



# Geç Dönem Osmanlı Dünyasında Budizm'i Anlamak ve Yorumlamak: Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat Efendi

► Araştırma makalesi / Research article

## Doğukan ORUÇ

Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Yakın Çağ Tarihi Anabilim Dalı / Res. Asst., Kırklareli University, Faculty of Science and Letters, Department of Late Modern History | ROR ID: [0000-0003-0242-2285](https://orcid.org/0000-0003-0242-2285) | [dogukanoruc@klu.edu.tr](mailto:dogukanoruc@klu.edu.tr)

ORCID: [0000-0003-0242-2285](https://orcid.org/0000-0003-0242-2285) | [dogukanoruc@klu.edu.tr](mailto:dogukanoruc@klu.edu.tr)

**Atf:** Oruç, Doğukan. "Geç Dönem Osmanlı Dünyasında Budizm'i Anlamak ve Yorumlamak: Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat Efendi", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 91-106

### Öz

Geç dönem Osmanlı dünyasında hem genel kültür sahasının içeriği sayılan bilgi çerçevesindeki paradigma değişimi hem de pek çok konu hakkındaki asli referans kaynaklarının Avrupa'da üretilen yeni eserlerle ikame edilmesi devrin müelliflerini o güne değin hakkında kalem oynatılmayan çeşitli konularda metin üretmeye teşvik etmiştir. Ek olarak, dinler tarihinin ayrı bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkışı da Osmanlı dünyasında bu alanda bir literatürün vücuda getirilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu makalede de aynı yüzyılı tecrübe etmiş ve dinler tarihi disiplinine ait sayılabilecek eserler üretmiş iki Osmanlı müellifinin, Şemseddin Sâmî ile Ahmed Midhat Efendi'nin, Budizm'i anlama ve yorumlama çabaları ele alınmaktadır. Sözü geçen yazarların konu hakkında kendilerinden önce yazılmış eserlerden devraldıkları bilgiler incelendiği gibi hem Sâmî hem de Midhat'ın düşünüş biçimlerini etkilemesi son derece muhtemel olan biyografilerine de değinilmiştir. Çalışma esas olarak Sâmî'nin Esâtir adlı eseri ile Ahmed Midhat'ın Tedris-i Edyân adlı çalışmasının Budizm bağlamında karşılaştırmalı bir tahليلini içermektedir. Bu iki metin 19. yüzyılda yaşamış iki entelektüel Osmanlı dünyasında doğrudan temas kurma imkânları bulunmayan bir dini anlamak noktasında geliştirdikleri stratejileri ortaya koymaları bakımından önemli veriler sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şemseddin Sami, Ahmed Midhat Efendi, Dinler tarihi, Budizm

## Understanding and Interpreting Buddhism in the Late Ottoman World: Sami Frashëri and Ahmed Midhat Efendi

**Cite as:** Oruç, Doğukan. "Understanding and Interpreting Buddhism in the Late Ottoman World: Sami Frashëri and Ahmed Midhat Efendi", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 91-106

### Abstract

During the late Ottoman period, a paradigm shift in the information framework considered to be the content of general culture, as well as the substitution of primary reference sources with new European works on numerous topics, served as catalysts for the authors of the time to compose texts on a spectrum of previously unexplored subjects. Moreover, the emergence of the history of religions as an independent scientific discipline, too, played a significant role in the production of literature in this field in the Ottoman sphere. In this article, the efforts of two Ottoman authors, Şemseddin Sâmî and Ahmed Midhat Efendi, contemporaries who experienced the same century and authored works falling within the purview of history of religion, to understand and interpret Buddhism are discussed. Apart from examining the knowledge transmitted from preceding works on the subject to Sâmî and Midhat, the article also delves into the biographies of both authors, given the strong prospect that life stories are highly likely to have shaped their thoughts. The tenet of this study is constituted of a comparative analysis of Sâmî's Esâtir and Ahmed Midhat's Tedris-i Edyân, in the context of Buddhism. These two books offer valuable insights into the strategies devised by two intellectuals in the 19th century within the Ottoman world to comprehend a religion to which they had no direct exposure.

**Keywords:** Sami Frashëri, Ahmed Midhat Efendi, History of religion, Buddhism

## Giriş

Osmanlılar ve Budizm, aralarında irtibat kurulması ilk bakışta pek kolay gözükmeyen iki dünyaya işaret eden kavramlar gibi durmaktalar. Bu izlenimi yaratan iki temel tarihî gerçek bulunuyor: Geniş Osmanlı coğrafyasında Budistlerin bir dinî azınlık olarak varlık gösterdikleri bir bucak dahi yok ve karşılıklı olarak, Budist tapınaklarının yükseldiği Hindistan ötesindeki Asya topraklarında mevcudiyet gösteren bir Osmanlı topluluğuna rastlamak da olanaksız. Ancak tarihteki her ilişkinin ve karşılaşmanın böylesi bir doğrudanlık içermesi gerekmiyor. Toplulukların hareketliliği, dinlerin yayılımı, bilginin dolaşımı, fikirlerin tedavülü gibi süreçler çok daha dolambaçlı, çok daha kendilerine mahsus seyirler izlemeleriyle meşhurdurlar.

Bu dolambaçlı yolun kökenlerini Osmanlıların önemli bir parçasını vücuda getirdikleri İslâm medeniyet havzasının Budizm ile tarihsel bir temasında bulabiliriz. İslâmiyet'in İran'ın kuzeydoğusuna yayılmaya başlamasıyla beraber böylesi bir temas kaçınılmaz hâle gelir. Bugün Afganistan, Pakistan, Özbekistan gibi devletlerin bulunduğu coğrafya İslâm fetihleri öncesinde ve esnasında önemli Budist merkezleri konumundadırlar. Bu karşılaşma, İpek Yolu'nu önemli bir süre boyunca İslâm ve Budizm inançlarının birbirlerinden etkilendikleri bir ticarî-entelektüel hat hâline getirir.<sup>1</sup> Ancak Osmanlı tecrübesi hem tarihsel hem coğrafi olarak bu temasın etkilerinin hemen bütünüyle unutulduğu, ancak bazı göstergeler üzerinden okunmasının ihtimal dâhilinde kaldığı, dolayısıyla doğrudanlığını yitirdiği bir zaman ve mekânın ürünüdür. Öyleyse Osmanlı müellifleri böylesi bir ortamda Budizm gibi bir fenomeni anlamlandırabilmek için ne gibi yollar izlerler? Bu çabalarında beslendikleri kaynaklar neler olmuştur? Onları bu yönde söz söylemeye iten nedir ve karşılaştıkları zorlukları aşmak için ne gibi yollara müracaat etmişlerdir?

Şemseddin Sâmî'nin (ö. 1904) *Esâtir* (1879) adını taşıyan ve Ahmed Midhat'ın (ö. 1914) *Tedrisî Târih-i Edyân* (1911) başlıklı eserleri İslâm medeniyetinin Budizm'e dair bilgi ve yorum birikimi ile bir 19. yüzyıl fenomeni olarak karşımıza çıkan dinler tarihi disiplininin bulgularını bir araya getiren özgün metinler olarak bu türden soruları yanıtlamaya elverişli örneklerdir. İki eser de münhasıran “Budizm'i anlamaya” yönelik bir çabanın ürünü olmamakla beraber kapsamı gereği yazarlarının Budizm'e dair söz söylemesini, yani onu anlama ve anlatmaya yönelik bir çaba içerisine girmesini gerektirmiştir. Bu iki Osmanlı müellifinin okurlarına sundukları Budizm anlatılarının karşılaştırılması ve bu anlatıları şekillendiren hususların incelenmesi hem ilgili müellifleri hem yaşadıkları devrin bağlamını hem de dinler tarihi disiplinin Osmanlı'daki tarihini anlamak noktasında yarar sağlamaya müsaittir.

### 1. Kökenler: Bir Osmanlı Müellifinin Budizm Hakkında Devraldığı Bilgi Mirası

Bir Osmanlı yazarı ait olduğu medeniyet havzasının geleneksel kaynaklarından ve Osmanlı tecrübesinin ürettiği metinlerden hareket ederek Budizm'e dair bilgisini ne ölçüde genişletebilir? Bu sorunun cevabı ilk başta pek iç açıcı görünmemektedir. Budizm hakkında bilgi edinmek isteyen ortalama bir Osmanlı okurunun müracaat edeceği ilk kaynağın

<sup>1</sup> Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bk. Johann Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014). Yine Budizm-İslâm ilişkilerine dair ilginç bir araştırma şurada bulunabilir: Alexander Berzin, “Historical Survey of the Buddhist and Muslim Worlds' Knowledge of Each Other's Customs and Teachings”, *The Muslim World* 100/2-3 (2010), 187-203.

Şehristanî'nin (ö. 1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i olması çok yüksek bir ihtimaldir. Bu kitabı eline alır ve fihrisine bakarsa “ashâbü'l-bedede” başlığı altında Budizm'den de bahsedildiğini görür. Fakat ilgili bölüme gittiğinde karşısına yalnızca birkaç paragraf çıkar.<sup>2</sup> Literatür hakkındaki bilgisi biraz daha genişse Bîrûnî'nin (ö. 1061?) bütünüyle Hint dinlerinden bahsettiği bir kitabı olduğunu hatırlayarak ona bakmayı da akıl edebilir. Ancak sonuç pek değişmez. Bu eserde uzun uzadıya Hint dininin çeşitli mezheplerine ilişkin tahlillere rastlar fakat Budizm hakkında çok bir şey öğrenme imkânını yakalayamaz.<sup>3</sup> Osmanlı dünyasında Fars dili eğitiminde sıklıkla başvurulan bir kaynak olan *Burbân-ı Kâtı*'da Buda'nı “kefere-i Hind i'tikâdlarında sâhib-i kitâb peygamberdir” diye tanıttığını görmesi de muhtemeldir.<sup>4</sup>

Mevcut örneklerle baktığımızda karşımıza şu manzara çıkar: 1850 tarihinde Osmanlılarca hazırlanan bir Endonezya haritasında Bender Siyam (Tayland Limanı) olarak işaretlenen bölgenin üzerine orada yaşayan halkın dini olarak “*mecûsî*” kelimesi yazılmıştır. Bu kelime seçimi Osmanlı dünyasında Budizm'in algılama şekli konusunda bir şey söyler: Siyam ahalisinin müstakil bir din olan Mecusîlikle bir ilgilerinin olmadıkları haritayı hazırlayanların malumu olmalı, ancak yapmak istedikleri kelimenin “ateşperest” çağrışımından hareketle Budizm'in “putperest” bir inanç olduğuna işaret etmektir.<sup>5</sup>

Bu tür geleneksel önyargıların Budistlerin varlık gösterdiği bölgelerde görev yapmış Osmanlı bürokratlarında da etkili olduğu görülür. Bunun güzel bir örneği Batavya/Jakarta'daki Osmanlı şehbenderi Mehmed Kâmil Bey'in Hindistanlı bir Budist'ten bahsetmesi gerektiğinde “*abede-i esnâm ya'ni bir Bûdî-yi Hindî*” ibaresini kullanmasıdır.<sup>6</sup> Mehmed Kâmil Bey'in görev yaptığı Jakarta'da 18. yüzyılın ortalarından itibaren Budistler yaşamaktaydı.<sup>7</sup> Anlaşılan o ki Mehmed Kâmil bölgenin tarihi hakkında okumalar yapmıştı. Endonezya'da İslâm'ın çoğunluğun dini hâline gelmesinden önce halkın kahir ekseriyetinin Budist olduğunu bildiği gibi bunun Endonezyalıların Çin ve Hint kültürünün tesiri altında kalmasından kaynaklandığına dair çıkarımlarda da bulunabiliyordu.<sup>8</sup> Ancak hem bölgeyi tanımasına hem de bu tarihsel koşullardan haberdar olmasına rağmen Budistlerden “putperestler” olarak bahsetmeye devam ediyordu.

Öte yandan, diğer dinlerin tarihsel gelişimleri hakkında bilgi sahibi olma teşebbüsleri salt entelektüel merakın artmasıyla ilişkili bir durum değildi. Bunun arkasında yatan bazı siyasî gerekçeler de mevcuttu. II. Abdülhamid'in saltanat devrinde (1876-1909) hilâfet eksenli bir politik diskur –gerektiği ölçüde ve icap eden yerlerde– yaygınlaşması dünya Müslümanları ile çeşitli temaslar kurma teşebbüslerini de beraberinde getirmişti.<sup>9</sup> Endonezya'daki

<sup>2</sup> Şehristanî, *Milel ve Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 455-456.

<sup>3</sup> Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tabkîku mâ li'l-Hind*, çev. Kiyameddin Burslan (Ankara: TTK, 2015).

<sup>4</sup> Âsım Efendi, *Terceme-i Burbân-ı Kâtı* (Bulak: Dârü't-tıbaatu'l-Mısıriyye, 1251), 749.

<sup>5</sup> Bu harita için bk. BOA, İ.DH, 73/5311, vr. 5.

<sup>6</sup> BOA, Y.PRK.EŞA, 28/66, 28.08.1315 (7.01.1895).

<sup>7</sup> Lohanda Mona, *The Kapitan of Cina of Batavia, 1837-1942: A History of Chinese Establishment in Colonial Society* (Jakarta: Djambatan, 1994), 27.

<sup>8</sup> BOA, Y.PRK.EŞA, 28/58, 19.07.1315 (14.12.1897).

<sup>9</sup> II. Abdülhamid'in hilâfet anlayışının pratikteki bazı karşılıklarına ilişkin bk. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslâm Siyaseti 1856-1908* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018), 198-204. Cevdet Paşa'nın şu cümlesi II. Abdülhamid'in saltanat devri boyunca görünürliğini koruyan bu hilâfet söylemi ve alımlamasının hayli kısa bir diyeti gibidir: “*İmamı'l-müslimindeki hilâfet-i nebeviyye padişahın zatıyla katim bir sıfat-ı celîledir.*” Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 109.

Müslüman çocuklar için İstanbul'dan Kur'an nüshaları gönderilmiş, Tayland'ın başkenti Bangkok'da İslâmî eğitim veren bir kurum açılmıştı.<sup>10</sup> Keza Budistlerin ezici bir çoğunluk teşkil ettikleri Seylan'daki (Sri Lanka) Müslümanlar ile İstanbul arasında çeşitli ilişkiler, padişah-halifenin şahsına yapılan yoğun göndermelerin eşliğinde, II. Abdülhamid'in saltanat yılları boyunca sürmüştü.<sup>11</sup>

Ancak bu türden temasların sağladığı bilgi akışının çoğu kez tatmin edici boyutlara gelmekten uzak kalmışa benzer. Osmanlı Devleti ile resmî temasları geç bir tarihte başlayan Siyam (Tayland) kraliyet ailesinin bazı mensuplarının İstanbul'u ziyareti dolayısıyla Münif Paşa'nın ülke hakkında hazırladığı rapor bunu gösterir.<sup>12</sup> Avrupa'da Budizm hakkında vücuda getirilen ilmî literatür ise özellikle 1800'lerin ikinci yarısından itibaren esaslı biçimde gelişim göstermeye başlar.<sup>13</sup>

Bu dönemde dinler tarihi de kendi kuralları, yöntemi ve ilkeleri olan bir disiplin hâlini alma sürecindeydi. 19. asırda Osmanlı elitinin ve okur-yazarının eğitim anlayışı ve dil öğrenme tercihleri de değişmiş, entelektüel sahada Arap ve Fars dillerinin uzun süren saltanatının yerini öğrenimi gitgide yaygınlaşan Fransızca ele geçirmişti.<sup>14</sup> Fransızca yayınları takip eden Osmanlılar kısa sürede bu disiplin hakkında da genel malumat sahibi olacak ve sonuçta dinler tarihi, "Batı dünyası ile hemen hemen aynı tarihlerde", 1873'ten itibaren Dârülfünûn müfredatına girecekti.<sup>15</sup>

## 2. Şemseddin Sâmî'nin *Esâtîr* ve Ahmed Midhat Efendi'nin *Tedrisî Târih-i Edyân* İsimli Eserlerinde Budizm Anlatıları

Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat, en geniş anlamıyla, bahsedilen bütün bu birikimin üstüne ve bütün bu şartlar dâhilinde metin üretmekle beraber son derece farklı portrelerdi. Sâmî, Arnavutluk'taki mahallî bir hanedana mensuptu, ailesi eşraf zümresinin bir temsilcisiydi. Blumi onu "devr-i Hamidî'nin muhtemelen en önemli entelektüel" olarak anıyorsa bu, sosyal statüsünün ona sağladığı imkânları değerlendirmesi sayesinde mümkün

<sup>10</sup> BOA, MF.MKT, 462/33, 19.04.1317 (27.08.1899).

<sup>11</sup> Ekrem Saltık, "Osmanlı Devleti'nin Seylan Adası ile İlişkilerine Methal", *Türkiyat Mecmuası*, 30/2 (2020): 669-733.

<sup>12</sup> Münif Paşa bu raporunda Taylandlı Budistlerin "fillere ziyâde i'zâz edib ma'bûd ittihaz ettikleri"ni söylemekle ve "diyânet-i gâlibe Buda mezhebidir" demekle yetinir. Bu bilgileri "ba'zı Avrupa kitaplarından istihrac ettiği"ni de ilave eder. bk. BOA, Y.EE, 14/84, 12.09.1307 (24.11.1891). Prens Damrong'un (ö. 1943) bu seyahati boyunca aldığı notlar yayımlanmıştır. bk. Srisurang Poolthupya, "Türkiye Seyahati," *Belleten* LII/202: 257-290. Bu seyahat hakkında kapsamlı bilgi için bk. İsmail Hakkı Kadı – A.C.S. Peacock, *The Ottoman Empire and the Kingdom of Siam through the Ages* (Bangkok: Chulalongkorn University, 2017), 37-61.

<sup>13</sup> Cizvitlerin Hint dinlerini bir bütün olarak putperestlikle eşleyen bakış açısının yerini, özellikle Hegel ve Schopenhauer'in çalışmalarında bu dinlere atfettikleri önem dolayısıyla ilgili coğrafyanın bağlamına uygun, daha serinkanlı yorumlar almaya başlamıştı. bk. Ales Weiss, "Buddhism as a Tool of Polemic and Self-Definition among German Rabbis in the 19th and early 20th Century", *Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 23 (2017), 75-76. erken dönem Budist kanonunun en önemli bileşenlerinden olan *Dhammapada* henüz 1840 senesinde İngilizceye tercüme edilmiş, bu tercüme esas alınarak diğer Avrupa dillerinde de çeşitli neşirler boy göstermişti. bk. Peter Gerard Friedlander, "Dhammapada Traditions and Translations", *Journal of Religious History* 33/2 (2009), 215-234.

<sup>14</sup> Fransızca öğreniminin bu kadar kısa sürede yaygınlaşmasının maddî gerekçeleri de bulunuyordu. Fransızca bilgisi bu yüzyıl itibarıyla bir "terfi tılsımı"na dönmüş ve memuriyet kariyerini olumlu yönde etkileyen bir etki kazanmıştı. bk. Carter V. Findley, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform*, çev. Ercan Ertürk (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 158.

<sup>15</sup> Ali Gül, "Ahmet Mithat Efendi'nin Dinler Tarihi Kitabı ve Dersleri Üzerine Bazı Tespitler", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 756.

olabilmişti.<sup>16</sup> Öte yandan Midhat'ın babası manifaturacıydı. İyi bir eğitim aldıysa ve hâlâ hatırlanan bir yazara dönüşebildiyse bunu bir şekilde küçük bir memuriyete atanabilmiş ağabeyinin yanında bulunduğu bir esnada Tuna Vâlisi Midhat Paşa'nın ilgisine mazhar olmasına borçluydu.<sup>17</sup>

Sâmî, tahsiline sosyal statüsüne uygun biçimde Yanya'daki Zosimea isimli Rum mektebinde başlar.<sup>18</sup> Bu okul onun yalnızca iyi bir eğitim almasını sağlamaz, modern anlamda milliyetçilikle tanışmasına da imkân tanır.<sup>19</sup> Bu modern siyasî fenomenle karşılaşması Sâmî'nin dinler tarihine duyduğu ilginin karakterine de etkide bulunur. Zira Sâmî'nin kendi ulusunun milliyetçiliğinin rakip olarak gördüğü bir diğer ulusun milliyetçiliğinden daha az modern kaldığı takdirde yenileceğini keşfetmesini sağlayan bu karşılaşmadır. Modernlikte ileri giden ulusun geride kalanı tepeleyeceği inancı Sâmî'de Osmanlı okur-yazarını modernitenin bilgi dağarcığına giren hemen her şeyle, bu meyanda dünya dinleriyle de tanıştırmaya yönelik bir itki yaratır.

Ahmed Midhat ise başka endişelerle yola koyulur. Mütevazı bir esnafın çocuğu olarak kullanabileceği bir kültürel sermayenin yokluğunda bütünüyle kendi çabasına dayanmak zorunda kalmış, Tanpınar'ın ifadesiyle “bütün ömrünce öğrenmek için öğretmiştir.”<sup>20</sup> Sâmî “modernleşmezsek mahvoluruz” endişesini duyumsarken Midhat, modernleşmenin yaratabileceği kayıpların muhatabı olan bir sosyal konumda bulunduğu için “doğru modernleşmezsek mahvoluruz” diyen bir sestir.

Partha Chatterjee bir keresinde Batılı-olmayan bir toplumda çağdaş medeniyete ilişkin göstergeler arttığı ölçüde “kendi manevî kültürünün farklılığını muhafaza etme ihtiyacının da pekiştiği”nden söz etmişti.<sup>21</sup> Yerinde bir ifadeyle onun eserlerinin en mükerrer motiflerinden biri “Batı karşısında ihtiyatı elden bırakarak onun manevî nüfuzu altına girme ihtimalinden duyduğu derin korku”dur.<sup>22</sup> Midhat, Avrupa'yı gezdiğinde gördüğü tekniğe hayran kalır ancak bütün bunları Osmanlı'ya getirmenin aynı vatani paylaştığı insanların doğallığından kaynaklanan “mürüvvet”lerini kaybetmesine yol açacağı endişesini duymadan da edemez.<sup>23</sup>

Her ikisinin de eserlerini yazma gerekçeleri zikredilen farklı bakış açılarıyla paralellikler taşır. Sâmî'nin temel hedefi bir Osmanlı'ya ihtiyaç duyacağı bütün alanlarda kısa ve öz bilgiler veren kitaplardan oluşan bir seri vücuda getirmektir. Bu serinin ismini *Cep Kütüphanesi*

<sup>16</sup> Isa Blumi, *Reinstating the Ottoman Empire: Alternative Balkan Modernities, 1800-1912* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 86.

<sup>17</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979), 113-115.

<sup>18</sup> Zosimea “eski Rumca, Latince, Fransızca, kavâid-i sarfiyye ve nahviyye, edebiyat, hesab, cebr-i âdî, hendese-i a'lâ, müselleât, hikmet-i tabiiyye, kimya, ilm-i hey'et, fenn-i menâfi'ü'r-rûh, beden-i insanî, coğrafya ve târih-i umumi” derslerinin okutulduğu bir mekteptir. Ders listesini bu okuldan mezun İsmail Kemâl Bey personel raporunda verir. bk. BOA, DH.SAİD.d., 26/471.

<sup>19</sup> Abdulhamit Kırmızı, *Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 33. Nitekim Sâmî, modern Yunancanın diğer dillerle karışmaktan dolayı güzelliğini kaybetmiş bir dil olduğunu belirtirken ya da Arnavutçayı dünyanın en kadim dillerinden biri olarak gösterirken modern milliyetçiliğin dile verdiği önemin bir örneğini sergilemektedir. bk. Şemseddin Sâmî, *Kâmüsül-'Alâm*, c. 6 (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306), 4327; Sami Frashëri, *Vepra*, c. 2 (Tiranë: Rilindja, 1978), 35.

<sup>20</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 440.

<sup>21</sup> Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler*, çev. İsmail Çekem (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 22.

<sup>22</sup> Murat Belge, *Sanat ve Edebiyat Yazıları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 97.

<sup>23</sup> Carter V. Findley, *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, çev. Ayşe Anadol (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 23.

olarak belirlemiş ve ilk kitabı olarak da *Medeniyet-i İslâmiye* başlığını taşıyan bir eser kaleme almıştı.<sup>24</sup> Bu eserin hemen ardından *Esâtîr* de 1879'da seriyeye katıldı. *Esâtîr*'i kaleme alma gerekçesini Sâmî şöyle açıklıyor: “Elsîne-i garbiyyede târihin bu şubesi mitoloji veya mitolocya unvânıyla ayrı bir ilim itibâr olunarak mekâtibde tadrîs olunmakda ve bu hususda hesâbsız kitâblar, risâleler telif edilmekte iken elsîne-i şarkıyyede târihin bu şubesi hakkında imdiye kadar bir şey yazılmış değildir.”<sup>25</sup> Görülüyor ki Sâmî mitolojiye dair bir bilgi açığına kapatma niyetindedir ve mitolojiye, Kur'an'daki “esâtîrül-evvelin” (eskilerin masalları) ibaresinden hareketle “esâtîr” ismini uygun görerek kültürler arası bir ıstılah tercümesi misyonunu da üstlenir.

Ahmed Midhat da Doğu dünyasında dinler tarihi literatürünün yetersiz olduğu konusunda Sâmî ile ittifak hâlinindedir.<sup>26</sup> Fakat bu açığı kapatmak için benimsediği yöntemin farkı *Tadrîsî Târih-i Edyân*'ın isminden başlayarak belli olur.<sup>27</sup> Bir “mitolojiler derlemesi” sunmak niyetinde olan Sâmî'nin aksine Midhat, dinler tarihinin öğrenilmesi için bir ders kitabı yazmıştır. Yazı hayatının önceki safhalarında giriştiği birçok dinî temelli polemik onu bu sahada belli ölçüde yetiştirmiştir de.<sup>28</sup>

Ahmed Midhat'ın eserinin hemen başında diğer dinleri öğrenmenin İslâm'ın üstünlüğünü ortaya çıkaracağı fikri ile dinler tarihini İslâm açısından meşru bir disiplin olarak gösterme çabası dikkat çekicidir. Ona göre bu ilim sadece Batı'da dinsizliğe yol açabilir çünkü Hristiyanlık ve Yahudilik gibi tahrif edilmiş inançlar bilimin yeni bulgularıyla çelişirken İslâm için böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>29</sup> Ahmed Midhat, bilimsel keşiflere ve teknik ilerlemeye karşı beslediği iştahı insana neredeyse Burke'u anımsatacak biçimde toplumların “mizaç ve şahsiyet”lerini koruma kaydıyla sınırlar.<sup>30</sup> Avrupa literatüründe dinlere getirilen eleştirileri içeren eserleri tahammüllü bir hoşnutluk ile karşılamaktan çekinmese bile İslâm'ı bu eleştirilerin muhatabı olmaktan sıyırmaya yönelik her türlü çabayı gösterir.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Şemseddin Sâmî, *Medeniyet-i İslâmiye* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1296).

<sup>25</sup> Şemseddin Sâmî, *Esâtîr* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1296), 7.

<sup>26</sup> “Ulemâ-yı İslâm edyân-ı kadîme ile pek az iştiğâl ettiklerini birinci dersimizde haber vermiş idik. O kadar az ki kütübhâne-i şarkıyyemizde mehz bulamayız.” Midhat, *Târih-i Edyân*, 8-9.

<sup>27</sup> Ahmed Midhat, *Târih-i Edyân* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329). Metin sadeleştirilerek Latin harflerine aktarılmıştır. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Dinler Tarihi: Dârülfünun'da Okutulan İlk Dinler Tarihi Ders Kitabı*, haz. Ali Gül (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

<sup>28</sup> Ahmed Midhat, Dinler Tarihi dersi vermeye başlamadan önce kaleme aldığı bu tür eserleri, yetkinliğinin bir ispatı olarak gördüğü için olsa gerek, sık sık vurgular: “Kırk senelik kadar uzun bir zamânımızı bu iştiğâlata hasrederek *Müdâfaa*'lar ve *Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye* ve *Nizâ-ı İlm ü Din* gibi birçok âsar-ı âcizânede bilâ-teraf isbât eylediğimiz veçhile...” Midhat, *Târih-i Edyân*, 10. Keza bk. Ahmed Midhat Efendi, *Paris'te 30.000 Bûdî*, haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 49.

<sup>29</sup> “... tehlike asıl Hristiyanlık ve hattâ Yahûdilik içindir ... Esâs-ı ulûm-ı tabiiyyeye âid olan hatâları İslâm'da bulamazlar ... Tabiiyât hususunda dîn-i İslâm'ın hiçbir hücumdan ihtirâzı yoktur ki târih-i edyânın mehâlikine diğer iki arkadaşı gibi doğrudan doğruya hedef olabilsin.” Midhat, *Târih-i Edyân*, 10-11.

<sup>30</sup> Burke, Amerika hakkında benimsenecek ulusal politikanın belirlenmesinde dikkate alınması gereken nüfus, ticaret, emniyet gibi çeşitli konuları sayıp döktükten sonra bunlardan daha önemli olan Amerika'nın “mizaç ve karakteri” (*temper and character*) dikkate alınması hususuna dikkat çeker. bk. Edmund Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 221.

<sup>31</sup> Öner'in yerinde tabiriyle Ahmed Midhat eserlerini “dilbaz bir uzlaştırıcı” rolünü üstlendiği hâlde vermişe benzer. bk. Işın Bengi Öner, “The Eloquent Mediator: Ahmed Midhat Efendi”, *Proceedings of the XIIIth Congress of the International Comparative Literature Association*, ed. Roger Bauer ve Douwe Wessel Fokkema, Iudicium Verlag, München 1990, 388-398.

Aynı asra tanıklık eden bu iki Osmanlı müellifinin Avrupa medeniyeti karşısındaki benimsedikleri tavır farklılığının eserlerine yansıyan bir başka yanı da mevcuttur. Sâmî dünya üzerindeki çeşitli uygarlıkların mitolojilerini anlattığı *Esâtîr*'in ilk bölümünü Yunan mitolojisine ayırır çünkü bu mitoloji “esâtîr-i kadîmenin en mükemmeli, en tafsilisi ve bilinmesi en ziyade lâzım geleni”dir.<sup>32</sup> Yunan mitolojisinin diğerlerine kıyasla mükemmeliyet ve tafsil derecesi bir kenara, neden “bilinmesi en lâzım geleni” olduğuna ise bir cevap sunmaz. Bu kanaat verili olarak *Esâtîr*'de mevcuttur. Sâmî, bütün mitolojilerin kökeninde antik Yunanlılarınkini gören Avrupa anlatısına sadıktır ve bu anlatıyı Osmanlı diyarına aktarmak ister.<sup>33</sup> Öte yandan Midhat, kronolojik bir kurguyu tercih ederek “animizmden fetişizme ve ondan putperestliğe doğru bir tarik-i tekâmül” izleye izleye “tevhîde varmış” bir anlatı vücuda getirir.<sup>34</sup>

*Esâtîr* ile *Tedrisî Târib-i Edyân* kapsamaları bakımından da farklı eserlerdir. Sâmî eserini tam bir “dinler tarihi” değil fakat bir “mitoloji” eseri olarak tasarladığı için ilahî bir kaynaktan neşet ettiğini düşündüğü tektanrıci inanışları eserinin dışında bırakır. Ona göre Yahudilik ile başlayan İbrahimî geleneğe mensup tektanrıci dinler mitoloji/esâtîr kapsamında değildir.<sup>35</sup> Öte taraftan Midhat, hakkında malumat toplayabildiği her dinî inancı eserine dâhil eder. Peki, her iki müellifin Budizm hakkında inşa ettikleri anlatıda ne gibi yanlar göze çarpar?

En başta, her iki yazar da Budizm’i Hindistan’a ayırdıkları müstakil bir bölümde ele alırlar. Sâmî kitabının “Hind Mitolojisi” başlığını taşıyan bölümünde, Midhat ise Hindistan dinlerinden bahsettiği kısımda Budizm bahsine girer. *Esâtîr* önce Buda’nın Hindistan’daki hükümdarlarından birinin oğlu, yani yerel bir prens olduğunu fakat “derişlik ve kalenderliğe meyyâl bulunmakla pederi kendisini bu meşrebden vazgeçirmek için evlendirmeye mecbûr” kaldığını ifade ederek Gotama hakkındaki klasik anlatıyı aktarır.<sup>36</sup> Devrin Batılı literatüründeki genel kanaatten istifade ederek Budizm’in müessesinin milattan on bir veya yedi asır önce yaşamış olduğunu belirtir.<sup>37</sup> Nihayetinde babasının çabalarının Buda’yı sarayda tutmaya kâfi gelmediği ve onun “bir mağaraya kaçıp kalenderliğe daldık”tan bir zaman sonra fikirlerini doğru bulmadığı Brahman dinine alternatif olacak bir

<sup>32</sup> Sâmî, *Esâtîr*, 8.

<sup>33</sup> Buna kendi ifadesiyle “medeniyet-i cedidenin ümem-i İslâmiyeye nakli” diyordu. bk. Zeynep Süslü – İsmail Kara, “Şemseddin Sâmî’nin Medeniyete Dair Dört Makalesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 4 (2003), 259-281.

<sup>34</sup> Ahmed Midhat, *Târib-i Edyan*, 13. Bu “tekâmül” fikri özelinde ilerleyen yaşlarında muhafazakârlaşmasına karşın Ahmed Midhat için yapılan “toplumların zamanla gelişeceklerine kuvvetle inanan bir sosyal Darwinist” tanımını doğru görünüyor. bk. Burak Onaran, “Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Murat Gültekin – Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 274.

<sup>35</sup> Şöyle der: “Küre-i arzın üzerinde bulunmuş olan kâffe-i ümemden yalnız küçük bir kavim hidâyet-i rabbâniye ile vahdâniyete inanmışdır, o kavim de Benî İsrâîl’dir. Ümem-i säirenin ba’zısı tarik-i müstakîme biraz takarrüb edib, ba’zısı da büsbütün uzak bulunmuşdur.” Sâmî, *Esâtîr*, 4-5.

<sup>36</sup> Buda’nın hayatına dair kendisinden rivayet edilen en erken tarihli anlatılar onun Şakya klanının reisinin oğlu olarak sürdürdüğü şatafatlı hayatı ve bu hayattan memnuniyetsizlik duymaya başlamasında rol oynayan çeşitli insan hâllerini özetler. bk. Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikaya* (Boston: Wisdom Publications, 2012), 239-242.

<sup>37</sup> Sâmî, *Esâtîr*, 82. Günümüzde Buda’nın bu ikisinden de daha geç bir tarihte, MÖ 6 ila 4. yüzyıllar arasında yaşadığı görüşü ağırlık kazanmış durumdadır. Buda’nın doğum yılına dair çeşitli görüşler için bk. Hajime Nakamura, *Gotama Buddha: En Güvenilir Metinle Üzerinden Yazılmış Bir Biyografi*, çev. Zeynep Sehan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 53-57. Nakamura, Buda’nın MÖ 436-838 yılları arasında yaşadığı kanaatini paylaşıyor.

mezhep vücuda getirdiği Sâmî'nin metninde kendine yer bulur. *Esâtîr*, bu yeni inanın en temel öğretilerinden birini, Dört Soylu Gerçek'i, okura şu satırlarla aktarır:

Buda ma'bûd ittihaz etmeyib, takdîs ettiği şey fenâ ve mahviyetden ibâret idi. Buda mezhebini dört rûkn üzerine te'sis etmişdi ki onlar da: 1) Meşakkat ve eziyetin kendisi, ki doğmakla hâsıl olurdu, 2) meşakkat ve eziyetin esbâbi, ki meyl ü muhabbet râbitaları idi, 3) meşakkat ve eziyetin hitâmı, ki fenâ bulmağla olurdu, 4) fenâyâ vâsıl olub, fâni olmak için tutulması lâzım gelen tarîk idi.<sup>38</sup>

Midhat da tıpkı Sâmî gibi –bu sefer Budizm'i bir “esâtîr” değil fakat “din” olarak tavsif ederek– işe ele aldığı dinin müessisini, yani Buda'yı anlatarak başlar. Buda'nın yaşadığı zaman aralığına ilişkin bilgilerin Ahmed Midhat'ın eseri kaleme aldığı yıllarda bugünkü kanaate daha da yaklaştığı anlaşılmaktadır. *Târîh-i Edyân*, Buda'nın MÖ 622-542 yılları arasında seksen senelik bir ömür sürdüğünü söyler. Buda'nın klanını, bu klanın yönettiği toprak parçasının başkentini, babasının ismini ve sair detayları zikreder. İleride Buda olacak Prens Siddartha'nın aydınlanma yolculuğunun başlangıcına dair hikâyeyi, Sâmî'deki hayli muhtasar ifadelerin aksine, dört unsuruyla beraber verir. Siddartha'nın sarayın dışında geçirdiği günlerin birinde önce bir yaşlıyı, ardından bir hastayı, peşi sıra bir ölüyü görür ve hayattaki sıkıntılar ile ilk defa gerçek anlamda yüzleşir. Ardından da bütün bunlardan azade, bir köşede oturan bir ruhânî görür. Bunun üstüne sarayını terk ederek manevî arayışa girişir.<sup>39</sup>

Sâmî'nin ve Midhat'ın Budacılıkta müştereken önemli gördüğü ve bu yeni inancın kitleler arasında yayılmasını kolaylaştırdığı için es geçilmemesi gereken bir etken olarak değerlendirdiği bir diğer husus Budizm'in “bütün nev-i beşer efrâdını müsâvî addetmesi” ile “yalnız bir kavme münhasır olmayıp umûm nev-i beşeri dinine da'vet eylemesi”dir.<sup>40</sup> Bu iki husus, Brahmanizm'in kast sistemini Budizm'in kabul etmeyerek çeşitli şekillerde ve şiddetli sayılabilecek biçimde eleştirmesi ve yine Brahmanizm'in aksine dinin yüksek öğretilerini bir seçilmişler grubu içinde tutmayıp inananların tümü ile paylaşmaya açık olması ile yakından ilişkilidir.<sup>41</sup> Osmanlı müelliflerin kast sisteminin onaylanmayışını ilerleyen tarihlerde de Budizm'de, Brahmanizm'e kıyasla, kıymete değer bir özellik olarak görmeye devam ettiği görülmektedir.<sup>42</sup>

Bundan başka, her iki metnin sahip olduğu birtakım sıkıntılar da benzer kökenlere yaslanmaktadır. Sâmî'nin anlatısındaki temel kavram kargaşası Budacılıktaki yeniden-doğum (*rebirth*) fikri ile Hint alt kıtasının hemen bütün inanç sistemlerinde önemli bir yer tutan ruhun yeniden bedenlenmesi (*reincarnation*) inancını karıştırmak noktasında tebeyyün

<sup>38</sup> Sâmî, *Esâtîr*, 83.

<sup>39</sup> Midhat. *Tedris*, 318.

<sup>40</sup> Sâmî, *Esâtîr*, 83-84.

<sup>41</sup> Bouglé, Budizm'in teessüsünü Hindistan'daki kast sistemi üzerinde yapılan bir “devrim” olarak niteler ve Buda'nın “brahman” kastını yeniden tanımlamasına, dolayısıyla dinî bilginin kimlerle paylaşılacağı konusuna yeni ve radikal bir yorum kattığını söyler. İlgili metin için bk. Célestin Bouglé, *Essays on the Caste System*, çev. D. F. Pocock (London: Cambridge University Press, 1971), 63-79. Tradisyonalist/perennialist ekolün teşekkül ile beraber Batı'daki dinler tarihi çalışmalarının hemen hepsinin ittifak edegeldikleri bu husus farklı bir okumaya tâbi tutularak iki inanç arasındaki farkların suni bir okumadan kaynaklandığı fikri savunulacaktır. bk. Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 71-72.

<sup>42</sup> Ömer Rızâ, “İslâm'ın Beyne'l-edyân Mevkii: Bi'set-i Muhammediyye Zamânında Hindistan'ın Dini-İçtimâî Ahvâlî”, *Sebilürreşâd* (26 Haziran 1340), 117-119.



eder. Hint dinlerine aralarındaki ayrımları görünmez kılacak ölçüde bütüncül bakmanın doğal bir sonucu olan bu türden bir karışıklığın Sâmî'nin istifade ettiği Hindoloji kaynaklarının ve kendi ruh telakkisinin bir ürünü olduğu düşünülebilir. Sâmî bu perspektif hatasını yankılayarak şunları yazar:

Buda bütün bir âlemi kaplamış bir rûh-ı umûmî sûretinde bir ilâh kabûl edib, ervâh-ı hayvânâtı da onun eczâsından addederdi. Buda'nın fikrinde insan öldükten sonra, hasenâtı sebkât etmiş ise, rûhu ervâh-ı umûmîye ilhâk olub, vahdet hâsıl olurdu; seyyiât sebkât etmiş ise, muazzeb olmak için, tenâsüh tarîkiyle yine âlem-i cismânîde kalınırdı. Bunun için dünyâda kalmayıb, fenâ olmak için yukarıda zikr olunan âmâli tavsiye eyliyordu.<sup>43</sup>

Midhat'ın metnindeki problemliler da Budizm'deki aydınlanma tecrübesini "Brahman tarafından lütfedilen bir inayet" olarak anlamasından kaynaklanır. Dikkat edilirse hem Sâmî'nin hem de Midhat'ın Budizm'i anlama çabalarında tıkanıklıkları yer bu dinin bir ruhun yokluğu fikrini vaz' etmesi ve kâdir-i mutlak bir tanrı anlayışında hüküm bildirmemesidir. Sâmî reenkarnasyon meselesini bir "ruh-ı umumî" yorumuna giderek kapatmaya çalışır. Midhat ise Buda'yı dindarlığı, riyazeti, sıkı ibadeti sebebiyle Tanrı tarafından ödüllendirilen bir peygamber mertebesine konumlandırarak Budacılıkta ilâhî kökenli bir vahiy fikrinin yokluğunun etrafından dolaşır.<sup>44</sup>

Budizm'e dair kalem oynatmış bu iki Osmanlı entelektüelinde de aynı paradigma sorununun yinelenişinin görülmesi aralarındaki bazı ortaklıklara işaret eder. Bunlardan birincisi, ait oldukları inanç sisteminin tektanrıcılığın "ideal" ve kalan her türlü inancın bir "sapma" sayıldığı bir kabule sahip olmasıdır. Bu geleneksel bakış Osmanlıların düşünsel pusulasını Batı yönüne çevirmesinden sonra Aydınlanmacılık'ın ilkel-medeni ayrımıyla tahkim edilmiş ve politeizmin primitif, monoteizmin ise uygar bir inanç olduğu kabulüne eklenmişti.<sup>45</sup> İkinci olarak zikredilmesi gereken şudur ki hem Sâmî hem de Midhat'ın Budizm'e dair fikirleri Budist metinlerin üretildiği diller ve mantık üzerinden değil fakat o dillerden çeşitli sonuçlar ve yorumlar çıkarsayan Avrupalı dinler tarihçilerinin aracılığıyla ve onların filtresinden geçerek edinilmiştir.

Sâmî, kullandığı kaynaklara ilişkin bir açıklama yapmaz fakat *Esâtîr*'de kullandığı bazı kelimeler Avrupa kaynaklarını kullandığını açığa çıkarır. Örneğin Çinli Budist keşişleri "bonz" diye anar ki bu sözcük 19. ve 20. yüzyıl Batı literatüründe kullanılan, Japoncadan Fransızcaya geçmiş bir tabirdir.<sup>46</sup>

Ahmed Midhat Efendi ise kullandığı kaynaklar noktasında daha paylaşımcıdır. *Tedrisî Târib-i Edyân*'da işaret ettiği isimler şunlardır: Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Henri-Benjamin Constant de Rebecque, Spinoza, Descartes, Voltaire, Camille

<sup>43</sup> Sâmî, *Esâtîr*, 85. Oysa Budacılıkta "rûh" olarak nitelenebilecek bir benlik, özellikle Hint inancında "rûh-ı umûmî" olarak tercüme edilmeye de müsait "atman" fikri reddedilmekte, bunun tam zıddı bir öğretiy ortaya koyan "anatta/anatman" öğretisi varlığın üç temel sacayağından biri olarak kabul görmekteydi. bk. Nguyen Quy Hoang, "The Doctrine of Not-self (anatta) in Early Buddhism", *International Review of Social Research* 9/1 (2019), 18-27.

<sup>44</sup> Midhat, *Tedrisî*, 319.

<sup>45</sup> Batı Aydınlanma düşüncesinde çoktanrıcılığı ilkellik ve yozlaşmışlıkla ilişkilendirme eğilimi ile ona, özellikle tektanrıcı inanışlara kıyasla daha "toleranslı" oldukları gerekçesiyle, bir değer atfetmek temel bir gerilim alanı oluşturmaktaydı. Detaylı bir tahlil için bk. Francis Schmidt, "Polytheisms: Degeneration or progress?", *History and Anthropology* 3/1 (1987), 9-60.

<sup>46</sup> Garlond Cannon – Nicholas Warren, *The Japanese Contributions to the English Language* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996), 21.

Flammarion.<sup>47</sup> Budizm’in Fransa’da yayıldığı söylentileriyle ilgili olarak kaleme aldığı risalede de Henry Thomas Colebrook, Eugène Burnouf, Christian Lassen, Brian Houghton Hodgson, Max Müller, Horace Hayman Wilson gibi isimlerden yararlandığını söyler.<sup>48</sup> Klasik milel nihâl literatürünü modern bir dinler tarihi araştırması yapmak için yetersiz saydığını açıkça belirtmiş ve bu tür eserleri kaynakları arasında saymamıştır.<sup>49</sup> Yine, üstteki satırlarda Osmanlı zihin dünyasında – Budizm bağlamında da– bir karşılığı olduğu görülen geleneksel bir yaklaşımı da eleştirir: “Bûdî ve Brehmenî gibi mezâhib-i bâ’idenin kâffesine gâh ‘putperest’, gâh ‘ateşperest’, gâh ‘mecûsî’ gibi nâmları veririz de bunların ne olduklarını ... hiç düşünmeyiz.”<sup>50</sup>

İlginç olan bir diğer nokta Sâmî ile Midhat’ın kendilerine yabancı bir dini Osmanlı okuruna tanıtırken giriştikleri “kültür çevirisi” çabasıdır. Kendileri Sanskrit veya Pali dilini bilmeyen, Hint dinleri ve Budizm konusunda ihtisasları bulunmayan her iki müellif de bu noktada, geleneksel kaynakların hem keyfiyet hem de kemiyetçe yetersizliklerine kani oldukları için, kendileri için yegâne mehzaz konumuna yükselen Avrupalı Budizm araştırmacılarının izinden giderler. Bu ise her iki müellifin Budizm’e dair anlatılarında ciddi bir akis bırakır.

Şarkiyatçılık literatürü Budizm’in kavram dünyasına mahsus tabirleri, yine bir kültür çevirisi faaliyeti olarak, Avrupa’da hâkim inanç olan Hıristiyanlığa mahsus tabirlerle karşılama eğiliminde olmuştur.<sup>51</sup> *Esâtîr ve Tedrîsî Târib-i Edyân*’da ise Budist inancına özgü tabirler Hıristiyanlığın anlam dünyasına uyarlanmış hâli üzerinden değerlendirilir. Böylelikle Budacılığa özgü istihlâhlar, Sâmî ve Midhat’ın eserlerinde “çevirinin çevirisi” olarak karşımıza çıkarlar. Kullandıkları kaynaklarda bir değer dünyasından ötekine transfer edilmiş tabirler bir kez daha işlemden geçirilir ve İslâm kültür havzasının aşına olması beklenen kelimelerle karşılanır. Bu noktada hem Sâmî hem de Midhat’ın ortaklaştığı bir tercih Budist terimleri karşılamak adına tasavvufî istihlâhları kullanma yoluna gitmeleridir. Sûfî dünyasında kullanılan gerek teorik gerekse kültürel tabirler, *nibbana*, *bodhi*, *bhikkhu* gibi Budizm’de sıklıkla istimal edilen kavramların karşılığı olarak kullanılır. Bu durumun daha açık bir biçimde anlaşılması adına aşağıdaki tabloya göz atmakta yarar vardır:

<sup>47</sup> Midhat, *Târib-i Edyân*, 9.

<sup>48</sup> Midhat, *30.000 Bûdî*, 82.

<sup>49</sup> “Milel ve Nihâl gibi bazı şeyler var ise de maksûda nisbetle kifâyetsizliklerinden kat-ı nazar muhteviyât-ı tarihiyeleri intikâdât-ı târihiye mukâbilinde asla mukâvemet gösteremiyorlar.” Midhat, *Târib-i Edyân*, 9.

<sup>50</sup> Midhat, *30.000 Bûdî*, 54.

<sup>51</sup> Bu konuda bir örnek için bk. Andrew J. Finch, “Translating Christianity and Buddhism: Catholic Missionaries in Eighteenth- and Nineteenth-Century Burma”, *Studies in Church History* 53 (2017), 324-337.

Pali/Sanskrit Kelime	Burnouf (1844) <sup>52</sup>	Carus (1894) <sup>53</sup>	Şemseddin Sâmî / Ahmed Midhat
Bhikkhu/Bhikshu	Prêtre <sup>54</sup>	Monk/friar	“Budizm papazı” <sup>55</sup> , “rahîb” <sup>56</sup>
Muni	Sage <sup>57</sup>	Sage	“kalender dervîş” <sup>58</sup>
Nibbana/Nirvana	Anéantissement <sup>59</sup>	Extinction	“fenâ” <sup>60</sup> , “mahv” <sup>61</sup>
Vihara	Monastère/temple <sup>62</sup>	Monastery, temple	“manastır” <sup>63</sup>
Bodhi	Intelligence <sup>64</sup>	Awakening	“akl-ı küll” <sup>65</sup>

Tablo 1: Bazı Budist Kavramların Batı Dillerinde ve Sâmî/Midhat’ın Eserlerindeki Karşılıkları

Görüldüğü üzere, Budizm’e ait kavramların Batı dillerinde karşılandıkları kelimeler ile Sâmî ve Midhat’ın aynı kavramların tercümesi olarak sundukları sözcükler büyük bir paralellik içindedir. Avrupalı müsteşrikler laik bir hayat sürmeyen ve *Vinaya* kurallarına göre yaşayan Budist ruhbanları “prêtre”<sup>66</sup> gibi Hristiyan rahipleri/papazları için kullanılan sözcüklerle tarif ettiği gibi Midhat da “papaz” ve “rahîp” kelimelerini kullanır. Batı dillerinde münzevi bir hayat süren bilgiler için kullanılan “sage”<sup>67</sup> tabiri, Sâmî’de, tasavvuftan alınan “kalenderlik” ve “dervîşlik” kelimelerinden mürekkep bir terkibe dönüşür. *Nirvana* tabiri, yine tasavvufî istilahlardan olan “fenâ” ve “mahv” gibi kelimelerle karşılaşılır. Ev hayatını terk etmiş olan Budist ruhbanların yaşadığı *viharalar* için Avrupa’da yapılan çalışmalarda Hristiyan keşişlerin ikametgâhları olan “manastır” (monastère/monastery) kelimesini kullanmakta Burnouf, Carus ve Midhat uzlaşır. Ufak bir nüans farklılığı *bodhi*’nin nasıl karşılanacağı üzerine kendini gösterir. Bu kelimeye Carus “awakening” (uyanış/aydınlanma) karşılığını verirken Midhat, Fransız dünyasını takiben, “akl-ı küll” der, zira Burnouf’un tercihi “intelligence” (akıl) kelimesinden yana olmuştur. Fakat Midhat, *bodhi*yi “akl-ı meâş” kavramından ayırmak için yine tasavvuf teorisine ait bir kavrama başvurur.<sup>68</sup>

Tanzimat sonrası Osmanlı dünyasının oldukça farklı kökenlere ve aidiyetlere sahip iki müellifi olarak Şemseddin Sâmî ile Ahmed Midhat Efendi, Budizm’i okurları nazarında

<sup>52</sup> 1844 yılında hazırlanan çalışmanın ikinci baskısı kullanılmıştır. Eugène Burnouf, *Introduction a l’Histoire du Bouddhisme Indien* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1876).

<sup>53</sup> İlk baskısı 1894 yılında yapılan metnin kullanılan baskısı ve kelimelerin alındığı sözlük kısmı için bk. Paul Carus, *The Gospel of Buddha* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1917), 271-287.

<sup>54</sup> Burnouf, *Introduction*, 469.

<sup>55</sup> Midhat, *Târih-i Edyân*, 252.

<sup>56</sup> Midhat, *Târih-i Edyân*, 321.

<sup>57</sup> Burnouf, *Introduction*, 69.

<sup>58</sup> Sâmî, *Esâtir*, 82.

<sup>59</sup> Burnouf, *Introduction*, 69.

<sup>60</sup> Sâmî, *Esâtir*, 83.

<sup>61</sup> Midhat, *Târih-i Edyân*, 329.

<sup>62</sup> Burnouf, *Introduction*, 20.

<sup>63</sup> Sâmî, *Esâtir*, 86.

<sup>64</sup> Burnouf, *Introduction*, 69.

<sup>65</sup> Midhat, *30.000 Bâdi*, 77.

<sup>66</sup> Sâmî, Fransızca-Türkçe sözlüğünde kelimeye şu anlamları veriyor: “Papaz, rahîb, keşiş.” Şemseddin Sâmî, *Resimli Kâmus-ı Fransevî: Fransızcadan Türkçeye Lugat Kitabı* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1322), 1764.

<sup>67</sup> Sâmî, anlamları arasında “kâmil” ve “hakim, feylesof”u zikrediyor. bk. Sâmî, *Kâmus*, 1947.

<sup>68</sup> Tasavvufta aklın mertebeleri ve haklarında bilgi için bk. Abdülkerim el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Meccî Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 297-301.

anlaşılabilir bir inanç hâline getirmek için tasavvufî ıstılahların kullanımını elverişli bir yol olarak görmekte ittifak hâlinededirler. Ancak bu tercihi yaparken Budizm ile tasavvufun birbirine benzediği ya da tasavvufun Budizm’den etkilendiği ve İslâmiyet’ten ziyade Hint dinlerinin tesiriyle oluştuğu gibi oryantalist araştırmacıların eserlerinde dile getirilene benzer bir gerekçelendirmeye başvuramazlar.<sup>69</sup> Dolayısıyla müelliflerin izlediği çeviri siyaseti, İslâm’ın ya da tasavvufun “ne”liği üzerine yürütülen bir tartışmanın ürünü sayılamaz. Sâmî’nin ve Ahmed Midhat’ın eserlerinde Batı dillerinde daha çok Hristiyan tarikatlarına özgü tabirler ile karşılanan Budist tabirler son derece pratik gerekçeler dolayısıyla tasavvuf dünyasından alınan kelimeler ile izah edilmeye çalışılır. Şayet *nibbana/nirvana*’ya “fenâ” veya “mahv” karşılıklarını sunuyorsa bu, *nibbana/nirvana* kelimesinin ifade ettiklerine yönelik bir araştırmanın sonucundan çok, *anéantissement* kelimesinin lugavî karşılıkları bu sözcükler olduğu içindir.<sup>70</sup> Bu son derece pratik “anlaşılabilir kıлма” kaygısı Ahmed Midhat’ın Budist hikâyelerdeki bazı figürleri, peygamberin tarihsel yaşamöyküsüne başvurarak, “Buda’nın Ebû Cehil’leri, Ebû Süfyân’ları” şeklinde tanıtmada en berrak görüntüsünü bulur.<sup>71</sup>

Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat, tasavvuf ile Budizm arasında, ikincisinin ilkinin menşei olduğu yönündeki oryantalist tespitleri dile getirmemekle beraber, Budizm ile İslâm tasavvufu arasında menşe birliği olduğu gibi alternatif bir yoruma da girişmezler. Oysa bütün ananevî bilgelik öğretilerinin bir tür seyrüsülük faaliyeti olduğuna yönelik böylesi bir kabul başyapıtının ana karakteri olan Râci’nin karşısına Brahmanizm, Budizm ve Zerdüşti’nin önemli figürlerini çıkaran Ahmed Hilmi’de daha hissedilir durumdadır.<sup>72</sup> *A’mâk-ı Hayâl*’de, Râci’nin hikmete giden yolda en sık karşılaştığı karakterlerden biri hemen her seferinde kendisinden büyük bir sitayişle bahsedilen Buda’dan başkası değildir.<sup>73</sup> Mısır’ın “Yolları ne var ayrı ise hep sana âşik / Her birisi bir yol ile güzâlre gelirler” beytini de eserinde alıntılıyan Filibeli Ahmed Hilmi’nin Budacılık ile münasebetinin Sâmî ve Midhat’ın aksine salt ilmî değil, hikemî bir yerden kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu inanca ilişkin kalem oynatmasının sebebini dinler tarihi disiplini pratik etme çabası ile açıklayan Midhat ise Budizm’e “müntekidâne” bakmaya heveslidir. Tenkit ettiği hususların başında ise bu dinin müessisi kabul edilegelen Buda’nın yaşamöyküsünün belirsiz, esâtirî bir nitelik arz etmesi gelir. Böylelikle Ahmed Hilmi’nin yaşamı hakkındaki anlatı dolayısıyla takdir ettiği Buda, Ahmed Midhat’ın bakış açısına gelindiğinde hakkındaki bilgiler tarihî verilerle ispatlanamadığı için kuşkuyla yaklaşılması gereken bir figür hâlini alır.<sup>74</sup> Ancak Ahmed Midhat’ın Budacılığa yönelttiği “müntekidâne” nazar *Târib-i Edyân*’dan ziyade *Paris’te Otuz Bin Bûdî* risalesinde görülür. Bunun sebebi de ilgili eserin yazılış gerekçesinin ilmî bir çalışma yapmaktan çok,

<sup>69</sup> Oryantalizm araştırmalarında tasavvufun gelişim sürecinde İran, Hint, Budist, Eski Yunan gibi medeniyet havzalarının etkilerini ön plana çıkarmak popüler bir görüştü. Detaylı bilgi için bk. Feyza Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>70</sup> Sâmî, bu kelimeyi Fransızca sözlüğünde “mahv” ile karşılar. bk. Sâmî, *Kâmus-ı Fransêvî*, 90.

<sup>71</sup> Midhat, *Târib-i Edyân*, 322.

<sup>72</sup> Sema Noyan, “A’mâk-ı Hayal Romanında Tasavvuf, Budizm, Hinduizm ve Zerdüştilik Açısından Vahdet-i Vücûd Karşılaştırılması”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 66 (2019), 177-211.

<sup>73</sup> Metnin kahramanı Râci’nin, mürşidi konumunda olan Aynalı Baba ile tanışmasının ardından mâna âleminde yaşadığı ilk tecrübe Buda ile beraber “Zirve-i Hiç”ye çıkmaya çalışmasıdır. Filibeli, bu bölüme epigraf olarak da bir Buda alıntısı yerleştirir. bk. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *A’mâk-ı Hayâl* (İstanbul: Ahmed Sâki Bey Matbaası, 1326), 14.

<sup>74</sup> Ahmed Midhat, *30.000 Bûdî*, 95.

devrin gündemine girmiş bir konuyla alakalı yorumlarda bulunmak olmasıdır. Hristiyan Fransızların Budizm'e rağbetlerinin konuşulduğu bir ortamda Ahmed Midhat, şayet kendilerini gerçekten tatmin edecek bir inanç arıyorlarsa bunu Budizm'de değil fakat İslâm'da bulabileceklerini ispatlamak istemektedir.

Şemseddin Sâmî ile Ahmed Midhat'ın Budizm'e dair ürettikleri anlatılar onların Türk-Osmanlı tarihine ilişkin bakışlarına hakkında dolaylı bir biçimde fikir vermeye müsaittir. İki müellif de Budacılığın Uygurlar tarafından benimsenen bir inanç olduğuna değinmez. Üstelik Sâmî'nin İslâm öncesi Türk tarihine ilgi duyduğu<sup>75</sup> ve Ahmed Midhat Efendi'nin Türk tarihini Çağatay devrinden “beş bin yıl öncesine” dayandırdığı ifadelerinin<sup>76</sup> mevcudiyeti bilinmektedir. Onların bilgisinden mestur kalması pek ihtimal dâhilinde olmayan bir bilgi gözlerine ayrıca zikredilmeye değer bir bilgi olarak gelmemişe benzer. Budizm'in Türk tarihi çerisinde tuttuğu rolün vurgulanması Cumhuriyet sonrası ulusçu tarih yazıcılığının hissese düşecek, “Budist ve Türkçü” karakterlerin görüldüğü edebî eserlerden<sup>77</sup> Buda'nın bir Türk ve Budizm'in de bir Türk inancı olduğunu söyleyen enteresan dinler tarihi araştırmalarına<sup>78</sup> uzanan çeşitli çalışmalar ortaya çıkacaktır.

Midhat ile Sâmî'nin eserlerinde ortaklaştıkları bir başka konu daha mevcuttur: Dinlerin “tahrif” olma eğilimleri. Her ikisi de belli yönleriyle Budacılığı takdir ederler ve onda kıymete değer birtakım bilgece yanlar bulurlar.<sup>79</sup> Fakat Sâmî, bu dinin doğduğu Hint alt kıtasından öteye yayılarak Çin ve Tibet gibi baskın kültürlerin bulunduğu bölgelere ulaşmasıyla beraber dinin ilk intişar ettiği zamandaki safiyetinden ve temizliğinden uzaklaşıldığını söyler. Buralarda rahipler “taassup ve batıl itikatları” ile Budacılığın aslı öğretilerinden ayrılmışlardır.<sup>80</sup> Aynı kanaati Ahmed Midhat da paylaşır.<sup>81</sup>

Yine Midhat'a göre bazı dinler doğal gelişim çizgisinde geriye doğru sıçramalar yapmış ve işlerin olağan akışının hâricine çıkarak sürdürmeleri gereken ilerlemeyi durdurmuşlardır. Yani aşama aşama tektanrıcılığa evrilmeleri gerekirken başka yönle sapmışlardır. Örneğin Hıristiyanlık teslis fikri sebebiyle bir gelişme ortaya koyamamış, aksine Yahudi inancına nispetle bir “tenezzül” ve hatta “tedenni” örneği olmuştur. Midhat, bazı kültürlerle etkileşime girerek çoktanrıci eğilimlere saptığını söylediği Budizm'i de aynı gerilemenin muhataplarından sayar.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> Sâmî, Orhun Âbideleri'ni çalışmıştı. bk. Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, haz. Gıyasettin Aktaş (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2012).

<sup>76</sup> Ahmed Midhat'ın Türk dilinin tarihsel kökenlerine duyduğu ilginin bir ispatı olarak bk. Ahmed Midhat, “Atüfetli Ahmed Midhat Efendi Hazretlerinin Lûtfen İhsân Buyurdıkları Takrîz-i Belâgat-unvânlarıdır”, *Üss-i Lisân-ı Türki* (İstanbul: Âlim Matbaası, 1313), 3-9.

<sup>77</sup> Yüksek Topaloğlu, “Budist Bir Türkçü: Aydemir”, *Prof. Dr. Vahit Türk Armağanı* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2020), 613-636.

<sup>78</sup> Bu iddiaları ortaya atan ve kendisine soyadı olarak “Budda”yı seçen Hilmi Ömer Budda ve Budizm-Türklük arasında kurduğu ilişkilere dair bk. Mehmet Ö. Alkan, “Budizmin Kurucusu Buda Türktür, Budizm Türk Dinidir”, *Toplumsal Tarih* 330 (2021), 16-23.

<sup>79</sup> Ahmed Midhat, hayretle şöyle der: “Kütüb-i Büdiyyenin muhteviyatı o kadar hakîmânedir ki bir putperest dininde kemâlât-ı insâniyyenin bu derecesi görülmek mücib-i istigrâbdır.” Midhat, *Târib-i Edyân*, 334.

<sup>80</sup> Sâmî, *Esâtir*, 86.

<sup>81</sup> “Büdülik an-asl Hindistan'da zuhûr ederek birçok tahrifât ile Çin'e intikâl etmiş olduğundan...” Midhat, *Târib-i Edyân*, 207.

<sup>82</sup> Midhat, *Târib-i Edyân*, 14.

## Sonuç

Sonuç itibarıyla ortaya çıkan manzaradan görünen odur ki Sâmî ve Midhat, hayatları neredeyse bütünüyle 19. yüzyılda geçmiş iki Osmanlı müellifi olarak sosyal konularından başlayarak eğitimlerine ve zihniyet formasyonlarına kadar uzanan bir dizi farklılığın sonucunda farklı kaygılara ve motivasyonlara sahip olmuş fakat bazı yöntemsel hususlarda ve tektanrıcılığın dinler hiyerarşisindeki üstünlüğü gibi konularda uzlaşmışlardır. *Esâtîr* ile *Tedrisî Tarîh-i Edyan* metinlerindeki Budizm anlatılarında karşımıza çıkan teknik farklılıklar bu iki eserin neşri arasında geçen otuz yılı aşkın sürede yaşanan bilgi değişiklikleri ile alakalıdır. Ancak bu iki metnin yorumsal düzeydeki farklılıklarının yazarlarının “çağdaş Avrupa medeniyeti” olgusu karşısında takındıkları pozisyonla yakından ilişkili olduğu görülmüştür.

Her iki metinde de Budizm’i anlatmanın ötesinde ona dair terimleri ve tabirleri Osmanlı dünyasının kültürel atmosferine tercüme etme çabası gözlemlenir. Bu yönüyle Sâmî bir “mitoloji”, Midhat ise bir “dinler tarihi” yazarı olarak yalnızca bir disiplin çerçevesinde çalışmakla kalmamış, aynı zamanda kültürel bir “aranje” faaliyetinin de aktörleri olmuşlardır. Genel kültür kavramının doğuşu ve Osmanlı toplumunda bilginin dolaşımını sağlamaya yönelik kendi kendilerine yükledikleri misyon, böylesi bir girişimi de doğal olarak ortaya çıkarmıştır.

Farklılıkları ve benzerlikleriyle beraber Budizm’i anlamaya yönelik gösterdikleri çabada geleneksel kaynaklarından pek fazla yardım aldıkları söylenemez. Zaten kadim referans ağlarının değiştiği bir dünyada yaşamışlardır ve Fransızca üzerinden Batı dünyası ve literatürüyle olan ünsiyetleri böylesi bir değişikliği onlar için kolay kılmıştır. İksinin de muhatap oldukları Batılı kaynaklara pek eleştirel yaklaşmadıkları anlaşılacakla beraber, onlara eleştirel yaklaşabilecek kapsamlı bir dinler tarihi formasyonundan mahrum oldukları için, bu durum olağan sayılabilir.

En geniş ifadeyle her iki eser de Türkiye’de dinler tarihi yazıcılığının önemli eserlerinden olmuşlardır. *Esâtîr* bu yöndeki bir ilk çaba, ilk adım sayılmalıdır. İsimlendirme sıkıntısına ve kapsamının belirlenmesindeki yetersizliğe karşın Türkçe literatürdeki bir eksikliği fark ederek onu kapatmaya çalışan Sâmî devri için bunu başarmıştır. Ahmed Midhat’ın eseri ise dört başı mamur ve ne anlatmak istediğinin farkında olan kapsamlı bir dinler tarihi kaynak metni olarak öne çıkar. Böylesi bir eserin de dönemin Osmanlı kamuoyu için ciddi bir boşluğu kapattığı açıktır.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

## Kaynakça

### Arşiv Kaynakları

T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri (BOA)  
 DH.SAİD.d: 26/471.  
 İ.DH.: 73/5311.  
 MF.MKT.: 462/33.  
 Y.EE.: 14/84.  
 Y.PRK.EŞA.: 28/58; 28/66.

### Kitaplar ve Makaleler

- Abdülkerim el-Cilî. *İnsân-ı Kâmil*. Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Maruzat*. Haz. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Ahmed Midhat. “Atüfetli Ahmed Midhat Efendi Hazretlerinin Lûtfen İhsân Buyurdıkları Takrîz-i Belâgat-unvânlarıdır”. 3-9. *Üss-i Lisân-ı Türkî*. İstanbul: Âlim Matbaası, 1313.
- \_\_\_\_\_. *Dinler Tarihi: Dârülfünûn'da Okutulan İlk Dinler Tarihi Ders Kitabı*. Haz. Ali Gül. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Paris'te 30.000 Bûdî*. Haz. Erdoğan Arbay ve Ali Utku. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Tedrisî Târîh-i Edyân*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329.
- Alıcı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncülleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Alkan, Mehmet Ö. “Budizmin Kurucusu Buda Türktür, Budizm Türk Dinidir”. *Toplumsal Tarih* 330 (2021), 16-23.
- Âsım Efendi. *Terceme-i Burhân-ı Kâti*. Bulak: Dârü't-tibaatü'l-Misriyye, 1251.
- Belge, Murat. *Sanat ve Edebiyat Yazuları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Berzin, Alexander. “Historical Survey of the Buddhist and Muslim Worlds' Knowledge of Each Other's Customs and Teachings”. *The Muslim World* 100/2-3 (2010), 187-203.
- Bhikkhu Bodhi. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikaya*. Boston: Wisdom Publications, 2012.
- Blumi, Isa. *Reinstating the Ottomans: Alternative Balkan Modernities, 1800-1912*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Bouglé, Célestin. *Essays on the Caste System*. Çev. D. F. Pocock. London: Cambridge University Press, 1971.
- Burke, Edmund. *Pre-Revolutionary Writings*. Ed. Ian Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Burnouf, Eugène. *Introduction a l'histoire du Buddhisme Indien*. Paris: Masionneuve et Larose, 1876.
- Cannon, Garlond, Nicholas Warren. *The Japanese Contributions to the English Language*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.
- Carus, Paul. *The Gospel of Buddha*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1917.
- Chatterjee, Partha. *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Taribler*. Çev. İsmail Çekem. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Coomaraswamy, Ananda K. *Hinduizm ve Budizm*. Çev. İ. Taşpınar İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî. *Tabkîku mâ li'l-Hind*. Çev. Kiyameddin Burslan. Ankara: TTK, 2015.
- Elverskog, Johann. *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nde İslâm Siyaseti, 1856-1908*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018.
- Finch, Andrew J. “Translating Christianity and Buddhism: Catholic Missionaries in Eighteenth- and Nineteenth-Century Burma”. *Studies in Church History* 53 (2017), 324-337.
- Findley, Carter V. *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*. Çev. Ayşen Anadol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Bâbualî, 1789-1922*. Çev. Ercan Ertürk.

- İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Frashëri, Sami. *Vepra*. C. 2. Tiranë: Rilindja, 1978.
- Friedlander, Peter Gerard. "Dhammapada Traditions and Translations". *Journal of Religious History* 33/2 (2009), 215-234.
- Gül, Ali. "Ahmet Mithat Efendi'nin Dinler Tarihi Kitabı ve Dersleri Üzerine Bazı Tespitler". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 753-781.
- Hoang, Nguyen Quy. "The Doctrine of Not-self (*anatta*) in Early Buddhism". *International Review of Social Research* 9/1 (2019), 18-27.
- Kadı, İsmail Hakkı, A.C.S. Peacock. *The Ottoman Empire and the Kingdom of Siam through the Ages*. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2017.
- Ketenci, Feyza. *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kırmızı, Abdulhamit. *Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Mona, Lohanda. *The Kapitän of Cina of Batavia, 1837-1942: A History of Chinese Establishment in Colonial Society*. Jakarta: Djambatan, 1994.
- Nakamura, Hajime. *Gotama Budha: En Güvenilir Metinle Üzerinden Yazılmış Bir Biyografi*. Çev. Zeynep Sehan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Noyan, Sema. "A'mâk-ı Hayal Romanında Tasavvuf, Budizm, Hinduizm ve Zerdüştilik Açısından Vahdet-i Vücut Karşılaştırılması". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 66 (2019), 177-211.
- Onaran, Burak. "Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. Ed. Murat Gültekinil – Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Ömer Rıza. "İslâm'ın Beyne'lyedân Mevkii: Bi'set-i Muhammediyye Zamânında Hindistan'ın Dinî-İçtimâî Ahvâlî". *Sebülürreşâd* (26 Haziran 1340), 117-119.
- Öner, Işın Bengi. "The Eloquent Mediator: Ahmed Midhat Efendi". *Proceedings of the XIIth Congress of the International Comparative Literature Association*. Ed. Roger Bauer – Douwe Wessel Fokkem. München: Iudicium Verlag, 1990.
- Poolthupya, Srisurang. "Türkiye Seyahati". *Bulleten* LII/202 (1988), 257-290.
- Saltık, Ekrem. "Osmanlı Devleti'nin Seylan Adası ile İlişkilerine Methal". *Türkiyat Mecmuası* 30/2 (2020), 669-733.
- Schmidt, Francis. "Polytheisms: Degeneration or progress?". *History and Anthropology* 3/1 (1987), 9-60.
- Süslü, Zeynep, İsmail Kara. "Şemseddin Sâmî'nin Medeniyete Dair Dört Makalesi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 4 (2003), 259-281.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *A'mâk-ı Hayâl*. İstanbul: Ahmed Sâkî Bey Matbaası, 1326.
- Şehristânî. *Milel ve Nibal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şemseddin Sâmî. *Esâtir*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296.
- \_\_\_\_\_. *Kâmüsül-Alâm*. C. 6. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306.
- \_\_\_\_\_. *Medeniyet-i İslâmiye*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296.
- \_\_\_\_\_. *Orhun Abideleri*. Haz. Gıyasettin Aktaş. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Resimli Kâmus-ı Fransevî: Fransızcadan Türkçeye Lugat Kitabı*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1322.
- Tanpınar, Ahmed Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Yüksel. "Budist Bir Türkçü: Aydemir". *Prof. Dr. Vahit Türk Armağanı*. 613-636. İstanbul: Kesit Yayınları, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.