

RUSYA'DA TASAVVUF ÇALIŞMALARI

İbrahim ALLAHVERDİYEV¹

Rusya'da yapılan tasavvufî çalışmalar Türkiye'de bilinmemektedir. Bunun içindir ki, bu konuya kısmen de olsa ışık tutabilmek için bir çalışma yapmaya karar verdik. Gelecekte mevzu etrafında yoğunlaşmak isteyenlere en azından ön bilgileri aktarmak ve az da olsa tasavvufî araştırmaların Rus bilim adamları tarafından nasıl yapıldığını ortaya koymaya çalıştık. Serrac, Hucvîrî, Mevlânâ, Câmi, İbnü'l-Arabî, Gazâlî, Irâkî, vs. gibi bir çok büyük mutasavvıfların eserleri Rusça'ya tercüme edilmiş² ve üzerlerine çok sayıda makaleler ve kitaplar yazılmıştır. Önce kısa da olsa tasavvufî çalışmaların Rusya'da nasıl ve kimler tarafından başlatıldığını tarihî seyir içinde gösterdikten sonra, nitelik açısından seçmiş olduğumuz bazı müelliflerin başlıca eserlerinden örnekler vererek, nihayetinde ise yapılmış olan çalışmaların ulaşabildiğimiz kadarı takdim edilecektir.

Rusya'daki bilim adamlarının tasavvuf üzerine yapmış oldukları çalışmaların tarihî o kadar da eski değildir. 19. yüzyılın sonlarından başlayarak ve 20. yüzyılda da giderek artan bir şekilde Rus bilim adamları tasavvufî konulara eğilim göstermişlerdir. Dikkatimi çeken husus Rus bilim adamlarının ister oryantalist ve filolog, isterse de felsefeci olsun neredeyse hepsi tarafından tasavvufu, felsefî bir ekol olarak ele almalarıdır. Bunlardan en önde gelenleri ve ilkleri olan Krımskiy ve Jukovskiy tasavvuf araştırmalarına İran edebiyatını inceledikten sonra yöneldiler. Krımskiy "Arap doğasının mistik eğilime uygun ol-

1 Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi.

2 Her ne kadar Sovyet döneminde yapılan çeviriler eksik yapılmış olsa da, muazzam bir araştırma sayısına ulaşılmıştır. Molla Câmî çevirilerini örnek olarak göstere biliriz, Derjavin ve Lipkin hazırlamış olduğu kitaplarına bakılabilir. *Abdurrahman Djami, İzbrannoje iz Knigi Poem*, Moskova, 1964. Eserlerde genellikle Allah'a ve Peygamber'e olan methiyelerin çıkarılmış olduğunu görmekteyiz. *Abdurrahman Djami, İzbrannoje Proizvideniya*, çevirenler; Derjavin, Lipkin, Gribnev, Zvyaginçeva, Duşanbe 1973.

madığını ve tasavvufun İranlılarda geliştikten sonra Araplar arasında birçok karşıtı bulunduğunu" ifade etmektedir.³

Krımkiy "Tasavvufun iyi niyetli incelenmesi beni şöyle bir sonuca yönlendirdi ki, sūfiliğin geniş bir şekilde yayılmasının temel nedeni **sosyal-ekonomik etkenlerdi**, yani halkın çok kötü ekonomik durumu onları böyle bir eğilime yönlendirmiştir, " şeklinde Krımkiy belirtiyordu.⁴

Ancak daha sonraki Rus araştırmacılar Krımkiy'in bu görüşüne katılmayacak ve ortaya atılmış bu fikrin dayanaksız olduğunu söyleyeceklerdi. Ayrıca onun Hallac'ı panteist olarak eleştirmesini de haksız bulacaklardı. Bütün bunlara rağmen maalesef günümüzde de, Krımkiy, Rus araştırmacılarının bu konuda başvurdukları başlıca kaynak olarak yerini korumaktadır.⁵

Krımkiy'den farklı olarak Jukovskiy yaklaşımı metodik olarak daha çağdaş ve güvenilir kabul edilmektedir. Onun yaptığı en büyük çalışma Hucvîri'nin " Keşfu'l-Mahcûb" adlı eserini hazırlamak idi. Kendisi hayatta iken eser yayınlanmasa da, o öldükten sonra öğrencisi Romaskevich tarafından, daha önce hocasının hazırlamış olduğu bilgiler ışığında yayınlandı. Jukovskiy'den sonra tasavvuf konusunda yoğunlaşmaya başlayan Bertels selefinin hizmetlerini şöyle özetliyordu, " İslâm araştırmacılarına Horasan tasavvuf ekolünün incelenmesinde takdire şayan işlere imza attı ve ayrıca onun sarf ettiği emek araştırmacılara çok farklı ufuklar açtı."

Özel olarak tasavvufla ilgilenen Rus bilim adamı Holdchier'in öğrencisi Şmidt oldu. O, master tezini Şârânî üzerine yaptı. (1914) Şmidt'den sonra Arap tasavvufunun incelenmesi neredeyse sona erdi.

Daha önceki bir tarihte, on bir yıl önce 1905'de Kazanskiy " Sûfizm stochki zreniya sovremennoy psikapotologiyi (Çağdaş psikopotoli yönünden tasavvuf) ," adlı bir kitap yazdı ve burada mistik hayat tarzını psikolojik bakış açısından inceledi.

1917'den sonra Rusya'da, Sovyetler döneminde tasavvuf çalışmaları yapılmadı, ideolojik engellemeler bu yöndeki çalışmaları derinden etkiledi. Yalnız Bertels İran edebiyatı ve tasavvufu çalışmalarını devam ettirtti. "Genellikle yapılan çalışmaların tasavvuf edebiyatı araştırmalarına yoğunlaştığını tespit ettik.

Vanchugov, Knış, Klimovich, Petrushevskiy, Smirnov, Boldyrev, Kazakov,

3 Krımkiy, *Sûfizm*; A.D. Knış, *İzucheniya sūfizma v Rossii (Rusya'da tasavvufun araştırılması)*, S.M. Prozorov, *İslâm, İstoriograficheskiya Ocherki*, (Tarihsel Makaleler), Moskova, 1991, s. 149.

4 Krımkiy, s. 150.

5 Knış, s. 150

6 A.D. Knış, *Sûfizm*, S.M. Prozorov, *İslâm, İstoriograficheskiya Ocherki*, (Tarihsel Makaleler), Moskova 1991, s. 153.

Sukhareva, Prozorov gibi felsefeciler ve oryantalistler İslâm tasavvufu üzerine çalışmalar yaptılar. Onlar tasavvufun genel değerlendirmesini yaptılar ve onun gelişim süreci ile ilgili ayrıca büyük mutasavvıflar, onların hayatları, eserleri ve düşüncelerini ele alan incelemeler yaptılar. Vanchugov tasavvufu beş esas Arap Müslüman felsefî akımı içerisinde göstermekte ve en parlak çağına Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile ulaştığını belirtmektedir. Ayrıca tasavvuf müellife göre bir felsefî akım olarak klasik Arap Müslüman felsefesinin temel problemleri ile uğraşmakta ve mistik bir üslup kullanmaktadır. Daha geniş bir anlamda ifade edecek olursak tasavvuf İslâm'ın mistik bir akımını temsil etmektedir. 8. yüzyılda ortaya çıkmış ve Hasan el-Basrî, Zu'n-Nûn el-Mısırî, Ebû Yezid el-Bistâmî, Hallâc-ı Mansur, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî gibi temsilcilerinin bulunduğunu yazmaktadır. Yazısının devamında Tasavvufta ezeliyet, zaman, sebebiyet, sûfilerin sezgileri, ahlâki öğretileri gibi konularını kısa kısa incelemekte ve İbnü'l-Arabî, Attar, Rûmî'den örnekler vermektedir. Özetleyecek olursak müellif zikredilen konulara şöyle temas etmiştir;

Evvel olan şey; her şeye başlangıç verendir. Kurb ve bud kavramları belli ağırlıklara sahip ve felsefî düşüncenin tasavvufa olan etkisini aksettirmektedir. Evvele olan yakınlık⁷ büyük Bir, noksan sıfatlardan münezzeh olma, mârifet makamını elde etme anlamlarını taşır.

Aynı zamanda Evvel olan ezeldir, bununla beraber diğer her şey zamana bağlıdır. Evvel olanla âlem arasında ilişkiler ezeli olanla zaman arasındaki münâsebeti ifade eder. Tasavvufta zamanın ifadesinde zerre (atom) düşüncesi hüküm sürmektedir, yani ebedîlik ve zaman biri diğerinin birleşmesidir, ayrıca her zaman zerresi (atomu) kendinde ebedîyetten bir parça taşımaktadır. Her anda iki olay olmaktadır, yok oluş ve var oluş, eşyalar âlemi her an ebedîyete dönmekte ve ebedîyet geçici olarak(zamansal) olarak ortaya çıkmaktadır. Zaman yalnızca ebedîyetin bir parçası değil aynı zamanda meydana gelmesinin nedeni ve şeklidir.

Arap Müslüman felsefî aklına göre ise birlik ifadesi sadece Bir olarak değerlendirilmiyor, tasavvufî metinlerde farklı anlamlarda Bir olarak ele alınıyor. Yani Bir'in farklı eşyalara olan nispeti veya kendine izafe edilmesi. Bir ve kesret ikilik manasını sadece Bir'in kendi içinde değerlendirilmesidir , kesretin ise gerçek varlığı yoktur.⁸

Adını zikrettiğimiz araştırmacılardan biri olan Knış makalesinin hemen başında, İslâm tasavvufunun Hıristiyan, Musevî ve Budist mistisizmi ile hatırı

7 Kurbîyet makamı kast edilmektedir.

8 V.V. Vanguçov, Sûfizm, [http://www.humanities.edu.ru/db/msg/24665\(31.mart.2004\)](http://www.humanities.edu.ru/db/msg/24665(31.mart.2004))

sayılır sayıda ortak özelliğinin olduğunu belirtir. Aynı zamanda , gözden kaçmamalıdır ki, o inançla⁹sıkı bir şekilde başını korumakta ve ondan bu inanç tabiri caizse süzülerek ortaya çıkmaktadır. Açıkça görülmektedir ki, tasavvuf elit yapısına rağmen, diğer bütün akımlardan daha çok yayılmış ve Ortaçağ Müslüman cemiyetine en fazla etki etmiştir. (belki burada Şiileri istisna olarak kabul edebiliriz).¹⁰ Gerçekten de biz İslâm genelinde her mezhepten Şâfililerden, Hanbelîlerden, Zâhirîlerden ve başkalarından olan sûfilere rastlıyoruz.

Makalenin diğer yerlerinde ise müellif tasavvufu Kur'ân ve sünnete bazı konularda aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Çünkü ona göre kendi benliğini tamamen mahvederek¹¹Allah'a ulaşmak Kur'ânî ölçülere uygun değildir, örnek olarak da " O'nun benzeri hiçbir şey yoktur,"¹² âyetini göstermektedir. ¹³ İkinci delil ise müslüman inancına göre gaybın bilinmemesidir ki bu da otomatik olarak " bid'at " olarak telakki edilmektedir. Üçüncüsü ise İslâm'da dünya hayatı ve âhiret hayatı arasında büyük bir ayrımın bulunmasıdır. Kur'ân ve sünnet tamamen orta yolu takip etmeyi öngörmekte ve hatta bu dünyanın nimetlerinden olabildiğince faydalanılması gerektiğini tembih etmektedir. Bütün bunlara rağmen İslâm mistikleri Kutsal Kitap'ta, dünyaya fazla değer vermeme konusunda kendilerine yeterince destek buldular. " Biz ona şah damarından daha yakınız "¹⁴, " Üç kişi arasında gizli hiçbir konuşma yoktur ki, dördüncü O olmamış olsun...."

Makalede tasavvufun doğuşu ve gelişmesi ile ilgili kısa bilgi verildikten sonra, eski Yunan felsefe metinlerinin tercüme faaliyetlerinden ve onların İslâm mistik geleneğine olan katkılarını anlatır, tasavvufî kavramların geniş bir şekilde ele alınmasını, ayrıca vahdet-i vücûd, insan-i kâmil, vs. gibi fikirlerin geliştirilmesinde İbnü'l-Arabî'nin hizmetlerinden bahseder, *Fusûsu'l-Hikem* ve *Futûhât*'tan örnekler aktarır.¹⁵

9 Burada müellifin "inanç " kelimesinden kastettiği İslâm'dır. O, tasavvufun özgünlüğünün temelinde Kur'ân ve sünnetin yattığını belirtmektedir.

10 Bu fikir müellife ait olup, aynen tercüme edilmiştir.

11 "Fenâ" halini belirtmektedir.

12 Hicr 15/70.

13 Burada müellifin dikkatten kaçırıldığı husus tasavvufu Budizm öğretileri ile karıştırarak Allah'ta tamamen yok olmadan bahsetmesidir, yani o burada açıkça "hulul" u örnek olarak görmektedir. Ayrıntılarına girmemekle beraber " fenâ " kavramının " hulul " ile aynı anlam taşımadığını belirtmek istiyorum. En azından ona göre ki, " fenâ " dan sûfilerin kastettikleri şey cismani olarak Allah'a karışmak değil, mânevî bir yükselişi belirtmektir.

14 Kaf, 50/16.

15 A.D. Knış, "Nekotoriye Problemi İzucheniyeye Sûfizma", (Tasavvuf Öğretiminin Araştırılmasındaki Bazı Sorunlar), *İslâm, Religiya, Obshestva, Gosudarstva* (İnanç, Cemiyet, Devlet), Moskova 1984.

Prozorov Rusya'da İslâm ve tasavvuf üzerine çalışma yapan önemli bilim adamlarından biridir. Onun başkanlığı altında Bogolyubov, Yermakov, Knış, Nikolayeva, Piotrovskiy, Polosin, Rezvan bir mecmua hazırladılar ve orada İslâm'ın başlangıcından tasavvufun yaygınlaşmasına kadar olan devri tanıttılar. Burada ilğimizi çeken nokta Kâşânî'nin " Te'vilâtu'l-Kur'âniyye " sini İbnü'l Arabî'nin tefsiri olarak tanıtmalarıdır. Ayrıca kitapta tasavvufun kısa tarihî seyri ele alınmış ve örnek metin olarak Serrac'ın Lüma'nın bir kısmının tercümesi yer almıştır.¹⁶

Sovyetlerin dağılmasına yakın ve sonraları bu sahadaki çalışmalar hız kazandı. Bu müelliflerden biri de Smirnov idi. O, İbnü'l-Arabî üzerine araştırmalar yaptı. Yazılarının birinde¹⁷ İbnü'l-Arabî'yi İslâm filozofu olarak tanıtıyor ve onu Rus filozof Berdyayev ile karşılaştırıyor. Müellif sorular soruyor ve bu soruların araştırdığı şahıslar tarafından nasıl cevaplandırıldığını merak ediyor. Hakikatten ayrılmış insanın durumu nedir? Neden hakikat insana gizlidir veya insanın bu durumunun manası nedir? İnsan hakikatten ayrılmanın üstesinden nasıl gelebilir?

İnsan ve âlemin durumu ile ilgili İbnü'l-Arabî somut bir cevap vermiyor. Bu konuyla ilgili üç cevap bulabiliriz ki, onlar ilk etapta farklı olarak gözükebilirler. Böyle ele alacak olursak onları Hakikate yaklaşma mertebeleri olarak sıralayabiliriz, ilk mertebe Hakikatin tamamen gizli olduğu insan, ikincisi az da olsa hakikatin farkına varmış olanlar, üçüncüsü ise Hakikati idrak edenler. Bu üç mertebeyi idrakin farklı makamları olarak ele alabiliriz ki bunların arasında da bazı geçitler mevcuttur. İnsanın bir makamdan diğerine geçerek Hakikate nasıl ulaşabileceğini İbnü'l-Arabî şöyle açıklıyor;

İlk görüş âlem ve Allah, âlem ve Hakikat görüşüdür. Âlem Hakikat değil, Hakikat de âlem değil. Bu görüş açısından Hakikat veya Hak her zaman var olmuştur ve var olmaya da devam edecektir, O canlılık ve ölümün, geçici bir varolmanın söz konusu olduğu âlemden münezzehtir, âlemde ki hiçbir varlık Kudretli Hakikate müdahalede bulunamaz.

Eğer âlem ve Hakikat birbirlerinden tamamen ayrı ise ve aynı zamanda bütün varoluş Hakikatte, Allah'ta saklıysa, o zaman âlemin gerçek varlığı söz edilebilir mi? Başka bir deyişle Hakikati âlemin yanında fakat âlemde olmadan

16 Prozorov, *Krestomotiye Po İslâmu*, (İslâm Mecmuası) , Moskova, 1994, s. 141 – 170, burada tasavvuf bölümünü Prozorov ve Knış hazırlamıştır.

17 A.V.Smirnov, Put k İtsine; *İbnü'l Arabî i Nikolay Berdyayev (o dvouh tipah mističeskogo filosoftvovaniya)*, (Hakikate Yolculuk; İbnü'l-Arabî ve Nikolay Berdyayev, Mistik felsefe Yapımların İki Örneği Hakkında) Makale Moskova 1991'de yayınlanmıştır, ss. 109-143. <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publicctn/texts/ianb.htm>,(01.04.2004)

tasavvur edebilir miyiz? Hakikatin âlemde olmaması görüşü, bizi âlemin olmamasını kabullenmemize zorluyor. O'na dikkat edersek onun âlemlere ihtiyacı olmadığını görürüz. Âlemde olmayan Mutlak Hakikat bakımından âlemin var olması imkânsızdır. Demek ki, âlemin gerçek varlığı söz konusu değildir, bu da âlemin bir rüyadan, hayalden ibaret olduğunu gösteriyor.

Âlem çokluk, hakikat ise birlik ifade eder, biz hakikate yalnız onun birliğini anladıktan sonra ulaşabiliriz. Hakikatin birliği kendi benliğindeki farklılık gibi algılanmalıdır, ancak bu farklılık Hakikatin mutlak birliğine asla mani değildir veya bu birliğin dışında hiçbir şey yoktur. Hakikatteki farklılık kendi kendini tayin ediyor, bazısı yukarı bazısı aşağı, ya da bazısı iyi bazısı da kötü vs.

Bizler genel olarak hakikati tek kaynak ve tek esasta çokluğun varoluşu, kesretin birliği şeklinde, ayrıca hakikati âlemde değil, âlemi hakikatte görüyoruz. Bu görüş açısından bakıldığında kendin olmakla hakikat olmak aynı şey oluyor, yani “ kendin olmak ” “ başka her şey olmak ” anlamına geliyor, âlemi hakikatte değil de, hakikati âlemde gören insan bu görüş açısından mahrum bırakılmıştı.¹⁸

İbn Arabî ,âlem ve hakikat arasındaki münasebeti “ ebedîlik ” ve “ zaman ” kavramları ile izah ediyor. Hakikat ebedîdir, insan ve âlem ise zaman ile sınırlıdır. “ Zerre zamanları ” mevcuttur ki, birbirlerinden ayrı olsalar da biri diğerini sıkı şekilde takip ediyor, aralarında zaman fâsılası kalmıyor. Sanki zaman akıyor veya en azından zamana uygun bir şekilde ayarlanan insana böyle geliyor, ancak bütün âlem ebedîlik, hakikat içinde yok oluyor ve aynı zaman zerresinde tekrar yaratılıyor, ancak az da olsa farklı bir şekilde. Bu değişim süreci o kadar hızlı ve gizli oluyor ki, insanda sanki olduğu gibi kaldığı intibâsı uyandırıyor, nihayetinde bu durum değişimi zamanın değişimine yol açıyor ve biz bunu âlemde müşahade edebiliyoruz. Böylece biz ebedî hakikat içinde kısa süreli bir “ varlığa ” sahip oluyoruz ve her zaman zerresinde bütün varlık, âlem ve insan, makro ve mikro varlıklar, aynen kendileri olarak kalıyor ve değişiyorlar.¹⁹

İbnü'l Arabî'ye göre zaman çizgi üzerinde noktalar gibidir, (ebedîlik) çizgi noktalardan (zaman zerresinden) oluşuyor, bununla beraber noktalar arasındaki sınırları tayin etmek veya bir zaman zerresi nerede bitiyor diğeri nere-

18 A.V. Smirnov, Put k İtsine; *İbnü'l Arabî i Nikolay Berdyayev (o dvouh tipah mističeskogo filozofstvovaniya)*, (Hakikate Yolculuk; İbnü'l-Arabî ve Nikolay Berdyayev, Mistik felsefe Yapanların İki Örneği Hakkında) Makale Moskova 1991'de yayınlanmıştır, s. 109-120. [http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publicn/texts/ianb.htm,\(01.04.2004](http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publicn/texts/ianb.htm,(01.04.2004)

19 Smirnov, s. 122 – 127.

de başlıyor tahmin etmek imkansızdır. Ayrıca her nokta çizgiye eşittir ve her zaman zerresinde bütün ebedîlik cem edilmiştir, ancak nokta çizginin tamamı da değil; çünkü aynı özelliklere sahip diğer noktalar da var. Çizgiler arasında (ebedîlikte, hakikatte) fark yoktur ancak onun farklı noktaları (zaman zerreleri ve hakikatin durumu) var.²⁰

Neden insanlar hakikati farklı görüyor sorusunun cevabını İbn Arabî şöyle veriyor, çünkü hakikatin durumu böyledir. Hakikat, bütün hallerde sonsuz zenginliktir onların arasında hakikatin tamamıyla tecelli etmediği, kısmen saklı olduğu şahıslar da var.

Hakikat yolculuğu nasıl yapılmalıdır? Burada iki durumu izah etmemiz gerekmektedir, birincisi İbn Arabî hakikat açısından “bilgi” ve “bilinç” kavramlarını kullanmasına rağmen, onların anlamları sadece idrak seviyelerine göre değildir. Hakikat bilmek o olmaktır, yani hakikat olmaktır, O olmak hallerden bir haldir. İnsan hakikati, ne kadar hakikat olabiliyorsa o kadar idrak edebilir. Hakikatin farkına varılması kavramı İbnü'l Arabî'de idrak ölçütü olmasıyla beraber ontolojik anlam da taşımaktadır. Eğer biz çok “bilmek” istiyorsak, çok “olmak” zorundayız.

İkincisi, hakikati idrak etmenin üç mertebesi İbnü'l Arabî açısından doğru değildir. Hakikate giden yol, bu üç idrak mertebesini sırasıyla geçmek demek değildir. Hakikatin mümkün üç tecellisi aslında hakikatin üç halidir ve bir bakıma onlar birbirlerine hal bakımından eşittirler. Biz yalnızca kolaylık olsun diye, sanki bir makamdan diğerine mümkün geçidi gösterebilmek için onları sıralıyoruz.²¹

Âlemde hakikat nasıl müşahede edilebilir? İbn Arabî'ye göre bu istidat herkese verilmiştir, hakikate tamamen yönelmiş insan O'nu kendinde müşahede edebilir. Bunun için onun hakikati istemesi, O'na doğru bütün varlığıyla, cismiyle ve kalbiyle yol alması gerekmektedir. Bu da onu hakikate götürür. İnsan hakikati mevcut olduğu kadar bilebilir, o hakikati daha derinden bilmesi için ontolojik durumu değişmek zorundadır. Ancak başka bir şey olmadan önce o ne olması gerektiğini bilmek zorundadır ve bu bilgiyi de başkasından değil (çünkü başkasından alınan bilgi insanı değiştirmek için yetersizdir) bizâtihi kendisinden, kendi varlığından elde etmelidir. İbn Arabî insanın kâmilleşmesinin kendi çabasıyla mı yoksa, önceden belirlenmiş takdirle mi olduğunu söylemiyor. Aynı zamanda ona göre bu iki hal de birbirine eşit durumdadır, çünkü insan hakikatin ipostası, ve kendi iradesi olarak adlandırdığı şey de aslında

20 Smirnov, s. 130 – 135.

21 Smirnov, s. 136 – 140.

hakikatten ayrı değildir, bu iradenin belirlenmesi de hakikatin halleri ile ilgilidir. İnsan hakikatin farklı tezahürlerinden dolayı değişiyor ve herkes kendine belirlenmiş şey oluveriyor. Ancak bu belirlenme de başkası tarafından değil, insanın kendisi tarafından yapılmaktadır, çünkü hakikat onun kendisidir. İnsan aklına zıt gibi gözüken bu önermeler âlemi hakikat olarak gören insan için aslında zıtlık teşkil etmez. Bu aynı zamanda ikinci idrak haline yükselmedir. Hakikatte yok olmak, onun bir cüzü olmak demektir, bu aynı zamanda yalnızca hakikati kendinde değil, kendinî de hakikatte görmektir. Bunun için mutlaka kendi hudutlarını aşmak, onun dışına çıkmak ve yalnızca hakikatin kendinde tecelli ettiğini değil, aynı zamanda hakikatin kendisi olmak gerekmektedir. Hakikat olabilmek kendi “ben” inden kurtulmak ve “ben”inin hakikatte “yok olması”dır. Bu halde insan hakikatin bütün dâhili zenginliğini müşahede edebilir.²²

Başka bir çalışmada ise Smirnov mistik cereyanın rasyonelleştirilmesi konusunu ele almış ve bu konuda İbnü'l-Arabî ve Nikolay Kuzanskov'u örnek olarak sunmuştur.²³

Ayrıca Smirnov *Futûhat*'ın bir kısmını Rusça'ya çevirmiş ve bazı yerlerini de şerh etmiştir.²⁴ Dikkatimizi çeken başka bir husus ise müellifin dünyanın ortak felsefe anlayışı adı altında neredeyse tüm felsefî ekolleri bir araya getirmenin mümkün olup olmadığını tartışmasıdır. Tasavvufî araştırmalar sırasına bu makaleyi de almanın temel nedeni tasavvufun müellif tarafından bir felsefî okul olarak telakki edilmesidir. Başka bir önemli husus ise felsefe kelimesini en iyi anlamlandırmanın “ hikmet ” kelimesi ile olabileceğini savunması ve İbnü'l Arabî'den örnekler sunmasıdır. Makaleyi kısaca özetleyecek olursak şunları söylemektedir;

Dünya felsefesi yani evrensel felsefe mevcut mudur veya evrensel felsefe tarihî projesi nedir? sorularını sormak bazı felsefî çevrelerde tuhaf karşılanabilir. Ancak bir doğu felsefe tarihî araştırmacısı için bu türlü sorular sormak çok normaldir. Gerçekte ben Arap felsefesi demekle neyi kastediyorum? Sadece bir

22 A.V. Smirnov, Put k İtsine; *İbnü'l Arabî i Nikolay Berdyayev (o dvuh tipah mističeskogo filozofstvovaniya)*, (Hakikate Yolculuk; İbnü'l-Arabî ve Nikolay Berdyayev, Mistik felsefe Yapanların İki Örneği Hakkında) Makale Moskova 1991'de yayınlanmıştır, s. 109-143. <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/texts/ianb.htm>,(01.04.2004)

23 A.V. Smirnov, Filosafiya Nikolaya Kuzanskogo i İbnü'l Arabî: *Dva Tipa Rasionalizaciya Mističizma*, (Nikolay Kuzanskiy ve İbnü'l-Arabî Felsefesi:Mistisizmin Rasyonelleştirmenin İki Yöntemi), Makale “Bog, çelovek, obşestva v tradiçionnih kulturah Bostoka “ (Doğu'nun ananevi kültüründe Allah, insan, cemiyet) dergisinde yayınlanmıştır. Moskova, 1993, s. 156 – 175. <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/texts/nkia.htm>(04.04.2004)

24 A.V. Smirnov, Osnovaniya Etiki v Filosofiyi İbnü'l Arabî, (İbn Arabî Felsefesinde Ahlak Anlayışının Oluşumu). <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/24751>(02.04.2004)

kavramı mı, bilgiyi mi, yoksa tesadüfen seçtiğim bir anlamı mı? Kendi felsefî geleneğimizde kullandığımız kavramlarla “dünya felsefesi” ni ifade edebilir miyiz, yoksa onu farklı bir kategoride mi değerlendirmemiz gerekmektedir.²⁵

Sorular ne kadar çok olursa olsun şunu unutmamamız gerekmektedir ki, onu her zaman cevaplandırılan felsefe tarihî ile ilgilenen insandır. Muhtemeldir ki, mevzu bahis olan felsefeci artık belli başlı bir felsefe ekolüne mensuptur ve bu meselenin hallini de kendi düşünce geleneğine uygun olarak yapmaktadır.

“Evrensel felsefe” nin varlığı düşüncesi bizi sonuç olarak farklı felsefî geleneklerini anlamaya yöneltmektedir. Ancak diğer anlayışları idrak etmek için bizim sahip olduğumuz gelenek dili yeterli değildir, yani şundan bundan bahsedene, lâkin kendini anlatmayan dil bulmak çok zordur.²⁶

Ben yalnız Ortaçağ Arap Müslüman düşünce geleneğini anlamaya çalışmaya başladığımdan sonra ortaya çıkan hislerimi paylaşmak istiyorum. Ancak bunu öyle yapmak istiyorum ki, beni anlasınlar. Bu his ondan ibarettir ki, bu gelenek belli hermetik felsefî yapıya sahiptir. Burada önemli olan husus şudur ki, Arap Müslüman geleneği, Hint-Çin geleneğinden farklı olarak zahiren doğu Avrupa felsefesine çok yakındır. Herkese malumdur ki bu iki gelenek birbirlerine çok şey borçludurlar. Ayrıca Arap İslâm düşüncesi temsilcileri de birbirlerini ittiham etmişler ve her biri kendisini gerçek din temsilcisi olarak göstermeye çalışmıştır. Ancak bütün bunlar konumuz dışındadır. Burada önemli olan orta çağlarda felsefe denilince neyin anlaşılmasıydı. Bizim felsefe anlayışımıza göre en yakın Arapça karşılığı “hikmet” kelimesidir. Bunu aynı zamanda kendi öğretilerini izah etmek için İsrâkîlik felsefî akımının görkemli temsilcisi Şihâbu'd-dîn Sühreverdî kullanmıştır. Lâkin İbnü'l-Arabî daha çok “mârifet” kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

Sonuç olarak söylemeliyiz ki, özellikle kendi yöntemlerimizle başkalarının geleneklerini anlamak mümkün değildir. Bunu idrak etmek için öyle bir dil kullanmaya ihtiyaç duyulmaktadır ki, onun vasıtasıyla hem kendi hem de diğerlerinin düşünce geleneklerini ifade etmek mümkün olsun, yani her ikisiyle de ortak bir noktada birleşebilecek bir felsefî dile ihtiyaç duyulmaktadır. Başkalarının felsefî düşüncelerini anlamamak temel sorunlardan sadece bir tanesidir. Evrensel bir felsefe anlayışı yalnız o zaman mümkün olabilir ki, hiçbir araştırmacı için diğerlerinin felsefesi “başka” sayılsın. En büyük mesele bu soru-

25 A.V. Smirnov, *Suşestvuyet li “Vsemirnaya Filosofiya” ili Problema Preodeleniya Çuşdejsti Çujogo*, (“Evrensel Felsefe”, Var mı veya Yabancıların Yabancılığını Aşma Sorunu), *İstorika-filosofskiy yejogodnik*, (Tarihî-felsefî yıllık), Moskova, 1995, s. 352; http://ihtik.lib.ru/philarticle/ihik_philarticle_211.htm (02.04.2004).

26 Smirnov, s. 354.

nun aşılmasıdır.²⁷

Başka bir makalesinde Smirnov İbnü'l Arabî ve Kuzanskiy'i karşılaştırarak mistik düşüncenin ne kadar rasyonelleştirmenin mümkün olup, olmadığını tartışmaktadır. Müellif gerek Avrupa, gerek Ortaçağ Arap dünyasında zengin mistik geleneğin felsefî anlam kazandığını iddia etmektedir. İki müellif arasında düşünce farklılığını ortaya koymakta ve onların incelenmesi çeşitli perspektiflerin ortaya çıkmasında yardımcı olacağını düşünmektedir. Her iki düşünür de Allah'ı gayb halinde tasavvur etmekte ve âlemi de sadece O'nunla olan ilişkisi çerçevesinde ele almaktalar. Nikolay Kuzanskiy fikrini şu cümleyle özetliyor, " Âlemde olan hiçbir şey Allah değildir ", İbnü'l-Arabî ise " Âlemde olan her şey Allah'tır."²⁸ Demektedir. Bu temel fark iki filozof arasındaki diğer felsefî sistemlerdeki farkları doğurmaktadır. Makalenin devamında bu iki fikri temel alarak düşünürlerin fikirlerini tanıtmaktadır.²⁹ Farklı araştırmacıların fikirlerine de yer verilmektedir.³⁰

Başka bir makalesinde Smirnov hayali olarak bir sûfiyi ve budisti karşılaştırıyor, onların bir birilerine inançları ile ilgili çeşitli sorular yöneltiyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi Smirnov birçok düşünce akımlarının bir arada değerlendirilebileceğini düşünmektedir. Bunun en olumlu örneğini ise mistik akımlar arasında olduğunu müşahade eden müellif onlar arasında olan benzerlikleri

27 A.V. Smirnov, *Suşestouyet li " Vsemirnaya Filosofiya " ili Problema Preodeleniya Çuşdejsti Çujogo*, ("Evrensel Felsefe", Varmı veya Yabancıların Yabancılığını Aşma Sorunu), *İstorika – filosofskiy yejogodnik*, (Tarihî-felsefî yıllık), Moskova 1995, s. 352–360; http://ihtik.lib.ru/philarticle/ihik_philarticle_211.htm(02.04.2004).

28 Âlemde hiçbir şey (Adem) ve Âlemde her şey kavramlarının Smirnov, ne İbnü'l-Arabî'ye ne de Nikolay Kuzanskiy ait olduğunu söylüyor. O bu kavramları kendinin bu şahısların düşüncelerini tanıtmak için belirttiğini anlatmaktadır. Ayrıca bu kavramların ismi belirtilen şahıslardan hiçbiri tarafından kullanılmadığını, dahası " Hiçbir şey (ya da Adem) kavramının kullanılmasının o kadar da isabetli olmadığını, çünkü hiçbir şey demekle olumsuz ifadenin Allah'ı değil, Âlemi ifade etmek için istifade ettiklerini belirtir. Bu terimleri kullanmakla Smirnov, iki şahıs arasındaki zıtlıkları ortaya koymak istediğini söyler.

29 Burada belirtmemiz gereken bir nokta vardır. Smirnov adını söylemese de İbnü'l Arabî'yi panteist bir düşünür gibi göstermektedir. Sanki Arabî Allah'ı âlem ile sınırlamaktadır. Aslında ise âlem Arabî'ye göre Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının tecelli ettiği bir mekandır. Bu âlemi o şehadet âlemi olarak isimlendirmektedir. Şehadet âleminin dışında diğer mertebelerden de bahsetmektedir. İlk lâ-taayyün mertebesinde ise Allah'ın sadece zâtı vardır ve o tarif edilemez denmektedir. Bu konuda geniş bilgi elde etmek isteyenlerin S.H.Nasr, W. Chittick, T. İzutsu'nun İbnü'l-Arabî araştırmalarına bakmalarını tavsiye edebilirim. Ayrıca M.E.Kılıç'ın " İbnü'l Arabî' de Varlık Mertebeleri " isimli doktora tezine de müracaat edilebilir.

30 A.V. Smirnov, " Filosofiya Nikolaya Kuzanskogo i İbnü'l Arabî, Dva Tipa Rachionalizasiya Mistichizma " (Nikolay Kuzanskiy ve İbnü'l-Arabî Felsefesi, Mistik Rasyoneletin İki Örneği) <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publicn/texts/nkia.htm> (04.04.2004), Makale "Bog, Chelovek, Obshestva v tradiçionnh kulturah Vostoka " (Doğu geleneksel kültüründe Allah, İnsan, Cemiyet) adlı dergide yayınlanmıştır, Moskova 1993, s. 156 – 175.

ortaya koymaya çalışmaktadır. İki farklı mistik eğilimin temsilcisini hayali olarak karşı karşıya getirmesi de bundan dolayıdır. O üzerine basarak söylemektedir ki, bu kendisinin tasavvurundan başka bir şey değildir ve aslında böyle bir diyalog gerçekleşmemiştir.³¹

Smirnov'un zikredilen tasvirinde sakinlerinin faziletleri ile ünlü bir doğu ülkesinde küçük ve eski bir kentte iki yaşlı pir karşılaşıyorlar. Onlardan birisi Budist, diğeri ise sûfidir. Bu onların ilk görüşmesi değildir, ancak öncekilerin ne zaman olduğunu bilmiyoruz. Belki çok eskiden, belki de yakın bir zamanda. Ancak bize mâlûmdur ki, onların hayatlarının olgunluk dönemlerinde idiler ve her ikisi de mânevî yol kat etmiştiler. Selamlaştıktan sonra onlar konuşmaya başladılar;

Sûfi – Merhaba kardeşim, umarım sana böyle müracaat etmemde bir mahzur görmüyorsun?

Budist – Elbette, ben seni aramızdaki farklılıklara rağmen kendime arkadaş ve kardeş olarak görüyorum. Biz farklı yolları takip etsek de, aynı şeye doğru yönelmişiz, öyle değil mi?

Sûfi – Sana tamamen hak veriyorum, en azından benim de senin gibi düşündüğümü söyleyebilirim. Birçok kişiye bizim öğretilerimizin aynı olduğunu düşünse de bence bizim başlangıcımız birbirinden ayrılmıştır, demek ki temelde baş gösteren ayrışım diğer şeylerde de apaçık ortaya çıkmaktadır. Beni dinle, eğer hatâ yapacak olursam düzeltirsin. Sen âlemin Hakikatin bizzat kendisi olduğunu düşünüyorsun. Sana göre Hakikatte âlemin ötesinde bir şey yoktur. Ancak âlem ve Hakikat benzerdir, çünkü âlem hakikatin doğru anlaşılacağı bir yerdir. Kesret ve farklılık bizim tasavvurumuzda âlemi meydana getiriyor. Bu ise sadece ve sadece hayalden öteye bir şey değildir. Bunun içindir ki sen, âlemi görmekten kurtulup Hakikata geçmen gerekli olduğunu düşünüyorsun.³²

Ancak ilk bakışta farkın sadece bu kelimelerde “ Âlem Hakikate eşittir,” ‘de değil,” Âlem Hakikatle beraber “ olmasına rağmen, benim evvelim seninkinden sonsuz derecede uzaktır. Bence Hakikat âlem, âlemde Hakikattir, ancak bazıları bu kelimeyi yanlış telakki ediyorlar. Sanki âlem Hakikat değildir. Hayır o Hakikattir, ancak Hakikatin tamamı değildir. Âlem sadece Hakikatin sayısız tecellilerinden biridir. Onun içindir ki, Hakikat Birliğin olmadığı yokluk değil, tam tersi O'nun bizzat Kendisidir.

31 A.A. Nikorçevskiy, A.A Smirnov, “Dialog Buddista i Sûfiya O Tom, Çto Yest İstina”, (Hakikatin Ne Olduğuna Dair Budistin ve Sûfinin Dialogu) *İstorika – filosofskiy yejogodnik*, (Tarihî – felsefî yıllık), Moskova 1994, s.182.

32 Smirnov, s. 185.

Bununla beraber Hakikat olmasaydı âlem olmazdı, insan da olmasaydı âlem olmazdı. Burada insanın kalpten ve cisimden oluştuğunu da sana hatırlatmak isterim. İnsan hakikatin aksidir, onu Bir'den ayırmaktadır. Onun içindir ki ben, Bir'in farklılığından bahis ede biliyorum. Bana göre âlem ve insan Hakikatle beraberdir, onlarda hakikat kendi zatında Bir olarak kalsa da, ayrılmaktadır. Benim hedefim de yalnız âlemi değil, aynı zamanda hakikati de görmektir.

Budist – Sen haklısın bizim evvelimiz birbirinden ayrılmaktadır. Buna rağmen konuşmamızın faydalı olduğunu düşünmekteyim.³³

Ayrıca Smirnov Futûhat'ın bir bölümünü Rusça'ya tercüme etmiş ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.³⁴

Daha önce de belirttiğimiz gibi tasavvufu ilgili araştırma yapan müelliflerden biri de Petruşevski'dir. O, konuyu “ İslâm Mistisizmi “ adı altında incelemiştir. Tasavvufun oluşumu, ilk sûfiler, “sûfi” kelimesinin ıstılah anlamlarını açıkladıktan sonra meşhur sûfilerden örnekler aktarmıştır. Ayrıca o, diğer Rus bilim adamı Gordlevski'nin ortaya attığı, Hint mistisizminin, budizmin tasavvufa olan etkilerini kabul etmemekte ve bu iddiaların tamamen esassız olduğunu belirtmektedir.³⁵

Ancak o da, bazı mutasavvıfları panteist olarak tanıtmaktadır. Mevlânâ ile ilgili sözlerinde bunu açıkça ifade etmektedir.³⁶ “ Mevlânâ'nın şiirlerinde mistik ekstaza hayranlık ve panteist düşünceler hakimdir. Ayrıca onlarda kalbin bir durumdan diğerine aktarımını, cansız minerallerden - bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvandan insana, insandan meleğe, melekten Allah'a, görmekteyiz. Aşırı panteist olmasına rağmen Mevlânâ Sünniler tarafından kutsal ilân edilmiştir.”³⁷

Konuyu ideolojik açıdan ele alanlardan biri de, Klimoviç olmuştur. O tasavvuf tanıtırken, önce şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat makamlarının elde edilmesini anlatıyor. Sıra bazı ıstılahların açıklanmasına geldiğinde ise muta-

33 A.A. Nikorçevskiy, A.A. Smirnov, Dialog Buddista i Sûfiya O Tom, Çto Yest İstina, (Hakikatin Ne Olduğuna Dair Budistin ve Sûfinin Dialogu) *İstorika – filosofskiy yejogodnik*, (Tarihî – felsefî yıllık), Moskova, 1994, s.182 - 199.

34 A. V. Smirnov, *Osnovaniya Etiki v Filosofii İbnü'l Arabî*, (İbnü'l-Arabî Felsefesinde Esas Ahlâki prensipler), mekkenskiye otkreveniye “ (Futûhatu'l Mekkiye), tercüme ve şerh A.V. Smirnov, <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publicn/texts/nkia.htm>(04.04.2004, Bu tercüme ve şerh “Srednevikoviye Arabskaya Filosofiya, Problemi i Reşeniya” (Ortaçağ Arap Felsefesi, sorunlar ve çözümleri) adıyla 1998,Moskova'da yayınlanmıştır. Bu makale kitabın 296 - 338 sayfalarından oluşmaktadır.

35 İ.P. Petruşevskiy, *İslâm v İrane v 7 – 15. vekah*, (7–15. yüzyıllarda İran'da İslâm), *Mistiçizm v İslâme: Sûfizm i Dervişstvo*,(İslâm'da Mistisizm, tasavvuf ve dervişlik), Leningrad, 1966, s. 313.

36 Petruşevskiy, s.338.

37 Petruşevskiy, s. 339.

savvıfların tutumunu eleştiriyor. Özellikle “fakr” kavramını izah ederken bu açıkça kendini gösteriyor.” İnsan için son derece alçaltıcı olan bu fikirlerin yaygınlaşmasında kimlerin “ilgili” olduklarını anlamak için özel çaba göstermemiz gerekmektedir. Tamamen açıktır ki, bu öğretiler iş sahiplerinin ortaya attıkları fikirlerdir. Onlar düşüncelerini diğerlerine dayatmaya çalışarak, onların herhangi değerli şeylere sahip olamayacaklarını göstermeye çalışmışlardır. İş sahibi topluluklar emeğe nefret etmekte idiler ki, bu da onların ideolojilerine yansımıştır. Ayrıca bu düşünceler birçok dinlerin o cümleden İslâm’ın da içine işlemiştir.³⁸

Sovyet döneminde yapılan hemen hemen her türlü araştırmalar ideolojik esaslara bina edilmeye çalışılıyordu. Onun için de böyle uç fikirleri “normal” karşılamamız gerekmektedir.

Rus bilim adamları tarafından araştırılan konulardan biri de Nakşibendî tarikatı ve Ubeydullah Ahrar’la ilgilidir. Bu konuda ilk araştırmaları V.L.Vyatkin, N.G.Maliçkom ve N.İ.Velesevskiy yapmıştır. Ahrar’a yapılan ilk kritik Bartold tarafından “Ulugbek i Yego Vremya “ (Uluğ bey ve Onun Zamanı) adlı çalışmasının bir bölümünde yapılmıştır. Bartold ve Veselevskiy hem Ahrar’ın, hem de tüm Nakşibendîlerin, Timur dönemi Türk-Moğol feodallerinin kuduzluklarına karşı “ halk kitlelerinin haklarının savunulmasında “ büyük hizmetlerinin olduğunu belirtiyorlar. Lâkin 30lu yılların Sovyet tarihçileri İvanov ve Yakubovskiy Bartold’un bu fikirlerine katılmayacak ve daha da ileri giderek Ahrar kadar büyük gaspçıya Orta Asya tarihinde rastlanmadığını söyleyeceklerdi.³⁹ Bu konuda benzer fikirleri Çehoviç de söylemiştir. Bertels ise kendine mahsus bir şekilde “ Nakşibendîleri ilim düşmanı “ ilan etti.⁴⁰

Lâkin bu müelliflerden farklı olarak yaptığı çalışmanın maksadının, Rus bilim dünyasında Ahrar hakkında oluşan olumsuz fikrin objektif olmadığını göstermek olduğunu söylüyor. Çünkü müellife göre daha önce belirtilen bütün olumsuz görüşler ilk kaynaklara (Ahrar’ın yazıları, hayatı ve s.) müracaat edilmeden ortaya atılmıştır. Bütün bunlar Ahrar’ın fikirlerini değerlendirmekten yoksundur. Başka bir deyişle, ister Ahrar olsun ister Nakşibendî tarikatına veya genellikle tasavvufa ait şeyler olsun karşı tarafı ittiham etmeden tekrar gözden geçirmek gerekmektedir.⁴¹

38 L.İ. Klimoviç, *İslâm*, Moskova, 1962, s.163.

39 A.N.Boldirev, *Yesho Raz k Voprosu O Hodja Ahrare*, (Bir Daha Hoca Ahrar Meselesine Dair), *Duhovenstvo i Politiçeskaya jizn Na Blijnem i Srednem Vostoke v Period Feodalizma*, (Feodalizm’de Yakın ve Orta Doğu’da Mânevî ve Siyasi Hayat), kitabı hazırlayanlar; G.F.Kim, G.F.Girs, E.A.Davidoviç, Moskova 1985, s.48.

40 A.N.Boldirev, s.49.

41 Boldirev, s.60.

B.Kazakov⁴² ve Suharev⁴³ de bu konuda araştırmalar yapmışlar. Kazakov Ahrar'ın oğulları, Suharev ise Ahrar harekâtını genel olarak değerlendirmiştir.

Fomkin Sultan Veled'le ilgili araştırma yapmış, onun hayatı ile ilgili kısa bilgi vermiş ve eserlerini tanıtmıştır. Sultan Veled'in sanatını yüksek olarak değerlendirmiş ve Bjokmans'ın " O'nun sanatı büyük bir okul yaratmıştır ", sözünün tamamen doğru olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴

Akimuşkin biyografi çalışması yapmış ve Nakşbendî şeyhlerini tanıtmış, onların mevcut eserleri hakkında bilgi vermiştir.⁴⁵ Khismatulin ise Gazâlî'nin " Kimya-i Saâdet " i ile ilgili çalışma yapmış, makalenin başında eserin müellifinin hayatını anlatmış, sonra ise " Raşahat " ile " Kimya-i Saâdet " arasında olan benzerlikleri örnekler vererek anlatmaya çalışmıştır. Ayrıca eserin el yazma nüshalarının da hangi kütüphanelerde olduğuna temas etmiştir.⁴⁶ Başka bir makalesinde Akimuşkin Abdurrahman Câmî'nin " Dîvân " ını tanıtmış ve bu eserin ilk defa 1920 'de Kostsov tarafından elde edildiğini belirtmiştir. Makalede eserin yazılma tarihî ve üslubu ile ilgili bilgi verilmiştir.⁴⁷

Babajanov 16.yüzyıl Nakşibendî' Şeyhi Dahbidi'nin hayatı ile ilgili araştırma yapmıştır. Bu türlü biyografi çalışmalarının Mâverâünnehir'deki tarikatları tanımakta büyük faydası olacağını savunmuştur.⁴⁸

Petrosyan Süleyman Çelebi'nin " mevlidi'n-nebi " eserine iki yorum getirmiş, onun 15.yüzyılın başlarında yazıldığını belirtmiştir. Süleyman Çelebi'nin gerçekten de mutasavvıf olup olmadığını üzerinde durmuş ve bu soruya şairlerini örnek göstererek olumlu yanıt vermiştir. Çelebi'de İbnü'l-Arabî'nin tesirleri olduğunu söylüyor ve müellifte mevcut olan " Hakikat-ı Muhammediye "

42 B.Kazakov, *Smovya Hodja Ahrar i Posledniye Timuridi*, (Hoca Ahrar'ın Oğulları ve Son Timurular), *Duhovenstvo i Poliçeskaya jizn Na Blijnem i Srednem Vostoke v Period Feodalizma*, (Feodalizm'de Yakın ve Orta Doğu'da Mânevî ve Siyasi Hayat), kitabı hazırlayanlar; G.F.Kim, G.F.Girs, E.A.Davidoviç, Moskova, 1985, s.80 – 92.

43 O.A.Suhareva, *Potomki Hodja Ahrara*, (Hoca Ahrar Akımı), *Duhovenstvo i Poliçeskaya jizn Na Blijnem i Srednem Vostoke v Period Feodalizma*, (Feodalizm'de Yakın ve Orta Doğu'da Mânevî ve Siyasi Hayat), kitabı hazırlayanlar; G.F.Kim, G.F.Girs, E.A.Davidoviç, Moskova 1985, s.157 – 169.

44 M.S. Fomkin, *On The Literary Fate Of Works By Sultan Veled*, (Sultan Veled'in Eserlerinde Edebi Kader), *Manuscripta Orientalia*, 1. sayı, Mart 2001, s 27 – 32.

45 O.F. Akimuşkin, "A Rare Seventeenth – Century Haigiography Of The Nagshbandiyya – Mujaddidiyya Shaykhs", *Manuscripta Orientalia*, 1. sayı, Mart 2001, s. 62 – 68.

46 A.A. Khismayulin, *Kimya-yi Sa'adat By Abu Hamid Muhammed Al-Ghazali Al-Tusi: Some Textual Observations*, *Manuscripta Orientalia*, 3.sayı Eylül 1999.s.3 – 27.

47 O.F. Akimuşkin, "A Copy Of The Early Divan By Jami İn The Collection Of The St.Petersburg Branch Of The İnstitute Of Oriental Studies", *Manuscripta Orientalia*, 4. sayı Aralık, 1999, s. 58 – 66.

48 B. Babajanov, "Biographies Of Makhdum-i A'zam Al-Kasani Al-Dahbidi, Shaykh Of The Sixteenth Century Nagshbandiyya", *Manuscripta Orientalia*, 2.sayı Haziran, 1999. s. 3 – 9.

ve “ insân-ı kâmil” teorilerini buna örnek olarak aktarıyor. Ayrıca makalede müellifin Melâmî olduğuna dair de fikir söylemiştir.⁴⁹

Sonuç;

Rus bilim adamlarının tasavvuf araştırmaları 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamış ve günümüzde de devam etmektedir. Dikkat edilirse Sovyet döneminde yapılan araştırmalara çok az yer verildi. Bunun temel birkaç nedeni vardı. Başlıcası mutlaka unutmamız gerekmektedir ki, komünist dönemi ilmi araştırmalar bir tarafa eğilim göstermek zorunda bırakılmıştı. Bu da ideolojik esaslara dayanmaktaydı. Sovyet İslâm araştırmacıları arasında ön sırayı alan Smirnov Ekim 1917'deki Ekim inkılabından sonraki araştırmaların hususiyetleri hakkında aşağıdaki fikirleri bildirmişti:

“İslâmşinaslık Sovyet düzeni şartları içinde ilmiyetin müstakil bir sahası olarak mutlaka yeni gayevi mazmuna girdi. İslâm'ı ve başka dinleri öğrenme meseleleri büyük Ekim inkılabından sonra, her şeyden önce, bizim memlekette, geçmişin büyük zararlı kalıntılarını Emekçilerin düşüncesinden ve hayatından dışarıya çıkarmak, ilmi materyalizm görüşlerini propaganda etmek ve Sovyet kişilerini Komünizm ruhunda terbiye etmek zarureti esassından yürütüldü.”⁵⁰

Göründüğü gibi ilmî “ateizm”i benimseyen, materyalist bir ülkede herhangi bir dinle ilgili objektif bir araştırmanın yapılmasını beklemek doğru değildir. Araştırmacılar o kadar ileri gittiler ki, klasik İslâm müelliflerinin düşüncelerinde komünizm emâreleri bulmak yarışına girdiler. Bu devir çalışmalarına dikkat ettiğimizde her türlü bir birine zıt görüşlerin önümüze çıktığını görebiliriz. Bir müellif aynı zamanda hem panteist, hem mazohist, hem ateist, hem de ilahi aşkı öne çıkaran birisi olabilir. Bütün bunların bir arada mümkün olmayacağını herhalde kendileri de farkındaydı. Yine Smirnov takip ettikleri yolu aşağıdaki cümlelerle belirtmiştir;

“Sovyetlerin İslâm araştırmacılığı hususunda, İslâm'ın menşei ve başlangıçtaki şeklinin ilmi araştırmalarla gün yüzüne çıkarılması ve ilmi taleblere cevap veren müsbet misallerle çeşitli tarihi dönemlerde, İslâm'ın sosyal rolünün meydana çıkarılması konusunda ki dikkatli olma görevi bize düşer.

İslâm'da istismarcılık olmamasına rağmen, İslâm toplumlarında görülmesi

49 İ.Ye Petrosyan,, *The Mawli-i Nabi By Süleyman Çelebi And Its Two Versions*, Manuscripta Orientalia, 3.sayı, Eylül 1998., s. 16 – 24.

50 Hayat Baymirza, “Sovyetler Birliğinde İslâm Araştırmalarının Tamayülleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Nisan, 1986, s.186.

göz önünde tutularak İslâm'ın bu husustaki gerçek yönünü ortaya koymak lazım.

Bizim İslâm meselelerindeki edebiyatımız, Sovyet mensuplarını, ayrıca İslâmı yaşayan Türk Cumhuriyetlerinde ki halkı aydınlatması, bizim propagandistlerimizin insanlar arasındaki dinî kalıntılar aleyhinde, mücadelesini silahlandırması, dinî ananelerin kalıntılarının yok edilmesine yardım etmesi zaruridir. Böyle bir edebiyat, zahmetkeşleri Sovyet vatanperverliği ve halkların dostluğu fikrini telkin etmelidir.⁵¹

Ancak zikredilen bütün mülahazalara rağmen, çok sayılı çalışmaları da göz ardı edemeyiz. Görüldüğü gibi birçok mutasavvıfın eserleri tercüme edilmiş ve üzerlerine şerhler yazılmış, tasavvuf düşüncesi anlatılmaya çalışılmıştır. Akayev V.H. **Sûfizm i vahhamizm na Severnom Kafkaze**, (Kuzey Kafkas'da vehhabilik ve sûfilik) İEİA " İssledovaniye Ekologičeskih İzmeneniy v Arktike " Arktika'da Ekoloji Değişimler Araştırması, (AEDA)Moskova, 1999.

Akayev, V.H. Sûfizm i Myuridizm, metodologičeskiy analiz ih vzaimootnoşeni; Problemi ateisticheskogo vospitaniya v vuzah Severnogo Kafkaza, (Sûfilik, Müridlik, Onların Karşılıklı İlişkilerinin Metod Bakımından İncelenmesi), Mahaçkala, 1989. s. 105 - 117.

Akimushkin O.F. **K Voprosu v Roli Sûfiyskih Ordenov v Tradiçionnom Musulmanskom Obşestve**, (Geleneksel Müslüman Cemiyetinde Sûfi Tarikatlarının Rolü Meselesine Dair), *İslâm i Yego Rol v Sovremennoy İdeyno-Političeskoj Borbe* (İslâm ve Onun Çağdaş Siyasi İdeolojik Çatışmadaki Rolü), (dergisi), Moskova – Taşkent, 1980.

Alaskerevoa N.E. **Sûfiyskaya Bratstva Gulşaniye** (Sûfi Tarikat Gülşeniye) Sankt-Petersburg, 2002. Gülşeniye tarikatının incelenmesi hem pratik tasavvuf hem de tarihî ve siyasi bakımdan büyük önem arz etmektedir. Çalışmanın kronolojik bölümü tasavvufun 15. ve 16. yüzyıllardaki tarihî ele almaktadır. Ayrıca Gülşenilerin özellikleri eğitimleri ve gelişim sürecine değinilmekte, bir çok müslüman ülkelerine yayılmasının yolu ve metodu tanıtılmaktadır.

Arsenyev Nikolay, **Jajda Podlınnoğ Btiya**, (Alçak Gönüllülük Şefki), Berlin, 1992. Eser 200 sayfadan oluşmakta ve tasavvufu konu edinmektedir. Orada Bayazid Bistamî, Fariduddîn Attar ve Mevlânâ Celaledin Rumî gibi büyük dervişlerin fikirleri cem edilmiştir.

Babacanov, B. **Epigrofičeskiye Pamyatniki Musulmanskih Mazarov Kak İstočnik Po istorii Sûfizma**, (Tasavvuf Tarihî Kaynağı Olarak Müslüman Mezarlarının Epigrofik Heykelleri, Örnek olarak Atsana-ata ve Katta Langar mezarları alınmıştır.) Sosyal pratik açısından tasavvuf tarihî kaynakları. Taşkent, 1991, 89 – 98 sayfaları kapsamaktadır.

Bartold V.V. **İslâm i Kultura Musulmanstva**, (İslâm ve Müslüman Kültürü), Makaleler

51 Hayat Baymirza, "Sovyetler Birliğinde İslâm Araştırmalarının Tamayülleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Nisan, 1986, s.198.

- toplantı ve 144 sayfadan oluşmaktadır, 5000 tirajla 1992'de Moskova'da Moskova Devlet Teknik Üniversitesi'nin yayın evinde basıldı. Bu meşhur Rus oryantalisti Bartold'un, "**Mistiçizm v İslâme**" (İslâm'da Mistisizm) makalelerindedir.
- Basilov V.N. **Kult Svyatih v İslâme**, (İslâm'da Kutsal Ayin), Moskova, 1970.
- Bertels, Y.E. **İzbranniye Trudı, Navoi i Djami**, (Seçilmiş Eserler Nevai ve Cami), Moskova, 1965.
- Bertels Y. E. **Djami, Epoha, Jizn i Tvorçestva**, (Camî, Tarihi, Hayatı ve Eserleri), Stalinabad, 1949.
- Bertels Y.E. **İzbranniye Trudı, Sûfizm i Sûfiyskaya Literatura**, (Seçilmiş Çalışmalar, Tasavvuf ve Tasavvuf Literatürü), Moskova, 1965.
- Bertels Y.E. **Nevai**, Moskova, 1948.
- Braginskiy, V. İ. **Vselennaya – Çelovek – Tekst: Konçepçiya v Malaysko – İndoneziyskiy Sûfizma**, (Âlem – İnsan – Metin. Malay – Endonezya Tasavvufu Görüşü), Vostok – Moskova, 1992, 6.sayı, sayfa 57 – 73.
- Braginskiy, V.İ. **İzomorfizm Kosmosa Çeloveka i Literaturı: K Analizu Konçepçiyi Tvorçestva v Sûfiyskiy Tradiçiyi**, (İnsan Kozmolojisinde İzomorfizm: Tasavvufî Gelenekteki Eserlerin Fikri Analizi), Vostok – Halkların geçmişi ve geleceği adlı 4. Umum Sovyet Oryantalistler Konferansı, Moskova, 1991, 1.cilt. sayfa. 148 – 149.
- Cami, **Lirika o Slove i Poetah**, (Söz liriği ve Şairlerle ilgili), Duşanbe, "İrfan", 1964.
- Cenab Matem Muhammed, **Sûfiyskiye Teologo-Filosofiçeskiy Sintez al-Gazali**, (Gazali'nin Tasavvuf Teo flozofik sentezi), Müellifin Lomonosov adına Moskova Devlet Üniversitesi'nde yapmış olduğu doktora tezidir. Moskova, 1991.
- Çalışova N.Yu. **Obraz Halladja v Tborçestve Attara**, (Attar'ın Yaratıcılığında Hallac'ın Siması), Tahran, 1995, s. 32 – 36.
- Çalışova N.Yu. **Zikr Malika Dinara iz "Tazkirat al-Auliya" Farid ad-Din Attara**, (Fariduddin Attar'ın "Tezkiratu'l-Evliya" 'sından Malik Dinar'ın Zikri), Moskova, 1989, s. 139 – 173.
- Çittik U, V **Poiskah Skrıto Sınısla, Sûfiyskaya Put Lyubvi, Duhovnoye Uçeniye Rumi**, (Gizli Fikirlerin Arayışı, Tasavvufî Aşk Yolu, Rumi'nin Mânevî Öğretisi), Arapça ve İngilizce'den tercüme, önsöz M.Stepanyanç, Moskova, 1995, Toplam 543 sayfadan oluşmaktadır.
- De Vin De, Vis **Huseyn Harezmi: Sredneaziatskiy sūfiy naçala 15.vek** (Hüseyin Harezmi, 15.yüzyılın Başlarında Orta Asya Tasavvufu; İngilizce'den tercüme), Tasavvuf tarihî, kaynaklar ve sosyal pratik, Taşkent, 1991, s. 48 - 69.
- Demidov S.M. **Sûfizm v Turkmeniye** (Türkmenistan'da Tasavvuf), Aşkabat, 1978.
- Djavelidze E.D. **Ruhi Bağdadi**, Tiflis, 1979.
- Djavelidze E.D. U **İstikov Tureçkoy Literaturı, Djelaleddin Rumi**, (Türk Edebiyatı Kaynakları, Celaleddin Rumi), Tiflis, 1979.
- Djemaleddin Kazimuhski, **Adabu'l – Marziya, Uçeniye o Tarikate**, (Adabu'l – Marziye, Tarikat Öğretisi), 2.Baskı, Tiflis, 1869.
- Drozdov, V.A. **İslâmskiy Mistiçizm i Yego Vliyaniye na Nasileniye SNG**, (İslâm Mistisizmi ve Onun BDB Sakinlerine Etkisi), Sankt-Petersburg, 1995.
- Dyakov N.N. **Tarikatı Arapskogo Magriba i Severnogo Kafkaza v Epohu Yevropeyskoy Kolonazaçiya**; (Avrupa Kolonuzosyonu Döneminde Batı Arapların

- ve Kuzey Kafkas'ın Tarikatları), Sankt-Petersburg, 1994.
- Dyakov N.N. **At-Taşavvuf İlya Ridjal at-Tasavvuf, İbn az-Zayyat – Jitiya Marrokanskih Sûfiyev – Svetih**, (..... Fas Sûfilerinin, Azizlerinin Yaşamı), Asya ve Avrupa ülkelerinin tarihî, Leningrad, 1990, 13. Baskı, s. 124 – 136.
- El-Hufeyri Adcac, Salim, **Teatralniye yavleniya v Religioznih Obryadah İslâmskih Sûfiyev i İh Svyaz s Podgotovkiy Sovremennogo Arapskogo Aktyora**, (İslâm Sûfilerinin Dinî Kıyafetlerle Tiyatro Oluşumu ve Onların Çağdaş Arap Tiyatro Oyuncusunun Hazırlanmasıyla İlgili Bağlantıları), Avtorov'un doktora tezi, Çerkasov N.K. adına Sankt- Petersburg devlet tiyatrosu, Sanat ve Kinematografi Enstitüsü, 1992.
- El-Kirmânî Hamîd ed-Dîn, **Uspokoyeniye Razuma**, (Aklın Huzuru); vvedeniye, Arapça'dan tercüme ve şerh A.V. Smirnov ve Ladimir A. 1995. Eser 510 sayfadan oluşmaktadır.
- Emre Yunus, Veysel Aşık, **Dve Verşini**, (İki Zirve), Baku, 1982.
- Erist Kral V. **Sûfizm**, (Tasavvuf), Moskova, 2002.
- Feyld Reşad, **Posledniy Baryer, Putişestviya Sofiya**, (Son Mani, Sûfinin Yolculuğu), Moskova, 2001, 192 sayfa.
- Fiş Radiy, **Djaleleddin Rumi**, (Celaleddin Rumi), Moskova, 1972.
- Fogelzang, Tibor, **Fakirulla Djalalabadi i Afganskiy Sûfizm v 18.veke**, (Fakirullah Celalabadi ve 18.yüzyıl Afgan Tasavvufu), Doktora Tezi, Sankt-Petersburg Devlet Üniversitesi, tarih bölümü. 1990.
- Gabuniya, G.R Sûfizm: **Voznekoveniye i Suşnost**, (Meydana Gelmesi ve Mahiyeti), Din ve ateizm, tarih ve çağdaşlık. Mahaçkala, 1992, s. 59 – 83.
- Gabuniya, G.R. **Kritika Sûfizma – Vajnyaya Storona Preodeleniya Musulmanskoy İdeologeyi**, (Tasavvufun Eleştirisi – Müslüman İdeolojisinin Bertaraf Edilmesinin Önemli Tarafları), çağdaş ideolojik savaş ortamında ateizm ve inanç – Mahaçkala, 1998, s. 110 – 119.
- Gazali, Ebû Hamid, **Voskroşeniye Nauk o Vere** (İhyau ulum'd-Dîn), seçilmiş başlıklar, Arapça'dan tercüme eden ve şerh Naumova V.V. 'ye aittir. Moskova 1980.
- Gazali, **İzbavlyayuşiy Ot Zablujdeniye**, (el-Münkiz mine'd-Dalale, Dalaletten Hidayete) – Grigoryan S.N. 7. ve 12. yüzyıllar arasında Orta Asya ve İran Felsefe Tarihî. Moskova, 1960.
- Gazali, **Otveti na Voprosi Predlojenniye Yemu**, (Kendine Yöneltilen Soruların Cevapları) - Grigoryan S.N. 7. ve 12. yüzyıllar arasında Orta Asya ve İran Felsefe Tarihî, Moskova, 1960.
- Gazali, **Voskreşeniye Nauk o Vere**, (İhya-i Ulumi'd-Dîn), Arapçadan tercüme eden, araştıran ve şerh eden V.V. Naumkina'ya aittir. Moskova, 1980.
- Geydarbekov M. **Şeyh Abdurrahman - Hadji es-Suguri**; Naş Dagestan, (Bizim Dağıstan) dergisi, 162. sayı. 1992.
- Gordlevskiy V.A. **Bahauddin Nakşbend Buharskiy**, Seçilmiş makaleler, 3. Moskova, 1962
- Hafız, **Divan**, Moskova, 1998.
- Hafız, **Gazeli** (Gazeller), Moskova, 1984.
- Hafız, **Sto Semnadçat Gazeley**, (Yüz On Yedi Gazel), Moskova, 1981.

- Haidov ,A, **Religiya i Literatura, Sûfizm v Tvorçestve Mahtumkuli**, (İnanç ve Edebiyat, Mahtumkuli Yaratıcılığında Tasavvuf), Aşkabat, 1978.
- Hakkulov İbragim, **Sûfizm i Poeziya**, (Tasavvuf ve Şiir), Taşkent, 1991, 182 sayfa.
- Hasanov Akramali, **Djomi Djam, Avhadi Marogan i Yego Mesto v Sûfiyskoy Poeziyi**, (Cami- Cam, Avhadi Marogon ve Onun Tasavvuf Edebiyatındaki Yeri), Doktora Tezi, Hudjand, 1999.
- Hazrat İnyat Han, **Put Ozoreniye**, (Aydınlanma Yolu), İngilizce'den çeviri. Moskova, 2000., Toplam 390 sayfa.
- Hazratkulov M. **Sûfizm** (Tasavvuf), Duşanbe, 1988.
- Hismatulın Aleksey Aleksandroviç, **Pragmatičeskiy Sûfizm v Bratstve Nakşibandiya, Na Osnove Persidskih Pismennih Istočnikov 12 – 16 vekov**. (Nakşibendîyye Tarihinde Pragmatik Tasavvuf; 12 – 16 yüzyıl Fars Yazılı Kaynaklar Esasında), Doktora Tezi, Sankt-Petersburg Oryantalizm Enstitüsü, 1997.
- Hismatulın, A.A, **Sûfiyskaya Ritualnaya Praktika**, (Tasavvufi Ritüel Tecrübe), Sankt-Petersburg, 1996.
- Hismatulın, A.A. **Sûfizm** (Tasavvuf), Sankt-Petersburg, 1999.,272 sayfa.
- Holmogorov, İ, **Şeyh Muslihiddin Sadi**, Kazakistan, 1865.
- Hosrov Dihlevi, **Hamsa**, İkinci eser “ Şirin ve Husrov ”un Tahkikli neşri, Moskova, 1979.
- Hosrov Dihlevi, **İzbranniye Gazeli**, (Seçilmiş Gazeller), Moskova, 1980.
- Hujviri Ali b. Osman, **Kaşf al-mahdjub**, (Keşfu'l-Mehcûb), V.A.Jukovski'nin editörlüğü ile hazırlanmıştır. Leningrad, 1926.
- İbnü'l Arabî, **Gemmı Modrosti** (Fususu'l-Hikem), tercüme, A.V. Smirnov ve Stepanyanç M.T, Tasavvufun felsefi yönleri, Moskova, 1987.
- İbrahim T.K, **Sûfiyskaya Konçepçiya Soversennogo Çeloveka // Çelovek kak Filosofskaya Problema**; (Tasavvufun Kamil İnsan Görüşü // Felsefi Sorun Olarak – İnsan), Moskova, 1991, s. 62 – 76.
- İbrahim T.K. **Filosofskiye Konçepçiyi Sûfizma** (Obzor) – **Klassičeskiy İslâm: Tradiçionniye Nauki i Filosofiya**, (Tasavvufun Felsefi Düşünceleri (özet) – Klasik İslâm: Geleneksel İlimler ve Felsefe), Moskova, 1988.
- İnyat Han, **Sûfiyskoye Poslaniye o Svobode Duha**, (Ruhun Kurtuluşuna Dair Tasavvufu İrşat), İngilizce'den çeviri, ilk defa Moskova'da 1914'te “ Sfera ” yayınevinde, 1999'da tekrar “ Kniga Modrosti ” (Hikmet Kitabı) serisinde 64 sayfadan oluşarak yayınlandı. Bu eser 1991'de 50.000 tirajla yayınlandı.
- İnyat Han, **Uçeniye Sûfiyev**, (Mutasavvıfların Telimi), İngilizce'den çeviri, Moskova, 1998.
- İsmatov Bobomurod, **Sûfiyskaya Panteizm Kak Forma Srednevekovskogo Svobodamslıya**, (Ortaçağ Serbest Düşüncesinin Tezahürü Gibi Tasavvuf Panteizmi), (Doktora Tezi), Moskova Devlet Üniversitesi Felsefe Bölümü, 1990.
- İz Reki Reçeniy. Sûfiyskiye Aforizmi i İstoriyi** (Konuşma Nehrinden, Tasavvuf Aforizmi ve Tarihî), hazırlayan ve çeviren L.Tiraspol'skiy, Moskova, 1999.
- Jukovskiy, V.A. **Çelovek i Poznananiye u Persidskih Mistikov**, (İnsan ve Fars Sûfilerinin Aydınlanması), Sankt-Petersburg, 1895.
- Karamatov, H.S, **Motivi Svodomslıye v Sûfizme Horasana v 11. 12. vv.**// Problemi istorii

- i kulturu narodov Sredney Aziyi i stran zarubejnogo Vostoka, (Horasan'da 11. ve 12.yüzyıllarda Tasavvufî Azat fikirliğin Motifleri // Orta Asya ve Yabancı Doğu'nun Halklarının Tarihi ve Kültürel Sorunları), Taşkent, 1991. s. 62 – 74.
- Karıyeva, N.S, **Uçastiye Sûfiyskogo Ordena Çiştîya v Dvijeniyi Mahdistov v İndiyi** (40 – 60 –e godı 16.v.) (Tasavvuf Tarikatı Çiştîlerin 16.yüzyılın 40 – 60 yıllarında Hindistan'daki Mehdiciler Harekatındaki İştiraki), Taşkent, 1991, s. 98 – 110.
- Karimov, E.E. **Nekotoriye Aspekti Politiceskoy i Religiozno – Filosofskoy Praktiki Tarikata Nakşibandiya v Maverannahre 15.v.**(Nakşibendî'ye Tarikatının 15.yüzyılda Maverannahr'de Dinî- Felsefî ve Siyasi Bazı Yönleri), Taşkent, 1991, s. 74 – 89.
- Kasım Mahmut, **Otnositelnaya Voznikaveniya Sûfizma**, (Tasavvufun Nispi Gelişimi), 1966.
- Kazanskiy, K, **Mistiçizm v İslâme**, (İslâm'da Mistisizm), Samarkant,1906. Eser 89 sayfadadan oluşmaktadır, eser ikinci defa 238 sayfaya kadar genişletilerek aynı yıl tekrar Semarkant'ta yayınlandı.
- Knış A.D. **Mirovozreniye İbnü'l Arabî**, (İbnü'l-Arabî'nin dünya görüşü) – Religiya Mira (Dünya Dinî), Moskova, 1984.
- Kraçkovskiy, İ.Y. **Rasskaz Sovremennika o Halladje**, (Çağdaşının Hallac'la ilgili Söyledikleri), Snakt- Petersburg, 1911 – 1912.
- Krımskiy A. **Oçerk Razvitiya Sûfizma do Konça 3.v. Hidjrı**,(Hicri 3.yüzyılın Sonuna kadar Tasavvufun Gelişmesinin Özeti), Moskova,1895.
- Krımskiy, A.Y. **İstoriya Persii, Yeyo Literaturı i Dervişskiy Teosofii**,(Fars Tarihi, Onun Edebiyatı ve Derviş Teosofisi), Moskova, 1912. 2.Hisse.
- Kurban Mamadov, **Estetiçeskaya Doktrina Sûfizma** (Tasavvufun Estetik Doktrini), Duşanbe, 1987.
- Kurbanmamadov Aknazar, **Estetiçeskaya Doktrina Sûfizma** (Tasavvufun Estetik Doktrini), kritik analiz tecrübesi, Duşanbe,1987.
- Mikluho – Maklay N.D, **O Proishojdeniyi “ Dopolneniya “ k “ Tazkirat al-Ayliya “ Attara**, (Attar'ın Tezkiratu'l-Evliya'sına “ İlavenin “ Meydana Çıkmasına Dair), Sovyet Oryantalistler Enstitüsü, sayı 22, s. 19 – 27. Moskova, 1956.
- Mugadiyev, Z.D, **Severokafkazskiy Myuridizm: İstoki i Sovremennost**, (Kuzey Kafkaz'da Müridizm: Başlangıç ve Çağdaşlık), Doktora Tezi, Mahaçkala, 1989.
- Muhammedhocayev A. **Gnesologiya Sûfizma**,(Tasavvufun Gnesolojisi),Duşanbe, 1990.
- Muhammedhodjayev A. **Mirovozreniye Fariddina Attara**, (Fariduddin Attar'ın Dünya Görüşü), Duşanbe,1974.
- Muhtarov, Zeyniddin Muhtaroviç, **Sûfiyskaya Leksika Gazeley Sanai**, (Sanai'nin Gazellerinde Tasavvuf Leksikolojisi), Doktora Tezi, 168 sayfadan oluşmaktadır. Duşanbe, 1999.
- Nirşa, Vladimir Mihayloviç, **Mirovezreniye i Sûfiyskiye Konçepçiyi Abu Hafsa Ymara Şihabuddina Suhraverdi**, (Suhraverdi'nin Dünya Görüşü ve Tasavvuf Anlayışı), Doktora Tezi Özbekistan'da Muminıva adına Felsefe Enstitüsü'nde yapılmıştır, Taşkent, 1990.
- Nirşa, Vladimir Mihayloviç, **O Nektorih Aspektah Sûfiyskoy Poznaniya** (Marifa), (

- Tasavvufî Bilginin (mârifet) Birkaç Yönünden Değerlendirilmesi), Taşkent, 1991, s. 50 – 62.
- Nirşa, Vladimir Mihayloviç, **Tradiçiya i Novaçiyi v Sûfizme**, (Tasavvuf'ta Geleneksel-lik ve Yenilik), Taşkent, 1991, s.118 – 127.
- Nizami Genceli, **Pyat Poem**, (Beş Eser), Farsça'dan tercüme, Moskova, 1988.
- Nizami Gyandjevi, **Veneç Mudrosti**, (Hikmetin Zirvesi), Bakü, 1991.
- Nurbahş Cavad, **Psihologiya Sûfizma** (Delo va Nafs), (Tasavvuf Psikolojisi, Nefs Me-selesi), İngilizce'den çeviren L.M.Tiraspol'skiy, Moskova, 1996, 176 sayfadandır.
- Nurbahş Cavad, **Ray Sûfiyev**,(Sûfilerin Cenneti), İngilizce'den çeviren L.M.Tiraspol'skiy, Moskova, 1995, Eser 112 sayfadandır. 2000 tirajla ya-yınlanmıştır.
- Odilov N:F: **Mirovozreniye Djalaliddina Rumi**, (Celaleddin Rumî'nin Dünya Görüşü), Duşanbe, 1974.
- Olimov, K, **Mirovozreniye Sanoi**, (Sanai'nin Dünya Görüşü), Duşanbe, 1973.
- Pozdnev, İ, **Dervişi v Musulmanskom Mire**, (İslâm Dünyasında Dervişler), Orenburg, 1886.
- Racabov, M, **Abdurrahman Djami i Tadjiksaya Filosofiya 15.veka**, (15.yüzyılda Tacik Felsefesi ve Abdurrahman Cami), Duşanbe, 1968.
- Rumi D. **Mesnevi** , Şems Tebrizi'nin Divan'ından, tercüme, A.Starikov ve Y. Dunayevskiy, Leningrad – Moskova, 1935.
- Rumi, D. **Gazeli**, (Gazeller), Duşanbe, 1988.
- Rumi, D. **Poema o Skrite m Smsle**, (Gizli Düşüncelerle İlgili Manzum Eser), Tercüme, N.Grebneva, tercüme ve şerh O.F.Akumişkina, Moskova,1986, 270 sayfadandır.
- Rumi, D. **Rubai**, Duşanbe,1984.
- Rumi, **Pritçi**, (Mecazlar), Tercüme eden V.Derjavina, Moskova, 1957, 1963, 1969.
- Rzakuluzade S.D, **Mirovozreniye Baba Kuhi Bakuvi**, (Baba Kuhi Bakuvi'nin Dünya Görüşü), Bakü, 1978.
- Sadi, **Bustan**, tercüme eden K.Çaykin, 1936.
- Sadi, **Gülistan, İzbranniye Rasskazı**, (seçilmiş hikayeler), çeviren Y.Bertels, ön söz S.F.Oldenburger, Berlin, 1922.
- Sadi, Muşrufaddin, **Gulistan, Rozoviy sad** (Gülistan, Kızıl gül Bahçesi), Farsça'dan çeviren Rüstem Aliyev, şiirleri tercüme eden, M.Starostina, Moskova, 1957, 323 sayfa.
- Semenov A.A. **Buhharskiy Şeyh Bahaud-din** (Buhara Şeyhi Bahauddin), Doğu dergisi A.N.Veselevskoya ithaf edilmiştir., Moskova, 1914, s. 202 – 211.
- Sibgatulina Alfina Tagirovna, **Sûfizm v Tatarskoy Literature**, (Tatar Literatüründe Tasavvuf), Doktora Tezi, Kazan, 2000.
- Sibgatulina Alfina Tagirovna, **Taynı Sûfizma: Religiozna – sûfiyskiyı smvolı, obrazı i termimi v tyorko-tatarskoy poeziyi**.(Tasavvufun Sırları: Türk – tatar edebiyatında dinî – tasavvufî semboller, suretler ve kavramlar), Kazan, 1998. 367,sayfa.
- Smirnov AV. **Velikiy Şeyh Suhizma: opıt paradigmalnogo analiza filosofiyi İbnü'l Arabî**, (Tasavvufun Şeyhu'l-Ekber'i: İbnü'l-Arabî felsefesinin farklı yönleriyle

- açıklanması), Moskova, 1993, 328 sayfa.
- Smirnov N.A. **Myuridizm na Kafkaze**, (Kafkas'ta Müridiler Harekatı), Moskova, 1963.
- Smirnov, A.V **Hristianskiye Motivi v Religiozno-Filosofskih Konceptsiyah Sûfizma i İsmailizma**; (Hristiyan Motiflerin Tasavvuf ve İsmailiğin Dinî-Felsefî Görüşlerindeki yeri), " Vostok " dergisi, 6.sayı. Moskova, 1993. s. 12 – 18.
- Smirnov,A.V. **Tri Reşeniya Problemi Trancendentnosti i İmmanentnosti Bojestvennoy Suşnosti İbnü'l Arabî**, (İbnü'l-Arabi Felsefesinde Allah'ın Varlığı Meselesinde Transsendantallık (İdrak haricinde olma) ve İmmanent (Bir şeyin veya olayın kendi doğasına has olması) Sorunlarının Üç Çözümü, Moskova,1990.
- Stepanyanç M.T, **Sûfizm, Opponent ili Soyuznik Raçionalizma**, (Tasavvuf: Rasyonalizmin Rakibi Yoksa Müttefiki), " Blijniy i Sredniy Vostok " (Yakın ve Orta Doğu), kitabı, 2. Moskova, 1990, s. 193 – 205.
- Stepanyanç M.T. **Filosofişeskiye Aspekti Sûfizma**, (Tasavvufun Felsefî Yönleri), Moskova, 1987.
- Stepanyanç, M.T **İstoriçeskiye Sudbı Sûfizma** – (Tasavvufun Tarihî Taliyi) Voprosı Filosofii, (Felsefî Sorular), 1980, 6. sayı.
- Sûfizm v Çentralnoy Aziyi** (Orta Asya'da Tasavvuf), makaleler. Sankt – Petersburg, 2001., 1000 tirajla basılmıştır.
- Sûfizm v Kontekste Musulmanskoj Kulturi**, (Müslüman Kültürü Çerçevesinde Tasavvuf), Makaleler, Moskova, 1989.
- Sultanov, Mohirhudja, **Sûfiyskaya Doktrina Ali Hamadani**, (Ali Hamadani'nin Tasavvufî Doktrini), Doktora Tezi, felsefe bölümü, Duşanbe,1990.
- Svişev, G. **Svet Metohin**, (Metohin Nuru), Makale " Okkultizm i Yoga " dergisinin 4. ve 5. sayılarında Belgrat'ta (1935) yayınlandı. Yazı, Yugoslavya ve Balkanlardaki tarikat dervişlerini konu edinmiştir.
- Syfiyskaya Mudrost**, (Tasavvufî Hikmet), Tertip Eden: V.V.Lavskiy, Minsk, 1998.
- Şah İdris, **Mıslıtılı Vostoka**, (Doğu Düşünürleri), Moskova, 1995.
- Şah İdris, **Put Sûfiyev**, (Sûfilerin Yolu), Moskova, 1995.
- Şah İdris, **Skazki Dervişey**, (Dervişlerin Hikayeleri), İngilizce'den çeviren V.Maksimova, Moskova, 1996, 240 sayfa.
- Şah İdris, **Sûfizm**, (Tasavvuf), M.Klışnikov, Komarov, Moskova, 1994, 446 sayfadan oluşmaktadır.
- Şaur, A.K, **Etimologiya Slova " Sûfiy "** (" Sûfi " Kelimesinin Etimolojisi), Moskova, 1993, s. 316 – 330.
- Şeyh Muhammed Amin al-Kurdi al- Erbili, **Kniga Veçnih Darov; O Dostoinstvah i Pohvalnih Kaçestva Sûfiyskogo Bratsva Nakşinandiya i Yego Puti k Bogu**, (Ebedî Kerametler Kitabı, Nakşibendî'ye Tarikatının Faziletleri ve Övülen Özellikleri, Allah'a Olan Yolları), Arapça'dan tercüme İ.R.Nasırov'un editörlüğü ile yapılmıştır. Ayrıca Nasırov'un şerhi de yer almaktadır. Ufa, 2001.
- Şeyh Muzaffer Ozak Al Djerrahi al Halveti, **Lyubov – eto Vino, Besedi Uçitelya Sûfizma v Amerike**,. (Aşk – şaraptır, Tasavvuf Hocası'nın Amerika'da Sohbetleri), 2001, 5000 tirajla yayımlandı.
- Sidfar B.Ya, **Abu-l-Ala al-Maari**, (Ebu'l Ala el-Maari) Moskova, 1985.
- Şimmel Annemari, **Mir İslâmskogo Mistiçizma**, (İslâm Mistisizm Dünyası), İngiliz-

- ce'den çeviren N.İ.Prigaronoy ve A.S.Rappoport, Moskova, 1999, 416 sayfadan oluşmaktadır.
- Şmidt A.E. **Abu-al-Vahhab-aş-Şaraniy i Yego Kniga Rassıpannıh Jemçujin**, (Ebu'l Vahhab Şaranî ve onun Saçılmış Cevherler Kitabı), Sankt-Petersburg, 1914.
- Tansıkbayeva, S.İ. **Politizaçıya Sûfizma v Pakistane**, (Pakistan'da Tasavvufun Siyasileşmesi), Taşkent, 1991, s. 134 – 145.
- Tirmingem DJ.S. **Sûfiyskiye Ordeni v İslâme**, (İslâm'da Tasavvufî Tarikatlar), İngilizce'den çeviren, A.A.Staviskiy, Moskova, 1989, 328 sayfadan oluşmaktadır.
- Vildanova, A.B. **Mesto Şiitsko – Sûfiyskoye Duxovenstva v Soçialnyy Strukture Sefevidskogo Gosudarstva**; (Safevi Sosyal Devlet Yapısında Şii - Tasavvuf Mânevî Yapısının Yeri), Taşkent, 1991, s. 110 – 119.
- Yahiyev, Saud-Usman Germanoviç, **Sûfizm na Severnom Kafkaze: İstoriya i Sovremennost**, (Kuzey Kafkaz'da Tasavvuf. Tarih ve Çağdaşlık), Doktora tezi felsefe bölümü, Moskova, 1996.
- Yanguzin Aybulat Rimoviç, **Problema Çeloveka v Sûfizma: Soçialno-Filosofskiy Analiz**, (Tasavvufta İnsan Problemi: Sosyal-Felsefî Analiz), Doktora Tezi, Ufa, 2000.
- Yunus Emre, **Bojestvannaya Pravda**, (İlahi Hakikat), Taşkent,1991.
- Yunus Emre, **Vo Mne Naçalo i Koneç**, (Başlangıç ve Son Bendedir), Talin, 1986.