

Oryantalistler Açısından Tasavvufu Dönemlendirme Meselesi

Durdane Zeynep TEKMEK | orcid.org/0000-0002-6732-5761 | dzeyneptekmen@kilis.edu.tr

Dr. Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kilis, Türkiye,

ROR ID: <https://ror.org/048b6qs33>

Öz

Bu çalışmada tarihsel olarak tasavvufu dönemlendirme meselesi ele alınmıştır. Nitekim “dönemlendirme” meselesi modern dönem araştırmalarıyla ortaya çıkan bir problemdir. Bu kapsamda teknik açıdan meseleye ilk yer verenler, Batılı oryantalistler olmuştur ki tespitimize göre bu konudaki görüşler Milâdî 1800’lerde gün yüzüne çıkmıştır. Buna bağlı olarak araştırmamızda bu yazarlara yer verilmiştir. Yer verirken de günümüze doğru olmak üzere oryantalistleri yaşadığı seneye göre sıralanmış bulunmaktayız. Böylece tasavvufun dönemlendirilmesiyle ilgili olarak oryantalistlerin görüşlerinde tarihsel bir değişim olup olmadığı da fark edilmiş olacaktır. Bu doğrultuda öncelikle bahsi geçen oryantalistlerin görüşleri tespit edilmiş, ardından bu görüşler arasındaki ihtilaf noktaları ile oryantalistlerin bazı hususlarda kendileriyle düştükleri çelişkileri hususları belirtilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde makalemizi giriş ve sonuç bölümleri dışında iki kısım üzerine inşa ettik. Birinci kısımda Hristiyanlıktaki zühd ve mistisizm ilişkisi ele alınmıştır- ki burada oryantalistlerin Hristiyanlıktan hareketle ‘dönemlendirme’ meselesinde İslam tasavvufuna nasıl intikal ettikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci kısımda ise Batılı oryantalistlerin dönemlendirmeye dair görüşleri sırasıyla ele alınmıştır. Onların görüşlerine yer verilirken ne gibi delillerden hareket ettikleri yahut hangi argümanlar üzerinden tasavvuf ekolündeki değişimleri değerlendirdikleri araştırılmıştır. Ardından elde edilen veriler çalışmada özetle sunulmuştur. Neticede ise araştırmacıların büyük bir kısmının erken dönem tasavvufunu “zühd ve tasavvuf” şeklinde iki ayrı döneme ayırdıkları; ancak temellendirmelerinin zayıf olduğu anlaşılmıştır. Öte yandan son dönemlerde yaşamış oryantalistlerin giderek “zühd ve tasavvuf” şeklindeki tarihsel bir ayırım yapmaktan vazgeçtikleri ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühd, Dönemlendirme, Tarih, Oryantalizm.

Atıf Bilgisi

Tekmen, Durdane Zeynep. “Oryantalistler Açısından Tasavvufu Dönemlendirme Meselesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 1-33.

Geliş Tarihi	20.02.2025
Kabul Tarihi	03.05.2025
Yayın Tarihi	26.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir.
Etik Beyan	Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.
Yayıncı	Kocaeli Üniversitesi.

The Periodization of Sufism from the Perspective of Orientalists

Durdane Zeynep TEKMEK | orcid.org/0000-0002-6732-5761 | dzeynepmekmen@kilis.edu.tr

Res. Asst. Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Kilis, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/048b6qs33>

Abstract

This study addresses the issue of periodization of Sufism historically. Indeed, the issue of “periodization” is a problem that emerged with modern period studies. In this context, the first to address the issue from a technical perspective was Western orientalists, and according to our findings, the views on this issue emerged in the 1800s. Accordingly, these authors were included in our research. While including them, we have listed the orientalists according to the year they lived, starting from the present day. Thus, it will be noticed whether there has been a historical change in the views of orientalists regarding the periodization of Sufism. In this direction, first of all, the views of the aforementioned orientalists were determined, then the points of disagreement between these views and the points where the orientalists themselves contradicted themselves were tried to be stated. In this context, we have constructed our article in two parts, apart from the introduction and conclusion sections. The first part deals with the relationship between asceticism and mysticism in Christianity - in which it is tried to be revealed how orientalists transferred from Christianity to Islamic Sufism in the issue of 'periodization'. In the second part, the views of Western orientalists on periodization are discussed in order. It is investigated what kind of evidence they used while giving place to their views or what arguments they used to evaluate the changes in the Sufi school. Then, the findings are summarized in the study. As a result, it has been understood that the majority of researchers divided early Sufism into two separate periods as "asceticism and Sufism"; however, their grounds are weak. On the other hand, it has been revealed that orientalists who have lived in recent times have gradually abandoned the historical distinction of "asceticism and Sufism".

Keywords: Sufism, Asceticism, Periodization, History, Orientalism.

Citation

Tekmen, Durdane Zeynep. “The Periodization of Sufism from the Perspective of Orientalists”. *Kocaeli Theology Journal* 9/1 (June 2025), 1-33.

Date of Submission	20.02.2025
Date of Acceptance	03.05.2025
Date of Publication	26.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained through a literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were observed during the preparation of the study, and all referenced works are duly cited in the bibliography.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard
Publisher	Kocaeli University.

Giriş

Yakın dönem tasavvuf araştırmalarının tartışma konularından birisi, tasavvuf tarihini dönemlendirme problemidir. Bir yönden konu, tasavvufun menşe' tartışmalarının devamı gibi görünse de diğer yönüyle hususi olarak ele alınması gereken bir meseledir. Bu bağlamda tartışmayı ilk başlatan ve çoğu oryantalist olan kimseler, dönemlendirme konusunu tasavvufun köken meselesi içerisinde ele almış ve tasavvufun tarihsel olarak zühdden doğduğunu ileri sürmüştür. Ancak bu görüş, bütün oryantalistler için geçerli değildir. Öte taraftan mutasavvıflar, zühd ve tasavvuf ilişkisi üzerinde uzun uzadıya durmuş; fakat konuyu tarihsel bir dönemlendirme meselesine dönüştürmemişlerdir. Onlara göre zühdü içeren tasavvuf, zaten Hz. Peygamber döneminden itibaren varlığını devam ettirmektedir. Dolayısıyla tasavvuf ehli açısından zühd ve tasavvuf dönemi gibi bir ayırım yapmak anlamsızdır.

Yukarı belirtilen tartışmalara binaen makalemiz tasavvufun dönemlendirilmesi sorunsalı üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed b. İbrahim Kelâbâzi (ö. 380/990) ve Abdükerim b. Hevâzîn el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf yazarlarınca ortaya konulmamış ve hatta onların böyle bir dönemlendirmeyi kabul etme ihtimalleri olmamasına rağmen modern çağlarda araştırmacıların neden zühd ve tasavvuf şeklinde dönemsel bir ayırma gittiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken çalışmamızı Ignaz Goldziher (ö. 1921), Reynold Aleyne Nicholson (ö. 1945), Tor Andrea (ö. 1947), Louis Massignon (ö. 1962), Arthur John Arberry (ö. 1969), Margaret Smith (ö. 1970), August Tholuck (ö. 1987) ve Annemarie Schimmel (ö. 2003) isimleriyle birlikte hayatta olan (ki bunlar: Christopher Melchert, Ofer Livne-Kafri, Alexander Knysh, James L. Smith Jr., Nile Green, Paul I. Heck, Daniel W. Brown'dır) bazı batılı oryantalistlerin görüşleriyle sınırlandırdığımızı ifade edelim. Nitekim bu isimler, detaylarına aşağıda yer vermekle birlikte, sadece İslam tasavvufu değil; diğer inançlarda ortaya çıkan oluşumlar için de birtakım ayrıştırmalara gitmişlerdir. Bu durumda anakronizme düşmek kaçınılmazdır. Söz gelimi Hristiyanlık için yapılan asketizm-mistisizm ayrımının sonradan zâhid-sûfî bağlamına taşınması tam da buna karşılık gelmektedir. Böylece zühd kavramı, asketizmle eş değer görülmeye başlanmıştır. Bu kapsamda Hristiyanlık gibi diğer inanç sistemleri üzerinden asketizm-mistisizm ayrımı yapan Max Weber (ö. 1920), Paul Tillich (ö. 1965)¹ ve Gert H. Mueller² gibi birkaç isme de yer vermek icap etmektedir. Zira birçok oryantalist, bu şahıslardan ciddi derecede etkilenmiştir. Söz gelimi Melchert, zühd-mistik/sûfî ayrımı konusunda bu isimlerden etkilendiğini bizzat belirtenlerdendir.³

¹ Paul Tillich, *Systematic Theology: Reason and Revelation, Being and God*, Vol. 1 (Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1973).

² Gert H. Mueller, "Asceticism and Mysticism", *Zur Theorie Der Religion / Sociological Theories of Religion: Religion Und Sprache / Religion and Language*, ed. Günter Dux vd. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1973), 68-132.

³ Melchert Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", çev. Hacı Bayram Başer, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1, (2015), 189-206. Dipnot: 6.

Hristiyanlık hakkında konuşan bu üç isim dışında yukarıda adı geçen oryantalistlerin tasavvufun dönemlendirilmesiyle ilgili görüşleri taranarak bir araya getirilmiştir. Ardından bu görüşlerdeki iddiaların -varsa- zayıf ya da güçlü yönleri yahut çeliştikleri noktalar tespit edilmiş ve aralarında bir mukayeseye gidilmiştir. Elde ettiğimiz bulgular ise her bir oryantalistin kendi adı altında sunulmuştur. Bu doğrultuda oryantalistler, günümüze doğru ölüm tarihlerine göre sıralanmıştır. Böylece “dönemlendirme” anlayışında süreç içerisinde bir değişim olup olmadığı anlaşılmış olacaktır. Neticede çalışmamızda şu iki iddiamızı temellendirmeyi amaçlamaktayız: 1) Tarihsel açıdan zühd ve tasavvuf dönemlendirmesi yapmak mümkün değildir. 2) Dönemlendirme problemi, zühd-tasavvuf ve zâhid-sûfi ayrımlarının birbirine karıştırılmasından ortaya çıkmıştır.

Araştırmalarımız esnasında oryantalistlerin tasavvufla ilgili yaklaşımlarına dair çalışmaların nicelik ve nitelik bakımından yetersiz olduğu fark edilmiştir. Bildiğimiz kadarıyla oryantalistler üzerine en fazla eseri olan kişi Süleyman Derin’dir. Fakat Derin’in eserlerinde daha çok oryantalistlerin genel manada tasavvufla ilgili görüşleri yer almaktadır.⁴ Buradan dönemlendirmeyle ilgili bazı ipuçları elde etsek bile konu için yetersiz kalmaktadır. Çünkü dönemlendirme problemi açık ve net şekilde ortaya konulmamıştır. İkinci bir husus, Derin’in çalışmalarında günümüz oryantalistlerinden çok az isme yer verilmiştir. Bu da “dönemlendirmeyle” ilgili yaklaşımlardaki değişimleri görmeye engel teşkil etmektedir. Benzer bir tarz, Zafer Erginli ve Mehmet Bayraktar’ın çalışmalarında da bulunmaktadır.⁵ Bunların dışında oryantalistleri konu edinip de dönemlendirme sorununa yer veren birkaç tez çalışması daha vardır. Bu tezlerde dönemlendirme tartışmaları ya bir bölüm olarak ya da tezin çeşitli yerlerine serpiştirilmiş halde bulunmaktadır.⁶ İncelediğimiz kadarıyla bu çalışmalarda “dönemlendirme” probleminin tasavvufun menşei meselesine derç edildiğini ve arka planda kaldığını görmekteyiz. Bu noktada karşı taraftan: Dönemlendirme, menşe’ sorunsalının bir uzantısıdır ve bunları bağımsız ele almak imkânsızdır, şeklinde bir itiraz gelebilir. Bunu kabul etmekle beraber meselenin tasavvuf ve diğer dini geleneklere mensup zâhidlerin ayrıştırılmasıyla da sıkı bir ilişkisi olduğunu ve

⁴ Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017; Derin, “Müsteşriklerin Tasavvufla Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, Adapazarı: DİB Yayınları, 2003, ss. 468-488; Derin, “Annemarie Schimmel’in Tasavvufun Kökenlerine Dair Görüşleri”, *Tasavvuf Dergisi*, 519-526. 521-522; Derin, “Dünden Bugüne İngiliz Oryantalizmi Tasavvufun Gelişimi Hakkındaki Görüşleri”, *Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Türkiye, 2003.

⁵ Zafer Erginli, “Oryantalizm ile Misticizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufla Bakış Biçimleri Üzerine”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018), 1-35; Mehmet Bayraktar, “Tasavvufla Yabancı Tesir Meselesi”, Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 10-11 Kasım 1991, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1991, ss. 91-100.

⁶ Bu bağlamda bk. Ömer Faruk Altıntaş, “Alman Oryantalizminde Tasavvuf Araştırmaları Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme: Fritz Meier ve Annemarie Schimmel”, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2024). Hülya Ayaz Baştürk, “Margaret Smith’e Göre Ruhbanlık ve Tasavvufun Etkileşimi”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Feyza Ketenci, “Erken Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşei Problemi”, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

bu yüzden hususen ele alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Fakat makalemiz sınırları içerisinde tasavvuf literatürü yönüyle konunun detaylarına girilmemiştir.⁷

Meseleye girmeden şuna da değinmek gerekirse modern dönem Müslüman yazarların -neredeyse tamamı- zühd ve tasavvuf şeklinde dönemsel bir ayrımı benimsemiş görünmektedir. Bunlar arasında Ebu'l-Ala Affi gibi yabancı isimlerle birlikte Hasan Kâmil Yılmaz, Mustafa Kara ve Süleyman Uludağ gibi Türk araştırmacılar öne çıkmaktadır.⁸ Bu araştırmacılar, eserlerini zühd, tasavvuf ve tarikatlar dönemi şeklinde bir ayrım üzerine inşa etmişlerdir. Bu noktada birbirine benzer tasavvuf tarihi kitaplarıyla karşılaşmaktayız. Diğer taraftan sadece tarihsel çalışmalarda değil; tasavvufun herhangi bir meselesini konu edinen pek çok çalışmada zühd ve tasavvuf dönemi ayrımına doğrudan ya da dolaylı olarak rastlamak mümkündür.⁹ O halde tasavvufun “dönemlendirilme”sinde özellikle Türk araştırmacıların oryantalist düşüncelerden etkilendiklerini ifade edebiliriz. Çünkü bu araştırmacıların dönemsel ayrım için kullandıkları argümanlar, tasavvufu İslam kaynaklı bir oluşum gören oryantalistlerin argümanlarıyla hemen hemen aynıdır. Ancak bu tür bir dönemlendirmeyi kabul etmeyen yazarlar da bulunmaktadır. İkinci bölümünde bu yazarlara atıf yapmakla birlikte Müslüman araştırmacılara makalemizde yer vermediğimizi tekrar edelim.

1. Asketizm- Mistisizm Ayrımı

Asketizm, genel itibariyle yeme-içme, cinsellik gibi dünyevi zevklerden uzak kalma ya da inzivaya çekilme halini ifade etmektedir.¹⁰ Mistisizm ise “İnsanın görünen nesnelerin ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi

⁷ Bu konularla ilgili detaylı bilgiler için bk. D. Zeynep Tekmen, *Erken Dönem Tasavvufta Zühd Anlayışı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2024) 215-232.

⁸ İsmi geçen şahısların görüşleri için bk. Ebu'l-Ala Affi, *Tasavvuf- İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 38-98. Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 123-135; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 76; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 110-111. Bunlara ilaveten: Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020), 3.

⁹ Tamamını zikretmek mümkün olmasa da zühd ve tasavvuf dönemi kabulüyle yazılmış eserlerden bazıları şunlardır: Semih Ceyhan, *Tasavvufun Doğu Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühüdün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)*, 2012, ss. 457-471; Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), ss. 13-76; Cengiz Gündoğdu, “Doğu Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *Ekev Akademi* 1/1 (1997), 41-64; Sezai Küçük- Zahit Enes Çakar, “Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zâhid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 188-211; Bayram Adıgüzel, “Tasavvufu Ortaya Çıkaran Sosyoekonomik, Siyasal Ve Tarihsel Parametreler Bağlamında Zühd Dönemi”, *Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2018.).

¹⁰ Bk. <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Asceticism> 08.04.2020; <https://www.britannica.com/topic/asceticism#info-article-history>; Erişim Tarihi: 07.04.2020; Türk Dil Kurumu, Güncel Sözlük Erişim tarihi: 16.04.2020; Gülen Yazıcı Çetin, “Sosyal Bir Olgu Olarak Hristiyanlık ve Hinduizmde Asketizm”, *Mecmau* 10 (2020), 369-394.

ifade eden doktrindir.”¹¹ Tanımlarından hareketle bunların birbirinden bağımsız tecrübeler olduğu ileri sürülebilir- ki aşağıda göreceğimiz üzere böyle düşünenler olmuştur. Diğer taraftan iki kavram arasında güçlü bir irtibat olduğunu kabul edenler de vardır. Bu bağlamda asketizm- mistisizm ayrımını Alman sosyolog Max Weber’e (ö. 1920) kadar götürülebilmek mümkündür.¹² Weber, asketizme dair şöyle der:

“Kurtuluş, Tanrı'nın davranışları yönlendirdiğinin, -yani aktörün [asketik kişinin] Tanrı'nın bir aracı olduğunun- bilincinde olarak gerçekleştirilen aktif etik davranışın ayırt edici bir armağanı olarak görülebilir. Dini kurtuluşa ulaşmak için metodik bir prosedürle karakterize edilen bu tür kurtuluşa yönelik tutumu ‘çileci’ olarak adlandıracağız.”¹³

Burada Weber, asketizmin bir tanımını yapmaz; ancak asketik ve mistik kutuplar arasında bir karşıtlık sağlar.¹⁴ Ona göre aşkınlığa yönelik tutum, asketizmi mistisizmden ayırt etmemizi sağlamaktadır. Mistisizmde, aşkınlık kavramı aktif bir şekilde kullanılmaktadır. Aşkınlıkla 'burada ve şimdi' doğrudan temas, kişinin gerçekliği etkileyebileceği eylemlerinin amacıdır. Asketizmde ise tersine aşkınlığa ulaşmak ertelenmiştir. Daha açık bir ifadeyle Aşkına erişmek, kişinin kurtuluşa giden bir yol olarak ölüm ya da şehitliği ile mümkündür. Asketikler, bilinçli olarak karşılaşmalarını aşkınlıkla sınırlarlar, Tanrı'nın suretini veya adını kullanmamaya bile dikkat ederler. Dolayısıyla mistisizm, aşkınlığa bağlanma stratejisiyle karakterize edilirken, asketizm bundan kaçınmaya çalışmaktadır.¹⁵ Böylece Weber, asketik ve mistik karşılaştırmasında birincisinin kurtuluşu dünyadaki insan eylemlerinin sonucu olarak gördüğünü belirtirken, ikincisinden yalnızca birkaç seçilmiş kişi olarak bahseder. Nitekim onlar, tefekkür yolu ve belirli bir aydınlanmaya bağlı olarak mistik özelliğe sahip olmuşlardır. Bu manada asketizm, insanları dünyadaki dini değerleri somutlaştırmaya aktif olarak adamaya çağırırken, mistik açısında dünya, Tanrı ile birliğe yol açmak için önemini kaybeder. Dolayısıyla mistisizmin mantığı dünyadan kaçmak iken, zühdün mantığı günah dolu dünyaya karşı kavgacı bir tavır içinde olmaktır.¹⁶ Weber bu karşıtlığı tek bir ana faktöre dayandırır: Münzevî olanın aktif ve mistik olanın pasif olması.¹⁷

Öte yandan, Christopher Adair-Totefff gibi yazarlar, çilecilik ve mistisizm arasındaki bu karşıtlığı kabul etmenin zorluğuna işaret etmiştir. Totefff'e göre her iki kavrama dair yapılan açıklamalar, realitede çoğu kimseye aykırıdır ve esasen bu kavramlar, Hristiyanlık

¹¹ İlhan Kutluer, “Mistisizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/188-190, Ankara: TDV Yayınları, 2020.

¹² Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth - Claus Wittich (Berkeley Los Angeles London, 2013), 2/544-551; Christopher, “IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş”, 189-190.

¹³ Morad Nazari, “Weber's views on religious interaction in the world (Mysticism and Asceticism)”, (ts.), 1.

¹⁴ Christopher Adair-Totefff, “Max Weber's notion of asceticism”, *Journal of Classical Sociology* 10 (2010), 109-122.

¹⁵ Nazari, “Weber's views on religious interaction in the world (Mysticism and Asceticism)”, 1-2.

¹⁶ Bk. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Merchant Books, 2013).

¹⁷ Bk. Christopher Adair-Totefff, *Max Weber's Sociology of Religion* (Mohr Siebeck, 2016); William H. Norman, “Asceticism in mysticism: Transcendental meditation”, *Sociological Spectrum* 2/3-4 (1982), 315-331.

tarihinin büyük bir bölümünde neredeyse her zaman birleştirilmiştir. Nitekim kilisenin erken tarihinde, münzevî olanlar sıklıkla mistikti ve bu özellikle keşişler için geçerliydi.¹⁸ Bu doğrultuda Hristiyan mistisizminin uzmanlarından olan Bernard McGinn (ö. 1937) “Mistik teorik düşüncenin, yaşanan mistik tecrübeye katkıda bulunmaktan ziyade mistiğin bütün hayatını belirleyip onu yönlendirdiğini vurgular.”¹⁹ McGinn’e göre inziva, pişmanlık ve fakirlik gibi hayat tarzları, çileci talimler ve riyazetler, kaçınılmaz olarak görüş/rü’yet, tefekkür ve cezbe coşkusunu doğurur. Yani dindar insanın maksadına ulaşması için çileci uygulamalar da mistik Tanrı’ya ulaşma hasreti de eşit derecede gereklidir.²⁰ Bu noktada tekrar Weber; onun da tam anlamıyla asketizm ve mistisizmi ayrıştırdığını ifade edemeyiz. Zira Weber’e göre Hristiyan asketizmi, Hristiyan mistisizmi için gerekliliktir ve ona giden bir yoldur. Bir tür ruhsal disiplin (çileci yaşam) olmadan mistik bir deneyim olasılığı yoktur ve “mistik deneyim” kendi kendine üretilen bir şey değildir. Asketik bir yaşamdaki bu “eylemlerden” herhangi birinin mistik bir deneyimle sonuçlanacağını garantisi olmamasına rağmen, tamamen ona teslim edilmeden elde edilemez, çünkü çoğu dinde Tanrı ile bir olma deneyimi veya aydınlanma, lütuf ile elde edilebilecek bir durum değildir.²¹ Benzer görüşlerde olan Paul Tillich ise asketizmi, yasacılık (kurallar) ve mistisizm arasına yerleştirmiştir. Buna göre asketizm yasaya itaatle bağlantılı olarak kendi kendini kısıtlamayı ifade eder. Tillich ayrıca asketizmin ana biçimi olarak nitelendirdiği ontolojik asketizmden bahseder ve bu tür bir asketizmin genellikle mistisizmde görüldüğünü belirtir. Esasen asketik, sonlu gerçekliğin tamamen olumsuzlanması yoluyla kurtuluşa ulaşmaya çalışmaktadır. O halde yaşam süreçlerinde bir unsur olarak asketizm gereklidir; fakat kendini kurtarma girişimi olarak asketizm, tehlikeli bir çarpıtma ve başarısızlıktır.²² Böylece Tillich, asketik ve mistikler arasında kesin bir ayrıma gitmemiş; asketizmin (bir yönüyle de olsa) mistisizmle iç içe olduğunu kabul etmiştir. Bu durumda Weber ve Tillich gibi araştırmacıların bütünüyle mistisizm-asketizm ayrımı yaptığını söylemek zorlaşmaktadır.²³ Buna rağmen asketik-mistik ayrımı eylemde değil; ama düşünce bağlamında yapılmıştır, diyebiliriz. Bu konu detaylı bir araştırmayı gerektirmektedir.

¹⁸ Bk. Adolf Harnack, *Das Mönchtum: Seine Ideale und seine Geschichte*, 1921, 83; Harnack, *Das Mönchtum*, 112; Adair-Toteff, *Max Weber’s Sociology of Religion*. Ek olarak bk. John W. Buckham, “The Mysticism of Jesus and of Paul”, *The Biblical World* 41/5 (1913), 310 Lewis, 125. Halil Temiztürk, “Hristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 129-150; Temiztürk, “Bir Hristiyan Mistik olarak Hildegard ve Hristiyan Düşüncesindeki Yeri”, *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2019), 75-89.

¹⁹ Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York: Herder & Herder, 2004), 1. Cilt, xiv.

²⁰ McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 6-17, 25-30; Alexandar Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 33-39.

²¹ Bk. Nazari, “Weber’s views on religious interaction in the world (Mysticism and Asceticism)”, 1-2.

²² Tillich, *Systematic Theology*, 3/31-84.

²³ Bu bağlamda Başer, Melchert’ten görüşlerinden hareketle Weber, Tillich ve Mueller’in asketizm ve mistisizmi açık bir şekilde ayırt ettiğini belirtmiş (Başer, *Şariat ve Hakikat*, 32.) olsa da Melchert ve bu sosyologları birebir aynı görmek yanıltıcı olabilir. Çünkü Melchert asketik-mistik ayrımını bir dönemlendirme meselesine dönüştürmüşken; Weber, Tillich ve Mueller’de böyle bir şey söz konusu değildir.

2. Tasavvufun Tarihsel Dönemlendirmesi

Asketizm-mistisizm konusunun Hristiyanlık üzerinden değerlendirilmesinin ardından tasavvuf geleneği üzerinden konumuza devam edeceğiz. Giriş bölümünde Türk araştırmacıların genelde zühhd ve tasavvuf dönemi şeklinde bir ayrımı kabul ettiklerinden bahsetmiştik. Ancak Ekrem Demirli ve Hacı Bayram Başer gibi yazarlar bu dönemlendirme biçimini kabul etmemiştir ki şahsım da bunlar arasındadır. Detaylarına girmeden bu yazarların tasavvufu Sünnî ve metafizik dönem şeklinde bir ayrıma tabi tuttuklarını ifade edebiliriz.²⁴ Zahidlerin yoğun olduğu ilk evre ise bireysel hareketlerden ibarettir. Ancak bu hareketlerde zühhdle birlikte tasavvufun varlığı da söz konusudur ve aslında tasavvuf geleneğini bu hareketler oluşturmuştur.²⁵ Bu kısa açıklamalardan sonra tekrar oryantalistlere dönersek şu üç maddede onların görüşlerini toplayabiliriz: 1. Tasavvuf, zühdden ortaya çıkan bir oluşumdur; ancak zühhd, İslami unsurları daha çok barındırırken tasavvufta İslam dışı unsurlar fazladır. 2. Tasavvuf ve zühhd birbirinden bağımsız oluşumlardır. Her ikisi de İslam dışı unsurların etkisiyle ve fakat farklı biçim ve düzeylerde tezahür etmiştir. 3. Tasavvuf ve zühhd iç içe geçmiş oluşumlardır. Başlangıçta zâhid karakterli isimler ağırlıkta ise de bu durum sûfî niteliğe sahip kişilerin olmadığı anlamına gelmez. Öte yandan pek çok oryantalistin çalışmasında tasavvufun kökeni ve dönemlendirilme problemi iç içe geçmiştir. Kimi zaman bu meseleleri ayırt etmek mümkün bile değildir. Bu bağlamda zühhd üzerinden tasavvufun dönemlendirilmesini tartıştığımız için tasavvuf- mistisizm ve tasavvuf-panteizm ilişkileri detaylandırılmamıştır. Sadece “dönemlendirme”yle irtibatlı olduğu kadarıyla oryantalistlerin görüşleri detaylandırılmıştır.

İlk olarak Alman bir Protestan olan August Tholuck’a (ö. 1877) yer vereceğiz. Tholuck’a göre tasavvufun nüvelerini Hz. Peygamber ve sahabe hayatında görmek mümkündür.²⁶ Ancak zamanla tasavvuf başlangıçtaki sadeliğini kaybetmiş ve neticede dine tamamen ters düşen saf bir panteizme dönüşmüştür.²⁷ Tholuck, burada zühhd ve tasavvuf dönemi diye bir ayrıma gitmemiştir; fakat belirttiği hususlardan hareketle başlangıçta İslami unsurları içeren tasavvufu, zühhd; panteizmle hemhal olan dönemi ise tasavvuf diye adlandırmak mümkündür. Tholuck, bir yerde Arapların uzlet hayatını sevdiğini ve tasavvuftaki (ya da zühhdle ilgili) aşırı fikirlerin de Hz. Peygamberin sözlerinden kaynaklandığını iddia etmiştir.²⁸ Ancak Tholuck, tasavvufun ne zaman panteizme dönüştüğü ile ilgili bir tarih

²⁴ Bk. Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazarîyât Dergisi* 2/4 (2016), 1-30; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”; Tekmen, “Erken Dönem Tasavvuf’ta Zühhd Anlayışı”.

²⁶ R. A. Nicholson, *Fi’t-Tasavufi’l İslami*, çev. Ebu’l Ala Afifi, ts., 7-12; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 105.

²⁷ Frid August Deofidus Tholuck, *Sûfîsmus Sive Theosophia Persarum Pantheistica: Quam e Mss. Bibliothecae Regiae Berolinensis, Persicis, Arabicis, Turcicis, Eruit Atque Illustravit* (Berlin, 1821), 54-70; Derin, *Müsteşriklerin Tasavvufta Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar*, Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, Adapazarı 2003, 477.

²⁸ Nicholson, *Fi’t-Tasavufi’l İslami*, 7-12; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 105.

vermez. Aynı şekilde panteist diye nitelendirdiği herhangi bir sûfî ismine de yer vermemiştir. Buna rağmen “İnsandaki ilahi kaynak, dünyanın suduru, hayr ile şerrin arasındaki perdenin kaldırılması ve her ikisinin aynı değere sahip olması gibi teorilerin tümü tek bir ana inançtan kaynaklanmaktadır ki bu inanç Allah’la bir olmaktır yani panteizmdir.”²⁹ sözünden yola çıkarak bu panteist diye kast edilenlerin ya şatahatlarıyla bilinen sûfiler ya da metafizikçi sûfiler olması muhtemeldir.

Bu doğrultuda Avusturyalı oryantalist Alfred Von Kremer’den (ö. 1889) de söz edilmelidir. Kremer, tasavvufun dönemlendirilmesinden ziyade kökeni hakkında konuşarlardandır. Ona göre tasavvufun iki ana kaynağı vardır: Hristiyan ruhbanlığı ve Hint Budizmi. İslam zühdünde Hristiyan zâhidler etkili olmuşken; Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Bâyezid el-Bistâmî (ö. 234/848) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi erken dönem mutasavvıfları fikirlerini Hint düşüncesinden almışlardır. Bilhassa Hallâc-ı Mansur’u (ö. 309/922) Hint tesirinin etkili olduğu şahıs olarak zikreder.³⁰ Hint etkisi olan isimleri sûfî kabul ettiğimiz takdirde zühd ve mistisizm ayırımına gidilebilir. Ancak Kremer, Hint düşüncesinden etkilenen bazı isimleri zikretmiş olsa da zâhid diye nitelendirdiği herhangi bir isimden bahsetmemiştir. Dolayısıyla yukarıdaki sûfilerden önce sadece zühd vardı demek pek mümkün görünmemektedir.

Bir diğer isim Kremer’in çağdaşı Edward H. Whinfield’dir (ö. ?). Whinfield’e göre mistisizm İslam’da mevcut olsa da sûfiler tecrübelerini anlatabilmek için V/XI. asırdan itibaren tasavvufa girmeye başlayan Yeni Eflatuncu felsefeden istifade etmiştir.³¹ Bu etkilenme sonucunda daha önceleri amel yapmakla ilgilenen sûfilerin dikkati teolojik meselelere kaymıştır.³² Ona göre erken dönem sûfileriyle Sünnî Müslümanlar arasında birkaç küçük mesele hariç hemen hemen hiçbir fikir ayrılığı yoktu; ancak yaşam şekilleri farklıydı. Sûfiler diğerlerine göre biraz daha zühd ve halvet içinde yaşamaktaydılar.³³ Bu minvalde Whinfield, tasavvuftaki değişimi V/XI. asır gibi ileri bir tarihe taşımıştır. Fakat bu değişim, zühd ve tasavvuf dönemi şeklindeki bir ayrımı tam olarak yansıtmamaktadır. Tasavvuftaki bu gelişme, daha ziyade zühd sahibi sûfilerin teoride fikirlerini ifade ettikleri bir döneme işaret etmektedir. Dikkat edilirse Whinfield, zâhidleri de sûfiler diye adlandırmıştır. Dolayısıyla, zâhid ve sûfî ayrımı Whinfield’in sözlerinde bulanıktır. Bununla birlikte amel ve teoriyle ilgilenen sûfiler şeklinde bir ayrım açıkça görülmektedir. Ona göre zühdün teorik altyapısını felsefedeki ‘maddenin kötülüğü’ prensibi oluşturmuş ve böylece

²⁹ Tholuck, *Ssûfismus Sive Theosophia Persarum Pantheistica*, 54-70; Derin, “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakışı Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, 477.

³⁰ Kremer’in fikirleri için bk. Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam: Der Gottesbegriff, die Prophetie und die Staatsidee* (Hildesheim, 1886), 52-121; Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademiar Dergisi* 1/1, Ankara 2016, 20-21.

³¹ Nur-Ud-Din Abd-Ur-Bahman Jami, *Lawaiih: A Treatise On sûfism And Preface On The Influence Of Greek Philosophy Upon sûfism*, çev. E. H. Whinfield - Mirza Muhammad Kazvini (Kessinger Publishing, LLC, 2010), vii; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 135.

³² Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 136.

³³ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 137.

maddi olan her türlü zevkten uzak kalma fikri tasavvufa girmiştir. Dolayısıyla zühhd de felsefeden tamamen uzak değildir. Esasen Whinfield, asıl ayrışmayı dinin zahiri hükümlerini dikkate alan avam ile zühhd ve tefekkür hayatına dayalı dini bir yaşantıyı esas alan havas arasında görmüştür.³⁴

Bu konuda öne çıkan isimlerden biri de Ignaz Goldziher'dır (ö. 1921). Goldziher, tarihsel olarak zühhd-tasavvuf dönemi ayrımını belirgin şekilde yapan ilk isimdir.³⁵ Ona göre tasavvuf, zühhd döneminde Hristiyanlıktan etkilenmiştir;³⁶ fakat bu zühhd hali zaten İslam'ın kendisinde mevcuttur.³⁷ Sonrasında ne zamanki zâhidlerin pratik zühhdleri daha yüksek bir aşamaya ilerledi ve din anlayışları üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olan felsefe ile birleşti ise; o vakit hakiki manada sûfî adı doğmaya başlamıştır- ki o, tasavvuf aşamasıdır.³⁸ Aslında bu felsefî akım, pratik zühhd eğilimlerine teoride teolojik bir arka plan sunmaktadır³⁹ ve bu dünya görüşü, pratik zühhdün dinginliği ve zikir kültü için teorik bir temel olarak hizmete uygundur. Böylece onlar, meditasyon yaparak ve zikir uygulayarak ilahi sarhoşluk ve aşklarının tezahür ettiği vecd hallerine ulaşmaya çalıştılar. Ama bu durum, Allah'ı sevmeyi de amaçlayan ortodoks İslam'ın izlediği yoldan tamamen farklıdır.⁴⁰ Goldziher'e göre zühhd, yasacı İslam'ın aksine ortaya çıkmış; ama sûfizmle de aynı olmayan bir oluşumdur.⁴¹ Bütün bunlara rağmen Goldziher, zühdden tasavvufa geçiş fikrini yeterince açıklayamamıştır. Söz gelimi bir taraftan felsefî tasavvufun zühhdün teolojik alt yapısını oluşturduğunu belirtirken; diğer taraftan sûfizm zühdden başkadır, demiştir. Buna göre Goldziher, felsefî tasavvufu zühhdün varlığını inkâr etmemiş; lakin ilk dönemlerde sadece zühhd olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden tasavvufî düşüncenin zühhd döneminde olmadığı argümanı zayıf kalmıştır. Ayrıca -bildiğimiz kadarıyla- onun zâhid veya sûfî kabul edilen herhangi bir isim zikretmediğini belirtmeliyiz.

Bu doğrultuda Edward Granville Browne'yi (ö. 1926) ele alacağız. Browne'a göre sûfîler ilk defa II/VIII. asrın sonlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Browne, bu konuda sûfî kelimesinin H. 200'den kısa bir süre önce kullanıldığını belirtirken Kuşeyrî'yi (ö. 465/1072) referans almıştır. İlk sûfî müellif ise Yahyâ b. Muaz er-Râzî'dir (ö. 206/821).⁴² Öte yandan Browne, İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) gibi zâhidlerin yaşadıkları dönemde sûfî olarak isimlendirilmemiş olmalarına rağmen sonraki mutasavvıflar tarafından sûfî olarak görüldüklerini belirtmiştir. Ancak ismi geçen zâhidlere hayatta iken sûfî denilmemesinin bir önemi yoktur, zira bu şahıslar hayat

³⁴ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 140.

³⁵ Derin, "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar", 485.

³⁶ Goldziher vd., *Introduction to Islamic Theology and Law*, 134.

³⁷ Goldziher vd., *Introduction to Islamic Theology and Law*, 116-117.

³⁸ Goldziher vd., *Introduction to Islamic Theology and Law*, 134.

³⁹ Goldziher vd., *Introduction to Islamic Theology and Law*, 135.

⁴⁰ Goldziher vd., *Introduction to Islamic Theology and Law*, 138.

⁴¹ Goldziher vd., *Introduction to Islamic Theology and Law*, 141.

⁴² Edward G. Browne, *A Literary History of Persia: Four Volume Set* (Bethesda, Md: Ibex Pub, 1997), 1/418.

tarzları itibariyle birer mistiktirler.⁴³ Browne’a göre tasavvufun ortaya çıkışında zühdün önemli bir rolü vardır. Çünkü tasavvuf felsefesinin temelinde ferdî kurtuluş ön plandadır. İbrahim b. Edhem, Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778), Dâvûd et-Tâî, Râbiatu’l Adeviyye (ö. 185/801) ve Ma'ruf el-Kerhî (ö. 200/815-16) gibi mutasavvıfların felsefeleri incelendiğinde zühd karşımıza dinin şekinden çok, asli manalarını kavrama çabası olarak çıkmaktadır.⁴⁴ Bir bakıma bu dönem, zühdü tipik bir Arap anlayışını yansıtmaktadır ve bu dönemde tasavvuf büyük ihtimalle Hristiyanlıktan etkilenmiştir.⁴⁵

Öte yandan Browne, tasavvuftaki değişimi III/IX. asrın sonları ve özellikle IV/X. asrın başlarında görmektedir. Çünkü bu dönmlerde tasavvuf düşüncesinde panteist etkiler görülmeye başlanmıştır. Bu değişimde Bâyezid ve Cüneyd gibi bahusus İran kökenli sûfiler rol oynamıştır.⁴⁶ Ancak onların görüşleri tasavvufun bütününe temsil etmeyip sadece tasavvufun belli bir döneminde belli bir fikir akımını oluşturmaktadır.⁴⁷ Bu doğrultuda zâhid olarak nitelendirilen isimleri mistik olarak nitelendirmesi göz önüne alınırsa Browne, tasavvufta tarihsel bir dönemlendirmeye gitmemiş; fakat dış etkilere dayalı panteist özelliklerin tasavvufa sirayet ettiği beyan etmiştir.

Bir başka isim Duncan Black Macdonald’dır (ö. 1943). Macdonald, tasavvufun bir zühd hareketi olarak başladığını, sonra Hristiyan ruhbanlığı ve kısmen de Budizm’den etkilendiğini şöyle ifade eder: “Tasavvuf, zühd anlayışından ortaya çıkmış bir mistisizmdir. Muhammed, rahiplere ve saihlere (gezgin keşişler) saygı ile yaklaşmıştır. Bunlara özenen birçok Müslüman zâhid, yün elbiseler giyerek- ki onlara verilen sûfi ismi buradan gelmiştir- diyar diyar gezmıştır.”⁴⁸ Macdonald, sûfilerin hangi tarihte ortaya çıktıklarının tam olarak bilinmediğini; ancak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) dönemi itibariyle gezici zâhidler olduğuna dair menkıbelerin varlığından söz etmiştir- ki bu durumda zühd hareketlerini Hasan-ı Basrî’den başlattığı söylenebilir.⁴⁹

Macdonald’a göre ilk sûfiler, amellere ağırlık vermekteydi. Fakat bu zühd ve amel vasfı ağır basan tasavvuf, zamanla çeşitli düşünce sistemlerinden etkilenerek değişime uğramıştır. Böylece yerini tartışmalı bir mistisizme bırakmıştır. Bunun neticesinde zâhid ile sûfi kelimelerine yüklenen anlamlar da değişmiştir. Tasavvuftaki bu değişimin başlıca sebebi Yeni Eflatunculuk’tur.⁵⁰ Aslında Macdonald, zühdden tasavvufa geçişi kesin hatlarla

⁴³ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 156-157.

⁴⁴ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 163.

⁴⁵ Browne, *A Literary History of Persia*, 1/426; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 164.

⁴⁶ Browne, *A Literary History of Persia*, 1/427.

⁴⁷ Edward G Browne, “The sûfi Mysticism: Iran, Arabia and Central Asia”, ed. P. Archer Nathaniel, *The sûfi Mystery*, (1980), 176; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 164-165.

⁴⁸ MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. (Clark, NJ: The Lawbook Exchange, Ltd., 2008), 172; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 187.

⁴⁹ MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 130; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 187.

⁵⁰ MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 175; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 188-189.

çizmez. Ancak o, tasavvufun bir süre iki kol şeklinde devam ettiğini belirtmiştir. Bu kollarından biri, zühd ve ameli tasavvuf; diğeri nazarî ve felsefî tasavvufur. Ona göre nazarî ve teorik tasavvuf giderek panteizme varacak şekilde İslam akidesinden uzaklaşmıştır. Buna mukabil henüz zühd ve amel etkisinde bulunan doğulu mistikler ise aşk, şarap gibi birtakım lafızları ilahi muhabbeti anlatmak için kullanmışlardır.⁵¹ Dolayısıyla tasavvuftaki bu iki yönlü gelişme, dağınık ve iç içe geçmiş bir halde bir süre varlığını devam ettirmiştir. Macdonald'a göre bu karışıklıklar Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar sürmüştür. Gazzâlî, tasavvufu sağlam temellere oturtturarak ileride tarikatların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵² Bunlara bakıldığında Macdonald'ın zühd ve tasavvuf arasında bir ayrım yaptığı ortadadır. Ayrıca o, zühd ile başlayan tasavvufun mistisizme dönüştüğünü de ifade etmiştir. Fakat bu geçişten bahsederken Gazzâlî'ye kadar herhangi bir dönemlendirmeden söz etmez. Bu konuda Gazzâlî'yi dikkate alması ise zühd-tasavvuf ayrımına göre değil; tasavvufun ilimler arasında sağlamlaşması ve kurumsallaşmasına göre olmuştur.

Tasavvufun teşekkülünü dair görüşleriyle öne çıkanlardan biri, R. A. Nicholson'dur (ö. 1945). Nicholson, Golziher'den sonra zühd ve tasavvuf dönemi ayrımını en bariz şekilde yapan ikinci oryantalisttir. Ona göre başlangıçta zühd olarak temerküz etmiş bir oluşum var iken; II/VIII. asır sonlarına doğru bu zühd yerini tasavvufta bırakmıştır. Bu değişimde Hristiyan mistisizmi aracılığıyla yayılan Yeni Eflatuncu gelenek etkili olmuştur.⁵³ Böylece amel ve zühd eksenli bir anlayış, felsefî ve nazariyatın ağırlık kazandığı bir tasavvufta dönmüştür. Nicholson'a göre İbrahim b. Edhem, Dâvûd, Fudayl ve Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) gibi II/VIII. asır sûfleri gerçekte mistik olmaktan ziyade zühd ve takva ehli idiler ve genellikle ortodoks yapıda şeriata uyan kimselerdi. Bu zâhidler, zühd ve marifet/hikmet (teosofi) arasında bir yerdeydiler. Nicholson'a göre onları en güzel ifade edecek vasıf, rızadır.⁵⁴ Bu isimler, zühd ve rızada son noktaya ulaşmış olsalar da tasavvuf anlayışları henüz mu'tedildi. Bu yüzden onların daha sonra ortaya çıkacak olan vecd ve cezbe ile bu gibi durumlardan ortaya çıkan nazarî meselelerden haberleri yoktu. Ayrıca onlar Allah'ı seviyordu; fakat havf halleri daha baskın gelmekteydi. Bu nedenle muhabbetleri onları Allah'a dair bir marifete götürmemiş; bilakis rıza haline ya da boyun eğmeye yöneltmişti.⁵⁵ Nitekim II/VIII. asır boyunca dini hayatın ana karakteri Allah, cehennem, ölüm ve günah korkusu üzere şekillenmiştir. Bununla birlikte Râbia ve Ma'ruf gibi muhabbet ehli şahıslarda bu asırda yaşamıştır. Nicholson'a göre bu iki isim daha sonra ortaya çıkacak olan vecd ve mistisizmin habercisidir. Ancak ilahi aşka dair Râbia'ya atfedilen sözlerin doğruluğunun şüpheli olabileceğini belirten Nicholson, Ma'ruf el-Kerhî'ye dikkati çekmiştir. Zira Ma'ruf, tasavvufu "Hakikatleri almak ve insanların elindekinden ümit

⁵¹ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 191.

⁵² Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 192.

⁵³ Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk", 33-34.

⁵⁴ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 79.

⁵⁵ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 691.

kesmek” şeklinde tarif eden ilk kişidir.⁵⁶ Ayrıca irfanî ya da nazarî niteliğe sahip fikirleri Ma’ruf’un sözlerinde rastlamak mümkündür.⁵⁷

Nicholson’a göre II/VIII. asır sonlarına kadar sûfiler ve Sünnî Müslümanlar arasında büyük bir fark yoktur; ancak sûfiler, diğer Müslümanlara göre Kur’an’ın bazı hükümlerine daha fazla önem vermiş ve kimi zaman bu hükümleri diğer şeriat kurallarına ters düşebilecek düzeyde genişletmişlerdir.⁵⁸ Buna rağmen henüz marifet, aşk, cezbe gibi fikirler nüksetmemişti. Nicholson bu noktada özellikle Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) üzerinde durmaktadır. Çünkü Zünnûn sonraki tasavvufa asıl şeklini veren isim olacaktır.⁵⁹ Bu doğrultuda “Marifetin tabiatıyla ilgili ilk önemli tartışmalarını Zünnûn el-Mısırî’ye borçluyuz.”⁶⁰ diyen Nicholson, onun bir filozof ve bir simyacı, başka bir deyişle Helenistik ilmin bir şakirdi olarak vasıflandırıldığını belirtmiştir.⁶¹

III/IX. asırda ise tasavvuf, artık yeni bir döneme girmiştir. zühd ve rıza yeni dönemde varlığını sürdürse de o zamana kadar geri planda kalmış nazarî ve felsefî düşünceler tasavvufa hâkim olmuştur.⁶² Nicholson görüşlerini temellendirirken bazı kavramları ele almıştır. Söz gelimi zühd evresinde “terk” sadece maddi bir anlama gelmekte ve olabildiğince az mala sahip olmak kurtuluş olarak anlaşılmaktayken; sonraki sûfilerin “Fakr” nazariyesi bunun ötesine geçmiştir. Çünkü gerçek Fakr sadece mal yokluğu değil, aynı zamanda mal sahibi olma arzusunun yokluğudur. Bu Fakr anlayışında hem dünya hem de ahiret düşüncesinden tamamen uzaklaşma ve sadece Allah’a yönelme vardır. Bu fakirin zahirde zengin olması ona bir zarar vermemektedir.⁶³ Nicholson’un bu iddialarına rağmen “dönemlendirme” meselesinin çözülmediğini, hatta daha grift bir hale geldiğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan Nicholson’un zâhid ve sûfi olarak nitelendirdiği isimlerin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bir diğer nokta ise marifet/ hikmet konusunda tasavvufun felsefeden etkilenmiş olduğu iddiasının zayıf olmasıdır. Zira o, zühdün temelde İslam kaynaklı olduğunu iddia ettiği gibi tasavvuftaki bazı felsefî düşüncelerin Kur’an’da olduğunu belirtmiştir. Ama aynı zamanda dışardan tasavvufa etkiler olduğunu yinelemiştir.⁶⁴ Nicholson’un sözlerinden hareket edersek Kur’an’daki nazarî tasavvufun III/IX. asra kadar bilinmediği ifade edilmelidir- ki o, bu görüşü temellendirecek ikna edici deliller sunamamıştır. Ayrıca Nicholson, fakr vs. kavramlar üzerinden bir dönemlendirmeye yönelse de aslında tasavvufun Sünnîleşme sürecinden bahsetmektedir.

⁵⁶ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 79.

⁵⁷ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 691.

⁵⁸ Nicholson, *The Mystics of Islam* (Ancient Wisdom Publications, 2007), 4-5; Nicholson, *İslam Sûfileri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı vd. (İstanbul: Büyüyenay, 2014), 40; Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk”, 30.

⁵⁹ Nicholson, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (1998), 697; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 217-218.

⁶⁰ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 82.

⁶¹ Nicholson, *İslam Sûfileri*, 49.

⁶² Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 79.

⁶³ Nicholson, *İslam Sûfileri*, 72-73.

⁶⁴ Bk. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 79-80.

Lakin Sünnîleşme öncesi tasavvufun yokluğundan söz etmek tartışmalıdır. Nicholsun'la ilgili son olarak şunu belirtelim ki zâhid-sûfî ayrımını açık bir şekilde yapması ve bu oluşumları etkileyen dış etkenler hakkındaki görüşleri Goldziher'le benzerdir. Ancak Nicholsun, tasavvuf geleneğinden isimler vermekle dönemlendirme teorisini daha da detaylandırmıştır.

Tasavvufî çalışmalarıyla etkili bir diğer isim: Louis Massignon'dur (ö. 1962). Massignon, Hallâc ismi üzerinde çok durmaktadır. Nitekim o, Hallâc ve eserleri üzerinden ilk üç asırda tasavvuftaki gelişmelerin bir tahlilini yapmış ve kısmen dördüncü asırdaki gelişmelere değinmiştir.⁶⁵ Ancak Massignon, tasavvuf tarihine değinse bile zühd ve tasavvuf dönemi şeklinde bir ayrıma gitmemiştir. Hatta o, 'sûfîyye' ibaresinin II/VIII. asrın sonlarında müştereken kullanılmasına rağmen; bir asır sonrasında zâhidleri ayırt etmede kullanılmaya başlandığını ifade etmiştir. Misal olarak Cüneyd ve İbn Atâ (ö. 309/922) bu zâhidlerlendendir.⁶⁶ Bunun da ötesinde IV/X. asırda Irak'ın bütün zâhidlerine bu isim verildiğini ifade etmiştir.⁶⁷ Sonrasında Kûfe, Şam, Basra, Mekke, Medine ve Yemen'deki zâhidlerden bahseder ve der ki:

"Bu saydığımız zatların çoğunun tarihi bir ehemmiyeti yoktur. Ancak Rebi' b. Heysem, Müverrik, Alkame, Mutarrif, Mücahid, Vehb ve bilhassa Hasan-ı Basrî'yi bir yana bırakmak şartıyla, o zamanın zâhidliği pek basit ve kulluğun kalpte gerçekleştirilmesi henüz ibtidai bir şekilde imiş. Kur'an'ın manalarını tezekkür etmek, bazı hadislerin inkişafına sebep olmuş ve nihayet bazı perhizkârlıklar, itikâflar ve nafil ibadetler müşahade edilmiştir."⁶⁸

Burada daha çok ilk zâhidlerin zühdünün basitliğinden söz edilerek bu basitliğin tasavvufun değil, zühdün ilk aşaması olduğu belirtilmiştir. Bu minvalde Massignon, Hasan-ı Basrî'nin talebelerini dörde ayırmış ve birinci gruba 'sûfiler' başlığı altında Muhammed bin Vâsi' (ö. 123/741), Ferkad b. es-Sebâhî (ö. 131/748), Yezid b. er-Rakkâşî (ö. 120/738), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Bünânî ve Habib el-Acemî (ö. 130/747) gibi isimleri yerleştirmiştir.⁶⁹ Oysaki bu isimler pek çok oryantalist tarafından zâhid kabul edilmektedir. Diğer taraftan Massignon "Tasavvufî halleri ve velayet ehlinin makamlarını ilk defa tarif ve talim eden zat Zünnûn el-Mısrî'dir."⁷⁰ demiş olsa da buradan zühd ve tasavvuf dönemi ayrımına gitmemiştir. Genel kabulün aksine o, zâhid dediklerine kimi zaman sûfiler grubunda yer vermiştir. Öte yandan zühd ve mistisizmin aynı şeyler olmadığını da belirtmiştir; fakat bu ayrımda söz gelimi sonraki sûfilerin İslam'ın aslen saf olan zühd geleneğini Yeni Eflatuncu metafizikle hafiflettiklerini ve zühdün akıl ötesi, coşkun

⁶⁵ Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk", 38.

⁶⁶ Abdurrahman Cami, *Nefehatü'l-Üns Min Hadaratı'l-Kuds- Evliya Menkıbeleri*, çev. Lami'i Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1993); Massignon, *İslam Tasavvufu*, 38.

⁶⁷ Massignon, *İslam Tasavvufu*, 54-55.

⁶⁸ Massignon, *İslam Tasavvufu*, 54-55.

⁶⁹ Massignon, *İslam Tasavvufu*, 92.

⁷⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: nşr. İsmâ Fâris el-Haristânî - M. İbrâhim ez-Zağlî, 1414), XI; krş.; Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Mearif (Tasavvufun Hakikatleri)*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Saadet Yayınevi, 2010), 252-276; Massignon, *İslam Tasavvufu*, 102.

sâiklerini ve aracısızlığını feda ettiklerine işaret etmiştir. Yani tasavvuf kısır, donuk bir teoloji öğretisine dönüşmüştür.⁷¹ Bu durumda tasavvuf zühdden uzaklaşıp Yeni Eflatuncu geleneğe kaymakla dekadansa uğramıştır.

Arthur John Arberry (ö. 1969) ise zühdden tasavvufa geçiş olduğunu düşünenlerdendir. Ona göre başlangıçta günah ve ahiret korkusu üzere inşa edilmiş, karamsarlık ve dünyayı terke dayalı bir zühhd anlayışı vardı.⁷² Bu minvalde Arberry, zâhid olarak nitelendirdiği bazı isimleri sıralamış ve sözlerine yer vermiştir. Mesela Hasan-ı Basrî- ki Arberry vaazlarından hareketle onun mistik bir düşünür değil; ancak zâhid bir Müslüman olduğunu belirtmektedir⁷³- İbrahim b. Edhem, Fudayl, Şakîk, Hâtim el-Esam (ö. 237/851), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Bîşr el-Hâfi (ö. 227/841) gibi.⁷⁴ Râbia'yı da bu gruba dâhil eder; çünkü onun ilahi aşk içerikli söz ve şiirleri olsa bile katı zâhidlerdendir.⁷⁵ Bu gibi isimlerle temerküz eden zühhd anlayışı zamanla hizmet ve Allah aşkına dönüşmüştür. Arberry, dünyaya olumsuz bir gözle bakmak diye nitelendirdiği zühhdün, ancak manevi duygularla vecd ve teosifiye dönüşeceğini belirtmiştir.⁷⁶ Bu dönüşümde Müslümanların Hristiyanlarla olan diyalogları ile felsefi eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi büyük rol oynamıştır.⁷⁷

Arberry'in eserinde zâhidler ve mistikler şeklinde iki bölüm yer almaktadır- ki yukarıda ismi geçenler 'zâhidler' başlığı altında ele alınmıştır. Daha sonra Muhâsibî'yle başlayan 'mistikler' bölümüne geçilerek burada zühhdün nasıl tasavvufa dönüştüğü anlatılmıştır.⁷⁸ Bu bağlamda Arberry diğer oryantalistlerde öne çıkmayan bir isimle zühhd ve tasavvuf arasında köprü kurmaktadır: Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853)! el-Antâkî, kendi zamanından itibaren tasavvufun karakterini yavaş yavaş etkileyen bir geçişin başlangıcının mükemmel bir örneğini sunmuştur. Bir başka deyişle o, dünyeviliğe karşı bir protesto olarak alınan bir yaşam biçimini bir varoluş teorisine ve bir teosofi sistemine dönüştürebilmiştir. Aynı zamanda gerçekten mistik karakterde olduğu söylenebilecek en eski risalelerin yazarıdır ve bu nedenle III/IX. asrın büyük sûfi yazarlarının öncüsüdür.⁷⁹ Ancak nazarî tasavvufun Bağdat'taki asıl kurucu ismi Muhâsibî olmuştur.⁸⁰ Muhâsibî'den sonra mistikler listesinde Bâyezid ve Zünnûn yer almaktadır. Fakat Arberry, Zünnûn ve Râbia'yı vecd sahibi birer âşık olarak görmüştür.⁸¹ Bu meyanda Zünnûn'u irfan hakkında ilk söz söyleyen sûfi olarak kabul

⁷¹ Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* bir giriş yazısı ile Fransızca'dan tercüme Benjamin Clarck (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 9, 56-57. Knysh, *Sûflerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 33-39.

⁷² A. J. Arberry, "Tasavvuf", ed. P.M. Holt vd., çev. Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, (1997), 147; Arberry, *Sûfizm*, 46-47.

⁷³ Bk. Arberry, *Sûfizm*, 35.

⁷⁴ Bk. Arberry, *Sûfizm*, 36-43.

⁷⁵ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 133.

⁷⁶ Arberry, *Sûfizm*, 46.

⁷⁷ Arberry, "Tasavvuf", 147; Arberry, *Sûfizm*, 46-47.

⁷⁸ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 234.

⁷⁹ Bu konuda verilen misal için bk. Arberry, *Sûfizm*, 43-44.

⁸⁰ Bk. Arberry, "Tasavvuf", 147; Arberry, *Sûfizm*, 46-47; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 234.

⁸¹ Bk. Arberry, *Sûfizm*, 53.

etmez, zira önceki sûfîlerin sözlerinde de bu konuda ifadeler bulunmaktadır.⁸² Binâenaleyh tasavvufu sistematik hale getiren ilk mistik ise Cüneyd-i Bağdâdî'dir.⁸³ Neticede Arberry, el-Antâkî'yle başlattığı içe dönük bir tasavvufu mistik bir sistem olarak kabul etmiştir. Zühhd ise dışa dönük bir tasavvuftur. Bu bağlamda Arberry'in dışla ilişkilendirse de zühhdün tasavvufla bağıntı kurduğu söylenebilir.

Bu doğrultuda Margaret Smith'in (ö. 1970) görüşlerine yer vereceğiz. Zühhdün İslam'ın ilk yıllarında ve hatta daha öncesinde yaşandığını bildiren Smith de diğer bazı oryantalistler gibi İslam'ın ilk iki asrındaki feragat ve uhrevîliğe teşvik edici zühhd hareketlerinin giderek tasavvuf eğilimleriyle birleştiğini düşünmüştür.⁸⁴ Smith öncelikle ilk sûfîlerin özelliklerini anlatır. Söz gelimi ilk sûfîlerin bireysel bir yaşam sürdürüklerine dikkat çekmiştir. Ancak onlar, tecrit edilmiş bir hayatı tercih etmiş ve kurtuluş buradadır demiş olsalar da hala çileciydiler ve henüz teosofik teorilerden ziyade iyi amel yapmakla ilgileniyorlardı. Bu çileci yöntem dünyadan vazgeçmeyi, yoksulluğu kabullenmeyi, nefisinden feragat etmeyi ve nefisini disipline etmeyi kapsıyordu.⁸⁵

Bu erken aşamada Tanrı hakkında sürekli artan bilgileri ve O'na yakın olma arayışlarına rağmen; sûfîler henüz güçlü panteist eğilimlerle gelişmiş bir mistisizm sistemi ya da teosofik doktrini geliştirmemişlerdi. Smith'in tabiriyle bu 'ilkel tasavvuf' dini uygulamaların manevi lütuflar sağlayacağı anlayışına dayanmaktaydı. Bu yüzden bu bir yaşam tarzıdır ve Tanrı'ya giden bir yolculuktur. Çilecilik ise Tanrı'nın birliğine ulaşmada bir araçtır.⁸⁶ Başlangıçta bedeni disipline ederek duyguları arındırmakla ilgilenen sûfîler, zamanla ilahi hidayeti ve iradeyi Tanrı'nın iradesine bağlamayı sağlayacak zihinsel disiplinle de ilgilendiler. Böylece zihin ve iradenin arınmasıyla; yani kendileriyle ilgilenmeye başladılar.⁸⁷ Nihai hedef, ilahi olanla birleşme idi. Fakat birleştirici hayatı temsil eden bu mertebeler, sûfîler ancak teosofik bir doktrin geliştirdikleri ve yolun ilk aşamalarından ziyade hedefin doğasıyla ilgilendikleri ve zühhd tarafından temsil edilen bu erken ideallerin ötesine geçtikleri tasavvufun daha gelişmiş bir safhasına aittir.⁸⁸

Smith daha sonra sûfîlerin kendilerinden olduğunu iddia ettiği Hasan-ı Basrî, İbrahim b. Edhem, Abdülvahid b. Zeyd (ö. 177/793) gibi zâhidlerden bahseder.⁸⁹ Bunlara Râbia'yı da eklemekle birlikte⁹⁰ onun bir kısım öğretisinin mistik olduğunu ve bu öğretilerin sûfî doktrinini yükselttiğini belirtmiştir. Bu nedenle o, mutasavvıf unvanını hak eden ilk

⁸² Bk. Arberry, *Sûfîsm*, 52.

⁸³ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 234.

⁸⁴ Bu konuda Smith, Kuşeyrî'nin "Din meseleleriyle derinden ilgilenen insanlar arasında seçkinlere "çileci" ve "adanmışlar" denildi" sözünü alıntılamıştır (Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 158). Fakat buradan Smith'in görüşünün çıkmadığı kanaatindeyiz.

⁸⁵ Bk. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 158, 164, 165.

⁸⁶ Bk. Smith, *Bir Kadın Sûfî: Rabia*, çev. Özlem Eraydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 85.

⁸⁷ Bk. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 169.

⁸⁸ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 175.

⁸⁹ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 175-185.

⁹⁰ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 185-187.

isimlendendir.⁹¹ Smith, Râbia için kullandığı ‘münzevî ve mutasavvıf’ vasfını Muhâsibî için de kullanmıştır. Bu meyanda Muhâsibî’nin öğretisinin büyük bir kısmı çilecilik ve dinginlikle ilgilidir.⁹² O da ilk sûfler gibi kurtuluşu arama fikirlerinde ortodokstur.⁹³ Ardından Zünnûn’un da katı bir münzevî olduğunu ifade eden Smith onu Râbia’ya benzetir. Zünnûn, Râbia gibi günah ve ahiret düşüncesinden ortaya çıkan korkuya daha yüksek bir bakış açısı getirmiştir. Bu bakış açısına göre “Cehennem korkusu, Allah’tan ayrılma korkusu içinde dipsiz denize düşen bir damla gibidir. Yüce Allah’a inanan her mümin, O’ndan korkar, fakat korkusu O’na yakınlığı nispetindedir.” Ayrıca Zünnûn, insan sevgisinden de söz etmiştir. Buna göre hem cinslerini seven kişi, samimiyyetin mihenk taşına sarılmıştır.⁹⁴

Smith’e göre yukarıda adı geçen son üç isim, zühdları ile göze çarpan sûfler arasında yer alsada da gerçek birer mutasavvıf ve kesinlikle bize kadar ulaşan tasavvufî öğretiden sorumlu kimselerdir. Bu minvalde mesela Râbia’nın Tanrı’nın doğasına ilişkin anlayışı, erken tarihlerinden beklenebileceği gibi ortodoks bir Müslümanınki gibiydi; ancak o, ruh ile Allah arasında en yakın ve en hassas ilişkinin olabileceğine inanıyordu. Ruhun Tanrı’dan geldiğini ve O’na dönmesi gerektiğini savunmuştu.⁹⁵ Muhâsibî de zühde önem vermesine rağmen, insan ruhunun bedenle birleşmeden önce var olduğunu savunmuş ve Tanrı’nın onun içine Kendi Özünden bir şey yerleştirdiğine ve bunun da sonunda Kendisiyle birliğe geri dönmesini sağlayacağına inanmıştır.⁹⁶ Zünnûn’a gelince yazılarının az bir kısmına sahip olsak da Smith’e göre bunlar, Zünnûn’un tasavvufun teosofik ve mistik doktrinlerini geliştirmede seleflerinin ötesine geçtiğini açıkça göstermektedir.⁹⁷ Daha önce geçmeyen bir isim olarak Bâyezid de listede yer almıştır. Smith’e göre Bâyezid, her şeyi dışlayarak tek arzusu, Tanrı’nın doğrudan deneyimine, İlahi Öz’ün dolaysız bir kavrayışına ulaşmak olan yalnız bir çileciydi.⁹⁸ Neticede bu şahıslar, zühdü yaşam ve fikirlerinde barındırmış olsalar da mistik bir yol olan tasavvufun kapısını da açmışlardır. Bu çerçevede Smith’in zühd ve tasavvufu tamamen ayırttığını söyleyemeyiz. Fakat o, yukarıdaki üç-dört isimden hareketle tasavvufî düşüncenin erken dönemlerde olduğunu ileri sürmüştür. Öte taraftan Smith, Ebu Sâid-i Ebû’l Hayr (ö. 440/1049) gibi zâhidlerden bir kısmının daha yüksek manevi derecelere yükseldiklerinde uzlete gerek duymadıklarını; buna karşın diğerlerinin hayatlarının sonuna kadar terk yaşamını sürdürdüklerini ifade etmiştir.⁹⁹ Bu meyanda misal gösterilen isimlerin zühd ve tasavvuf dönemlendirmesi yapmak için yetersiz kaldığını belirterek bir başka oryantalisteye geçiş yapacağız.

⁹¹ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 188.

⁹² Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 189.

⁹³ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 189.

⁹⁴ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 195-196.

⁹⁵ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 219-225; Smith, *Rabia*, 84.

⁹⁶ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 225-226.

⁹⁷ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 230-236.

⁹⁸ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 237-240.

⁹⁹ Smith, *Rabia*, 85.

Oryantalistler arasında Annemarie Schimmel (ö. 2003), zühhd ve tasavvuf dönemi şeklinde bir ayırım yapmaktan kaçınmış bir isimdir. Nitekim o, zühhdün ortaya çıkışından şöyle bahseder: “Dünyevileşmeye karşı, zühhd ve takvanın ön plana çıktığı Irak’ta ilk sûfiler olarak adlandırılabilir dindar bir grup ortaya çıkmıştır. Bu zâhidler dünyevi olan her şeyi reddediyor ve mahşer günü, kıyamet ve günahları sebebiyle gözyaşlarına boğuluyorlardı. Allah korkusu hayatın merkeziydi.”¹⁰⁰ Schimmel bu tür bir zühhd yaşamına Hasan-ı Basrî, Abdülvahid b. Zeyd, Ebu Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Ahmed b. Ebü’l-Hâvârî (ö. 246/860),¹⁰¹ Fudayl ve Bîşr’i misal olarak vermiş.¹⁰² Hatta pek çok sûfiyi etkilediğini belirtmesine rağmen Bâyezid’i de zâhid olarak nitelendirmiştir.¹⁰³ Bunlara mukabil Râbia ilk zâhidlerin katı öğretilerine nefsanî olmayan bir aşk unsurunu sokan ve tasavvufa gerçek bâtin rengini veren kişidir.¹⁰⁴ Zünnûn’a geldiğinde onun pek çok şahıs tarafından filozof ve simyacılıkla itham edildiğini belirterek birtakım neden ve etkilerle Yeni Eflatuncu düşünceleri benimsemiş olması mümkündür, der. Ancak hemen ardından Zünnûn’un bazı sözlerinde ‘felsefi’ bir yaklaşım görmediğini¹⁰⁵ ve hatta İsm-i a’zam’la ilgili bir cümlesinden hareketle onun sofu bir Müslüman olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶ Buna rağmen Zünnûn, marifet üzere fikir üretenlerin başında gelmektedir.¹⁰⁷ Schimmel, tasavvuf tarihinin Müslümanların ‘dünya’ya karşı farklı tutumlarını yansıttığını ve bu nedenle,

“Mutasavvıflar arasında dünyaya sırt çevirmiş zâhidler de vardır, inançları uğruna bizzat mücadele edenler de tövbe etmeye çağırان mutaassıp vaizler olduğu gibi Allah’ın sonsuz şefkatine hamd ü sena eden kendinden geçmiş kavval (ilahi okuyan) da; hayli karmaşık teosofi sistemlerinin kurucuları olduğu gibi Ebedî ve Ezeli Cemal’in cezbesi âşıkları da vardır. [Ancak] tüm mutasavvıfların hedefi temel olarak aynıdır.”¹⁰⁸

demıştır. Bu kapsamda tasavvufi deneyim de “iradî” ve “irfanî” yaklaşım ayırımı yapılabileceğine şöyle işaret eder:

“İradî tipteki mutasavvıf, kendi iradesini tamamen Allah’ınkiyle bütünleştirmek ister; böylece kader ve özgür irade ikileminin ortaya koyduğu kuramsal güçlüklerin üstesinden gelmiş olur... İrfanî tipteki mutasavvıf tarifi ise Allah’ı daha derinlemesine tanımak ister: O’nun yarattığı evrenin yapısını anlamaya ya da O’nun tecellilerinin derecelerini açıklamaya çalışır; ancak hiçbir mutasavvıf O’nun zatını bilmeye kalkışmaz.”¹⁰⁹

Aslında bu ayırım, herkesçe kabul gören zâhid-sûfi ayırımına yakın durmaktadır. Bu kapsamda Schimmel, zâhidlerin açlık anlayışından bahsederken onların katı tutumuna

¹⁰⁰ Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul (İstanbul: Sûfi Kitap, 2018), 16.

¹⁰¹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 68-69.

¹⁰² Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 77.

¹⁰³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 88.

¹⁰⁴ Bu noktada Schimmel, Câmî’nin sözlerini alıntılanmıştır. Bk. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 77.

¹⁰⁵ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 83-84.

¹⁰⁶ Menkıbe için bk. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 84.

¹⁰⁷ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 37.

¹⁰⁸ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 37.

¹⁰⁹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 37.

değınmiş; ardından büyük üstat diye nitelediğı kimselerin açlığı amaç değil, araç gördüğünü beyan etmiştir. Söz gelimi “Lezzetli yiyeceklerden zevk alan Ebu Sâid el-Hayr gibi sonraki mutasavvıfların pek çoğı ‘önüne bir lokma atıp nefis köpeğini susturmanın daha iyi olacağı’ konusunda hem fikirdirler.”¹¹⁰ Görülen o ki Schimmel, zühd ve tasavvuf dönemi ve zâhid-sûfi ayrımı arasında gelip gitmektedir. Ancak onun ağırlıklı olarak zâhid-sûfi ayrımı yaptığıı söylenebilir.

Çalışmamızın bu kısmında zamanımızdan bazı oryantalistlere yer vereceğiz. Söz gelimi Ofer Livne-Kafri, eserinde zühd ve tasavvuf dönemi şeklinde bir tartışmaya girmese de zühdden sonra bir tasavvuf oluşumu olduğunu kabul etmektedir.¹¹¹ James L. Smith Jr. de ilk sûfilerin aslında mistikten ziyade münzevî olduğunu belirterek İslam’ın mistik yönünün gelişmesi, dindar bir zühd anlayışı ile oldu, demiştir. Bu konuda o, Nicholson’un görüşünü paylaşmıştır.¹¹² Paul L. Heck ise “Her ne kadar tasavvufi deneyim tasavvufun önemli bir yönünü oluştursa da tüm tasavvufa mistisizm demenin doğru olmadığını”¹¹³ belirterek erken tasavvufta iki akımın (zâhidlik ve mistisizmin) bir araya geldiğini zikreder. Bu bağlamda önce zâhidlerin özelliklerinden bahsetmiş; ardından dünyadan kopmak yeterli değildi “Kendinden uzaklaşmayı geliştirmek de aynı derecede önemliydi. Bu, nefsin Tanrı’da yok edilmesi olarak tasavvur edildi; bu görev, ruhanî bir savaş, kötülüğe karşı cihat olarak başlayan ve ruhun Tanrı ile tamamen özdeşleşmesiyle sonuçlanan bir görevdi.”¹¹⁴ diyerek mistisizmden bahsetmiştir. Bu ifadelerde zühd ve mistisizmin ayrıştırıldığı açıktır. Ama Heck, bu ayrımı tarihsel bir dönemlendirmeye uygulamamıştır. Bir diğer isim Daniel W. Brown’dur- ki o, tasavvufun ilk kurucuları diye nitelendirdiğı Ebu Zer el-Ğıfârî (ö. 32/653), Hasan-ı Basrî, Râbia, İbrahim b. Edhem, Muhâsibî, Zünnûn ve Bâyezid gibi isimlerden kısaca bahsetmiştir.¹¹⁵ Brown’a göre bu şahısların mistik fikirlerin yayılmasına ve gelişmesine önemli katkıları olduğundan şüphe etmek için hiçbir neden yoktur. Ancak bu fikirlerin, sonraki standartlara göre tasavvuf olarak adlandırılabilir her hangi sistematik bir düşünce gelişiminde meyve vermediğı de aynı derecede açıktır.¹¹⁶ O halde Brown’un zühd ve tasavvuf dönemi ayrımı yapmak yerine tasavvufun sistemleşme ve ilim haline gelme sürecini dile getirdiğı söylenebilir.

Bir açıdan Brown ile benzer düşünen Nile Green ise şimdiye kadar yapılanlardan farklı bir tarihlendirme ortaya koymuştur. Kendi ifadesiyle tasavvufu ‘geleneksel’ dört döneme ayırmıştır. Söz konusu dönemler: Erken ortaçağ dönemi (800-1100), orta çağ dönemi (1100-1400), erken modern dönem (1400-1800) ve modern dönemdir (1800-2000).¹¹⁷ M. 850

¹¹⁰ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 172.

¹¹¹ Bk. Ofer Livne-Kafri, “Early Muslim ascetics and the world of Christian monasticism”, *Jerusalem studies in Arabic and Islam* vol. 20, (1996), 105.

¹¹² James Smith, “Sûfism: Islamic Mysticism”, *Verbum* 3/1 (2005), 8.

¹¹³ Paul L. Heck, “sûfism – What Is It Exactly?”, *Religion Compass* 1/1 (2007), 148.

¹¹⁴ Heck, “sûfism – What Is It Exactly?”, 152-153.

¹¹⁵ Daniel W. Brown, *A New Introduction to Islam* (Wiley-Blackwell, 2017), 211-212.

¹¹⁶ Brown, *A New Introduction to Islam*, 211.

¹¹⁷ Dönemler aşamalı olarak sıralanmıştır: 1. Dönem, tasavvuf geleneğinin temellerini ve müteakip

civarında Bağdat'ta mutasavvıf diye adlandırılan bir grup insan ortaya çıkmıştır. Bu insanlar, Peygamberin söz ve fiillerinin doğru haberlerini yanlıştan ayırmanın yollarını arayanlardan tamamen ayrı değildi. Green'e göre sonraki zamanlar ve başka yerlerde mutasavvıf kavramı farklı anlamlarda kullanılmış olsa da burada terim, temel ilk anlamıyla davranışları ve takvasında titiz olanları ifade etmektedir. Bu kimselere başlangıçta kaba ve kirli elbiseler giydikleri için sūfî adı verilmiştir.¹¹⁸

Green, tasavvuf ehlinin bazı niteliklerinden bahsettikten sonra 19. Yüzyıl ortalarından itibaren bazı akademisyenlerin tasavvufun 'kökenlerini' III/IX. asır öncesinde aradıklarını; ancak sūfîler hakkında en eski güvenilir verilerin zikredilen yüzyılın ortalarında bulunduğunu belirtmiştir. Bir başka deyişle III/IX. asır ortalarında yazılı kayıtlar vardı ve tasavvuf için bir kurumsallaşma söz konusuydu. Bu kapsamda Green tasavvuf derken, tasavvufun kurumsallaşmış ve ilim haline gelmiş şeklini kastetmektedir. Bunun öncesinde ise belirsiz bir şekilde "sūfî" diye anılan isimler bulunmaktaydı. Buna mukabil 800'lü yılların ortalarında öğretileri geriye dönmek üzere araştırılabilecek sūfîler bulunmaktaydı. Gün geçtikçe bu sūfîler bilinçli bir şekilde tarihsel soyağacı inşa ederek daha önceki dönemlerde yaşayanlar sahiplenilmiştir.¹¹⁹ Sorun şu ki, bu atalarla ilgili başlıca kaynaklar, kendi yaşamlarından çok daha sonraya aittir. Mesela Râbia, İbrahim b. Edhem, Fudayl, Bîşr ve Zünnûn gerçek anlatılar kadar folklordan da yararlanan mecaz ve motiflerle anlatılmıştır. Bu gibi nedenlerden dolayı Green "Bu dönemde anlamlı bir varlığı varmış gibi tasavvuftan bahsetmek pek mantıklı değildir."¹²⁰ der.

Green'e göre asıl mesele İbrahim b. Edhem gibi kişilerin var olup olmaması yahut zâhid olup olmaması değildir. Ancak onların "Bu kadar geniş mesafeler boyunca herhangi bir şekilde tutarlı bir grup oluşturup oluşturamadıkları ve sūfîlerin bastırmak yerine miras aldıkları bir akım veya yöre oluşturduklarının görülüp görülemeyeceği meselesidir."¹²¹ Buradan hareketle Green, 800'lerin ortalarında henüz bir sūfî geleneği, hatta tutarlı bir hareket bile olmadığını sadece sūfî lakaplı oldukça farklı bireylerden oluşan bir grup olduğundan söz etmektedir. Hatta ona göre sūfîler, zühdün doğrudan mirasçıları olmak şöyle dursun, zâhidleri rakipleri ve eleştirmenleri görmekteydiler. Dolayısıyla zâhid-çileciler, olgunlaşarak sūfî-mistik haline gelmemişlerdir. Bilakis zâhidlerin sesi, daha başarılı olan sūfîlerin marjinalleştirilmesiyle susturulmuştur.¹²² Neticede Green, genel kabulün aksine zâhidleri sūfîlerin atası olarak değil; rakipleri olarak görmektedir. Ona göre

kaynaklarını sağlayan ilk dönem düşünürleri ve metinlerine odaklanır. 2. Dönem, bu geleneğin farklı coğrafi ve sosyal bağlamlara uyum sağlayabildiği ve yayıldığı süreçlere odaklanır. Tasavvufun Afrika'ya, Güneydoğu Asya'ya ve hatta Çin'e "küreselleşen" yayılma sürecini ele alınır. 3. Dönem, coğrafi terimlerle ele alınır. 4. Dönem, birbiriyle ilişkili iki kolonizasyon ve post-kolonyal küreselleşme dönemi açısından tasarlanan modern bir çağda sūfî geleneğinin kaderinin izini sürmek için siyasi dönemleştirmeye döner. Bk. Nile Green, *Sûfism: A Global History* (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 10.

¹¹⁸ Green, *Sûfism*, 15.

¹¹⁹ Green, *Sûfism*, 16, 22.

¹²⁰ Green, *Sûfism*, 16.

¹²¹ Green, *Sûfism*, 22.

¹²² Green, *Sûfism*, 21.

Hasan-ı Basrî ve İbrahim b. Edhem gibi şahıslar zâhid iken; Ebu Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd ve Hallâc sûfî statüsündedir.¹²³ Zikredilen isimlere baktığımızda Green'in tasavvufu daha çok müellif ve ilmi faaliyetleri bulunan sûfilerle başlattığı söylenebilir. Bu açıdan Green, diğer oryantalistlerden de ayrı düşmektedir.

Dönemlendirme meselesinde önemli isimlerinden birisi de Cristopher Melchert'tir. Melchert, tasavvufun dönemlendirmesiyle ilgili detaylı ve hususi çalışmaları olduğu için ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim bu konuya tahsis ettiği makalesinin başında Melchert "Zünnûn el-Mısırî'ye kadarki mevcut kayıtların ezici bir çoğunluğunun tasavvufî değil de zühdî olduğunu gösterebilirim."¹²⁴ iddiasında bulunmuştur. Devamında asketik ve mistiklerin ayırıcı özelliklerini anlatmıştır.¹²⁵ Burada Weber ve Massignon'un kullandığı biçimde 'asketizm'i 'mistisizm'in karşıtı olarak kullandığını beyan etmiştir.¹²⁶

Melchert, görüşlerini temellendirirken bahusus Sülemî (ö. 412/1021) ve İsfahânî'nin (ö. 430/1038) tabakatlarından istifade etmiştir. Dolayısıyla kaynak bakımından dar bir çerçevede kalmıştır. Buna göre Melchert, Sülemî'nin eserinde geçen birinci neslin -neredeyse istisnasız- ilk örneklerinin belirgin bir şekilde zâhid olduklarını ifade etmiş ve sonra bazı isimlere (İbrahim b. Edhem, Fudayl, Şakîk, Ma'ruf, Mansur b. Ammâr (ö. 225/840), Abdullah b. Hubeyk (ö. ?), el-Antâkî, Bîşr, el-Havârî ve Râbia) yer vererek onların zâhid olduğuna dair deliller sunmuş ve açıklamalarda bulunmuştur.

Melchert'e göre zâhid olan ilk nesil sonrası -III/IX. asır ortalarında- bir değişim yaşanmış ve sûfî karakterli kimseler ortaya çıkmıştır; ancak baskın bir biçimde zâhidlik hüküm sürmektedir.¹²⁷ Söz gelimi Muhâsibî, Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854) ve Yahyâ b. Muâz gibi isimler, sûfî niteliklere haiz olsalar da hala zühd karakterleri baskındır.

Melchert yukarıdaki isimler arasında zikrettiği Zünnûn'a ayrı bir değer atfetmiştir. Ona göre Zünnûn, ifadelerinde zühdden ziyade açık bir şekilde tasavvufî unsurlar bulunan ilk kişidir.¹²⁸ Ancak tartışmasız şekilde sûfî olan kişi Bâyezid'dir.¹²⁹ Devamında Ebû Hafs en-Nîsâbüri (ö. 260/874), Tüsterî, Harrâz, Ebû'l Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) gibi isimlere yer vermiştir. Bu isimler Sülemî tabakatında ikinci dönemde geçmekte ise de Melchert, bazısında zühdün bazısında tasavvufî yönün ağır bastığını ifade etmiştir.¹³⁰ Bütün bu isimlerden hareketle tasavvufun III/IX. asırda ortaya çıktığını ileri süren Melchert'in

¹²³ Green, *Sûfism*, 20; Cennet Ceren Çavuş, "Sûfism: A Global History", *İslam Araştırmaları Dergisi* 32 (2014), 160.

¹²⁴ Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 189.

¹²⁵ Bk. Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 189-190.

¹²⁶ Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 190.

¹²⁷ Bk. Christopher, "Origins and Early sûfism", *The Cambridge Companion to sûfism*, ed. Lloyd Ridgeon, Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 3-23.

¹²⁸ Bk. Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 194.

¹²⁹ Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 195.

¹³⁰ Bk. Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 195-197.

tasavvufî düşüncenin nereden geldiğine dair kanıtları kendisi de belirttiği gibi farazi ve yetersiz kalmıştır.¹³¹ Burada iki neden sunmaktadır. *Birincisi*: Despotik siyasi gücün tıpkı asketizmi tetiklediği gibi mistisizmi de teşvik etmiş olmasıdır. Dolayısıyla ordunun siyasi gücünün artışıyla tasavvufa yönelim de tetiklenmiştir.¹³² *İkincisi*: Kadı gibi din uzmanlarının etkili destekleri sayesinde mistik dindarlık gelişmiş ve kurumsallaşmalar ortaya çıkmıştır.¹³³

Melchert, tasavvufun esasen Cüneyd-i Bağdâdî etrafında şekillendiğini belirtmektedir. Bu kapsamda Cüneyd, tasavvufu ahirete (dışa) dayalı mistisizmden ziyade daha içe döntük hale yöneltmiştir. Öte yandan Cüneyd-i Bağdâdî, önceki zâhid ve sûfler arasındaki şatahat türü söz ve vakialarda yahut tevekkül gibi meselelerde uzlaşmayı sağlamıştır.¹³⁴ Netice itibarıyla Melchert, tasavvuf içerisinde zikrettiği her bir ismi çoğu zaman söylem ve öğretilerinden hareketle tahlil etmiş ve bunlardan hareketle havf, tevekkül ve amel gibi zühhd söylemleri baskın olan isimleri zâhid olarak nitelendirmiştir. Buna mukabil aşk, muhabbet, irfan ve marifete yönelik söylemleri ağırlıkta olanları sûfî olarak nitelendirmiştir. Bu bağlamda zâhidler arasında Zünnûn gibi tasavvufî söylemleri ağır basan isimler çıkmıştır ve bu şahıslar tasavvufa geçiş döneminin temsilcileri olmuştur. Fakat Melchert'in görüşlerinden dolayı eleştirenler de olmuştur. Alexander Knysh gibi.

Knysh'in tasavvuf üzerine iki önemli eseri bulunmaktadır. Her iki eser de birbirini tamamlar niteliktedir. İlk olarak *Tasavvuf Tarihi* diye tercüme edilen eseriyle başlarsak Knysh, burada önce zâhidlerin vasıfları ve aralarındaki farklardan bahseder. Buna göre ilk Müslüman zâhidlerin çoğu ahlaki dürüstlük, şeriata riayet ve Allah korkusu üzerinde durmuşken; bir kısmı Allah rızasını kazanma arayışını biraz daha ileriye taşımıştır. İşte tasavvuf hareketinin öncüleri denilebilecek bu grup, riyazet hallerini geri planda bırakarak daha çok ibadete, ayetleri teemmül ve tefekkür vesilesiyle Allah ile ruhi ve tecrübi bir yakınlığa ulaşma çabası içine girmişlerdir.¹³⁵ Bununla birlikte teşekkül safhasındaki tasavvufun temsilcileri tövbe, dünya zevklerinden kaçma, kanaatkârlık ve fakra da büyük önem vermiş ve bazı zâhidler kazanç ve miras almayı bırakmıştır.¹³⁶ Buradan ilk zâhidlerden bazılarının tasavvufun temsilcileri olduğu anlaşılmaktadır.

Knysh, zâhidleri ayırmaya şöyle devam eder: Bazı zâhidler ilahi azametini latif yönüne vurgu yapmış ve bazı ayetlerden hareketle Allah aşkıyla bahsetmeye başlamıştır. Bu zâhidlerin dünya zevklerinden yoksun kalması; Allah'a duyulan sevgi ve özlemle olmuştur. Bu noktada zâhid yerine sûfî lafzına yer verilerek konuya devam edilmektedir. Bu ilk sûflerin Allah'a yakınlık hisleri aynı zamanda bir anlık gafletin yol açacağı ilahi cezanın korkusuyla karışmıştır. Knysh'e göre ilk tasavvufî görüşler arasında günahkâr beden

¹³¹ Bk. Christopher, "Origins and Early Sûfism", 3.

¹³² Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 199-200.

¹³³ Bk. Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 199-200.

¹³⁴ Bk. Christopher, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", 203.

¹³⁵ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020), 22.

¹³⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 22.

düşüncesiyle birlikte ezeli mîsak fikri de bulunmaktaydı.¹³⁷ Buraya kadar zâhid ve sûfiler arasında belirgin bir ayırım yapılmamıştır. Ancak Knysh, tasavvufun yeni bir oluşum olduğunu kabul etmektedir. Hatta o, zâhidane ve sûfiyane eğilimleri Hz. Peygamber dönemine kadar taşımış olmalarına rağmen sonraki sûfi müelliflerin tasavvufun iki veya üçüncü kuşak Müslümanlar arasında kendiliğinden ortaya çıktığını reddetmediklerini¹³⁸ ifade etmiştir. Knysh, daha sonra Hasan-ı Basrî'den başlayarak tasavvuf literatüründe bilinegelen isimleri tek tek ele alır ve yorumlarda bulunur. Söz gelimi zühde ilgili pek çok sözüne rağmen Hasan-ı Basrî'nin "oluşum aşamasındaki zühd ve tasavvufî hareket ile gerçek ilişkisini tespit etmek güçtür, zira bazı veriler, tasavvufta dâhil, onun İslam'daki herhangi bir dini ya da entelektüel akıma tamamen bağlanma eğiliminde olmadığını göstermektedir"¹³⁹ demiştir. Sonra Hasan-ı Basrî'nin Yezid b. Eban, İbn Vâsi', Mâlik, Ferkad, İbn Zeyd, Dâvûd gibi tasavvuf ehlinde pek çok takipçisi olduğunu ilave etmiştir.¹⁴⁰ Bu meyanda Knysh'in yukarıda sıralanan isimlerden bahsederken onları ne zâhid ne de sûfi şeklinde nitelendirmemesi dikkat çekmektedir.¹⁴¹

Sıra İbrahim b. Edhem'e geldiğinde onun talimi, zühd ilkelerini barındırmakla beraber sürekli bir tefekkür, tövbe, gam, Allah'la muhabbet ve irfanı vurgulamaktadır.¹⁴² Bu hususlar daha sonra tasavvuf geleneğinde birer standarda dönüşmüştür.¹⁴³ Bu kapsamda Knysh, Nicholson'un İbrahim b. Edhem hakkında 'zühdden mistisizme geçemeyen' şeklindeki yorumuna geçerli de geçersizde olabilir şeklinde karşılık vermiştir. Zira zühd ve tasavvufî zühd arasındaki ayırımı yapıldığı ve ilk zâhidler tarafından kaleme alınan orijinal eserler henüz elimizde değildir. Öte yandan İbrahim Edhem, sonraki müellifler tarafından teşekkül etmekte olan tasavvufî hareketin kusursuz bir örneği ve başat sözcüsü olarak görülmüştür.¹⁴⁴ Bu gibi nedenlerle Knysh, Melchert'in "zühd ve tasavvufî zühd" arasında hassas, kronolojik ve kavramsal bir sınır koyma girişimini başarısız bulmaktadır.¹⁴⁵

Eserde İbrahim b. Edhem, İbnü'l Mübarek ve Fudayl'dan sonra Râbia'da zikredilmiştir; fakat onun 'Allah'a olan karşılıksız muhabbeti ve ünsiyeti'yle onun diğerlerinden farklı bir yönüne işaret edilmiştir.¹⁴⁶ Bununla birlikte Râbia'nın zâhid veya sûfi olduğuna dair yorum yapılmamıştır. Ardından Şakîk'e geçilerek onun İbrahim b. Edhem ve İbnü'l Mübarek gibi coşkulu ve cihad neşveli zühdün örneği ve katı bir tevekkül ehli olduğu belirtilmiştir. Knysh'e göre Şakîk, *İbadet Adabı* risalesiyle hususi bir öneme sahiptir.¹⁴⁷ Çünkü o ana kadar

¹³⁷ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 23.

¹³⁸ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 24.

¹³⁹ İbrahim Beysûnî, *Neş'etu't-tasavvuf*, 12-13; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 26.

¹⁴⁰ Bk. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 26-27.

¹⁴¹ Bk. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 26-27).

¹⁴² Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 73.

¹⁴³ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 32.

¹⁴⁴ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 32-33.

¹⁴⁵ Bk. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, dipnot: 41.

¹⁴⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 41.

¹⁴⁷ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (Beyrut: Dar el-Machreq éditeurs [distribution: Librairie orientale], 1970), 213-216.

zâhidlerin hiçbiri tecrübe ettikleri inkişafı halleri tasnif etmeye ya da hiyerarşik bir düzende takdim etmeye gayret etmediği halde Şakîk bu konuda ilk kez girişimde bulunmuştur. Bu sebeple Şakîk'ın risalesi, “zühd ve tevekkül sahasındaki tasavvuf arasında önemli bir sınır olarak görülebilir.” Risalede zühhd ve rızayı en yüksek mertebe kabul eden Fudayl gibi şahısların talimiyle tamamen zıt düşülmüştür. Zira Şakîk, zühhdü ve Allah korkusunu kendi sisteminde manevi kemalin aşağı mertebelerine indirgemıştır. Hatta zühhd ve havfı, Allah'a yakınlık ve ilahi Aşk'ta cennet nimetlerinin iştıyakla arzulanışı gibi tasavvufî tecrübelerinin aşağısına konumlandırmıştır. Dolayısıyla bu sistemde sûfiler, zâhidlere tercih edilmiştir.¹⁴⁸ Buna rağmen Knysh'ın “Şahsen tasavvufî fikirlerin İslam'ın ilk zâhidlerinin yalın zühhdünden asli, tedrici inkişaf sürecini çarpıtmadan kronolojik ve kavramsal kesinlikte bir çizgi çekilebileceğinden şüpheliyim.”¹⁴⁹ dipnotunu düşmesi dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o, zühhd ve tasavvuf şeklinde dönemsel bir ayrım yapmada tereddütte olduğunu belirtmektedir.

Şakîk'ten sonra Dârânî'ye geçiş yapan Knysh, yansıtılanın aksine tabakatlarda onun kendisini sûfî olarak görmediği ve bu hususta ihtiyatlı davrandığını zikretmiş; ayrıca Dârânî'nin Mâlik'i sûfî olarak nitelendirdiğine dikkat çekmiştir. Oysaki genel kanaat Mâlik'in Dârânî'den daha zâhid olduğudur. Knysh'e göre Dârânî, tasavvuf derken yün giymekle özdeşleştiren Irak zühhd ve tasavvufunu kastetmektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla tasavvuf bir yönüyle yine zühhdü temsil etmektedir. Ancak Knysh, Dârânî'nin taliminin tasavvufî olmaktan çok, zühhd neşvesi taşıdığını da belirtir. Nitekim Dârânî'nin talimini sistemleştiren Havârî'nin sözlerinde de Allah korkusu ve tevazuu ön plana çıkmaktadır.¹⁵¹ Dârânî'nin tasavvuf anlayışının meyve vermesi el-Antâkî tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁵² Knysh, Arberry'in el-Antâkî hakkında ‘çağdaş zühhdü bir varlık teorisi ve teosofi sistemine dönüştürdüğü’ iddiasını destekleyecek yeterli kanıt olmadığını zikretmiş¹⁵³ ve fakat onun “tasavvufî psikoloji ve nefis muhasebesiyle meşgul olduğu, hocası Dârânî'nin ona verdiği ifade edilen ‘kalplerin casusu’ lakabıyla tasdik edilmektedir”¹⁵⁴ demiştir.

Zünnûn'a gelince Knysh'e göre o, münzevî bir zattır.¹⁵⁵ Sonraki müellifler, onun tasavvuftaki haller ve makamların sistematik talimini başlattığını düşünse de¹⁵⁶

“Zünnûn'un talimi, kişinin Allah'ın azabından korkmasının O'nun rahmetini ümit etmekten daha üstün olduğu,¹⁵⁷ tövbenin vücubu, nefis terbiyesi ve onun belîğ bir şekilde

¹⁴⁸ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 45.

¹⁴⁹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 45.

¹⁵⁰ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 51.

¹⁵¹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 51.

¹⁵² Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 51.

¹⁵³ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 51.

¹⁵⁴ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 52.

¹⁵⁵ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 52.

¹⁵⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 53.

¹⁵⁷ Fritz Meier, *Abu Sa'id-i Abu L-Hayr: Wirklichkeit und Legende* (Leiden ve Tahrân: Bibliothèque Pahlavi, 1976), 153.

‘Allah’ın arz üzerinde dokunduğu her şeyi ikiye bölen kılıcı’ olarak tasvir ettiği kavil ve amelde ihlas gibi geleneksel zühhd kaidelerini tazammun etmektedir. Dolayısıyla onun çalışmalarını zühdden tasavvufa kesin bir geçiş işareti olarak görmek için yeterli bir kanıt bulunmamaktadır.”¹⁵⁸

Knysh, itidal sahibi dediği Muhâsibî’ye geldiğinde J. Baldick’in Muhâsibî hakkındaki “ne sûfî ne de bir mistik” olmayıp daha ziyade ahlaki öğütler veren bir kelamcıdır, görüşüne atıf yaparak bu tespit doğru olabilir demiştir. Ona göre Muhâsibî, birçok açıdan Dârânî’den ne eksik ne de fazla bir sûfidir. Muhâsibî’nin zâhidane hayatı Fudayl’dan çok farklı değildir. Çünkü kelamcı kimliğiyle ortaya koyduğu ilkeleri, ilahi aşka dair sözleri gibi rahatlıkla tasavvufî olarak tanımlanabilecek çok sayıda unsur ihtiva etmez. Esasen Knysh’e göre Muhâsibî’nin sûfî olarak nitelendirilmesi tasavvuf tarifiyle ilgilidir. Bu kapsamda tasavvuf, III/IX. asrın ikinci yarısı ile IV/X. asır başlarında Bağdat’ta zuhur eden sûfiyane ve zâhidane gelenekle eşanlamlı olarak değerlendirildiği takdirde Muhâsibî elbette tasavvufun önde gelen savunucularından biri olarak görülebilir.¹⁵⁹ Neticede bu eserinde Knysh, tasavvufun dönemlendirilmesiyle ilgili görüşlerini açıkça belirtmekten âdeta kaçınmıştır. Fakat onun bu konudaki asıl görüşlerini *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi* adıyla tercüme edilen eserinde bulmaktayız.

Knysh, zikrettiğimiz eserin başlangıcında tasavvufu İslam’ın hem Sünnî ve hem Şîî kanadında ortaya çıkan zühhdî-mistik bir hareket olarak gördüğünü beyan etmektedir. Bu minvalde “zühhdî-mistik” kavramları arasında tire işareti koymasını zühhd olarak kabul edilen inanç ve pratikleri, mistik olarak kabul görenlerden ayırma isteksizliğine bağlamıştır. Weber’in zühhd ve tasavvuf ayrımını reddeden Knysh, Bernd Radtk’nin (ö. 1944) bazı batılı İslam bilimcilerinin ileri sürdüğü zühhd-mistisizm ikiliğine ve karşıtlığına yönelik şiddetli eleştirisine¹⁶⁰ ise katılıyoruz demiştir.¹⁶¹ Radtk’e göre bunların her ikisi de birbirinden ayrılmayacak şekilde el ele gitmektedir.¹⁶² Nitekim Knysh, dünyayı terk etme anlayışının genel olarak kişinin öte dünyaya yönelmesini gerektirdiğini ve sonuç olarak rü’yet ve bu dünyada uhrevi âlemdeki fiziksel duygu ve zevklerin tecrübesini getirdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla zühhd ve riyazetin esası, nefsi tezkiye ederek şimdi ve burada Tanrıyla irtibat kurmaya veya rü’yete hazırlanmaktır.¹⁶³ Bu yüzden zühhd ve mistisizmi ayırtırmak -kimi zaman faydalı ve hoş görünse bile- yakından bakılınca süreklilik taşıyan bir ayrım değildir ve gerçek hayattaki ‘maneviyat ehlinin’ teori ve pratiklerinin özgünlüğü ve dağınıklığını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Buna karşın zühhd ve mistisizmin dinamik

¹⁵⁸ Melchert’in görüşüne atıfta bulunulmuştur. Bk. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 54.

¹⁵⁹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 60-61.

¹⁶⁰ Bk. Radtk, *Neue kritische Gänge*; “Von den hinderlichen Wirkungen der Extase und dem Wesen der Ignoranz”, 257-59.

¹⁶¹ Knysh, *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 29-30.

¹⁶² Bk. Knysh, *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 33-39.

¹⁶³ Bk. Knysh, *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 33-36.

bir biçimde birleşip- ayrılmasının, birbirine komşu olan ve birbirini tamamlayan iki varlığa işaret ettiği ifade edilebilir.¹⁶⁴

Knysh, zühd ve mistisizm karşıtlığında ısrarcı olanlar için de bazı açıklamalarda bulunur. Mesela zühd bedenle, mistisizm ise zihinle ilgilidir; ancak bunların ikisi de tek ve aynı kişilikte birleşmiştir ve bu yüzden sezgisel keşfe yönelik amaçlar dışında birbirinden ayrılamazlar, der. Zira insanın doğal içgüdülerine karşı çıkması için ‘kurtuluş ya da Tanrı’ya yakınlaşmak ya da O’nunla bir olmak’ gibi makul sebepler olması gerekmektedir. Buna karşın mistik tecrübe konularının genellikle “mistik teoloji” başlığı altına girmesi ve zühdün genelde üstün bir davranış olarak kabul edilerek diğerinden ayrılması, bu ikisinin birbirine bağlı olduğu gerçeğinden bizi uzaklaştırabilmektedir.¹⁶⁵ Diğer taraftan Knysh, zühd-tasavvuf dönemi ayrımında bir yumuşaklık göstererek eğitim amacıyla tasavvufu basitten karmaşığa doğru gelişen bir inanç ve davranış sistemi olarak tasnif etmenin faydalı olabileceğini belirtmiştir.¹⁶⁶ Bu bağlamda o, zühd ve mistisizm el ele olsa bile 1. Zühd ve mistisizm farkının orta çağ İslam âlimlerinde olduğu gibi modern dönem İslam araştırmacıları tarafından da kabul görmesi, 2. Sûfî olmadan da zühd ve çile yoluna girilebilmesi, 3. İlk dönem zâhid-mistiklerinin hepsinin (İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Süfyan gibi) tasavvufun öncüleri olmaması¹⁶⁷ varsayımlardan hareketle iki kavramı birlikte, yan yana, arada bir tire işareti ile birlikte kullandığını ve bunda haklı çıktığını ifade etmiştir.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Bk. Knysh, *Sûflerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 33-39.

¹⁶⁵ Knysh, “Islamic Mysticism: A Short History”, (Brill, 2010), 20.

¹⁶⁶ Knysh, *Sûflerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 33-39.

¹⁶⁷ Knysh, *Sûflerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 65.

¹⁶⁸ Knysh, *Sûflerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 33-39.

Sonuç

Çalışmamızın sonunda adı geçen oryantalistlerin görüşlerini özetle sunan bir tabloya yer verilmiştir.

Tablo 1: Tasavvufun Dönemlendirilmesi Meselesinde Miladî 19 Yy.'dan Günümüze Kadar Bazı Batılı Oryantalist Yazarlar ve Görüşleri

Görüşler	Oryantalistler	Açıklamalar
Zühd ve Tasavvuf Dönemi Ayrımı Yapanlar	August Tholuck, Ignaz Goldziher, Duncan Black Macdonald, Reynold Aleyye Nicholson, Arthur John Arberry, Margaret Smith, Ofer Livne-Kafri, James L. Smith Jr, Cristopher Melchert	Bu gruptan Macdonald, Gazzâlî'yi Nicholson, Zünnûn'nu Arberry, Ahmed b. Asım'ı Smith, Râbia'tül Adeviyye'yi Melchert, Zünnûn'nu geçiş dönemi için esas almıştır. Diğerleri belirli bir şahıs zikretmemiştir.
Zühd Ve Tasavvuf Dönemi Ayrımı Yapmayanlar	Alfred Von Kremer, Edward H. Whinfield, Edward Granville Browne, Louis Massignon, Annamaire Shimmel, Paul I. Heck, Daniel W. Brown, Alexander Knysh	Bu grupta olanlar, zâhid ve sûfî ayrımını kabul etse de tarihsel olarak dönemsel bir ayrımına gitmemişlerdir.
Zühd ve Tasavvuf Birbirinden Bağımsızdır, Diyenler	Nile Green	Zâhid ve sûfiler birbirine rakiptir, diyen tek isimdir.

Tablo 1, erken dönem tasavvufuna dair herhangi bir tasnifte bulunmanın ciddi bir problem olduğunu gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte tarihsel olarak zühdden tasavvufa geçiş olduğunu kabul edenlerin çoğunlukta olduğu ortadadır. Bu anlayışı esas alsak bile oryantalistler arasındaki görüş ayrılıkları hâlâ mevcuttur. Söz gelimi zühdden tasavvufa geçişin nasıl olduğu ve bu geçişte neyin esas alındığı yahut bu geçiş döneminde hangi şahısların yer alması gerektiği, kimin zâhid kimin sûfî kabul edilmesi gerektiği gibi

hususlarda mutabakat yoktur. Bu tür çelişkiler, tasavvuf dönemi projesini ciddi biçimde zayıflatmaktadır. Aynı minvalde Tholuck, Kremer, Goldziher, Macdonald, Nicholsun, Massignon, Green, Melchert gibi isimler zâhid ve sûfi arasında kalın çizgiler çizmişken; Whinfield, Browne, Smith, Knysh vs. zühhd yaşantısının sûfilerde de olduğunu ya da zâhidlerin de mistik izler taşıdıklarını belirtmiştir. Böylece zâhid ve sûfi arasında yumuşak geçişler yapmışlardır. Yine Kremer, Goldziher, Macdonald, kısmen de Tholuck, zühhd ve tasavvufun kaynaklarının farklı olduğunu iddia ederken; Whinfield, Browne ve Smith - zamanla aralarında farklılaşmalar olmakla birlikte- kaynakları bakımından zühhd ve tasavvufun aynı olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca oryantalistlerin çoğu, II/VIII. asır sonlarını zühdden tasavvufa geçiş dönemi kabul etmesine rağmen; Macdonald gibi bu geçiş daha geç tarihlere taşıyanlar da olmuştur. Dolayısıyla bu konuda da ittifak yoktur.

Oryantalistler aralarında uzlaşma olmamasının bir nedeni zâhid, sûfi, tasavvuf ve mistik gibi kavramlara dair görüş farklılıklarıdır. İkinci neden, zâhidler arasında ayrım yapılmaksızın hepsinin tasavvuf geleneği içerisinde değerlendirmesidir. Bir başka ifadeyle diğer dini geleneklere mensup zâhidlerin de - Melchert'in *Hilye*'nin ilk ciltlerinde adı geçenler aralarında fark gözetmeksizin zâhid olarak nitelendirdiği gibi- tasavvuf geleneğine dâhil edilmesidir. Bütün bunlara bakıldığında tasavvuf tarihinde dönemlendirmeye gitmeyenler, daha doğru ve makul görüşler sunabilmişlerdir. Zira pek çok açıdan zühhd ve tasavvuf iç içe yahut yan yana bulunmaktadır. Böyle düşünen oryantalistlerin günümüze doğru sayılarının artması da önem arz etmektedir.

Dönemlendirme sorununa yol açan bir başka neden: Tarihsel olarak “zühhd-tasavvuf” ayrımının “zâhid-sûfi” ayrımıyla karıştırılmasıdır. Araştırmacılar arasında zühhd ve tasavvuf dönemine dair uzlaşma olmamasına rağmen; zâhid-sûfi ayrımının hemen herkesçe kabul edilmesi de bununla ilgilidir. En-nihayetinde şöyle diyebiliriz: Erken dönemlerden itibaren tasavvuf geleneği içinde ve dışında zâhid-sûfi ayrımının yapıldığı malumdur. Ancak sûfi ya da mutasavvıflar arasında zühhd ve tasavvuf dönemi şeklinde bir ayrım yapana rastlamış değiliz. Bu nedenle geriye dönük olarak dönemsel bir ayrım yapmamız vakıada imkânsızdır. Yine de bu konu tekrar tekrar ele alınmalıdır. Öte yandan bu problemin oryantalistlerin getirdiği yaklaşımlardan ziyade öncelikle tabakatlara sonra da tasavvuf eserlerine dönmekle çözülebileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça | References

- Adair-Toteff, Christopher. "Max Weber's Notion of Asceticism", *Journal of Classical Sociology* 10 (2010), 109-122.
- Adair-Toteff, Christopher. *Max Weber's Sociology of Religion*. Mohr Siebeck, 2016.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Brown, Daniel W. *A New Introduction to Islam*. 3rd ed. Wiley-Blackwell, 2017.
- Browne, Edward G. *A Literary History of Persia: Four Volume Set*. Bethesda, Md: Ibex Pub, 1997.
- Browne, Edward G. "The Sûfî Mysticism: Iran, Arabia and Central Asia", in P. Archer Nathaniel (ed.), *The Sûfî Mystery*, 165-192.
- Buckham, John W. "The Mysticism of Jesus and of Paul", *The Biblical World* 41/5 (1913), 309-314.
- Cami, Abdurrahman. *Nefehatü'l-Üns Min Hadarati'l-Kuds: Evliya Menkıbeleri*, trans. Lami'i Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.
- Çetin, Gülen Yazıcı. "Sosyal Bir Olgu Olarak Hıristiyanlık ve Hinduizmde Asketizm", *Mecmua* 10 (2020), 369-394.
- Derin, Süleyman. "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (11-12 Mayıs 2002, Adapazarı), 2003, 469-488.
- Derin, Süleyman. *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Goldziher, Ignaz et al. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Green, Nile. *Sûfism: A Global History*. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- Harnack, Adolf. *Das Mönchtum: Seine Ideale und seine Geschichte*. 1921.
- Heck, Paul L. "Sûfism – What Is It Exactly?", *Religion Compass* 1/1 (2007), 148-164.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. Beirut: Isam Faris al-Haristani – M. İbrâhim ez-Zağlî, 1414 H.
- Jami, Nur-Ud-Din Abd-Ur-Bahman. *Lawaihi: A Treatise On Sûfism and Preface On The Influence Of Greek Philosophy Upon Sûfism*, trans. E. H. Whinfield - Mirza Muhammad Kazvini. Kessinger Publishing, 2010.
- Knysh, Alexander. "Islamic Mysticism: A Short History". Brill, 2010.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*, trans. Nurullah Koltas. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
- Knysh, Alexander. *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, trans. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- Kremer, Alfred von. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam: Der Gottesbegriff, die Prophetie und die Staatsidee*. Hildesheim, 1886.
- Livne-Kafri, Ofer. "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (n.d.), 105-129.
- MacDonald, Duncan Black. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional*

- Theory. Clark, NJ: The Lawbook Exchange, Ltd., 2008.
- Massignon, Louis. *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trans. Benjamin Clark OCSO. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1997.
- Massignon, Louis. *İslam Tasavvufu / Doğuş Devrinde*, trans. Mehmed Ali Ayni. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. New York: Herder & Herder, 2004.
- Meier, Fritz. *Abu Sa'id-i Abu'l-Hayr: Wirklichkeit und Legende*. Leiden and Tehran: Bibliothèque Pahlavi, 1976.
- Melchert, Christopher. "Origins and Early Sûfism", in Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sûfism*, 3-23. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Melchert, Christopher. "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", trans. Hacı Bayram Başer, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 189-206.
- Mueller, Gert H. "Asceticism and Mysticism", in Günter Dux et al. (eds.), *Zur Theorie Der Religion / Sociological Theories of Religion: Religion Und Sprache / Religion and Language*, 68-132. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1973.
- Nazari, Morad. "Weber's Views on Religious Interaction in the World (Mysticism and Asceticism)".
- Nicholson, R. A. "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", trans. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 689-708.
- Nicholson, A. Reynold. *The Mystics of Islam*. Ancient Wisdom Publications, 2007.
- Nicholson, R. A. *İslam Sûfileri*, trans. Ethem Ruhi Fırlıklı et al. İstanbul: Büyüyenay, 2014.
- Nicholson, R. A. *Tasavvufun Menşei Problemi*, trans. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Norman, William H. "Asceticism in Mysticism: Transcendental Meditation", *Sociological Spectrum* 2/3-4 (1982), 315-331.
- Nwyia, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beirut: Dar el-Machreq éditeurs, 1970.
- Radtke, Bernd. *Neue kritische Gänge: zu Stand und Aufgaben der Sûfikforschung*. Houtsma Stichting, 2005.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvuf Notları*, trans. Dilara Yabul. İstanbul: Sûfî Kitap, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*, trans. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Séguy, Jean. "Max Weber et la Sociologie Historique des Religions", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 33/1 (1972), 71-103.
- Smith, James. "Sûfism: Islamic Mysticism", *Verbum* 3/1 (2005), 33-42.
- Smith, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Kessinger Publishing, 2003.
- Smith, Margaret. *Bir Kadın Sûfî: Râbia*, trans. Özlem Eraydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Sühreverdi, Şihabüddin. *Avarifü'l Ma'arif (Tasavvufun Hakikatleri)*, trans. Abdülvehhab

- Öztürk. İstanbul: Saadet Yayınevi, 2010.
- Tekmen, Durdane Zeynep. *Erken Dönem Tasavvufta Zühd Anlayışı*. PhD diss., İstanbul Üniversitesi, 2024.
- Temiztürk, Halil. “Hristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 129-150.
- Tholuck, Frid August Deofidus. *Sûfîsmus Sive Theosophia Persarum Pantheistica: Quam e Mss. Bibliothecae Regiae Berolinensis, Persicis, Arabicis, Turcicis, Eruit Atque Illustravit*. Berlin, 1821.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology: Reason and Revelation, Being and God*, Vol. 1. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1973.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1992.
- Weber, Max. *Economy and Society*, eds. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley, Los Angeles, London, 2013.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Merchant Books, 2013.
- Yaman, Hikmet. “İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademiar Dergisi* 1/1 (2016), 15-48.