalist Söylemlere Bir İç Eleştiri

Post-Sovyet dönemi yazarlarından Nasırov, tasavvufun teşekkülü problemini felsefe disiplini içerisinde irdeleyerek kendisine kadarki tasavvuf araştırmalarından ayırır. Nasırov'un kanaatine, tasavvufun mahiyetine dair indirgemeci yorumların baskınlığı tasavvufun epistemolojik ve ontolojik temellerine ilişkin akademik

²⁰⁸ Aleksandr Dmitriyeviç Knış, *Sufizm i Musulmanskaya Duxovnaya Tradiçiya: teksti instituti idei interpretaçii*, Sankt Peterburg, İzd-vo: Peterburgsoye Vostokovedeniye, 2015, s. 167-169.

araştırmaların yokluğundan kaynaklanır ve Doğu *mistisizminin* tümünü tek bir kaynağa indirgemeye götürür.²⁰⁹ Bununla birlikte, mukayeseli çalışmalar neticesinde tasavvufun diğer inançlar içerisinde gelişen öğretisi ekseninde irdelenmesi, problemi yaygınlaştırmış, sūfî öğretinin temellerini Hristiyan manastırcılığı, Hinduizm ve Budizm’de arama arzusuna yol açmıştır. Yazara göre Hristiyan kökenli *mistik* öğretilere uygulanan yöntemlerin aynısının İslam *mistisizmi* araştırmalarına yöneltmesi tasavvuf araştırmalarının başarısızlığı ile neticelenmiştir.²¹⁰

İslam zühüdünün diğer inançlardaki *asketik* öğretilerden farkı nedir? Bu sorunun cevabının net olarak verilememesi, yazara göre züht pratiğinin İslam öncesi öğretilerden ödünç alındığı düşüncesini yaygınlaştırmıştır. Karşılaştırmalı literatürün, herhangi bir ortaklığı sorunun anlaşılma derecesini azaltan etki ve ödünç almanın sonucu olarak görme eğilimi vardır.²¹¹ Bu mesele züht hareketinin Hristiyan çileciliği ile kıyaslanmasıyla ilgilidir. Coğrafi ve tarihsel olarak her iki gelenek birbirine yakındır ve Akdeniz medeniyetine aittir. Nasırov’a göre farklı kültürlerin kavşağında meydana gelen etkileşime itiraz etmek imkansızdır. Ancak her iki geleneğin farklılıklarını ayırt etmek gerekir. Bu bağlamda, Nasırov “Gerçek gelenek ödünç almaktan daha az yaratma yeteneğine sahip değildir.” önermesinden hareketle, tasavvuf yaklaşımını inşa etmektedir.²¹² Batı Avrupa araştırmalarında Hristiyanlık ruhu içerisinde gelişen *züht* teriminin *asketizm* olarak tercüme edilmesi Rusya Şarkiyatçıları tarafından benimsenmiş olsa bile Nasırov telakkisinde kabul görmez.²¹³

Rus düşünür Losski’ye istinâden şöyle yazar: “Hristiyan teolojisi her zaman bir araçtır. Nihai amaç Tanrı ile birlik ve Tanrılaşmadır. Bu da İsa Mesihi taklit etme arzusu anlamına gelir ve mücadele yoluyla insanın gerçek olmayan dünyevî doğasının üstesinden gelmek amaçlanır. İsa’nın dini çileci bir dindir. Başka bir ifadeyle, her Hristiyan çileci olmak zorundadır.”²¹⁴ Bu bağlamda yazar, Batı ve Rusya Şarkiyatçılarının tasavvufa yönelttikleri geleneksel yönetime eleştirel

²⁰⁹ İlşat Raşitoviç Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, Moskva, Yazıkı Slavyanskix Kultur, 2009, s. 121.

²¹⁰ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 30.

²¹¹ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 37-39.

²¹² Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 40.

²¹³ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 42.

²¹⁴ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 150.

yaklaşarak kendince yeni bir metot geliştirmiştir. Yazar, sûfilerin züht pratiğinin İslam geleneğinde aşkın varlığı kavrama problemine yönelik ilk yaklaşım olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.²¹⁵ Bununla da metafizik gelenekte Tanrı'nın birliği fikrinden hareketle, özne ile nesne arasındaki ontolojik ve epistemolojik bir ayrımın olmadığını saptar. Ayrıca Nasırov, tasavvufun züht evresinden felsefî doktrine dönüşümüne kadar geçtiği serüveni tevhit kavramı üzerinden sistematik şekilde analiz etmeye çalışır.²¹⁶ Bu minvalde yazar, Şarkiyatçıların önceden belirlenmiş araştırma kalıplarını reddederek, tasavvufun birincil kaynakları çerçevesinde problem analizine çalışır. İslam zühdünün diğer geleneklerdeki *mistik-asketik* akımlardan farkının ortaya konulması için *züht* kavramını kelim, hadis ve tasavvuf disiplinleri içerisinde karşılaştırmalı analize tabi tutar. Ona göre sûfî tradisyon içerisinde zühdün ihtiva ettiği anlam İslam tasavvufunun nasıl ortaya çıktığına işaret eder. Bu bağlamda, Sovyetler dönemi oryantalistlerinden A. R. Petrosyan'a referansta bulunur. Ona göre *züht* terimi hangi disiplin içerisinde değerlendirildiğine bağlı kalarak anlam değiştirmiştir. Müslüman toplumunun bütünlüğünü bidatlerden korumayı amaçlayan Hanbeli disiplini içerisinde züht, tutkuların bastırılması ve nefis üzerinde hâkimiyet anlamına gelirken; sûfî öğretisinde züht ezoterik anlam ihtivâ ederek Tanrı'yla yeniden birleşmeyi amaçlamaktadır.²¹⁷

Nasırov'un söyleminde tasavvuf, İslam içerisinde gelişerek şekillenmiştir. Ona göre muhaddis ve mütekellim arasında Tanrı-âlem irtibatına ilişkin tartışmaların zamanla keskinleşmesi zühdün manevî pratiğinin bilişsel yönünün güçlenmesine sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda, İslam'da teolojik tartışmalar tek tanrıcılığın doğası sorunsalına cevap arama süreci olarak değerlendirilebilir. Bu minvalde, İslam'da teolojik tartışmaların İslam tasavvufunu şekillendirdiği varsayılır. Bu yaklaşıma göre züht dönemindeki ilk sûfîler negatif teoloji yöntemini sıkı bir şekilde takip ederek Tanrı'nın rasyonel bilginin ötesinde olduğu ve bu sınırların ötesine geçmenin salt entelektüel çabayla mümkün olmayacağı düşüncesine vardılar. Dünyevî olandan ferâgat, kişinin dünyevî varlığından, yani fiziksel bir "ontotranscensis"ten ferâgat

²¹⁵ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 27.

²¹⁶ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 112.

²¹⁷ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 112-114.

etmesini gerektiriyordu ki bu da imkansızdı. Bu ontolojik açmazdan çıkış yolu, Tanrı'nın aşkınlığı ile birlikte içkinliğinin ileri sürülmesi idi.²¹⁸

Nasırov'un tasavvuf telakkisi kendisine kadarki Rus oryantalist yaklaşımlara bir iç eleştiri olarak yorumlanabilir. Bu zamana kadar öne sürülen iddialardan yöntem farkı ile ayrıışan yazar, tasavvufun İslam içerisinde gelişen özgün öğreti olduğunu temellendirmeye çalışır.²¹⁹ Bu bağlamda farklı sûfi biyografilerinden hareketle, züht hareketinin sadece dünyadan yüz çevirmek anlamına gelmediğini, ayrıca Tanrı'ya mutlak teslimiyet ve tevekkül üzerine kurulan bir yaşam biçimi olduğunu belirtir. Ebû Tâlib el-Mekkî'yi (ö.386/996) referans göstererek, erken dönem züht hareketinin ahlâki arınma hareketi olmakla birlikte Tanrı'yı bilmeyi ihtivâ eden *mistik* yaklaşım biçimi olarak değerlendirir. Nasırov'un yaklaşımının belirleyici unsuru, züht hareketinin tasavvuf doktrinine doğru içsel evriminin aşamalı şekilde ele alınarak yorumlanmasıdır.²²⁰

Dolayısıyla Nasırov yaklaşımında züht hareketi, İslam'a özgü bir dizi ontolojik ve epistemolojik sezginin etkisi altında merkezî olanı yorumlama sürecinde ortaya çıkmış bir akım olarak telakki edilir. Tanrı-âlem irtibâtına ilişkin tartışmaların tek tanrıcılığın doğası sorununun çeşitli cevaplarla yanıtlanmasına neden olduğu öne sürülür. Yazara göre monist felsefenin temelleri erken dönem zahitleri tarafından atılmıştır. Bu görüş Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö.297/909) görüşleri üzerinden temellendirilir. Nasırov'un tezinde Cüneyd'in *mîsâk* teorisinin tasavvufun metafizik evresinde İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* teorisi için bir model oluşturduğu öne sürülür.²²¹ Ona göre İslam düşüncesi içerisinde züht zamanla metafizik düşünceye doğru evrim geçirmiştir. Nasırov Sovyetler dönemi yazarlarının tasavvufun teşekkülü sorunsalını sosyal koşullar istikâmetinde yorumlanmasını inkâr etmez, fakat bu görüşün yeterince açıklayıcı olmadığına dikkat çeker.

Yazara göre *asketizmden mistisizme* geçiş aşk kavramının ön plana çıkmasıyla gerçekleşmiştir. Bu terim insan ile Tanrı arasındaki yeni bir ilişki modelini, *mistik*

²¹⁸ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 111.

²¹⁹ Safar Abdullo, *Sufizm v İrane i Çentralnoy Azii: Materiali Mejdunarodnoy konferencii 2-3 maya*, Almatı, 2006, s. 26.

²²⁰ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 120-125.

²²¹ Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 319.

bilişsel eylemlerdeki birliği ifade eder. İlk yüzyıllarda dünyevî olandan vazgeçmeyi amaçlayan tasavvuf, bu şekilde zamanla dinî-felsefî doktrine dönüşmüştür. Bununla birlikte Nasırov telakkisinde İslam tasavvufunun Hristiyan tradisyonunda anlaşıldığı üzere, insanın Tanrı'ya ulaşmak için düşmüş *ampirik* doğasını aşma çabası olarak yorumlama eğilimi kabul görmez. Öte yandan, dünyadan yüz çevirme hareketi olarak addedilen züht Tanrı'yı idrak etmek için yeterli görülmez ve zamanla aşk kavramı üzerinden yeni bir dil inşa edildiği öne sürülür.

Sonuç olarak Nasırov, Sovyet ve pre-Sovyet dönemindeki tasavvuf araştırmalarına eleştirel yaklaşarak tasavvufun teşekkülüne ilişkin iddiaların yetersizliğine gönderme yapar; tasavvufun ontolojik ve epistemolojik esaslarının tespit edilmesinin İslam tasavvufunun özgünlüğünü ortaya koyacağını iddia eder. Bu bağlamda yazar, erken dönemden tasavvufun metafizik dönemine kadar tevhit kavramı üzerinden Tanrı-âlem irtibatını irdeler. Onun kanaatine, İslam'ın tevhit merkezli bir din olması tasavvufu diğer *mistik* geleneklerden ayırt eden başlıca özelliktir. Bununla birlikte, yazar her ne kadar tasavvufun diğer *mistik* geleneklerden ayırtıcı özelliklerini ortaya koymaya çalışsa da ilk evrede Hristiyan *mistikleri* ile İslam dervişlerinin etkileşimini inkâr etmez.²²² Ayrıca, tasavvufun epistemolojik ve ontolojik esaslarının araştırılması Rusya bilimi için yeni bir perspektif olarak değerlendirilebilir.

3.3. Psikoanalitik Söylem: Torçinov Örneği

Sovyetler dönemi sonrası Rusya biliminde Marksist paradigmanın yeterlilik düzeyi sorgulanmış ve entelektüelleri yeni paradigma arayışına itmiştir. Bu dönem Rusya'da faaliyet gösteren Şarkiyat araştırmacılarından Torçinov (ö. 2003), sosyolojik paradigmaya alternatif olarak psikolojik paradigmayı ileri sürmüştür. Ona göre Marksist sosyolojik yaklaşımla birlikte son yüzyılda din çalışmalarında ilerleme kaydedilmiş, farklı toplum ve kültürlerde dinlerin işleyişine dair anlayış derinleşmiştir. Ancak zamanla bu yaklaşımın uygulanabilirliği sınırlı kalmıştır. Bu eleştiri Weberci yaklaşım için de geçerli görülür. Ayrıca Torçinov'a göre etnologlar, psikologlar ve Şarkiyatçılar tarafından toplanan ve işlenen zengin materyal

²²² Nasırov, *Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma*, s. 139.

sonrasında normatif paradigmanın evrenselliği ve kesinliği konusunda ciddi şüpheler ortaya çıkarmıştır.²²³

Hiç şüphesiz sosyolojik yaklaşımın Rusya bilimi için getirileri olmuştur. Bu metodolojinin uygulanması sayesinde dinî inançların ve dinî kurumların farklı toplumlarda ve tarihsel dönemlerde işlevleri netleşmiş, çok sayıda kült ve ritüelin toplumsal anlamı daha açık hale gelmiştir. Bununla birlikte sosyolojik din arayışlarının dinî tecrübeyi sadece dışsal olarak karakterize ettiğini, dinin özünü değil, işleyişini tanımladığı görüşü yaygınlaşmıştır. Böylece Torçinov’a göre sosyolojik yaklaşımın yetersiz kaldığı yerde psikoloji yaklaşımı devreye girmiştir.²²⁴ Tüm bu arayışlar hâkim Marksist sosyolojik paradigmaya karşılık psikolojik paradigmanın geliştirilmesini hızlandırmıştır. Öncelikle Torçinov “dini deneyimi” söylemin merkezine yerleştirir ve dindarlık fenomeni *transpersonel* deneyime dayandırılır.²²⁵

Torçinov’un uzmanlık alanı uzak Doğu dinleri olsa da *Religii Mira* eserinde psikoanalitik yaklaşım içerisinde İslam dini ve tasavvufu da diğer dinlerle birlikte değerlendirmektedir. Yazar Hz. Muhammed’i, peygamberliğin bir halkası olarak kabul etmekle birlikte *transpersonel* özellikleri bağlamında ele alır. Peygamberin Hira mağarasında inzivaya çekilmesi Hristiyan rahiplerin etkisiyle gerçekleştiği argümanı erken dönemden süregelen benzer söylemin bir parçasıydı. Zira yazar bunun sadece metafiziksel bir olay değil aynı zamanda *transpersonel* deneyimin bir parçası olarak ele alınmasına ilişkin hipotez geliştirir. Bunun yanı sıra Hz. Muhammed’in miraç yolculuğu *transpersonel* tecrübenin somut bir örneği olarak gösterilir. Erken dönem Şarkiyatçılığında olduğu gibi dinî tecrübenin tamamen metafizikten soyutlanarak indirgemeci yaklaşımla ele alınmasına Torçinov paradigmasında rastlanmamakta, bunun tam tersi, bu gibi söylemler eleştirilmektedir.

Tasavvufa gelince, modern bilimsel araştırmalardan hareketle yazar sûfilere ilişkin görüşleri ortaya koymaya çalışır. Ona göre İslam’da çileci akımlarda mistik yönelimler ilk önce VIII. ve IX. yüzyılın başında Tanrı’ya duyulan tükenmez özlem,

²²³ Torçinov, **Religii Mira**, s. 26.

²²⁴ Torçinov, **Religii Mira**, s. 43.

²²⁵ Torçinov, **Religii Mira**, s. 47.

sonsuz sevgi ve Tanrı'yla birleşme arzusu şeklinde kendini göstermiştir. Çileciliğin yöntemleri diğer öğretilerden ödünç alınarak ince bir psikoteknik sistemi oluşmaya başlamıştır. Sûfî psikotekniği Tanrı ile birleşme deneyimini ve Tanrı bilgisini elde etmeyi amaçlamıştır.²²⁶ Devrim öncesi ve devrim sonrası entelektüelleri gibi Torçinov da eserinde belli başlı sûfilere yer ayırır. Bunlardan, Bayezîd-i Bistamî, Hallâc-ı Mansur, Cüneyd-i Bağdâdî, Sühreverdi, İbn Arabî, Celaleddin-i Rûmî ön plana çıkmaktadır.

Tasavvuf terminolojisine gelince İlâhî Aşk kavramı tasavvuf sisteminin merkezine konularak Budizm ve diğer doğu dini sistemleri ile karşılaştırılmıştır: “Böylece, Sufizm eros aracılığıyla gnosis'i, Tanrı'ya duyulan sevgi aracılığıyla Tanrı'nın bilgisine varır. Tanrı bilgisi, Tanrı ile birlik veya kaynaşma, Tanrı'da yok olma, aşk yoluyla gerçekleştirilir. Ancak burada ilginç nokta, duygusallığa ve erosa yönelen geleneklerin çoğu kişisel bir Tanrı fikrine bağlıyken ve ruh ile Mutlak-İlahi varlık arasındaki ayrımı vurgularken sûfizm tam olarak insanüstü ve apofatik olana vurgu yapar. Tek gerçeklik olan Tanrı, aynı zamanda en yoğun aşk özlemlerinin ve deneyimlerinin de nesnesidir: Sevgiliye duyulan aşk, Hakikate duyulan aşk gibidir ve bunun tersi de geçerlidir.”²²⁷

²²⁶ Torçinov, **Religii Mira**, s. 368.

²²⁷ Torçinov, **Religii Mira**, s. 369.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖYLEMLERİN SONUÇLARI

1. TASAVVUFA İLİŞKİN SÖYLEMLERE ELEŞTİREL BAKIŞ

1.1 Pre-Sovyet Dönemi

Erken dönem Rusya Şarkiyatçılığında tasavvuf fenomeni çerçevesinde sürdürülen tartışmaları Pozdnev, Kazanskiy, Krımskiy, Umanec, Bartold ve Şmidt perspektifinden inceleme teşebbüsünde bulunduk. Bu dönem Rusya bilim insanlarının tasavvuf kavramına ilişkin akıl yürütmeleri önemli ölçüde karmaşık görünmektedir. Erken dönem araştırmalarında tablonun tamamına bakıldığında Rus oryantalist söylemlerin Avrupa merkezli yürütülerek bu tartışma kalıpları ötesine geçemediği savı araştırmamızda varılan önemli sonuçlardan biridir. Sovyet öncesi dönemi eserlerinde *heretik* bir akım olduğu kabul edilen tasavvuf, aynı zamanda İslam'ın yetersizliğine bir başkaldırı hareketi olarak görülmektedir. Bu yetersizlikler şu şekilde sınıflandırılabilir:

1. Dindarların aklını doyuramayan Ortodoks İslam, onları merkezi doktrinden uzaklaşarak *mistik* akımları tercih etmeye götürmüştür.
2. Kurân dilinin Arapça olması sıradan halkın dinden uzaklaşarak kalbe hitap eden *mistik* akımlara yönelmelerini beraberinde getirmiştir.
3. Halk, merkezi doktrinin istismarına ve aşırı zenginleşmesine itiraz olarak fakirliği benimsemiş ve tasavvufa yönelmiştir.
4. *Antropomorfik* Tanrı telakkisi dindarları tatmin etmediğinden, âlemi kuşatan Tanrı tasavvuru arayışı ortaya çıkmıştır.²²⁸

Bu saptamalar İslam'a ciddi eleştiri kapsamında değerlendirilse de iddialar ciddi argümanlar ile desteklenmediği için zayıf kalmıştır. Şarkiyatçılar tasavvufun ana meselelerini fark etmekle beraber, bu meseleleri yaşadıkları coğrafya ve kültürün etkisi altında *anakronizme* düşerek yorumlamışlardır. Tasavvufun merkezî doktrine itiraz düzleminde ortaya çıkışı kabul edilebilir bir olgu olsa bile, Rusya Şarkiyatçıları olayı farklı bir paradigmaya taşıyarak disiplinler arası çatışmayı İslam'ın yetersizliği istikâmetinde çarpıtarak yorumlamışlardır. Paradigmayı değiştirirken ilk dönemlerde ortaya çıkan heterojen eğilimlerin zamanla birkaç nesil içerisinde daha kabul edilebilir yorumlara evrildiği meselesini göz ardı etmişlerdir. Bu bakımdan, çağın

²²⁸ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 53.

değerleriyle din arasında irtibât kurmanın bir zaruret olduğunu fark etmemişler ve tasavvufun bir din yorumu olduğunu görmezden gelmişlerdir. Var olan argümanların zayıflığı oryantalist iddiaların sadece söylem düzleminde kalarak teoriye dönüşmemesine sebebiyet vermiştir.

Pre-Sovyet dönemde Kazanskiy tarafından öne sürülen *psikopatolojik* söylem, tasavvufun metafizik bağlamda değerlendirilmesine eleştiri düzleminde ele alınmaktadır. Kazanski'nin tüm çabası tasavvufu metafizik telakkiden arındırarak patolojik bozukluk kapsamında inşâsı doğrultusundadır. Öte yandan Kazanski'nin dönemin yaygın pozitivist söyleminin etkisinde kaldığı inkar edilemez. Birbirinden bağımsız eserler ortaya koyan Rusya Şarkiyatçıları'nın akıl yürütme mekanizmasının bir ideolojiye hizmet ettiği, kuşkusuz göz önünde bulundurulması gereken bir meseledir. Bununla birlikte, Kazanskiy söylemi her ne kadar tasavvufun patolojik fenomen doğrultusunda irdelenmesini gözler önüne sermiş olsa da satır arası aktarımlarda aşağıdaki bulgularının tasavvuf yorumculuğu bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz:

1. *Antropomorfik* Tanrı tasavvuru ile yetinmeyen dindarların tüm alemini kuşatan Tanrı arayışına yönelmiş olmasının fark edilmesi,²²⁹
2. Normatif gelenek tarafından öteki dünyaya ertelenmiş meseleleri tasavvufun bu dünyaya taşıma eğiliminin gözlemlenmesi,
3. Tasavvufun bir akıl eleştirisi düzleminde teşekkülü.²³⁰

Nitekim erken dönem eserlerinde tasavvuf *asketizm*, *panteizm* ve *mistisizm* kavramlarıyla eşdeğer kavramlar kapsamında addedilirken, tasavvufun bu kavramlardan ayrışma noktalarının zikrolunmaması kanaatimizce oryantalist yaklaşımların başlıca yetersizliklerindendir. Pre-Sovyet dönemi Şarkiyatçılarından sadece Pozdnev, Silvester de Sacy'nin görüşlerini referans alarak tevhit ilkesinin Muhammedî öğretinin merkezî kavramı olması bakımından diğer öğretilerden ayrıştığına işaret etmiştir. Krımskiy bu kavramların İslamiyet içerisindeki yerini irdelerken, tasavvufun *eklektik* karakterini göz önünde bulundurarak geçişken bir

²²⁹ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zneriya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 53.

²³⁰ Kazanskiy, *Sufizm s Toçki Zneriya Sovremennoy Psixopatologii*, s. 20.

anlatı sergilemiştir. Öte yandan, Krımski'nin iddialarını temellendirmeden aktarmış olması söylemin başlıca açmazlarından biridir.

Ekrem Demirli'nin tasavvufun dönemlendirme meselesine ilişkin makalesi tasavvufun teşekkülü probleminin ele alınması bakımından oldukça önemlidir. Demirli, makalede tasavvuf kavramının kökenine dair görüş birliğinin olmamasının ciddi çelişkileri beraberinde getirdiğinden söz etmiştir. Bunun gerekçeleri arasında tasavvufun önce ilim şeklinde değil, bir hareket şeklinde ortaya çıkması gösterilmektedir. Ayrıca Demirli paradigmasında zühdü tasavvuf ile özdeşleştirmek veya başlama noktası saymak yanlış olarak kabul edilmektedir. “Tasavvuf hakkında da başka hareketlerden ve ilimlerden nasıl ayrıştı sorusuna cevap vermeksizin bir başlama noktası tespit etmek anlamsızdır. Bu nedenle tasavvufun erken devrini ilk yönelimler veya kurumsallaşma öncesinde tasavvuf şeklinde düşünebiliriz.”²³¹ Görüşü ise Rusya entelektüellerinden Nasırov'un oryantalist söylemlere yönelttiği eleştiri ile örtüşmektedir.

Demirli'ye göre tasavvufun bir ilim şeklinde ortaya çıkmaması kelimenin kökeni için ileri sürülen görüşlerde ittifakın bulunmamasına neden olmaktadır. Bu bağlamda zahitliğin tasavvufla bağdaştırılarak anlatılması eleştirilmektedir. Zahitlik İslam'ın temel karakteristik özelliklerinden biri sayılabilir. Bu anlamda zahitliği belirli disipline ait addetmek ve tasavvufun başlama noktası olarak görmek doğru değildir.

Pre-Sovyet dönemi Şarkiyatçılığında üzerinde durulması gereken diğer nüans, tasavvufun Müslüman coğrafya çerçevesinde mevcut dinî-felsefî akımların etkisi altında teşekkülü meselesine sıkça gönderme yapılmasıdır. Kuşkusuz tasavvufun teşekkül sürecinde dahili nedenler olduğu kadar, harici nedenler de etkili olmuştur. Fakat kabul etmek gerekir ki düşüncenin oluşum serüveni önce kaynaşma, sonra çatışma ve daha sonrasında uzlaşma şeklinde gerçekleşir. Öte yandan tasavvufun teşekkülü yabancı etkenlerin üstünlüğü çerçevesinde yorumlansa da tasavvufun çevredeki bu düşünceleri nasıl etkilediği meselesi problematik haline getirilerek tartışılmamıştır. Buradan şöyle bir paradoksal bir yaklaşımla karşı karşıya

²³¹ Ekrem Demirli, “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.

olduğumuz sonucu çıkartılabilir: Bir taraftan İslam yerilirken tasavvuf araç haline getirilerek yüceltilmekte, diğer taraftan çevredeki dinî-felsefî akımların yüceltilmesinde tasavvuf yine basamak işlevi görmektedir. Anlaşıldığı üzere, erken dönemde Rusya Şarkiyatçıları tasavvufun mahiyetine dair tutarsız hükümler serdederek çelişkili yaklaşımlarını aşamamışlardır. Tasavvufun din bilimi haline gelmesi üç asırlık tartışmalar ve çatışmalar sonucunda gerçekleşmiştir. Sözü geçen dönemde şarkiyatçıların iddialarını nesnel zemine taşıyamamalarının temelinde, birincil kaynaklara inmeden doğrudan bilgiyi Avrupalı âlimlerin eserlerinden aktarmaları gerçeği yatmaktadır.

Krımskiý tasavvufun sınıflar arası mücadele sonucunda ortaya çıkarak yaygınlaştığını öne sürmekle, dönemi için çok önemli bir saptamada bulunmuştur. Kanaatimizce Rusya bilimini Batı Şarkiyatçılığından ayırt eden başlıca husus tam da burada yatmaktadır. Lakin erken dönem eserlerinin geneline bakıldığında tasavvuf araştırmaları İslam araştırmaları içerisinde zayıf kalmıştır. Özellikle belirtmemiz gerekir ki Rozenle birlikte ekonomi ve ideoloji nosyonu Şarkiyatçılığın bir bileşeni haline gelse bile, Krımski'nin söyleminde bu teori derinleştirilememiştir. Devrim öncesi çalışmalarda Krımskiý ile birlikte Şmidt, tasavvufun teşekkülünü Mısır coğrafyası üzerinden sosyolojik ve ekonomik etkenlerle izâh etmeye çalışmıştır. Yazarın dönemin yaygın tartışmaları içerisinde bulunmaması ve fıkıh disiplinine yönelmesi görüşlerinin arka planda kalması ile sonuçlanmıştır. Genel itibarıyla Şa'rânî üzerine tez yazan Şmidt, diğer eserlerde bu eksenle zikrolunmaktadır.²³²

Yukarıda vurguladığımız üzere, devrim öncesi çalışmalarda öne çıkan ve her üç dönemde süreklilik arz eden söylemlerden başlıcası tasavvufun *senkretizm*ine ilişkin söylemdir. Bu söylem tarafımızdan Rusya Şarkiyatçılığını Batı Avrupa Şarkiyatçılığı ile yaklaştıran en önemli söylem olarak saptanmıştır. Söylemin öncülleri açıklanırken öncelikle Pozdnev'in görüşleri temel alınmıştır. Pozdnev, misyoner bir Hristiyan rahibi paradigmasından meseleye yaklaşarak, özellikle sûfilerin Hristiyan rahiplerle etkileşimine dikkat çekmeye çalışmıştır. Pozdnev'in faaliyet gösterdiği dönemde sadece İslam araştırmaları değil, Doğu araştırmalarının tümü *konfesyonist*

²³² Ayrıntılı bilgi için bkz. Aleksandr Eduardoviç Şmidt, **Nauçnaya Perepiska, İzbranniye Trudi, Bibliografiya**, Avtor-sost. R.İ. Bekkin, Moskva, Sadra, 2018, s. 50-150.

paradigmada yorumlanmıştır. Bu minvalde, Pozdnev tasavvufu Ortodoks Hristiyan mezhepçiliğinin etkisi altında yorumlamaktan kaçınmamıştır. Bu noktada özellikle Rusya Şarkiyatçılığının kurucu düşünürlerinden Rozen'in, Pozdnev'in *Dervişi v Musulmanskoy Mire* eserini tenkit ettiği bir makalesi bulunduğuna dikkat çekmek isteriz. Rozen'in Rusya bilim geleneğine en önemli katkılarından birisi, Rusya Şarkiyatçılığını mezhepçi paradigmadan nesnel zemine taşımış olmasıdır. Buradan hareketle, Rozen Pozdnev'in tasavvufa yönelik görüşlerinin duygusal ve öznel yorumlardan öteye geçemediğini belirterek onun tasavvuf yorumunu nesnellikten uzak addetmiştir.²³³ Zira Rozen eserde yazarın dile getirdiği iddiaların hiçbir bilimsellik taşımadığına dikkat çekerek Pozdnev'in tasavvuf gibi zor bir disiplin üzerine eser kaleme almak için yeterli ilmi birikiminin olmadığını ifade etmiştir.²³⁴ Ona göre ilmi birikim yetersizliği Pozdnev'in *sûfizm* telakkisinin önyargılı iddialar çerçevesinde şekillenmesine neden olmuştur. Rozen, Pozdnev'in merkezî Asya'da Türkistan dervişlerini incelerken bu konuya eğilerek sadece antropolojik zeminde bulgularını aktardığı halde eserin başarılı olabileceğini görüşünü de bir eleştiri olarak yöneltmiştir.²³⁵ Pozdnev bu görüşün aksine, eserinde önceliği Avrupa Şarkiyatçılarının görüşlerinin aktarılmasına ayırarak kendi spekülasyonlarını en son dile getirmiştir. Rozen *Dervişi v Musulmanskoy Mire* eserinin neredeyse her bölümünden örnek getirerek Pozdnev'in J. Brown düşüncesine bağımlı bir şekilde ilerlediğini temellendirmeye çalışmıştır. Rozen'in sert bir şekilde eleştirdiği diğer mühim mesele ise Pozdnev'in bu konuları ele alarak yazması için Arapça dil bilgisinin yeterli düzeyde olmamasıdır.²³⁶ Dolayısıyla Baron Viktoroviç Rozen'in Pozdnev eleştirisi, tezimizde ortaya koymaya çalıştığımız savı desteklemekte ve tarafımızca bir iç eleştiri olarak ele alınmaktadır.

Tezimizde iç eleştiri bağlamında ele aldığımız diğer bir makale ise Rozen'in erken dönem Şarkiyatçılarından Umanec'in *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskiy Mıslı v İslame* eserine yönelik kaleme aldığı değerlendirmedir. Rozen'in Pozdnev'e ilişkin makalesinde olduğu üzere, Umanec'e dair çözümlemesinde de Arapça dil

²³³ Baron Viktor Romanoviç Rozen, *İzbranniye trudı po islamovedeniyu*, Sankt Peterburg: İzd-vo SPBGU, 2020, s. 238.

²³⁴ Rozen, *İzbranniye trudı po islamovedeniyu*, s. 239.

²³⁵ Rozen, *İzbranniye trudı po islamovedeniyu*, s. 238.

²³⁶ Rozen, *İzbranniye trudı po islamovedeniyu*, s. 239-40.

bilgisinin yetersizliği ve birincil kaynaklara atıfların azlığı eleştirilmektedir.²³⁷ Bununla birlikte, İslam çözümlemesinde Avrupalı Şarkiyatçıların yorumlarına, özellikle Dozy'nin görüşlerine fazla yer vermesi Rozen'in Umaneç eleştirisinin merkezine dayanmaktadır.²³⁸

Umaneç'in söylemi Rozen paradigmasında sert eleştiriye tâbi tutulmuş olsa dahi kanımızca Pozdnev, Kazanskiy ve Krımskiy ile kıyaslandığında Umaneç İslam telakkisinde tasavvufu daha sistematik düzlemde ele alarak değerlendirmiş, İslam peygamberi ve sûfilere karşı aşağılayıcı kelimeler kullanmaktan da kaçınmıştır. Bunun yanı sıra, Umaneç'in İslam'ın dar perspektifinin tasavvufun teşekkülüne ivme kazandırmasına yönelik akıl yürütmeleri diğer yazarlarla kıyaslandığında belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.²³⁹ Bu bağlamda “tasavvuf dine karşı din midir?” sorusu Şarkiyat araştırmalarına yönelttiğimiz eleştirel sorulardan biridir. Her ne kadar bu hipotez açık bir şekilde ifade edilmese de İslam'ın Tanrı tasavvurunun dünyadan uzak, dar bir tasavvur olmasına yönelik spekülasyonlar yazarın İslam'la tasavvufun karşı karşıya getirilmesi görüşünü desteklemektedir. Bu minvalde, dönem yazarları İslam düşüncesinin metafizikten yoksun bir din olduğu görüşü üzerinde uzlaşmışlardır.

Erken dönemde *senkretik* söylem başlığı altında değerlendirdiğimiz diğer yazar ise Bartold'dur. Aslına bakılırsa Rusya Şarkiyatçılığında Bartold, Rozen ekolünün en önemli temsilcileri arasında yer almakta ve ortaya koyduğu çalışmalar ile birçok araştırmacının önüne geçmektedir. Fakat bu savımız onun tasavvuf araştırmaları için geçerli değildir. İslam'a dair toplu eserleri içerisinde yazarın *İslam'da Mistisizm* makalesi irdelenerek *senkretik* doktrin bağlamında tasavvuf söylemi içerisinde değerlendirilmiştir. Yazarın Doğu araştırmalarında sergilediği *revizyonist* yaklaşım tasavvuf yorumu için geçerli değildir.

Son olarak pre-Sovyet dönemi eserleri “tamamlanmamış metinler” bağlamında okunabilir mi sorusu bu dönem metinlerine yönelttiğimiz eleştirel sorulardan bir

²³⁷ Rozen, *İzbranniye trudı po islamovedeniyu*, s. 232.

²³⁸ Rozen, *İzbranniye trudı po islamovedeniyu*, s. 233.

²³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Umaneç, *Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mıslı v İslame*, s. 84-95.

diğeridir. İlgili dönemin Şarkiyatçıları eserlerinde sıklıkla bir konudan diğer konuya atlayarak ele alınan meseleleri yarım bırakmışlardır. Bu da tartışılan meselelerin retorik çerçevede kalarak ele alınan sorunsalın bir sonuca bağlanmadan bitirilmesi ile neticelenmiştir. Bu minvalde erken dönemde tasavvufila ilintili eserlerin tamamlanmamış metinler doğrultusunda okunması gerektiği kanısındayız.

1.2. Sovyet ve Post-Sovyet Dönemi

1917 yılında Rusya’da gerçekleşen Bolşevik Devrimi bu çalışmada Sovyetler dönemindeki paradigmatik kırılmaları anlamak için bir dönüm noktası olarak saptanmış; tasavvuf, devrim, ekonomi, sınıfsal yapı, alt sınıf ve üst sınıf kavramlarıyla irtibatlı analiz edilmiştir. Devrim sonrası Rusya biliminde Rozen ekolünün ortaya koyduğu metodoloji temele alınsa dahi tamamen Rus hakimiyetinin ideolojisine hizmet ederek çöküşe uğramıştır.

Erken dönemde tasavvufila İslam’ın karşı karşıya getirilmesi söylemlerde tam olarak yerini bulmasa da Sovyetler döneminde tasavvufun İslam’a başkaldırı ekseninde yorumu kilit nokta haline gelerek “dine karşı din” söylemini doğrulamakta idi. Bu söylem içerisinde insanın özgürlüğü ve bireysellik gibi kavramlara yapılan vurgu *kolektivist* siyaset içerisinde paradoksal yaklaşım olarak anlam kaybına uğramıştır.²⁴⁰ *Marksist-Leninist* felsefe çerçevesinde sıkışan dönem araştırmalarında tasavvuf söylemi İslam’daki merkezî doktrinin despotizmine başkaldırı ekseninde yorumlanarak metafizikten *materyalist-sosyalist* bakış açısına indirgenmiştir. “Gökyüzündeki cennetin yeryüzüne indirilmesi” Marksizm’in temel ilkelerinden idi²⁴¹ ve tasavvuf-İslam ilişkisi tamamen bu modele oturtularak metafizikten *materyalist* yorumlara indirgenmiştir. Sadece İslam’ın değil, genel olarak tüm dinlerin dönem çalışmalarında ateizm bağlamında kutsallıktan arındırılarak ele alındığı göz önünde bulundurulması gerekir.²⁴² Burjuvazinin yıkılışı ilk önce kilisenin yıkılmasını öngörmüştür. Bu anlamda Rusya’daki din anlayışı ortak bir noktada buluşmaktadır. Buna karşın her ne kadar dönem araştırmaları Rus

²⁴⁰ Louis Althusser, Etenne Balibar, Roger Establet, Jacques Ranciere, Pierre Macherey, **Kapitali Okumak**, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul, Nora Kitap, 2017, s. 332-350.

²⁴¹ Marx, Engels, **Felsefe Metinleri**, s. 27.

²⁴² Artur Sadıkoviç Bulatov, **Soçiakulturnaya doktrina sufizma: avtoreferat**, Ufa, 2012, s. 5-10. (Başkirkoy gos. Un-t.)

ideolojisinin baskısı altında sürdürülse de erken dönem çalışmalarının basit anlatım biçiminin akademik üsluba dönüşerek oryantalist telakkilerin yeni yorumlarla yenilenmesini sağlamıştır.

Sovyetler döneminin önemli yazarlarından Petruşevskiy, kendi zamanına kadar yapılan çalışmalarda tasavvufun sadece dış etkenler altında incelenmesine eleştirel yaklaşarak kendinden önceki telakkileri farklı başlıklar altında incelemiştir. Erken dönemden itibaren İbrahim b. Edhem'in Buda öğretileri ile karşılaştırmalı yorumu reddedilerek *nirvana* ve *fena* kavramlarının birbirinden tamamen farklı kavramlar olduğu belirtilmiş, İslam'da merkezî önem arz eden Tanrı'nın birliği görüşüyle bu argümanın bağdaşmayacağı kabul edilmiştir.²⁴³ Ayrıca Petruşevskiy sûfilerin Hint felsefesi ve Budizm'le yakından irtibatlı olmadığını söyleyerek bu görüşe itiraz etmiştir.²⁴⁴ Bu itirazlarla birlikte, Petruşevskiy *materyalist* bağlamda tasavvufu feodaliteye başkaldırı söylemi içerisinde ele almaktadır.²⁴⁵ Bu görüşlerin şekillenmesinde Bertels'in rolü elbette ki yadsınamaz. Ayrıca yazar totalde İslam'ın, özelde tasavvufun ortaya çıkışını sosyolojik-ekonomik vakıa olarak yorumlamakla birlikte, oryantalist söylemlerde süreklilik arz eden ve rafineleşen iddiaları bu hâkim paradigma içerisinde harmanlamıştır.

Enteresan bir şekilde Zerdüştlük, Budizm ve İslam'ın etkileşimde bulunduğu yer olarak Orta Asya gösterilmektedir. Bir diğer Şarkiyatçı olan V. A. Gordlevki bu saptamayı desteklemiştir. Ayrıca tasavvufun Orta Asya'da dervişlerle irtibatlı olduğu yorumu tarafımızca Avrupa merkezli bilim algısına eleştiri ekseninde değerlendirilmektedir. Erken dönemde süregelen tasavvufun İran coğrafyasında neşet ettiğine dair görüşler, Sovyetler dönemi araştırmacılarının eserlerinde de doğrulanmıştır. *Mistisizmin İran Ariliğinin Arap semitizmine tepkisi* olarak yorumlanması, Petruşevski söyleminde kendisine kadar şekillenen iddiaların doğrulanmasının bir başka örneğidir. Bu gibi görüşlere Dozy kaynaklık teşkil etmiştir. Özellikle belirtmemiz gerekir ki Petruşevskiy tasavvufu *İran'da İslam*

²⁴³ Petruşevskiy, *İslam v İrane*, s. 315.

²⁴⁴ Petruşevskiy, *İslam v İrane*, s. 327.

²⁴⁵ Petruşevskiy, *İslam v İrane*, s. 310.

eserinin içerisinde irdelemekte, bu da yazarın tasavvuf söyleminin hangi yönde geliştiğine dair ipuçları vermektedir.

Rusya’da kaleme alınan eserlerde tasavvuf tarih yazımı karşımıza iki şekilde çıkmaktadır: Birinci grup eserlerde tasavvuf İslam tarihi eserlerinin parçası olarak ele alınırken, ikinci grup eserlerde ise belirli bir eserin parçası olmaksızın müstakil eser olarak incelenmektedir. Petruşevskiy tasavvufa yönelik bağımsız eserler kaleme almasa da Bertels ve Stepanyanç gibi yazarlar bu disiplin üzerine uzmanlaşmışlardır. Önceden vurguladığımız üzere, Bertels İran edebiyatında geçen *mistik* motifleri anlama isteğinden hareketle tasavvuf araştırmalarına yönelmiştir. Bertels’in Rusya Şarkiyatçılığındaki ehemmiyeti, Nicholson ve Massignon ile karşılaştırılarak tarafımızdan “orta yolu bulma çabası” olarak yorumlanmasıdır. Bu anlamda diğer Şarkiyatçıların söylemlerine karşın, Bertels’in daha mutedil bir tasavvuf anlayışı geliştirmeye çalıştığını görmekteyiz. Başka bir deyişle, Bertels’in “Rusya’nın Massignon’u” olduğu tarafımızca saptanmıştır. “Filolojik yaklaşım” olarak değerlendirdiğimiz Bertels görüşlerinin birçok noktada derinleşmeden üstünkörü kalmasının en önemli nedenlerinden biri de edebiyat literatüründen hareketle belirli varsayımlarda bulunmuş olmasıdır.

Dönem araştırmalarının tamamı göz önünde bulundurulduğunda bir söylemin diğer söylemi mutlak şekilde kendinde barındırdığını ve genişlettiğini görmekteyiz. Araştırmada Rus oryantalist söylemlerin izâhı farklı başlıklar altında tasnif edilmiş olsa da öte yandan bu söylemler birbirleriyle ilişkilendirilmektedir.

Marksist-Leninist felsefe çerçevesinde çalışmakla birlikte, tasavvufu felsefi bir disiplin olarak değerlendiren Sovyet yazarlarından bir diğeri Stepanyanç idi. Yazarın tasavvufu “seçkin bilincin bir ürünü”²⁴⁶ olarak tanımlaması tasavvufu yüksek düşünce olarak değerlendirdiğine işaret eder. “Tasavvuf toplumsal protestodan skolastik felsefeye dönüşmüştür.”²⁴⁷ ifadesi Stepanyanç’ın tasavvuf telakkisini özetler. Yazar diğer öğretilerin tasavvuf üzerindeki etkisini inkâr etmeden Müslümanların manevî evrimi içerisinde siyasî, sosyal koşullar ışığında tasavvufun anlaşılabilir bir muhtevaya sahip olmasına değinir. Buna karşın, Müslümanların

²⁴⁶ Stepanyanç, *Filosofskiye aspektı sufizma*, s. 5.

²⁴⁷ Stepanyanç, *Filosofskiye aspektı sufizma*, s. 67.

manevî evrimi sınıf mücadelesi bağlamında yorumlanmakla dönemin hâkim söylemi içerisinde sıkışıp kalmaktadır. Ona göre ulema sınıfı tarafından Tanrı-insan ilişkisinin kısıtlanması, bireyselliğe yer bırakmayarak halkın itirazlarını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla tasavvuf İslam toplumunun siyasi yaşamında önemli rol oynamıştır ve tarih tasavvufun apolitik olduğu tezini çürütmektedir.²⁴⁸ Stepanyanç'ın söylemi *materyalist* yorumlardan arındırıldığı halde, tasavvufun metafizik bağlamında yorumlanabilmesi için ciddi iddiaları kendinde barındırdığını söyleyebiliriz. Tanrı-insan ilişkisi bu bağlamda takip edilseydi dönemi için ciddi metafiziksel teoriler ortaya konulabilirdi.

Rusya Şarkiyatçılığında öne çıkan söylemleri ele alırken “kurucu söylem” olarak kavramsallaştırdığımız ana paradigma, Krımskiy tarafından öne sürülen tasavvufun “sosyoekonomik vakıa” olarak telakki edilmesidir. “*Sosyoekonomik* öğretisi olarak tasavvuf” tezi Sovyetler döneminde yaygınlaşarak *Marksist-Leninist* metodoloji altında “Toplumsal protesto olarak tasavvuf” söylemiyle belirgin bir teze dönüşmüştür. Rusya Şarkiyatçılığı tarih yazımının Batı Avrupa’dan farkını ortaya koyan bu husus araştırmamızda saptadığımız en önemli maddedir. Ayrıca bu aşamada şarkiyatçıların tasavvufu toplumsal protesto hareketi olarak irdelerken sûfilerin bir baskı altında kalmaksızın fakirliği tercih ettikleri meselesini görmezden geldiklerini, bununla da söylemi açmaza sürüklediklerini belirtmek gerekir. Alternatif söylemler başlığı altında irdelenen diğer görüşler, bu hâkim paradigmanın gölgesinde kalmakla beraber, Rusya Şarkiyatçılığına paradoksal bir karakter kazandırmıştır.

Sovyetler döneminde gelişen söylemler irdelenirken sorulması gereken en önemli sorulardan birisi, Rusya Şarkiyatçılığında politik olanla politik olmayanı ayırt etmenin mümkün olup olmadığıdır. Söylemlerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda politik olanla politik olmayan söylemler arasındaki sınırı çizmek oldukça zor gözükmektedir. Politik söylemlerle birlikte tasavvufun da bir “politik kavram” haline gelerek araçsallaştırıldığından söz edebiliriz.

²⁴⁸ Stepanyanç, *Filosofskiye aspekti sufizma*, s. 74.

Kraçkovski'nin Bartold'a yönelttiği eleştiri kanımızca Pre-Sovyet ve Sovyet dönemi araştırmalarına tamamına entegre edilerek değerlendirilebilir. Nitekim Kraçkovski'nin Bartold eleştirisinde söylendiği üzere: “Gerçekliğin tarihsel arka planını koruma çabası bazen dinin kendisini arka plana itmiştir.” İster Rozen ekolü temsilcileri, isterse de devrim sonunda faaliyet gösteren yazarlar olsun söylemlerde fark edildiği gibi dinin ortaya çıkarak geliştiği sosyokültürel ortam, ekonomik altyapı dinin temel ilkelerinden daha fazla tartışılarak ön plana çıkarılmıştır. Bu faktör dinin periferiye itilerek tarihsel bağlam tartışmalarının merkeze taşınması ile neticelenmiştir.

Sovyetler döneminin sonuna doğru Rusya Şarkiyatçılığında önemli ölçüde kırılmalar meydana gelerek söylemler farklı istikâmette gelişmiştir. *Marksist-Leninist* yaklaşımın eleştiriye tâbi tutulduğu dönemde Rusya biliminde Doğu'nun daha objektif istikâmette irdelenmesi öngörülür. Bu kırılmalarla birlikte, dönem araştırmalarında yeni yöntem arayışına gidilmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte “zihin karışıklığı” belirginleşerek yeni yöntem arayışlarını gerekli kılmıştır. Torçinov'un sosyolojik metodolojiye karşıt olarak psikolojik yöntem ortaya koyma çabası buna örnek teşkil eder.²⁴⁹ Genel olarak Uzak Doğu dinleri üzerine yoğunlaşan Torçinov İslam dinini, aynı zamanda tasavvufu bu metodoloji içerisine yerleştirmeye çalışmıştır. Modern dönem araştırmalarıyla birlikte “tasavvuf bir taklit mi yoksa otantik bir öğreti mi?” sorunsalı çerçevesinde sürdürülen tartışmalar tasavvufu dinler tarihinin bir parçası olarak yorumlamaktan ziyade, İslam tradisyonu içerisinde özgünlüğünü aramaya evrilmiştir. Post-Sovyet dönemi araştırmacılarından Aleksandr Knış ile röportaj esnasında kendisi Weberian paradigmayı takip ettiğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Eserlerinde sûfilerin karizmatik kişiler oldukları düzleminde yapılan izâhlardan Weberian yönteminin izini sürdüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, modern araştırmaların ekseriyetinin “Dekolonizasyon” kavramı çerçevesindeki tartışmalarla şekillendiği söylenebilir. Knış telakkisi buna bariz bir örnektir. Saint Petersburg Üniversitesindeki akademik stajımız süresince taradığımız kaynaklar arasında Aleksandr Dmitriyeviç Knış eserlerinin birçok araştırmaya

²⁴⁹ Yevgeniy Alekseyeviç Torçinov, **Religii mira: Opit zapredelnogo: Psixotexnika i transpersonalniye sostayaniya**, SPB: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 1998, s. 357.

öncülük ettiğini söyleyebiliriz. Genç nesil Şarkiyatçılarından tasavvuf araştırmalarını sürdüren Anna Matoçkina'nın Knış söylemini devam ettirdiğinden söz edilebilir. Matoçkina'nın tasavvuf yorumu İslam felsefesi üzerine kaleme aldığı eserin bir bölümünü oluşturmakta ve üniversite müfredatı ile uyumlu hale getirilerek tasavvufun temel kavram ve meselelerine değinmektedir.²⁵⁰ Ayrıca V. A. Drozdov'un *Musulmanskiy Mistiçizm* eseri Rusya üniversitelerinde ders vesaiti olarak kullanılmaktadır. Yazar eserde tasavvufun temel kavramlarına değinerek tasavvuf hakkında genel bir kanaat oluşturmaktadır.²⁵¹

Post-Sovyet dönemi araştırmaları, Kafkasya, Sibirya ve Orta Asya halklarının kültürü ve buradaki dervişlerin, tarikat ve cemaatlerin incelenmesine odaklanmıştır. Hatta bu temaların popüleritesini hala koruduğunu söyleyebiliriz. XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başlarında sıkça çalışılan tasavvufun kökeni ve teşekkülü gibi konulara ise neredeyse hiç rastlanmamaktadır. İslam'ın "Rusya'nın iç dini" olarak görülmesi sebebiyle, Sovyet dönemi sonrası ülkelerdeki dinî yaşam biçimi antropoloji, etnografya, sosyoloji ve felsefe açısından çalışılarak çeşitli eserler ortaya konmuştur. Tasavvuf ise Yefim Rezvan gibi Şarkiyatçılar tarafından "yaşayan din" ve "yaşayan İslam" bağlamında çalışılmıştır. Yefim Revanla Petersburg'da gerçekleştirdiğimiz görüşmemiz sırasında Şarkiyat araştırmalarında Müslümanları hiçbir zaman "egzotik varlıklar" olarak değerlendirmediklerini ifade etmiştir ki bu bakış açısı da Rusya'da İslam araştırmalarının hangi perspektifte geliştiğini göstermektedir. Yefim Rezvan çalışmalarında Kurân ve Orta Asya'da İslam gibi konulara yoğunlaştığı için tezimizde detaylı bir biçimde irdelenmemiştir.²⁵²

2. RUSYA ŞARKİYATÇILIĞININ REFERANSLARI

2.1. Batılı Referanslar

Erken dönem Rusya araştırmalarına yön veren birkaç önemli Şarkiyatçı olmuştur. Bunlardan biri hiç kuşkusuz Reinhart Pieter Anne Dozy'dir (ö. 1883). Dozy'nin Arap

²⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Anna İgorevna Matoçkina, **Musulmanskaya filosofiya: učeboye posobiye**, Sankt-Peterburg: İzdo SPBGU, 2020, ss. 50-100.

²⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. V. A. Drozdov, **Musulmanskiy Mistiçizm**, Sankt-Peterburg, Prezidentskaya biblioteka, 2015, s. 7-100.

²⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Yefim A. Rezvan, **Koran i Yego Mir**, Sankt Peterburg, Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2001, s. 50-200.

ırkına ilişkin tahlilleri ve Hz. Muhammed'in kişiliğine yönelik analizleri neredeyse birebir pre-Sovyet dönemi Şarkiyat eserlerinde bulunmaktadır. Öncelikle Dozy ile Rus oryantalist söylemleri birleştiren ortak noktalar ilerleme ve gelişme kavramları çerçevesinde düşünülebilir. Dozy'ye göre Avrupa yüzyıllar boyunca ilerleme ve gelişme yolunu izlerken, Arabistan'ın çöllerinde çadırları ve sürüleriyle dolaşan sayısız kabilenin temel özelliği "değişmezlik" olmuştur.²⁵³ Bu noktada geçen değişmezlik kavramının altını özellikle çizmek isteriz. Burada Araplar "Onlar dün neyseler, bugün de aynılar ve öyle de kalacaklar. Ne ileriye doğru hareketi, ne de değişimi biliyorlardı." görüşü ile karakterize edilmekte, değişimden uzak kaldıkları görüşünün altı özellikle çizilmektedir.²⁵⁴ Dozy, bedevî Arapların ilerlemeden uzak kalmalarının nedeninin tembellik olduğunu düşünür. Ona göre Araplar kaderi değiştirmek istemez, kendilerini üstün bir ırk olarak görürler. Bununla birlikte, Arapların felsefî ilkelerle değil, içgüdülerle hareket ettikleri vurgulanır. Avrupalının bir Arap ile mukayese edildiğinde, hayal gücünün daha çok gelişmiş olması onu ayıran temel özellikler arasında zikredilir. Hayal gücünün gelişmediği yerde ilerleme imkânsız görülür, Araplar muhayyile gücü zayıf bir halk olarak nitelendirilir.²⁵⁵

Aşağıdaki pasajda Dozy Arap mizacını şu şekilde karakterize eder:

Kanları bizimkinden daha sıcak, tutkuları daha ateşli ama aynı zamanda diğer uluslardan daha az yaratıcıdır. Bu gerçeği kabul etmek için sadece dinlerini ve edebiyatlarını incelemek yeterlidir... İslam'ı kabul etmeden önce tanrıları-gök cisimleri- vardı ama Hintlilerin, Yunanlıların ve İskandinavların aksine mitolojileri yoktu. Tanrıların uzak bir geçmişi yoktu ve bir Tanrı icat etmek hiçbir şairin aklına bile gelmemişti.²⁵⁶

Daha önce belirttiğimiz üzere devrim öncesi Şarkiyatçıların söyleminde Arapların felsefî teoriler ortaya koymak ve *mistik* öğretiler geliştirmeye yönelik bir yeteneklerinin olmadığı sıkça vurgulanmıştır. Bu gibi görüşler esasen Dozy'nin ırk tahliline dayanmaktadır. Kanaatimizce göz önünde bulundurulması gereken önemli nokta ise mizaç kavramına yapılan vurgudur.

²⁵³ Reinhart Dozy, **Mavritanskaya İspaniya: Epoxa Pravleniya Xalifov VI-XI Veka**, Moskva, Çentropoligraf, 2023, s. 20.

²⁵⁴ Dozy, **Mavritanskaya İspaniya: Epoxa Pravleniya Xalifov VI-XI Veka**, s. 15.

²⁵⁵ Dozy, **Mavritanskaya İspaniya: Epoxa Pravleniya Xalifov VI-XI Veka**, s. 10.

²⁵⁶ Dozy, **Mavritanskaya İspaniya: Epoxa Pravleniya Xalifov VI-XI Veka**, s. 17.

Bununla birlikte, yazarın İslam söyleminin oldukça ilgi çekici yönleri vardır. Yazara göre Muhammed tarafından uygulanan din, Yahudilik ve eski paganizmden ödünç alınan bazı adetlerin bir araya getirilmesi sonucunda şekillenmiştir. İslam dini pozitif dinlerin en basit ve en az gizemlisi olarak görülür. Diğer taraftan, İslam dini doğaüstü olgusunu mümkün olduğunca dışlayan ve dinî kültlerden arındırılmış saf din olarak kabul edilir.²⁵⁷ Dozy'ye göre Araplar fethedilen bölgelere yerleşince özgün bilimsel eserler ortaya koyamamış, sadece kadim literatürü tercüme etmekle yetinmişlerdir. Buna benzer yaklaşım hemen hemen erken dönem çalışmalarının tamamında bulunmaktadır. Erken dönem söylemlerinde sıkça vurgulanan “Biz onlara (Araplara) hiçbir büyük düşünce borçlu değiliz.” görüşü kilit nokta olmakla birlikte, Dozy'den alıntılandığı inkâr edilemez. Erken dönemde tasavvufun özgünlüğü meselesi tartışılırken, özellikle bu argümandan hareketle tasavvufun diğer öğretilerden İslam'a entegre edildiği saptanmıştır.

Zikredilen görüşler o dönem için yaygın oryantalist bakış açısını temsil etmektedir. Bu gibi söylemler tasavvufun Arap menşeli olmadığı düşüncesine zemin teşkil etmiştir. Öte yandan, Muhammed'in epilepsi hastası olarak nitelendirilmesi çağın yaygın söyleminin bir parçasıydı. Benzer yaklaşım sûfilerin *vecd* haline ilişkin tasvirlerinde geçmektedir. Bu bağlamda Batılı Şarkiyatçılarla Rusya alimlerinin görüşleri paralellik arz ederek tablonun tamamını görme imkânı sağlamaktadır.

Şarkiyatçıların söylemindeki tutarsızlık fragmanlardan hareketle uzun süreci kapsayan sonuçlara ulaşmalarında kendini göstermektedir. Bilim insanları her ne kadar farklı coğrafyada faaliyet sürdürseler de takip ettikleri yöntem aynıydı.

Rusya Şarkiyatçılığının tamamı dikkate alındığında söylemlerin şekillenmesinde önemli rol oynayan yazarlardan bir diğerrinin İgnaz Goldziher (ö. 1921) olduğu görülmektedir. Goldziher özellikle tasavvufun senkretizmi çerçevesindeki tartışmaları yakından etkilemiştir. Elbette ki tasavvuf algısı Goldziher'in İslam söyleminin bir parçasını teşkil etmiştir. Öncelikle Abbasiler döneminde İran düşüncesinin içselleştirilmesi neticesinde Yeni Platoncu ve Hint öğretilerinin İslam'a karışmasıyla, tasavvufun önemli ölçüde bu karşılaşmadan etkilendiğine dair görüşler

²⁵⁷ Dozy, *Mavritanskaya İspaniya: Epoxa Pravleniya Xalifov VI-XI Veka*, s. 9.

birebir Rus oryantalist söylemlerde bulunmaktadır. Elbette burada sadece tek bir faktör ön plana çıkmaz; Yeni Platoncu, Budist, Hinduist, Maniheizt ve asketik faktörler birleştirilerek İslam'ın bu akımlarla iç içe geçtiği varsayılır.²⁵⁸ Rusya Şarkiyatçılığını yakından etkileyen bu iki yazarın görüşleri tartışıldıktan sonra, eserlerdeki ayrıntılardan hareketle oryantalistler arasındaki etkileşimi ortaya koymaya çalışacağız. İlk önce kurucu düşünür olarak kabul ettiğimiz Krımskiy'nin kaynaklarına bakıldığında; Reynald Dozy'nin *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* (Paris Leyde 1879) ve Alfred von Kremer'in *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig 1868) eseri yazarın başlıca kaynakları arasında yer almaktadır.

Krımskiy eserinde tasavvuf çözümlemesine geçmeden önce, Dozy ve Kremer'in görüşlerinin kendisi üzerinde etkili olduğunu belirtmiştir.²⁵⁹ Tasavvufun İslam'da gelişim seyrini incelerken Krımskiy özellikle Dozy'nin eserinden²⁶⁰ yararlanmıştır. İran coğrafyasının *mistisizm* ve *panteizmin* “mayalandığı yer” olarak gösterilmesi Dozy'nin Krımskiy üzerindeki etkisinin bir başka örneğidir. Arapların Farslarla kıyaslandığında teolojik tartışmalarda yetersiz kalmalarına ilişkin akıl yürütmeler de kanımızca Dozy'nin Arap ırkına yönelik düşüncelerinin Krımskiy söylemine bir yansımasıdır. Yine Dozy'nin görüşlerinden yola çıkarak Krımskiy İran'da İslam'ın sûfizm tarafından “gömüldüğünü” ifade eder ki bu da tasavvufla İslam'ın karşı karşıya getirilmesinin bir başka örneğidir.²⁶¹

Yazar, Râbia üzerinden gerçekleştirdiği akıl yürütmelerinde Kremer'in (ö.1889) görüşlerinden önemli ölçüde faydalanmıştır. Bunun yanı sıra, “Kurân'ın karamsar karakterinden” hareketle *asketizmle* İslam'ın bağdaştırılmasında Kremer'in izleri görülmektedir. *Oçerk razvitiya sufizma* yazısının son bölümünde, Krımskiy Hicri III. yüzyılda yaşamış sûfi biyografilerine kısa şekilde değinmiştir. Bu derlemeler büyük ölçüde Hammer Purgstall'ın *Literaturgeschichte der Araber* adlı eserinden bulgular içermektedir.

²⁵⁸ İgnaz Goldziher, *Lekcii ob İslame*, Sankt Peterburg, Brokgauz- Efron, 1912, s. 14.

²⁵⁹ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 33.

²⁶⁰ Dozy'nin *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* eserinden.

²⁶¹ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 28.

Yukarıda ismi geçen doğu bilimcilerle birlikte Krımski'nin referansta bulunduğu diğer yazarlara Frid. August G. Tholuch, John Malcolm ve Silvestre de Sacy örnek gösterilebilir. Tholuch'un *Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica* (Berlin 1821) adlı eserinden hareketle, tasavvufun Muhammedî bir öğreti olabileceği görüşünün altını çizse de bu görüşe katılmadığını dile getirmiştir. Fikirlerini Silvestre de Sacy'nin Tholuch'a reddiyesi ile temellendirmiştir.²⁶²

Oçerk razvitiya Sufizma çalışması ile birlikte, Krımskiy düşüncesini çözümleyen önemli eserlerden bir diğeri *İstoriya Musulmanstva* adlı eseridir. Eserin girişinde yazarın şahsına yöneltilen eleştirilere cevap niteliğindeki kaynaklara atıfta bulunması dikkate değer bir husustur. Eleştirileri cevaplarırken Dozy eserini dönemin en iyi eseri olarak değerlendirir. Eserinin Dozy'den çeviri içermiş olmasının bu eseri taklit ettiğinin göstergesi olmadığını ortaya koymaya çalışır ki bu da Krımski'nin çağdaşlarının sözü geçen konuda yazarı eleştirdiklerine işaret eder.²⁶³

Bu eserde özellikle Kurân ve Hz. Muhammed çerçevesindeki tartışmalar ele alınarak değerlendirilmiştir. Yazar “Literatura o Kurane” başlığı altında dönemin önde gelen Şarkiyatçıların eserlerinden Kurân metni çerçevesinde oluşan literatürü paylaşarak Rusya gündemindeki yazar ve eserler hakkında önemli bilgiler vermektedir.²⁶⁴ *İstoriya Musulmanstvo* Dozy'den “İstoria Korana” isimli bir bölüm içerir ve “Kuran ne kadar özgündür?” sorunsalını tartışır. Krımskiy “Olsa olsa cennetteki hûriler konusunda özgündür” görüşünü Dozy'nin bu kesitine ilave etmekle İslam dininin diğer dinlerden daha az orijinal olduğuna ima eder. Bununla da Dozy söylemini destekler.²⁶⁵ Bu noktada belirtmemiz gereken husus ise *İstoriya Musulmanstvo* eserinde Avrupalı Şarkiyatçılarla birlikte Krımski'nin İslam kaynaklarına büyük ölçüde yer ayırmış olmasıdır. Bu bağlamda tasavvufa dair yazdığı *oçerk*, *İstoriya Musulmanstvo* eseri ile mukayese edildiğinde içerik bakımından zayıf kalmaktadır.

²⁶² Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 34

²⁶³ Agafangel Yefimoviç Krımskiy, *İstoriya Musulmanstva*, Moskva, Tipografiya Varvarı Gatçuk, 1904, s. 5.

²⁶⁴ Krımskiy, *İstoriya Musulmanstva*, s. 112.

²⁶⁵ Krımskiy, *İstoriya Musulmanstva*, s. 159.

Dozy ile birlikte Krımskiy eserine, İgnaz Goldziher'den *Muhammedanische Studien* eserini çevirerek ekler, bu da hiç şüphesiz İslam'ın senkretizmi konusunda yazarın dayanakları arasında yer alır. Her ne kadar Goldziher'in İslam'ın "hareketsizliği" hakkındaki tezini şiddetle eleştirmiş olsa da tasavvufun eklektizmi çerçevesinde öne sürülen spekülasyonlar büyük ölçüde Goldziher'e dayanmaktadır. Enteresan bir şekilde, bu dönemden daha ziyade devrim sonrası eserlerde Goldziher referans noktası olarak gösterilmektedir.

Krımskiy ile birlikte, Sergey İgnatyeviç Umanec de erken dönem yazarları içerisinde önemli bir yere sahiptir. Dozy ve Kremer'in yazarın birincil kaynakları arasında gelmesi önemli bir husustur. Hiç kuşkusuz bu, dönemin ruhunu yansıtarak Rusya Şarkiyatçılığının Batı Avrupa bilimi ile paralel geliştiğini ve bu entelektüellerin pre-Sovyet dönemi yazarlarının başlıca referans noktaları olduğunu saptamaktadır. Dozy ve Kremerle birlikte Umanec İran coğrafyasını *mistisizmin* mayalandığı yer olarak gösterirken Silvestre de Sacy'nin görüşleri ile fikirlerini desteklemektedir. Krımskiy *Oçerk razvitiya sufizma* makalesinde Umanec'in *İslam Metafizigi* makalesine eleştirel yaklaşarak bu yazının tamamının Dozy'nin görüşlerini içerdiğini belirtmiştir.²⁶⁶ Krımski'nin kendisi de Dozy'nin etkisinde kalmakla beraber bunu kabullenmez. Daha önce Rozen'in bu konudaki eleştirilerinden de bahsetmiştik. Bu tespitler dönem yazarlarının birbirlerinin eserlerini takip ettiğinin bir göstergesi olduğu gibi bu eserlere eleştirel yaklaşıtlarını de ortaya koymaktadır.

Dozy, Kremer ve Goldziher İslam'ın senkretizmi konusunda uzlaşmışlardı, bu ayrıntı Rusya biliminin başından beri takip ettiği temel meseledir. Sözü geçen yazarların İslam'a ilişkin eserlerinin incelenmesi tasavvuf telakkilerini yakından tanıma fırsatı verir. Bu minvalde Dozy, Kremer ve Goldziher'in erken dönem Rusya Şarkiyatçılığının şekillenmesinde rolü azımsanmayacak derecededir. Hatta modern döneme kadar bu yönde değişim meydana gelmemiştir. Sadece eserlerin üslûbunda bir ilerleme kaydedilerek istikâmet değişmiştir.

²⁶⁶ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 59.

İran’da *mistisizmin* Araplaşmaya karşı bir tepki olarak meydana gelmesine dair görüşler oryantalistlerin “ırkçı” görüşlerinden kaynaklanır ve *mistik* akımlarla İslam’ın karşı karşıya bırakılmasına örneklik teşkil eder. Ayrıca Dozy’nin İran zerdüştlüğünün tasavvufun kökenine dayanan önemli faktör olmasına dair iddiasından kaynaklanır.

Erken dönem Şarkiyatçılarından Şmidt’in Rozen ve daha sonrasında Goldziher ile ilişkisi, Rusya ve Avrupa bilim insanları arasındaki etkileşimi ortaya koyması bakımından çarpıcı bir husustur. Öncelikle Petersburg Üniversitesinde Rozen mektebi geçen Şmidt sonrasında Avrupa’ya eğitim almaya gider ve dönemin önemli oryantalistlerinden Goldziher’in öğrencisi olur. Şmidt mektuplaşmalarında onu öğrencisi olarak kabul etmesi için Rozen’in arkadaşı Goldziher’e mektup yazdığını ifade eder.²⁶⁷ Goldziher’in himayesi sayesinde Şmidt Budapeşt’de eğitimi sürdürebildiğini özellikle dile getirir. Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî üzerine tez yazdığı süre zarfında Goldziher’in evinde görüşler teşkil ederek tartışmalar sürdürdüğüne dair bilgiler aktarır. Dönemin önde gelen Şarkiyatçılarından Kraçkovskiy ise Goldziher’le görüşürken onun Baron Rozenle birçok noktada benzer olduğundan söz eder.²⁶⁸

Şmidt’in Goldziher, Bartold, Kraçkovskiy ve Rozen ile mektuplaşmaları onun Avrupa ile Rusya arasında köprü olduğunu saptayan önemli belgelerdendir. Şmidt’in *oçerklerinde* kendisini özgün bir araştırmacı olarak gösterdiği kısımlarda bile Goldziher’in fikirlerinin güçlü etkisini inkâr edemeyiz. Örneğin, İslam hukukunun özelliklerini analiz ederken çalışmanın son bölümünde fikhın kökeni meselesini ele alan Şmidt, fikhın büyük ölçüde Roma hukuku ve diğer hukuk sistemlerinin etkisi altında oluştuğuna inanan Goldziher ve diğer akademisyenlerin görüşlerini takip etmiştir. Kraçkovskiy, Şmidt hakkında şöyle yazar: “Baron Rozen’den soruların sade bir şekilde formüle edilmesi ve aydınlatıcılığı; Goldziher’den ise İslam araştırmalarının ayrıntılarına dair ince bir anlayış miras almıştır.”²⁶⁹

²⁶⁷ Şmidt, *Nauçnaya Perepiska, İzbranniye Trudı, Bibliografiya*, s. 25.

²⁶⁸ Şmidt, *Nauçnaya Perepiska, İzbranniye Trudı, Bibliografiya*, s. 25-26.

²⁶⁹ Şmidt, *Nauçnaya Perepiska, İzbranniye Trudı, Bibliografiya*, s. 97.

Kraçkovski'nin tespitlerinden en çok dikkate alınması gereken husus, Goldziher'in sosyal ve ekonomik koşullardan soyutlanmış bir şekilde İslam'ı incelediğini ve İslam'ı Müslümanların yaşamından soyutlanmış olarak ele aldığını belirtmiş olmasıdır. Bununla birlikte Kraçkovski'ye göre Şmidt'in çalışmaları çeşitli teorilerin ortaya çıktığı yaşam koşullarını ve *sosyoekonomik* şartları incelediği için modern İslam çalışmalarının hedeflerini tam olarak karşılamıştır.²⁷⁰ Özellikle vurgulamamız gerekir ki Kraçkovski'nin bu saptamaları Şmidt'in Şa'rânî üzerine yazdığı tez savunmasından sonra kaleme alınmıştır. Bu faktör araştırmada ileri sürdüğümüz temel tezin gerekçelerinden biri olarak gösterilebilir. Devrim öncesi çalışmalarda her ne kadar araştırmacılar Batı araştırmalarının etkisi altında kalsalar da ayrışma noktası sosyolojik ve ekonomik faktörlerin ön planda tutulmuş olmasıdır.

Dönem araştırmaları içerisinde ismi geçen diğer Şarkiyatçı Pozdnev'e gelince, J. P. Brown'un *The Dervishes or Oriental Spirtualism* (Londra,1868) adlı eseri yazarın başlıca kaynağıdır. Başka bir bölümde Pozdnev'in bu hususta Rozen tarafından sert bir şekilde eleştirildiğine değinmiştik. Pozdnev'in eleştirildiği noktalardan bir diğeri ise birincil kaynaklara değinmekle birlikte bu kaynakları Brown'un eserinden aktarmış olmasıdır. Pozdnev'in J. Brown'la birlikte atıfta bulunduğu diğer önemli yazar ise John Malcolm olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun *History of Persia: From the Most Early Period to the Present Time* (London,1815) eseri Pozdnev'in çalışmasında sıkça anılmaktadır.

Devrim öncesi yazarlarından Kazanskiy, tasavvufu *psikopatoloji* perspektifinden irdelemekle diğer araştırmacılardan ayrılmaktadır. Söylemin bağlamı farklı olunca elbette ki yazarın kaynakları arasında diğer eserlerde rastlamadığımız isimler karşımıza çıkmaktadır. Max Nordau ve Eduard van Hartmann'ın izleri eserde bariz bir şekilde görülmektedir. O, Max Nordau'nun hangi eserine atıfta bulunduğunu belirtmez, Eduard von Hartmann'ın ise *Phylosophie des Unbewussten* (Berlin, 1873) eserini başlıca referans noktası olarak gösterir.

Batılı kaynaklar arasında dikkatimizi çeken diğer isim Aloys Sprenger'dir (ö. 1893). Sprenger, Kazanski'nin sûfilere özgü halleri incelerken atıfta bulunduğu

²⁷⁰ Şmidt, *Nauçnaya Perepiska, İzbranniye Trudı, Bibliografiya*, s. 98.

yazarlar arasında gelmektedir. Kazanskiy söylemiyle birlikte Krımskiy yaklaşımında da Sprenger'in ismi geçer.²⁷¹ Krımskiy İslam tarihi üzerine yazdığı eserde Muhammed'in vahiy alma süreci ve geçirdiği özel durumları halüsinasyon, hastalık ve psişik bozukluk bağlamında ele alırken Sprenger'in görüşlerine dayanmıştır. Bu da ister Batı Avrupa, isterse de Rusyalı entelektüellerin tasavvuf söyleminin İslam telakkisinin bir parçası olduğu görüşünü doğrulamaktadır.

Devrim sonrası Rusya Şarkiyatçılığı *Marksist-Leninist* sistemin etkisinde kalmakla beraber, Batı literatürü ve İslam kaynaklarının Rusça'ya çevrilmesi bakımından oldukça önemlidir. Sovyetler dönemi entelektüellerinin atıfta bulunduğu Şarkiyatçılar arasında Reynold A. Nicholson (ö. 1945) ve Louis Massignon (ö.1962) isimleri dikkat çekmektedir. Bu araştırmacıların çalışmaları tasavvuf literatürü kaynaklarının önceki İslam araştırmacılarından daha kapsamlı bir şekilde incelenmesine dayanmaktadır. Bu akademisyenler tasavvufu İslam'ın üst üste bindirilmiş ve yabancı bir tabakalaşma teşekkülünden ziyade, İslam topraklarında ortaya çıkan otokton bir fenomen olarak görmektedirler.²⁷² Nicholson Hristiyan zühdünün etkisini inkâr etmemekle birlikte, sûfi *mistisizminin* hicretin ilk yüzyılında ortaya çıkan züht eğilimlerinin doğal gelişimi olduğuna inanmakta, sûfi çileciliğinin ve ondan doğan *mistisizmin* temelde İslami bir olgu olduğunu saptamaktadır. Bu bağlamda Nicholson'un eserlerinin oryantalizm üzerine yazılmış en yetkin ve kapsamlı kaynaklardan biri olduğunu hatırlamak gerekir.²⁷³ Sovyetler döneminde Bertels'in çalışmaları Massignon ve Nicholson düşüncesini Rusya akademisine taşıması bakımından önem arz etmektedir. Yazar ağırlıklı olarak Massignon'un *Essai sur les origines du lexique technique dela mystique musulmane* (Paris, 1954) eserine atıfta bulunmaktadır. Sovyetler dönemi yazarlarından Nirşa, Bertels'ten sonra benzer görüşü dile getirmekle her dinî geleneğin metafizik ilkelerden hareketle *mistik* öğreti geliştirme yeteneğinin olduğundan bahsetmiştir. Sovyetler döneminde bilim insanları sert ideolojik koşullar çerçevesinde faaliyet göstermek mecburiyetinde olmasalardı,

²⁷¹ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 39.

²⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj*, çev. Herbert Mason, New Jersey, Princeton University Press, 1982, s. 101-138.

²⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, London, Cambridge University Press, 1921, s. 49-150.

kanımızca Bertels söylemini bir ileri noktaya taşıyarak nesnel zeminde formüle edebilirdi.

Yukarıda belirttiğimiz üzere Sovyetler döneminde bilim insanları bulgularını politik söylem içerisinde yazmak mecburiyetinde idiler, öte yandan Rusça'ya yeni eserlerin tercüme edilmesi yazarların atıfta bulunduğu literatürü zenginleştirmiştir. Literatür bir yandan daralırken öte yandan genişlemiştir. Bertels, Massignon ve Nicholson haricinde Batılı alimlerden Goldziher'in *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg 1925), *Muhammedanische Stadien* (Halle 1889-90); Kremer'in *Geschichte der hirrschinden Ideen des Islams* (Leipzig 1868), Malcolm'un *Histoire de la Perse, depuis les temps les plus anciens jus qu'à Vépoque actuelle* (Paris, 1822) eserlerine başvuruda bulunmuştur.

Ayrıca Rusya Şarkiyatçıların eserleri dönem araştırmalarında başlıca kaynaklar arasında gösterilmektedir. Bertels şiir tahlillerinde özellikle hocası Jukovski'nin görüşlerini referans göstermektedir. Bunun yanı sıra Bertels'in eserlerinde Kraçkovskiy ve Bartold gibi önde gelen Şarkiyatçıların isimleri geçmektedir.

Dolayısıyla erken dönem kaynakları içerisinde tespit edilen isimler Sovyetler döneminde tekrar referans noktası olarak gösterilmek suretiyle belirginleşmiştir. Bertels'in atıfta bulunduğu kaynaklar aynı zamanda diğer Şarkiyatçıların dayanakları arasında zikrolunur. Bu minvalde, tekrara düşmemek adına teker teker her yazarın kaynaklarını dile getirmeyi gerekli görmüyoruz.

Sovyetler döneminde eser derleyen bir başka entelektüel ise M. Xayrullayev olmuştur. Tezimizde eserin tamamı değil, sadece tasavvuf tarihçiliği üzerine makale yazan Z. İ. Kasımova söylemi değerlendirilmiştir.²⁷⁴ Yazarın belirgin bir şekilde tasavvufu feodaliteye karşı başkaldırı ekseninde çözümlemiş olması dönem koşullarını özetlemektedir. Ayrıca Kasımova söyleminde akılda tutulması gereken nokta ise kendine özgü bir çizgi oluşturmaksızın Şarkiyatçıların spekülasyonlarını aktarmış olmasıdır. Makalede tasavvufun toplumsal protesto olarak nitelendirilmesinde elbette Friedrich Engels ve Karl Marx'ın rolü azımsanmayacak

²⁷⁴ Muzaffar Muhitdinoviç Hayrullayev, *İz İstorii Sufizma- İstoçniki i Soşialnaya Praktika*, Taşkent, 1991, s. 7-20.

ölçüdedir. Bu eserler arasında F. Engels'in "*Kristiyanskaya voyna v Germanii*", K. Marx'ın "*K kritike gezelevskoy filosofii*", Vladimir Lenin'in "*K voprosu o dialektike*" eserleri ve bu iki düşünürün yazışmaları yer almaktadır. Metodolojiye ilişkin yazımızda dönemsel koşulların iktizâ ettiği bir şekilde Marx, Engels ve Lenin'in eserlerine öncelik verildiğinden bahsetmiştik. Doğal olarak her eserin kaynakçasında bahsi geçen yazarların eserleri gözlemlenmektedir. Yine Kasımova'nın değerlendirmesinde dikkate değer husus ise Batı Avrupa Şarkiyatçılarından ziyade Rusya Şarkiyatçılarına atıfta bulunmasıdır. Hiç kuşkusuz bu husus Rusya'ya özgü bilimin oluşmasına delalet etmektedir. Atıfta bulunulan Rusya yazarlarına Petruşevskiy, Stepanyanç, Akimuşkin ve Krımskiy örnek gösterilebilir.

Petruşevskiy İslam tarihi üzerine eser kaleme almakla Şarkiyatçılık tarihinde önemli bir yer kazanmıştır. Yazarın İslam *mistisizmine* ilişkin yorumu İslam tarihinin sadece bir kanadını teşkil eder. Petruşevskiy Batılı kaynakları yer yer zikreder, Rusya alimlerinin eserlerini ağırlıklı olarak eserinde kullanır. Bartold, Marr, Krımskiy ve Kraçkovskiy bu kaynaklar içerisinde önemli bir rol oynamaktadır. Yeni eserlerin Rusya akademisine tercüme edilerek kazandırılması Şarkiyatçıların referans noktalarını yenileyerek kaynakların zenginleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Petruşevskiy farklı görüşleri aktarırken, Albert Merx, D.B. Macdonald, M.A. Palasios, Margaret Smith ve Max Horten gibi yazarları dayanak göstermiştir. Eserinde sıkça referans gösterilen Şarkiyatçılardan J. Wellhausen'in *Skizzen und Vorarbeiten*, T. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorans*, C. Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Literatur*, D. B. Macdonald'ın *Development of Muslim Teology* ve Goldziher'in *Lekchii ob İslame* eserleri dikkat çekmektedir. Anlaşıldığı üzere, Sovyetler döneminde Batılı yazarlar arasında en çok atıfta bulunulan yazar Goldziher olmuştur. Tasavvufun bir başkaldırı hareketi olarak telakki edilmesi meselesine gelince, yine K. Marx, F. Engels ve V. Lenin başlıca referans noktası olarak ileri sürülmekte, bu husus Alman ideolojisinin Sovyet bilimini yakından etkilediğini kanıtlamaktadır.

Stepanyanç dönem yazarları içerisinde tasavvufu daha çok felsefî doktrin bağlamında irdelemesi açısından ayrılmaktadır. Stepanyanç söylemi çok yönlü

olması bakımından dikkat çeker. Tasavvuf bir yandan dinî-felsefî doktrin olarak ele alınırken, diğer taraftan politik söylem bağlamında oluştuğuna dair iddia inşa edilmektedir. Nitekim bu yönelim yazarın kullandığı literatürün içerik bakımından zenginleşmesine neden olmuştur. Bu kaynaklar şu şekilde aktarılabilir: Bertels yaklaşımında olduğu gibi Stepanyanç söyleminde de R. A. Nicolson'un *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1967) eseri ilk sırada gelmektedir. H. Corbin'in *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton, 1969) eseri Stepanyanç eseri ile beraber gündeme gelmektedir. J. S. Trimingham'ın *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971) eseri Sovyetler döneminin ikinci yarısında Şarkiyatçıların atıfta bulunduğu başlıca kaynaklardan biri haline gelmiştir. Lâkin bu araştırma daha çok tarikat araştırmalarıyla gündeme gelmektedir. Muhammed İkbal'ın *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore, 1934) eserinin “politik hareket olarak tasavvuf” izâhında yazarın önemseddiği eserlerden biri olması bakımından dikkate değer bir noktadır.²⁷⁵ Bahsi geçen eserlerle birlikte Massignon ve Goldziher Stepanyanç'ın söylemini anlamak için referans gösterilmesi gereken kaynaklardır. Tezimizin özünü teşkil eden “toplumsal protesto olarak tasavvuf” söyleminin inşasında hiç kuşkusuz Stepanyanç önemli bir figürdür ve bu söylemi inşa ederken kendisi de dile getirdiği üzere Marx ve Engels külliyatından önemli ölçüde yararlanmıştır.²⁷⁶ Marx'ın Engels'le mektuplaşmaları, K. Marx'ın *Tezisi o Feyerbaxe*, K. Marx v F. Engels'in *Nemeçkaya ideologiya, Svyatoye semeystvo, Anti-Dyuring*, Engels'in *Dialektika prirodi, K İstorii pervonaçalnogo xristianstvo ve Krestiyanskaya voyna v Germanii* eserleri bu külliyat çerçevesinde zikrolunabilir.

Modern dönem araştırmalarına gelindiğinde, eserlerin kaynakçaları oldukça çok yönlü ve bir o kadar zengindir. Bu bağlamda modern araştırmacılardan tezimize dahil edilen isimlerden Knış ve Nasırov eserlerinde kullanılan literatür temel düzlemde ele alınacaktır. Tezimizi ilgilendirdiği ölçüde söylemlerin çıkış noktası ve başlıca kaynaklarını zikretmekle yetineceğiz. Araştırmada belirtildiği üzere, Knış, yaklaşımında tasavvufu İslam'ın bir minyatürü olarak ele almaktadır. Yazarın ifade ettiği üzere, bahsi geçen teorilerin hiçbirisi bütüncül olarak tasavvuf gibi karmaşık

²⁷⁵ Stepanyanç, *Filosofskiye aspektı sufizma*, s. 74.

²⁷⁶ Stepanyanç, *Filosofskiye aspektı sufizma*, s. 15.

olguyu açıklamaya yeterli değildir.²⁷⁷ Zira, tasavvufa çeşitli yönlerden yaklaşım farklı disiplinlerden bilim insanlarının eserlerini alana taşımayı gerekli kılmıştır. Bu minvalde Knış kaynakları oldukça zengindir. Öncelikle mizaç kavramı çerçevesindeki tartışmalar *Birleşik cevap* söyleminin bir kanadını teşkil eder ve Marshall Hodgson'un *The Venture of İslam: Conscience and History in a World Civilisation* (1974) eserine dayandırılır.²⁷⁸ Söylemin diğer önemli bileşenini içeren tasavvufun doğuşu ve dönüşmesi ile ilgili yaklaşımlar Margaret Smith, Christopher Melchert, Bernad Radtke, Nile Green, Ahmet Karamustafa, Bryan Turner, William Chittick ve Carl Ernst gibi yazarların görüşlerinin karşılaştırmalı tahlilinden hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tasavvufun sosyolojik-ekonomik etkenler bağlamında yorumu ise önemli ölçüde Krımskiy görüşlerine dayandırılır. Elbette yazarın atıfta bulunduğu literatürün tamamını burada aktarmak imkânsızdır. Hal böyle iken öne çıkan isimleri zikretmekle yetiniyoruz. Knış'ın *Sufism: A New History of İslamic Mysticism* eserinde M. Weber'in "dini virtiözite" sahipleri ve "karizmatik liderler" gibi kavramsallaştırmalarına sıkça müracaat edildiği görülmektedir. Hiç kuşkusuz burada Knış, M. Weber'in izini sürmektedir. Knış ile gerçekleştirilen röportaj esnasında Weberci paradigmayı takip ettiğini bilhassa kendisi dile getirmiştir. Bu bağlamda Max Weber'in yazarın birincil kaynaklarından olduğu söylenebilir. Tarih yazımında tasavvufun çeşitli söylemlerin ve muhayyilelerin kavşağında yeniden hikayelendirilerek yazıldığına dair akıl yürütmeler, Hayden White görüşlerinin Knış söylemine bir yansımasıdır.²⁷⁹ Bunun yanı sıra, Knış'ın *Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia* makalesinde Batı ve Rusya akademisindeki tasavvuf yazımına dair önemli bilgiler aktarılmıştır.²⁸⁰ Knış'ın geliştirdiği söylem *Sufism: A New History of İslamic Mysticism* adlı eserinde temellendirilmektedir.

Nasırov paradigmasına gelindiğinde, yazarın *Osnavaniye İslamskogo Mistiçizma* eseri çağdaş Rusya Şarkiyat ve felsefe araştırmalarının temel kaynakları arasında gösterilebilir. Öncelikle eserde dikkatimizi çeken önemli husus, yazarın Batılı

²⁷⁷ Knysh, *Sufism: A New History of İslamic Mysticism*, s. 32.

²⁷⁸ Knysh, *Sufism: A New History of İslamic Mysticism*, s. 48.

²⁷⁹ Knysh, *Sufism: A New History of İslamic Mysticism*, s. 18-19.

²⁸⁰ Alexander Knysh, *Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia*, Pismenniy Pomyatniki Vostoka, N.1, 2006.

yazarlardan daha ziyade İslam'ın birincil kaynakları ve Rusya bilim insanlarının görüşlerini tercih ederek yaklaşımını bu yöntemle inşâ etmiş olmasıdır. Bu da kanaatimizce yazarın kendisine kadarki araştırmalara eleştirel yaklaşmasından kaynaklanmakta, tasavvufun ontolojik ve epistemolojik temellerinin klasik eserlerden hareketle ortaya koyma çabasının bir göstergesi olmaktadır. Nasırov esasen kitabın birinci bölümünde sorunsalı inşa ederken Batılı yazarların görüşlerine gönderme yapmaktadır. Yazarın önemseddiği kaynaklar şöyle sıralabilir: A.G. Tholuc'un *Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica* (Berlin, 1821), A. J. Arberry'nin *An Introduction to the History of Sufism* (London 1942), L. Massignon'un *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1968), R. Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921), C. Melchert'in *The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century* (1996), H. Corbin'in *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris, 1958), M. Heidegger'in *Vvedeniye v Metafiziku, Çto takoye metafizika* ve L. Wittgenstejn'in *Logiko filosofskiy traktat, Butiye i vremya*. Bilhassa belirtmemiz gerekir ki Rusya entelektüellerine atıflar bu yazarlarla mukayesede üstünlük teşkil eder. Nasırov görüşlerini esasen Rus düşünür, Arabist A. V. Smirnov'a dayandırır. *Velikiy Şeyx Sufizma (Moskva, 1993)*, *Logika smisla* ve *Arabo-musulmanskaya filosofiya* eserleri Nasırov telakkisinin önemli bileşenleridir. Bununla beraber Bertels, Alikperov, Stepanyantç, Torçinov, Frolova, Xismatulin, Petruşevskiy, Akimuskın, Jukovskiy ve Azerbaycan asıllı M. Kazım Bey yazarın görüşlerini önemseddiği entelektüeller arasında gelmektedir.

Rusya Şarkiyatçılığının biçimlenmesinde Avrupa biliminin etkisinin yadsınamayacak rolünden söz etmiştik. Bu etkileşim genelde Rusya Şarkiyatçılığının kurucularından Rozen'in eserlerinde takip edilebilir. Kremer ve Goldziher'in eserleri üzerine yazdığı değerlendirmeler Batı Avrupa ile Rusya biliminin etkileşimini ortaya koymak bakımından oldukça kıymetlidir. 1887 yılında Rozen, yaptığı Kremer değerlendirmesinde Şarkiyatçılık tarihinde bu bilim insanının İslam üzerine çalışmalarına denk başka bir eser bulunmadığını ifade etmiştir.²⁸¹ Baron Rozen "Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya" (Rus Arkeoloji Cemiyeti Doğu Bölümü Notları)

²⁸¹ Rozen, *İzbranniye trudı po islamovedeniyu*, s. 242.

dergisini tesis ederken Rusya ve Avrupa Şarkiyatçıları arasında köprü kurmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda derginin müktesebatı dönem için Rusya biliminin gündemindeki eserleri ve mektuplaşmaları sergilemektedir. Derginin “Eleştiri ve Bibliyografya” başlıklı bölümü yakın zamanda yayınlanmış Batı ve Rusya Şarkiyatçıları’nın eserlerinin incelenmesine ayrılmıştır.²⁸² Kremer ile birlikte Rozen’in önemsedığı ve üzerine değerlendirme yazdığı diğer bilim insanı ise Goldzherdir. Kremer kadar Goldziher’in de analitik kabiliyetinin Şarkiyatçılık bakımından önem arz ettiğini dile getiren Rozen, bu gibi teşebbüslerle Avrupa bilimi ile Rusya bilimini yaklaştırmıştır.²⁸³ İslam tarihiyle ilgili dergide yayınlanan eser değerlendirmelerinin ekseriyeti Rozen’in kendisi tarafından hazırlanmıştır. Rozen dönemin önde gelen oryantalistlerinin birçoğuyla yazışmış ve bu temaslar sayesinde Rusya Doğu araştırmaları ve İslam çalışmaları Avrupa yörüngesine girmiştir.

Rusya Şarkiyatçılığının oluşmasında Alman bilim insanlarının etkisini kanıtlamak amacıyla Rozen’in eğitim aldığı bilim insanlarına değinmek oldukça önemlidir. 1870 yılında Rozen Leipzig’de Arapça dil bilginlerinin şeyhi sayılan Heinrich Leberecht Fleischer’in (ö. 1888) derslerini dinlemiştir. Bu çalışmalar sırasında August Müller (ö. 1892) ve Arminius Vambéry (ö. 1913) ile çalışmış olan Macar oryantalist İgnaz Goldziher ile yakın arkadaş olmuştur. Rusya Bilimler Akademisi Arşivi’nde Goldziher’in Rozen’e yazdığı ve dostluklarının tanışma anından Viktor Romanoviç’in hayatının sonuna kadar sürdüğünü gösteren mektuplar bulunmaktadır (mektuplar 1871-1907 tarihlidir). Bu noktada Rozen’in ana dilinin Almanca olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca akıcı bir şekilde Rusça konuşuyor, Fransızca yazıyor ve İngilizce biliyordu. Bu durum, bilim adamının dönemin önde gelen Şarkiyatçıları ile yaptığı kapsamlı yazışmalarla da kanıtlanmaktadır.²⁸⁴ Dönemin önde gelen entelektüellerini Avrupa kütüphanelerinde çalışmaları sırasında ziyaret ediyor ve ayrıca uluslararası kongrelere katılıyordu. Dolayısıyla tüm bu

²⁸² Matoçkina, Steçkeviç, *Stanovleniye Rosiyskogo islamovedeniya: Mejdu konfessionalizmom i nauçnoy obyektivnostyu*, s. 90.

²⁸³ Rozen, *İzbranniye trudi po islamovedeniyu*, s. 277.

²⁸⁴ Matoçkina Anna İgorevna, *Vklad Nemeçkix Uçonih v Razvitiye Rossiyskoy Şkoli Vostokovedeniya*, Sankt Peterburg, Asiatica. Trudi po filosofii i kulturam Vostoka. T.17, 2023, s. 122.

anlatılanlar Alman ideolojisi ve Şarkiyatçılığının Rusya biliminin şekillenmesinde önemli rol oynadığını kanıtlamaktadır.

2.2. Birincil Kaynaklar

Kurucu düşünür olarak kabul ettiğimiz Krımski'nin referans gösterdiği kaynaklar arasında İbn Hallikân'ın (ö. 681) *Vefeyâtü'l-a'yân'ı* ve Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618) *Tezkiretü'l-evliyâ* eserleri ön plana çıkmaktadır. Ayrıca yazar, Kurân'ın antropomorfik yapısının inançlı bireylerde ikrar hissi uyandırdığından söz ederek eleştirirken, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (ö. 1451) *Muhammediye* eserinden örnekler vermektedir. Bu gibi örnekler yazarın İslam'a yönelik tutumunu ortaya koymaktadır. Tasavvuf skeptik tartışmalardan yorulan dindar insanın kaçıışı olarak yorumlanırken, Gazzâlî'nin *el-Munķız mine'd-đalâl* eseri dayanak noktası olarak gösterilir.²⁸⁵ Krımski'ye göre felsefî tartışmalarla yetinmeyen Gazzâlî çıkış yolunu *mistisizme* yönelmekte görmüştür. *Mistisizmin* İslam dünyasına bu kadar hızlı nüfûz etmesinin başlıca sebepleri arasında İslam'ın yetersizliği görülür. Bu gibi görüşleri değerlendirirken, el-Makrîzî (ö. 1442) Krımski'nin referansları arasında önemli yer tutmaktadır. Erken dönem yazarlarından Pozdnev, Umanec, Kazanskiy hemen hemen birçok noktada Avrupa merkezci yaklaşımları takip etmişlerdir. İslam kaynaklarından sadece İbn Haldûn'un *Mukaddime* eseri yazarların birincil kaynakları arasında zikredilmektedir. Ayrıca en başta söz edildiği üzere edebiyat literatüründen yola çıkarak tasavvuf olgusunun biçimlenmesi devrim öncesi çalışmalarının ortak özelliğidir. Sa'dî Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Nizâmî Gencevî gibi yazarlar erken dönem oryantalistlerinin zikrettiği edebiyat yazarları arasında gelmektedir.

Sovyetler döneminde birçok önemli eserin Rusça'ya kazandırılması kaynakların zenginleşmesi konusunda önemli bir zaman aralığıdır. Sovyetler dönemi yazarlarından filolojik yöntemle hareket eden Bertels'in birçok İslam eserine ulaşmaktaki temel sâikinin İran edebiyatını anlamak olduğunu ortaya koymaya çalışmıştı. Nizâmî, Sa'dî, Hâfız, Mevlânâ ve Hayyâm'ın eserlerinin temel dayanakları arasında gösterilmesi elbette ki yazarın hipotezini zayıflatan nokta

²⁸⁵ Krımskiy, *Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri*, s. 58.

olmaktadır.²⁸⁶ Bertels'in atıfta bulunduğu tasavvuf literatürü ise şu şekildedir: Ebü'l-Hasen el-Hücvî'nin (ö. 465) *Keşfü'l-maḥcûb*, Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618) *Tezkiretü'l-evliyâ*, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-ma'ârif*, Abdullâh el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481) *Tabakâtü's-şûfiyye*, Muhammed es-Sülemî'nin (ö. 1021) *Tabakâtü's-şûfiyye*, Gazzâlî'nin (ö. 1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378) *el-Lüma'* ve İbn Haldûn'un (ö. 808) *Mukaddime*'si. Sovyetler döneminde eser ortaya koyan Rusya entelektüellerinin ekseriyeti Bertels ile ortak kaynaklara sahiptir. Lâkin geneline bakıldığında *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, *el-Lüma'* ve *Keşfü'l-maḥcûb* gibi eserler ön plana çıkmaktadır. Stepanyanç telakkisinde diğerleri ile mukayesede İbnü'l-Arabî eserleri üstünlük teşkil etmektedir. Bu da kanaatimizce tasavvufu dinî-felsefî öğreti olarak irdelemesinden kaynaklanmaktadır. Birlik ve çokluk ilişkisi, *mikrokozmoz* ve *makrokozmoz* gibi kavramsallaştırmaların büyük ekseriyeti Stepanyanç'ın eserlerinde geçmektedir.²⁸⁷ Geç Sovyetler dönemi ve modern yazarların eserlerinde neredeyse tasavvuf literatürünün ekseriyeti kullanıldığı için teker teker zikretmeyi gerekli görmüyoruz.

Oryantalist söylemlerin tamamı dikkate alındığında, temel iddiaların birincil kaynaklardan değil, Avrupa bilim insanlarının eserlerinden hareketle inşâ edildiği açığa çıkmaktadır. Geç Sovyet ve post-Sovyet dönemine kadar edebiyat literatürü Şarkiyatçıların başlıca dayanakları olarak gösterilmekte, bu faktör tasavvufun “şiişel” ve “sembolik” bir öğreti ekseninde tarif edilmesi ile sonuçlanmaktadır. Şarkiyatçıların eserlerinde sıklıkla ismi geçen sûfî biyografilerine gelince, oryantalistler genelde popüler isimler üzerinde durmayı tercih ederek dönemler arası irtibatları gözetmeden bulgularını aktarmışlardır. Hasan-ı Basrî, Râbia el-Adeviyye, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi sûfilerin Şarkiyat metinlerinin merkezinde durduğu söylenebilir.

Dine karşı din söylemi inşâ edilirken Gazzâlî'nin mühim bir figür olduğunu belirtmek isteriz. Gazzâlî'nin kuşkucu tavrı, kelam ve felsefeye yönelik eleştirileri

²⁸⁶ Yevgeniy Eduardoviç Bertels, *İzbranniye trudı: Novai i Djami*, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1965, ss. 90-200.

²⁸⁷ Stepanyanç, *Filosofskiye aspektı sufizma*, s. 22.

oryantalist söylem içerisinde çarpıtılarak anlatılır. Disiplinler arası çatışma ve dini düşüncenin oluşum sürecinin İslam'ın yetersizliği olarak yorumlanması hiç kuşkusuz meselenin indirgemeci perspektiften okunması ile ilgilidir. Gazzâlî kuşkuculuğu Ekrem Demirli'nin Klasik Düşünce Okulu derslerinde evrensel bir mesele düzleminde yorumlanmaktadır. Gazzâlî *el-Munkız mine'd-dalâl* eserinde kelam ilminin yetersiz, felsefenin tutarsızlığını eleştirmiş ve her iki alanda disiplinlerin başarısız olduğunu belirtmiştir. Bu itibarla tasavvufun diğer din bilimlerine yönelik eleştirisi ve gelişerek din bilimlerinden biri haline gelmesi bütüncül bakış açısı içerisinde yorumlanması gerekir.²⁸⁸

Hicaz ve post-Hicaz evrede İslam'ın Akdeniz havzasına yerleşmesiyle beraber yaşanan kırılmalar sonucunda buradaki yerleşik geleneklere karşı verdiği mücadele ve bu süreç neticesinde din bilimlerinin şekillenmesi disiplinler arası çatışmayı anlamak için mühim bir süreçtir. Özellikle İran, Mezopotamya ve Mısır düşüncesi ile karşılaşma büyük çatışma ve krizlere neden olmuştur. Bu yüzleşmeler zamanla İslam için düşünce bakımından derin krizlere yol açmıştır. İslam, siyasetin gelişmesi ile birlikte kültürel olarak toparlanmaya başlayarak bir kimlik edinmiştir. İslam'ın Akdeniz havzasındaki yerleşimi, felsefe ve bilimde yeni gelişmelere zemin hazırlamıştır. Özellikle İslam'ın Altın Çağı olarak bilinen dönemde, Akdeniz havzasında birçok ilim ve felsefe eseri Arapçaya çevrildi ve yeni düşünsel akımlar ortaya çıktı. Bu dönemde İslam düşünürleri Yunan ve Hint felsefesiyle etkileşim içinde olarak yeni fikirler geliştirdiler. Bu kriz İslam düşünürlerinden Gazzâlî ile birlikte zirve noktaya ulaşmıştır. Bu minvalde Gazzâlî'nin *Munkız mine'd-delal* eseri Doğu Akdeniz'de ortaya çıkan derin krizin sonucu olarak görülebilir.²⁸⁹

Sonuç olarak birincil kaynakların yeterince incelenmeden önceliğin Batı literatürüne verilmesi söylemlerin gerekçelendirilmeden aktarılmasına neden olmuş, bu da Rus oryantalist söylemlerin temel açmazı olarak değerlendirilmektedir.

²⁸⁸ Ekrem Demirli, “Gazzâlî, el-Munkız mine'd-dalâl okumaları”, **KDO You Tube**, 2. Seminer.

²⁸⁹ Ekrem Demirli, “Gazzâlî, el-Munkız mine'd-dalâl okumaları”, **KDO You Tube**, 3. Seminer.

3. BİLGİ-İKTİDAR NOSYONU BAĞLAMINDA SÖYLEM ANALİZİ

Rus oryantalist söylemler bir hakikat üretme mekanizması olarak okunabilir mi? Her üç dönem dikkate alındığında süreklilik arz eden birkaç söylem olduğu görülmektedir. Söylemlerde dönüşüm ve kırılmalar gerçekleşse bile temelde bir dönemden diğer döneme taşınan saptamalar olmuştur. Araştırmada ortaya koyduğumuz üzere, bunlardan ilki tasavvufun senkretik doktrin olmasına yönelik iddialardır. Erken dönemde tasavvufun bu yönüne yapılan vurgu İslam'ın özgünlüğü problemiyle iç içe geçerek karşıtlık üzerinden sürdürülmüştür. Daha önce de açıkladığımız üzere, oryantalist telakkiler birbirinden bağımsız değildir, tekerrür eden spekülasyonlar zamanla birkaç istikâmette evrilmiştir. Senkretik doktrinin doğurduğu bir başka söylem *rasizm* ekseninde gelişerek Arap zihniyetinin tasavvuf gibi felsefî bir öğreti ortaya koyamayacağı görüşünü meydana getirmiştir. Bu saptama öte yandan tasavvufun İran coğrafyasında teşekkül edebileceği düşüncesini yaygınlaştırmıştır. Senkretik doktrin olarak tasavvuf tezi bütün dönemlerde süregelen temel tezlerden olmakla birlikte, Avrupa bilimi ile paralellik arz etmiştir. Ayrıca tekerrür eden söylemler alışlagelen iddiaları geliştirerek sorunu rafineleştirmiştir.

Bu söylemler dikkate alındığında oryantalist söylemlerin İslam'a dair bir hakikat oluşturma çabasına girdiğini görmekteyiz. Michel Foucault'un ifadesiyle: "Her söylem söylediği şeyden başka bir şeyi söylemek ve böylelikle anlam çokluğunu ihtiva etmek gücünü içinde saklıyordu."²⁹⁰ Başka bir yorumla, Sovyetler döneminde *Marksist-Leninist* söylem bağlamında tasavvufun dine karşı konumlandırılarak ideolojikleştirildiği savına varılmıştır. Bu da elbette devletin totalde tüm dinlere, özelde İslam'a dair hakikat üretme mekanizmasının bir göstergesidir. Yine Foucault kavramları ile ifade edecek olursak "denetleme, gözetme ve yasaklama" nosyonlarından hareketle devrim sonrası araştırmaları devlet ideolojisine hizmet etmiştir.²⁹¹

²⁹⁰ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2022, s. 153.

²⁹¹ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2020, s. 241.

Foucault iktidar analizinde iktidar ilişkilerinin daima bir bilgi alanı oluşturduğunu, bu bilginin de karşılığında iktidar ilişkilerini güçlendirdiğini ve iktidarın işleyişini mümkün kıldığını söylüyor. Bu anlamda iktidarla bilimsel söylem içerisinde bilginin işaret ettiği hakikat iktidarla döngüsel bir ilişki içindedir ve ikisi birlikte bir iktidar rejimini oluşturur.²⁹² Bu bağlamda Rusya entelektüellerinin siyasi söylemi güçlendirdiğini ve bir millileştirme siyaseti içerisinde işlev gördüğünden söz edilebilir. Burada önemli olan nokta hakikatin ne iktidarın dışında, ne de iktidardan tamamen yoksun olduğu meselesidir.²⁹³ Sovyetler dönemi çalışmaları düşünüldüğünde Marksizm bir iktidar mekanizmaları ve dinamikleri toplamı olarak önümüze çıkmaktadır. Tarihin itici gücünün sınıf mücadelesinde yattığını söyleyen Marx'ın akıl yürütmeleri bilimsel verilerin sınıf mücadelesi düzleminde yorumuna temel teşkil etmiştir.

Metafiziğin kutsallıktan arındırılarak materyalist yönde yorumu Rusya'da dönemin siyasi güçleri ile toplumsal ilişkilerin bütününe ürettiği bir hakikat mekanizmasından kaynaklandığı tarafımızdan saptanmış sonuçlardan bir diğeridir. Bu süreçte elde edilen bulgular toplumsal, ekonomik, siyasi süreçlerin ürünüdür. Foucault'un entelektüelin siyasi işlevi bağlamında akıl yürütmeleri bu saptamayı desteklemektedir:

Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır. Başka bir deyişle her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri: doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ve prosedürler: doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.²⁹⁴

Çalışmamızda çözümlemeye çalıştığımız sorulardan bir diğeri Rus oryantalist söylemlerin neye işaret ettiği ve bu söylemlerin öznesinin kim olduğudur. Bu da doğal olarak bilgi-iktidar nosyonu bağlamında meselenin ele alınmasını gerektirmektedir. Erken dönem araştırmalarında “konuşanın” Rusya bilim insanlarından daha çok dönemin önde gelen Batılı bilim insanları olduğunu açık bir

²⁹² Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 25.

²⁹³ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, Ayrıntı yayınları, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Yay. haz. Ferda Keskin, 2023, s. 173.

²⁹⁴ Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 81.

şekilde söyleyebiliriz. “Rusya Şarkiyatçılığının Batılı Referansları” bölümünde bu savımızı ayrıntılı bir şekilde anlattık ve hiç kuşkusuz bu Rusya Şarkiyatçılığının tarihsel serüveninin bir parçası olmaktadır. Bununla beraber, Rozen öncesi bilimsel araştırmalar devlet desteği ile Rus Ortodoks kilisesinin elinde birikmiştir. Bu faktör Rusya’da bilgi üretiminin iktidarla yakında ilişkili olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda gerek gözetim sisteminin hâkim olduğu Sovyetler dönemi, gerekse de erken dönem çalışmalarında önemli olan nokta oryantalist söylemlerin iktidar nosyonunun dışında kalmadığı meselesidir. “Söylemsel olmayan” alana nasıl ulaşılacağı sorunsalı ise bir mesele olarak ortada kalmaktadır.²⁹⁵

Rusya Şarkiyatçılığının temel yönelimlerinden birini teşkil eden Rozen ekolü ve geliştirmiş olduğu “Rusya’nın Kendi Doğusu” projesi Doğu dinlerinin aynı zamanda İslam’ın ekonomi/ideoloji nosyonları ekseninde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmekle tarih yazımı bakımından önemli teşebbüste bulunmuştur. Rozen’in bu savı Foucault yaklaşımında öne çıkan ideoloji/ekonomi nosyonlarının yorumlanması ile örtüşmektedir. Bu durum Rusya’nın İslam’a ilgisinin jeopolitik konumundan kaynaklandığı ve buna bağlı kalarak İslam’ı “iç dini olarak” görmesi hususu ile ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda İslam hiçbir zaman ideolojiden bağımsız bir şekilde düşünülmemiştir. Rozen’in amacının bilimsel araştırmalarda objektifliğe ulaşmak olması bu yorumu çözümlerken hatırd tutulması gereken önemli bir ayrıntıdır. Öte yandan, objektifliğe ulaşmak ne kadar mümkün sorunsalı ucu açık bir mesele olarak ortadadır. Vera Tolç argümantasyonundan hareketle, Edward Said’den daha çok önce Rozen’in Doğu-Batı ikilemini reddederek Doğu’nun aynı zamanda İslam’ın farklı perspektifte yorumlanmasına yönelik teori geliştirdiği tarafımızca tespit edilen sonuçlardan bir diğeridir. Zira, Rusya Şarkiyatçılığı üzerine yapacağımız her saptama hiçbir Avrupa ülkesinde olmadığı kadar bilgi/iktidar ilişkisini dikkate alma zorunluluğunu içinde barındıracaktır. Rozen’in geliştirmiş olduğu metodoloji sayesinde, bilim dünyasına kazandırılan kaynaklardan elde edilen olgusal veriler İslam’ın ileri düzeyde incelenmesi olanaklarını genişletmiştir.²⁹⁶ “Rusya’nın Kendi Doğusu” Rusya bilimini özgün kılmakla birlikte bu projenin tarih

²⁹⁵ Michel Foucault, **Söylem ve Hakikat**, Çev. Kerem Eksen, Murat Erşen, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2021, s. 73-104.

²⁹⁶ Matoçkina, **Vklad Nemeçkix Uçonih v Razvitiye Rossiyskoy Şkolı**, s. 101.

yazımında yeni bir evre olduğu söylenebilir. Tasavvuf araştırmaları *revizyonist* yaklaşımlardan bir nebze etkilenmiştir. Bu oryantalistler arasında Şmidt, Jukovskiy, Bartold ve *sosyoekonomik* politik faktörleri söyleminin merkezine alan Krımskiy örnek gösterilmektedir. Devrim sonrasında *Marksist-Leninist* hakimiyet her ne kadar Rozen ve bu ekolün temsilcilerinin *revizyonist* yaklaşımını temel almakla bilimsel faaliyeti geliştirme çabasına girseler de *revizyonist* ilkeler çöküşe uğrayarak Sovyet ideolojisinin diktesiyle söylem üretmiştir. Bu bağlamda Sovyetler döneminde öne çıkan bilimsel veriler iktidardan bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla hem devrim öncesi hem de devrim sonrası çalışmalarında bilgi-iktidar ilişkisi Rusya Şarkiyatçılığında düşünsel çerçeveyi belirlemektedir.

4. RUSYA ŞARKİYATÇILIĞI NE KADAR ÖZGÜN?

Doğu ile Batının kesiştiği noktada yer alan Rusya hiçbir zaman Doğu'ya aitliğini kabul etmemiş, ortaya koyduğu eserlerle her daim Batı'nın bir parçası olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Nitekim, Batılı oryantalistlerden geri kalmama çabası ve Rusya bilimini millileştirme siyaseti bilim insanlarını yenilikçi girişimlerde bulunmaya itmiş; bunun etkisiyle de *revizyonist* yaklaşım geliştirilmiştir.²⁹⁷ Bu arayış Rusya entelektüellerini Avrupa merkezci bilim anlayışının reddine kadar götürmüştür. İslamiyet araştırmalarında bu yaklaşım, kendisini İslam'ın kendisine kadarki dinlerin etkisi altında telakki edilmesine eleştirel tavır takınarak yeni paradigma arayışlarında göstermiştir. Rusya Şarkiyatçılığının kurucu düşünürlerinden Rozen, her ne kadar kendisini Rus milliyetçisi olarak tanıtsa da özüne indiğimizde Avrupa menşeli olduğu bilinmektedir. Bu faktörle birlikte, Rusya alimlerinin Alman, Avusturya ve Macar alimleri ile sıkça görüştüklerine dair belgeler Rusya bilimindeki Avrupa etkisini kanıtlamaktadır.²⁹⁸ Elbette, bu tartışmalar tasavvuf araştırmalarına da yansımıştır. Ancak devrim öncesi çalışmalarında tasavvuf araştırmacılarından sadece Krımskiy, Şmidt ve Jukovskiy Rozen ekolünün görüşlerinden yararlanmıştır. Pozdnev Batı eserlerini taklit etmekten öteye geçememiş, bununla birlikte misyoner rahip kimliğini tasavvuf araştırmalarına taşımıştır. Aynı zamanda Kazanskiy Batı eserlerini taklit etmekle birlikte tasavvufa

²⁹⁷ Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, s. 154.

²⁹⁸ Tolç, *Sobstvennyy Vostok Rossii*, s. 140.

karşı indirgemeci tavır almıştır. Rozen ve öğrencilerinin metodolojisi zamanla her ne kadar çöküşe uğrasa da sosyolojik, ekonomik ve ideolojik faktörler Rusya Şarkiyatçılığını Batılı oryantalistlerden ayrıcalıklı kılmıştır. Başka bir deyişle, Rus oryantalist söylemler hiçbir Batı ülkesinde olmadığı kadar ideoloji ve ekonomi kavramları ile yakından ilişkilendirilmiştir. Devrim sonrası araştırmaları tarafımızdan *Marksist-materyalist* düzlemde ele alınmakla beraber, bu evrenin Şarkiyatçılık tarihinde yeni evre olarak kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Kuşkusuz Rozen ekolünün *revizyonist* yaklaşımları sömürgecilik sonrası dönemde Şarkiyat araştırmalarının vardığı sonuçların büyük ekseriyetini çok öncesinden ortaya koymuştur. Rozen ve öğrencileri Müslüman halkların incelenmesinde ekonomik ve sosyal meselelere odaklanılmasından, tek yönlü tarih anlatılarının reddine kadar birçok hususta yenilikçi ilkeler geliştirmişlerdir.²⁹⁹ Vera Tolç'a göre Avrupa ile Rusya arasındaki soğuk savaş Rusya entelektüellerinin yenilikçi görüşlerinin görmezden gelinmesini beraberinde getirmiştir.

²⁹⁹ Schimmelpenninck van der Oye, **Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration**, s. 186-190.

SONUÇ

Tezimizde pre-Sovyet, Sovyet, post-Sovyet dönemi araştırmalarından hareketle tasavvufun teşekkülü problemine dair söylemler ortaya konulmuştur. Karşılaştırmalı analitik yöntemi takip ederek ulaştığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

Öncelikle devrim öncesi araştırmalarında ortak metodolojinin olmadığını saptayarak her bir Şarkiyatçının yöntemini ayrı ayrı irdledik ve bu çalışmaları belirli paradigmalara oturttuk. *Konfesyönist* ve *revizyonist* yaklaşım doğrultusunda bir karşıtlık oluşturarak erken dönem söylemlerini bu iki yaklaşım arasında bir yerde konumlandırdık. Erken dönem Şarkiyatçılarından Pozdnev daha çok *konfesyönist* yaklaşıma yakın iken, Krımski'nin *revizyonist* yaklaşıma daha yakın durduğunu tespit ettik. Fakat Krımski'nin tamamen *revizyonizm* ilkelerini benimsemediğini ve bu bakımdan *konfesyönizm*le *revizyonizm* arasında bir yerde durduğunu göstermeye çalıştık. Dönemin yaygın tartışmalarının neredeyse tamamının Krımski'nin söyleminde gözlemlendiğini ve bu faktörün yazarın söylemini kavramsal kargaşaya götürmekle birlikte dönem araştırmaları içerisinde ön plana çıkardığını ortaya koymaya çalıştık. Diğer taraftan Rusya biliminde süreklilik arz eden *sosyoekonomik*, *ideolojik* faktörler doğrultusunda tasavvufun yorumlanması ilk kez Krımski'nin söyleminde öne sürüldüğü için tarafımızdan kurucu söylem olarak saptanmıştır.

Dönemin öne çıkan isimlerinden Kazanski'yi ise bu iki paradigmadan hiçbirine dahil etmeden bağımsız bir şekilde ele alsak da dönemin *pozitivist* yaklaşımlarının etkisi altında kaldığını ve tasavvufu, metafizikten patolojiye indirgediğini ortaya koymaya çalıştık. Jukovskiy ve öğrencisi Şmidt'in dönem araştırmaları içerisinde tasavvufa daha objektif yaklaştığını saptasak da tartışmalar içerisinde bulunmadıkları için söylemlerden uzak kaldıklarını ve nesnellik bakımından Rozen ekolü temsilcisi olduklarını gördük. Rusya kütüphanelerindeki araştırmamız neticesinde ulaştığımız kaynaklardan en önemlisi Umanec'in eseri olduğu söylenebilir. Yazarın isminin neredeyse hiçbir eserde zikrolunmaması dikkatimizi çeken diğer husustur. Tasavvufu İslam mezhepleriyle ilgili eserinde ele alan Umanec, tasavvufu daha çok İslam'ın yetersizliği neticesinde ortaya çıkan bir hareket olarak nitelendirmiştir. Bartold, *revizyonist/akademik* ekolün kurucularından biri olmakla beraber tasavvuf

söyleminde İslamiyet araştırmalarının genelinde sergilediği *revizyonist* yaklaşımın izlerini takip edememiş ve *senkretik* söylemin sınırlarını aşamamıştır.

Genel olarak dönem araştırmalarında tasavvufun *senkretik* öğreti ekseninde yorumu hemen hemen her şarkiyatçının eserinde karşımıza çıkmakla birlikte Rusya araştırmaları ile Batı araştırmalarını yaklaştıran temel söylem olması bakımından çalışmada öne sürölen diğer önemli husustur. *Rasist söylem* başlığı altında tartıştığımız göröşlerin daha çok ırklara indirgemeci tavır sonucunda şekillendiğini tespit ettik. Öte yandan çalışmamızda devrim sonrası araştırmalarda *sosyoekonomik/ideolojik* yaklaşımın izini sürerek bu iddiaların *Marksist-Leninist* söylem doğrultusunda dönüştüğünü açığa çıkardık. *Marksist-Leninist* yöntemi Sovyetler dönemi biliminin ortak metodolojisi olması bakımından temel alarak oryantalist söylemleri bu paradigmanda yapılandırma girişiminde bulunduk. Alt sınıfların üst sınıflara protestosu ekseninde yorumlanan tasavvufun bu ideoloji içerisinde *proletarya/alt sınıflar* kavramına karşılık gelmesi elde ettiğimiz önemli sonuçlardandır. Metafiziğin bilimi engellediği argümanını öne alan Sovyet düşüncesi elbette metafiziğin yerine diyalektik düşüncüyü yerleştirmiştir. Ayrıca her ne kadar dönem araştırmalarında Marx'ın tabiriyle “Gökyüzündeki cennetin yeryüzüne indirilmesi” amaçlansa da söylemlerde tasavvufun dinî-felsefî öğretiler kapsamında paralel yorumlanması Rus oryantalist söylemlere paradoksal karakter kazandırmıştır. Sovyetler döneminde kolektivist siyaset içerisinde tasavvufun insan özgürlüğü ve bireyselliği istikâmetinde yorumlanması paradoksal tutum olarak önümüze çıkmaktadır. Devrim sonrası araştırmalarda *materyalist* yorumların anlam daralmasına yol açtığından söz etsek de *Marksist-Leninist* felsefe bağlamında şarkiyat araştırmalarının sürdürölmesi tarih yazımında yeni bir evre olarak telakki edilmektedir. Tasavvufun “dine karşı din” söylemi düzlemindeki yorumu devrim öncesi çalışmalarda tam olarak kendi yansımasını bulmamakla birlikte devrim sonrasında *materyalist* söylem doğrultusunda belirginleşmiştir. Tasavvufun merkezi doktrine itiraz düzleminde ortaya çıkışı elbette ki ciddi bir iddiadır. Lâkin devrim öncesi ve sonrası şarkiyatçıları İslam'la tasavvufu karşı karşıya getirmekle merkezi doktrinin yetersizliğini İslam'ın tamamına teşmil etmişlerdir. Burada vurgulamamız gerekir ki “toplumsal protesto olarak tasavvuf” tezi tarafımızdan metafiziğin

materyalizme indirgenmesi bağlamında ele alınarak eleştiriye tâbi tutulmakla beraber tasavvufun, İslam'ın birincil kaynaklarından yola çıkarak merkezî doktrine protesto bağlamında yeniden değerlendirilmesinin tarih yazımına yeni perspektif sunacağı kanaatindeyiz.

Ayrıca tasavvuftaki haller ve makamların patolojik bozukluk bağlamında ele alınması Şarkiyatçıların peygamber telakkisi ile yakından irtibatlıdır. Hiç kuşkusuz bu faktör ortaya koyduğumuz önemli saptamalardan bir diğeridir.

Devrim öncesi ve sonrası dönem araştırmalarına eleştirel yaklaşarak söylemlerdeki yetersizliğin başlıca nedeninin birincil kaynaklara çok eğilmeden bilginin doğrudan Batılı entelektüellerin eserlerinden alınmasında olduğunu gördük. Özellikle devrim öncesinde Goldziher, Dozy, Kremer, Brown gibi Batılı entelektüellerin Rusya Şarkiyatçıları üzerinde etkili olduğunu farklı açılardan irdledik. Bunun yanı sıra Massignon, Nicholson gibi isimlerin artık Sovyetler dönemi eserlerinde, özellikle Bertels'in söyleminde zikredildiğini ortaya koymaya çalıştık.

Post-Sovyet dönemi araştırmalarında ise *materyalist* yorumlarda kırılma yaşanarak yeni bir metodoloji arayışına gidilmiş ve her araştırmacı çalıştığı disiplin çerçevesinde bir yöntem takip etmiştir. Geç Sovyetler ve post-Sovyet dönemi araştırmalarında ismi belirgin bir şekilde geçen Aleksandr Dmitriyeviç Knış'ın görüşlerinin *dekolonizasyon* kavramı çerçevesinde analiz edilmesini daha makul görüyoruz. Fakat bu kavramla ilgili maalesef derli toplu araştırmalar yapılmamıştır. Edward Said sonrası literatürün yeni metodolojik zeminde araştırılması olmazsa olmaz bir şart olarak gözükmektedir. Ayrıca post-Sovyet dönemi araştırmaları ile birlikte Sovyetler döneminde yaygın *Marksist materyalist* söylemlerde kırılma gerçekleşerek tasavvufun daha objektif düzlemde ele alındığına ilişkin saptama çalışmada ortaya koyduğumuz bir diğer husustur. Knışla beraber değerlendirdiğimiz diğer araştırmacı Nasırov'un yaklaşımı buna bariz bir örnektir.

Peki Rusya Şarkiyat araştırmalarından hareketle yeni tarih yazımı mümkün mü? *Revizyonist/akademik* ekol ile birlikte Doğu dinlerinin *sosyoekonomik, ideolojik* etkenler bağlamında ele alınması ve Doğu-Batı kavramlarına dair tasnifin

reddedilerek yeni perspektif sunulması Şarkiyat araştırmalarında bir “devrim” olarak görülebilir. Rozen’in yenilikçi görüşleri Marksist ideoloji içerisinde dekadansa uğrasa da hâlâ modern araştırmalar açısından aktüalitesini korumaktadır. Bu metodoloji İslamiyet araştırmalarına entegre edilerek “İslam, Batılı mı yoksa Doğulu bir din mi” sorunsalı tartışıldıktan sonra basmakalıp algıların yıkılarak yeni tarih yazımının mümkün olacağı kanaatindeyiz.



KAYNAKÇA

- Abdullo, Safar: **Sufizm v İrane i Çentralnoy Azii: Materiali Mejdunarodnoy konferençii 2-3 maya**, Almatı, 2006.
- Alikperov, A. K.: **Epoxa Klassičeskogo İslama na Kavkaze**, Moskva, Vostočnaya Literatura Ran, 2003.
- Althusser Louis, **Kapitali Okumak**, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul, Nora Balibar Eitenne, Kitap, 2017.
- Establet Roger, Rancierre Jacques, Macherey Pierre:
- Bartold, Vasiliy **İstoriya İzucheniya Vostoka v Yevrope i Rossii**, Vladimiroviç: Leningrad, 1925.
- Bartold, Vasiliy **Raboti po istorii islama i Arabskogo xalifata**, Moskva, Vladimiroviç: İzd.va-Vostočnaya Literatura, 2002.
- Batunskiy, Mark **Rossiya i İslam**, Moskva, Progress-Tradiçiya, 2003, C.I. Abramoviç:
- Batunskiy, Mark **Rossiya i İslam**, Moskva, Progress-Tradiçiya, 2003, C.II. Abramoviç:
- Batunskiy, Mark **Rossiya i İslam**, Moskva, Progress-Tradiçiya, 2003, C.III. Abramoviç:

- Bertels, Eduardoviç Yevgeniy: **İzbranniye trudi: Sufizm i Sufiyskaya Literatura**, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1965.
- Bertels, Eduardoviç Yevgeniy: **İzbranniye trudi: Novai i Djami**, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1965.
- Bolşakov, O. G.: **İstoriya Xalifata**, Moskva, Vostoçnaya Literatura, 2000.
- Bulatov, Artur Sadıkoviç: **Soçiakulturnaya doktrina sufizma: avtoreferat**, Ufa, 2012, Başkirkoy gos. Un-t.
- Dozy, Reinhart: **Epoxa Pravleniya Xalifov VI-XI Veka**, Moskva, Çentropoligraf, 2023.
- Drozdo, V. A.: **Musulmanskiy Mistiçizm**, Sankt-Peterburg, Prezidentskaya biblioteka, 2015.
- Demirli, Ekrem: “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.
- Demirli, Ekrem: “Gazzâlî, el-Munkız mine’d-dalâl okumaları”, **KDO You Tube**,
2. Seminer, videoya erişim:
<https://www.youtube.com/watch?v=6pifPQxWDw4>
3. Seminer, videoya erişim:
<https://www.youtube.com/watch?v=Q9mOWyzmI7k&t=8s>
- Filştinskiy, İ.M.: **İstoriya Arabskoy Literaturı**, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1985.

- Foucault, Michel: **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2020.
- Foucault, Michel: **İktidarın Gözü**, haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2023.
- Foucault, Michel: **Özne ve İktidar**, haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2021.
- Foucault, Michel: **Söylem ve Hakikat**, Çev. Kerem Eksen, Murat Erşen, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2021.
- Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2022.
- Frolova, Yelizaveta Aleksandrovna: **İstoriya Arabo Musulmanskoy Filosofii: Uçebnoye Posobiye**, Moskva, RAN, 2006.
- Goldziher, Ignaz: **Lekcii ob İslame**, Sankt Peterburg, Brokgauz-Efron, 1912.
- Hayrullayev, Muzaffar Muhitdinoviç: **İz İstorii Sufizma-İstoçniki i Soçialnaya Praktika**, Taşkent, 1991.
- Jukovskiy V. A.: **Çelovek i Poznaniye u Persidskix Mistikov**, Sankt Peterburg, Tipo Litografiya B.M Volfa, 1895.
- Kemper, Michael: **Discourse and The Origin and Class Character of İslam**, Die Welt des Islams, 2009.
- Knysh, Alexander: **Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia**, Pismenniy Pamyatniki Vostoka, Nauka, 2006.

- Kniş, Aleksandr Dmitriyevič.: **Sufizm i Musulmanskaya Duxovnaya Tradiçiya, teksti institutı idei interpretaçii**, Sankt Peterburg, İzd-vo: Peterburgsoye Vostokovedeniye, 2015.
- Knysh, Alexander: **Sufism: A New History of Islamic Mysticism**, New Jersey, Princeton University Press, 2017.
- Knysh, Alexander: **Studying Sufism in Russia; From İdeology to Scholarship and Back**, Berlin, Der Islam, 2022.
- Knysh, Alexander: **Between Europe and Asia: Arabic and Islamic Studies in İmperial Russia**, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2019.
- Kazanskiy, Konstantin: **Sufizm s Toçki Zreniya Sovremennoy Psixopatologii**, Semerkant, Tipografiya Trud, 1905.
- Kraçkovskiy, İgnatiy Yulianoviç: **Oçerki po istorii russkoy arabistiki**, SSSR, İzdatelstvo Akademii Nauk, 1950.
- Kraçkovskiy, İgnatiy Yulianoviç: **V.V. Bartold v İstorii İslamovedeniya**, SSSR, İzdatelstvo Akademii Nauk, 1958.
- Krımskiy, Agafangel Yefimoviç: **Oçerk Razvitiya Sufizma do konça III v. Xidjri**, Drevnosti Vostoçniye Trudı, 1896.
- Krımskiy, Agafangel Yefimoviç: **Musulmanstvo i ego Buduşnost**, Moskva, İzdaniye Knijnoye Delo, 1899.
- Krımskiy, Agafangel Yefimoviç: **İstoriya Musulmanstva**, Moskva, Tipografiya Varvari Gatçuk, 1904.

- Lenin, Vladimir İlyiç: **Polnoye Sobraniye Soçineniy**, Moskva, İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı, 1973. C.I.
- Lewis, Bernard: **İslam and the West**. New York: Oxford University Press, 1993.
- Losskiy, N. O.: **Çuvstvennaya, Entellektualnaya i Misticeskaya İntuiçiya**, yay. haz. A. P. Polyakov, Moskva, İzdatelstvo Respublika, 1995.
- Marx Karl, Engels Friedrich: **Felsefe Metinleri**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol yayınları, 2009.
- Marx Karl, Engels Friedrich: **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, Ankara, Sol yayınları, 2008.
- K. Marks, F. Engels, V. İ. Lenin: **O Religii**, Moskva, İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı, 1983.
- Massignon, Louis: **The Passion of Al-Hallaj**, çev. Herbert Mason, New Jersey, Princeton University Press, 1982.
- Matoçkina Anna, Steçkeviç Mixael: **Stanovleniye Rosiyskogo İslamovedeniya: Mejdu konfessionalizmom i nauçnoy obyektivnostyu (vtoraya polovina XIX- naçalo XX v.) // Gosudarstvo, religiya, çerkov v Rossii i za rubejom**, 2018, No. 1.
- Matoçkina, Anna İğorevna: **Musulmanskaya filosofiya: uçeбноye posobiye**, Sankt-Peterburg: İzdvo SPBGU, 2020.

- Matoçkina, Anna
İğorevna: **Vklad Nemeçkih Uçonih v Razvitiye Rossiyskoy Şkoli Vostokovedeniya**, Sankt Peterburg, Asiatica, 2023.
- Nasırov, İlşat
Raşıtoviç: **Osnovaniya İslamskogo Mistiçizma**, Moskva, Yazıki Slavyanskix Kultur, 2009.
- Nasırov, İlşat
Raşıtoviç: “K Voprosu o Perexode Ot Asketizma Rannego İslama K Doktrinalnemu Sufizmu”, **Sufizm v İrane i Çentralnoy Azii: Materialı Mejdunarodnoy konferençii (eserin içinde)**, Almatı, 2006.
- Nicholson, A.
Reynold: **The Mystics of İslam**, London, G. Bell And Sons Ltd, 1914.
- Nicholson, A.
Reynold: **Studies in İslamic Mysticism**, London, Cambridge University Press, 1921.
- Petruşevskiy, İlya
Pavloviç: **İslam v İrane**, Leningrad, İzdatelstvo Leningradskogo Universiteta, 1966.
- Pozdnev, Petr: **Dervişi v Musulmanskoy Mire**, Orenburg, Tipografiya Breslina, 1886.
- Prigarina, N.İ: **Sufizm v Kontekste Musulmankoy Kulturi**, Moskva, Nauka, 1989.
- Rezvan, Yefim A: **Koran i Yego Mir**, Sankt Peterburg, Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2001.

- Rostovskiy, Ernst Genri: **Stonavljeniye Sovetskogo Vostokovedeniya: Sbornik Statey**, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1983.
- Rozen, Baron Viktor Romanoviç: **İzbranniye Trudı po İslamovedeniyu**, Sankt Peterburg, İzd-vo SPBGU, 2020.
- Rozenberg N. L.: **Marksistko-Leninskaya filosofiya kak metodologiya obşestvennix i yestestvennix nauk**, Moskva, İzd-vo Mosk. Un-ta, 1972.
- Said, Edward W.: **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, haz. Beril Eyüboğlu, Orhan Koçak, İstanbul, Metis yayınları, 2013.
- Stepanyanç, Marietta Tigranovna: **Filosofskiye aspektı sufizma**, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1987.
- Schimmelpenninck, van der Oye David: **Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration**, New Haven: Yale University Press, 2010.
- Şmidt, Aleksandr Eduardoviç: **Nauçnaya Perepiska: İzbranniye Trudı: Bibliografiya**, Avtor-sost. R.İ. Bekkin, Moskva Sadra, 2018.
- Şmidt, Aleksandr Eduardoviç: **Abd-al-Vaxxab-aş Şaraniy i yego Kniga Razsıpannix Jemçujin**, Sankt Peterburg, Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, 1914.

Torçinov, Yevgeniy
Aleksyeyevich:

**Religii mira: Opit zapredelnogo: Psixotexnika i
transpersonalniye sostayaniya**, SPB, Peterburgskoye
Vostokovedeniye, 1998.

Tolç, Vera:

Sobstvenniy Vostok Rossii, Moskva, Novoye
Literaturnoye Obozreniye, 2013.

Umanec, Sergey
Ignatyevich:

**Oçerk Razvitiya Religiozno-Filosofskoy Mıslı v İslame:
Opit İstorii musulmanskogo sektantstvo ot smerti
Muxammeda do seredini XIX veka**, Moskva, Librokom,
2012.

Umanec, Sergey
Ignatyevich:

Religioznaya metafizika musulmanskogo Vostoka,
1891. (oçerkin yayın bilgisi yok).