

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**ALMAN LİTERATÜRÜNDE İSLÂM FELSEFESİ ALGISI**  
**(ORYANTALİST FRIEDRICH HEINRICH DIETERICI ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Nurfadiye KARA

Ankara - 2023

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**ALMAN LİTERATÜRÜNDE İSLÂM FELSEFESİ ALGISI**  
**(ORYANTALİST FRIEDRICH HEINRICH DIETERICI ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Nurfadiye KARA

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara - 2023

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

ALMAN LİTERATÜRÜNDE İSLÂM FELSEFESİ ALGISI  
(ORYANTALİST FRIEDRICH HEINRICH DIETERICI ÖRNEĞİ)

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

1. Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
2. Prof. Dr. İbrahim MARAŞ
3. Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
4. Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA
5. Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇELİK

Tez Savunması Tarihi: 05/01/2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ danışmanlığında hazırladığım “Alman Literatüründe İslâm Felsefesi Algısı (Oryantalist Friedrich Heinrich Dieterici Örneği) (Ankara - 2023)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmamda bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../20.....)

Tezi Hazırlayan Öğrenci

Nurfadiye KARA

# ÖNSÖZ

Oryantalizm, din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda doğuyu inceleyen ve doğu hakkında değer yargıları üreten batı kaynaklı kurumsal bir faaliyet olarak tanımlanmaktadır. Doğu ve batının varlığı kadar eskiye dayan oryantallizm başlangıçta İslâm araştırmaları, kültürü, doğu dilleri ve edebiyatı ile sınırlı iken, zamanla gelişmiş ve Yahudi-İslâm felsefesi ve Hıristiyan-İslâm felsefesini kapsayacak şekilde genişlemiştir. Özellikle 19. yüzyılda oryantallizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması, araştırmacıların oryantallizm alanına yönelmesine neden olmuştur.

19. yüzyıl oryantallizmi, yalnızca yazma halindeki eserlerin toplanıp hazırlandığı değil, aynı zamanda yoğun bir şekilde içeriklerinin de ele alındığı bir dönemdir. Bu dönemde oryantallizm çalışmalarını İslâm felsefesini henüz tam anlamıyla kapsamamıştır. Dolayısıyla İslâm felsefesine yönelen oryantallistler ciddi zorluklar ile karşı karşıya kalmışlardır. Ancak bu zorluklara rağmen çalışma yürüten ve İslâm filozoflarının eserlerini tahkik ve tercüme eden Alman oryantallistler arasında Friedrich Heinrich Dieterici (1821-1903) ön plana çıkmaktadır.

İslâm felsefesi alanında önemli eserler geride bırakan Friedrich Heinrich Dieterici, çalışmalarını ile Alman literatürünün sahip olduğu bilgi hazinesine katkıda bulunmakla kalmamış, aynı zamanda öğrencilerinin de bu alana yönelmesini sağlamıştır. Böylelikle 19. yüzyılda kapalı bir alan olarak bilinen İslâm felsefesi, Dieterici ve diğer Alman oryantallistlerin çalışmalarını ile 20. yüzyılda ön plana çıkmış ve birçok oryantallistin ilgi duyduğu alan olmuştur.

Dieterici'nin İslâm felsefesi algısını araştırdığımız bu çalışmanın planlamasında, araştırılmasında, yürütülmesinde ve oluşumunda desteğini esirgemeyen, engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım, yönlendirme ve bilgilendirmeleriyle çalışmamı bilimsel

temeller ışığında şekillendiren sayın danışman hocam Prof. Dr. Gürbüz DENİZ'e, araştırmanın ilerleyen zamanlarında işaret etmiş olduğu akademik kaynaklar ile metnin zenginleşmesine katkı sağlayan Prof. Dr. İbrahim MARAŞ'a ve Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Bu süreçte beni çalışmaya teşvik eden, maddî ve manevî desteğini esirgemeyen aileme, engin dil bilgisiyle tezime önemli katkılarda bulunan Muhammed Veli ARICI'ya, zorluklar karşısında bana destek olan dostlarım Dilek ENGİN, Zeynep KARA ve Nuran ÜÇÖK'a teşekkürü bir borç bilirim.

Nurfadiye KARA

Ankara 2023

## KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
CIBED	: Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle
CÜİF	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DMG	: Deutsche Morgenländische Gesellschaft
E. S.	: Ernst Siegfried
ed.	: Editör
hrsg.	: herausgegeben
J. C.	: Johann Conrad
nşr.	: neşreden
tah.	: tahkik eden
terc.	: tercüme eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
übers.	: übersetzt
übertr.	: übertragen
ZDMG	: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR .....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
GİRİŞ .....	1
1. Tezin Konusu ve Önemi.....	1
2. Tezin Amacı.....	2
3. Tezin Kapsamı ve Sınırları .....	3
4. Literatür Değerlendirmesi.....	5
5. Araştırma Soruları.....	10
<b>I. BÖLÜM: ORYANTALİZM .....</b>	<b>13</b>
1. Oryantalizmin Doğuşu ve Gelişimi.....	13
1.1. Oryantalizmin Tanımı ve Tarihi.....	13
1.2. Oryantalistin Tanımı ve Amaçları.....	22
1.3. Fransız Oryantalizmi .....	27
1.3.1. Silvestre de Sacy.....	30
1.3.2. Ernest Renan.....	33
1.4. İngiliz Oryantalizmi.....	39
2. Alman Oryantalizmi .....	45
2.1. Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti).....	59
2.2. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti Dergisi).....	62



2.3. Alman Oryantalistlerin Çalışma Alanları .....	64
2.3.1. Kur'ân-ı Kerîm Tercümeleri .....	64
2.3.2. Hadis ve Hz. Peygamber'in Hayatı .....	68
2.3.3. İslâm Tarihi .....	72
2.3.4. Arapça Eserlerin Tahkik ve Tercümesi.....	79
2.3.5. Tercüme Problemleri .....	82

## **II. BÖLÜM: ALMAN ORYANTALİSTLERİN İSLÂM FELSEFESİ**

### **ÇALIŞMALARI..... 85**

1. İlk İslâm Felsefesi Çalışmaları.....	85
1.1. Felsefe Tarihi.....	88
1.2. İslâm Felsefesi Tarihi .....	102
1.2.1. Heinrich Ritter .....	104
1.2.2. T. J. De Boer.....	107
1.2.3. J. Pollak.....	123
1.2.4. Ignaz Goldziher .....	126
1.3. El-Kindî.....	130
1.3.1. Gustav Flügel.....	131
1.3.2. Otto Loth .....	133
1.3.3. Albino Nagy .....	136
1.3.4. T. J. De Boer.....	139
1.4. El-Fârâbî (870-950) .....	143
1.4.1. Moritz Steinschneider .....	145
1.4.2. Max Horten.....	147
1.4.3. Clemens Baeumker .....	150
1.5. İbn Sînâ (980-1037).....	152

1.5.1. Bonifatius von Haneberg .....	153
1.5.2. Samuel Landauer .....	154
1.5.3. J. Hirschberg ve J. Lippert .....	156
1.5.4. Max Horten.....	158
1.5.5. Constantin Sauter.....	160
1.6. Gazzâlî (1058-1111).....	163
1.6.1. Joseph von Hammer-Purgstall.....	164
1.6.2. Richard Gosche.....	165
1.6.3. T. J. De Boer.....	167
1.6.4. Ignaz Goldziher .....	170
1.7. İbn Rüşd (1126-1198).....	171
1.7.1. Marcus Joseph Müller.....	172
1.7.2. Max Horten.....	173
<b>III. BÖLÜM: DIETERICI’NİN İSLÂM FELSEFESİ ALGISI.....</b>	<b>176</b>
1. Dieterici’nin Hayatı.....	176
2. Dieterici’nin Eserleri .....	178
3. Dieterici’nin Hocaları.....	190
3.1. Heinrich Leberecht Fleischer .....	190
3.2. Emil Rödiger .....	191
3.3. Friedrich Rückert.....	192
4. Dieterici’nin Öğrencileri.....	192
4.1. Paul Brönnle.....	192
4.2. Ignaz Goldziher .....	194
5. Dieterici’nin Hz. Muhammed ve İslâmiyet Algısı.....	195
6. Dieterici’nin Ortaçağ’da İslâm ve Hıristiyan Felsefesine Dair Görüşleri .....	198

6.1. Nominalizm ve Realizm .....	200
6.2. Skolastisizm .....	202
6.3. Mistisizm.....	203
7. Dieterici'nin İslâm Felsefesi Algısı .....	204
7.1. Fârâbî.....	215
7.1.1. Fârâbî'nin Felsefî Risâleleri .....	218
7.1.2. Fârâbî'nin Felsefî Sistemi .....	224
7.1.2.1. Mantık .....	226
7.1.2.2. Metafizik .....	231
7.1.2.3. Fizik (Âlem Tasavvuru) .....	234
7.1.2.4. Sudûr Teorisi .....	235
7.1.2.5. Antropoloji .....	240
7.1.2.6. Akıl.....	242
7.1.2.7. Ahlâk.....	247
7.1.2.8. Siyaset .....	251
7.1.2.9. Teoloji .....	257
8. Dieterici'ye Göre Tercüme Problemleri .....	263
<b>SONUÇ</b> .....	<b>265</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>271</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>312</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>313</b>

# GİRİŞ

## 1. Tezin Konusu ve Önemi

Tez konumuz “Alman Literatüründe İslâm Felsefesi Algısı (Oryantalist Friedrich Heinrich Dieterici Örneği)”dir. Üç bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde, oryantalizmin doğuşu ve gelişimi, Fransız, İngiliz ve Alman oryantalizmini açıklayarak, Alman oryantalistlerin çalışma alanlarına dair bilgiler sunduk. İkinci bölümde Alman oryantalistlerin ilk İslâm felsefesi çalışmalarını ele aldık ve üçüncü bölümde ise Dieterici’nin İslâm felsefesi algısını ortaya koymaya çalıştık.

Alman literatüründe İslâm felsefesi algısını araştırdığımız bu çalışmamızda, Dieterici (1821-1903)’nin bakış açısı odak noktamızdır. Dieterici’nin İslâm felsefesi alanına dair kaleme aldığı eserler, tezin asıl önemini ifade etmektedir. Alman literatüründe felsefî eserler genellikle Latineden Almancaya tercüme edilmiştir. Dieterici, Arapça orijinal metinleri Almancaya tercüme eden ilk oryantalistlerden biridir. Yine Dieterici İslâm felsefesi alanında ilk defa İhvân-ı Safâ risâlelerini ulaşılabilir hâle getirmiştir. Devamında *Theologie des Aristoteles (Aristoteles’in Teolojisi)*’e yönelmiş, neşr ve tercüme faaliyetiyle Alman literatüründe İslâm felsefesi alanına önemli katkıda bulunmuştur. Son olarak Fârâbî’nin risâleleri ve eserleri üzerine çalışmıştır. Bu bağlamda önemli bir isim olan Dieterici, bilinen ve tanınan biri değildir.

Bu konuyu çalışmamızın başlıca sebeplerinden biri, Türkiye’de Alman literatüründe İslâm felsefesi algısına dair bir yüksek lisans tezi dışında, herhangi bir çalışmanın bulunmamasıdır. Dieterici’yi araştırmamızın belirleyici etkenlerden biri ise, akademik alanda onun hakkında ayrıntılı bir çalışma bulunmamasıdır. Bir diğer sebebi ise, Dieterici’nin eserlerini ve İslâm felsefesi algısını tanıtmak ve Alman literatüründe İslâm felsefesine dair bakış açılarından birini sunabilmektir.

İslâm felsefesi alanında çalışmalarıya Alman literatürüne önemli katkılarda bulunan Dieterici, zengin bir miras geride bırakmıştır. Gelecek nesillerin İslâm felsefesi alanına yönelmesine vesile olmuş ve bu alanda çalışmaların çoğalmasını sağlamıştır. Ancak buna rağmen tanınmayan bir isim olan Dieterici'yi çalışmak belirli zorlukları da beraberinde getirmektedir.

## 2. Tezin Amacı

Alman literatürüne katkıları ile ön plana çıktığını düşündüğümüz Dieterici, çağdaşları tarafından önemsenmemiş ve hak ettiği değeri görememiştir. Bu bağlamda Dieterici'yi ve onun çalışmalarını tanıtmak, tezimizin amaçlarından biridir. Dieterici'nin İslâm felsefesine dair çalışmalarının çoğu tahkik ve tercümeden ibaret olsa da, onun çalışmaları sayesinde oryantalistler İslâm felsefesi alanına yönelmişlerdir.

Fârâbî ve İhvân-ı Safâ risâleleri üzerine yoğunlaşan Dieterici, çalışmalarının giriş bölümlerinde İslâm felsefesi ve filozofları hakkında görüşlerini ifade etmektedir. Tezimizin amaçlarından biri olan, Dieterici'nin İslâm felsefesi algısını ortaya koymak, ancak kısıtlı bilgi ile mümkün olmaktadır. Hayatının son yıllarını İslâm felsefesine adayan Dieterici, ölümü nedeniyle tamamlayamadığı çalışmalarının olduğu bilinmektedir. Bu çalışmalardan biri sözlük çalışması, bir diğeri ise İslâm felsefesine giriş mahiyetinde bir eserdir. Üzerine çalıştığı bu eserler tamamlanıp günümüze ulaşmış olsaydı, Dieterici'nin İslâm felsefesine dair görüşlerini daha net anlama imkânımız olurdu.

Sınırlı bilgi ile Dieterici'nin İslâm felsefesini açıklamaya ve bir bakış açısı sunmaya çalışırken, özellikle Fârâbî felsefesine dair görüşleri irdelenmiştir. Bu bağlamda Dieterici'nin değinmediği ve dikkate almadığı konulara da açıklık

getirilmiştir. Aynı şekilde, Fârâbî'nin eserleri üzerine çalışmış olmasına rağmen, onun görüşlerini kısaca açıklaması da dikkat çeken konular arasında yer almaktadır.

### 3. Tezin Kapsamı ve Sınırları

Dieterici'nin İslâm felsefesi algısını anlayabilmek adına, öncelikle oryantalizm zihniyetini anlamak gerektiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla tezimizin birinci bölümünde, oryantalizmin doğuşu ve gelişimini bir kaç başlık altında değerlendirilmiştir. Oryantalizmin ve oryantalistin tanımı ile başlayarak, 19. yüzyıl Alman oryantalizmi Fransız ve İngiliz oryantalizminden etkilenmesi nedeniyle, sırasıyla Fransız, İngiliz ve Alman oryantalizmini açıkladık. Alman oryantalizm geleneğinde önemli bir yere sahip olan *Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti)* ve bu cemiyete bağlı derginin kuruluş amacına ilişkin bilgiler sunduk. Birinci bölümün sonunda ise 19. yüzyıl Alman oryantalistlerin çalışma alanlarına yoğunlaşarak, bu dönemde ön plana çıkan oryantalistleri ve eserlerini tanıttık.

Alman oryantalistler Kur'ân-ı Kerîm çevirileri, Hadis ve Hz. Peygamber'in hayatı, İslâm Tarihi ve Arapça eserlerin tahkik ve tercümeleleri gibi alanlarda çalışma yürüttükleri dikkat çekmektedir. Bu alanlarda ön plana çıkan isimler Salomon Schweigger (1551-1622), Abraham Hinckelmann (1652-1695), Theodor Anold (1683-1771), Friedrich Eberhard Boysen (1720-1800), Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), Friedrich Rückert (1788-1866), Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888), Gustav Flügel (1802-1870), Gustav Weil (1808-1889), Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899), Abraham Geiger (1810-1874), Aloys Sprenger (1813-1893), Alfred von Kremer (1828-1889) Theodor Nöldeke (1836-1930), Julius Wellhausen (1844-1918), Ignaz Goldziher (1850-1921), Hubert Grimme (1864-1942) ve Carl Brockelmann (1868-1956)'dır. Alman oryantalistlerin doğuya ve İslâm dinine bakış açılarını anlayabilmek

adına bu isimlerin çalışmaları önem arz etmektedir. Dolayısıyla tezimizin birinci bölümünde 19. yüzyılda ön plana çıkan eserlerin içeriğine dair bilgiler sunulmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Alman literatüründe İslâm felsefesine dair gerçekleştirilen çalışmalara yer verilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak karşımıza çıkan felsefe tarihi kitaplarında yer alan İslâm felsefesi bölümleridir. Birçok felsefe tarihi eseri bulunmaktadır. Biz İslâm felsefesi ve filozofları hakkında araştırma yürüten oryantalistlerin faydalandıkları felsefe tarihi eserlerini incelemekle çalışmamızı sınırlandırmayı uygun gördük. Böylelikle Thaddeus Anselm Rixner (1766-1838), Gotthard Oswald Marbach (1810-1890), Victor Philipp Gumposch (1817-1853), Albert Stöckl (1823-1895), Johann Eduard Erdmann (1805-1892), Maz Heinze (1835-1909), Wilhelm Windelband (1848-1915), ve Paul Deussen (1845-1919)'in eserlerini karşılaştırarak İslâm felsefesine dair genel bir bakış açısı sunulmuştur.

Genel olarak İslâm felsefesi tarihine dair eser kaleme alan Heinrich Ritter (1791-1869), T. J. De Boer (1866-1942) ve J. Pollak'tır. 19. yüzyılda Alman oryantalistlerin İslâm felsefesi ve filozofları hakkındaki görüşlerini dile getirmedikleri ve bu hususta geri durdukları gözlemlenmektedir. Ancak burada zikredilen oryantalistler görüşlerini açık bir şekilde ifade etmekte ve diğer oryantalistlerin önyargı ile İslâm felsefesini değerlendirdiklerini vurgulamaktadırlar.

İlk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî hakkında çalışma yürüten oryantalistler Gustav Flügel (1802-1870), Otto Loth (1844-1881), Albino Nagy ve T. J. De Boer (1866-1942); Fârâbî'ye dair eser kaleme alan isimler Moritz Steinschneider (1816-1907), Max Horten (1874-1945), Clemens Baeumker (1853-1924); İbn Sînâ'nın eserlerini tahkik ve tercüme eden Bonifatius von Haneberg (1816-18765), Samuel Landauer (1846-1937), Max Horten, Constantin Sauter (1880-1941); Gazzâlî hakkında çalışma yürüten Joseph von Hammer-Purgstall, Richard Gosche (1824-1889), T. J. De

Boer, Ignaz Goldziher; son olarak İbn Rüşd'ün eserlerini tahkik ve tercüme eden isimler Marcus Joseph Müller (1809-1874) ve Max Horten'dir. Bu bölümde her bir İslâm filozofun eserlerini çalışan oryantalistler ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Oryantalistlerin eserleri ve içeriklerine dair bilgiler sunulmuş ve dikkat çeken hususlar açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde ise, tezimizin asıl amacı olan Dieterici'nin İslâm felsefesi algısını ortaya koymaya çalıştık. Öncelikle Dieterici'nin hayatını ve eserlerini ayrıntılı olarak açıkladık. Sonrasında Dieterici'nin hocaları Heinrich Leberecht Fleischer, Emil Rödiger ve Friedrich Rückert; öğrencileri Paul Brönnle ve Ignaz Goldziher'e dair bilgiler sunduk. Devamında onun İslâm felsefesi algısını anlayabilmek adına, onun İslâmiyet ve Hz. Muhammed hakkındaki görüşlerine yer verdik. Son olarak Dieterici'nin İslâm ve Hıristiyan felsefesine dair görüşlerini, İslâm felsefesi algısını ve İslâm filozoflarından Fârâbî hakkındaki görüşlerini değerlendirdik.

#### **4. Literatür Değerlendirmesi**

Alman literatüründe İslâm felsefesi algısının değerlendirilmesi, bu alanda yapılan çalışmaların az sayıda olması nedeniyle oldukça zorlu bir süreçtir. Türkiye'de genelde oryantalizm, özelde Alman oryantalizmi hakkında çalışmalar bulunmaktadır. Ancak İslâm felsefesine yönelik bir yüksek lisans tezi dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda başvurduğumuz kaynaklar temelde Almanca eserlerdir.

Oryantalizm ile ilgili Türkçe ve İngilizce kaynaklar Edward W. Said'in *Şarkiyatçılık*<sup>1</sup> adlı eseri başta olmak üzere, Vasili Viladimiroviç Barthold'un *Rusya ve*

---

<sup>1</sup> Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, terc. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis, 2017).



*Avrupa’da Oryantalizm*<sup>2</sup>, Adnan Muhammed Vezzan’ın *Oryantalizm ve Oryantalistler*<sup>3</sup>, Yücel Bulut’un *Oryantalizmin Kısa Tarihi*<sup>4</sup>, Michael Curtis’in *Şarkiyatçılık ve İslâm*<sup>5</sup>, İbrahim Kalın’ın *İslâm ve Batı*<sup>6</sup>, Bryan S. Turner’in *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*<sup>7</sup>, İsmail Süphandağı’nın *Batı ve İslâm Arasında Oryantalizm*<sup>8</sup> ve Jale Parla’nın *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*<sup>9</sup> adlı eserler ön plana çıkmaktadır. Bu eserlerden faydalanarak oryantalizm ile ilgili genel bir bakış açısı sunulmuştur.

Söz konusu Alman oryantalizmi ve oryantalistleri olduğunda, biyografik eserlerin başında Johann Fück’ün *Die Arabischen Studien in Europa*<sup>10</sup> adlı eseri gelmektedir. Bu çalışmada Fück, Avrupa’daki oryantalistleri ve çalışmalarını ele almaktadır. Alman oryantalizmini ayrıntılı olarak ele alan ise Özcan Taşcı<sup>11</sup> olmuştur. Taşcı, Alman oryantalizm geleneğinde kelami konulara yoğunlaşmış ve İslâm felsefesi alanına dair kısaca bilgi vermiştir. Bu eserlerde her iki yazar Dieterici’ye kısaca değinmekle yetinmiştir.

Alman literatüründe ilk İslâm felsefesi çalışmalarına yer verdiğimiz ikinci bölümde, yukarıda zikredilen Alman oryantalistlerin eserleri ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Türkiye’de bu konuyu çalışan Esra Işık “Alman Literatüründe İslâm

---

<sup>2</sup> Vasili Viladimiroviç Barthold, *Rusya ve Avrupa’da Oryantalizm*, terc. Kaya Bayraktar, Ayşe Meral (İstanbul: Küre Yayınları, 2004).

<sup>3</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, terc. Yavuz Fırat (Kayseri: Kimlik, 2013).

<sup>4</sup> Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre, 2020).

<sup>5</sup> Michael Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslâm: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan’daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, terc. Mehtap Çakır (İstanbul: Matbu, 2015).

<sup>6</sup> İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı* (İstanbul: İSAM, 2021).

<sup>7</sup> Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, terc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka, 2002).

<sup>8</sup> İsmail Süphandağı, *Batı ve İslâm Arasında Oryantalizm* (Ankara: Maarif, 2018).

<sup>9</sup> Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* (İstanbul: İletişim, 2018).

<sup>10</sup> Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfängen des 20. Jahrhundert* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).

<sup>11</sup> Bkz. Özcan Taşcı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma* (Bursa: Sentez, 2013); Özcan Taşcı, *Alman Oryantalizm Geleneği Kelam ve İslâm Felsefesi Örneği* (Ankara: Nobel, 2014).

Felsefesi Algısı – Max Horten Örneği”<sup>12</sup> başlığıyla tamamladığı yüksek lisans tezi önemli bir yere sahiptir. Bu çalışma ile, Max Horten akademik dünyaya tanıtılmış ve Alman literatüründe İslâm felsefesi algısına dair bir bakış açısı sunulmuştur.

Tezimizin odak noktası olan, Friedrich Heinrich Dieterici’nin İslâm felsefesi algısını ortaya koyabilmek, onun İslâm felsefesine dair çalışmalarını incelemek ve analiz etmekle mümkündür. Dieterici, Alman oryantalistler arasında İslâm felsefesine yönelik ilk oryantalistlerden biridir. O İhvân-ı Safâ risâlelerinin tamamını, *Aristoteles’in Teolojisi* olarak bilinen *Esûlûcyâ’yı*, Fârâbî’nin risâleleriyle birlikte *es-Siyâsetu’l-Medeniyye* ve *el-Medînetu’l-Fâzıla* adlı eserlerini tahkik ve tercüme eden ilk Alman oryantalisttir. Biz bu çalışmamızda genel olarak Dieterici’nin İslâm felsefesi algısını ortaya koymakla birlikte, onun Fârâbî algısı üzerine yoğunlaştık.

Biyografik kaynaklarda Dieterici’nin hayatı ve eserleri hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Ölümü nedeniyle yayımlayamadığı *es-Siyâsetu’l-Medeniyye*’nin Almanca tercümesini, öğrencisi Paul Brönnle tamamlayarak basıma hazır hale getirmiştir. Brönnle bu esere hocası Dieterici’nin biyografisini ve ilmî şahsiyetini anlatan bir giriş bölümü de eklemiştir. Böylelikle Dieterici hakkında ansiklopedik maddelerde bulunmayan bilgileri elde etmekteyiz.

İlk olarak Arap dili ve edebiyatına yönelik eserler kaleme alan Dieterici, çalışmalarıyla Alman literatürüne önemli katkıda bulunmuştur. Bu çalışmaları sırasıyla *Mutanabbi und Seifuddaula aus der Edelperle des Tsaâlibi*<sup>13</sup>, *Über die Arabische Dichtkunst*<sup>14</sup>, *Alfiyyah Carmen Didacticum Grammaticum Auctore İbn Malik et in*

---

<sup>12</sup> Esra Işık, “Alman Literatüründe İslâm Felsefesi Algısı – Max Horten Örneği,” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019).

<sup>13</sup> Friedrich Heinrich Dieterici, *Mutanabbi und Seifuddaula aus der Edelperle des Tsaâlibi* (Leipzig: Fr. Chr. Wilh. Vogel, 1847).

<sup>14</sup> Dieterici, *Über die Arabische Dichtkunst und das Verhältniss des Islam zum Christenthum* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1850).

*Alfiyyam Commentarius İbn 'Akil*<sup>15</sup>, *Ibn Akils Kommentar zur Alfiyya des Ibn Malik*<sup>16</sup>, *Chrestomathie Ottomane*<sup>17</sup> ve *Mutanabbii Carmina Cum Commentario Wahidii*<sup>18</sup> dir. Tez konumuzun kapsamına girmeyen bu eserler üçüncü bölümde zikredilmiş ve içeriklerine dair kısa bilgiler sunulmuştur.

İhvân-ı Safâ risâleleri ile İslâm felsefesi alanına giriş yapan Dieterici, bu risâlelerin tamamını tahkik ve tercüme etmiştir. Her bir eserin giriş bölümünde İhvân-ı Safâ topluluğunun önemini vurgulayan ve risâlelerin içeriğine dair bilgiler sunan Dieterici, ilk olarak *Der Streit zwischen Mensch und Thier*<sup>19</sup> başlığıyla yayınlanan eseri dikkat çekmektedir. Devamında *Die Propaedeutik der Araber*<sup>20</sup>, *Die Logik und Psychologie der Araber*<sup>21</sup>, *Die Naturanschauung und Naturwissenschaft der Araber*<sup>22</sup>, *Anthropologie der Araber*<sup>23</sup> ve *Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern*<sup>24</sup> başlığı ile İhvân-ı Safâ risâleleri yayınlanmıştır. Burada dikkat çeken husus, Dieterici kitaplarına vermiş olduğu başlıklarda İhvân-ı Safâ risâleleri olduğunu belirtmemektedir. Başlıklara bakıldığında, eserlerin içeriği genel olarak İslâm felsefesine dair görüşleri olduğu zannedilmektedir. Ancak bu eserler İhvân-ı Safâ risâlelerin tahkik ve tercümesinden başka bir şey değildir.

---

<sup>15</sup> Dieterici, *Alfiyyah Carmen Didacticum Grammaticum Auctore İbn Malik et in Alfiyyam Commentarius İbn 'Akil* (Leipzig: Engelmann, 1851).

<sup>16</sup> Dieterici, *Ibn Akils Kommentar zur Alfiyya des Ibn Malik* (Berlin: Dümmler, 1852).

<sup>17</sup> Dieterici, *Chrestomathie Ottomane* (Berlin: George Reimer, 1854).

<sup>18</sup> Dieterici, *Mutanabbii Carmina Cum Commentario Wahidii* (Berlin: 1861).

<sup>19</sup> Dieterici, *Der Streit zwischen Mensch und Thier* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1858).

<sup>20</sup> Dieterici, *Die Propaedeutik der Araber im zehnten Jahrhundert* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1865).

<sup>21</sup> Dieterici, *Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1868).

<sup>22</sup> Dieterici, *Die Naturanschauung und Naturwissenschaft der Araber im X. Jahrhundert* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876).

<sup>23</sup> Dieterici, *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1871).

<sup>24</sup> Dieterici, *Die Lehre von der Weltseele bei den Araber im X. Jahrhundert* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1872).

Dieterici'nin İslâm felsefesine giriş mahiyetinde olan eseri *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert*<sup>25</sup> adlı iki ciltten oluşan kitabıdır. Birinci ciltte İslâmiyet öncesi doğuda kilisenin durumuna dair bilgiler veren Dieterici, devamında İslâm dini ve Hz. Muhammed hakkındaki görüşlerini ifade etmektedir. Sonrasında İslâm felsefesine geçen yazar, burada İhvân-ı Safâ risâlelerinden yola çıkarak bir İslâm felsefesi algısı ortaya koymaktadır. Bu ise Dieterici'de karşılaştığımız temel problemlerden biridir. O İhvân-ı Safâ topluluğuna önemli bir yer vermekte ve bu bağlamda İslâm felsefesi algısını şekillendirmektedir.

İslâm felsefesi alanında İhvân-ı Safâ'ya dair çalışmalarından sonra *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)*'e yönelen Dieterici, bu eserin tahkik ve tercümesini yapmıştır. Tarihsel süreçte *Aristoteles'in Teolojisi* olarak bilinen *Esûlûcyâ*'nın yazarının tespit edilemediği gözlemlenmektedir. Eser, başlangıçta Aristoteles'e atfedilmiş ve zamanla Plotinus'a aidiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte eserin İslâm filozofları üzerinde önemli etkileri olduğu da bilinmektedir. Özellikle eserin Fârâbî üzerindeki etkisini içeren Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya'nın doktora tez çalışması *Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi*<sup>26</sup> bu bağlamda önemli bir kaynaktır.

19. yüzyılda *Esûlûcyâ*'nın Plotinus'un *Enneadlar*'ı ile benzerliği keşfedilmemiş olsa da, Dieterici'nin çalışmaları bunun farkına varılmasını sağlamıştır. Dieterici çalışmalarının giriş bölümünde, *Esûlûcyâ*'nın Aristoteles'e atfedildiğini, ancak içeriği Yeni-Platoncu unsurlar barındırdığını belirtmektedir. Gerçekleştirdiği metin neşri ile eser üzerinde araştırmaların yoğunlaşmasını sağlayan Dieterici'nin çalışmaları sayesinde *Esûlûcyâ*'nın Plotinus'un *Enneadlar*'ı arasındaki benzerlik tespit edilebilmiştir.

---

<sup>25</sup> Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876-1879).

<sup>26</sup> Mehmet Murat Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi" (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016).

Dieterici'nin Fârâbî'ye dair eserlerinin başında *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*<sup>27</sup> gelmektedir. Bu eserde Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis, Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâle mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf, Makâle fî Me'âni'l-Akl, Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felasife, Uyûnu'l-Mesâil, Fusûsu'l-Hikem, Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ ve Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm* adlı risâlelerini tahkik ve tercüme eden Dieterici, çalışmasının giriş bölümünde Fârâbî'nin felsefî sistemine ve görüşlerine yer vermektedir. Ancak Fârâbî'nin *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*<sup>28</sup> ve *el-Medînetu'l-Fâzıla*<sup>29</sup> adlı eserlerini de tahkik ve tercüme eden oryantalist, Fârâbî'nin felsefî sistemini yalnızca risâlelere dayanarak oluşturmaktadır. Burada Fârâbî'ye aidiyeti tartışmalı olan risâleler de yer almaktadır. Dolayısıyla Dieterici'nin Fârâbî'ye dair ortaya koyduğu görüşleri şüphe içermekte ve doğruluğu tartışma konusu olmaktadır.

## 5. Araştırma Soruları

- Oryantalizmin doğuşu ve gelişimi bağlamında oryantalistlerin çalışma alanları nelerdir?
- Oryantalistler çalışma alanlarında oryantalizmin doğu ve İslâm algısından etkilenmiş midir?
- Alman oryantalizmin Fransız ve İngiliz oryantalizminden etkilendiği ve ayrıldığı noktalar nelerdir?

<sup>27</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (Leiden: E. J. Brill, 1892-1894).

<sup>28</sup> Fârâbî, *Die Staatsleitung (Es-Siyâsetu'l-Medeniyye)*, terc. Fr. Dieterici, Paul Brönnle (Leiden: E. J. Brill, 1904).

<sup>29</sup> Fârâbî, *Ârâ'u ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, neşr. Fr. Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1895); eserin Almanca tercümesi için bkz. Fârâbî, *Der Musterstaat (Ârâ'u ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla)*, terc. Fr. Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1900).

- 19. yüzyılda ön plana çıkan Alman oryantalistlerin çalışmaları, doğu ve İslâm algısını etkilemiş midir?
- Almanya’da ilk İslâm felsefesi çalışmaları ne zaman başlamıştır?
- İslâm felsefesi alanında çalışan Alman oryantalistlerin tutumu nasıldır?
- Oryantalizmin doğu algısı ile İslâm felsefesi alanında çalışan oryantalistlerin ortak noktası nelerdir?
- Alman literatüründe 19. yüzyılda benimsenen İslâm felsefesi algısı nasıl şekillenmiştir?
- 19. yüzyılda oluşan İslâm felsefesi algısına Dieterici’nin çalışmaları etki etmiş midir?
- Alman literatüründe İslâm felsefesi algısının kaynağı nedir?
- İslâm felsefesi algısının oluşumunda oryantalizm zihniyetinin etkisi var mıdır?
- Dieterici’nin İslâm felsefesi ve filozofları hakkındaki görüşleri diğer oryantalistler üzerinde etkili olmuş mudur?
- Dieterici felsefî metinleri tercüme ederken hangi yöntemi kullanmıştır?
- Dieterici’nin İslâm felsefesi ve filozofları hakkındaki görüşleri doğruları yansıtmakta mıdır? Bu görüşlerde bir önyargıdan bahsetmek mümkün müdür?
- Bir taraftan İslâm felsefesinin eklektik bir sistem olduğunu iddia eden Dieterici, diğer taraftan İslâm filozoflarının körü körüne Yunanlıları takip etmediklerini belirtmesi ne tür bir sorun oluşturmaktadır? Bu bir çelişki midir? Yoksa kendi içinde tutarlı bir görüş müdür?
- “İslâm filozofları Yeni-Platoncu’dur” diyen Dieterici, bu görüşünü nasıl temellendirmektedir?

- Dieterici'nin tercümelerinde ve görüşlerinde temel problemler nelerdir?
- Sudûr teorisini sistemleştiren Fârâbî'nin "Tanrı âlemi yoktan yaratmıştır" görüşünü benimsediğini belirten Dieterici'nin dayandığı kaynaklar nelerdir? Yoktan yaratma ile sudûr teorisi çelişkili midir?
- Fârâbî'nin görüşlerini açıklayan eserlerinde Dieterici yalnızca onun risâlelerine dayanarak bir görüş belirtmesi doğru bir tutum mudur?
- Dieterici'nin İslâm felsefesi alanında yapmış olduğu çalışmalarının amacı nedir?
- Fârâbî'nin eserlerini tercüme etmesininin temel sebebi nedir?
- İhvân-ı Safâ togluluğuna değer vermeye kalmayıp, İslâm felsefesini İhvân-ı Safâ'dan ibaret görmesinin altında hangi sebepler yatmaktadır?
- Dieterici'nin tercüme ettiği eserler anlaşılabilir bir dilde mi yazılmıştır?

Çalışmamızda cevaplamayı hedeflediğimiz sorunları bu şekilde sıralamak mümkündür. Ancak araştırmalarımız esnasında cevabını bulamadığımız sorular da olmuştur. Örneğin, Dieterici'nin çağdaşları tarafından neden önemsenmediği ve çalışmalarına gereken önemin neden verilmediği hâlâ soru işareti olarak kalmaktadır. Oysa Dieterici döneminin zorluklarına rağmen İslâm felsefesine yönelmiş ve zengin bir miras geride bırakarak, İslâm felsefesinin Almanya'da yeniden ön plana çıkmasını sağlamıştır.

# I. BÖLÜM: ORYANTALİZM

## 1. Oryantalizmin Doğuşu ve Gelişimi

### 1.1. Oryantalizmin Tanımı ve Tarihi

Doğu ve batının varlığı kadar eskiye dayanan oryantlizmi Edward W. Said şu şekilde tanımlamaktadır:

“Şarkiyatçılık, Şark’la –Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark’a egemen olmakta, Şark’ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir...”<sup>30</sup>

Tarihsel süreçte oryantlizm farklı şekillerde tanımlanmıştır. Buna göre Oryantalizm (Şarkiyatçılık), ilk etapta akademik bir faaliyetir. Doğu<sup>31</sup> (şark) hakkında yazan, ders veren ya da doğuyu araştıran kişi oryantlistir. Daha genel anlamına göre oryantlizm, doğu ile batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimidir. Araştırmacılar doğu ile batı arasındaki temel ayrımı başlangıç noktası saymıştır.<sup>32</sup> Başlangıçta oryantlizm İslâm araştırmaları, kültürü, Arap dili ve edebiyatı ile sınırlı iken, sonraları doğu dilleri, dinleri ve adetleri de kapsayacak şekilde genişlemiştir.<sup>33</sup>

Batı’nın doğu algısı, yalnızca bir başka medeniyet hakkında oluşturduğu gerçek ya da hayali imgelerin bütününi ifade etmekle kalmayıp, aynı zamanda batının nasıl bir

<sup>30</sup> Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, terc. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), s. 13.

<sup>31</sup> Doğu’nun tarihsel bağlamı için bkz. Michael Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan’daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, terc. Mehtap Çakır (İstanbul: Matbu Yayınları, 2015), ss. 24-39.

<sup>32</sup> Edward W. Said *a.g.e.*, s. 12.

<sup>33</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, terc. Yavuz Fırat (Kayseri: Kimlik, 2013), s. 9.



“ben” tasavvuruna ve “ben bilincine” sahip olduğunu da göstermektedir.<sup>34</sup> Başka bir ifade ile doğu, Avrupa’nın tanımlanmasına yardımcı olmuştur.<sup>35</sup>

Yine Edward W. Said’e göre oryantalizm kültürel ve siyasal bir olgudur. Yani doğu ile batı arasındaki ilişki, bir iktidar ve egemenlik ilişkisidir. Başka bir ifade ile, derecesi değişen karışık bir hakimiyet ilişkisidir.<sup>36</sup> Başka bir yönüyle oryantalizm yalnızca bilimsel bir organizasyon değil, aksine siyasî bir organizasyon ve tarihî bir terimdir.<sup>37</sup>

Türkçede ‘Oryantalizm’ kavramı yerine başlangıçta ‘Şarkiyat’ kavramı kullanılmış, daha sonra ise ‘Doğu Bilimi’ ifadesi kullanılmıştır. Zamanla oluşan oryantalizme dair anlamları tek bir tanımda toplayan ve oryantalizmin en kapsamlı tarifini yapan Edward Said olmuştur. Ona göre oryantalizmde ortaya çıkan doğu, doğuyu batı bilgisine ve bilincine, sonrasında da batı egemenliğine taşıyan bir güçler öbeği bütünü tarafından şekillendirilmiş bir temsil biçimleri dizgesidir.<sup>38</sup>

Anlaşılacağı üzere, oryantalizm tarihsel süreçte farklı şekillerde tanımlanmıştır. Her bir tanımın çıkış noktası, doğu ile batı arasındaki temel ayırımı dayanmaktadır. Bu ayırımı dayanarak oryantalizm, kurumsal bir faaliyet, bir düşünme biçimi, kültürel ve siyasî bir olgu olarak görülmektedir. Batı, doğuya egemen olarak, doğu üzerinde bir otorite kurmaktadır. Böylelikle batı, kendini tanımlamak için doğuya ihtiyaç duymaktadır. Nitekim batı, doğuyu kendinin zıddı ve aşağı görmektedir. Bununla birlikte oryantalizm, yalnızca ilmî bir araştırma olarak değil, fikrî savaş ve dinî bir yıkım olarak da değerlendirilmektedir.

---

<sup>34</sup> İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), s. 17.

<sup>35</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>36</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 22.

<sup>37</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, ss. 17, 31.

<sup>38</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 215.

Tarih boyunca oryantalizmin kurucu unsurları araştırılmış ve bazı unsurlar tespit edilmiştir. Buna göre, oryantalizmin kurucu unsurlarından biri “ötekileştirme/dışsallaştırma<sup>39</sup>” olmuştur. Ötekileştirme, ötekini olumsuzlarken ötekinin karşısında olanı yüceltme amacını taşımaktadır. Öteki ‘biz’e karşıt bir konumda olmak zorunda ve ‘biz’in yüceltilmesi ‘öteki’nin alçaltılmasını gerektirmektedir. Böylelikle ‘öteki’ zorunlu olarak olumsuz hale düşmektedir. ‘Öteki’ ‘ben’in mutlak inkârıdır ve bir bağ kurma fikrini reddetmektedir. Tanıma ile başlayan bir eylem tanımlamaya dönüşmektedir. Tanımanın tanımlamaya dönüştüğü her durumda iki öznenen biri diğerine ya kendince bir kimlik vermekte ya da mevcut olan kimliğine müdahale etmeye başlamaktadır.<sup>40</sup> Kısacası, doğu olmasaydı batı da olmazdı. Yani batı doğuyu ötekileştirerek, kendisinin tamamen zıddı olan bir doğu icat ederek, doğuyu doğulaştırarak kendini tanımlamaktadır. Böylelikle batı, kendinde olan iyi şeylerin doğuda olmadığını ve kendisinde olmayan kötü şeylerin doğuda olduğunu iddia etmektedir.<sup>41</sup> Bunun sonucunda batı iyi ve egemen olan, doğu ise kötü ve köle olan durumundadır.

---

<sup>39</sup> Oryantalizmin temel koşulu Edward W. Said’e göre dışsallaştırma değildir. İster ozan ister araştırmacı olsun Oryantalistin Doğu’yu konuşurması, betimlemesi, Doğu’nun gizemlerini Batı için ve Batı’ya anlaşılır kılmasıdır. Dışsal olandan ortak dolaşıma sokulan doğrular değil temsil biçimleridir. (Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 30-31.)

“Öteki kültürler” Heredot’tan itibaren antropolojinin temel sorunlarından biridir. Modern antropolojinin kökenini 17. Yüzyılda ele geçirilen sömürgelerdeki insanlar oluşturmaktadır. Ötekilik, yabancı kültürlerin Tanrı’nın planı içinde nasıl yer bulacağı sorusu hakkında derin teolojik problemleri ortaya çıkarmaktadır. (Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, terc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), s. 21.)

Ötekileştirme için ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. İsmail Süphandağı, *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm* (Ankara: Maarif Yayınları, 2018), ss. 45-68.

<sup>40</sup> Tarih boyunca kişinin ya da toplumun kimlik kazanması ancak başkalarıyla etkileşim içinde veya başkalarına karşı olarak gerçekleşmiştir. Toplumların bilinçlenmeleri, kendilerini tanımaları ve tanımlayabilmeleri ancak birbirlerinden belirli farklılıkları olan toplumların varlığı ve birbirlerinden farklı olan bu toplumların birbirleriyle karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisinde olmaları ile mümkündür. Kısacası, başkalık olmadan kimlik olmaz. Aidiyet ya da kimlik, ancak başkalık ve ötekilik ile tanımlanmakta ve anlamlandırılmaktadır. (Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), s. 12.)

<sup>41</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, ss. 13-14.

Doğu tarihinin anlaşılması, olaylar hakkındaki bilgilerin az olması nedeniyle ve Avrupalı araştırmacıların konularla ilgili taraflı tutum takınmalarından dolayı zorlaşmıştır. Avrupa medeniyetinin belirginleşen üstünlüğünün etkisi altında Avrupalılar, doğunun geri kalmış halklarını küçümsemişlerdir. Zamanla bu küçümseyici ve taraflı tutuma karşı bir tür tepki ortaya çıkmıştır. Bu tepki sonucunda doğuya ait eserlere karşı abartılı bir hayranlık ve Asya'nın doğu ve batısındaki çağdas milletlerin hayat tarzlarıyla mukayese edilen antik Doğu medeniyetlerinin düzeyine karşı aşırı bir takdir meydana gelmiştir.<sup>42</sup>

Oryantalizmin başlangıcı konusunda bir çok görüş belirtilmiş olmakla birlikte, bir görüşe göre oryantalizm, İslâm karşıtlarının ortaya koyduğu düşmanlık kadar eskidir.<sup>43</sup> Başka bir ifadeyle, batının doğuya olan ilgisinin ve doğu hakkındaki muhayyilesinin oluşumu doğu ve batının varlığı kadar eskidir.<sup>44</sup> Bir diğer görüşe göre oryantalizm, ilk olarak 14. yüzyılın başlarında Viyana Konsili tarafından doğu dillerin ve kültürlerin anlaşılmasını teşvik etmek için belirli Üniversitelerde kürsü kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan bir bilim dalıdır.<sup>45</sup> Bu görüşe göre, oryantalizm, batının doğuya olan merakı sonucunda, yalnızca doğu dilleri ve kültürlerini değil, aynı zamanda doğu dinlerini de araştırmak için ortaya çıkmıştır.

Dinî faktörün yanı sıra oryantalizmin gelişiminde diplomatik ve ticarî ilişkilerin de önemli bir yeri vardır. 15. yüzyıldan itibaren Avrupa'da Osmanlı İmparatorluğu, İran, Hint, Mısır ve Arap uygarlıklarını tanıma ve inceleme merakı şekillenmeye başlamıştır. Diplomatik ve ticarî ilişkilerin geliştirilmesi için bağlantı kurulan toplumların dili, dini, sosyal yaşantısı, edebiyatı ve kültürlerinin incelenmesi ve

---

<sup>42</sup> Vasili Viladimiroviç Barthold, *Rusya ve Avrupa'da Oryantalizm*, terc. Kaya Bayraktar, Ayşe Meral (İstanbul: Küre Yayınları, 2004), s. 64.

<sup>43</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, ss. 18-21.

<sup>44</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>45</sup> V. V. Barthold, *a.g.e.*, s. 129.

inceleme sonucunda ortaya çıkan verilerin kaydedilmesi gerekmektedir. Bu anlamda oryantalizm yalnızca diplomatik ve ticarî ilişkilerin geliştirilmesi için değil, aynı zamanda doğu uygarlıklarının da incelenmesine yönelik geniş kapsamlı çalışmalara yönelmiştir. Bu çalışmaları yürütebilmek için oryantalistler doğu dillerini öğrenmeye, kültürlerini anlamaya ve inanış özelliklerini çözümlenmeye ihtiyaç duymuşlardır. Burada amaca ulaşmak için en önemli araç, bölgelerde bulunan kütüphane ve arşivler olmuştur.<sup>46</sup>

16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın başlarında doğu araştırmaları kürsüleri çoğalmıştır. Böylelikle oryantalizm çalışmaları Paris, Hollanda ve Almanya'da başlatılmıştır.<sup>47</sup> Yine 16. yüzyılın başlarında Yakın Doğu, Orta Doğu, Uzak Doğu, Asya ve Afrika hakkında yazı ve seyahat<sup>48</sup> kitaplarının kaleme alınması artış göstermiştir.<sup>49</sup> Bu dönemin bir diğer özelliği ise, İslâm'a karşı olumsuz yaklaşımlarının şiddetini yitirmiş olmasıdır. İbadete ilişkin hususlarda dahi Müslümanlara saygı duyulduğu gözlemlenmiştir.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Hakan Anameriç, "Oryantalizmin Temel Kaynakları: Türkiye Kütüphane ve Arşivleri," *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi Bildirileri* c. 2 (2012), ss. 2-3.

<sup>47</sup> 17. yüzyılın başlarında İbn Sinâ tıbbi daha iyi tanınmak istenmiş ve bu bağlamda Arapça kitap basımına önem verilmiştir. (Maxime Rodinson, "Oryantalizmin Doğuşu," terc. Ahmet Turan Yüksel, *Marife* 2:3 (2002), s. 172.; Ali Dere, "Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm," *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003) içinde, s. 72.)

<sup>48</sup> Seyyahların anlattıkları, Batılı muhayyilede Doğu'nun tutkulu bir merak haline gelmesine ve Batılıları Doğu'ya yöneltmede teşvik edici bir rol oynamıştır. Seyyahları gezilerinden çeşitli gözlemler ve gezdikleri bölgelere ait metinlerle dönmüşlerdir. Fakat onlar, gezdikleri yerler hakkındaki gözlemlerini anlatırken kendi gözlemleriyle yetinmeyip, kendisinden önce aynı yerleri gören seyyahların yazılarından da yararlanmışlardır. (Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 63.)

'Doğu Yolculuğu' Doğu mitine yeni bir öge katmaktadır. Bu öge 'kişilik arayışı'dır. Kendini tanımanın, bütün dinleri içeren evrensel bir dine kavuşmanın, değişkenliğe karşı değişmezliğin, yeni bir hümanizma yaratmanın çeşitli boyutlarını oluşturan bu arayış, romantik Doğu mitinin felsefi ve dinî eksenlerini de oluşturmaktadır. Fakat Doğu yolculuğu anılarında gezginler mitle gerçeği yüzleştirmekten kaçınmaktadırlar. Onlar ya anılarını mitlere uydurmakta ya da kişisel özelemlerini anılarına uydurmaktadırlar. (Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), s. 25.)

<sup>49</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>50</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 59.

Olumsuz yaklaşımların azalmasıyla birlikte, Aydınlanma döneminde Avrupa'da doğunun dinî olmayan kaygılarla araştırılması yolu açılmıştır. Özellikle Asya'ya duyulan genel ilgi akademik araştırmalara teşvik etmiştir. Aydınlanma döneminde doğuya bakış Ortaçağ'lardaki kadar düşmanca olmasa da çok kardeşçe olduğu da söylenemez. İslâmiyet artık peşinen yargılanmamış, ancak dinlerin köklerini ve antropolojik temellerini sorgulayan eleştirel yaklaşımlardan da kendini kurtaramamıştır.<sup>51</sup> Doğu hakkında bilinçli ve bir amaca uygun olarak üretilen bilgi batıda vicdanî bir değerlendirmeye konu olmamıştır. Bunun sebebi ise sömürgeciliktir.<sup>52</sup> Doğu batının sömürgesi olduğu müddetçe, kurulu efendilik-kölelik ilişkisi doğuya dair metinlerin belli bir doğrultuda üretilmesiyle pekiştirilmektedir. Avrupa bilimin hem iyi hem de kötü amaçlar için kullanılabileceğini bilmekte ve bu konuda özdenetimini 15. yüzyıldan itibaren duyarlılıkla sürdürmekteyken, bu denetimi oryantalizme uygulamamaktadır.<sup>53</sup>

17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılda devam eden farklı bir eğilimden söz edilmektedir. Bu eğilim sahipleri İslâm'a biraz daha sempati içeren objektif ve tarafsız bir gözle bakmaktadırlar. Genel anlamda kiliseye karşı olan rasyonalizm akımının ortaya çıkması bu dönemde objektif eğilimi teşvik eden unsurlardan biri olarak görmek mümkündür.<sup>54</sup> Ancak objektif tutumu benimseyen ve sürdüren oryantalistlerin sayısı azınlıkta kalmıştır. Çalışmamızın devamında açıklayacağımız üzere, 19. yüzyıl oryantalistleri İslâm'ı ve Hz. Muhammed'i küçümsemeye yönelik eserler kaleme almışlardır. Bununla birlikte, subjektif tutuma karşı çıkan ve objektif eğilim gösteren oryantalistlerin çalışmaları oryantalistler arasında değer görmemiştir.

---

<sup>51</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>52</sup> Oryantalizm ve sömürgecilik arasındaki bağlantı için bkz. Mahmud Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*, terc. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), ss. 43-47.

<sup>53</sup> Jale Parla, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>54</sup> Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, s. 34.

Doğu ile batı arasındaki kesin sınır, sayısız keşif yolculuğu, ticaret ve savaşla kurulan bağlantılar sonucunda oluşmuştur. Ancak 18. yüzyılın ortalarından itibaren doğu-batı ilişkisinde iki temel öğeden bahsetmek gerekmektedir. Birincisi, Avrupa'daki doğuya ilişkin giderek genişleyen düzenli bilgidir. Bu bilgiler hem sömürgelerde kurulan ilişkileri hem de gelişen etnoloji, karşılaştırmalı anatomi, filoloji ve tarihin kendi yararına kullandığı yabancı olana yönelik yaygın ilgiyi de içermektedir. Zamanla bunlara edebiyatçılar, ozanlar, çevirmenler ve gezginciler tarafından üretilen bir yazın bütünü de eklenmiştir. İkincisi de, Avrupa'nın her zaman güçlü konumda olmasıdır. Batıda siyasal, kültürel ve dinsel zemindeki temel ilişki, güçlü ile zayıf arasındaki ilişki olarak değerlendirilmektedir.<sup>55</sup>

18. yüzyılda 'doğu despotizmi'<sup>56</sup> kavramı etrafında gerçekleştirilen tartışmalar İslâm'a yönelik fanatizmi geride bırakmış, İslâm genel doğu kavramının ardında neredeyse silikleşmiştir.<sup>57</sup> Bu bağlamda oryantalist bakış açısı, doğu dünyasının sosyal yapısı, bir 'sivil toplum'<sup>58</sup>dan yoksunlukla karakterize edilmektedir. Bireylerin devamlı despotun keyfî kurallarına maruz kaldığı oryantal despotizm için ortamı oluşturan, sosyal yoksunluktur. Sivil toplumun yokluğu, aynı zamanda hem Avrupa kapitalist ekonomik gelişimin başarısızlığını, hem de siyasî demokrasinin yokluğunu açıklamaktadır. Oryantalizmde İslâmî toplumun, siyasetin, ekonominin ve kültürün kusurları, sivil toplumun yokluğu sorununda aranmıştır.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>56</sup> Despotizmde kişi, despotik yöneticinin gazabına doğrudan maruzdur, çünkü yönetenle yönetici arasında uzanan müdahale edici sosyal kurumlar, bilhassa gönüllü kuruluşlar yoktur. Kişi tamamen despotun ihtirası, kaprisi ve isteğine açıktır. Yönetilenin arkasına saklanabileceği herhangi bir sosyal grup veya kurum yoktur. (Bryan S. Turner, *a.g.e.*, ss. 47-48.); Doğu despotizmi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Curtis, *a.g.e.*, ss. 41-55.

<sup>57</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, ss. 80-82.

<sup>58</sup> "Sivil Toplum" kavramı yalnızca Avrupa toplumlarındaki politik yaşamının tanımlanmasının temelini oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda Batı ile Doğu arasında bir kıyaslama noktasıdır. (Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s. 48.)

<sup>59</sup> Bryan S. Turner, *a.g.e.*, ss. 47-58.

Yine 18. yüzyılda yeni bir doğu algısı oluşmuş, bu algı Üniversitelerin Arap dili ve Edebiyatı bölümlerine de etki ederek ‘İslâm Teolojisi’ ile ‘Oryantalizm’ eğitiminin ayrılmasına yol açmıştır. Tercüman yetiştirme gibi siyasî kaygı ve ihtiyaçlardan dolayı Paris ve Viyana’da teolojik bağlardan kurtulmuş bir eğitim teşekkül etmiştir.<sup>60</sup> Özellikle Fransa’da oryantalistlerin siyasî çıkar için yetiştirildikleri görülmektedir.

Oryantalizmin başladığı dönem olarak kabul edilen 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarının ayırıcı özelliği, bir doğu Rönesansının ortaya çıkmış olmasıdır. Bu dönemde İngilizlerle Fransızların birbirleriyle ve doğuyla en yoğun, yakın ve karmaşık ilişkilerini kurdukları yer Yakın Doğu, yani kültürel ve ırksal temel özelliklerinin İsamîyet tarafından belirlendiği varsayılan Arap topraklarıdır. Yakın Doğu-Avrupa ilişkisinin temel ilkesi ise Napolyon’un 1798 Mısır istilasıyla<sup>61</sup> belirlenmiştir. Bu istila daha güçlü bir kültürün bir başka kültürü salt bilimsel yoldan kendine mal edişinin bir modelidir. Bununla birlikte Mısır, ardından da diğer İslâm ülkeleri doğuya dair batı bilgisinin gerçek dünyadaki çalışma alanı, laboratuvarı ve tiyatrosu olarak görülmüştür.<sup>62</sup> Böylelikle oryantalizm kendini, doğu malzemesinin ihtisaslaşmış bir bilgi halinde derlenmesi ve düzenli olarak yayılması doğrultusunda sistemli bir biçimde örgütlemiştir.<sup>63</sup>

Rönesans tarihçileri doğunun düşman olduğunu vurgularken, 18. yüzyıl tarihçileri doğunun özelliklerine karşı daha temkinli davranarak ve doğrudan doğruya doğu

---

<sup>60</sup> Gernot Rotter, “Die Arabistischen und Islamkundlichen Studien an der Universität Tübingen,” Dr. Gernot Rotter (ed.), *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingen* (Pfäffingen: Horst Erdmann Verlag, 1974) içinde, s. 10.

<sup>61</sup> Napolyon’un seferi, Fransız bilginlerine Mısır medeniyetinin eserleriyle daha geniş bir şekilde tanışma fırsatı sunmuştur. Bu seferin bilimsel sonuçlarından biri, eserlerin üzerinde bulunan yazıtların okunması için gerekli olan hiyerogliflerin çözülmesi olmuştur. bu yazıtların incelenmesi yeni bir bilimin, yani Mısırolojinin doğmasına imkan tanımıştır. (V. V. Barthold, *a.g.e.*, ss. 65-66). Fransız ihtilali ve Napolyon’un Oryantalizme etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yücel Bulut, *a.g.e.*, ss. 88-95.

<sup>62</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 51-52.

<sup>63</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 176.

kaynaklarıyla uğraşarak doğu ile yüzleşmişlerdir. Bunun nedeni belki de, böyle bir tekniğin Avrupa'nın kendisini daha iyi bilmesine yardımcı olmasıdır.<sup>64</sup>

Napolyon işgali gibi deneyimlerle birlikte, batıdaki bir bilgi bütünü olarak doğu da modernleşmiştir. Oryantalizmin tarih boyunca aldığı bir varoluş biçimi de budur. Oryantalistler bu varoluş biçimine uygun olarak, buluşlarını, deneyimlerini ve anlayışlarını modern şekilde ifade etme eğilimi göstermişlerdir.<sup>65</sup> Bu bağlamda Napolyon'un Mısır istilası ve Suriye akını, modern oryantalizm tarihi açısından büyük bir önem taşımaktadır.<sup>66</sup>

19. yüzyılda oryantalizm, bir taraftan Avrupa'nın sömürgeci isyasetinin gelişmesi, diğer taraftan Avrupa'da bilimsel düşüncenin elde ettiği başarılar sayesinde gelişmiştir. Avrupalı doğa bilimciler bu dönemde, gözlem ve denet araştırmalarının gelişimi ve teknik başarı sayesinde oldukça zengin bir külliyat oluşturmuşlardır. Olayları açıklamak için yeni hipotezler ortaya atılmış olsa da, bu alandaki araştırma metodları, önceki bilginlerin oluşturdukları metotlardan farklı değildi. Bu dönemin özelliklerinden biri dilbilim, tarih ve etnografyanın oluşması olmuş ve bu bilim dalları, araştırma yöntemleri sayesinde bilimsel bir karakter kazanmıştır. Doğu dillerine, tarihine ve kültürlerine bu araştırma yöntemleri uygulama ihtiyacı hissedilmeye başlanmıştır. Teorik olarak bu araştırma metodlarına kimse karşı çıkmasa da, pratikte henüz tam anlamıyla uygulanmamaktadır.<sup>67</sup>

İslâm âleminde oryantalizm farklı şekillerde algılanan bir problem haline gelmiştir. Buna göre bazıları oryantalizmi benimseyip ciddî bir biçimde arka çıkarken,

---

<sup>64</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>65</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>66</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>67</sup> V. V. Berthold, *a.g.e.*, s. 189.



bazıları da tamamen reddedip oryantalizm ile uğraşan herkesi İslâm'ın ve Müslümanların en azılı düşmanı olarak kabul edip lanet okumaktadırlar.<sup>68</sup>

Oryantalizmin başlangıç döneminde İslâm'a ve doğuya dair var olan düşmanca tutumun zamanla azaldığı görülmektedir. Özellikle 19. yüzyılda yeni kurumların çoğalması ve oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması, doğu algısının değişmesine etki etmiştir. Nitekim doğu hakkındaki söylemler akademik çerçevede incelenerek sunulmaya çalışılmış ve objektif bir tutum ile doğu keşfedilmeye başlanmıştır. Ancak buna rağmen doğuya dair düşmanca yaklaşım ve aşağılayıcı tavır tamamen ortadan kalkmış değildir. Oryantalistlerde görülen bu olumsuz tutum ve tavrı çalışmamızın devamında değerlendireceğiz.

## 1.2. Oryantalistin Tanımı ve Amaçları

Oryantalizm araştırmalarının ilk ortaya çıktığı zamanlarda oryantalistlerin çoğunluğu rahip, papaz ya da misyonerlerdir. Bu oryantalistlerin bir kısmı teoloji konularıyla ilgilenen kimseler iken bir kısmı da kilisenin kalkınmasını sağlamlaştırmak düşüncesine olan kimselerdendir.<sup>69</sup> Bu bağlamda “oryantalist” kavramının tarih boyunca hangi anlamlarda kullanıldığına kısaca değinmek yerinde olacaktır:

- 1) 1683'de 'oryantalist' kavramı ile doğu veya Yunan kilisesinin bir üyesi kastedilmiştir.
- 2) 1692'de bazı doğu dillerini bilen kimse anlamında kullanılmıştır.<sup>70</sup>
- 3) 1779'da İngilizce'de doğu araştırmalarında uzmanlaşmış kişi anlamına gelmiştir.<sup>71</sup> 18. yüzyıl oryantalistleri genellikle ya Kutsal Kitap araştırmacısı, ya doğu dilleri uzmanı, ya İslâmî ilimler araştırmacısı ya da Sinologtur.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>69</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>70</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 3.

4) 1838 yılında ise genel olarak doğu incelemesi anlamında kullanılmıştır.<sup>73</sup> 19. yüzyıl oryantalistleri ya bir akademisyen, ya yetenekli bir doğu hayranı ya da ikisi birdendir.<sup>74</sup>

Oryantalist, oryantalizm alanında çalışan ve doğu kültürüne her alanda vakıf olan ilim adamıdır. Bir diğer görüşe göre oryantalist, Haçlı Seferleri<sup>75</sup> döneminden miras aldığı düşmanca düşüncesi nedeniyle İslâm'ı yermeyi amaç edinmiş kimsedir. Nitekim oryantalizm, askerî savaş yerine fikrî bir savaş olarak Haçlı seferlerinin bir parçasıdır.<sup>76</sup> Oryantalistler, kazandığı olumsuz muhteva ve tanım sebebiyle 'oryantalizm' ve 'oryantalist' terimlerini kullanmakta isteksiz davranmışlar ve duydukları rahatsızlıkları da dile getirmişlerdir.<sup>77</sup>

Oryantalist, Edward W. Said'e göre, toplumdaki görevi yurttaşları için doğuyu yorumlamak olan bir uzmandır. Oryantalist ile doğu arasındaki ilişki, temelde bir yorumsama ilişkisidir. Buna göre oryantalist, uzaklarda kalmış, ulaşılması zor bir uygarlığın ya da kültür anıtının karşısında duran araştırmacı, tercüme ederek, betimlemeler yaparak, ulaşılması güç nesneyi içinden kavrayarak muğlaklığı azaltmaktadır.<sup>78</sup> Tarih boyunca Avrupa'nın İslâm'a dair düşüncelerinin şekillenmesinde

---

<sup>71</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>72</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>73</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 4.

<sup>74</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>75</sup> Avrupa devletlerinin İslâm güçlerine karşı koyabilmek için güçlerini birleştirmeleri gerekmektedir. Bu birlikte hareket etme siyasetinin ideolojik çatısını Hıristiyanlık oluşturmaktadır. Hıristiyanlık zamanla Avrupa ile özdeşleşmiştir. Haçlı Seferleri tam da bu siyasetin bu girişimlerin bir sonucu olarak gerçekleştirilmiştir. Nitekim 1095-1272 yılları arasında toplam sekiz Haçlı Seferi yürütülmüştür. Sonraki dönemlerde de (14. Ve 15. Yüzyıllarda) Osmanlı İmparatorluğuna karşı Avrupalıların birlikte hareket ettiklerini görmekteyiz. ( Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 31 vd.)

<sup>76</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>77</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 3.

<sup>78</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 234.

ve karşı tavırlarının oluşmasında en büyük etki otyantalizmin ve oryantalistlerin olmuştur.<sup>79</sup>

Oryantalist söylemde bir bilgi/güç dengesinden söz etmek mümkündür. Buna göre bilmek, hakim olmaktır. Başka bir ifadeyle doğu, batı için gerçek bir siyâsî güç alanı olmuştur. Oryantalizm, gerçekçi batılı ve tembel doğulu arasındaki zıtlık etrafında organize edilen bir karakter tipolojisi oluşturmaktadır. Böylelikle doğu, batı hâkimiyetinin tipik bir kültürel ürünü olmuştur.<sup>80</sup>

19. yüzyıl oryantalist çalışmalar, yalnızca yazma halindeki eserlerin toplanıp hazırlanmış değil, aynı zamanda ağırlıklı olarak içeriklerinin ele alındığı bir dönemdir. Bu dönemin batılı İslâm bilimcileri hem kendilerine ilgi alanı olarak seçtikleri sahanın kaynak eserlerinin tahkiki, hem de bunların tahliliyle uğraşmışlardır. Böylelikle 19. yüzyıl oryantalizmi düşlenebilecek en zengin bilgi hazinesine sahip olmuş; doğu, bir meslek haline gelmiş; kişinin yalnızca doğuyu değil kendini de yeniden üretebileceği ve yenileyebileceği bir meslek olmuştur. 19. yüzyıl oryantalizmin önemli gelişmelerinden biri de, doğuya dair temel fikirlerin karşı konulamaz bir tutarlılık kazanması olmuştur. Bu temel fikirler doğunun şehvet düşkünlüğü, zorbalık eğitimi, sapkın zihniyeti, savsaklama alışkanlığı ve geriliği gibi konuları içermektedir.<sup>81</sup> Bu bağlamda oryantalistlerin hedeflerini kısaca belirtmek yerinde olacaktır.

Oryantalistlerin görünen/açık ve görünmeyen/gizli hedeflerinden söz etmek mümkündür. Görünen hedefler, İslâm ve onun kültürüne hizmet konusunda araştırmacıların kaleme aldığı tercüme ve fihrist, yayın ve tahkik, yazma ve tasnif, dernek ve dergiler, konferans ve toplantılar düzenleme gibi çalışmalardır. Görünmeyen

---

<sup>79</sup> Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>80</sup> Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>81</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 106, 177, 217.

hedefleri ise, İslâm'a kötülük etmek, İslâm prensiplerini karalama, Peygamber'in çağrısı konusunda şüpheyi düşürmek ve Kur'ân'a dair şüpheler salmaktır.<sup>82</sup>

Oryantalist edebiyatında sıkça karşılaşılan ikilem hayranlık duyulan ile nefret edilen arasında olmuştur. Doğunun geniş halk kesimleri misafirperver, insanî hassasiyetleri yüksek ve alicenaptır. Bu konularda onlar batılılar ve hristiyanlardan da üstündürler. Fakat aynı zamanda doğulular cahildir, idarecilerinin kendileri üzerindeki hükümlerini sorgulamamaktadırlar. Halkın bu cehaleti idarecilerin menfaatlerine uygundur. Batılılara göre bu cehaletin asıl sebebi idarecilerin kendileri ve onların anlayışlarına, zihniyetlerine temel teşkil eden Kur'ân ve hadis gibi kaynaklardır. Bu noktada batılılar doğulu halkları aydınlatmak, onları despotların elinden kurtarmak gibi kendi kendilerine yükledikleri bir görev ile ortaya çıkmaktadırlar. Bu görevin pratikteki karşılığı, batıların yerli despotun yerini alma isteğidir.<sup>83</sup>

Peş peşe oryantalist derneklerin kurulduğu ve dergilerin çıkarıldığı 19. yüzyılda oryantalistler kaynakların eleştirel tahlilini de yapmaya başlamışlardır. Oryantalist incelemelerde kullanılacak malzemelerin çoğalmasıyla birlikte, inceleme yöntemleri ciddi ve daha sıkı bir hal almıştır.<sup>84</sup> Bu dönemde hâkim olan anlayışa göre, her biri belli bir bölgede gelişen ve kendine has bir öze sahip olan çeşitli medeniyetler vardır. Bilginler, bu özü incelemek için modern dönemleri araştırmaktan vazgeçip klasik dönemler üzerine uzmanlaşmaya başlamışlardır. Bu yöneliş özellikle dinler tarihi ve karşılaştırmalı filoloji<sup>85</sup> alanında kendini göstermektedir.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, s. 32.; Oryantalizmin tehlikeli amaçları için ayrıca bkz. Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, ss. 51-71.; Oryantalistlerin hedefleri için bkz. Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, ss. 65-69.

<sup>83</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, ss. 87-88.; Edward W. Said'e göre 20. yüzyılın başlarında kabul gören bir sav vardır: bir Batılılar bir de Şarklılar var. Batılılar egemendir, Şarklılara da birinin egemen olması gerekir. (Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 45.)

<sup>84</sup> Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, s. 53.

<sup>85</sup> Karşılaştırmalı filolojinin kurucusu, Sacy'nin öğrencisi olan Alman oryantalist Franz Bopp (1791-1867)'tur. Bopp, Berlin üniversitesinde filoloji ve Sanskritçe dersleri vermiş ve bu anlamda oryantalizm

Oryantalizm zihniyetini ve oryantalistlerin amaçlarını özetleyecek olursak, oryantalizm başlangıçta İslâm'a ve doğuya karşı düşmanca tavır sergilemiştir. Oryantalizm, doğuya egemen olarak doğu üzerinde otorite kurmaya çalışmıştır. Böylelikle oryantalistler doğuyu yeniden yapılandırma girişiminde bulunmuşlardır. Batı, kendi üzerinden doğuyu tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle, doğuyu kendine zıt gören batı, kendinde olan iyi şeylerin doğuda olmadığını ve kendinde olmayan kötü şeylerin doğuda bulunduğunu anlatmaktadır. Bu bağlamda oryantalistler önemli bir yere sahiptir. Nitekim oryantalist, doğuyu yorumlayan kimsedir. Dolayısıyla Avrupa'nın doğuya dair bakış açısının şekillenmesinde en büyük etki oryantalistlerin olmuştur. Özellikle 19. yüzyılda oryantalistler ilgi duydukları alan ile ilgili kaynak eserlerin tahkik ve tahlilini yapmakla kalmamış, aynı zamanda doğu algısı kesin bir şekilde batıya yerleşmiştir. Bu algıya göre, doğu şehvet düşkün, zorba, sapkın ve geri kalmıştır. Aşağıda ayrıntılı olarak açıklayacağımız üzere, doğuluların akıl ve düşünme yetisinde yoksun olduğunu iddia eden oryantalistler de olmuştur.

Tez konumuzla bağlantılı olarak Alman oryantalizm zihniyetini anlayabilmek adına oryantalizm tarihini kısaca açıklamayı uygun gördük. Burada 19. yüzyıl oryantalizmi konumuz açısından önem arz etmektedir. Bir sonraki bölümde Alman oryantalizmini etkileyen Fransız ve İngiliz oryantalizmi açıklanacaktır. Nitekim 19. yüzyılın başından ikinci Dünya savaşının sonuna kadar doğuya Fransa ve İngiltere

---

geleneğinde önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde yalnızca ortaya koydukları eserler değil, yetiştirdikleri öğrenciler sebebiyle de dikkate değer iki isim Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888) ve Theodor Nöldeke (1836-1930)'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *Die Arabischen Studien In Europa Bis In Den Anfang Des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), s. 146; Franz Bopp'un hayatı, eserleri ve dil biliminde önemi için bkz. Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland* (München: J. G. Gotta, 1869), ss. 370-379, 470-515

<sup>86</sup> Maxime Rodinson, *a.g.m.*, s. 180.

Karşılaştırmalı filoloji alanında Jones, Franz Bopp ve Jakob Grimm ön plana çıkmaktadır. Onların filolojik keşifleri temelde Doğu'dan Paris ile Londra'ya getirilen elyazmalarına borçlu olunan keşiflerdir. Neredeyse bütün Oryantalistler mesleğe filoloji ile başlamışlardır. (Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, s. 108.)

egemen olmuştur. İkinci Dünya savaşından sonra Amerika doğuya egemen olmuş, Fransa ve İngiltere'nin doğuya yaklaştığı gibi yaklaşmıştır.<sup>87</sup> Dolayısıyla öncelikle Fransız ve İngiliz oryantizmi açıklayıp, devamında Alman oryantizim zihniyeti irdelenecektir. Özellikle 19. yüzyıl oryantistlerden öne çıkan isimler zikredilecek ve Alman oryantistlerin çalışma alanları üzerine bilgi verilecektir.

### 1.3. Fransız Oryantalizmi

Oryantalizm tarihinde Fransa önemli bir yere sahiptir. Nitekim 19. yüzyılın ilk yarısını aşkın bir süre oryantizmin başkenti Paris olmuştur.<sup>88</sup> Fransız oryantizim tarihi incelendiğinde 18. yüzyılın önemi dikkat çekmektedir. Aydınlanma çağı olarak bilinen 18. yüzyılda Fransa hükümeti, batı düşünme sistemini kilisenin etkisinden kurtarmış ve böylelikle de teolojiden bağımsız Arap dili çalışmaları için zemin hazırlamıştır. Fransa'nın doğuya olan ekonomik ve politik ilgisi de bu bağlamda önem arz etmektedir.<sup>89</sup> 18. yüzyılda dikkat çeken bir diğer husus Voltaire (1694-1778)<sup>90</sup>'in etkisidir. Voltaire'den itibaren teologlar ve kilise tarihçileri Hz. Muhammed'i düzenbaz bir insan olarak görmüşler ve halka bu şekilde yansıtmışlardır. Hilekârlık ile halkın dinî inancını değiştirmenin mümkün olmadığını vurgulayan bir görüşe göre, Kur'ân'ın yalnızca bir bölümünü okuyan kimsenin Hz. Muhammed'in düzenbaz olmadığını anlayabileceği savunulmaktadır.<sup>91</sup> Fransızlar İslâm'ı tehlikeli bir din olarak görmeleri nedeniyle, Hz. Muhammed'i kötölemişler ve halkın da bu görüşü benimsemelerini

---

<sup>87</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>88</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>89</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 141.

<sup>90</sup> François Marie Voltaire önemli Fransız Aydınlanma dönemi filozoflarından ve yazarlarından biridir. (Max Apel ve Peter Ludz, *Philosophisches Wörterbuch* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1976), s. 298).

<sup>91</sup> Thaddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Sulzbach: J. E. Von Seidel, 1823), s. 39.

sağlamışlardır. Ancak İslâm'a ilgi duyan ve Kur'ân'ı okuyan kimseler arasında, Hz. Muhammed'in ve İslâmiyetin anlatıldığı gibi olmadığını anlayanlar da olmuştur. Bu ise önyargılardan kurtulmuş objektif tutum ile İslâmiyeti araştıran oryantalistlerin başarısıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Napolyon'un Mısır istilası modern oryantalizm tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Napolyon her yerde İslâm adına savaştığını kanıtlamaya çalışmakta, söylediği her söz Arapçaya çevrilmekte ve Fransız ordusu da Napolyon'un talimatıyla İslâm duyarlılığını hep akılda tutmaktadır. Napolyon kendini Mısırlılara zorla benimsetmek için gücünün yetersiz kaldığını gördüğünde yerel imamlara, kadınlara, müftülere ve ulemaya Kur'ân'ı Fransa Ordusu lehinde tefsir ettirmeye çalışmıştır. Ulemadan el-Ezher'de hocalık yapan altmış kişi bu amaçla Napolyon'un karargâhına davet edilmiştir. Napolyon'un İslâm ve Hz. Muhammed'e duyduğu hayranlıkla, çok iyi bilir gibi görüldüğü Kur'ân'a duyduğu ve açıkça da gösterdiği saygıyla kendilerini pohpohlamaya izin vermişlerdir. Nitekim taktik işe yaramış ve Kahire halkı kısa sürede işgalicilere duyduğu güvensizlikten kurtulmaya başlamıştır. Napolyon vekiline, kendisi ayrıldıktan sonra Mısır'ın hep oryantalistler ile kendi yanlarına çekebildikleri Müslüman dini liderler aracılığıyla yönetilmesi konusunda kesin bir talimat vermiştir.<sup>92</sup> Napolyon örneğinden anlaşılacağı üzere, Fransa'da oryatalistler siyasî çıkarlar ve misyonerlik faaliyeti için yetiştirilmiş ve kullanılmıştır. Bu durum yalnızca Fransa'ya has olmayıp, İngiltere ve Almanya'da da gözlemlenmektedir.

---

<sup>92</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 92.

14. yüzyılda kararlaştırılan fakat yalnızca düşüncede kalan, doğu dillerinin üniversitelerde öğretilmesi ilk kez 16. yüzyılda gerçekleşmiş ve Paris<sup>93</sup>'teki *College de France*'da 1539 yılında ilk Arap Dili Kürsüsü kurulmuştur. Bu kürsünün başına ilk gerçek oryantalist sayılan Guillaume Postel (1510-1581)<sup>94</sup> getirilmiştir. Postel Doğu seyahatleri esnasında birçok el yazması eser toplamış ve ülkesine bu anlamda katkı sağlamıştır. Aynı zamanda kendisi misyonerlik faaliyetinde de bulunmuştur. Bunun yanı sıra Postel, Arap edebiyatının zenginliğini övmekte, özellikle de Arapça yazılmış tıp ve astronomi eserlerini önemsemektedir.<sup>95</sup> Postel'in doğu ve doğululara karşı bu olumlu yaklaşımı dikkat çekmektedir. Her ne kadar 16. yüzyılda doğuya dair olumsuz yaklaşım gerilemiş ve azalmış olsa da, yine de doğu değersiz görülmüştür. Arapların belirli bilim dallarındaki zenginliğini övmesi, Postel'in belki de doğu seyahatleri esnasında karşılaştığı olumlu tavrılardan kaynaklanabilmektedir.

Postel'den sonra oryantalizm alanında önemli isimlerden biri olan Fransız Louis Mathieu Langlés (1763-1824)<sup>96</sup>'in iki önemli girişimi olmuştur. Bunlardan ilki, millet meclisine Paris ve Marseille'de Arap, Fars ve Türk dili kürsüleri oluşturma teklifidir. Bu ilk girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. İkinci girişimi ise doğu dilleri eğitimi için özel Üniversiteler ve Enstitülerin kurulması teklifidir ki bu girişimi başarılı olmuştur. Böylelikle 30 Mart 1795'de millet meclisi Paris'de edebî ve genel Arapça, Türk ve Fars dillerinde Profesör atamalarının gerçekleşmesine karar vermiş ve oryantalizm alanında

---

<sup>93</sup> Paris Üniversitesi'nin kuruluşu hakkında bilgi için bkz. Maurice de Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, terc. Rudolf Eisler (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913), ss. 221-225.

<sup>94</sup> Kaynaklarda 'Wilhelm Postel' olarak da geçmektedir. Fransız oryantalistin hayatı ve oryantalizm alanında önemi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 36-44.

<sup>95</sup> Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, s. 32; Ayrıca bkz. V. V. Barthold, *a.g.e.*, ss. 165-166.

<sup>96</sup> Bilimsel yeterliliği tartışmalı olan Langlés, araştırmaların pratik faydasıyla ilgilenmektedir. (Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 103.)



çığır açan başarılarıyla meşhur Silvestre de Sacy<sup>97</sup> Arap dili kürsüsüne Profesör olarak atanmıştır.<sup>98</sup> Sacy, yalnızca Fransız oryantalizmine değil, yetiştirdiği öğrenciler nedeniyle İngiliz ve Alman oryantalizmine de önemli etkileri olan bir isimdir. Dolayısıyla Sacy ve geleneğini ayrı bir başlık altında değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

### 1.3.1. Silvestre de Sacy

Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838)<sup>99</sup> küçüklüğünden itibaren özel öğretmenler tarafından Latince ve Yunanca dersler görmüştür. Evlerinin yakınlarında bulunan parkta Mauriner Dom George François Berthereau (1732-1794) ile tanışmış ve bu bilgin sayesinde doğu çalışmalarına yönelmiştir. Berthereau Sacy'ye İbrani ve Arap dillerine giriş eğitimi vermiştir. Sacy Berthereau'un eğitim sistemini benimsemiş ve kendi öğrencilerine de ilk etapta klasik Arapça öğretmiştir.<sup>100</sup>

Akademik alandaki çalışmalarıyla ve kaleme aldığı eserleriyle döneminin tartışmasız ilk oryantalisti olarak kabul gören Sacy, eğitmen kimliği ile Üniversite'de görev almakla kalmamış, 1823'den itibaren *Collège de France*'de yöneticilik koltuğuna oturmuş ve Langlès'in ölümünden sonra 1824'de *Ecole De Langues Orientales*'in başkanlığını devralmıştır.<sup>101</sup> İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin bir kısmını 1810 yılında ilk defa Fransızcaya çeviren ve yayımlayan Sacy olmuştur. Bununla birlikte 1805'den itibaren 1811'e kadar Fransız Dışişlerinde daimi oryantalist olarak çalışmıştır. Buradaki

---

<sup>97</sup> “Silvestre de Sacy, bütün Avrupalı Oryantalistlerin ustası ve Paris'te Yakın Doğu çalışmalarında uzmanlaşmak isteyen herkesin Mekke'si olmuştur. Sacy, sonuçlara ulaşma konusunda oldukça ihtiyatlı ve metinlerin açıkça örneklendirmediği herhangi bir şeyi ileri sürmeme konusunda endişe duyan dikkatli ve titiz bir filologdur.” Maxime Rodinson, *a.g.m.*, s. 178; Ayrıca bkz. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, s. 134 vd.

<sup>98</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 141-142.

<sup>99</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 140-157.

<sup>100</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 142-144.

<sup>101</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 150.

ilk görevi, Fransız ordusunun bültenleri ve Napolyon'un 1806 Manifestosu'nu çevirmektir. 1830'da Fransızlar Cezayir'i işgal ettiğinde, bildirgeyi Cezayirli'lere tercüme eden yine Sacy olmuştur. Dışişleri Bakanı doğu ile ilgili bütün diplomatik meseleler için düzenli olarak, Savaş Başkanı ise arada bir Sacy'ye başvurmuştur.<sup>102</sup> Fransız oryantizmin siyasî yönünü Sacy'de de görmekteyiz. Doğu ile ilgili metinleri Fransızcaya çevirmekle kalmamış, aynı zamanda savaş ile ilgili ve diplomatik konularda da Sacy'ye başvurulması, Fransa'nın oryantistleri kullandıkları alanları gözler önüne sermektedir.

Modern oryantizmin<sup>103</sup> başlangıcını çağrıştıran Sacy, çalışmalarıyla oryantizme sistematik bir metinler bütünü, bir pedagojik uygulama, bir araştırma geleneği ve doğu araştırmaları ile kamu siyaseti arasındaki önemli bir bağlantıyı fiilen sunmuştur. Sacy, öğretisi doğu, cemaatiye öğrencileri olan, dünyeviliğe dönmüş bir din adamı gibi davranmaktadır. O görev ne kadar güç, konu ne kadar çapraşık olursa olsun, her şeyin akılcı ve açık bir hale getirebileceğine inanmaktadır. Yine Sacy'nin bütün çalışmaları temelde birer derlemedir. Başka bir ifadeyle onun çalışmaları törenselleşmiş bir didaktiğe sahip olup, zahmetli bir gözden geçirme etkinliğinin ürünüdürler. Uzmanlar arasında en titiz ve genel bilgiyle uğraşanlar arasında da tarihsel bakışı en güçlü olan Sacy, akademik çalışmayı, tüm araştırmacıların birlikte yükselttikleri bir binaya dahil edilen olgusal bir eklenti olarak görmektedir.<sup>104</sup>

Sacy'nin oryantizmin öncüsü olarak anılmasının sebepleri, üstesinden gelinmez güçlükleri başarıyla halletmesi; ortada hiçbir araç yokken, öğrencilerine bir alan sunmak üzere araçlar edinmiş olması; kitaplar, ilkeler ve örnekler oluşturması; kısacası, doğuya

---

<sup>102</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>103</sup> Modern Oryantalizm, 18. Yüzyıl Avrupa kültürünün dünyevileştirici öğelerinden türemiştir. Bu dönemin önemli akımları yayılma, tarihsel yüzleşme, duygudaşlık ve sınıflandırmadır. (Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 130.)

<sup>104</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 135-137.

dair malzemenin, bu malzemeyi inceleme yönteminin, doğuluların bile sahip olmadığı numuneleri üretmiş olmasıdır. Sacy bilgiyi yalnızca saptamış değil, o bilgilerin şifrelerini çözmüş, yorumlamış ve en zoru da ulaşılabılır kılmıştır. Bir Avrupalı olarak Sacy doğu arşivlerini talan etmiş, bunları elden geçirmiş, notlarla açıklamış, sistemli hale getirmiş, düzenlemiş ve yorumlamıştır.<sup>105</sup> Arap dili ve edebiyatının, özellikle de Arap şiirlerinin önemini ve sağlayacağı faydalarını savunan Sacy, Arap şiirinin değerinin anlaşılmaya başlaması için önce bu metinlerin uygun bir biçimde dönüştürülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>106</sup> Dolayısıyla buna yönelik çalışma yürüten Sacy, genelde oryantalizmin, özelde ise Fransız oryantalizminin tartışmasız en önemli ve en değerli oryantalisti olarak ün kazanmıştır. Bununla birlikte, oryantalizmin babası olarak anılan Sacy, aynı zamanda oryantalizmin ilk kurbanı da olmuştur. Nitekim ardından gelen oryantalistler yeni metinler, fragmanlar ve seçilmiş parçalar çevirerek kendi yenilenmiş doğu anlayışlarını sunmuşlar, böylelikle de Sacy'nin çalışmalarını yerinden etmişlerdir.<sup>107</sup>

Hem akademik alanda hem de yöneticilik pozisyonunda adından söz ettiren Sacy, aynı zamanda batı dünyasını Arap dili ve İslam bilimleri çalışmalarında ciddi anlamda etkilemekle kalmamış, asıl etkisi öğrencilerinin çokluğu ve onların başarılarında kendini göstermiştir. Napolyon'un oryantalist çevirmenlerinin çoğu da Sacy'nin yetiştirdiği öğrencilerindendir.<sup>108</sup> Bu bağlamda Sacy yalnızca Fransız öğrencilerini değil, diğer Avrupa ülkelerinden akın eden öğrencileri de eğitmiştir. Sacy'nin eğitim metotunu benimseyen öğrencileri eğitimlerini tamamladıktan sonra ülkelerine dönmüşler ve

---

<sup>105</sup> Sacy herhangi bir Doğulu eserin tamamını yayınlamaktan kaçınmıştır. Ona göre Doğulu eserler, alıntılar dışında basımı hak etmemektedirler. Bu eserler, Batılı okuyucu veya araştırmacının kullanımına elverişli seçkiler haline getirilmekte ve bir takdim yazısıyla yayınlanmaktadır. (Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 103.)

<sup>106</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>107</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 140.

<sup>108</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 93.

kendileri de aynı metot ile öğrenci yetiştirmişlerdir.<sup>109</sup> Sacy'nin öğrencilerinin birçoğu, Mısır'da Napolyon için göstermiş olduğu biçimde, siyasal yararlılık göstermişlerdir.<sup>110</sup>

Daha önce belirttiğimiz üzere bir çok Avrupa ülkesinden Fransa'ya öğrenci gelmesinde rağmen, en çok öğrenci gönderen ülke Almanya olmuştur. Öğrenciler Alman devletinin sağladığı burs ile Fransa'ya Sacy'den eğitim almaya gitmiştir. Zamanla Almanya da doğu dilleri eğitiminin önemini fark etmiş ve buna yönelik girişimlerde bulunmuştur.<sup>111</sup> Bu önemli girişimler "Alman Oryantalizmi" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

19. yüzyılda ön plana çıkan çoğu Alman oryantalistin ortak özelliği, Sacy'nin öğrencilerinden biri olmalarıdır. Aralarında Arap dili ve edebiyatı alanında en önemli isimlerden biri ve Sacy'nin ilmî mirasını devralan kişi Heinrich Leberecht Fleischer'dir.<sup>112</sup> Fleischer'in Alman oryantalizminde yeri ve önemine tezimizin devamında değineceğiz.

### 1.3.2. Ernest Renan

Fransız Oryantalizm tarihinde Sacy'den sonra önemli bir isim, oryantalizmin ikinci kuşağından sayılan Ernest Renan (1823-1892)<sup>113</sup>'dir. Sacy başlatan, Renan

---

<sup>109</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 151-155.

<sup>110</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>111</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 156.

<sup>112</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 157; Fleischer Arap diline dair kaleme alınmış eserleri toplamış, incelemiş ve geliştirmiştir. Sacy ve Ewald gibi önemli isimlerin grammer eserlerinden faydalanarak ve onları geliştirerek oluşturduğu beş ciltlik eseri önem arz etmektedir. Bkz. H. L. Fleischer, *Kleinere Schriften – Gesammelt, Durchgesehen und Vermehrt* (Leipzig: S. Hirzel, 1885 - 1888).

<sup>113</sup> Ernest Renan en önemli Fransız şarkiyatçılarından. O felsefe, ilâhiyat ve Doğu dilleri tahsili görmüş; bu eğitimi zamanla onun dinlere karşı şüpheciliğini hazırlamıştır. Nitekim Renan İncil'i okurken bu kitabın çelişkiler ve hatalarla dolu olduğu kanaatine varmıştır. Böylelikle de dinî ve dünyevî ilimleri birleştirmede başarılı gördüğü Protestanlığa yönelmiştir. Bunun yanı sıra İslâm felsefesi alanında da önemli bir şarkiyatçı olarak değer kazanan Renan, özellikle İbn Rüşd ve felsefesi hakkında bir tez kaleme almıştır. (Faruk Bilici, "Renan, Ernest," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (2007), ss. 568-571; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 201.)

sürdüren konumundadır. Oryantalizm alanında kendinden söz ettiren Sacy ve Renan'ın yapmaya çalıştığı şey temelde, doğuyu bir tür insanî boyutsuzluğa indirgemek olmuştur.<sup>114</sup> Resmî oryantalist söylemi kuvvetlendirmek, bu söylemin kavrayış biçimlerini dizgeleştirmek, düşünsel ve nesnel kurumlarını oluşturmak Renan'ın görevi olmuştur. Yine Renan oryantalist yapıları düşünsel olarak kalıcı kılmış ve bunların görünürlüğünü arttırmıştır.<sup>115</sup> Renan'ın temel özelliği, doğuyu yeniden, asıl gerçekliği ile yarattığına içtenlikle inanması olmuştur.<sup>116</sup> Yine Renan, İslâm'ın Avrupa felsefesine önemli katkıda bulunduğu gerçeğini inkar etmektedir.<sup>117</sup> Ona göre İslâmî medeniyet bilimsel ilerlemeye ayak uyduramamakta ve İslâm'da bilim ancak katı teolojinin emirleri esneklediğinde filizlenebilmektedir.<sup>118</sup> Renan'ın doğu algısı, İslâm dinini ve İslâm felsefesini de kapsamaktadır. Dolayısıyla İslâm felsefesinin etkilerini göz ardı eden Renan, Müslümanların herhangi bir ilerleme göstermediklerine de inanmaktadır.

1845'te dinî inancını yitirmesiyle sonuçlanan bir inanç bunalımı Renan'ı araştırmacılık yaşamına itmiştir. Kişisel düzlemde kendi yaşamının filolojinin kurumsal yaşamını yansıttığına inanmakta; inanç bunalımından sonraki yaşamında önceden olduğu kadar Hıristiyan olmaya, ama artık Hıristiyanlığın değil de 'laik bilim' dediği şeyin eşliğinde Hıristiyan olmaya çalışmıştır.<sup>119</sup> Renan özellikle dil, tarih, kültür, zihin ve imgelem gibi olağan insanî olguları samî ya da doğulu olmalarından dolayı özel bir

---

Ernest Renan oryantalizme filolojiden geçiş yapmıştır. Semit dillerin filolojisi, Yahudilerin tarihi ve Hıristiyanlığın kökenleri konusunda eserler kaleme almıştır. Bunların yanı sıra birde İbn Rüşd üzerine doktora tezi hazırlamıştır. Renan'a göre Araplar Yunan felsefesini uyarlamaktan başka bir şey yapmamışlardır. (Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 112.)

<sup>114</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 161.

<sup>115</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 140-141.

<sup>116</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 98.

<sup>117</sup> Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>118</sup> Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s. 80.; Renan'ın görüşlerine ve reddiyelere ilişkin bir çalışma için bkz. Dücan Cündioğlu, "Ernest Renan ve reddiyeler bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı," *Divan 2* (1996), ss. 1-94.

<sup>119</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 145.

sapkınlıkları varmış gibi ele almaktadır.<sup>120</sup> Doğuluları aşağılayıcı bir tavır ile ele alan Renan'ın, oryantalizm zihniyetinden ve doğu algısından etkilendiğini söylemek mümkündür.

Renan bir konferansta İslâm ve bilim hususunda görüş bildirmiştir. Bu bildiri *Der Islam und die Wissenschaft*<sup>121</sup> başlığıyla yayımlanmıştır. Renan konuşmasında 'Arap bilimleri', 'Arap felsefesi', 'Arap sanatı', 'Müslüman bilimleri' ve 'Müslüman medeniyeti' kavramları hakkında oluşan fikirlerin çoğunlukla yanlış yargılar ve pratikte ağır yanılgılardan ibaret olduğunu belirtmekte ve amacının bu yanılgılardan kurtulmak olduğunu ifade etmektedir.<sup>122</sup> Müslümanlar arasında âlimler ve filozofların bulunduğunu vurgulayan Renan, Müslümanların yüzyıllar boyunca batı Hristiyanlığının hükümdarı olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla Müslüman bilimleri ya da İslâm'ın kabul ettiği bir bilim dalından bahsetmenin mümkün olup olmadığı hususuna dikkat çekmektedir. Felsefe ya da bilim olarak tanımlanan şey Renan'a göre, İslâm'ın ilk yüzyılında dine tamamen uzak kalmıştır. Dolayısıyla Arap Müslümanlar herhangi bir konuyu açıklamaya çalıştıklarında vahiy ve hadislere başvurmuşlardır. İslâmiyet Arap ırkının elinde olduğu müddetçe gelişme gösterememiştir. Zannedildiği gibi halife Ömer İskenderiye'deki kütüphaneyi yaktığı doğru bir bilgi değildir. Aksine Ömer'den önce bu kütüphane neredeyse yok olmuştur.<sup>123</sup>

Renan'a göre, herşey Abbâsîlerin hüküm sürmesiyle değişmeye başlamıştır. Yeniden inşa edilen devlette Bağdat başkent olmuştur. Din ve dil tamamen inkâr edilmemiş olsa da, yeni oluşan medeniyette batı unsurları mevcuttur. Bu dönemde

---

<sup>120</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>121</sup> Ernest Renan, *Der Islam und die Wissenschaft*, terc. Burdach (Basel: M. Bernheim, 1883).

<sup>122</sup> Ernest Renan, *a.g.e.*, s. 4; Renan'da felsefe ve edebiyat ilişkisi için bkz. Paul Michaelis, *Philosophie und Dichtung bei Ernest Renan* (Berlin: Emil Ebering, 1913).

<sup>123</sup> Ernest Renan, *a.g.e.*, ss. 6-8.

Hıristiyanlar<sup>124</sup> üstünlük sağlamış ve Renan halife Mansur, Haruner-Reşid ve Me'mun'un aslen Müslüman olmadığına inanmaktadır. Ona göre, bu halifeler sözde Müslüman olduklarını ifade etseler de davranışları tersini göstermektedir. Onlar öğrenmeye meraklı kişiliğe sahip ve özellikle yabancı bilimlere ilgilidirler. Böylelikle tercüme hareketleri başlamış ve Yunan bilimleri Arap dünyasına girmiştir.<sup>125</sup> Araplar tüm dünyanın 7. ve 8. yüzyıllarda kabul ettiği Yunan bilgisinin genelini benimsemekten başka bir şey yapmadıklarını iddia eden Renan, 11. ve 12. yüzyıllarda İslâm felsefesinin gerçek bir özgünlüğe ulaştığını da doğrulamaktadır.<sup>126</sup> Doğuda Kindî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ ve batıda İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd felsefî düşünceleriyle ön plana çıkmışlardır. Renan'a göre, bu isimler Arap felsefesini oluşturmakta, çünkü onlar Arapça eser kaleme almışlardır. Gerçekte onların görüşleri Yunan felsefesinden ibarettir. Nitekim felsefî unsurların tamamı Yunanistan'dan gelmiştir. Yunanistan bilimin ve doğru düşünmenin yegâne kaynağıdır.<sup>127</sup>

Renan'ın ifadelerinden anlaşılacağı üzere, o Müslümanların ve İslâm dininin üstün gelmesini kabul etmekte ve Müslümanlar arasında filozofların varlığından bahsetmektedir. Ancak söz konusu bilim olduğunda, İslâmiyetin bu hususta geri kaldığını ve gelişme sağlayamadığını belirtmektedir. Ona göre, Abbasîler döneminde bu durum değişmiş, halifelerin teşvikiyle tercüme hareketleri başlamış ve böylelikle Yunan birikimi Arap dünyasına geçmeye başlamıştır. Birçok oryantalist gibi Renan da İslâm filozoflarını 'Arap filozoflar' olarak adlandırmaktadır. Bunun temel sebebi, filozofların

---

<sup>124</sup> Hıristiyanlığın ve yahudiliğin kaynağı için bkz. Ernest Renan, *Judenthum und Christenthum* (Basel: M. Bernheim, 1883); Yahudilik hakkında görüşleri için bkz. Ernest Renan, *Das Judenthum vom Gesichtspunkte der Rasse und der Religion* (Basel: M. Bernheim, 1883).

<sup>125</sup> Ernest Renan, *a.g.e.*, ss. 9-14.

<sup>126</sup> Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, terc. Ayşe Meral (İstanbul: Albaraka Yay., 2021), s. 20.

<sup>127</sup> Ernest Renan, *Der Islam und die Wissenschaft*, ss. 9-14.

Arapça yazmalarıdır. Ayrıca İslâm felsefesinin özgün olmadığını iddia eden Renan'a göre, İslâm felsefesi Yunan felsefesinden ibarettir.

Renan, ne İbn Rüşd'den ne Araplardan ne de Ortaçağ'dan öğrenecek bir şeyin olmadığını iddia etmektedir. O eserinde "Sami ırkından bize felsefe dersi vermesini isteyecek değiliz"<sup>128</sup> ifadesini kullanarak, Samî ırkını küçümsemektedir. Ona göre, bu ırk kendisine özgü en ufak bir felsefî deneme meydana getirememiştir. Samîlerde felsefenin pek verimli olmadığını iddia eden Renan'a göre, felsefe dışarıdan yapılmış bir alıntıdan ve Yunan felsefesinin bir taklidinden ibaret kalmıştır. Renan'ın bu konuyla ilgili görüşleri şu şekildedir:

"Sami Doğu, Ortaçağ'ın tam anlamıyla felsefe olarak sahip olduğu her şeyi Yunanistan'a borçludur. Dolayısıyla geçmişte bir felsefi otorite seçmek gerekirse, yalnızca Yunanistan'ın hepimize ders verme hakkı vardır; barbar öğelerin karışımıyla bozulmuş Mısır'ın ve Suriye'nin Yunanistan'ı değil, saf ve klasik ifadesinde, özgün ve samimi Yunanistan'dır bu. Bunun aksine, geçmişten öğretiler isteyecek yerde ondan sadece olaylar istersek, o zaman dehanın ilk sıçramasının bazen kalıbın kusursuzluğu ve düşüncenin doğru ölçüsü altında siliniyor gibi görüldüğü mükemmel dönemlere göre çöküş ve senkretizm çağları, aktarım e yavaş bozulma dönemleri daha ilgi çekici olacaktır."<sup>129</sup>

1200 yılından itibaren Arap dünyasında felsefenin ortadan kaldırıldığını ve teolojinin üstünlük sağladığını ifade eden Renan'a göre, felsefenin tamamen yok edilmesiyle birlikte, yalnızca tarihçiler felsefeden bahseder olmuş ve onlar da ancak kötü anılar olarak yansıtmışlardır. Felsefî elyazmaları imha edilmiş, astronomi ilmi

---

<sup>128</sup> Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 24.

<sup>129</sup> Ernest Renan, *a.g.e.*, s. 25.



namaz ibadeti için yön vermek adına kullanılmış ve felsefe, İbn Haldun dışında, artık yok olmuştur.<sup>130</sup>

Renan, filozofların Arapça yazması nedeniyle Arap felsefesi ya da Arap bilimleri nitelmesini doğru bulmadığını ifade etmektedir. Ona göre, Müslüman bilimleri de yoktur. Her bilimsel hareket Hıristiyan, Yahudi, Harraniler, İsmaililer ve Müslümanların kendi inançlarına karşı içsel öfkenin birer eseridir. Felsefeye ilgi duyan kişiler zındık olarak nitelendirilmiş, sokakta kötü muamele edilmiş, evleri yakılmış ve çoğunlukla ibret-i âlem için idam edilmişlerdir.<sup>131</sup> İslâm dinin güzel yanlarının da bulunduğunu itiraf eden Renan, ancak insan aklı için İslâmiyetin zararlı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>132</sup> Renan'ın bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere, burada hayranlık duyulan ve nefret edilen arasındaki ikilemi görmek mümkündür. Bir taraftan İslâm dinini övmek isterken, diğer taraftan insanlar için fayda sağlamayacağını söylemesi, ortyantalizm zihniyetinden etkilendiğinin belirtilerinden yalnızca biridir.

Anlaşılacağı üzere, Renan İslâm filozoflarını Arapça eser kaleme almaları nedeniyle 'Arap filozofları' olarak nitelermekte, ancak bu nitelermeyi doğru bulmadığını ifade ederek bir çelişkiye düşmektedir. İslâm felsefesinin özgünlüğünü reddeden Renan, tercüme hareketiyle birlikte Yunan bilimlerin Arap dünyasına girdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Renan'a göre, İslâm felsefesi gerçekte Yunan felsefesinden ibarettir.

İngilizler ile Fransızların doğu rekabeti geleneği öylesine köklüdür ki, Fransa için İngiltere tam anlamıyla bir takıntı haline gelmiştir. Fransa doğu ile bağlantılı her konuda İngiltere'ye yetişip onu geçme kaygısı taşımıştır.<sup>133</sup> Fransız ve İngiliz oryantalizminin

---

<sup>130</sup> Ernest Renan, *Der İslam und die Wissenschaft.*, s. 17.

<sup>131</sup> Ernest Renan, *a.g.e.*, ss. 19-20.

<sup>132</sup> Ernest Renan, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>133</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 230.

Alman oryantalizmine etkisini anlayabilmek adına, tezimizin devamında İngiliz oryantalizmini açıklayacağız.

#### 1.4. İngiliz Oryantalizmi

İngiliz oryantalizmi, İslâm medeniyeti ile olan sömürgeci, askerî, ekonomik, ticarî ve kültürel etkileşimler sonucu İslâm medeniyetine önem veren batının en köklülerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>134</sup> 13. yüzyılda hızla gelişen Üniversiteler, artık felsefî çalışmanın önemli yerlerinden biri olmuştur. İngilizlerinde kabul ettiği gibi, onlar organizasyonu ve en iyi hocaları Paris Üniversitesine borçludurlar.<sup>135</sup> Bununla birlikte İngiltere’de doğuya dair çalışmalarda ön plana çıkan, teolojik meselelere olan ilgi ve alakadır.<sup>136</sup> Bu bağlamda öne çıkan önemli İngiliz oryantalistler Edward Pococke (1604-1691)<sup>137</sup>, Edmund Castell (1606-1674)<sup>138</sup> ve Thomas Gravius (1612-1676)<sup>139</sup>’dur.

Doğunun zenginliklerine ulaşmak için önce İslâm illerinden geçmek ve İslâm’ın tehlikeli etkisine karşı koymak gerektiği düşüncesi İngilizler arasında yaygınlaşmıştır. 18. yüzyılın büyük bir kısmında İngilizlerle Fransızlar bunu başarmaya yönelik adım atmışlardır. Bu adımlardan biri, oryantalistlerin misyonerlik faaliyetleridir. Özellikle Hindistan’daki ilk İngiliz oryantalistlerin bir çoğu ya hukukçu ya da misyonerlik

---

<sup>134</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>135</sup> Oxford ve Cambrige Üniversitelerinin kuruluşu için bkz. Maurice de Wulf, *a.g.e.*, s. 225.

<sup>136</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>137</sup> Kaynaklarda ismi ‘Eduardus Pocockius’ olarak da geçmektedir. Oxford’da teoloji okumuş ve Arapçayı titizlikle öğrenmiştir. 1636 yılında Oxford Üniversitesinde Profesör olarak Arapça öğretmiştir. Doğu’ya defalarca giden Pococke’un amacı el yazmalarını ülkesine getirmektir. Arapça ve İbranice uzmanı olarak Pococke, öğrencileriyle Arapça eserleri incelemiş ve değerlendirmiştir. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 85-90.)

<sup>138</sup> ‘Edmundus Castellus’ ismi ile de kaynaklarda yerini almıştır. Cambridge’de Arapça dersleri veren Castell, İbn Sînâ’nın *El-Kânûn fi ‘t-Tıb* eserini de öğrencilerine okutmuştur. (Johann Fück, *a.g.e.*, s. 86.)

<sup>139</sup> Oxford’da Arapça okutmanlığı yapan Gravius, Batı’ya Tusî’nin astronomi öğretilerini tanıtan kişi olarak ön plana çıkmaktadır. (Johann Fück, *a.g.e.*, s. 86.)

eğilimleri güçlü hekimlerdir.<sup>140</sup> Fransa'da olduğu gibi İngiltere'de de siyasî çıkarlar için yetiştirilen oryantalistler, doğuya dair olumlu bir tutum sergilememişlerdir.

İngiltere ve Fransa arasındaki rekabet, kendini oryantalizm alanında ve özellikle doğuya hakim olma noktasında göstermektedir. Nitekim İngiltere Napolyon'u yenilgiye uğratarak Fransızları bölgeden çıkarmış ve İngilizler doğuya hakim olmuştur. Böylelikle Fransızlar İngilizlerden farklı olarak, doğuda keskin bir yitklik duygusuna gömülmüşlerdir.<sup>141</sup>

Başlangıçta Hindistan bir İngiliz mülkü olması nedeniyle, İngilizler için doğu, Hindistan'dır. Dolayısıyla Yakın Doğu'dan geçmek, büyük bir sömürgecinin yolu üzerindeki bir yerden geçmek demektir. Böylelikle İngiliz oryantalistlerine göre doğu, maddî mülkiyetle, maddî bir imgelemeyle tanımlanmaktadır.<sup>142</sup> İngiliz oryantalist William Jones (1746-1794)<sup>143</sup>,un zamanından itibaren ise doğu, İngiltere'nin hem yönettiği hem de hakkında bilgi sahibi olduğu bir şey durumuna gelmiştir.<sup>144</sup>

İngiltere İslâm ve Müslüman toprakları söz konusu olduğunda, bir Hıristiyan gücü olarak korumak zorunda olduğu meşru çıkarları olduğunu düşünmüş ve bu amaçla karmaşık bir aygıt geliştirmiştir. Çeşitli cemiyetler kuran İngiltere, bu cemiyetlere ticaret derneklerini, bilgi derneklerini, coğrafi keşif fonlarını, çeviri fonlarını, doğuda okul, misyon, konsolosluk, fabrika açma ve Avrupa cemaatleri kurma faaliyetlerini de eklemiştir. Böylelikle İngiltere'nin çıkarları büyük harcamalarla korunmuştur.<sup>145</sup>

Döneminin önde gelen oryantalistlerinden sayılan Edward William Lane (1801-1876)<sup>146</sup>'ın bir araştırmacı olarak mirası, doğu için değil, kendi Avrupalı toplumunun

---

<sup>140</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 86-88.

<sup>141</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 168 vd.

<sup>142</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 180-181.

<sup>143</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 129-140.

<sup>144</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 227.

<sup>145</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>146</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 168-170.

kurumları ve aracı kuruluşları için önem arz etmektedir. Lane'in *Arabic-English Lexicon (Arapça-İngilizce Sözlük)*<sup>147</sup> değerini hâlâ korumakta<sup>148</sup>, özellikle de *Modern Mısırlılar*<sup>149</sup> eseri akademik oryantalizmin gelişen örgütlenmesine katkıda bulunan bir yapıt olarak değerlendirilmektedir. O İngiliz üniversitelerinde eksik olan bir hususu, yani İslâm dünyasına seyahat ve ikamet eksikliğini de gidermiştir.<sup>150</sup> Lane gibi bir çok oryantalist doğu üzerine yazmaya başladığında, doğuyu yeniden programlayıp konumlandırmaktadır. Sacy ve Lane'den sonraki oryantalistler, ciddi bir titizlikle Sacy ve Lane'i yeniden yazmışlardır. Bunun nedeni, 19. yüzyıl oryantalizmin, Aydınlanma'dan önce olduğu gibi dinî yetkeden değil, yenileyici bir biçimde eski yetkeyi aktarma tutumundan kaynaklanmaktadır.<sup>151</sup>

Oryantalizmde hakim olan olumsuz doğu algısından etkilenen Lord Cromer'e göre, doğulular "bağımlı ırklar"dır. Bu ırkların idaresini kolay ve kazançlı kılan onlar hakkındaki bilgidir. Bilgi güç verir, güç arttıkça da bilgi artmaktadır. Cromer *Modern Egypt* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Avrupalının akıl yürütmeleri sağlamdır; olguları açıklarken belirsizlikten kaçınır; mantık dersi almamış olabilir, ama doğuştan mantıkçıdır; doğası gereği kuşkucudur, bir önermenin doğruluğunu kabul etmezden önce kanıt ister; eğitilmiş zekâsı bir mekanizmanın parçası gibi işler. Öte yandan Şarklıların akli pitoresk sokaklarına benzer, simetriden yoksundur. Akıl yürütmesi baştan savma betimlerle doludur. Eski Araplar diyalektik biliminde görece daha yüksek bir düzeye ulaşmış olsalar da, ardılları mantık yetisi bakımından fena halde zayıftır. Çoğu zaman, doğruluğunu kabul

<sup>147</sup> Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon, derived from the best and the most copious eastern sources* 8 c. (London: Williams and Norgate, 1863-1893).

<sup>148</sup> İbrahim Kaln, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>149</sup> Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London: Alexander Gardner, 1895).

<sup>150</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, ss. 116.

<sup>151</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 178, 188.

edebildikleri en yalın öncüllerden, en açık çıkarımı yapmayı beceremezler. Herhangi bir sıradan Mısırlıdan bir olguyu açıkça ifade etmesini isteyin. Açıklaması bıktırıcı uzunlukta ve muğlaktır genellikle. Muhtemelen, öyküsünü bitirene kadar yarım düzine çelişkiye düşecektir. Azıcık köşeye sıkıştırıldığında ise çözülecektir.”<sup>152</sup>

Cromer’in bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere genel olarak doğulular, özelde de Araplar budala, enerji ve girişkenlik yoksunu, dümen çevirici, kurnaz ve akıl yürütmeden yoksun kimselerdir. Doğulular yoldan da kaldırımdan da yürümekten acizdirler. Onlar müzmin yalancılardır, uyuşuk ve şüphecidirler. Bununla birlikte Cromer’e göre, batı için doğulu duygusal olup bünyesi mantık’ı kaldırmamaktadır. Doğu konuşamadığı ve kendini ifade edemediğinden dolayı, batı kendisi için konuştuğu gibi doğu adına da konuşmaktadır.<sup>153</sup> Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Cromer özgün bir düşünsel yetenek olmaktan çok uzaktır. O doğuluları küçümseyerek, batının üstünlüğünü vurgulamaktadır.

Cromer gibi ünlü İskoçyalı oryantalist H. A. R. Gibb (1895-1971)<sup>154</sup> *Modern Trends in Islam* adlı eserinde, doğuluları küçümseyici ifadeler kullanmıştır:

Arap uygarlığıyla uğraşan öğrenciler, sözelimi Arap yazınının dallarında ortaya konan imgelem gücü ile -gene aynı ürünlere hasredilmiş olsa bile-

---

<sup>152</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 48. Paragrafın orijinali şu şekildedir: “The European is a close reasoner; his statements of fact are devoid of ambiguity; he is a natural logician, albeit he may not have studied logic; he loves symmetry in all things; he is by nature sceptical and requires proof before he can accept the truth of any proposition; his trained intelligence works like a piece of mechanism. The mind of the Oriental, on the other hand, like his picturesque streets, is eminently wanting in symmetry. His reasoning is of the most slipshod description. Although the ancient Arabs acquired in a somewhat high degree the science of dialectics, their descendants are singularly deficient in the logical faculty. They are often incapable of drawing the most obvious conclusions from any simple premises of which they may admit the truth. Endeavour to elicit a plain statement of facts from an ordinary Egyptian. His explanation will generally be lengthy, and wanting in lucidity. He will probably contradict himself half a dozen times before he has finished his story. He will often break down under the mildest process of cross-examination.” (Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (London: Macmillan and Co., 1911), s. 573.)

<sup>153</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>154</sup> Jacob M. Landau, “Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (1996), ss. 66-67.

akıl yürütme ve serimlemelerde ortaya konan kurulum ve malumatfuruşluk arasındaki çarpıcı karşıtlıkla yüz yüze gelirler hep. Müslüman halklar arasından büyük filozoflar çıktığı, bazılarının da Arap olduğu doğrudur, ama bunlar ender istisnalardır. İster dış dünya ister düşünce süreçleri söz konusu olsun, Arap zihni, somut olayların birbirinden ayrı ve tekil şeyler olduğunu şiddetle duyumsamaktan kendini kurtaramaz. Kanımca bu, Profesör MacDonald'ın Şarklının niteleyici farklılığı olarak gördüğü “kural duygusu eksikliğinin” ardında yatan temel etmenlerden biridir.

Bu, Batılı öğrenciler için [Şarkiyatçılar tarafından kendilerine açıklanmadıkça] kavranması pek güç bir şeyi, Müslümanların akılcılığın düşünme süreçlerine karşı duydukları nefreti de açıklar. ... Dolayısıyla, akılcı düşünme yolları ile bunlardan ayrı tutulamayacak faydacı etiğin yadsınmasının kökenine, Müslüman ilahiyatçıların “halkı cahil bırakma taraftarlığı” denen şey değil, Arap imgeleminin atomculuğu, somutluğu vardır.<sup>155</sup>

Gibb'in ifadelerinden anlaşılacağı üzere, ona göre Müslümanlar düşünme ve akıl yürütmeden yoksun kimselerdir. Yine doğuya ve Araplara karşı olumsuz bir tutum ile karşılaştığımız bu oryantalisteye göre, Müslümanlar arasında filozofların bulunması, yalnızca birer istisnadan ibaret olup, genel anlamda bir şey ifade etmemektedir.

---

<sup>155</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 115-116.; Orijinal ifade şu şekildedir: “The student of Arabic civilization is constantly brought up against the striking contrast between the imaginative power displayed, for example, in certain branches of Arabic literature and the literalism, the pedantry, displayed in reasoning and expositions. It is true that there have been great philosophers among the Muslim peoples and that some of them were Arabs, but they were rare exceptions. The Arab mind, whether in relation to the outer world or in relation to the process of thought, cannot throw off its intense feeling for the seperateness and individuality of the concrete events. This is, I believe, one of the main factors lying behind that “lack of a sense of law” which Professor Macdonald regarded as the characteristic difference in the orient. It is this, too, which explains -what it is so difficult for the Western student to grasp- the aversion of the Muslims from the thought-processes of rationalism. ... The rejection of rationalist modes of thought and of the utilitarian ethic which is inseparable from them has its roots, therefore, not in the so-called “obscurantism” of the Muslim theologians but in the atomism and discreteness of the Arab imagination.” (H. A. R. Gibb, *Modern Trends In İslam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1945), s. 7.)

18. yüzyıl oryantalizminde olduğu gibi, Georg Sale (1697-1736)<sup>156</sup>, de de yalnız karşılaştırmacılık, 19. yüzyıl yönteminin, yani karşılaştırmalı disiplinlerin ilk aşamasını oluşturmaktadır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren, Avrupa'nın genelinde olduğu gibi İngiltere ve Fransa'da gelişip serpilerek bir bilgi sanayiine sahip olmuştur. Yayımlanan metinlerin çokluğu bir yana, bu metinlerin yaygınlaştırılmasını ve çoğaltılmasını hedefleyen kurumlar ve aracı kuruluşlar kurulmuştur. Aynı zamanda 19. yüzyılda ortaya çıkan bilim ve bilgi alanı örgütlenmeleri hem katı hem de kuşatıcı olmuştur. Bu dönemde araştırma yapmak, düzenli bir etkinlik haline gelmiş ve düzenli malumat değiş tokuşları yapılmıştır.<sup>157</sup> Böylelikle 19. yüzyıl oryantalizm tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Döneminin önemli İngiliz oryantalistlerinden biri olan De Lacy O'Leary (1872-1957)<sup>158</sup> İslâm bilimi ve felsefesi hakkında görüş belirtmektedir. Ona göre İslâm'da bilim, yalnızca Yunan kültüründen yararlanan bir asalak olup, İslâm Yunan felsefesini Avrupa rönesansına taşıyan bir araçtan ibarettir. Müslüman felsefecilerin önemi, temelde Yunan kültürünün taşıyıcıları olmaktan ibarettir.<sup>159</sup> 19. yüzyılda benimsenen görüşü savunan O'Leary, İslâm felsefesinin özgünlüğünü reddetmektedir. Ona göre, İslâm filozoflarının yalnızca bir görevi vardır ki, o da Yunan kültür ve felsefesini batıya aktarmaktır. O'Leary'den farklı bir tutum sergilemeyen İngiliz filozof Bertrand Russell (1872-1970)<sup>160</sup>, İslâm'ın Avrupa felsefesine önemli bir katkıda bulunduğu gerçeğini inkar etmektedir. Ona göre Arap felsefesi aslında düşünüldüğü kadar önemli değildir.<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Abdulhamit Birişik, "Sale, George," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (2009), ss. 24-25; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>157</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, ss. 128, 202-203.

<sup>158</sup> Kemal Çiçek, "O'Leary, De Lacy Evans," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (2007), s. 347.

<sup>159</sup> Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>160</sup> Christoph Helferich, *Geschichte der Philosophie* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1992), s. 381; Anton Hügli ve Paul Lübecke, *Philosophie-Lexikon* (Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 2003), ss. 547-550.

<sup>161</sup> Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s. 81.

Özetle, Fransız ve İngiliz oryantalistler, İslâm'ı tehlikeli bir din olarak görmeleri nedeniyle, İslâm dininden etkilenmemek için çaba göstermişlerdir. Oryantalizm zihniyetinde hakim olan doğu algısını hem Fransızlarda hem de İngilizlerde görmek mümkündür. Örneğin, İngiliz oryantalistlere göre, doğulular budala, enerji ve girişkenlik yoksunu, kurnaz, yalancı ve akıl yürütmeden yoksun kimselerdir. Yine doğu kendini ifade edemediğinden dolayı, batı doğu adına da konuşması gerekmektedir. Bu algıdan hareketle İslâm'da bilim ve felsefeye dair görüşler belirtilmiştir. Doğuyu değersiz gören oryantalist zihniyeti, İslâm'da bilim ve felsefeyi de önemsiz ve değersiz görmektedir. Nitekim İslâm filozofları yalnızca Yunan felsefesini batıya tanıtan kişiler olarak kabul edilmiş ve herhangi bir özgünlükten söz edilmemiştir.

Anlaşılabacağı üzere, Fransızlar ve İngilizler arasındaki rekabet, birbirine üstün gelme isteği oryantalist alanında da kendini göstermektedir. Bununla birlikte, İngiltere en iyi hocalarını Paris üniversitesine borçlu olduklarını kabul etmektedir. Ancak bu rekabeti ortadan kaldırmamaktadır. Aksine İngiltere Napolyon'u yenilgiye uğratarak, Fransızların doğuda hüküm sürmesine son vermiştir.

Söz konusu doğu araştırmaları olduğunda, ilk önemli adımların İngilizler ve Fransızlar tarafından atıldığını söylemek mümkündür. Almanlar ise geliştirmiş ve işlemişlerdir. Dolayısıyla Alman oryantalistliği doğu algısında Fransız ve İngilizlerden etkilenmiştir. Bu etkileri anlayabilmek adına Alman oryantalistliğini ayrıntılı olarak açıklamak gerekmektedir.

## **2. Alman Oryantalizmi**

Oryantalist araştırma ve çalışmalara en önemli katkıda bulunan ülkelerin başında Almanya gelmektedir. Bunun nedeni, 1529'da itibaren Viyana kapılarına dayanan Osmanlıları, dolayısıyla da İslâm dinini tanıma isteğidir. Almanlar II. Viyana



kuşatmasından sonra (1683), kapılarına kadar dayanan, kendi dinlerinden olmayan insanların gerek kültürleri gerekse dinleri hakkında araştırma yapma ihtiyacını hissetmişlerdir. Almanya özellikle felsefe alanında önemli bir geleneğe sahip olmuştur.<sup>162</sup> Alman oryantalistlerin felsefe alanındaki çalışmaları ve görüşleri daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Almanya’da doğu denildiğinde esasen, İncil ya da İslâm ile bağları olan Yakın Doğu ve Kuzey Afrika bölgeleri anlaşılmaktadır. Fakat zamanla, özellikle İngiltere ve Hollanda’nın Doğu Asya ve Afrika gibi bölgeleri fethetmesi ile ve misyonerlik faaliyetleriyle birlikte, artık doğu bütün Asya ve Afrika’yı kapsamaktadır.<sup>163</sup>

Alman oryantalizminde doğu, özellikle dili, literatürü, kültürü ve tarihi açısından bilimsel olarak ilgi duyulan bölge olmuştur. Bunun yanı sıra doğuda meydana gelen güncel siyasî olaylara Almanya’nın değinmediği belirtilmektedir. Gazete ve dergilerde bilinçli olarak doğuya dair sorular ve Kırım Savaşından söz edilmemiştir. Kısacası, siyasî olaylar Alman oryantalizminin bir parçası olarak görülmemektedir.<sup>164</sup> Bu hususta Almanya’nın Fransa ve İngiltere’den ayrıldığını görmekteyiz. Nitekim Fransız ve İngilizler siyasî olaylar ile ön plana çıkmakta ve siyasî bir üstünlük sağlama amacı gütmektedirler.

Alman oryantalizm faaliyetleri beş dönemde değerlendirilmektedir. İlk dönemi m. 650’den itibaren başlatılmaktadır. Bu dönemde sistematik olmayan oryantalizm çalışmaları yürütülmüştür. Özellikle doğu Hıristiyanları tarafından yürütülen bu oryantalizm faaliyetlerinin temel amacı, Hıristiyan din mensuplarının İslâm dinine geçmelerini engellemek olmuştur. Fakat girişimleri başarı ile sonuçlanmamıştır.

---

<sup>162</sup> Özcan Taşcı, *Alman Oryantalizm Geleneği Kelam ve İslâm Felsefesi Örneği* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), s. 3.

<sup>163</sup> Holger Preissler, “Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,” *ZDMG* 145:1 (1995), s. 263.

<sup>164</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 264.

Böylelikle de Hıristiyanlar savunmacı bir yöntem kullanmak durumunda kalmışlardır. Çünkü siyasal ve askeri güç Müslümanlara geçtiğinden dolayı, geriye tek bir yol kalmıştır: teolojik polemikte üstünlük sağlamak.<sup>165</sup>

Oryantalizm çalışmalarının ikinci dönemi, Müslümanların Endülüs'te güçlerini kaybetmelerine denk gelen 13.-14. yüzyıllarda başlatmak mümkündür. Bu dönemde Tuleytula'nın (Toledo) Hıristiyanların eline geçmesiyle birlikte tercüme faaliyetleri de başlamıştır. Müslümanlar tarafından Arapça olarak telif edilen eserler bizzat kilise yönetiminin gözetiminde Latinceye tercüme edilmiştir. Bu tercüme sayesinde Avrupa'ya İslâm hakkında daha doğru bilgiler ulaşmaya başlamıştır. Fakat bu olumlu gelişmelerin yanı sıra Hıristiyanların Müslümanlara karşı savunmacı yöntemi de aynı şekilde varlığını sürdürmekle kalmamış, misyonerlik faaliyetlerinin şiddeti de arttırılmıştır.<sup>166</sup> Kısacası, birinci ve ikinci dönem oryantalizm çalışmalarının temel amacı din değiştirme olgusu ve temel yöntemi de misyonerlik olmuştur. Hıristiyanların İslâm dinine geçmelerini engellemeye çalışan oryantalistlere göre, İslâm dini ve Hz. Muhammed halk için zararlıdır.

Üçüncü dönem oryantalizm çalışmalarını aydınlanma dönemi teşkil etmektedir. Bu dönemde doğuya ilgi artmıştır. Birinci ve ikinci dönemden farklı olarak, üçüncü dönemde İslâm ve onun Peygamberi hakkındaki teolojik-polemik tutumdan vazgeçilmek üzere, onlar hakkında, istisnalarla birlikte kaynaklara dayalı bir araştırma yöntemine başvurulmaya çalışılmıştır. Böylelikle aydınlanma döneminde İslâm hakkında üç tasavvur oluşmuştur: birincisi, İslâm Hıristiyanlığın bozuk bir fırkası konumundandır. İkincisi, İslâm Hıristiyanlıktan farklı ancak batıl bir dindir. Üçüncüsü ise, İslâm diğer tüm dinlerden farklı olarak yegâne akıl dinidir. Özellikle Alman

---

<sup>165</sup> Özcan Taşçı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), ss. 9-10.

<sup>166</sup> Özcan Taşçı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*, ss. 12-14.

aydınlanmacı filozof ve oryantalistlerin çoğunun üçüncü tasavvuru savundukları belirtilmektedir.<sup>167</sup> Ancak birinci ve ikinci tasavvurun oryantalistler arasında daha yaygın olduğu kanaatindeyiz. Üçüncü tasavvuru savunan oryantalistlerin ise azınlıktadır.

17. yüzyılın başlarında Almanya'nın doğuya ilgisi Hollanda, İtalya, Fransa ve İngiltere'ye göre daha az olmuştur. Yalnızca teologların kendi alanları dışında doğuya yönelmiş olmaları, Almanya'da bu ilgin ön planda olmadığına bir göstergesidir. Fakat oryantalizm alanındaki malzeme eksikliğinden dolayı, doğuya merakı olanlar mecburen yurt dışına gitmek durumunda kalmışlardır. Örneğin İsviçreli teolog Johann Heinrich Hottinger (1620-1667)<sup>168</sup> bu oryantalistlerden biridir. Almanya'da Heidelberg Üniversitesinde faaliyet gösteren Hottinger, Arapça öğrenmek için Leiden'e gitmiştir. Hottinger'in oryantalizm alanındaki önemi, Arap literatür tarihi ve bibliyografyasını inceleyen ve eser kaleme alan ilk oryantalist olmasıdır. Bu eserin bir bölümünde Hottinger, Hristiyan, Yahudi ve Müslüman bilginlerinin Arapça eserlerine ve Aristoteles'in eserlerinin Arapça tercümelerine dair ayrıntılı bilgi vermektedir.<sup>169</sup>

Arapçaya tercüme edilen felsefi eserlerin ilki, İbn Haldun'un ifadelerine göre, Öklid'in *Elementler*'i adlı yazısıdır. Tercüme hareketlerinin başladığı dönemde Araplar öncelikle matematik, tıp ve astronomi ile ilgili eserler çevirmişlerdir. Devamında mantık ve metafizik ilmine yoğunlaşmışlardır. Bu aşamada Aristoteles'i dikkate almamaları söz konusu olmamaktadır. Bilimsel açıdan tercüme değerlendirildiğinde, Arapça çevirilerin direkt Yunanca metinlerden mi yoksa Süryaniceden tercüme edilen eserlerden mi çeviri yapıldığı sıkça sorulan sorular arasında yer almaktadır. Sorunun

---

<sup>167</sup> Özcan Taşçı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*, ss. 15-16.

<sup>168</sup> Hottinger'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Wilhelm Gaß, "Hottinger, Johann Heinrich," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 13 (1881), ss. 192-193; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>169</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 90-91.

kesin bir yanıtı olmamasının temel sebebi, henüz titizlikle araştırma yürütülmemiş olmasındandır. Dolayısıyla Arapça tercümelemlerin bir kısmının Süryaniceden ve çoğunun direkt Yunanca metinlerden aktarıldığını savunan araştırmacılar olduğu gibi<sup>170</sup>, çoğu tercüme faaliyetin önce Süryanîceye sonrasında Arapçaya tercüme edildiğini savunanlar da olmuştur.<sup>171</sup>

Yine Hottinger İbn'un-Nedîm'in *el-Fihrist*'inin içeriğine ilişkin bilgi veren ilk oryantalisttir. Dolayısıyla bu denli çok yönlü ve az bilinen alanlara dair bilgiler içeren eserin amacı, eski Ahit ve kilise tarihini anlamayı kolaylaştırmaktır. Fakat yoğun araştırma ve çabalarına rağmen eserinde geçen Arapça alıntılar hatalarla dolu olup, böylelikle tercümelemleri de hatalı olmaktadır. Bu sebeple oryantalizm alanında Hottinger'in başarılarından söz edilmemektedir.<sup>172</sup>

18. yüzyılda doğuya merak duyan ve doğu dilleri ile ilgilenenler arasında Arapçayı iyi bilen az sayıda oryantalist bulunmaktadır. Bu dönemde var olan Arap dili alanındaki eksikliği gidermek için bir adım atılmıştır. Şöyle ki, Alman Devleti Londra'dan Arap dili okutmanı olarak iki Süryânî Hıristiyan Salomon Negri (1665-1729) ve Carolus Dadichi (ö. 1734)'nin Almanya'ya gelmesi için istek göndermiştir. Bu istek olumlu karşılanmış, artık Almanya'da Arap dili uzman kişiler tarafından öğretilmeye başlamıştır.<sup>173</sup>

Yine 18. yüzyıl Alman oryantalizm dünyasında Arap bilimlerinin eşsiz bilginlerinden biri olan ve anılmaya değer ilk oryantalist olarak bilinen Johann Jakob

---

<sup>170</sup> Bkz. Jourdain, *Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter*, terc. Adolf Stahr (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1831), ss. 88-90; Ayrıca bkz. Ludwig Stein, "Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern," Ludwig Stein (ed.), *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin: Georg Reimer, 1894), s. 356, 357.

<sup>171</sup> Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1912), s. 4.

<sup>172</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 91-92.

<sup>173</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 95-96.; Negri ve Dadichi hakkında bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 95-97.

Reiske (1716-1774)<sup>174</sup>'dir. Reiske İslâm'a dair ılımlı bir tutum sergilemiştir. Almanya'da Arap dili araştırmalarının seçkin bir konuma getirilmesini de Reiske sağlamıştır. Fakat kendi çağdaşları Reiske'nin değerini bilememiş ve ona karşı kaba davranışlarda bulunmuşlardır. Özellikle din adamları Reiske'yi zındıklıkla itham edip ona karşı mücadele etmişlerdir. Bunun sebebi Reiske'nin İslâm'a karşı olumlu tavrından kaynaklanmaktadır. Nitekim Reiske Latince yazdığı bir eserinde İslâm'ı övmüş, Hz. Muhammed'in yalancılık ya da sapıklıkla nitelendirilmesine karşı çıkmış ve İslâm dininin gülünç hurafelerden ibaret olduğunun ileri sürülmesini reddetmiştir. Yine Reiske İslâm tarihini, Dünya tarihinin bir parçası olarak kabul etmiştir.<sup>175</sup> İslâm dinini övmesi ve Hz. Muhammed'i önemsemesi nedeniyle Reiske, hem çağdaşları hem de din adamları tarafından eleştirilmiştir. Oryantalistlerin İslâmiyete karşı olumsuz tavırlarının çoğunlukta olduğu bir dönemde, Reiske'nin farklı görüş belirtmesi hoş karşılanmamıştır.

Oryantalizm faaliyetlerinin dördüncü dönemini tarihsel-kritik dönem teşkil etmektedir. Bu dönemin en önemli gelişmesi, sistematik bir şekilde Arap dili ve edebiyatı ile İslâm Bilimleri Enstitülerinin kurulması olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arap Dili Enstitülerinin ilki Fransız Silvestre De Sacy tarafından kurulmuştur. Onun eserleri uzun süre araştırmalara kaynaklık etmiş en önemli eserler olmuştur. Avrupa'nın farklı ülkelerinden birçok öğrenci Sacy'nin enstitüsüne gelmiş ve ondan ders almışlardır. Örneğın Georg Wilhelm Freytag (1788-1861)<sup>176</sup>, Gustav Flügel

---

<sup>174</sup> Reiske hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 108-124.

<sup>175</sup> Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, s. 37.; Ayrıca bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 108-124.

<sup>176</sup> Georg Wilhelm Freytag Göttingen Üniversitesi'nde felsefe, teoloji ve Doğu dilleri eğitimi görmüştür. Doktorasını tamamladıktan sonra Paris'e giden Freytag, orada Sacy'den Arapça, Farsça ve Türkçe dersleri görmüştür. Freytag, Arap Dili ve Edebiyatı alanında yazmış olduğu eserler ile ün kazanan önemli Alman oryantalistlerden biridir. Georg Wilhelm Freytag'ın çalışmaları ve etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, s. 166.

(1802-1870)<sup>177</sup> ve Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888)<sup>178</sup> gibi Alman oryantalistler. Özellikle Fleischer'in büyük katkılarıyla 1845 yılında *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (Alman Doğu Cemiyeti) kurulmuştur. Fleischer'den sonra Albert Socin (1844-1899)<sup>179</sup> ve August Fischer (1865-1949)<sup>180</sup> Leipzig'de kurulan Arap Dili öğretimi geleneğinin temsilciliğini yürütmüşlerdir.<sup>181</sup> Sacy'den eğitim alan öğrencilerin, Sacy'den ve Fransız oryantalizm zihniyetinden etkilenmiş olmaları muhtemeldir.

Oryantalizm çalışmalarının beşinci dönemini uygulamalı oryantalizm teşkil etmektedir. Bu dönemde özellikle Almanya'da oryantalizm çalışmaları politikanın etkisi altına girmiştir. Uygulamalı oryantalizmin geliştiricisi ise C. H. Becker (1876-1933)<sup>182</sup>

---

<sup>177</sup> Gustav Leberecht Flügel 1821-1824 yılları arasında Leipzig Üniversitesi'nde teoloji, felsefe ve Doğu dilleri eğitimi görmüş, 1829-1830 yıllarında ise Paris'te Sacy'den Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmiştir. Wien'deki kütüphanede 1851-1854 arasında Arapça, Farsça ve Türkçe el yazmalarını kataloglaştırmıştır. Oryantalizm alanında birçok eser veren Flügel bu anlamda karşımıza önemli bir isim olarak çıkmaktadır. (Johann W. Fück, "Flügel, Gustav Leberecht," *Neue Deutsche Biographie*, c. 5 (1961), ss. 260-261.)

<sup>178</sup> Heinrich Leberecht Fleischer 1819-1824 yılları arasında ilahiyat tahsili görmüş, 1824-1828 yılları arasında da Paris'te Arapça, Farsça ve Türkçe okumuştur. 1835 yılında Leipzig Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, 1840'da ise aynı Üniversite'nin Felsefe Fakültesi'nde Şark dilleri profesörlüğü yapmıştır. Öğretmeni Sacy gibi Fleischer'de rasyonalist ve pozitivist yaklaşımlar sergilemiştir. 1845 yılında Almanya'da kurulan "Deutsche Morgenländische Gesellschaft"ın en faal üyelerinden biri olmuştur. Fleischer daha çok neşir çalışmaları üzerine yoğunlaşmıştır. Onu asrın en büyük şarkiyatçısı düzeyine getiren etken yazarlığından çok Üniversite hocalığıdır. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 170-173; Thorbecke, "Dem Andenken Heinrich Leberecht Fleischer's," *ZDMG* 42 (1888), ss. 695-700.)

<sup>179</sup> Albert Socin olağanüstü bir oryantalisttir. 1865-1867 yılları arasında Sami diller eğitimi en büyük Arap dili ve Edebiyatı uzmanlarından olan Fleischer'de tamamlamıştır. Daha sonra ise Doğuya seyahat ederek araştırmalarını sürdürmüştür. Bu seyahati esnasında özellikle doğu dillerinde kaleme alınan el yazmalarına odaklanmıştır. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 241-242.)

<sup>180</sup> August Fischer, 1883-1889 yılları arasında Halle, Berlin ve Marburg'da Fleischer ve Wellhausen gibi zamanının en büyük şarkiyatçılarından Doğu dilleri ve edebiyatları öğrenimi görmüştür. Daha sonra profesörlüğe yükselmiş ve hocası Fleischer'in yarım yüzyıldan fazla bir süre başında bulunduğu Leipzig Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsünün başkanlığına getirilmiştir. Fleischer'den sonra Fischer Leipzig okulunun en önemli temsilcisi kabul edilmiştir. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 309-313.)

<sup>181</sup> Özcan Taşcı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*, ss. 18-19.

<sup>182</sup> Carl Heinrich Becker, Heidelberg ve Berlin Üniversite'lerinde eğitim görmüştür. 1900-1902 yılları arasında İspanya, Mısır, Yunanistan ve Türkiye'ye seyahat etmiştir. 1908 yılında profesör olmuş, Şark tarihi ve kültürüyle ilgili dersler vermek için Hamburg'a gitmiştir. I. Dünya savaşı çıkınca Alman hükümetinin isteği üzerine öğretim üyeliğini bırakarak Şark meseleleriyle ilgili siyasî çalışmalara başlamıştır. Almanya ve İngiltere'nin Osmanlı Devleti ile münasebetleri üzerinde durmuş ve siyasî meseleler hakkında birkaç makale yazmıştır. 1930'dan itibaren siyasî faaliyetlerden vazgeçerek tekrar ilmi çalışmalara yönelmiş ve çalışmalarını daha çok İslâm tarihi üzerinde yoğunlaştırmıştır. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 318-319.)

dir. Becker'a göre, İslâm'ı anlamak için her şeyden önce onu "özgün"<sup>183</sup> bir din olarak değil, Rönesans Avrupa'sında bulduğumuz yaratıcı esin olmaksızın Yunan felsefesini kullanmaya yönelik başarısız bir doğu girişimi olarak görmek gerekmektedir.<sup>184</sup> Başka bir ifadeyle, Becker İslâmiyeti din olarak değil, doğuluların bir ürünü olarak görmektedir.

1850'den itibaren büyük bir gelişme gösteren Alman oryantalizm faaliyetleri, özellikle II. Dünya savaşından sonra ani bir ivme kaybetmiştir. Bunun nedeni ise Almanya'nın II. Dünya savaşından yenik çıkması ve siyasal gücünü kaybetmesidir.<sup>185</sup>

Aydınlanmadan itibaren etkili olan objektif tutumu savunan bilim adamları, filozof ve oryantalistler Kur'ân'ın aklı ön planda tutan anlayışından etkilenmişlerdir.<sup>186</sup> Bu oryantalistlere örnek olarak Heinrich Ritter (1791-1869)<sup>187</sup> ve Alfred von Kremer (1828-1889)<sup>188</sup> vermek mümkündür. Özellikle Kremer, Müslümanların derin tarihine inerek onları tanımak istemiştir. O, İslâm tarihini sistematik bir şekilde ele alan ilk uzmandır. Düşüncelerinin temelini belirli Alman filozoflarının fikirleri oluşturmasına

---

<sup>183</sup> 'özgün' kelimesinin Alman literatüründe yanlış anlaşıldığını ve buna yönelik ortaya çıkan, özellikle felsefe alanında belirtilen görüşlerin Alman önyargısından ibaret olduğunu Trendelburg eserinde ifade etmektedir. Trendelburg'un açıklaması için bkz. Adolf Trendelburg, *Logische Untersuchungen* (Leipzig: S. Hirzel, 1862), s. IX.

<sup>184</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>185</sup> Özcan Taşçı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*, ss. 26, 28.

<sup>186</sup> Buna karşı Kur'ân'ın Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerinin tuhaf bir karışımından ibaret olduğunu savunan görüşler de mevcuttur. Bkz. Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik*, s. 6.

<sup>187</sup> Heinrich August Ritter, 1811'de Halle, Göttingen ve Berlin'de teoloji ve felsefe eğitimi görmüştür. 1823'de profesör olan Ritter mantık, ahlâk ve felsefe tarihi dersleri vermeye başlamıştır. 1833 yılında Kiel'de ve 1837'den itibaren de Göttingen'de Felsefe bölümü profesörlüğüne atanmıştır. (Carl von Prantl, "Ritter, Heinrich," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 28 (1889), ss. 673-674.)

<sup>188</sup> Alfred von Kremer, Wien Üniversitesi'nde hukuk ve doğu dilleri eğitimi görmüştür. Daha sonra Doğu'ya seyahat ederek, orada kendini klasik Arapça ve el yazmalarını toplamaya adanmıştır. 1876'da Viyana Bilimler Akademisi'ne üye olmuştur. Kremer'in çalışmalarının ağırlık noktasını İslâm kültür tarihi oluşturmaktadır. Ona göre, modern İslâm hakkında hüküm verebilmek için Arapların kültür tarihini bütünüyle göz önünde bulundurmamak gerekir. Batılı oryantalistler Kremer'in çalışmalarına özel bir yer ayırmışlardır. Goldzieher'e göre, Kremer'in eserleriyle İslâm'ın ele alınmasında yeni bir dönem başlamıştır. Batunski ise Kremer'in modern İslâm araştırmalarının kurucularından olduğu kanaatindedir. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 187-189.)

rağmen, İbn Haldun'dan etkilenen belki de ilk Batılı tarihçi kendisidir.<sup>189</sup> Fakat tüm bu olumlu gelişmelere rağmen oryantalistlerin çalışmalarında hiçbir zaman tam anlamıyla bağımsız olamadıklarını belirtmek gerekir.

Alman oryantizmi özellikle filolojik ve edebî çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Zaman içerisinde gelişen oryantizm çalışmaları, 19. yüzyılda akademik bir disiplin olarak kurumsallaşmasıyla birlikte araştırmacılar bu alana yoğunlaşmışlardır. Bir taraftan dilin kökeni ile ilgili ve teolojik çalışmalar yürütülürken, diğer taraftan edebî çalışmalar yapılmıştır.<sup>190</sup> Bununla birlikte Alman oryantizm zihniyetini daha iyi kavrayabilmek adına, Kur'ân'ı inceleyen ve Almanca tercümesini yayımlayan önemli isimleri de zikretmek yerinde olacaktır. Burada öne çıkan isimler Johann Michael Friedrich Rückert (1788-1866)<sup>191</sup>, Max Henning (1861-1927)<sup>192</sup> ve Rudi Paret (1901-1983)<sup>193</sup>'dir.

---

<sup>189</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>190</sup> Julia Fischer, "Der literarische Orientalismus – Eine Betrachtung des Orientalismus durch die deutschsprachige Literatur des 18. Und 19. Jahrhunderts" (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Georg-August-Universität, Göttingen, 2009/10), s. 3.

<sup>191</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 167-168.

<sup>192</sup> Max Henning'in 1901 yılında yayınlamış olduğu Almanca Kur'ân tercümesi 20. Yüzyılın ortalarına kadar en doğru Almanca tercüme olarak yerini korumuştur. Henning öz geçmişine ilişkin bilgileri yayımlanmış doktora tezinin başında vermektedir. Bkz. Max Henning, *A. E. Biedermanns Psychologie der religiösen Erkenntnis* (Leipzig: J. B. Hirschfeld, 1902), s. III.

<sup>193</sup> Rudi Paret 20. Yüzyılın önemli oryantalistlerinden olup, özellikle Kur'ân araştırmalarıyla tanınmaktadır. Teoloji, Doğu dilleri ve İlahiyat eğitimi gören Paret, 1939'da Heidelberg Üniversitesi'nde Arap edebiyatı dersleri vermiş, 1940 yılında ise Bonn Üniversitesi Şarkiyat Kürsüsünde Doğu dilleri ve İlahiyat okutmaya başlamıştır. İlmî açıdan araştırmalarını daha çok İslâm'ın başlangıç dönemi ve özellikle Kur'ân üzerinde yoğunlaştıran Paret, uzun yıllar tefsir çalışmış, Kur'ân tercümesiyle birlikte Kur'ân tefsiri ve kelimeler indeksini hazırlamıştır. Ayrıca Kur'ân'ı farklı açılardan ele alan birçok araştırma ve incele kaleme almış, bu çalışmaları bilim adamları tarafından takdir edilmiştir. (Walter W. Müller, "Rudi Paret (1901-1983)." *ZDMG* 136 (1986), ss. 1-7; Paret'in eserleri için bkz. Gernot Rotter (ed.), *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens* (Tübingen und Basel: Horst Erdmann, 1974), ss. 130-134.

Paret'in kendi ifadesiyle, o daha Üniversite yıllarında Kur'ân'ı merak etmiş, bütün Kur'ân'ı baştan sona orijinalinden okumayı hedeflemiş, Arapça-Fransızca sözlük ve Max Henning'in Kur'ân'ın Almanca tercümesi yardımıyla bu hedefine yaklaşık bir yıl sonra ulaşmıştır. Kur'ân araştırmalarını yürütürken Paret, Avrupa dillerinde birçok Kur'ân tercümesinin mevcut olduğunu, fakat bu tercümelerde Kur'ân'ın bazı ayrıntılarının belirsiz ve tartışmaya açık bırakıldığı sonucuna varmıştır. Böylelikle de Paret kendini bu belirsiz kalan ayrıntıları açıklamaya adanmış ve buna yönelik çalışmalar yürütmüştür. Bu çalışmaları esnasında Kur'ân'ın sistematik bir şekilde ele alınması gerektiği ve ayetlerin bağlamlarına dikkat edilmesi



Heinrich Ewald (1803-1875)<sup>194</sup>, a göre, Almanya’da oryantalist denilince, İbranice veya Aramice ile meşgul olan kimse anlaşılmakta; Arap dili ise yalnızca İncil’den dolayı, yani taraflı ve eksik öğrenilmektedir. Bu bağlamda oryantalistlerin çoğu Üniversite eğitime teoloji alanı ile başlamış, sonrasında oryantalizm alanına yönelip teolojiden uzaklaşmışlardır. Oryantalistler bilhassa misyonerlikten uzak, doğuyu dinî veya kilisenin görüşlerinden bağımsız ve siyasî çıkar gözetmeksizin araştırmak istemişlerdir. Fakat Fransız ve İngiliz oryantalizminden farklı olarak, Alman oryantalizminde İncil biliminin oldukça sağlam bir yeri vardır. Bu nedenle oryantalistlerin objektif davranma isteği gerçekleşmemektedir. Nitekim onlara göre İncil, doğuya aittir.<sup>195</sup> Daha önce bahsettiğimiz üzere, Fransa ve İngiltere oryantalistleri misyonerlik faaliyeti ve siyasî çıkarlar için yetiştirmektedir. Almanya, her ne kadar Fransa ve İngiltere’den etkilenmiş olsa da, Alman oryantalistler daha bağımsız ve objektif bir tutum ile doğuya yaklaşmak istemişlerdir. Ancak oryantalizm zihniyetinin etkisi ve İncil’e olan bağlılıkları nedeniyle, yine subjektif bakış açısı ön plana çıkmıştır.

19. yüzyılın ortalarına kadar Almanya’nın doğu ile ekonomik ve siyasî ilişkileri yetersiz kalmıştır. Bu dönemde doğuya dair bilgiler yalnızca gazeteler aracılığıyla verilmekte ve akademisyenler için henüz uzak sayılmaktadır. Bu olumsuz şartlara rağmen doğu incelemeleri hızla yaygınlaşmıştır. Her ne kadar ilerleme gösterilmiş olsa da, oryantalizm alanında mevcut olan eksiklikler nedeniyle, doğuya meraklı olan akademisyenler öncelikle ya Paris’e veya İngiltere’ye gidip orada eğitim almışlardır. Nitekim aşağıda da açıklanacağı üzere, ‘Alman Doğu Cemiyeti’nin kuruluş toplantısına

---

gerektiğinin de bilincine varmıştır. (Rudi Paret, “Zur Koranforschung,” Gernot Rotter (ed.), *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingen* içinde, ss. 43-44.)

<sup>194</sup> Heinrich Ewald Göttingen’de bulunan önemli Teolog ve Oryantalistlerdendir. Ewald çalışmalarını özellikle eski Ahit, Piryamberlik ve İsrail tarihi alanında yürütmüştür. Aynı zamanda bir dil bilimci olarak Farsça, Ermenice, Türkçe ve Sanskritçe gibi dillere de hakimdir. (Johann Fück, *a.g.e.*, s. 167.)

<sup>195</sup> Holger Preissler, “Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,” *ZDMG* 145:1 (1995), s. 261.

katılan ondokuz oryantalistin yarısından fazlası Paris'te, diğerleri ise Londra, Leiden ve İtalya'da eğitim görmüşlerdir.<sup>196</sup>

Alman oryantalizmin öne çıkan özelliklerinden biri de daha önce değinildiği üzere, Arap dili kürsülerinin yaygınlaşması, oryantalizm ile ilgili derneklerin kurulması ve dergilerin basılmaya başlamasıdır. Bütün bu gelişmeler gerçekleşmeden önce Alman oryantalizminde önemli eksikliklerden bahsedilmektedir. Bunlardan biri, filoloji biliminin temelini oluşturan gramer ve sözlüklerdir. İkincisi ise, doğu kültürü ve tarihine dair güvenilir kaynaklardır.<sup>197</sup> Bu eksiklerin tamamlanmasıyla birlikte Almanya'da oryantalizm faaliyetinin daha güvenilir bir duruma geldiğini söylemek mümkündür.

İngiltere ve Fransa'dan farklı olarak Almanya'da oryantalizmin bir merkezi yoktur. Bilhassa doğu kürsülerinin sayısı çoğalmakla birlikte, Almanya'da meydana gelen bu ilerleme diğer Avrupa ülkelerine göre daha yavaş gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Almanya kütüphanelerinde doğuya dair malzemelerin yetersiz ve eksik olması, oryantalizm alanına yönelen öğrencilerin yurt dışına gitmelerinin sebeplerinden biridir.<sup>198</sup>

Almanya genelinde yaklaşık on altı Üniversite<sup>199</sup>,nin kendine ait doğu ve İslâm bilimleri Enstitüsü<sup>200</sup> vardır. Günümüzde bu sayı yirminin üzerine çıkmıştır. Bu Enstitülerde Doğu dilleri ve Arap-İslâm kültürü üzerine eğitimler verilmekte ve akademik araştırmalar yürütülmektedir. Özellikle Tübingen Üniversitesi'nin Doğu

---

<sup>196</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, ss. 253-254.

<sup>197</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 263.

<sup>198</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 265.

<sup>199</sup> Bochum, Bonn, Erlangen, Frankfurt, Freiburg, Gießen, Göttingen, Hamburg, Heidelberg, Kiel, Köln, Mainz, Marburg, München (Münih), Tübingen ve Würzburg.

<sup>200</sup> İslâm Bilimleri Enstitüleri kuruluş itibariyle Müslümanların eğitim ve öğretimi gerekçesiyle değil, Almanya'nın siyasal-politik amaçlarına hizmet edecek teorisyenlerin yetiştirilmesi amacıyla kurulmuşlardır. (Özcan Taşçı, *Alman Oryantalizm Geleneği Kelam ve İslâm Felsefesi Örneği*, s. 20.)

dillerine ilgisi, Üniversite'nin kendisi kadar eskidir. Bu ilginin odak noktası başlangıçta İbranice olmakla birlikte, zamanla Arap diline yoğunlaşmışlardır.<sup>201</sup>

İlk önemli Alman oryantalistlerden zikredilmeye değer isimler Johann Georg Wenrich (1787-1847)<sup>202</sup>, Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888), Gustav Leberecht Flügel (1802-1870), Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899)<sup>203</sup>, Gustav Weil (1808-1889)<sup>204</sup> ve Moritz Steinschneider (1816-1907)<sup>205</sup> dir. Bu isimler İslâmî araştırmalarının devamını sağlamak için gerekli Arapça malzemeleri sistematik olarak kaydetmiş ve böylelikle ilk defa neşir faaliyeti Almanya'da hız kazanmıştır.<sup>206</sup> Zikrettiğimiz

---

<sup>201</sup> Gernot Rotter, “Die Arabistischen und Islamkundlichen Studien an der Universität Tübingen,” s. 9.

<sup>202</sup> Johann G. Wenrich 1821 yılında Wien'de yeni açılan Protestan Teoloji Fakültesi'nde Profesör olarak görev almıştır. Wenrich kısa süre içerisinde en önemli oryantalistler arasında zikredilmeye başlamış ve Wien'de ilk Sanskrit dersleri veren kişi olmuştur. (Fr. Teutsch, “Wenrich, Johann G.,” *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 41 (1896), ss. 724-725; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 247.)

<sup>203</sup> Heinrich Ferdinand Wüstenfeld Berlin ve Göttingen Üniversite'lerinde Doğu dilleri okumuştur. 1854'de Göttingen Üniversitesi Doğu dilleri bölümüne kadrolu profesör olarak tayin edilmiştir. Wüstenfeld, başta “Deutsche Morgenländische Gesellschaft” olmak üzere Almanya içinde ve dışında pek çok akademik kuruluşun üyesi olmuştur. Onun çalışmalarının en büyük özelliklerinden biri, hem kendi döneminin hem de sonraki dönemlerin şarkiyat çalışmaları için İslâm tarihi, İslâm coğrafyası ve kültürüyle ilgili çok sayıda kaynak ve malzemeyi kolayca ulaşılabilir ve kullanılabilir hale getirmiş olmasıdır. Akademik görev olarak Wüstenfeld, İslâmî kaynakların Batılılar tarafından değerlendirilmesine yardımcı olmayı benimsemiştir. Bundan dolayı da yalnız Arapça eserlerin neşriyle kalmamış, Arapça bilmeyenler için Arapça kaynaklara dayanarak telif eserler de kaleme almıştır. Wüstenfeld'in özellikle Mekke ve Medine'nin tarihi ve topografyası hakkında kaleme aldığı eserler dikkat çekicidir. Özellikle neşirlerinde Wüstenfeld'in sadece Avrupa'daki kütüphanelerde veya özel koleksiyonlarda bulunan yazmaları esas alması, dolayısıyla İslâm coğrafyasındaki yazmaları dikkate almaması ciddi bir eksiklik sayılmıştır. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 193-194; Ayrıca bkz. Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 107.) Wüstenfeld'in hayatı ve ilmi şahsiyeti için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Türken* (Leipzig: Dieterich, 1899), ss. 3-10.

<sup>204</sup> Alman yahudi oryantalist, tercüman, tarihçi ve filologtur. Küçük yaştan itibaren yahudi din adamı olması için yönlendirilen Weil, İbrnîce, Fransızca ve Latince dersler almıştır. Weil Heidelberg Üniversitesi'nde eğitimine başlamış sonrasında Paris'e giderek, orada Silvestre de Sacy'den Arapça ve Süryanice öğrenmiştir. Halifeler dönemini konu alan ilk genel çalışmalar Gustav Weil tarafından gerçekleştirilmiştir. (Gustav Weil'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Merx, “Weil, Gustav,” *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 41 (1896), ss. 486-488; Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 175-176.)

<sup>205</sup> Moritz Steinschneider 1833'de Prag Üniversitesi'nde Felsefe, Pedagoji ve birçok dil eğitimi görmüştür. Daha sonra 1839'dan itibaren Fleischer ile birlikte kendini Kur'ân eğitime adanmış ve Delitzsch ile Doğu dillerinde kendini geliştirmiştir. Aynı yılda Berlin'de karşılaştırılmalı filoloji, doğu literatürü, coğrafya, yunan literatürü ve kilise tarihi öğrenmiştir. (Gregor Pelger, “Steinschneider, Moritz,” *Neue Deutsche Biographie*, c. 25 (2013), ss. 227-228; Ayrıca bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 248-249.)

<sup>206</sup> Hans Daiber, “İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?,” terc. M. Cüneyt Kaya, *AÜİFD* 45:11 (2004), s. 364.

oryantalistler Arap dili ve edebiyatı, hadis, Hz. Muhammed'in hayatı, İslâm tarihi ve İslâm felsefesi alanında çalışma yürütmüşlerdir.

Almanya'da yürütülen bu faaliyetler Yahudi-Arap felsefesini ve Hıristiyan-Arap felsefesini kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu konularda kayda değer isimler Franz Delitzsch (1813-1890)<sup>207</sup>, August Schmölders (1809-1880)<sup>208</sup>, Salomon Munk (1803-1867)<sup>209</sup>, Marcus Joseph Müller (1809-1874)<sup>210</sup> ve Friedrich Heinrich Dieterici (1821-1903)<sup>211</sup>'dir.<sup>212</sup>

Öne çıkan bu isimler arasında özellikle İslâm felsefesi alanında yürütülen çalışmaları dikkate aldığımızda, ilk olarak August Schmölders'i zikretmemiz gerekmektedir. O İslâm felsefesinin orijinal olmadığını savunmaktadır. Bu görüşü felsefe tarihçileri tarafından eleştirilmiştir.<sup>213</sup> Tezimizin devamında ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, Heinrich Ritter, Schmölder'i ciddi anlamda eleştirmiş ve bu görüşün

---

<sup>207</sup> Franz Julius Delitzsch Leipzig'de teoloji, felsefe ve doğu dilleri eğitimi görmüştür. 1835 yılında Doktor unvanını alan Delitzsch çeşitli bilimsel çalışmalar yürütmüş ve özellikle de İbranice el yazmalarına kendini adanmıştır. 1844'de yine Leipzig'de Profesör unvanını alan Delitzsch'in yoğunlaştığı ve ders verdiği konular eski ve yeni Ahit olmuştur. (G. Dalman, "Delitzsch, Franz," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 47 (1903), ss. 651-652; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 172.)

<sup>208</sup> Franz August Schmölders 1830'da Bonn Üniversitesi'nde felsefe ve teoloji eğitimi görmüştür. Fakat aradan çok vakit geçmeden kendini doğu dillerine ve özellikle de İbraniceye adanmış; devamında doğu felsefesi ve Arap felsefesi alanında yoğunlaşmıştır. Lisans eğitiminin son dönemlerinde ise Aristoteles ile yakından ilgilenmiştir. Akademik çalışmalarına Paris'te devam eden Schmölders, orada bulunduğu sürede yalnızca Arap felsefesi üzerinde durmuştur. (Theodor Weber, "Schmölders, Franz August," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 32 (1891), ss. 58-59; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 322.)

<sup>209</sup> Salomon Munk Almanya'nın Berlin ve Bonn şehirlerinde doğu bilimleri alanında eğitim görmüştür. Sonrasında Paris'e giderek özellikle Sacy'nin öğrencisi olarak edebî çalışmalara yoğunlaşmıştır. 1840'da Paris kütüphanesinde Arapça el yazmalarını düzenlemeye ve açıklamaya başlamıştır. Daha sonraları ise Arap-Yahudi felsefesi üzerine çalışmalar yürütmüştür. (C. Siegfried, "Munk, Salomon," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 23 (1886), ss. 16-18; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 205.)

<sup>210</sup> Marcus Joseph Müller 1826'da Münih Üniversitesi'nde doğu bilimleri eğitimi almıştır. Mezun olduktan sonra özellikle Arap coğrafyası ve Fars dininin gelişimi ile ilgili araştırmalar yapmıştır. 1857 yılında İspanya'ya seyahat ederek, oradaki kütüphanede bulunan Arapça el yazmalarını incelemiştir. Müller'in İslâm felsefesine dair kaleme almış olduğu en önemli eser *Philosophie und Theologie des Avveroes* (İbn Rüşd'ün felsefesi ve teolojisi) adlı üç bölümden oluşan eseri olmuştur. (C. Siegfried, "Müller, Marcus Joseph," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 22 (1885), ss. 651-652; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 173.)

<sup>211</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>212</sup> Hans Daiber, *a.g.m.*, s. 364.

<sup>213</sup> Hans Daiber, *a.g.m.*, ss. 364-365.

bilgi eksikliğinden kaynaklandığını öne sürmüştür. Ritter, İslâm felsefesinin özgünlüğünü savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım azınlıktadır.

Genel olarak 19. yüzyıl oryantalistleri İslâm felsefesi hakkındaki yargılarını açıklamaktan geri durmuşlar, kendilerini daha çok metin neşri ve tek tek filozoflar hakkında sistematik çalışmalar ve monografilerle sınırlandırmışlardır. Bu sınırlandırmanın dışına çıkan ve İslâm felsefesi hakkındaki görüşlerini açık bir şekilde ifade eden T.J. De Boer (1866-1942)<sup>214</sup> olmuştur. De Boer *Geschichte der Philosophie im Islam (İslam'da Felsefe Tarihi)* adlı eserinde İslâm felsefesinin eklektik bir felsefe olduğunu ifade etmektedir.<sup>215</sup> Buna göre, İslâm felsefesi bilime hiçbir katkıda bulunmamıştır. İslâm felsefesine yaklaşımı hususunda De Boer, yalnızca Aristotelesçi etkiyle ilgilenmemiş, aynı zamanda Platoncu mirasa da yoğunlaşmıştır.<sup>216</sup>

Kısacası 19. yüzyılda İslâm felsefesi alanında çalışmalar ve araştırmalar yürüten Alman oryantalistler açık bir şekilde İslâm felsefesi ve filozofları hakkındaki gerçek görüşlerini dile getirmekten sakınmışlardır. Burada iki ihtimal söz konusu olmaktadır. Birincisi, oryantalistlerin oryantalizm zihniyetinin etkisi altına kalmış olmalarıdır. Bir diğeri ise özellikle 19. yüzyılda İslâm felsefesinin kapalı ve mühürlü bir alan olarak görülmesidir. Bu sebeplerden dolayı Alman oryantalistlerin özellikle 19. yüzyılda gerçek düşüncelerini ifade etmemeleri dikkat çekmektedir.

Alman oryantalizminin Fransız ve İngiliz oryantalizminden etkilendiğini belirtmiştik. Özellikle cemiyet kurma ve dergi yayımlama hususunda Almanlar, Fransız ve İngilizleri örnek aldıklarını ifade etmektedirler. Almanlar, oryantalizm alanında geride kalmaları nedeniyle, kendilerini gösterme ve başarılı olma çabası gütmektedirler.

---

<sup>214</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 327.

<sup>215</sup> Yunan felsefesinin Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ sistemine etkisi hakkında bir çalışma için bkz. Ludwig Stein, "XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber," *Archiv für Philosophie* 7:4 (1899), ss. 379-406.

<sup>216</sup> Hans Daiber, *a.g.m.*, ss. 366-367.

Bu bağlamda *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (Alman Doğu Cemiyeti) önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte, tezimizin odak noktası olan Dieterici'nin, hem cemiyete üye olması hem de dergide makaleleri bulunması, bu cemiyeti ve cemiyete bağlı dergiyi ayrı başlıklar altında ele almamızın nedenleridir.

## 2.1. Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti)

Alman Doğu Cemiyeti'nin kuruluş amacı, İngiliz ve Fransız cemiyetlerini örnek alarak, doğuya dair araştırmaları ve tercümeleri yayımlamak ve geniş kitlelere yaymaktır.<sup>217</sup>

30 Eylül 1844'de Derneğin kuruluşunun hazırlık toplantısı gerçekleşmiştir.<sup>218</sup> 1 – 4 Ekim 1844 tarihlerinde gerçekleşen toplantıların katılımcı sayısı yaklaşık kırkdokuzdur. Burada konumuz açısından önem arz eden isimleri anmakla yetineceğiz. Bu isimler Wüstenfeld (Göttingen), Rödigier (Halle), Fleischer (Leipzig), Flügel (Meissen), Steinschneider (Prag) ve Ewald (Tübingen)'dir.<sup>219</sup> Katılımcıların çoğu protestan mezhebine mensup kişilerdir. Bunların yanı sıra aralarında hatırı sayılır Yahudi bilginler de yer almaktadırlar. Örneğin Prag Haham adayı olan Moritz Steinschneider gibi.<sup>220</sup>

Toplantılarda yalnızca bilimsel sunumlar yapılmamış, aynı zamanda derneğin kurulduktan sonra nasıl işleyeceğine dair görüşler bildirilmiş ve özellikle Filoloji Derneği ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu bağlamda Ewald, Alman Doğu Cemiyetinin bir bölümü olarak değil, bu cemiyetten bağımsız, doğuya dair araştırmaları ve incelemeleri desteklemek amacıyla bir cemiyet kurmayı önermiştir. Beraberinde bu yeni cemiyet için

---

<sup>217</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 268.

<sup>218</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 271.

<sup>219</sup> Diğer katılımcılar için bkz. Holger Preissler, *a.g.m.*, ss. 274-275.

<sup>220</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, ss. 275-276.

bir kurul oluşturulmuş, kurulun başkanı Fleischer ve başkan yardımcısı Rödiger olarak önerilmiştir. Aynı zamanda cemiyetin yönetmeliğine dair bir taslak da sunulmuştur.<sup>221</sup>

3 Ekim 1844 tarihinde Almanya'nın Dresden şehrinde gerçekleşen oryantalistler toplantısında 'Alman Doğu Cemiyeti'nin kurulmasına karar verilmiştir. Cemiyetin kuruluş amaçlarında biri, Asya ve çevresinde bulunan ülkeler ile bağları kuvvetlendirip geniş kitlelere yaymaktır. Yalnızca doğu literatürü değil, aynı zamanda doğunun tarihi, geçmişi ve günümüzdeki durumunu araştırmak da cemiyetin amaçları arasında yer almaktadır. Cemiyetin diğer amaçları doğu el yazmalarını toplamak, doğu literatür çalışmalarını yayınlamak, tercüme etmek, değerlendirmek ve dergi yayınlamaktır. Alman Doğu Cemiyeti benzer cemiyetler ile bağlantı kurmak, yurt içi ve yurt dışından belirli bilginler ile görüşmeler gerçekleştirmeyi de hedeflemektedir.<sup>222</sup>

Alman Doğu Cemiyeti yıllık toplantılar düzenlemekte ve bu toplantıya katılan üyelerin oy çokluğu ile Cemiyeti kapsayan kararlar alınmaktadır. Cemiyetin işleri Yönetim Kurulu<sup>223</sup> tarafından yönetilmekte ve bu kurul on iki üyeden oluşmaktadır. Yönetim Kurulu'na seçilen ilk üyeler Halle'de Rödiger ve Pott, Leipzig'de ise Fleischer ve Brockhaus olmuştur. Rödiger Genel Müdür ve yazışma işlerinden sorumlu iken, Fleischer yazı işleri ve yıllık rapor yayınlamadan sorumludur.<sup>224</sup>

İngiltere ve Fransa, Asya dernekleri ve dergileri kurmuş, Rusya bilimsel araştırmalar yürüten Akademiler oluşturmuştur. Almanya da bu alanda kendini gösterme ve yerini almaya yönelik adımlar atmaktadır. Bu bağlamda Alman Doğu Cemiyetinin önemli bir rolü vardır.<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 277.

<sup>222</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 279.

<sup>223</sup> Yönetim Kurulu üyelerinin tamamı Protestan mezhebine mensuptur. (Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 287.)

<sup>224</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 280.

<sup>225</sup> "Statuten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", *Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft für 1845-1846* (Leipzig, 1846), ss. 143-148.

Alman Doğu Cemiyeti'nin kurulmasına karar verildikten sonra, Fleischer ve Rödiger cemiyeti kuralbilmek için Kültür Bakanlığına başvuruda bulunmuşlardır. Prusyalı Kültür Bakanı Johann Albrecht Eichhorn (1779-1856)<sup>226</sup> fikirlerini almak üzere alanında uzman Berlinli profesörlerle birlikte dil bilimci Franz Bopp ve coğrafyacı Carl Ritter (1770-1859)'i davet etmiştir. Uzmanlar cemiyetin kurulmasını uygun bulduklarını gerekçeleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde açıklamışlardır.<sup>227</sup>

Cemiyetin kuruluş aşamasında gerçekleşen toplantılarda bir çok konuda tartışan kurul üyeleri ve katılımcılar, cemiyetin ismi konusunda da tartışmışlardır. Dresden'de gerçekleşen toplantıda ilk akla gelen, Fransız ve İngiliz derneğini örnek alarak *Deutsche Asiatische Gesellschaft (Alman Asya Cemiyeti)* ismi olmuştur. Sonrasında *Deutsche Gesellschaft für die Kunde des Morgenlandes (Alman Doğu Araştırmaları Cemiyeti)* ismi önerilmiştir. Sonunda *Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti)* ismi kabul edilmiştir.<sup>228</sup>

30 Eylül – 2 Ekim 1845 tarihlerinde Darmstadt'ta gerçekleşen sekizinci toplantıda, Dresden'de gerçekleşen toplantılara nazaran, katılımcılar arasında oryantalistlerin sayısı azalmıştır. Toplantıya katılan oryantalistler arasında Dieterici (Berlin), Wüstenfeld (Göttingen), Rödiger (Halle), Weil (Heidelberg), Fleischer (Leipzig), Flügel (Meissen) ve Ewald (Tübingen) gibi önemli isimler de vardır.<sup>229</sup>

Cemiyetin kuruluşundan itibaren üyeleri hızla çoğalmıştır.<sup>230</sup> Zamanla farklı Avrupa ülkelerinden akademisyenler de cemiyete üye olmuşlardır. Bu üyelerin arasında önemli İngiliz oryantalisti Edward William Lane de bulunmaktadır.<sup>231</sup>

---

<sup>226</sup> Eichhorn'un hayatı ve önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mejer, "Eichhorn, Friedrich," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 5 (1877), ss. 737-741.

<sup>227</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, ss. 278-279.

<sup>228</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 281.

<sup>229</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 284.

<sup>230</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Holger Preissler, *a.g.m.*, ss. 289-290.

<sup>231</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 294.



Doğu ile doğrudan ilişkilerin zayıf hatta yetersiz olması nedeniyle, Almanya her fırsatı değerlendirilmektedir. Örneğin başlangıçta masraflı geziler ve keşif gezileri mümkün değilken, zamanla genç oryantalistler Alman Devleti için diplomatik hizmet maksadıyla Osmanlı'ya girebilmiş ve uzun bir süre Yakın Doğu'da kalabilmiştir. Bunun yanı sıra Doğu'dan Almanya'ya ziyaretler nadiren gerçekleşirken, bu dönemde Okutmanlar yalnızca Paris'te bulunmaktadır.<sup>232</sup>

Özetleyecek olursak, İngiltere ve Fransa'ya göre oryantalizm faaliyetlerinde geri kalan Almanya, cemiyet kurma aşamasında İngiliz ve Fransızları örnek almışlardır. Cemiyetlerin kurulması ve çoğalmasıyla birlikte Almanya kendini göstermeyi ve ön plana çıkmayı hedeflemektedir. Bu aşamada Alman Doğu Cemiyeti'nin önemli bir rolü olduğu bilinmektedir. Nitekim cemiyet kurulduktan sonra üyeleri hızla artmış ve Avrupa ülkelerinden birçok oryantalist cemiyete dahil olmuştur. Bu cemiyetin bir diğer özelliği ise, cemiyete bağlı derginin yayınlanmasıdır. Tezimizin devamında 'Alman Doğu Cemiyeti Dergisi' hakkında bilgi verilecektir.

## **2.2. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti Dergisi)**

*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* adlı derginin selevi *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Alman Doğu Araştırmaları Dergisi)*'dir. *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Alman Doğu Araştırmaları Dergisi)* dergisi 1837'den itibaren Göttingen'de Heinrich Ewald (1803-1875), Conon von der Gabelentz (1807-1874)<sup>233</sup>, Johann Gottfried Ludwig Kosegarten (1792-

---

<sup>232</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, ss. 260-261.

<sup>233</sup> Alman dil bilimci, siyasetçi ve tarihçidir. Conon von der Gabelentz hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. August Leskien, "Gabelentz, Conon von der," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 8 (1878), ss. 286-288.

1860)<sup>234</sup>, Christian Lassen (1800-1876)<sup>235</sup>, Carl Friedrich Neumann (1793-1870)<sup>236</sup>, Emil Rödiger (1801-1874)<sup>237</sup> ve Friedrich Rückert (1788-1866) tarafından yayımlanmıştır.<sup>238</sup> Derginin önemli üyelerinden Lassen, elyazmaları eğitimi için Londra ve Paris'e gitmiş ve orada Fleischer ile karşılaşmıştır. Yine Lassen, Alman Hindolojisinin kurucusu olarak bilinmektedir. Rückert, Sanskritçe'den Almancaya yeni tercümelemler sunmuş ve böylelikle de Alman oryantalizmine önemli katkılarda bulunmuştur. Rödiger ise eski Güney Arapça alfabesini deşifre edip açıklamıştır.<sup>239</sup>

1845 yılında kurulan cemiyete bağlı olan *Alman Doğu Cemiyeti Dergisi*'nin dört sayıdan oluşan ilk cildi 1846'da Leipzig'de yayımlanmıştır.<sup>240</sup> Derginin yayın hayatına başlamasıyla birlikte, birçok oryantalist doğu hakkında yazmış oldukları makaleleri yayınlama fırsatı bulmuştur. Doğu dilleri, kültürü, literatürü ve tarihine dair araştırmaların yayınlanması, Almanların doğuyu daha yakından tanımalarına yardımcı olmuştur. Ancak oryantalistlerin doğuyu nasıl tanıttıkları burada önemli bir husustur. Oryantalizmde benimsenen doğuyu aşağı ve hor görme tutumunu savunan oryantalistler olduğu gibi, doğuya hayranlık duyan ve hoşgörülü olduklarını anlatan oryantalistler de olmuştur. Özellikle doğuya seyahat eden oryantalistlerin olumlu tutum sergiledikleri görülmektedir. Çalışmamızın devamında Alman oryantalistlerin çalışma alanlarına dair

---

<sup>234</sup> Alman oryantalist, tarihçi, dil bilimci, Literatür tarihi alanında Goethe'nin danışmanı olmuş, Üniversitelerde profesörlük yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Theodor Pyl, "Kosegarten, Gottfried," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 16 (1882), ss. 742-745; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 157.

<sup>235</sup> Alman dil bilimci ve Sanskritisttir. Christian Lassen'nin hayatı ve çalışma alanları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Johannes Klatt, "Lassen, Christian," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 17 (1883), ss. 784-788.

<sup>236</sup> Alman oryantalist, tarihçi, etnolog, sinolog, Lise ve Üniversitede hocalık yapmış, Ermenice ve Çince dersler vermiş Profesördür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Julius Jolly, "Neumann, Friedrich," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 23 (1886), ss. 529-530.

<sup>237</sup> C. Siegfried, "Roediger, Emil," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 29, ss. 26-30.

<sup>238</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 256.

<sup>239</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, ss. 259-260.

<sup>240</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 320.

bilgi verilecek ve bu alanlarda öne çıkan Alman oryantalistlerin çalışmaları tanıtılacaktır.

### **2.3. Alman Oryantalistlerin Çalışma Alanları**

Anlaşılacağı üzere oryantalizm çok geniş kapsamlı bir alandır. Alman oryantalistler de bir çok eser geride bırakarak Alman oryantalizmine katkıda bulunmuşlardır. Konumuz açısından Alman oryantalizmini daha iyi anlayabilmek adına Alman oryantalistlerin çalışma alanları Kur'ân-ı Kerîm çevirileri, Hadis ve Hz. Peygamber'in hayatı, İslâm tarihi ve Arapça eserlerin tahkik ve tercümelemleri olarak dört başlık altında değerlendirdik. Bu alanlarda ön plana çıkan 19. yüzyıl Alman oryantalistlerin çalışmalarını kısaca açıklamaya çalıştık ve özellikle İslâm felsefesi alanında çalışan oryantalistlerin faydalandığı eserler ile sınırlandırdık.

#### **2.3.1. Kur'ân-ı Kerîm Tercümelemleri**

Kur'ân çevirileri ve araştırmaları batıda çok eskiye dayanan çalışma alanlarından biridir. Alman oryantalistlerin çalışmalarına geçmeden önce, kısaca batıdaki çalışmalara bir göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İlk Kur'ân tercümesi Petrus Venerabilis (1092-1156) tarafından 1143 yılında Latinceye<sup>241</sup>; Latince'den Arrivabene tarafından 1547'de İtalyancaya; İtalyancadan 1616'da Salomon Schweigger (1551-1622)<sup>242</sup> Almanca'ya ve son olarak da 1641'de

---

<sup>241</sup> Petrus Venerabilis'in Kur'ân çevirisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Moritz Steinschneider, "Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden," Deutsche Morgenländische Gesellschaft (ed.), *Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes – VI. Band* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877), ss. 227-234; Ayrıca bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 3-9.

<sup>242</sup> Protestan mezhebine mensup olan Salomon Schweigger 1572 yılında Tübingen Üniversitesi teoloji/ilahiyat bölümünden mezun olmuştur. Bir seyyah olarak Doğu'ya gidip uzun zaman orada geçirdikten sonra, Almanya'nın farklı eyaletlerinde Papaz olarak görev almıştır. Oryantalizm alanında

Flemenkçeye tercüme edilmiştir.<sup>243</sup> Böylelikle farklı Avrupa dillerinde Kur'ân'ın ilk tercümeleri yayımlanmıştır.

Papa VII. Alexander (etkin yıllar: 1655-1667) Kur'ân'ı yayınlamayı ve tercüme etmeyi yasaklamıştır. Fakat 17. yüzyılın sonlarına doğru İslâm'a olan merakın artmasıyla birlikte Kur'ân peş peşe iki defa basılmıştır. Bunlardan ilki 1694 yılında Hamburglu Papaz Abraham Hinckelmann (1652-1695)<sup>244</sup> tarafından yayınlanmıştır. İkincisi ise 1698'de Lodovico Marracci (1612-1700) Kur'ân'ın Latince çevirisini yayınlamıştır. Bu Latince çeviri esas alınarak Kur'ân'ın Almanca tercümesi yapılmıştır.<sup>245</sup>

İngiliz oryantalist ve avukat olan Georg Sale (ö.1736) İngilizce klasik Kur'ân tercümesini kaleme almıştır. Sale'in çevirisi 1746 yılında Alman Theodor Anold (1683-1771) tarafından Almancaya tercüme edilmiştir.<sup>246</sup> Sale orijinal Kur'ân metnini esas almış ve Marracci'nin Latince çevirisinden de yararlanmıştır. Uzun yıllar Sale'in tercümesi temel kaynak olarak kullanılmıştır.<sup>247</sup>

Literatür taraması esnasında dikkat çeken bir diğer Almanca Kur'ân tercümesi 1775 yılında Friedrich Eberhard Boysen (1720-1800)<sup>248</sup> tarafından gerçekleştirilmiştir. Kitabın ilk sayfasından da belirtildiği üzere bu çalışma, bire bir Kur'ân'ın tercümesinden ibaret olmayıp, tercüman zaman zaman kendi düşüncelerini de dipnotta vermektedir.<sup>249</sup>

---

Schweigger'in önemi, Kur'ân'ın tamamını ilk defa Almancaya tercüme etmiş olmasıdır. (Wilhelm von Heyd, "Schweigger, Solomon," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 22 (1891), ss. 339-340.)

<sup>243</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>244</sup> Alman oryantalist, Protestan teolog ve Papazdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Carl Bertheau, "Hinckelmann, Abraham," *Allgemeinen Deutsche Biographie*, c. 12 (1880), ss. 460-462.

<sup>245</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 9, 78, 94.

<sup>246</sup> *Der Koran*, terc. Theodor Arnold (Lemgo: 1746).

<sup>247</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 104-105.

<sup>248</sup> Frank, "Boysen, Friedrich Eberhard," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 3 (1876), ss. 226-227.

<sup>249</sup> *Der Koran*, terc. Friedrich Eberhard Boysen (Halle: 1775).

Yahudi asıllı bir ailenin evladı olan Gustav Weil, küçük yaşından itibaren din adamı olması için yetiştirilirken, gençlik döneminde kendisi filoloji ve tarih alanında eğitimine devam etmiştir. Arapça, Süryanîce, Farsça ve Türkçe öğrendikten sonra Weil Kur'ân'a giriş mahiyetinde bir çalışma kaleme almıştır. Eser *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*<sup>250</sup> ismiyle uzun süre Alman oryantalistler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Weil bu eserin giriş bölümünde Kur'ân'ın tercümelerine ve yorumlarına dair tarihsel bilgiler vermektedir.<sup>251</sup> Devamında Hz. Peygamber ve İslâm başlığı altında iki bölüm kaleme almıştır.<sup>252</sup> Eserin son bölümünde ise L. Ullmann'ın Almanca Kur'ân tercümesi yer almaktadır.<sup>253</sup>

Dieterici'nin hocalarından biri olan Friedrich Rückert, Kur'ân'ı Almancaya tercüme eden oryantalistlerden biridir. Onun kaleme aldığı Kur'ân tercümesi 1888 yılında August Müller (1848-1892)<sup>254</sup> tarafından yayımlanmıştır.<sup>255</sup> 1900 yılında bir kütüphane için Theodor Fr. Grigull (1883-1947)<sup>256</sup> Kur'ân'ı yeniden Almancaya çevirmiştir.<sup>257</sup> Kısa bir süre sonra 1901 yılında Max Henning'in Kur'ân çevirisi yayımlanmıştır.<sup>258</sup>

---

<sup>250</sup> Gustav Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld: 1844).

<sup>251</sup> Bkz. Gustav Weil, *a.g.e.*, ss. XVII-XXI.

<sup>252</sup> Bkz. Gustav Weil, *a.g.e.*, ss. 1-121.

<sup>253</sup> Ludwig Ullmann'ın Almanca Kur'ân tercümesinin ilk baskısı için bkz. *Der Koran*, terc. Ludwig Ullmann (Krefeld: 1840).

<sup>254</sup> 19. Yüzyıl Alman oryantalistlerinden biri olan August Müller, Fleischer'in öğrencilerindedir. Müller'in özelliği, İslâm'da doğa bilimleri konusuna yönelmesidir. August Müller'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Theodor Nöldeke, Ernst Windisch, "August Müller," *ZDMG* 46 (1892), ss. 775-779; Ayrıca bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 236-239.

<sup>255</sup> *Der Koran*, terc. Friedrich Rückert (Frankfurt: J.D. Sauerländer, 1888); Rückert'in Kur'ân çevirisini şairâne bir aktarım olarak değerlendiren görüş için bkz. Matthias Radscheit, "Aktuelle deutsche Koranübersetzungen im Überblick," *CIBEDO* 13 (1999), ss. 124-128.

<sup>256</sup> "Grigull, Theodor," <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116835834.html> (23.05.2022).

<sup>257</sup> Bkz. *Der Koran*, terc. Theodor Fr. Grigull (Halle: Otto Hendel, 1900).

<sup>258</sup> Bkz. *Der Koran*, terc. Max Henning (Leipzig: Phillip Reclam jun., 1901); Henning'in Kur'ân çevirisi hakkında bir değerlendirme için bkz. Matthias Radscheit, *a.g.m.*, ss. 128-133.

Kur'ân araştırmaları alanında Almanya'da karşımıza çıkan bir diğer önemli isim Theodor Nöldeke (1836-1930)<sup>259</sup> dir. Onun *Geschichte des Qorâns (Kur'ân Tarihi)*<sup>260</sup> adlı eseri bu alanda dikkat çekmektedir. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Nöldeke Kur'ân'ın kaynağı, Hz. Muhammed'in peygamberliği, vahiy ve sûreleri incelemiştir. İkinci bölümde Kur'ân'ın toplanıp kitap haline getirilmesini açıklamış, son olarak üçüncü bölümde de Kur'ân'ın nüsha haline getirildikten sonraki süreci, iktidar sahibinin Kur'ân'a yaklaşımı, kıraât çeşitleri ve yazının tarihi gibi konuları işlemiştir.

Nöldeke'den sonra Ignaz Goldziher (1850-1921)<sup>261</sup> in Kur'ân araştırmalarına dair kaleme aldđı *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung (Tefsir Tarihi)*<sup>262</sup> adlı eseri de zikretmek yerinde olacaktır. Altı bölümden oluşan bu eser tefsir çalışması olarak değerlendirilmektedir.<sup>263</sup> Goldziher'in tefsir tarihi niteliğinde olan bu eseri, tefsirin başlangıcından 'modern' İşlâm dönemine kadarki süreci içermektedir.

---

<sup>259</sup> Theodor Nöldeke 1853'de Göttingen Üniversitesi'nde klasik filoloji ve oryantalizm eğitimi görmüş, Arapça, İbranice, Türkçe, Farsça Sanskritçe ve Latince öğrenmiştir. 1858'de önce Gotha'ya uğramış, daha sonra Berlin'e geçerek burada bir yandan kendi çalışmalarını sürdürürken diğer yandan da kütüphanedeki Türkçe yazmaların kataloglanmasında görev almıştır. 1861 yılından itibaren Göttingen Üniversitesi'nde ders vermeye başlamış, 1864'te Kiel Üniversitesi Doğu dilleri ve 1872'de yeni kurulan Strasburg Üniversitesi Sâmi dilleri profesörlüğüne tayin edilmiştir. Hem Kur'ân üzerine sürdürmüş olduğu çalışmalar hem de Sâmi dilleri alanındaki araştırmalarıyla dikkat çeken Nöldeke'nin özellikle Süryanice ve Arapça üzerine telif ettiği eserler günümüzde de birçok araştırmacı tarafından kaynak olarak kullanılmaktadır. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 217-220; Ernst Kuhn, "Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's," Carl Bezold (ed.), *Orientalische Studien – Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* (Gieszen: Alfred Töpelmann, 1906) içinde, ss. XIII-LIV; C. Snouck Hurgronje, "Theodor Nöldeke," *ZDMG* 85 (1931), ss. 239-281.)

<sup>260</sup> Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (Göttingen: Dieterich, 1860).

<sup>261</sup> Alman Oryantalist, Üniversite hocası, İşlâm bilimcisi ve Semitisttir. Goldziher hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 226-231.

<sup>262</sup> Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: E. J. Brill, 1920).

<sup>263</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 231.

### 2.3.2. Hadis ve Hz. Peygamber'in Hayatı

19. yüzyılın olağanüstü Yahudi teologlarından ve oryantalist Georg Wilhelm Freytag'ın öğrencilerinden biri olan Abraham Geiger (1810-1874)<sup>264</sup>, Kur'ân'ın Yahudi kaynaklarına dayandığı iddiasını ispatlamaya ilişkin *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Muhammed Yahudilikten ne öğrendi?)*<sup>265</sup> adlı çalışması, titizlikle yürütülen bir araştırma sonucu ortaya çıkarmış ve ödüle layık görülmüştür. Kur'ân'a dair bir araştırma olmasına rağmen bu bölüm altında zikretmemizin sebebi, Geiger'in başlıkta da kullanmış olduğu Kur'ân ya da İslâm yerine 'Mohammed' ismi olmasıdır. Geiger Kur'ân'ı esas alarak yürüttüğü çalışmasında, Kur'ân'ı Muhammed'in dini olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Yahudi dininden neler devraldığı üzerine yoğunlaşmıştır. İki bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde bazı sorulara cevap aranmıştır: Muhammed Yahudi kaynaklara dayanmak istedi mi? Nasıl dayandırabildi ve buna müsaadesi var mıydı? İkinci bölümde ise, nelerin Yahudi kaynaklardan alıntı olduğu üzerine yoğunlaşmıştır.

Hz. Peygamber'in hayatı ve İslâmiyet'in ilk yıllarını içeren önemli bir eser Gustav Weil tarafından kaleme alınmıştır. *Mohammed Der Prophet, Sein Leben Und Seine Lehre (Peygamber Muhammed'in Hayatı ve Öğretisi)*<sup>266</sup> ismiyle yayımlanan eserin temel özelliği, Avrupa'da Arapça kaynaklara dayanarak Hz. Peygamber'in hayatını

---

<sup>264</sup> Küçük yaşından itibaren geleneksel yahudi dib eğitimi alan Geiger, İbrânîce ve Talmud öğrenimiyle birlikte Almanca, Grekçe ve Latince öğrenmiştir. Üniversite eğitimini Heidelberg'de gören oryantalist, bir dönem boyunca Süryânîce, İbrânîce, antik Yunan ve Roma edebiyatına dair dersler almıştır. Sonrasında Bonn Üniversitesine geçmiş Doğu dilleri ve felsefe üzerine araştırmalar yürütmeye başlamıştır. Burada Georg Wilhelm Freytag'ın danışmanlığında Arapça ve Kur'ân üzerine yoğunlaşarak, Freytag'ın önerisiyle *Was hat der Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* başlığını taşıyan tezini hazırlamıştır. Geiger'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ludwig Geiger (ed.), *Abraham Geiger Leben und Lebenswerk* (Berlin: Georg Reimer, 1910); Ayrıca bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 174-175.

<sup>265</sup> Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: F. Baaden, 1833).

<sup>266</sup> Gustav Weil, *Mohammed Der Prophet, Sein Leben Und Seine Lehre* (Stuttgart: Metzler, 1843).

anlatan ilk eser olmasıdır.<sup>267</sup> Burada değinmemiz gereken Weil'in bir diğer eseri *Biblische Legenden der Muselmänner (Müslümanların İncil Efsaneleri)*<sup>268</sup> adlı kitabıdır. Bu eserde Weil, Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya kadar Kur'an'da geçen peygamberlere dair eski kaynaklarda yer alan kıssaları Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarıyla karşılaştırarak ele almıştır. Eser yayımlandıktan kısa bir süre sonra İngilizce'ye çevrilmiştir.<sup>269</sup>

Aloys Sprenger (1813-1893)<sup>270</sup> Hz. Peygamber'in hayatını ve öğretisini konu alan üç ciltlik *Das Leben und die Lehre des Mohammad (Muhammed'in Hayatı ve Öğretisi)*<sup>271</sup> adlı eserinde, özellikle henüz kullanılmamış bir çok kaynak eserden faydalandığını belirtmektedir. Sprenger birinci cildin önsözünde kendi hayatına dair bilgiler vermekle birlikte, çalışmanın kapsamına ve İslâm dinine dair bilgiler de sunmaktadır.<sup>272</sup> Ona göre, İslâm dininin kökenini tabii bir şekilde açıklamak mümkündür. Bu zamana kadar iddia edildiği gibi şeytanın ya da herhangi başka bir şeyin etkisinden söz etmenin bir anlamı olmamaktadır. Araştırmanın sonucunda ortaya çıkacağı gibi, İslâm dini bir insanın isteği üzerine değil, zamanın ihtiyacına binaen oluşmuştur. Sprenger eserinde, Hz. Peygamber'in şeytanın bir oyuncuğu olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla seleflerinden farklı bir metot kullanarak, önyargılardan arınmış bir çalışma sunmakta ve Peygamber'in biyografisine dair ana

---

<sup>267</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 175; Hz. Muhammed'in şahsiyeti hakkında Steinschneider'in görüşü için bkz. Moritz Steinschneider, "Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache," ss. 302-303.

<sup>268</sup> Gustav Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen* (Frankfurt a. M.: Literarische Anstalt, 1845).

<sup>269</sup> Gustav Weil, *The Bible, The Koran and the Talmud or Biblical Legends of the Mussulmans*, terc. Longman, Brown, Green and Longmans (London: 1846).

<sup>270</sup> Avusturyalı oryantalist ve İslâm tarihçisi olan Sprenger, Viyana'da Üniversite eğitimi görmüş ve felsefe, tıp, doğa bilimleri, oryantalizm gibi dersler almıştır. Sprenger öğrenciliği esnasında Hammer-Purgstall'dan bilimsel destek görmüştür. Doğu dillerine hakimiyeti ile ön plana çıkan Sprenger, Kalkuta Medresesi olarak bilinen devlet görevlilerini İslâm hukuku alanında eğitmek amacıyla kurulan yüksek eğitim kurumunun ve Delhi'deki bir kolejlin müdürlüğüne getirilmiştir. Sprenger hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, ss. 176-180.

<sup>271</sup> A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* 3 c. (Berlin: Nicolai, 1861-1865); Alfren von Kremer bu çalışmayı bir başyapıt olarak değerlendirmektedir. Weil gibi Sprenger'de farklı bir görüş ile çığır açan isim olmuştur. Bkz. Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. XIV.

<sup>272</sup> Bkz. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Berlin: Nicolai, 1861), ss. I-XXIV.



kaynak olarak Kur'ân'dan hareket etmektedir.<sup>273</sup> Bu eserin temel amacı, her okuyucunun Hz. Muhammed hakkında önyargılardan arınmış, bağımsız ve objektif bir kanıya varmalarını sağlamaktır. Sprenger, eserin Sacy'nin geleneğine yön verecek niteliğe sahip olduğunu da ifade etmektedir. Sacy geleneğinin küçümsenmeyecek kadar önemli bir yere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte yazar, doğu hakkında yeni bir tavır almak ve tinsel boyutuyla değerlendirmek gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>274</sup> Çalışmanın birinci cildi Muhammed öncesi dinî hareketler, Peygamber'in gençliği, Arap paganlığı, Peygamber'in ortaya çıkışı; ikinci cilt paganlığa dönüş, Hamza ve Ömer'in İslâm'ı kabulü, İslâm'ın düşmanları, Hristiyanlığın Hz. Peygamber'e etkisi, Kutsal Ruh, Tanrı'nın tahtı, Hz. Peygamber'in öğretmeni, Mekke'de teolojik tartışmalar, Medine'ye kaçış; üçüncü cilt Kurân, Sünnet, tefsir, soy bilimi, Medine'de dinî ve siyasî kurumlar, Hz. Peygamber'in eşleri, Mekke'nin fethi ve Peygamber'in ölümü gibi konuları içermektedir.

Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, Dieterici'nin öğrencilerinden Ignaz Goldziher Hadis çalışmaları alanında önemli eserler geride bırakmıştır. Bu eserlerden ilki *Muhammedanische Studien (İslâm Kültürü Araştırmaları)*<sup>275</sup> adlı çalışması iki ciltten oluşmaktadır. Hadis araştırmalarına Goldziher bu eserin ikinci cildinde yer vermektedir. Öncelikle Hadis ve sünneti anlatan Goldziher, devamında Emevîler ve Abbasîler, Hadis'in mezhepler arasındaki konumu ve Hadis Tarihi gibi konuları ele almaktadır.

---

<sup>273</sup> A. Sprenger, *a.g.e.*, ss. X-XI, XV.

<sup>274</sup> A. Sprenger, *a.g.e.*, s. XX.

<sup>275</sup> Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien – Erster Theil* (Halle: Max Niemeyer, 1889).  
Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien – Zweiter Theil* (Halle: Max Niemeyer, 1890).

Peygamberlik konusunu işlediği Goldziher'in bir diğer önemli eseri *Vorlesungen Über Den Islam (İslâm Üzerine)*<sup>276</sup> adlı çalışmasıdır. Bu eserde Goldziher, Hz. Peygamber ve İslam, İslam'da yasaların gelişimi, sufizm ve tarikatlar gibi konuları işlemektedir. Goldziher önsözde İslâm'ın siyaset tarihini değil, dinî yönünü irdeleneceğini belirtmektedir.<sup>277</sup>

Hız. Muhammed'in hayatını araştıran bir diğer Alman oryantalist Hubert Grimme (1864-1942)<sup>278</sup> dir. İki ciltten oluşan *Mohammed*<sup>279</sup> eserinin birinci cildinde Hz. Peygamber'in hayatını ele alan Grimme, kaynakların kullanımında seleflerinden farklı bir yöntem kullandığını belirtmektedir. Geleneksel birikimler malesef bir çok gereksiz bilgi içermektedir. Bu bilgilerin doğruluğundan ziyade, tarihsel açıdan herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Örneğin Hz. Muhammed'in en sevdiği yemek ya da atlarına, eşeklerine ve develerine hangi isimleri verdiği kimsenin ilgi alanına girmemektedir. Dolayısıyla gereksiz bilgileri ayıklayan Grimme, Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgilerde ana kaynak olarak Kur'ân'ı ele almaktadır.<sup>280</sup> Altı bölümden oluşan birinci ciltte yazar, Hz. Muhammed'in doğumundan ölümüne kadarki süreci, en ince ayrıntısına kadar irdemiş ve aktarmaya çalışmıştır. Çalışmanın ikinci cildi ise Kur'ân'a ilişkin bir araştırmayı içermektedir. Kur'ân'ın oluşum tarihçesini inceleyen Grimme, sûrelerin kronolojik sırası ve teolojiye dair geniş kapsamlı bir çalışma yürütmüştür.

Özetleyecek olursak, Hadis ve Hz. Peygamber'in hayatına dair çalışma yürüten oryantalistlerin bir kısmı önyargılardan hareketle eser kaleme almıştır. Bu önyargılar

<sup>276</sup> Ignaz Goldziher, *Vorlesungen Über Den Islam* (Heidelberg: Carl Winter, 1910).

<sup>277</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, s. IX.

<sup>278</sup> Araştırmalarında çoğunlukla farklı ve orijinal yöntemler kullanan Hubert Grimme, 19. yüzyıl Alman oryantalizmine etki eden bir isimdir. Grimme hakkında bilgi için bkz. Franz Taeschner, "Hubert Grimme," *ZDMG* c. 96 (1942), ss. 381-392; Ayrıca bkz. Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, s. 317.

<sup>279</sup> Hubert Grimme, *Mohammed* (Münster: Aschendorf, 1892-1895).

<sup>280</sup> Hubert Grimme, *Mohammed – Erster Teil* (Münster: Aschendorf, 1892), ss. VII-VIII.

temelde Hz. Muhammed'in peygamberliğini sorgulayan ve şüphe içeren söylemlerdir. Oryantalistlerin diğer bir kısmı ise bu önyargılardan bağımsız, objektif bir bakış açısı ile ve Kur'ân'ı ana kaynak olarak kullanarak doğru bilgi sunmayı hedeflemiştir. Bu oryantalistler arasında Sprenger önemli bir yere sahiptir. Nitekim ona göre, İslâm dininin kökeni iddia edildiği gibi şeytanın veya bir insanın eseri değildir. Aksine, İslâm dini zamanın ihtiyacına göre vahiy yoluyla oluşan bir dindir. Sprenger'den önce Hz. Peygamber şeytanın kuklası olduğu görüşü benimsenmiştir. Ancak Sprenger bu görüşü reddetmekte ve bu iddianın doğru olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır.

### 2.3.3. İslâm Tarihi

Daha önce de oryantalizm alanında öneminden bahsettiğimiz Reiske, 1747 yılında *Prodidagmata ad Hagji Chalifae librum memorialem rerum a Muhammedanis gestrarum exhibentia introductionem generalem in historiam sic dictam orientalem (İslâm Tarihine Giriş)* kitabı yazmıştır. Reiske bu eserde 'orientalisch (doğulu)' yerine 'muhammedanisch' veya 'muslimisch' kavramını kullanmış ve Müslümanların tarihini konu alan bir eser yazdığı açıklamasını getirmiştir. Dolayısıyla eseri yalnızca Doğu ile sınırlı değil, Afrika ve Avrupa'daki Müslümanları da kapsayan bir niteliğe sahiptir. Kitabın birinci bölümünde Araplar, İranlılar, Türkler, Türkmenler, Moğollar ve Tatarlar anlatılmaktadır. İkinci bölümde İslâmî ülkeler ve önemli şehirler sıralanmaktadır. Son olarak üçüncü bölümde de edebî kaynaklara yer verilmiştir.<sup>281</sup>

Kur'ân araştırmaları, Hz. Peygamber'in hayatı ve hadis alanlarında önemli katkıda bulunan Gustav Weil, İslâm tarihi alanında da kendinden söz ettirmektedir. Weil, halifeler dönemini titizlikle incelemiş ve beş ciltten oluşan eser geride bırakmıştır. İlk

---

<sup>281</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 113.

üç cilt *Geschichte der Chalifen (Halifeler Tarihi)*<sup>282</sup> başlığı ile yayımlanmış, içeriği Hz. Ebu Bekir'den itibaren Mısır Abbâsî halifelerinin sonuna kadar süren halifelik döneminden oluşmaktadır. Mısır'daki halifeleri anlatan IV. ve V. cilt *Geschichte des Abbasidenchalifates in Egypten (Mısır'daki Abbâsî Halifeliğın Tarihi)*<sup>283</sup> ismiyle yayımlanmıştır. Bu beş ciltten oluşan eserin temel özelliği, elyazmalarından hareketle daha önce kullanılmamış kaynakları inceleyerek hazırlanmış olmasıdır. Weil'in İslâm tarihi çalışmalarından bir diğeri *Geschichte der islamischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim (Muhammed'den Sultan Selim'e kadar İslâm Medeniyet Tarihi)*<sup>284</sup> başlığıyla yayımlanmıştır. Yazar Hz. Peygamber'den Sultan Selim'e kadarki tarihsel süreci sistematik bir şekilde anlatmaktadır.

Gustav Flügel'in *Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad (Arapların Tarihi)*<sup>285</sup> adlı eseri de İslâm tarihi çalışmalarında zikredilmeye değer bir kitaptır. İslâmiyet öncesi Arap Yarımadasının durumunu inceleyerek başlayan Flügel, Hz. Peygamber'in doğumu, Medine'ye hicreti ve son olarak halifelik dönemiyle de eserini tamamlamaktadır.

İslâm tarihini sistematik bir şekilde ele alan ilk uzman olarak bilinen Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (İslâm Tarihi)*<sup>286</sup> adlı eseriyle ön plana çıkmaktadır. Eserin önsözünde hayatının doğuda geçen zaman dilimini anlatan yazar, doğuda bulunduğu sürede oradaki İslâm milletlerini ve toplumun çeşitli

---

<sup>282</sup> Gustav Weil, *Geschichte der Chalifen* 3 c. (Mannheim: Friedrich Bassermann, 1846-1851); Alfred von Kremer bu çalışmadan övgüyle bahsetmekte ve Weil'in geleneksel araştırma yönteminden farklı bir metod kullanarak oryantalizme yeni bir boyut getirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868), s. XIII.

<sup>283</sup> Gustav Weil, *Geschichte des Abbasidenchalifates in Egypten* 2 c. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1860-1862).

<sup>284</sup> Gustav Weil, *Geschichte der islamischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim* (Stuttgart: Rieger, 1866).

<sup>285</sup> Gustav Flügel, *Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad* (Leipzig: Webel, 1867).

<sup>286</sup> Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868).

sınıflarını gözlemleyebildiğini ifade etmektedir. Müslümanların imanı, dinî anlayışları ve Tanrı'ya teslimiyetleri, Kremer'i doğu ve Avrupa arasında bir kıyaslama yapmaya sürüklemiştir. Buna göre Avrupalılar şüphe bağımlısı, huzursuz ve karşıt fikirler arasında gidip gelen insanlardır. Doğu insanı ise, farklı organize edilmiş, farklı kanunlara göre düşünüp hisseden kimselerdir. Kıyaslamalar sonucunda yazar, doğu medeniyetinin aslında zannedildiği kadar Avrupa medeniyetinin gerisinde kalmadığını tespit etmiştir. Böylelikle İslâm'ın düşünce dünyasına yönelmiş, ve Müslümanların dinî ve sosyal durumunu araştırmaya başlamıştır. Kremer'e göre, günümüz İslâmiyeti doğru anlayabilmek için, Arapların kültür tarihi ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bu eserin amacı İslâm'ın siyasî tarihini ya da kültür tarihini anlatmak değil, İslâm'ın egemen fikirlerini açıklamaktır. Nitekim bu çalışma henüz yapılmamış ve İslâm'a dair eksik olan bir alanı doldurmaktadır.<sup>287</sup> Üç bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde Kremer, İslâm'da Tanrı kavramını anlatmaktadır. İkinci bölümde Peygamberliği açıklayan yazar, üçüncü bölümde de İslâm'ın devlet anlayışını incelemektedir.

İslâm'ın kültür tarihine ilişkin bir çalışma yürüten Hermann Vambéry (1832-1913)<sup>288</sup> *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert (Ondokuzuncu Yüzyılda İslâmiyet)*<sup>289</sup> adlı eserinde, İslâm'dan kastının Asya'daki Müslüman dünyası olduğunu ifade etmektedir. Çalışmasında İslâm devleti ve milletlerine ağırlık verdiğini belirten yazar, maksadının doğuda İslâm'ın batı medeniyeti ile olan savaşını değerlendirmeye çalıştığını da vurgulamaktadır.<sup>290</sup> Onbeş başlıktan oluşan bu eserde Vambéry sırasıyla, İslâm devletleri ve milletleri, İslâm kültürü, İslâm'da yenilikler, yeniliğe giden yollar,

<sup>287</sup> Alfred von Kremer, *a.g.e.*, ss. VII-IX, XV.

<sup>288</sup> Macar oryantalist, keşif yolcusu, türkolog, etnolog, coğrafyacı, gizli ajan, diplomat, dil bilimcisi ve yazardır. Vambéry'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Turgut Akpınar, "Vambéry, Arminius," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (2012), ss. 501-502; Ayrıca bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, s. 227.

<sup>289</sup> Hermann Vambéry, *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875).

<sup>290</sup> Bkz. Hermann Vambéry, *a.g.e.*, s. V.

devlet ve başkan, aile ve birey/fert, sanayi ve ticaret, eğitim-öğretim ve literatür, doğu ve batı, İslâm ve Hristiyanlık, çöküş ve yeniden doğuş gibi konuları içermektedir.

Vambery'nin eserinden sonra dikkat çeken bir diğer eser, Johannes Hauri (1848-1919)<sup>291</sup>'nin *Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner (İslâm dininin Müslümanlar üzerindeki etkisi)*<sup>292</sup> adlı çalışmasıdır. İslâm'ın Müslümanların hayatına tesirini irdeleyen bu eserin önsözünde yazar, Hristiyan dininin en mükemmel din olduğunu ve okuyucularını bu hususta ikna edebileceğini umduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu eser Hristiyan dinini savunma adına yürütülmüş bir çalışmanın sonucunda ortaya çıkmıştır.<sup>293</sup> On üç bölümden oluşan eserin giriş bölümü İslâm dünyası ve İslâm dininin değerlendirmesine ilişkin bir yazı ile başlamaktadır. Birinci bölüm Arapların Peygamber'i başlığı altında Arapların karakteri, 6. yüzyılda Arabistan'ın durumu, Hz. Peygamber'in gençliği ve evlilikleri, vahiy, Yahudi etkileri, Hz. Muhammed'in intikamı ve özel hayatı; ikinci bölümde, İslâm dini, Kur'ân, İslâm'ın yeni bir din olmayışı, deistik Tanrı kavramı, kader, peygamber, vahiy ve iman, namaz, abdest ve oruç; üçüncü bölüm ortodoks ve şii'ler; dördüncü bölüm gelişim ve reform denemeleri; beşinci bölüm aile hayatı; altıncı bölüm toplumsal hayat; yedinci bölüm İslâm kültürü; sekizinci bölüm eğitim-öğretim, bilim ve sanat; dokuzuncu bölüm Müslüman hükümdarları; onuncu bölüm kutsal savaşları; onbirinci bölüm resmî kuruluşlar; onikinci bölüm genel bir değerlendirme ve onüçüncü bölüm ise Hristiyan milletlerin farklı ülkelerde görevlerini ve misyonerlik faaliyetlerini içermektedir.

---

<sup>291</sup> Hauri'nin doğum ve ölüm tarihi ile birlikte papaz olduğu bilgisi haricinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bkz. *Deutsche Biographie*, "Hauri, Johannes," <https://www.deutsche-biographie.de/pnd101684029.html> (23.08.2022).

<sup>292</sup> Johannes Hauri, *Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner* (Leiden: E. J. Brill, 1881).

<sup>293</sup> Johannes Hauri, *a.g.e.*, s. VIII.

Burada zikredilmeye değer bir diğer eser, Goldziher'in zâhiriyye mezhebi hakkında kaleme aldığı *Die Zahiriten – ihr Lehrsystem und ihre Geschichte (Zahirîler)*<sup>294</sup> adlı kitabıdır. İslâm'ın tarihçesi açısından zâhirîlerin önemli bir yere sahip olduğunu belirten Goldziher, Kur'ân tefsiri ve Hadis'in yanı sıra fıkıh ilmini de kendi içindeki gelişimini incelemek, İslâmiyetin gelişimini anlamaya yardımcı olacaktır.<sup>295</sup> 19. yüzyılın başlarında zâhirîlerin varlığı ve gelişimine dair Avrupalı oryantalistler çok az bilgiye sahiptir. Avrupalı oryantalistler arasında ilk defa zâhirîler hakkında bilgi veren Etienne-Marc Quatremère (1782-1857)<sup>296</sup> olmuştur. Böylelikle zâhirîlerin varlığı, sistemi ve tarihine ilişkin ilk bilgiler verilmiştir. Ancak Quatremère'nin bu çalışması kimseyi teşvik etmemiştir. İslâm'ın gelişimine dair eserler kaleme alan oryantalistler zâhirîleri kısaca zikretmekle yetinmişlerdir. Dolayısıyla Goldziher eksiklikleri tamamlamak adına bu eseri yazmıştır.<sup>297</sup>

Goldziher'in İslâm tarihine ilişkin kaleme aldığı bir diğer eser, iki ciltten oluşan *Muhammedanische Studien (İslâm Kültürü Araştırmaları)* başlığı ile yayımlanan eserin birinci cildir.<sup>298</sup> Bu eserin temel amacı, İslâm'ın tarihçesine ilişkin yürütülen çalışmaları birleştirmeye çalışmaktır. Yazar önceki yıllarda Macarca ve Fransızca yayımladığı eserleri de bu yazıya dahil etmektedir.<sup>299</sup> Eserin içeriğini dair kısaca bilgi verecek olursak, Goldziher öncelikle Arap kabileleri ve İslâm dini hakkında bilgi vermektedir. Devamında Şuûbiyye<sup>300</sup>'yi irdeleyen yazar, Şuûbiyye'nin bilim anlayışını da açıklamaktadır. Cahiliyye dönemi ile eserine yön veren Goldziher, paganlık ve

<sup>294</sup> Ignaz Goldziher, *Die Zahiriten – ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig: Otto Schulze, 1884).

<sup>295</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, ss. V-VI.

<sup>296</sup> Sacy'nin öğrencilerinden biri olan önemli Fransız oryantalisttir. Ayrıntılı bilg için bkz. İsmail Yiğit, "Quatremère, Etienne-Marc," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (2007), s. 369; Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 152-153.

<sup>297</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, ss. 1-2.

<sup>298</sup> Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien – Erster Theil* (Halle: Max Niemeyer, 1889).

<sup>299</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, ss. IX-X.

<sup>300</sup> Arap olmayan milletlerin Araplar'dan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikrî ve edebî harektir. Bkz. Adem Apak, "Şuûbiyye," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (2010), ss. 244-246.

İslâmiyet, siyah ve beyazlar, Türklerin gelenekleri ve son olarak Araplaşan Farslıların edebiyatçıları ile eserini tamamlamaktadır.

Ferdinand Wüstenfeld oryantalizme önemli katkıları olan Alman oryantalistlerden biridir. Fatımî halifelerini konu alan eseri *Geschichte der Fatimiten-Chalifen (Fatımî Halifelerinin Tarihi)*<sup>301</sup>'dir. Fatımî devletini ve halifelerini irdeleyen yazar, özellikle Arapça eserleri kaynak olarak kullanmıştır. *Der Imâm el-Schâfi'i (İmam-ı Şâfiî)*<sup>302</sup> adlı eserinde Wüstenfeld, Şafiî mezhebini ve mensuplarını irdelemiştir. Özellikle İmam-ı Şâfiî ve öğrencilerine yoğunlaşan Wüstenfeld, bu eseriyle mezhepler tarihine ilişkin önemli bir kaynak geride bırakmıştır. Wüstenfeld'in soy bilimini ve Arap kabilelerini derlediği eserleri ise *Register zu den genealogischen Tabellen der Arabischen Stämme und Familien (Arap Kabileleri ve Ailelerinin Şeceresi)*<sup>303</sup> ve *Die Wohnsitze und Wanderungen der Arabischen Stämme (Arap Kabilelerinin Yerleşim Yerleri ve Göçleri)*<sup>304</sup>'dir.

İslâm Tarihi çalışan önemli Alman oryantalistlerden biri de Julius Wellhausen (1844-1918)<sup>305</sup>'dir. *Das Arabische Reich und sein Sturz (Arap Devleti ve Çöküşü)*<sup>306</sup> adlı eserinde Wellhausen Hz. Ali'nin hilâfetinden başlayarak Emevî Devleti'nin sonuna kadarki süreci anlatmaktadır.

---

<sup>301</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiten-Chalifen* (Göttingen: Dieterich, 1881).

<sup>302</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *Der Imâm el-Schâfi'î seine Schüler und Anhänger bis zum J. 300 d. H.* (Göttingen: Dieterich, 1890).

<sup>303</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *Register zu den genealogischen Tabellen der Arabischen Stämme und Familien* (Göttingen: Dieterich, 1853).

<sup>304</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *Die Wohnsitze und Wanderungen der Arabischen Stämme* (Göttingen: Dieterich, 1869).

<sup>305</sup> Alman oryantalist, Kitâb-ı Mukaddes uzmanı, tarihçi, teolog ve filologtur. Julius Wellhausen'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 223-226.

<sup>306</sup> Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz* (Berlin: Georg Reimer, 1902).



Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856)<sup>307</sup>'in *Literaturgeschichte der Araber* (*Arap Literatür Tarihi*)<sup>308</sup> adlı altı ciltlik eserini, önemli bir literatür çalışması olarak değerlendirmek mümkündür. 1850 yılında yayımlanan eserin ilk cildi Cahiliye döneminden itibaren Hicret sonrasına kadarki süreci kapsamaktadır. İkinci cilt 661-750, üçüncü cilt 749-846, dördüncü cilt 846-944, beşinci cilt 944-1041 ve altıncı cilt 1041-1143 yılları arasındaki süreci içermektedir.

C. Brockelmann (1868-1956)<sup>309</sup>'ın *Geschichte der arabischen Litteratur* (*Arap Literatür Tarihi*)<sup>310</sup> adlı eseri İslâm kültür tarihine dair biyografik ve bibliyografik bir çalışmadır. Sekiz bölümden oluşan bu eserin ilk üç bölümünde, Cahiliye döneminden Emevîlerin çöküşüne kadarki süreçte yazılan eserler incelenmektedir. Dördüncü ve beşinci bölüm 750-1258 yılları arasında Arapça yazılan islâmî eserleri içermektedir. Son üç bölüm ise Moğol hakimiyetinden, Mısır'ın Sultan Selîm tarafından fethine ve Napolyon'un Mısır'ı işgaline kadarki dönemde kaleme alınan eserler irdelenmiştir.

---

<sup>307</sup> Avusturyalı oryantalist, şair, tarihçi, devlet adamı, diplomat, politikacı, yazar ve filologdur. 19. yüzyılın ünlü tarihçilerinden biri olan Hammer, ciltler halinde telif ve tercüme eserler ortaya koymuş, fakat bir çok eseri günümüze ulaşamamıştır. Hammer İran, Türk ve Arap edebiyatlarına dair kaleme aldığı tercümelemlerle Goethe başta olmak üzere Alman edebiyatını da derinden etkilemiştir. Joseph von Hammer-Purgstall'in oryantalizm alanında önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 158-166.

<sup>308</sup> Joseph von Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber* 5 c. (Wien: Aus der kaiserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1850-1855). Her cilt birer yıl ara ile yayımlanmıştır.

<sup>309</sup> Alman oryantalist ve semitist olan Brockelmann Yunanca, Latince, Habeşçe, Türkçe, Sanskritçe ve Ermenice öğrenmiştir. 1900 yılından itibaren Berlin, Erlangen ve Breslau üniversitelerinde ders vermiştir. Özellikle üstün bir dil kabiliyetine sahip olan Brockelmann, kaleme aldığı eserlerle mukayeseli Sâmî diller, Süryânî ve Arap filolojisinde yeni bir çığır açmıştır. Brockelmann'ın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nuri Yüce, "Brockelmann, Carl," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (1992), ss. 335-336.

<sup>310</sup> C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leipzig: C. F. Amelangs Verlag, 1909).

### 2.3.4. Arapça Eserlerin Tahkik ve Tercümesi

19. yüzyıl oryantalizmi, özellikle eserlerin tahkik ve tahlilinin yapıldığı dönem olarak bilinmektedir. Bu dönemde artan tahkik ve tercüme çalışmalarını, konumuz açısından önemli gördüğümüz eserler ile sınırlandırdık.

Arap dili ve edebiyatı hususunda Zemahşerî'nin kaleme aldığı eser *Atvâku'z-Zehab*, ilk kez Joseph von Hammer-Purgstall tahkik ve tercüme etmiştir.<sup>311</sup> Bu eserin yayımlanmasından kısa bir süre sonra Heinrich Leberecht Fleischer de aynı eseri Almancaya tercüme etmiştir.<sup>312</sup> Ona göre Hammer-Purgstall'ın tercümesi yetersiz ve kusurludur. Bu nedenle Fleischer Zemahşerî'nin eserini yeniden tercüme etmeye karar vermiştir.<sup>313</sup> Yine aynı eseri Gustav Weil 1836 yılında tekrar tercüme etmiş yayımlamıştır.<sup>314</sup> Hammer-Purgstall'ın tercümesini eleştiren Weil, uzun süre üniversitede ders verememiş ve böylelikle üniversite kütüphanesinde çalışmaya başlamıştır. Fakat Sacy'nin tavsiyesi üzerine Weil tekrar üniversitedeki yerini almıştır.<sup>315</sup> Alman oryantalistlerin üzerinde yoğunlaştığı ve defalarca tercüme ettiği Zemahşerî'nin bu eserinin, Alman oryantalizm tarihinde önemli bir yeri olduğu kanaatindeyiz.

19. yüzyıl Alman oryantalistler arasında Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*<sup>316</sup> adlı eserini Arapçadan Almancaya tercüme eden Theodor Haarbrücker (1818-1880)<sup>317</sup> dir. Mütercime göre, bu eser yalnızca Arap filologlarına değil, daha geniş kitlelere hitap eden bir mahiyete sahiptir. Felsefe tarihinde mevcut olan boşluğu bu eserin

<sup>311</sup> Joseph von Hammer, *Samachschari's Goldene Halsbänder* (Wien: 1835).

<sup>312</sup> Heinrich Leberecht Fleischer, *Samachschari's Goldene Halsbänder* (Leipzig: 1835).

<sup>313</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>314</sup> Gustav Weil, *Samachschari's Goldene Halsbänder* (Stuttgart: Brodhag, 1836).

<sup>315</sup> Merx, *a.g.m.*, s. 486.

<sup>316</sup> Eserin Almanca tercümesi için bkz. Theodor Haarbrücker, *Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen* (Halle: C. A. Schwetschke und Sohn, 1850); Arapça tahkiki için bkz. Muhammad al-Shahrastâni, *Kitâb el-Milel ve'n-Nihal (Book of Religious and Philosophical Sects)*, tah. William Cureton (London: James Madden & Co., 1842-1846).

<sup>317</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 173.

doldurduğuna inanan Haarbrücker<sup>318</sup>, İslâm felsefesi hakkında da görüş belirtmektedir. Buna göre, Araplar arasında filozof olarak nitelendirilen Arapça eser kaleme alan bilgileri incelemek, Yunan felsefesinin Araplar tarafından nasıl algılandığı ve hangi yönleriyle değiştiğini irdelemek ilgilenilen hususlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte, zannedildiği gibi kelâm ilmi Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıkmamıştır. Aksine Yunan filozoflarının eserleri tercüme edilmeden önce kelâm ilmi kendini göstermeye başlamıştır.<sup>319</sup> Eserin içeriğini ilişkin bilgiler sunan mütercim, metinde zaman zaman açıklayıcı notlar ekleyerek eseri daha anlaşılır kılmaya gayret göstermiştir.

Alman literatürünü incelediğimizde İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995)<sup>320</sup>'in *El-Fihrist*'ini ilk tahkik ve tercüme edenin Gustav Flügel olduğunu görmekteyiz. İki ciltten oluşan bu tahkik, Flügel'in ölümünden sonra Johannes Rödiger ve August Müller tarafından 1871-1872 yıllarında yayımlanmıştır.<sup>321</sup> August Müller 1873 yılında *Die Griechischen Philosophen in der Arabischen Überlieferung*<sup>322</sup> başlığıyla yayımladığı eserde Flügel'in eserinden yola çıkarak Yunan filozofları bölümünü incelemiştir. Bu eserin özelliği Müller'in kendi ifadesiyle, anlaşılması zor olan yerlerde ayrıntılı açıklamalar eklemiş olmasıdır. Müller'in amacı, oryantalizm ve Arap çalışmaları alanında uzman olmayanlara da eserin hitap etmesidir. Böylelikle açıklamalarda donattığı eserinde yalnızca Flügel'in eserinden değil, aynı zamanda erişebildiği diğer kaynaklardan da faydalandığını ifade etmektedir.<sup>323</sup>

---

<sup>318</sup> Theodor Haarbrücker, *a.g.e.*, s. VI.

<sup>319</sup> Theodor Haarbrücker, *a.g.e.*, ss. VII-VIII.

<sup>320</sup> Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbnü'n-Nedîm," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (2000), ss. 171-173.

<sup>321</sup> Bkz. İbnu'n-Nedîm, *Kitâb El-Fihrist*, tah. Gustav Flügel (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1871), Johannes Rödiger (ed.); İbnu'n-Nedîm, *Kitâb El-Fihrist*, tah. Gustav Flügel (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1872), August Müller (ed.).

<sup>322</sup> August Müller, *Die Griechischen Philosophen in der Arabischen Überlieferung* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Weisenhauses, 1873).

<sup>323</sup> Bkz. August Müller, *a.g.e.*, s. 3.

İslâm felsefesi alanında ana kaynaklardan biri olan İbn Ebî Useybi'a (1203-1270)<sup>324</sup>,nın *Tabakât'ul-Etibbâ*<sup>325</sup> adlı eseri, Alman oryantalistler tarafından sıkça kullanılmıştır. Bu oryantalistlerden biri Ferdinand Wüstenfeld'dir. *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher*<sup>326</sup> başlığı ile yayımlanan kitabın önsözünde yazar, Arap tıp literatürüne dair eksikliğin şikayet konusu olduğundan bahsetmektedir. O dönemde mevcut olan çalışmaların bir kısmının yanlış, bir kısmının ise güvenilir ve yetersiz olması şikayetlerin çoğalmasına neden olmuştur. Örneğin, Reiske bu konuyu çalışmış önemli bir hekim ve oryantalisttir. Fakat Reiske, kendinden önceki yazarların hatalarını düzeltmekle yetinmiş ve İbn Ebî Useybi'a'nın eserinden yalnızca isimleri almıştır.<sup>327</sup> Wüstenfeld kendi araştırmalarında üç temel kaynak kullandığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki, daha önce de zikrettiğimiz İbn Ebî Useybi'a'nın eseri; ikincisi *Historia Compendiosa Dynastiarum*<sup>328</sup> eserinin latince çevirisi; üçüncüsü İbn Hallikân (ö. 681-682/1282)<sup>329</sup>,ın kitabı ve son olarak da Avrupa kütüphanelerinde mevcut olan çeşitli Arapça el yazmalarıdır.<sup>330</sup> Temel kaynakların araştırılması sonucunda oluşan eserin sonuna Wüstenfeld İbn Ebî Useybia'nın orijinal metnini de eklemiştir.<sup>331</sup>

---

<sup>324</sup> Mehmet Bayraktar, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>325</sup> Bu eserin başlığından anlaşılacağı üzere, yazarın yalnızca hekimleri ele aldığı düşünülmektedir. Fakat Arap dünyasında tıp ilmi felsefe, matematik, astronomi, fizik ve doğa ilimleriyle sıkı bağı bulunması nedeniyle İbn Ebî Useybiâ hekimlerle sınırlı kalmamış, saydığımız alanlarda da uzman isimleri zikretmiştir. (Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1840), s. IX).

<sup>326</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1840).

<sup>327</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. III-IV.

<sup>328</sup> Gregorio Abul-Pharajio, *Historia Compendiosa*, Edvardo Pocockio (ed.), (1600).

<sup>329</sup> İbn Hallikân'ın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkerim Özaydın, "İbn Hallikân," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (199), ss. 17-19; Ayrıca bkz. Mehmet Bayraktar, *a.g.e.*, s. 13. İbn Hallikân'ın biyografik eserine Steinschneider ancak Wüstenfeld, Slane'in İngilizce tercümesi ve Hamer'in eserinden ulaşabilmektedir. Hammer'in diğerlerine göre daha kısa olan metni, oryantalist olmayanların da anlayabileceği bir dilde yazılmıştır. (Moritz Steinschneider, *a.g.e.*, s. 3.)

<sup>330</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. IV-VI.

<sup>331</sup> Bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 170-184.

Arapça eserlerin tahkik ve tercümesi hususunda zikretmeye değer bir diğer çalışma, Ferdinand Wüstenfeld'in tahkik<sup>332</sup> ve Gustav Weil'in tercüme ettiği<sup>333</sup> İbn Hişâm'ın *Es-Sîretu'n-Nebeviyye* adlı eseridir. Wüstenfeld Berlin, Leipzig, Gotha ve Leyden'de bulunan el yazma nüshalarından faydalanmıştır. Weil ise Leipzig'de ulaşabildiği nüshayı kullandığını belirtmektedir.

Tahkik ve tercüme edilen eserlerde, özellikle İslâm felsefesi ve filozoflar hakkında müstakil çalışma yürüten oryantalistlerin faydalandıkları eserleri tanıtmayı uygun gördük. Oryantalistler bu çalışmalarını esnasında karşılaştıkları problemleri de dile getirmekten geri durmamışlardır.

### 2.3.5. Tercüme Problemleri

Tercüme hareketlerinin başlangıcından itibaren tercüme problemlerinden bahsetmek mümkündür. Nitekim tercüme hareketinin başladığı dönemde ilk mütercimler, her ne kadar Yunanca biliyor olsalar da, geleneksel tercüme sistemine başvurmuşlar ve içeriği anlamaksızın bire bir kelime anlamıyla çeviri yapmayı tercih etmişlerdir. Daha sonra gelen mütercimler ise orijinal Yunanca eserleri kullanmayıp, var olan Süryânîce ve İbrânîce çevirilerden hareketle Arapçaya tercüme etmişlerdir. Dolayısıyla bir çok yanlış anlama söz konusu olmuş ve okuyucular tercüme eserleri anlamamanın zorluğuyla karşı karşıya kalmışlardır.<sup>334</sup> Örneğin, bazı Müslüman filozoflarının eserleri Latinceye çevrilmiş, ancak bu tercümelemlerin anlaşılması neredeyse imkânsız olması nedeniyle faydalanmakta mümkün olmamıştır.<sup>335</sup> Bu problem,

---

<sup>332</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretu'n-Nebeviyye* 3 c., tah. Ferdinand Wüstenfeld (Göttingen: Dieterich, 1858-1860).

<sup>333</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretu'n-Nebeviyye*, terc. Gustav Weil (Stuttgart: Metzler, 1864).

<sup>334</sup> J. Pollak, "IX. Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter," ss. 215-16.

<sup>335</sup> G. O. Marbach, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Leipzig: Otto Wigand, 1841), s. 131.

oryantalistlerin çalıştıkları birçok alanda kendini göstermektedir. Felsefe alanında ise daha fazla problemden söz edildiği görülmektedir.

Bilindiği üzere, felsefe öğrenimi yeterince zorlu bir alan iken, İslâm felsefesi söz konusu olduğunda, birde Arap dilinin zorluğu eklenmektedir. Arap felsefî terminolojiyi anlayabilmek için yalnızca Aristoteles ve Yeni-Platoncu literatüre hakim olmak yeterli olmamaktadır. Bu bilgilerin yanı sıra Yunanca, Süryânîce, Arapça ve İbrânîce dillerini de iyi bilmek gerekmektedir.<sup>336</sup> Burada karşılaşılan bir sorundan bahsetmek gerekmektedir. Şöyle ki, oryantalistler doğu dillerini öğrenip Arapça felsefî eserleri anlamaya çalışmakta, ancak felsefî terminolojiye dair bilgi eksikliği sebebiyle metinleri anlamakta zorlanmaktadırlar. Dolayısıyla Arapçadan Avrupa dillerine metin çevirisi zorlu bir süreç olmakla birlikte, genellikle anlamdan yoksun bire bir kelime çevirisi ile sınırlı kalmaktadır.

19. yüzyılda Arap felsefî terminolojinin tespiti hususunda henüz az sayıda çalışma yürütülmüştür. Arap dili eş anlamlı kelimeler konusunda zengin olması nedeniyle, her bir mütercim kendini farklı şekillerde ifade etmektedir. Bununla birlikte İslâm felsefesinin eklektik bir felsefe olduğu göz önünde bulundurulduğunda, tercüme işinin daha da zorlaştığı söylenebilmektedir.<sup>337</sup>

Arapçadan Almancaya tercüme faaliyetinin temel görevi, orijinal metnin kelimelerine olabildiğince bağlı kalmak olmadığı oryantalistler tarafından belirtilmektedir. Bire bir kelimeleri bir dilden diğerine çevirmek yanlış bir yöntem olmakla birlikte, asıl dikkat edilmesi gereken husus, yabancı fikirleri anlaşılır bir şekilde tercüme edebilmektir. Arapça cümle yapısı ve düşünceleri ifade etme şekli Alman diline

---

<sup>336</sup> J. Pollak, *a.g.m.*, s. 203.

<sup>337</sup> T. J. De Boer, "Zu Kindi und seiner Schule," *Archiv für Geschichte der Philosophie* XIII:VI (1900), ss. 172-173.

göre o denli farklı ki, bire bir tercüme metodu ancak anlaşmazlıklara yol açacaktır.<sup>338</sup> Özellikle 19. yüzyılda gerçekleştirilen Arapçadan Almancaya tercüme eserleri anlama zorluğu mevcuttur. Burada belirtmemiz gerekir ki, oryantalistlerin bazıları el yazma nüshalardan faydalanarak Almancaya tercüme etmeyi tercih ederken, bazıları ise Arapçadan Latinceye tercüme edilen eserlerin Latince tercümelerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Çalışmamızın devamında İslâm felsefesi alanında yapılan araştırmalar üzerinde yoğunlaşarak, oryantalistlerin karşılaştıkları tahkik ve tercüme problemlerini örnekleri ile birlikte açıklamaya çalışacağız.

---

<sup>338</sup> Max Horten, “Das Buch der Ringsteine Farabis,” Clemens Bäumker ve Georg Freih. Von Hertling (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 5:3 (Münster: Achendorf, 1906), s. 9; Ayrıca bkz. Max Horten, *Die Hauptelehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali* (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1913), s. XV.

## II. BÖLÜM: ALMAN ORYANTALİSTLERİN İSLÂM FELSEFESİ ÇALIŞMALARI

### 1. İlk İslâm Felsefesi Çalışmaları

Almanya’da gerçekleştirilen İslâm felsefesine dair çalışmalara geçmeden önce, genel olarak Avrupa’da felsefe ve tabiat ilimlerine ilişkin çalışmalara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Buna göre, Haçlı Seferleriyle birlikte Arapça öğreniminin Avrupa’da yaygınlaştığı varsayılmaktadır.<sup>339</sup> Hıristiyan bilginler, Avrupa’da yoğun bir şekilde, felsefe ve tabiat ilimleriyle ilgili Arapça eserleri Latinceye tercüme etmeye başlamışlardır.<sup>340</sup>

Arapçadan Latinceye eserler tercüme eden ilk mütercim olarak Constantinus Africanus (ö. 1087)<sup>341</sup> zikredilmektedir. Uzun süre doğuda bulunan Constantinus, İbn Sînâ ve el-Birûnî gibi önemli şahsiyetler ile aynı dönemde yaşamış, fakat herhangi biriyle bir araya geldiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Constantinus tıbbâ dair birçok Arapça ve Yunanca eseri doğudan Avrupa’ya getirmiş, yaklaşık 76 eseri Latinceye tercüme etmiş ve kendi de tıbbî eserler kaleme alırken Araplardan faydalanmıştır.<sup>342</sup> Arapların matematik ve astronomi eserlerine ilgi duyan ve tercüme eden bir diğer önemli isim Adelardus Bathoniensis (1116-1142)’dir.<sup>343</sup>

---

<sup>339</sup> Wüstenfeld’e göre Haçlı Seferler yalnızca Müslümanları kovma ve İslâm’ı yok etmek için yapılmıştır. Bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert* (Göttingen: Dieterich, 1877), s. 6 vd.

<sup>340</sup> Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>341</sup> Kuzey Afrikalı keşiş, yazar, âlim ve İslâm tıbbını Avrupa’ya tanıtan ilk mütercimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Bekir Karlığa, “Konstantin, Afrikalı,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (2002), s. 180; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 4.

<sup>342</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, s. 11; Constantinus Africanus’un tercüme ettiği eserlere dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 12-20.

<sup>343</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 20-23.



İbn Sînâ'nın eserlerini ilk defa Arapçadan Latinceye tercüme eden Johannes Hispanus (etkin yıllar: 1120-1153)'dur. Tercüme eserleri arasında onun astronomi ve astrolojiye yöneldiğini, ancak felsefî eserlerden harek ettiği belirtilmektedir.<sup>344</sup> Hispanus ile birlikte anılan bir diğer isim Dominicus Gundisalvi (ö. 1190)<sup>345</sup>'dir. İbn Sînâ'nın *De Anima (Kitâbu'n-Nefs)*'sını Latinceye tercüme eden bu iki tercüman arasında Dominicus'un henüz Arapça bilmediği ve Hispanus'un ona söylediklerini kaydettiği ifade edilmektedir. Bu çalışmalar esnasında Dominicus felsefî eserlere yönelmiş ve Arapça öğrenmiştir. Böylelikle İbn Sînâ'nın bir çok eserini Arapçadan Latinceye kendi tercüme etmiştir.<sup>346</sup> İbn Sînâ'nın eserlerinin yanı sıra Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l Felâsife* adlı eserini de Latinceye çevirdiği kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>347</sup>

Arap bilimlerinin Avrupa'ya geçişini ve yayılmasını sağlayan en önemli isim şüphesiz Gerardus Cremonensis (1114-1187)<sup>348</sup>'dir. Gençlik yıllarında başlayan felsefî eserlere eğilimi, onu Yunancadan Latinceye tercüme faaliyetinde bulunmasına neden olmuştur. Arapların Yunanca eserleri Arapçaya tercüme ettiklerini öğrendiğinde ise Arapçadan Latinceye çeviri yapabilmek adına Arap dilini öğrenmiştir. Böylelikle hayatını Yunanca ve Arapça eserleri Latinceye çevirmeye adanmıştır.<sup>349</sup>

---

<sup>344</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 25-38.

<sup>345</sup> Dominicus Gundisalvi'nin çalışmaları ve tercümeleri hakkında bilgi için bkz. Albert Loewenthal, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium* (Berlin: H. Itzkowski, 1890); Paul Correns, "Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate," Clemens Baeumker (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I:1 (Münster: Aschendorf, 1891); Georg Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele* (Münster: Aschendorf, 1897); Maurice de Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, ss. 258-260.

<sup>346</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, s. 38; İbn Sînâ ve Fârâbî'nin eserlerini Latinceye tercüme eden Dominicus'un çalışmaları için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 38-39.

<sup>347</sup> R. Gosche, *Über Ghazzâlîs Leben und Werke* (Berlin: F. Dümmler, 1858), s. 272.

<sup>348</sup> Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik*, s. 19.

<sup>349</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 55-56; Toplamda 79 eseri tercüme ettiği belirtilmektedir. Eserlerin listesi için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 58-81.

Hermann Alemannus (ö. 1272)<sup>350</sup> Toledo'da 1240-1256 yılları arasında Arapça felsefî eserleri Latinceye tercüme eden önemli Alman mütercimlerdendir. Başta Aristoteles olmak üzere, özellikle Fârâbî ve İbn Rüşd'ün eserlerini Latinceye tercüme etmesiyle ün kazanmıştır.<sup>351</sup> Tercümenin zorluğundan bahseden Hermann, Fârâbî'nin bir çok Yunanca kelimeyi anlamadığından şikayet etmektedir.<sup>352</sup>

Son olarak zikretmeye değer gördüğümüz isim Andreas Alpagus Bellunensis (1450-1521)'dir. Tıp eğitimi gören Andreas Arap dilini de öğrenmiş ve Arap hekimlerin yazılarıyla meşgul olmuştur. Özellikle İbn Sînâ'nın tıbbî eserlerine yoğunlaşmış, Arapça bildiğinden dolayı o zamana kadar yapılan tercümelerin eksiklerle dolu olduğunu fark etmiş ve düzeltmeler yapabilmek adına doğuya gitmiştir. Kıbrıs, Suriye ve Mısır'da bulunarak Arap dilini daha iyi öğrenmeye gayret etmiş ve İbn Sînâ'nın el yazmalarını toplamayı hedeflemiştir. Böylelikle yaklaşık 1515'den sonra İbn Sînâ'nın mevcut Latince tercüme eserlerini düzeltmeye başlamış ve öncesinde hiç ele alınmamış muhtelif eserleri de Arapçadan Latinceye çevirmiştir. Fakat 1520 yılında anî ölümü nedeniyle eserlerini baskıya verememiştir. Onun yerine yeğeni Paulus Alpagus bu görevi üstlenmiş ve eserlerin yayımlanmasını sağlamıştır.<sup>353</sup>

Özetle, Johannes Hispanus, Dominicus Gundisalvi ve Gerardus Cremonensis tercüme faaliyetiyle Kindî, Fârâbî, Gazzâlî, İbn Cebiol, İbn Sînâ, Maimonides ve İbn Rüşd'ün baş yapıtlarını batıya tanıtan önemli isimlerdir. Onlar yalnızca Arap bilimlerin yorumcuları değil, aynı zamanda felsefî düşünce ve yazılar geride bırakan şahsiyetlerdir. İslâm filozoflarının genellikle Latinceye tercüme edilen eserlerini okuyan

<sup>350</sup> A. Richter, "Hermann," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 1 (1875), s. 335; Johann Fück, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>351</sup> Hermann'ın hayatı ve tercüme ettiği eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 91-96.

<sup>352</sup> Josef Bach, *des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1881) s. 82.

<sup>353</sup> Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, s. 123; Andreas Alpagus'un eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 124-128.

batılılar, zamanla derinlemesine İslâm filozoflarını araştırmaya başlamışlardır. Latince tercümelere faydalanan araştırmacılar olduğu kadar filozofların el yazma nüshalarına ulaşarak orijinal metinden çalışmayı tercih eden oryantalistler de olmuştur.

### 1.1. Felsefe Tarihi

19. yüzyıl Alman literatüründe İslâm felsefesi algısı araştırıldığında, karşımıza İslâm felsefesi ve filozofları hakkında çalışma yürüten oryantalistler çıkmaktadır. Bu alanla ilgilenen önemli isimler olduğu gibi, felsefe tarihi çalışmış ve eserlerinde İslâm felsefesine yer veren şahsiyetler de bulunmaktadır. İslâm filozoflarının eserlerini tahkik ve Latince'den veya Arapçadan Almancaya tercüme edilen çalışmalara geçmeden önce, burada felsefe tarihine ilişkin çalışmalarında İslâm felsefesini zikreden yazarların görüşlerine yer vermeyi uygun gördük. Bir çok felsefe tarihi çalışması bulunmakla birlikte, biz İslâm felsefesi ve filozofları hakkında araştırma yürüten oryantalistlerin faydalandıkları felsefe tarihi eserlerini incelemekle çalışmamızı sınırladık. Böylelikle Thaddeus Anselm Rixner (1766-1838)<sup>354</sup>, Gotthard Oswald Marbach (1810-1890)<sup>355</sup>, Victor Philipp Gumposch (1817-1853)<sup>356</sup>, Albert Stöckl (1823-1895)<sup>357</sup>,

---

<sup>354</sup> Alman filozof ve katolik teologtur. Dinî eğitim ile meşgul olan Rixner'e, 1789 yılında manastırda rahiplik rütbesi verilmiştir. Bunun üzerine hukuk eğitimine yönlendirilmiş, ancak Rixner içinde var olan felsefe eğilimine karşı koyamamış ve felsefe okumak için Freising'e gitmiştir. Rixner'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Carl von Prantl, "Rixner, Thaddeus Anselm," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 28 (1889), ss. 715-716.

<sup>355</sup> Alman gazeteci, Üniversitede matematik ve teknik bilimler profesörü, Leipzig gazetesi editörü, filozof ve yazardır. Bir çok bilim dalında önemli çalışmalara imza atan Marbach'ın hayatı ve çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Franz Brümmer, "Marbach, Oswald," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 52 (1906), ss. 187-189.

<sup>356</sup> Alman tarihçi ve filozoftur. Münih'de Üniversite eğitimini tamamlayan Gumposch, felsefe ve literatür tarihi alanlarında önemli araştırmalara imza atmıştır. Gumposch felsefe alanında özellikle Aristoteles'i çalışmış ve Alman literatür tarihine ilişkin eserler geride bırakmıştır. Gumposch'un hayatı ve eserleri için bkz. Hyacinth Holland, "Gumposch, Philipp Victor," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 10 (1879), ss. 121-122.

<sup>357</sup> Alman siyasetçi, katolik teolog, filozof ve profesördür. Din felsefesi ve tarihi çalışmalarıyla ön plana çıkan Stöckl, Ortaçağ felsefe tarihi ve genel felsefe tarihi gibi önemli kaynak eserler geride bırakmıştır. Bkz. Manfred Weitlauff, "Stöckl, Albert," *Neue Deutsche Biographie*, c. 25 (2013), ss. 383-384.

Johann Eduard Erdmann (1805-1892)<sup>358</sup>, Max Heinze (1835-1909)<sup>359</sup>, Wilhelm Windelband (1848-1915)<sup>360</sup> ve Paul Deussen (1845-1919)<sup>361</sup>'in eserlerinden hareketle İslâm felsefesine dair genel bir bakış sunmaya çalıştık.

Felsefe tarihi yazarları skolastik dönem altında İslâm felsefesine değinmektedirler. 'Arabische Philosophie (Arap Felsefesi)'<sup>362</sup>, 'Die Philosophie bei den Arabern (Araplarda Felsefe ya da Arapların Felsefesi)'<sup>363</sup>, 'Hıristiyan Aristotelesçilerin öncüsü olarak Müslümanlar ve Yahudiler'<sup>364</sup> ya da 'Ortaçağ Arap ve Yahudi felsefesine ilişkin genel bakış'<sup>365</sup> başlığı altında İslâm felsefesi ve filozoflarını zikretmişlerdir. Burada dikkat çeken husus, hiç birinde 'İslâm felsefesi' başlığı geçmemesidir. 1909 yılında yayımlanan *Allgemeine Geschichte der Philosophie*<sup>366</sup> adlı eserde Ignaz

---

<sup>358</sup> Alman filozof, Üniversite hocası, yazar ve protestan teologtur. İnanç ve bilgi, doğa ve oluş, psikoloji, mantık ve metafizik, devlet felsefesi ve felsefe tarihine ilişkin bir çok eseri mevcuttur. Erdmann'ın hayatı hakkında bilgi için bkz. Max Heinze, "Erdmann, Eduard," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 48 (1904), ss. 389-391; eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hans Joachim Schoeps, "Erdmann, Eduard," *Neue Deutsche Biographie*, c. 4 (1959), ss. 569-570.

<sup>359</sup> Alman filozof, felsefe tarihçisi ve öğretmendir. Descartes, Leibniz, Spinoza ve Kant gibi önemli filozofların felsefesine ilişkin çalışmalar yürütmüş ve Friedrich Ueberweg'in felsefe tarihi çalışmasını notlandırarak yayımlamıştır. Heinze'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erwin Arnold, "Heinze, Max," *Neue Deutsche Biographie*, c. 8 (1969), s. 447.

<sup>360</sup> Alman filozof ve profesördür. Hayatı ve eserlerine dair bilgi bulunmamaktadır.

<sup>361</sup> Alman Hint bilimci ve felsefe tarihçisidir. Metafiziğin unsurlarına ilişkin ve Nietzsche'yi anlatan eserlerinin yanı sıra kendi hayatı anlatan bir eser de kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arthur Hübscher, "Deussen, Paul," *Neue Deutsche Biographie*, c. 3 (1957), ss. 622-623.

<sup>362</sup> Bkz. G. O. Marbach, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Leipzig: Otto Wigand, 1841), s. 121; Victor Philipp Gumposch, *Thaddä Anselm Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie – Vierter Band* (Sulzbach: J. E. v. Seidel, 1850), s. 180; Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Mainz: Franz Kirchheim, 1865), s. 13.

<sup>363</sup> Bkz. Thaddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, s. 38; Max Heinze, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1886), s. 188; Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1915), s. 392.

<sup>364</sup> Bkz. Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlin: Wilhelm Hertz, 1866), s. 307.

<sup>365</sup> Bkz. Wilhelm Windelband, *Geschichte der Philosophie* (Tübingen ve Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1900), s. 253. Windelband yazısında Karl Werner'in *Die scholastik des späteren Mittelalters* adlı üç ciltlik eserinin Arap felsefesi bölümünün özetini vermeye çalışmıştır. Karl Werner Arap ve Yahudi felsefesini ayrı başlıklar altında değerlendirmenin gerekli olmadığını açıklamaktadır. Bunun sebebi ise, orijinal kaynakların büyük bir kısmına ulaşamadığı ve ikincil kaynaklardan faydalanmak istemediğidir. (Windelband, *a.g.e.*, s. 253).

<sup>366</sup> Ignaz Goldziher, "Die Islamische und Jüdische Philosophie," P. Hinneberg (ed.), *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Berlin und Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 1909), ss. 45-78.

Goldziher'e ait olan makalede bu konuya açıklık getirilmektedir. Buna göre, İslâm felsefesi yerine Arap felsefesi denilmesinin temel sebebi, filozofların ister Arap, Fars ya da Türk olsun her biri eserlerini klasik Arap dilinde yazmış olmalarıdır. Ancak Arap kültürüne ait Yahudi filozoflar da eserlerini Arap dilinde kaleme almaları nedeniyle, 'Arap felsefesi' yerine 'İslâm felsefesi' ve 'Yahudi felsefesi' şeklinde ayırt etmenin daha doğru olacağı vurgulanmaktadır.<sup>367</sup> Bu ayırımı yapan oryantalistler azınlıktadır.

Skolastik dönem altında Arap felsefesini değerlendiren araştırmacılar genellikle Hz. Muhammed öncesi Araplarda felsefe ve teolojiyi açıklamakla başlamaktadırlar. Buna göre, edebî ve ahlâkî yönden güçlü olan Araplar, zamanla putperestliğe karşı tereddütle yaklaşmış ve bu dönemde de Arap halkını tatmin edecek dünya dinlerinden biri gelmiştir.<sup>368</sup> Araplar, Hz. Muhammed tarafından savaşçı bir millet olarak yetiştirilmiş, hakikati cihat ile, yani ellerinde kılıç ile yayma sorumluluğunu içlerine işlemiş ve Hıristiyanlığın hüküm sürdüğü topraklarda da başarıya ulaşmışlardır. Bunun sonucunda özellikle sanat ve bilim ciddi zararlar görmüştür. Araplar ancak iktidar sahibi oldukları zaman sanata ve bilime önem vermeye başlamışlardır.<sup>369</sup> Bilime önem veren halifeler ise tercüme faaliyetlerine teşvik etmiştir.

Yunan felsefesiyle tanışan Araplar doğa felsefesinde farklı bir tutum sergilemişlerdir. İlkçağ Yunan filozofları tabiatı var olduğu için kabul etmekle yetinirken, Araplar tabiatın bağımsızlığını fark ederek, tabiatı gözlemleyip deneyler yaparak tabiatın sırlarını çözmeye çalışmışlardır. Böylelikle tabiat bilimlerinin öncüsü olarak kabul görmüşler ve özellikle kimya biliminde kendilerini ispat etmişleridir. Aynı zamanda felsefe, din ve tabiat bilimlerinin birliğini savunan İslâm filozoflarının, pratikte

---

<sup>367</sup> Goldziher, *a.g.m.*, s. 45.

<sup>368</sup> Marbach, *a.g.e.*, s. 123.

<sup>369</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 40; Stöckl, *a.g.e.*, s. 13.



nedeniyle Aristoteles'in eserleri Yeni-Platoncu unsurlar karışmış halde Araplara ulaşmıştır. Dolayısıyla İslâm filozoflarının başlangıçta Yeni-Platoncu oldukları görüşü<sup>379</sup> ile birlikte, özgünlüğü bulunmayan İskenderiye düşüncesiyle birleşmiş Aristotelizmi temsil ettikleri<sup>380</sup> ya da Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelesçi<sup>381</sup> oldukları iddia edilmiştir.

Genel kabul gören görüşe göre, İslâm felsefesi ilk olarak fizikî ve matematiksel bir yön almıştır. Bu sebeple felsefe eğitiminin temel konuları tabiat araştırmaları, kimya, tıp, matematik ve astronomi olmuştur. Zikredilen alanlarda hızla gelişen Araplar, 10. yüzyılda tüm Avrupa'da tanınan önemli öğretiler konumuna gelmişler, Hıristiyan ve Yahudiler Araplardan ders almışlardır. Arap okullarında iki yönlü bir eğitim sisteminden bahsedilmektedir. Birincisi, millî dersleri içeren teoloji, metafizik ve Kur'ân eğitimi ile sınırlandırılmıştır. İkincisi ise Yunanlılardan aktarılan matematik, astronomi, tıp, fizik ve felsefe eğitimidir. Felsefe derslerinde ağırlıklı olarak Aristoteles öğretilmiştir. Dolayısıyla İslâm filozoflarının çoğunun Aristotelesçi olduğunu iddia edenler olduğu gibi, özgün felsefî sistemine sahip olan filozofların da bulunduğunu kabul edenler olmuştur.<sup>382</sup>

Peygamber'in ölümünden sonra Araplarda teolojik araştırmalar ve tartışmalar hız kazanmış ve bilimsel dogmatikğin temeli oluşmuştur. Yunan bilgi ve kültürünün Araplara geçmesiyle birlikte, Aristotelizm ve pozitif din felsefesi de gelişmiştir. Yine İslâm dininin ve doğu milletinin mistizime eğilimi olduğu aşikârdır. Dolayısıyla Arapların bilimsel olarak da mistizime önem vermeleri şaşırılacak bir durum değildir. Bilindiği üzere Hint felsefesi her yönüyle mistisizmi temsil eden bir felsefedir. Araplar

---

<sup>379</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>380</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 308.

<sup>381</sup> Heinze, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>382</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 41.

Hintler ile yakın temasta bulunmuşlar ve dolayısıyla onlardan etkilenmişlerdir. Böylelikle Arapların mistisizme yatkınlığı kaçınılmaz olmuştur.<sup>383</sup> Genel anlamda İslâm filozoflarının Hint felsefesinden olduğu kadar Yunan felsefesinden de etkilendikleri kabul edilmektedir. Bunun bir önyargı olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Ancak burada belirtmelidir ki, İslâm felsefesinin özgün olmadığını savunan araştırmacı, sübjektif bir bakış açısı ile araştırmalarını yürütmekte ve savını destekleyecek kanıt bulmaya çalışmaktadır.

İslâm filozofları doğu ve batıda olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. ‘Arap Aristotelesçiler’ adını alan İslâm filozoflarının ilki doğuda el-Kindî olmuştur. Araştırmacılar ‘Alchindus, Alkindus, Alcindus, Alkendi, al-Kendi, al Kindi’ şeklinde de eserlerinde zikretmişlerdir.<sup>384</sup> Kindî ‘Arap-Aristotelesçi’ felsefenin asıl kurucusu olarak kabul edilmektedir. Böylelikle Kindî “Arapların Filozofu” ünvanını almıştır.<sup>385</sup> Hekim, matematikçi ve astrolog olması yanında kendi döneminde filozof olarak anılmıştır.<sup>386</sup> Eserleri hakkında bilgi eksikliği bulunan Kindî’nin yalnızca Aristoteles’in eserlerine yazmış olduğu yorumlar vurgulanmış<sup>387</sup> ve ansiklopedik eseri övülmüştür.<sup>388</sup> Kindî’nin temel görüşlerinden ön plana çıkan iki husustan söz edilmektedir. Bunlardan biri, Kindî’nin felsefe ilmine verdiği önem ve bu bağlamda kaleme aldığı yazısında okuyucuları felsefeye yönlendirmesidir. İkincisi ise, matematik ilminin felsefe eğitimi için zorunlu oluşunu açıklaması ve kendi de bu yolu izlemesidir.<sup>389</sup> Bir çok bilim dalında yazılar kaleme alan Kindî’nin eserlerini listeleyen, aşağıda da açıklayacağımız

---

<sup>383</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>384</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 42; Marbach, *a.g.e.*, s. 129; Erdmann, *a.g.e.*, s. 308; Heinze, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>385</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 16; Erdmann, *a.g.e.*, s. 308; Deussen, *a.g.e.*, s. 402.

<sup>386</sup> Heinze, *a.g.e.*, s. 188; Deussen, *a.g.e.*, s. 402.

<sup>387</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 42; Kindî en eski ve en önemli Aristoteles yorumcusu olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Gumposch, *a.g.e.*, s. 183.

<sup>388</sup> Marbach, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>389</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 16; Erdmann, *a.g.e.*, s. 309; Heinze, *a.g.e.*, s. 196.



üzere, Gustav Flügel olmuştur. Kindî'nin 263 eseri olduğu, bunlardan 32 yazısı felsefî olup, ancak kayıp olarak kayıtlara geçtiği ifade edilmektedir.<sup>390</sup>

Döneminin önemli isimlerinden olan el-Fârâbî (Alfarabi<sup>391</sup>, Alfarabius<sup>392</sup>) birçok halife tarafından davet edilmiştir. Ancak özgürlüğünü kaybedeceği ihtimalini düşünerek, onur verici daveti her defasında reddettiği ve tek başına bir hayat sürmeyi tercih ettiği bazı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir.<sup>393</sup> Arap dünyasında Yunan düşüncesinden oluşan felsefenin Fârâbî ile başladığı,<sup>394</sup> Fârâbî'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan 19. yüzyılda Schmölders'in çalışmasında zikrettiği iki risâleye ulaşabildikleri ifade edilmektedir.<sup>395</sup> Bu risâlelerden hareketle Fârâbî'nin felsefî sistemini anlamaya çalışan araştırmacılar, sudûr teorisinde<sup>396</sup> Fârâbî'nin Aristoteles ve Yeni-Platoncu görüşü birleştirmeye çalıştığını vurgulamaktadırlar.<sup>397</sup> Başka bir ifadeyle, Fârâbî'ye dair mevcut risâleler, Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelizmi yansıtmaktadır.<sup>398</sup> Schmölders'in zikrettiği iki risâle dışında Munk'un da dört risâleden söz ettiği belirtilmektedir.<sup>399</sup> Mantık ilminde Aristoteles'e bağlı kalan Fârâbî'den, özellikle Hıristiyan Aristotelesçilerin çok kez alıntı yapmaları dikkat çekmektedir.<sup>400</sup>

---

<sup>390</sup> Erdmann, *a.g.e.*, ss. 308-309; Kindî'nin felsefî risâlelerini tahkik eden Ebû Rîde (1909-1991), *Resâ'ilu'l-Kindî el-Felsefiyye*'de Kindî'ye ait risâlelerden, felsefeyle ilgili olan on dört risâleyi bir arada yayımlamış, metne gerekli müdahalelerde bulunmuş, açıklayıcı dipnotlar eklemiş, her risâleye yazdığı mukaddimede o risâlenin mahiyet ve muhtevasıyla ilgili özet bilgi vermiştir. Ebû Rîde'nin bu çalışması, Kindî hakkında yapılan en kapsamlı ve en başarılı çalışma olarak görülmektedir. (Faysal Bedr Avn, "Ebû Rîde," *TDV İslâm Ansiklopedisi* c. 10 (1994), ss. 215-217.)

<sup>391</sup> Marbach, *a.g.e.*, s. 129; Gumposch, *a.g.e.*, s. 184.

<sup>392</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 309.

<sup>393</sup> Rixner, *a.g.e.*, ss. 42-43; Stöckl, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>394</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>395</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 184; Erdmann, *a.g.e.*, s. 309.

<sup>396</sup> Fârâbî'nin sudûr teorisi, ruh anlayışı ve akıl anlayışı için bkz. Stöckl, *a.g.e.*, ss. 18-23.

<sup>397</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 184; Heinze, *a.g.e.*, s. 188; Platon ve Aristoteles arasındaki uyumu göstermeye ilişkin Fârâbî'nin çalışması, onun Yeni-Platonculardan etkilendiği göstermektedir. (Erdmann, *a.g.e.*, s. 309; Heinze, *a.g.e.*, s. 197).

<sup>398</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>399</sup> Bkz. Gumposch, *a.g.e.*, ss. 184-185.

<sup>400</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 309; Batı mantık ilmine Fârâbî'nin etkisi için bkz. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* c. 2 (Leipzig: S. Hirzel, 1861), ss. 301-318.

Fârâbî'den sonra 11. yüzyılda ön plana çıkan önemli isimlerden biri İbn Sînâ (Avicenna<sup>401</sup>)'dir. Hekim ve filozof olarak ün kazanan İbn Sînâ'nın bir çok eseri 12. yüzyılda tercüme edilmiştir.<sup>402</sup> İbn Sînâ'nın zor bir problem ile karşılaştığında camiye giderek ibadet ettiği, eve döndüğünde sabaha kadar okuyup yazdığını, uykusu geldiğinde şarap içerek uyanık kalmaya çalıştığı, ancak diremediği zamanda uyuyarak rüyasında problemin çözümüne ulaştığı anlatılmaktadır.<sup>403</sup> Kadınlara olan zaafi ve şarap tüketimine olan ilgisinin aşırılık gösterdiği iddia edilen İbn Sînâ'nın haksız kazancı da hor görmediği iddialar arasında yer almaktadır.<sup>404</sup> Onun metafizik<sup>405</sup> anlayışında kısmen Platon ve kısmen de Aristoteles'ten etkilendiği belirtilmekte, ancak İbn Sînâ selefi Fârâbî'ye göre Aristoteles'e bağlı kaldığı bir çok eserinden anlaşılabilir.<sup>406</sup> Mevcut olan eserlerinin doğru tercüme edilmediği ve aidiyeti hususunda şüpheler bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>407</sup> Pocock tarafından neşredilen İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* adlı eserinde<sup>408</sup> geçen ifadeye göre, İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın giriş bölümünde, kendi felsefesini değil Aristotelesçilerin felsefesini aktardığını belirtmektedir. İbn Sînâ

<sup>401</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 43; Gumposch, *a.g.e.*, s. 186; Stöckl, *a.g.e.*, s. 23; Erdmann, *a.g.e.*, s. 309.

<sup>402</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 309.

<sup>403</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 43; Stöckl, *a.g.e.*, s. 24; İbnu'l-Kıftî ve İbn Ebî Useybia'nın ifadelerine dayanarak İbn Sînâ'nın şarap tükettiğini iddia etmektedirler. Ancak bu, metinde geçen *şerâb* (içki; şerbet; şurup) kelimesinin *şarap* anlamında tercüme edilmesinden kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ gerçekten türkçedeki anlamıyla *şarap* içmiş olsaydı, *hamr* terimini kullanırdı. Gerçek odur ki İbn Sînâ, dindar ve camiye gidip dua eden bir filozoftu. (Nihat Keklik, "Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ (980-1937) Hayatı ve Eserleri," *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981), ss. 14-15.)

<sup>404</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>405</sup> İbn Sînâ'nın metafizik anlayışı için bkz. Rixner, *a.g.e.*, ss. 44-45; Stöckl, *a.g.e.*, ss. 26-28; nefis teorisi için bkz. Gumposch, *a.g.e.*, ss. 188-189; Stöckl, *a.g.e.*, ss. 33-48; ölüm sonrası hayat ve reenkarnasyon için bkz. Stöckl, *a.g.e.*, ss. 48-53; ruhun ölümsüzlüğü için bkz. Stöckl, *a.g.e.*, ss. 53-58.

<sup>406</sup> İbn Sînâ metafiziği Fârâbî'nin eseri sayesinde anlayabilmektedir. Bkz. Stöckl, *a.g.e.*, s. 26; Felsefe alanında Fârâbî'nin yolunu izlene İbn Sînâ, Yeni-Paltoncu görüşleri bırakıp onun yerine Aristoteles'in görüşlerini koyarak Fârâbî'den ayrılmaktadır. (Heinze, *a.g.e.*, s. 198).

<sup>407</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>408</sup> Pocock oğlu ile birlikte İbn Tufeyl'in eserini Arapça orijinalini Latince tercümesiyle beraber neşretmiştir. Bu neşr 19. yüzyıla kadar orijinal haliyle Avrupa'da bilinen yegâne felsefî metin olarak varlığını sürdürmüştür. Pocock'un İslâm felsefesi hakkındaki çalışması ise herhangi bir ilave sözkonusu olmaksızın 19. yüzyıla kadar tekrarlanmıştır. (Hans Daiber, *a.g.m.*, s. 361).

felsefesini öğrenmek isteyenlerin onun *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*<sup>409</sup>'sini okuması gerektiği, ancak bu eserin kayıp olduğu vurgulanmaktadır.<sup>410</sup> Felsefenin dini tamamlayan bir yapısı olduğunu savunan İbn Sînâ, hiçbir bilimin dine aykırı olmadığını belirtmektedir. Felsefe ve din aynı şeyleri öğretmekte, ancak din kanıt kullanmamakta, felsefe ise dinin doğrularını kanıtlayabilmektedir. Bu görüşe rağmen İbn Sînâ felsefesinin İslâm dini ile bağdaşmadığı iddia edilmektedir.<sup>411</sup> Bununla birlikte İbn Sînâ'nın sudûr teorisi ile Fârâbî'nin sudûr teorisinin bire bir aynı olduğu vurgulanmaktadır.<sup>412</sup> Kısacası, İbn Sînâ'nın felsefî sistemi, Fârâbî sisteminin uygulanması ve geliştirilmesinden ibarettir. Bazı noktalarda İbn Sînâ Fârâbî'den ayrılrsa da, bir görüşe göre, her iki sistemin temeli aynıdır: Yeni-Platoncu unsurlar eklenmiş Aristotelizm.<sup>413</sup> Bir diğer görüşe göre ise, İbn Sînâ gerçek bir Aristotelizmi temsil etmektedir. İbn Sînâ yüzyıllar boyunca Hristiyan bilginler arasında felsefe ve tıp alanında uzman olarak itibar görmüştür.<sup>414</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ felsefesinin özgünlüğünde dair herhangi bir görüş belirtilmemektedir.

İbn Sînâ'nın ardından Gazzâlî (Algazel)<sup>415</sup>, Al-Gazali<sup>416</sup>, Algazel<sup>417</sup>) gelmektedir. Şafî mezhebine mensup bir sûfî<sup>418</sup> ve felsefî şüpheçiliği temsil eden<sup>419</sup> Gazzâlî'nin

---

<sup>409</sup> İbn Sînâ'nın biri *eş-Şifâ* ve *en-Necât* ile temsil edilen, diğer, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye* ile temsil edilen iki yüzü olduğunu belirten Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre, İbn Sînâ'nın rakipleri onun bir yönünü kullanarak diğer yönünü eleştirmişlerdir. (Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, terc. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), ss. 32-33).

<sup>410</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 187; Stöckl, *a.g.e.*, s. 32; Erdmann, *a.g.e.*, s. 309; İbn Sînâ'nın *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye* yazısının içeriğine ilişkin bilgi için bkz. Ludwig Stein, Ludwig Stein, "XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber," ss. 398-399; Câbirî'ye göre, İbn Sînâ'nın ifadesi, "Kitâbü'ş-Şifâ'nın satırları arasındaki anlamak, *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'yi okuma ihtiyacını ortadan kaldırır" şeklinde anlaşılmalıdır. (Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 116).

<sup>411</sup> Stöckl, *a.g.e.*, ss. 25-26.

<sup>412</sup> İbn Sînâ'nın sudûr teorisi için bkz. Stöckl, *a.g.e.*, ss. 29-33.

<sup>413</sup> Stöckl, *a.g.e.*, ss. 56-57; Josef Bach, *Albertus Magnus*, s. 100.

<sup>414</sup> Heinze, *a.g.e.*, s. 188; Windelband, *a.g.e.*, s. 254; İbn Sînâ'nın batıya etkisi için bkz. Carl Prantl, *Geschichte der Logik*, ss. 319-361; Ayrıca bkz. Josef Bach, *Albertus Magnus*, ss. 100-118; A. – M. Goichion, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, terc. İsmail Yakıt (İstanbul: Doğuş Yayınevi, 1986).

<sup>415</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>416</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 89.

felsefesi Kur'ân'a dayalıdır. Nitekim Gazzâlî felsefî görüşlere karşı bir tutum sergilemiş ve İslâm filozoflarının yanıldığını kanıtlamak adına bir eser kaleme almıştır.<sup>420</sup> Felsefenin din ile bağdaşmadığını ifade eden Gazzâlî'ye göre, felsefe her şeyi ispat etme eğilimi ile doğru yoldan sapmaktadır.<sup>421</sup> Hume (1711-1776)<sup>422</sup> gibi nedensellik teorisini eleştiren Gazzâlî, gerçek bir mistik olarak da Geulinx (1624-1669)<sup>423</sup> gibi kelamcılara yaklaşmaktadır.<sup>424</sup> Gazzâlî ile birlikte felsefe şüpheciliğe ve mistisizme geçiş sağlamıştır. Böylelikle İslâm felsefesinin çökmeye başladığına inanılmaktadır.<sup>425</sup> İslâm felsefesinin çöküşünü Gazzâlî'nin şüpheciliğine bağlayan birçok oryantalist bulunmaktadır. Ancak tamamen yok olmayan İslâm felsefesi, batıda tekrardan filizlenmeye başlamıştır.

10. yüzyıl Endülüs'ün altın çağı olmuştur. Dinler arası mevcut olan hoşgörü sayesinde Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanlar bir arada ders vermişler ve ders almışlardır.<sup>426</sup> Bununla birlikte 10. yüzyılda İspanya'da yaşayan filozofların felsefî öğretileri hakkında her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Aynı şekilde İspanya'da yaşaya İslâm filozofları, öğretilerinde doğunun İslâm filozoflarına dayanmaktadırlar.<sup>427</sup> Bunun örnekleri ise 12. yüzyılın başlarından itibaren görülmektedir.

---

<sup>417</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 186; Erdmann, *a.g.e.*, s. 313; Heinze, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>418</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 189; başlangıçta sûfî olmayan, ancak Arap Aristotelizmi onu tatmin etmediğinde sufizme ulaştığına dair ifade için bkz. Stöckl, *a.g.e.*, s. 186; teorik felsefeyi yalnızca filozofları eleştirmek için öğrendiği ve mantık ilmine dair görüşleri için bkz. Carl Prantl, *Geschichte der Logik*, ss. 361-373; Gazzâlî'nin Albertus Magnus'a etkisi için bkz. Josef Bach, *Albertus Magnus*, ss. 118-122.

<sup>419</sup> Heinze, *a.g.e.*, s. 188, 200; Windelband, *a.g.e.*, s. 254.

<sup>420</sup> Bkz. Rixner, *a.g.e.*, ss. 45-48; Gumposch, *a.g.e.*, ss. 189-190; Stöckl, *a.g.e.*, ss. 192-208.

<sup>421</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>422</sup> David Hume'un felsefesi için bkz. Johannes Haag, Markus Wild, *Philosophie der Neuzeit* (München: C. H. Beck, 2019), ss. 97-111; Ayrıca bkz. Christoph Helferich, *Geschichte der Philosophie*, ss. 198-203.

<sup>423</sup> Johannes Haag, Markus Wild, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>424</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 190.

<sup>425</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 313.

<sup>426</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 314.

<sup>427</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 58.

İspanya’da yaşayan ve Hıristiyan Skolastikler tarafından da sıkça anılan İslâm filozoflarından biri İbn Bâcce (İbn Badscheh<sup>428</sup>, İbn Badjeh<sup>429</sup>, İbn Badsha<sup>430</sup>, Avempace<sup>431</sup>)’dir. O hekim, şair ve filozof olarak ün kazanmıştır. Diğer hekimler tarafından kıskanılan İbn Bâcce’nin, bir hekim tarafından zehirlenerek hayatını kaybettiği ifade edilmektedir.<sup>432</sup> Birçok tıbbî, matematiksel ve felsefî eserler geride bırakan İbn Bâcce’nin yalnızca sınırlı sayıda eserleri ulaşılabilir durumdadır. Munk, İbn Bâcce’nin İbranice’ye tercüme edilmiş *Risâletu’l-Vedâ (Abschiedsbrief)* eserine ve subjektif ahlâkî-siyâsî bir yazısını notlandırarak yayımlamıştır.<sup>433</sup> İbn Bâcce’nin eserlerinin listesini veren ise Wüstenfeld olmuştur.<sup>434</sup>

İbn Bâcce’den sonra özellikle Hıristiyan Skolastikler tarafından sıkça anılan bir diğer filozof İbn Cebriol (Avicebron)’dur. Skolastikler onu Arap filozofu olarak tanımakta, ancak İbn Cebriol’un Yahudi olduğuna dair bilgiler de bulunmaktadır. İbn Cebriol’un dünyada var olan herşeyin madde ve formdan oluştuğuna, ancak Tanrı’nın maddesi bulunmadığına dair görüşü, Hıristiyan skolastiklerinin dikkati çeken önemli görüşlerden biridir. Bu görüşünün sebeplerini Thomas Aquinas açıklamaktadır.<sup>435</sup>

İspanya’da karşımıza çıkan bir diğer İslâm filozofu, İbn Bâcce’nin öğrencilerinden biri olan İbn Tufeyl (Ebn Tophail<sup>436</sup>, İbn Tofail<sup>437</sup>, Abubacer<sup>438</sup>)’dir. Onun *Hayy b. Yakzân*’ı en önemli ve ünlü felsefî romanıdır. Bu eser ilk olarak Pocock

---

<sup>428</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 58; Gumposch, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>429</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 314.

<sup>430</sup> Heinze, *a.g.e.*, s. 188, 200; Gumposch, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>431</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 58; Erdmann, *a.g.e.*, s. 314; Heinze, *a.g.e.*, s. 188, 200; Gumposch, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>432</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 58; Deussen, *a.g.e.*, s. 410.

<sup>433</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 192; Stöckl, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>434</sup> Bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher*, ss. 93-94; İbn Bâcce’nin Albertus Magnus’a etkisi için bkz. Josef Bach, *Albertus Magnus*, ss. 129-131.

<sup>435</sup> Stöckl, *a.g.e.*, ss. 60-61; Thomas Aquinas’ın açıklaması için bkz. Stöckl, *a.g.e.*, ss. 61-67.

<sup>436</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 48; Heinze, *a.g.e.*, s. 188, 201.

<sup>437</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 314.

<sup>438</sup> Erdmann, *a.g.e.*, s. 314; Heinze, *a.g.e.*, s. 188, 201; eserin Almanca tercümesi için bkz. Johann Gottfried Eichhorn, *Der Naturmensch oder Geschichte des Hai ebn Joktan ein morgenländischer Roman des Abu Dschafar ebn Tofail* (Berlin, Stettin: Friedrich Nicolai, 1783).

tarafından Arapça ve Latince yayımlanmış, sonrasında İngilizce, Flemenkçe ve son olarak da Eichhorn tarafından Almancaya tercüme edilmiştir.<sup>439</sup> *Hayy b. Yakzân* ilk yayımlandığı andan itibaren İspanya’da Müslümanlar ve Yahudiler tarafından yoğun ilgi görmüştür. Bir çok âlim bu eseri ayrıntılı olarak açıklamaya çalışmıştır.<sup>440</sup> Eserin dikkat çeken konusu, insanın oluşu ve ilâhî bilgiye ulaşma sürecidir.<sup>441</sup> İbn Tufeyl hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte, İbn Bâcce’nin ve İbn Tufeyl’in sudûr teorisini savunmadıkları belirtilmektedir.<sup>442</sup>

Son olarak, ‘Arap Aristotelesçiler’ arasında öne çıkan en önemli isim İbn Bâcce’nin ve İbn Tufeyl’in öğrencisi<sup>443</sup> İbn Rüşd (Ebn-Raschid<sup>444</sup>, İbn-Roschd<sup>445</sup>, Averroes<sup>446</sup>)’dür. O Kur’ân, fıkıh, felsefe, tıp ve matematik derslerini almıştır. Zamanla özellikle felsefe alanında uzmanlaşan İbn Rüşd, felsefede tamamen Aristoteles’e bağlı kalmış ve böylelikle ‘Aristoteles yorumcusu’ ünvanını almıştır. İbn Rüşd’ün tüm yorumcular arasında anlaşılması zor olan Aristoteles’i en iyi anladığı ve aktardığına inanılmaktadır.<sup>447</sup> Bununla birlikte İbn Rüşd’ün Aristoteles ve Platon felsefesinin uyum içinde olduğunu göstermeye çalıştığı da ifade edilmektedir.<sup>448</sup> Onun felsefe ve din hakkındaki görüşlerine kısaca değinecek olursak, İbn Rüşd’e göre din felsefeden önce gelmektedir. Her din aynı derecede doğrudur, ancak bir din diğerlerine göre daha

---

<sup>439</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 48; Erdmann, *a.g.e.*, s. 314.

<sup>440</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 215; İbn Tufeyl’in Albertus Magnus’a etkisi için bkz. Josef Bach, *Albertus Magnus*, ss. 122-129.

<sup>441</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Rixner, *a.g.e.*, ss. 49-52; Stöckl, *a.g.e.*, ss. 215-226.

<sup>442</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>443</sup> İbn Rüşd’ün İbn Tufeyl ile arkadaş olduğu da söylenmektedir. (Stöckl, *a.g.e.*, s. 214).

<sup>444</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>445</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 192; Erdmann, *a.g.e.*, s. 315; Heinze, *a.g.e.*, s. 189, 201; Deussen, *a.g.e.*, s. 412.

<sup>446</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 52; Gumposch, *a.g.e.*, s. 192; Stöckl, *a.g.e.*, s. 67; Erdmann, *a.g.e.*, s. 315; Heinze, *a.g.e.*, s. 189, 201.

<sup>447</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 53; İbn Rüşd’ün saf ve gerçek bir Aristotelizmi temsil ettiği belirtilmektedir. Bkz. Deussen, *a.g.e.*, s. 412; İbn Rüşd’ün mantık ilminde batıya etkisi için bkz. Carl Prantl, *Geschichte der Logik*, ss. 374-392; Albertus Magnus’a etkisi için ayrıca bkz. Josef Bach, *a.g.e.*, ss. 131-160.

<sup>448</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 67; İbn Rüşd’ün felsefi yapısı için bkz. Gumposch, *a.g.e.*, ss. 192-197; Erdmann, *a.g.e.*, ss. 315-319.

mükemmeldir. İnsanlar mükemmel olan dine katılmalı ve ona uymalıdır. Din halk için vardır ve halk için önemlidir. Bilge insanlar için din yalnızca bir bakış açısından ibarettir, çünkü felsefe dini aşmaktadır. Din halk için önemli olduğundan dolayı İbn Rüşd'e göre, dine saldırmak ve zarar vermek doğru değildir. Dini aşağılayan ve onunla alay eden ölümü hak etmektedir. Diğer taraftan felsefe, bilgiler içindir ve onlar arasında kalmalıdır. Felsefe halka inmemeli, çünkü halk için felsefe bir zehir gibidir.<sup>449</sup>

İslâm felsefesinin ve Arap literatürünün sona ermesi, halifelerin çöküşüyle birlikte başladığı ifade edilmektedir.<sup>450</sup> İslâm felsefesinin çöküş sebepleri şu şekilde açıklanmaktadır: 1) helenistik öğretiye görünüşte bir bağlılık söz konusu olması<sup>451</sup>; 2) Süffilerin muhalefeti: İbn Rüşd direkt dine saldırmadığı halde el-Mansur'un ciddi zulmüne maruz kalmıştır.<sup>452</sup> İbn Rüşd hem felsefede hem de dinde hakikati bulmaktadır. O felsefî yapısında Kur'ân'a dayanmamakta, ancak Kur'ân'ı açıklamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan bu dönemde camiilerde Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya karşı vaazlar verilmiş, İspanya'da felsefî eğitimden dolayı ben-Habib idam edilmiş, Bağdat'ta felsefî eserler yakılmış ve sonuç itibarıyla Arap felsefesi yalnızca Yahudiler arasında belirgin olmaya başlamıştır;<sup>453</sup> 3) Saray karakterine bürünmüş olması: Arap filozoflar halifelere övgü dolu sözler sarf ettiklerinde üst düzey ilgi görmüşler, ancak dikkate almadıklarında ise gözden düşmüşlerdir;<sup>454</sup> 4) Arapların geleneksel ve siyâsî

---

<sup>449</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Stöckl, 69-71.

<sup>450</sup> Rixner, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>451</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>452</sup> İbn Rüşd'ün gözden düşmesinin gerçek nedeni Renan'a göre, felsefe olmuştur. İbn Rüşd, felsefe yüzünden, el-Mansur'un gözünde ortodoksluğunu kuşkulu gösteren güçlü düşmanlar edinmiştir. Serveti kıskançlığa neden olan bütün bilgili insanlar hep aynı suçlamalara maruz kalmışlardır. El-Mansur, Kurtuba'nın önemli kişilerini çağırarak İbn Rüşd'ü yargılamış ve öğretilerini aforoz ettikten sonra onu sürgüne mahkûm etmiştir. (Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, ss. 41-42). İbn Rüşd'ün gözden düşmesinin nedenleri için bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 45 vd.

<sup>453</sup> Gumposch, *a.g.e.*, ss. 197-198; Erdmann, *a.g.e.*, s. 317.

<sup>454</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 198.

görüşlerinin yozlaşması<sup>455</sup> da İslâm felsefesinin gerilemesine ve çökmesine neden olarak gösterilmiştir. İslâm felsefesinin kendi içinde çöküşünün tohumlarını barındırdığına inanılmaktadır. Dış etkenler bu süreci hızlandırmış, fakat asıl çöküş sebebi İslâm felsefesinin özü ve içeriği olduğu iddia edilmiştir.<sup>456</sup>

19. yüzyıl Alman felsefe tarihi kitaplarından elde ettiğimiz İslâm felsefesi algısını kısaca gözden geçirecek olursak, İslâm felsefesinin ve filozoflarının genelde üç şekilde değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Birincisi, İslâm filozoflarının Yeni-Platoncu oldukları; ikincisi, İslâm filozoflarının özgünlüğü bulunmayan İskenderiye düşüncesiyle birleşmiş Aristotelizmi temsil ettikleri ve üçüncüsü ise, Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelesçi olduklarına dair değerlendirilmelerdir. Tezimizin devamında da görüleceği üzere, bu yaklaşımlar çoğu oryantalistlerde görülmektedir.

İslâm filozoflarında ön plana çıkan sudûr anlayışına yoğunlaşan araştırmacılar, filozofların sudûr teorisi ile Tanrı'nın birliğini ispatlamaya çalıştıklarını ifade etmektedirler. Böylelikle İslâm felsefesinin temel karakteristik özelliklerinden biri Tanrı'dan sudûr eden akıllar ve gök cisimleri görüşü olmuştur. Araştırmacılara göre, İslâm felsefesinin bir diğer karakteristik özelliği, İslâm filozoflarının Aristoteles'in yolunda gitmeleridir. Bu özelliklerden hareketle İslâm filozofları, sudûr teorisi ile Yeni-Platoncu, mantık ilminde ise Aristotelesçi olarak nitelendirilmektedirler.

Sonuç olarak, felsefe tarihi kitaplarında İslâm felsefesinin ve filozoflarının özgünlüğüne dair herhangi bir görüş belirtilmemiştir. Aksine, İslâm felsefesinin Yunan felsefesine dayandığı, eklektik bir felsefe olduğu ve felsefe alanına yeni bir şey katmadığı görüşü benimsenmiştir. Bununla birlikte, İslâm felsefesinin anılmaya değer olmadığını ifade eden ve yalnızca dipnotlarda değinen araştırmacılar da olmuştur.

---

<sup>455</sup> Gumposch, *a.g.e.*, s. 198; Stöckl, *a.g.e.*, s. 124.

<sup>456</sup> Stöckl, *a.g.e.*, s. 124.



Anlaşılacağı üzere, İslâm felsefesi değersiz ve gereksiz görülmektedir. Ancak İslâm felsefesinin özgünlüğünü ön plana çıkaran ve önemini vurgulayan oryantalistler de bulunmaktadır.

## 1.2. İslâm Felsefesi Tarihi

İslâm felsefesinin başlangıcına ilişkin öne sürülen bir görüşe göre, Süryânîler, Yunan felsefî mirasını Araplara ve dolaylı olarak da Yahudilere aktarmışlardır. Başlangıçta *Organon*'dan başka Aristoteles'e ait herhangi bir eseri tanımayan Süryânî filozoflar, Yeni-Platoncular ve Porphyrios'u tercih etmişlerdir. Tercüme faaliyetiyle Yunan felsefesini Araplara tanıtan Süryânîler, yalnızca felsefî metinleri değil, aynı zamanda matematiksel ve tıbbî eserleri de çevirmişlerdir. Böylelikle ortaya çıkan İslâm felsefesi yüzyıllar boyu önce doğuda sonrasında ise İspanya'da gelişmiştir.<sup>457</sup>

İslâm felsefesinin gelişim aşamalarında genellikle dört etkenden bahsedilmektedir. Bunlar sırasıyla Yunan felsefesi, İslâm teolojisi (kelam), tabiat bilimleri (fizik) ve mistizimdir. 1) Yunan felsefesinin İslâm'a geçişi Süryânîlerin Yunan eserlerini tercüme etmeleriyle başlamıştır. Daha önce de bahsedildiği üzere, Kustâ b. Lûkâ, Huneyn b. İshâk ve İshâk b. Huneyn ilk mütercimlerdendir. Onlar Aristoteles, Afrodisiaslı İskender, Themistius ve Plotin'in eserlerini Yunancadan Arapçaya tercüme etmişlerdir. Tercüme edilen eserler arasında ön plana çıkan Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-VI bölümlerinden oluşan eserin *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)* başlığıyla Arapçaya çevirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla doğu felsefesinin Aristoteles'e dair bilgileri Plotinus ile donatılmış ve böylelikle İslâm filozofları kendilerini Aristoteles'in öğrencileri olarak nitelerken, aslında onlar aynı zamanda Plotinus'un öğrencileri olmuşlardır. 2) İslâm teolojisi olarak nitelendirilen kelmacılar, ilk defa

---

<sup>457</sup> Maurice de Wulf, *a.g.e.*, ss. 197-198.

Kur'ân'ın nassları ile akli birleştirmeye çalışmışlardır. Kelamcıların bu gayreti felsefî hareketin başlangıç aşaması olarak değerlendirilmektedir. 3) Tabiat ve insan bilimlerinde hakim olan bir felsefî yapıdan bahsedilmektedir. Nitekim tabiat bilimleri felsefenin bir bölümü olarak kabul görmektedir. Tabiat araştırmacıları felsefî konularda (kozmoji, psikoloji vs.) görüş bildirmişlerdir. 4) Mistisizm spekülâtif bir görüşten ibaret olmayıp, aynı zamanda pratikte bir yaşam tarzıdır. Mutasavvıflar (sûfiler) dünyadan uzak bir hayat tarzını benimsemektedir. Ancak onlar çoğunlukla İslâm'ın kurallarına bağlı kalmamaktadırlar. Aslen mutasavvıflar Yeni-Platonculuk sistemi ve Hint panteizmine bağlıdır.<sup>458</sup>

İslâm felsefesinin belkide ana konularından biri din-felsefe ilişkisidir. Her bir İslâm filozofu bu hususta görüş bildirmiştir. Alman literatüründe ise İslâm filozoflarının felsefeyi dinden üstün gördükleri kanısı yaygındır.<sup>459</sup> Konuyu araştıran oryantalistler olduğu gibi, yaygın olan görüşü kabul edip önyargıyla filozofları okuyan oryantalistler de bulunmaktadır.

19. yüzyılın ortalarında Heinrich Ritter, İslâm felsefesine ilişkin önyargıları ve kendi görüşlerini belirten bir eser kaleme almıştır. İlk olarak Ritter'in eserinden hareketle onun görüşlerini sunduk. Devamında T. J. De Boer, J. Pollak ve Ignaz Goldziher'in eserlerine yer verdik. Bu üç oryantalistin çalışmaları 20. yüzyılın başlarında yayımlanmıştır.

---

<sup>458</sup> Max Horten, "VII. Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam," *Archiv für Geschichte der Philosophie* XXII:XV (1909), ss. 166-170.

<sup>459</sup> İslâm'da felsefe ve din tartışmaları için bkz. Max Horten, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam* (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1913).

### 1.2.1. Heinrich Ritter

Heinrich Ritter *Über unsere Kenntniss Arabischen Philosophie*<sup>460</sup> adlı eserinde objektif bir tutum ile İslâm felsefesi ve filozoflarına dair görüşlerini dile getirmektedir. Daha önce de değinildiği üzere, Ritter oryantalizm alanında objektif tutum sergileyen nadir Alman oryantalistlerden biridir. Eserin temel amacı, İslâm felsefesine dair var olan yanlışları ve yanlış anlaşılmalara kanıtlarla birlikte düzeltmektir. Nitekim Ritter kitabının ilk cümlelerine bir özür ile başlamaktadır. Ona göre, Arap dilini bilen kimseler İslâm felsefesine gereken önemi ve değeri vermemişlerdir.<sup>461</sup> Bu kaniya varmasının sebebi August Schmölders'in *Essai sur les écoles Philosophiques chez les Arabes*<sup>462</sup> adlı eseri neden olmuştur. Schmölders İslâm felsefesiyle meşgul olan Alman oryantalistlerden biri olup, eserlerinin tamamını Fransızca kaleme almıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefî eserlerini tahkik ve tercüme eden Schmölders<sup>463</sup>, son olarak Gazzâlî'nin eserleri üzerinde çalışmıştır.<sup>464</sup>

Ritter'e göre, 13. yüzyılın başlarında Aristoteles'in fizik ve metafiziğine dair bilimizi Araplara borçlu olduğumuz bilinen bir olgu olup inkâr edilememektedir.<sup>465</sup>

---

<sup>460</sup> Heinrich Ritter, *Über unsere Kenntniss Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker* (Göttingen: Dieterich, 1844).

<sup>461</sup> Constantin Sauter 20. Yüzyılın başlarında yayımlanan bir eserinde, Ritter'in bu görüşünün geçerliliğini yitirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik*, s. 27.

<sup>462</sup> Auguste Schmölders, *Essai sur les écoles Philosophiques chez les Arabes et Notamment sur la Doctrine D'Algazzali* (Paris: Didot, 1842).

<sup>463</sup> August Schmölders, *Documenta Philosophiae Arabum* (Bonnae: Baaden, 1836); Schmölders eserinde Fârâbî'nin iki risâlesini yayınlamış, Dieterici ise selefi Schmölders'in çalışmalarını yaklaşık elli yıl sonra açıklamış ve tamamlayabilmiştir. (Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892), s. VI; Dieterici'ye göre, Avrupa'da Arap felsefesi çalışmalarını başlatan Schmölders olmuştur. (Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl*, c. 1 (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1883), s. I).

<sup>464</sup> Heinrich Ritter, *a.g.e.*, s. 3.

<sup>465</sup> İslâm felsefesinin kökeni Yunan felsefesi olup tamamen Aristoteles'in eserlerinden oluştuğunu ifade Ludwig Wachler, Platon'un neredeyse hiç tanınmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, İslâm filozofları Yeni-Platoncuları dikkate almamışlardır. Tıp bilimiyle yakın bağlantısı olan felsefe ilmi diyalektik ve metafizik ile sınırlı kalmıştır. Her ikisi de dinî araştırmalar hususunda kullanılmış ve kısa zamanda tartışılabilir bir hâl almıştır. (Ludwig Wachler, *Handbuch der Geschichte der Litteratur* (Frankfurt a. M.: Hermann, 1823), s. 95.)

Nitekim Arapların aktarımları Avrupa'da bir çok bilim dalında önemli katkılara neden olmuştur. Arap literatürünün bilim tarihine bu denli önemli etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulayan Ritter'e göre, Schmölders eserinde bu konuyu ihmal etmiş ve değinmemiştir.<sup>466</sup> Böylelikle devamında da açıklayacağımız üzere Ritter, bir çok konuda olduğu gibi bu konuda da Schmölders'i eleştirmektedir.

Schmölders yazısında İslâm felsefesinin özgünlüğünü reddetmektedir. Ona göre İslâm filozofları Yeni-Platoncuların yardımıyla Aristoteles'i anlamaktadır. İslâm filozoflarında mevcut olan farklılıklar söz konusu olduğunda ise, bu durumda İslâm filozoflarının Aristoteles'den mi yoksa Yeni-Platonculardan mı etkilendikleri araştırılmalıdır.<sup>467</sup> İslâm filozoflarında herhangi bir özgünlükten söz etmenin mümkün olmadığını savunan Schmölders'e göre, İslâm felsefesi geleneğinin bütün ilkeleri, vardıkları sonuçlar ve metodları Aristoteles ile bire bir aynıdır. Başka bir ifadeyle, İslâm filozofları Aristoteles'i taklit etmekten başka bir şey yapmamışlardır.<sup>468</sup> Buna karşı Ritter Schmölders'i eleştirmekte ve felsefenin, halkın ve çağının düşünce yapısını yansıttığını ifade etmektedir. Buna göre Arapların bire bir Yunanlıların felsefî yapısını aldıklarını iddia etmek doğru değildir.<sup>469</sup> Ritter, objektif tutumu ile Arap felsefesinin özgün yapısına vurgu yapmakta ve tersini iddia edenleri eleştirmektedir.

---

<sup>466</sup> Heinrich Ritter, *a.g.e.*, s. 4; Ritter'in Schmölders'e karşı İslâm felsefesini savunduğunu ifade eden J. Pollak için bkz. J. Pollak, "IX. Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter," Ludwig Stein (ed.) *Archiv für Geschichte der Philosophie* c. XVII (Berlin: Georg Reimer, 1904) içinde, s. 199.

<sup>467</sup> Bu görüşe karşı J. Pollak, asıl sorulması gereken soruların, neden ve hangi yoldan belirli unsurların bir araya geldiği, Arap ruhuna hangi unsurların ait olduğu yönünde sorulardır. Burada önem arz eden J. Pollak'a göre, İslâm felsefesinin tamamen eklektik bir felsefe olmadığını anlayabilmektir. Nitekim İslâm felsefesi Ortaçağ felsefesini derinden etkilemiş, zamanla gelişmiş ve Hıristiyan batı dünyasına geçmiş bir gelenek olarak, İslâm felsefesinin özgün olmadığını söylemek önyargıdan başka bir şey değildir. (J. Pollak, *a.g.m.*, ss. 200-201.)

<sup>468</sup> J. Pollak İslâm felsefesi üzerine iddia edilen iki önyargıdan bahsetmektedir. İlki, İslâm filozoflarının özgün felsefî yapısı olmadığı ve Yunan filozoflarının taklitçisi olmaktan ibaret görülmeledir. İkincisi ise, İslâm filozoflarının aslında Aristoteles'i anlamadıkları iddiasıdır. Bu önyargılara karşı duran Pollak, makalesinde iddiaları çürütmeye çalışmaktadır. (J. Pollak, *a.g.m.*, s. 201.)

<sup>469</sup> Heinrich Ritter, *a.g.e.*, s. 5.

İslâm filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâli, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd için ‘Arap Aristotelesçiler (Arabische Aristoteliker)’<sup>470</sup> kavramını kullanan Ritter’in amacı, Schmölders’in İslâm felsefesinin özgün olmadığına dair iddiasını çürütmektir. Ritter İslâm filozoflarının eserlerini inceleyerek Schmölders’in görüşünün doğru olmadığını gösterebileceğini vurgulamaktadır. Nitekim Schmölders İslâm filozoflarına ait az sayıda metin okuduğunu ve bunun eserlerin mevcut olmamasıyla alakalı olduğunu ifade etmektedir. Buna karşı Ritter, bunun bir bahaneden ibaret olduğunu ve Schmölders’in ulaşabileceği Latince çevirilerden yararlanması gerektiğini savunmaktadır.<sup>471</sup>

Ritter İslâm filozofları hakkında bilgi vermekte ve Fârâbî’nin Araplar tarafından İslâm felsefesinin asıl kurucusu olarak kabul gördüğünü belirtmektedir. Ona göre ilk defa Fârâbî yeni bir felsefî sistem ortaya koymaya çalışmakta ve böylelikle Arapların ona layık gördüğü ünü hak etmektedir.<sup>472</sup>

Özetle Ritter’in ‘Arap Aristotelesçileri’ olarak tanımladığı filozoflar, İslâm felsefesinin yalnızca bir bölümünden ibarettir. Eğer İslâm felsefesinin tamamını bundan ibaret görür isek, bu durumda İslâm felsefesini tam anlamıyla anlayamadığımızı itiraf etmemiz gerekmektedir. Ritter’e göre, İslâm felsefesini İslâm filozofları (Aristotelesçiler), Kelamcılar, Mutezile ve Sufilerden oluşmaktadır. Bunları araştırıp anlamak, İslâm felsefesini anlamaya yardımcı olacaktır.<sup>473</sup>

Sonuç olarak, birçok Alman oryantalistlerin görüşlerinden ayrılan Heinrich Ritter, İslâm felsefesinin önemini vurgulayan nadir oryantalistlerdendir.<sup>474</sup> Özgün felsefî sistemin mevcut olduğu ve bunu reddetmenin ancak önyargıdan başka birşey olmadığı

---

<sup>470</sup> Albertus Magnus İslâm filozofları için ‘gerçek Peripatetikler (echte Peripatetiker)’ terimini kullanmaktadır. (Joseph Bach, *Des Albertus Magni Verhältniss zu der Erkenntnisslehre*, s. 96.)

<sup>471</sup> Heinrich Ritter, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>472</sup> Heinrich Ritter, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>473</sup> Heinrich Ritter, *a.g.e.*, ss. 10-11.

<sup>474</sup> Heinrich Ritter gibi J. Pollak da kaleme aldığı bir makalede İslâm felsefesine gereken değerin verilmediğini ve yanlış değerlendirildiğini belirtmektedir. Bkz. J. Pollak, *a.g.m.*, s. 196 vd.

görüşünü benimseyen Ritter'e göre, İslâm felsefesine gereken önem ver değeri verilmemiştir. Doğu ve doğulular hakkında sahip olunan önyargıların çoğu zaman, bilimsel araştırmalar alanında da yanlış ya da farklı yorumlara neden olduğu aşikârdır.

### 1.2.2. T. J. De Boer

İslâm felsefesi tarihine dair önemli bir eser geride bırakan T. J. De Boer'in *Geschichte der Philosophie im Islam (İslâm'da Felsefe Tarihi)*<sup>475</sup> adlı kitabını burada zikretmek yerinde olacaktır. Nitekim De Boer'in kendi ifadesiyle bu kitap, Munk'un *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*<sup>476</sup> adlı eserinden sonra İslâm'da felsefe tarihini genel anlamda tanıtmak adına yapılmış ilk denemidir. Çalışmasının kapsamını Müslüman filozoflar ile sınırlandırmaya çalışan De Boer, yeri geldiğinde İbn Cebriol ve Maimonides'e değinmiş ve diğer Yahudi düşünürlerden hiç bahsetmemiştir. Bunun sebebi ise, Yahudi filozoflar hakkında fazlasıyla eser yazılmış olması ve Müslüman düşünürlerin ihmal edilmiş olmalarıdır.<sup>477</sup> Bilindiği üzere, 19. yüzyılda İslâm felsefesine yönelen az sayıda oryantalist bulunmaktadır. De Boer, eserinde bu hususa dikkat çekmiş ve İslâm felsefesi alanında eksik olan bir çalışma ortaya koymaya çalışmıştır.

Eserin giriş bölümünde doğu bilgeliği ve Yunan bilimleri hakkında bilgi veren De Boer, Emevîler, Abbâsîler ve özellikle de tercüme hareketlerine değinmektedir. Buna göre, Araplar her yerde lider durumuna geldiklerinde, askerî bir aristokrat sınıf meydana getirmişler ve Arapça artık devlet, din, şiir ve ilim dili olmuştur. Fakat ordu ve devlet makamları Araplar tarafından idare edilirken, sanat ve ilimler Arap olmayanlar ya da

---

<sup>475</sup> Tjitze de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1901); Eserin yeni baskısı için bkz. Tjitze de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Berlin: Hofenberg, 2017); Eserin Türkçe tercümesi için bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, terc. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2004).

<sup>476</sup> Salomon Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris: Chez A. Franck, 1859).

<sup>477</sup> Bkz. Tjitze de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Berlin: Hofenberg, 2017), ss. 4-5.

melezler tarafından idare edilmiştir. Suriye’de Hıristiyan okullarına gidilmiş, Basra ve Kûfe başlıca kültür merkezi haline gelmiştir. Burada Araplar, İranlılar, Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Mecusiler karşılıklı temas halinde bulunmuşlardır.<sup>478</sup>

İslâm’da felsefe tarihi açısından Abbâsîler dönemi önemlidir. Özellikle Harûn er-Reşîd devrinden itibaren Bağdat’ta kütüphane ve âlimler için bir akademiden bahsedilmektedir. Bilhassa Me’mûn ve halefleri döneminde ise, Yunan ilimlerinin Arapçaya çeviri faaliyeti hızlanmış ve çoğunluklu Süryânîler tarafından gerçekleştirilmiştir. Zamanla bu çalışmalara birçok şerh ve özetler yazılmıştır. Dolayısıyla Sâmiî geleneklerden İslâm’a belirli bir miras geçmiştir. Ancak burada daha önemli bir miras Hint ve İran felsefelerinden kalmıştır. İran, düalizmin vatanı iken, Hindistan hikmetin hakikî vatanı olarak kabul edilmiştir.<sup>479</sup> Böylelikle de Boer’e göre, İslâm felsefesi Yunan, Hint ve İran felsefesinden etkilenmiştir. Başka bir ifadeyle, İslâm felsefesi özgünlükten uzak eklektik bir felsefedir.

Tercüme hareketlerinde Araplar daha çok Süryânîlere borçlu kalmışlar, çünkü Araplar Süryânîceyi en eski ya da asıl dil olarak görmüşlerdir. Süryânîlerin hiçbir orijinallik ortaya koymadıkları doğrulanmakla birlikte, onların tercüme faaliyetleri Arap-Fars ilmine fayda sağlamıştır. 8. yüzyıldan 10. yüzyıla kadarki süreçte Yunanca eserleri tercüme eden Süryânîler olmuştur. Özellikle 9. yüzyıl mütercimlerinin büyük bir kısmı hekimler arasından çıkmıştır. En üretken mütercimler bilindiği üzere, Ebu Zeyd Huneyn ibn İshak başta olmak üzere, oğlu İshak ibn Huneyn ve yeğeni Hubeyş ibn el-Hasan’dır. Huneyn ibn İshak döneminden itibaren tercüme faaliyetleri tamamen Aristotelesçi ya da sahte-Aristotelesçi (pseudo-aristotelisch) eserlerin çevirisi, şerhleri,

---

<sup>478</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>479</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 8-11.

tefsirleri ve özetlerinden ibaret olduğu belirtilmektedir.<sup>480</sup> Tercüme hareketinin önemi ve buna bağlı olarak Yunan felsefesinin İslâm dünyasına geçişi, oryantalistler tarafından sıkça vurgulanmaktadır.

Genel kaniya göre, Süryânî ve Araplar felsefeyi Yunanlıların bıraktığı yerde, yani Aristoteles'in Yeni-Platoncu görüşle şerhi ve Platon'un eserlerinin de okunup açıklandığı zamanda devralmışlardır. Zamanla tıp alanında ve halifelerin saraylarında Aristoteles'in eserleri ön plana çıkmış, özellikle mantık ve tabiat ilmine dair eserleri ilk olarak önem kazanmıştır. Onlara göre mantık, Aristoteles'in ortaya koyduğu tek yeni şey olup, diğer ilimlerde Fisagor, Empedokles, Anaksagoras, Sokrates ve Platon'a dayanmaktadır. Bununla birlikte şüphesiz Aristoteles başlangıçta Arapların düşüncelerinde tam bir hakimiyet kuramamıştır. Araplara göre Platon âlemin hudûsu, nefsin bekâsı gibi konularda Müslüman akaidi ile çelişmemektedir. Ancak Aristoteles âlemin kıdemi, psikoloji ve ahlâk görüşleri ile tehlike arz etmektedir. Dolayısıyla 9. ve 10. yüzyılda kelamcılar çeşitli yönlerden Aristoteles'e reddiyeler yazmışlar, ancak sonrasında bu durum değişmiştir.<sup>481</sup> De Boer'in bu hususa farklı bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür. Alman literatüründe İslâm filozoflarının özellikle Aristoteles'ten etkilendikleri ifade edilmektedir. Ancak De Boer, öncelikle Platon'un etkisinden bahsetmekte ve zamanla Aristoteles'in görüşlerinin ön plana çıktığını belirtmektedir.

Doğuluların Aristoteles'in felsefesini doğru anlamamış olmalarının şaşırılacak bir şey olmadığını ifade eden de Boer'e göre, eserlerin kime ait olduğunu belirlemek için elimizde bulunan malzemelerin Araplarda olmaması yanlış anlaşılmalara sebep olmuştur. Dolayısıyla doğulular Aristoteles'i tanımadan yalnızca Yeni-Platoncu şerhler

---

<sup>480</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 17-18.

<sup>481</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 20-22.



ve eserlere bağlı kalmışlardır. Aristoteles'in ilimerden birine dair görüşü eksik kaldığında, onun yerine Platon'un *Kanunlar ve Devlet*'inin geçmesi doğal karşılanan bir durum olmuştur. Aralarındaki farkı ise çok az kişi anlamıştır.<sup>482</sup> İşlm filozoflarında bilgi eksikliğinden değil, malzeme eksikliğinden kaynaklanan yanlış anlaşılmalara dikkat çeken De Boer, onların Aristoteles'i tam anlamıyla kavrayamadıklarını iddia etmektedir.

Kısacası, De Boer'e göre, İşlm'da felsefe her daim Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı eklektik bir felsefe olmuştur. Tarih boyunca filozoflar ortaya yeni bir görüş koymadan, diğer görüşleri kendi içinde işlemişlerdir. Onlar ne yeni bir konu açmış, ne de eski konuları yeni bir açıdan değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla İşlm'da felsefe önemli bir ilerleme gösterememiştir. Tarihsel boyutuyla değerlendirildiğinde ise, İşlm felsefesi İlk ağ ve Orta ağ Hıristiyan felsefesi arasında aracı olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir. şöyle ki, İşlm filozofları ilk defa Yunan düşüncesinin mahsullerini Hıristiyan dogmatiklerine göre daha hoşgörülü ve karşılaştırmalı bir zihniyet yapısıyla benimsemeye gayret etmişlerdir. Fakat buna rağmen gerçek anlamda bir İşlm felsefesinden bahsetmek g olmakla birlikte, Müslümanlar arasında felsefi düşünceye sahip olan kişilerin bulunduğu da inkr edilememektedir. Yunan düşüncesinden alıntı olsa da, İşlm filozoflarının ileri sürdükleri görüşlere kendilerine has şeyler bulmak imknsız değerdir.<sup>483</sup> De Boer'in, birçok oryantalist gibi çelişkiye düştüğü görülmektedir. İşlm felsefesinin yeni bir görüş ortaya koymadığını iddia ederken, orijinal fikirlere sahip olan İşlm filozoflarının varlığından da bahsetmektedir.

De Boer giriş bölümünde genel bir bakış sunduktan sonra, felsefe ve Arap ilimlerine dair bilgiler vermektedir. Bu bölümde dil bilimi, fıkıh, kelam, tasavvuf,

---

<sup>482</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>483</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 25-26.

edebiyat ve tarih ilimlerinin felsefe ile bağlantıları açısından değerlendirilmiştir.<sup>484</sup> Devamında Fisagorcu felsefeyi ele alan De Boer, bu bölümde tabiat felsefesi ve İhvân-ı Safâ'ya değinmektedir. Buna göre, Müslüman tabiat felsefesinin esaslarını teşkil eden Öklid, Hipokrat, Galen, Aristoteles'in bazı yazıları ve Yeni-Paltoncu eserler olmuştur. Bununla birlikte tabiat felsefesinin asıl karakterini veren Fisagor-Platon, stoacılık<sup>485</sup> ve sonraki astrolog ve simyacıların öğretileridir. İslâm'da matematik alanında Fisagor otorite kabul edilmiştir. Matematik bilimine önem veren Müslümanlara göre, aritmetik, geometri, astronomi ve müzik gibi matematik dallarını öğrenmeyen kişi iyi bir doktor ya da filozof olamaz. Yine Müslümanlar tabiat bilimlerinde zengin bir malzemeye sahip olmakla birlikte, nadiren bu malzemelerin bilimsel tahlilini yapabilmişlerdir. De Boer'e göre, tabiat bilimlerinin tamamında devraldıkları sistemlere dayanan Müslümanlar, yeni bir şey ortaya koyamamışlardır.<sup>486</sup> Dolayısıyla tabiat bilimlerinde de İslâm filozoflarının bir gelişme gösteremediği ve kendilerinden önce var olan görüşleri olduğu gibi kabul ettikleri iddia edilmektedir.

De Boer'e göre, her dinin devlet içinde bir devlet meydana getirmeye çalıştığı doğuda, ortaya çıkan cemiyetlerin temel amaçlarının, her türlü aracı meşrû kılarak nüfus kazanmak olduğu belirtilmektedir. Bu amaca ulaşmak uğruna cemiyetler Kur'ân'ı işlerine geldiği gibi yorumlamışlar ve felsefe tamamen siyâsî gayelere uydurulmuştur. Böyle bir dönemde, yani 10. yüzyılın ikinci yarısında Basra'da bazı insanların bir araya gelerek -İhvân-ı Safâ- dört tabakadan birleşik bir cemaat oluşturdukları görülmektedir. Birinci tabakada 15-30 yaş arası gençler yer almakta; onların nefsleri tabî olarak geliştirilmekte ve bu gençler hocalarının sözlerine tam anlamıyla uymaları

---

<sup>484</sup> Bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 27-55.

<sup>485</sup> Stoa okulunun Arap felsefesinin gelişimine etkisi için bkz. S. Horovitz, "Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern," *ZDMG* 57 (1903), ss. 177-196.

<sup>486</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 56-58.

gerekmektedir. 30-40 yaş arası kişilerin oluşturduğu ikinci tabakadaki insanlara dünyevî hikmet öğretilmekte ve onlar eşyanın analogik bilgisini edinmektedirler. Üçüncü tabakada yer alan 40-50 yaş arası insanlar ilâhî kanunları öğrenmektedirler ki, bu enbiya mertebesisini teşkil etmektedir. Son olarak dördüncü, yani en yüksek tabakada 50 yaş üstü kişiler, eşyanın hakikatlerini bilmekte ve dünyada tabiat, şeriat ve kanunun üstüne yükselmektedirler.<sup>487</sup>

İhvân-ı Safâ'nın yaklaşık 51 risâleden oluşan ansiklopedisi olduğu bilinmektedir. Bu ansiklopedi, siyâsî arkaplanıyla tabiat felsefesi temeli üzerine kurulmuş bir eklektik gnostisizmi temsil etmektedir. Nitekim İhvân-ı Safâ eklektik bir sisteme sahip olduğunu kabul etmektedir. Onların temel amacı, tüm milletlerin ve dinlerin hikmetini bir araya toplamaktır. Nuh ve İbrahim, Sokrates ve Platon, Zerdüş ve İsa, Muhammed ve Ali onların peygamberleridir. Sokrates, İsa ve havarilerini, Ali ve oğullarını şehîd olarak yüceltmektedirler. Onlara göre felsefenin temel amacı, insanın kudreti nisbetinde ruhu Allah'a benzetmektir.<sup>488</sup>

Din felsefesi İhvân-ı Safâ öğretisinin en üst derecesini ifade etmektedir. Burada amaç bilim ve hayatı, felsefe ve dini birleştirmektir. Fakat bu gayretleri her iki tarafa mensup kişiler tarafından olumlu karşılanmamış ve eleştirilmişlerdir. Buna rağmen İhvân-ı Safâ risâleleri aydın veya yarı aydın çevreler üzerinde etkili olmuştur. Örneğin, sonraki dönemlerde bu risâlelerin çoğaltılmış bir çok yazma nüshalarına rastlanmaktadır. İslâm dünyasında geç dönem Bâtiniyye ve İsmâiliyye gibi fırkalarda İhvân-ı Safâ'ya ait fikirler görülmektedir. Aristoteles felsefesi yalnızca saraylara mahsus kalırken, Yunan bilgeliği İhvân-ı Safâ sayesinde Doğu'yu kendisine vatan

---

<sup>487</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 62-63.

<sup>488</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 63-65.

edinmiştir. Ancak bu önemli tesirlere rağmen 1150 yılında Bağdat'ta İbn Sînâ'nın eserleriyle birlikte İhvân-ı Safâ risâleleri de yakılmıştır.<sup>489</sup>

De Boer'in Kindî hakkındaki görüşlerini, ona dair kaleme aldığı bir makalede ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bu eserde kendi makalesine atıfta bulunmakta ve eserde aynı görüşleri belirttiğini ifade etmektedir.<sup>490</sup> Bir sonraki bölümde De Boer'in makalesini irdeleceğimizden dolayı burada kısaca Kindî hakkındaki görüşlerine değinmekle yetineceğiz.

Kindî doğunun Yeni-Platoncu Aristotelesçiler arasında ilk zikredilen isimdir. Aslen Arap olan Kindî'yi akranlarından ayırabilmek adına ona 'Arap filozof (arabische Philosoph)' denilmektedir. Birçok bilim dalında uzmanlaşan Kindî, zamanındaki tüm kültürleri ve ilimleri öğrenmiş önemli bir şahsiyet olmakla birlikte, onun cimri olduğu da söylenmektedir. Çeşitli dinleri de bilmesi onu dinler arasında bir karşılaştırma yapmaya sevketmiştir. Böylelikle Hint ve Brahmanlara nisbet edilen görüşe karşı gelerek nübüvvetin gerekliliğini savunmuştur.<sup>491</sup>

Akıl nazariyesi İslâm felsefesinin karakteristik konularından biri olup, İslâm filozoflarında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, ilk defa Kindî tarafından biraz değiştirilmiş olarak ortaya çıkmıştır. Akıl nazariyesinin kaynağı, Afrodisiaslı İskender<sup>492</sup>'in ikinci kitabında yer alan 'nus' kavramıdır. Ancak İskender, Aristoteles'e tamamen uymakta ve aklın üç kısmından bahsetmektedir. Buna karşılık Kindî Yeni-Fisagorcu ve Yeni-Platoncu görüşleri birleştirerek aklı dört kısma ayırmaktadır. Her

---

<sup>489</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 72-73.

<sup>490</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>491</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 74-75.

<sup>492</sup> Afrodisiaslı İskender'in Arap geleneğinde yeri ve önemi için bkz. Helmut Gätje, "zur arabischen Überlieferung des Alexander von Aphrodisias," *ZDMG* 116 (1966), ss. 255-278.

konuda dört rakamını ısrarla zikreden Kindî, Platon ve Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>493</sup>

De Boer'e göre, Kindî Mutezilî bir kelamcı ve Yeni-Fisagorcu tesirler altında kalmış Yeni-Platoncu bir filozoftur. İdeali Sokrates olan Kindî, Sokrates'in şahsı, akibeti ve öğretisi hakkında bir çok eser yazmış olmakla birlikte, Platon ve Aristoteles'i uzlaştırma çabasıyla ön plana çıkmaktadır. Kindî'yi bir öğretmen ve yazar olarak gören De Boer'e göre, filozofun etkisi özellikle matematik, astroloji, coğrafya ve tıp alanlarında kendini göstermektedir. Onun ekolüne bağlı olanlar hiçbir şekilde hocalarının fikirlerinden ayrılmamışlardır. Az sayıda mevcut olan risâleleri dışında Kindî'nin görüşleri günümüze ulaşmamıştır. İhvân-ı Safâ risâlelerinde Kindî'nin bazı düşüncelerine rastlamak mümkündür. Ancak bunları kesin olarak ayırıp sınırlarını çizmeye bilginiz yeterli değildir.<sup>494</sup>

Kindî'den sonra mantık ve metafizik çalışmalarında en önemli ismin Fârâbî olduğunu belirten De Boer, Fârâbî'nin hayatı ve eğitimi hakkında pek fazla bilgi bulunmamakla birlikte, onun sakin tabiatlı, hayatını felsefe ve düşünceye adanmış, halifelerin koruması altında ve tasavvufu benimsemiş bir şahsiyet olduğunu ifade etmektedir. Olgunluk döneminde Aristoteles'in eserlerine odaklanan Fârâbî'ye doğuda 'Muallim-i Sâni' yani 'ikinci Aristoteles' denmiştir. O Aristoteles'e nisbet edilen *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)*'i Aristoteles'e ait olduğunu kabul etmektedir. Yeni-Platoncu görüşü İslâm akaidine uydurma amacıyla Fârâbî, Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışmaktadır. Fârâbî'ye göre Platon ve Aristoteles yalnız metot, üslup ve hayat tarzı açısından farklıdır. Her ikisinin felsefî doktrinleri aynıdır.

---

<sup>493</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 77-78.

<sup>494</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 79-80.

Onların fikirleri, körü körüne kabul edilen İslâm akîdesinden daha kıymetlidir. Dolayısıyla Fârâbî, Platon ve Aristoteles’i ‘felsefenin önderleri’ olarak görmektedir.<sup>495</sup>

Fârâbî’nin mantık<sup>496</sup>, metafizik<sup>497</sup>, akıl<sup>498</sup>, ahlâk<sup>499</sup> ve siyaset<sup>500</sup> anlayışını açıklayan De Boer’e göre ahlâk anlayışında Fârâbî, bir kısmıyla Platon ve bir kısmıyla da Aristoteles’e uymaktadır. Ancak tasavvuf ve zühd hususunda her ikisini de aşmaktadır. Siyaset görüşünde ise Fârâbî, doğulu bakış açısıyla Platon’un ideal devletini ‘filozof hükümdar’ şeklinde ele almaktadır. Burada Fârâbî mükemmel devleti idare eden kişiyi insanlığın ve felsefenin bütün faziletleriyle nitelemektedir: ona göre bu şahsiyet, Peygamber Hz. Muhammed’in kisvesine bürünmüş olan Platon’dur. Fârâbî’nin devletlerin reisleri hakkındaki görüşlerinde, döneminin siyaset anlayışını bulmak mümkün, ancak bu konudaki fikirleri açık ve net olmadığından dolayı tespit etmesi de güçtür.<sup>501</sup>

Kısacası, Fârâbî’nin felsefî sistemi tam bir spiritualizmi ya da daha kesin söylenecek olursa bir entelektüalizmi ifade etmektedir. Daima akıl âleminde yaşayan Fârâbî, fikir dünyasında zengin, dünya malı açısından ise fakirdi. Mutluluğu kitaplarda, kuşlarda ve bahçesindeki çiçeklerde bulmuştur. Zühd ve takvasıyla çağdaşları arasında farklı bir yer edinmiştir. Bazı talebeleri onu övse de, İslâm âlimleri arasında onu zındıklıkla suçlayanlar da olmuştur.<sup>502</sup>

De Boer, devamında Fârâbî’den çok Kindî’ye yakın olan, fakat aynı kaynakları kullanması nedeniyle esas konularda Fârâbî’ye uyan İbn Miskeveyh’e kısacada değinmektedir. Hekim, filolog ve tarihçi olan İbn Miskeveyh, geride çok kıymetli bir

---

<sup>495</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 80-82.

<sup>496</sup> Bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 83-85.

<sup>497</sup> Bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 85-89.

<sup>498</sup> Bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 89-90.

<sup>499</sup> Bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 90-91.

<sup>500</sup> Bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 91-92.

<sup>501</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 90-91.

<sup>502</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 92-93.

ahlak sistemi bırakmıştır ki, doğuda günümüze kadar değeri bilinmiştir. Onun ahlak felsefesi Platon, Aristoteles, Galen ve İslâm şeriatı fikirlerinin birleştirilmesinden ibarettir. Bununla birlikte asıl otorite Aristoteles olmuştur.<sup>503</sup>

Eserin devamında İbn Miskeveyh'in sistemini ele alan De Boer, öncelikle onun ahlâk anlayışını açıklamaktadır. Buna göre, İbn Miskeveyh bir kısım insanın tabiatında iyi olduğuna inanmaktadır. Bu insanlar asla kötü olamazlar. Tabiatları değişmediği müddetçe onlar iyi kalmaktadırlar. Buna karşılık bir kısım insan tabiatından kötüdür ve kesinlikle iyi olamazlar. Bu ikisi arasında kalan insanlar ise ne iyi ne de kötüdürler. Eğitim ve toplumsal şartalara göre ya iyi olurlar veya kötü olurlar. Bununla birlikte İbn Miskeveyh'e göre ahlak, sosyal ahlak olmalıdır. Dolayısıyla ona göre arkadaşlık/dostluk, Aristoteles'te olduğu gibi, insanın kendi nefesine olan sevgisinin genişlemiş hali değil, fakat onun sınırlı durumu ya da bir çeşit insan sevgisidir.<sup>504</sup>

Yine İbn Miskeveyh'e göre, şer'î hükümler doğru anlaşıldığında ahlak ile tam uyum içindedir. Din, halk için bir terbiye aracıdır. Cemmatle namaz kılmak ve hac gibi ibadetler insanların nefslerine fazilet tohumları ekmektedir. Bu ibadetlerle en geniş anlamıyla birey insan sevgisini öğrenmektedir. Bir diğer önemli konu ise, İbn Miskeveyh'in Yunan ahlak doktrinleri ile İslâm'ın doktrinleri arasında bir uyum sağlayamamış olmasıdır.<sup>505</sup>

De Boer'e göre, İslâm felsefesi tarihinde düşülen en büyük hatalardan biri, İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi aştığı ve ondan daha saf bir Aristotelesçiliğe ulaşmış olduğu görüşüdür. İbn Sînâ kendisini fanî dünyanın işlerine adanmış bir filozoftur. Onun gerçekte Aristoteles için ne yaptığı belirsizdir. Herhangi bir sisteme bağlı kalmayan İbn Sînâ, Themistius'un Aristoteles üzerine yapmış olduğu şerhleri tercih etmiştir.

---

<sup>503</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>504</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>505</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 97.

Böylelikle doğunun büyük telifçi filozofu ve dünyada ansiklopedik eser yazarların öncüsü konumuna gelmiştir. İbn Sînâ'nın temel özelliklerinden biri, malzemeleri her yerden toplayıp, birleştirip ve makul bir şekilde ortaya koymuş olmasıdır. Yine Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ kendisini sosyal hayatın dışında tutup Aristoteles'in şerhlerini okumamıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın yaptığı şey, Yunan bilimleriyle doğu hikmetini kaynaştırmak olmuştur.<sup>506</sup>

Mantık ilminin teferruat sayılan konularında ve külliyât meselesinde Fârâbî'yi takip eden İbn Sînâ, fizik ve metafizik ilminde Fârâbî'den ayrılmaktadır. Yine akıl nazariyesinde Fârâbî'den ayrılan İbn Sînâ, nefsi felsefenin temeli olarak görmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesinin ağırlık merkezi psikolojidir. Bununla birlikte İbn Sînâ felsefî sistemini ehl-i sünnet akidesiyle uzlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>507</sup>

Seyahatleri esnasında birçok âlim ile tanışan İbn Sînâ'nın, tanıştıklarıyla devamlı bir münasebeti olmadığı ifade edilmektedir. Kendisinden önce gelen filozoflardan ise yalnızca Fârâbî'ye bağlı kalmış ve onun büyüklüğünü kabul etmiştir. Birçok kez bir araya geldiği İbn Miskeveyhi sert eleştirmiş ve çağdaşı Birûnî ile mektuplaşmış, ancak çok geçmeden bunu da sona erdirmiştir.<sup>508</sup>

Özetleyecek olursak, İbn Sînâ'nın tesiri uzun yıllar devam etmiştir. Özellikle *Kânûn fi't-Tıbb*'ı 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar, batı dahil olmak üzere, birçok yerde büyük takdir görmüş ve günümüzde dahi İran'da tıbbî eserler arasında otorite olarak kabul edilmiştir. İbn Sînâ'nın Hıristiyan skolastisizmi üzerindeki etkisine gelecek olursak, Dante onu Hipokrates ile Galen'in arasında bir yer vermiş; Scaliger ise, onu tıp alanında Galen ile eşit görmüş, felsefede ise Galen'den çok üstün olduğunu iddia etmiştir. Doğuda İbn Sînâ'nın Yeni-Platoncu Aristotelesçiliğe vermiş olduğu form

---

<sup>506</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 98-99.

<sup>507</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 99-102.

<sup>508</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 106.



muhafaza edilmiştir. Onun şöhretini, eserlerinin yazma nüshalarının çokluğu ile ispat etmek mümkündür. Eserleri üzerine yazılan şerhler ve özetlerin sayısı ile belirsizdir. Hekimler, kelimciler ve devlet adamları onun eserlerini incelemiştir. Bununla birlikte şüphesiz İbn Sînâ'nın birçok düşmanı da bulunmaktadır. Aralarında şairlerin de bulunduğu düşmanları ona karşı kötü söz kullanmaktan geri durmamıştır. Sonuç olarak 1150 yılında Bağdat'ta halifenin emriyle İbn Sînâ'nın eserleri yakılmıştır.<sup>509</sup>

De Boer İbn Sînâ'dan sonra İbnu'l-Heysem (ö. 1040?)<sup>510</sup>'e kısaca değinmektedir. Buna göre 11. yüzyılın başlarında Kahire'de ön plana çıkan İbnu'l-Heysem, Ortaçağın en dikkat çekici matematikçisi ve fizikçisidir. Ona göre felsefe, bütün ilimlerin temelidir. O felsefeyi sadece Aristoteles'in eserlerinde bulduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in eserlerini inceleyen İbnu'l-Heysem, insanların faydalanması ve kendi için bu eserleri şerhetmiş ve sürekli bu eserlerle meşgul olmuştur. Ancak bu çalışmalar günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte İbnu'l-Heysem'in çalışmaları doğuya çok az etki etmiştir. Onun matematik ve astronomide birekol oluşturduğu doğru olmakla birlikte, onun Aristotelesçi felsefesi geri planda kalmıştır. Doğuda onun eserlerini zındıklıkla itham ettikten sonra İbnu'l-Heysem tamamen unutulmaya mahkum olmuştur.<sup>511</sup>

İslâm'da kelam ilmi genellikle felsefenin tesiri altında kalmıştır. Kelamcılar kendi düşüncelerini savunmak veya muhaliflerinin görüşlerini eleştirmek adına felsefe kitaplarından faydalanmışlardır. Bu kitaplardan ihtiyaç duydukları kısımları almışlar, diğer kısımları ya olduğu gibi bırakmışlar veya doğru olmadıklarını ispat etmek için çaba sarf etmişlerdir. Doğuda Gazzâlî'den önce, temelini Yunan felsefesinden alan

---

<sup>509</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 107-108.

<sup>510</sup> İbnu'l-Heysem'in hayatı hakkında bilgi için bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, "İbnü'l-Heysem," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (2000), ss. 82-87.

<sup>511</sup> İbnu'l-Heysem bölümü için bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 108-111.

felsefe sisteminin tamamına doğrudan doğruya saldıran ve eleştiren kimse çıkmamıştır. Gazzâlî'den itibaren tasavvuf, ehl-i sünnetin yanında ilmin destekçisi ve tâcî konumuna gelmiştir.<sup>512</sup> Gâzzâlî'nin enteresan bir hayatı hikayesi olduğunu vurgulayan De Boer, eserlerinde görülen tesirleri anlayabilmek için hayatını bilmek gerektiğini ifade etmektedir.<sup>513</sup>

Gazzâlî Aristotelesçiliği İslâm'ın düşmanı olarak görmektedir. Ona göre, bütün Müslümanlar buna karşı mücadele etmeli ve bu konuda birleşmelidirler. Bu amaca ulaşabilmek için Gazzâlî Aristoteles'in kendi silahını, yani mantık'ı kullanmaktadır. Nitekim Gazzâlî, düşüncenin kanunlarını mantık ilminin belirlediğini kabul etmekte ve inkar etmenin imkansız olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte o delillerini çelişmezlik prensibine dayandırmaktadır. Allah'ın fiilerinin de çelişmezlik prensibiyle uyum halinde olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla İslâm filozoflarına karşı birçok konuda eleştiride bulunduğu aşikâr olmakla birlikte, özellikle üç konu dikkat çekmektedir: 1- Âlemin kıdemi meselesi<sup>514</sup>; 2- Allah'ın yalnızca külliyyatı bilmesi meselesi; 3- ölümden sonra diriliş meselesi. Gazzâlî bu görüşlerin yanlışlığını ortaya koymaya çalışırken, Proclus'un âlemin kıdemi hakkındaki eserine bir reddiye yazan ve Aristoteles üzerine şerhler hazırlamış olan Hıristiyan Johannes Philoponus'a dayanmaktadır.<sup>515</sup>

Bir çok kelamcı gibi Gazzâlî'de felsefenin etkisi altında kalmıştır. Bilerek ya da bilmeyerek, Batı dünyasındaki kilise babaları gibi o da felsefî düşüncelerden faydalanmıştır. Dolayısıyla batı Müslümanları onun sistemine uzun süre bid'at gözüyle

---

<sup>512</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 112-113.

<sup>513</sup> Gazzâlî'nin hayatı için bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 113-114.

<sup>514</sup> İslâm filozoflarının âlemin kıdemi hususunda görüşleri hakkında bir çalışma için bkz. M. Worms, "Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn)," *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 3:4 (1900).

<sup>515</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 115.

bakmışlardır. Bununla birlikte o şüphesiz İslâm tarihinin en dikkat çekici isimlerinden biridir. O âlemi akıl yoluyla anlamaya çalışmış, ancak dinî meseleleri filozoflardan daha derin bir şekilde ele almıştır. Filozofların din görüşünü reddeden Gazzâlî'ye göre din soyut ahkâm ve akaiden çok bâtinî bir zevk veren ruhî bir yaşayıştır. De Boer, Gazzâlî'nin tecrübesine herkesin ulaşamayacağını iddia etmiştir.<sup>516</sup>

Gazzâlî'den sonra doğuda felsefenin durumunu irdeleyen de Boer, bu hususta da bir yanılığdan söz etmektedir. Şöyle ki, Gazzâlî'nin eleştirmesi ve reddetmesiyle doğuda felsefenin ortadan kalkmış olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu iddiayı ne ilim ne de düşünce tarihi teyit etmektedir. Gazzâlî'den sonra da doğuda felsefenin yüzlerce öğrencisi ve binlerce talebesi olmuştur. Fakat öncesinde olduğu gibi felsefenin önemsenmediği ya da birinci derecede yer işgal etmediği de bir gerçektir. Her ne kadar batıdan doğuya giden seyyahlar 12. yüzyıldaki yüksek kültür seviyesini övselerde, bu dönem önceki dönemlerle kıyaslandığında tükenişin başlangıcı olduğu fark edilecektir. Dönemin âlimleri medreselerde ders vermekle vakitlerini geçirmekte; halkın büyük bir kısmı ise yolunu sufiyenin tarikatları arasında aramıştır.<sup>517</sup>

Doğuda 9. yüzyıl ne ise Endülüs'te 10. yüzyıl odur. Şöyle ki, bu dönemde medeniyet en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bu medeniyetin doğuya nazaran daha genç ve yerel olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte doğuya kıyasla batının daha çok eser meydana getirmiş olması da önemlidir. İlimler, özellikle felsefe Endülüs'te daha az temsilci bulmuştur. Aklî hayattaki münasebetler doğuya nisbetle daha basittir. Başka bir ifadeyle, yeni kültürde eski kültüre göre daha az çeşitlilik mevcuttur. Müslümanlar arasında felsefe ilmiyle meşgul ona çok az kişi olmuş ve etrafında birçok

---

<sup>516</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 118-121.

<sup>517</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 121-122.

talibe toplayabilen üstadlar neredeyse hiç olmamıştır. Batıda felsefe doğuda olduğu gibi subjektif bir şekilde gelişmiştir.<sup>518</sup>

11. yüzyılın sonlarına doğru batıda matematik, astronomi, musikî ve tıp biliminde üstad kabul edilen İbn Bâcce ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte mantık, metafizik ve felsefe ile meşgul olduğundan dolayı onu dinsiz ve ahlaksız bir insan olarak değerlendirmişlerdir. İbn Bâcce bir rivayete göre, kendisini kıskanan bir hekimin verdiği zehir ile hayatını kaybetmiştir. Kısa bir hayat süren İbn Bâcce'nin kendi ifadesiyle, mutluluğu bulamamış ve rahata erişmek için çoğu kez ölümü aramıştır. Yazdığı birçok eserin günümüze ulaşmaması da onun anlaşılmaş olmasına yorumlanmaktadır. İbn Bâcce doğunun sessiz, uzletten hoşlanan Fârâbî'ye tam anlamıyla uymuştur. Fârâbî gibi o da felsefî sistemini anlatan çok az sayıda eser geride bırakmıştır. Orijinal eserleri genellikle Aristoteles ve diğer filozofların sistemlerinin şerhi mahiyetindedir.<sup>519</sup>

De Boer'e göre, batı filozoflarının belki de en yüzeysel düşünürü İbn Tufeyl'dir. Eser yazmaktan çok düşünmeyle meşgul olan İbn Tufeyl, ara sıra da eser telif etmiştir. Onu asıl önemli kılan yönü, İbn Sînâ gibi, Yunan ilmi ile doğu hikmetini birleştirerek yeni bir dünya görüşü ortaya atma çabasıdır. İbn Sînâ'nın eseriyle aynı adı taşıyan İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı belirli noktalarda farklılık arz etmektedir. Örneğin, İbn Sînâ'da Faal Akl'ı temsil eden Hayy, İbn Tufeyl'in hikayesinde ulvî âlemin nuru ile aydınlanan tabîî insanı temsil etmektedir. Doğru anlaşıldığında ise Hayy, Hz. Peygamber'in nefsiyle mutabık haldedir.<sup>520</sup>

Aristoteles'i şerh etmekle görevlendirilen ve bunu daha önce yapılanlara benzemeyen bir şekilde yapan, batının belki de en önemli filozofu İbn Rüşd'dür. Onun

---

<sup>518</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 124-126.

<sup>519</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 126-130.

<sup>520</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 130-134.

şerhleriyle Aristoteles'in eserlerinin tam ve noksansız bir şekilde insanlığa kalmış olduğuna inanılmaktadır. İbn Rüşd'ün titiz yürüttüğü çalışmalar sayesinde bugün kısmen ya da tamamen kayıp olan birçok Yunanca eser, İbn Rüşd'ün tercümeleriyle bilinmekte ve okunmaktadır. İslâm felsefesinde Aristoteles'in anlaşılması İbn Rüşd'ün şahsına takdir edilmiş ve buna ulaştıktan sonra ise İslâm felsefesinin sonu gelmiştir.<sup>521</sup>

Küçük devlet sistemleri döneminde batı İslâm medeniyeti, bir yükselerek bir gerileyerek sürüklenmektedir. Böyle bir durumda İslâm medeniyeti tamamen ortadan kalkmadan önce, teşekkül kanunlarını bulmaya çalışan ve bununla bir tarih ya da toplum felsefesi gibi felsefî bir disiplin kurmaya çabalayan İbn Haldun ortaya çıkmıştır. O ciddi ve ağırbaşlı bir filozoftur. Kimya ve astroloji ilmiyle aklî deliller getirerek mücadele etmiştir. Filozofların mistik rasyonalizmlerine dayanarak hüzümlarda bulunmuştur. İbn Haldun özellikle Platon'un *Devlet*'i, Fisagorcu-Platoncu felsefe ve tarih biliminde doğulu selefleri, örneğin Mesûdî'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Birçok Müslüman devlet adamı İbn Haldun'un eserlerini okuyarak 15. yüzyıldan itibaren, Avrupalı hükümdar ve siyasetçilerin emellerine set çekmişlerdir.<sup>522</sup>

Sonuç olarak, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında Yahudiler aracı bir rol oynamışlardır. Yahudiler Müslüman dünyasındaki bütün fikir hareketlerine ilgi duymuşlardır. Onlar çoğu eserlerini Arap dilinde yazmışlar, bir kısmını da Arapçadan İbraniceye tercüme etmişlerdir. Müslüman filozoflar, eserlerinin sonraki çağlara ulaşımını bu tercümelere borçludurlar. İbn Meymun (Maimonides)<sup>523</sup> ile Yahudi

---

<sup>521</sup> İbn Rüşd ve felsefi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 134-142.

<sup>522</sup> İbn Haldun'un felsefesi için bkz. De Boer, *a.g.e.*, ss. 143-148.

<sup>523</sup> Maimonides din değiştirmek zorunda kalmamak için vatanını terk etmiştir. (Dieterici, *Der Musterstaat von Alfârâbî. Aus dem arabischen übertragen* (Leiden: E. J. Brill, 1900), s. LXXV).

felsefesi zirvesine ulaşmıştır. O Tevrat ve Aristoteles felsefesini, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın etkisinde kalarak uzlaştırmaya çalışmıştır.<sup>524</sup>

De Boer'in görüşlerini özetleyecek olursak, ona göre İslâm felsefesi Yunan, Hint ve İran felsefesinden etkilenen eklektik bir felsefedir. Tabiat bilimleri alanında da gelişme ve ilerleme gösteremeyen İslâm filozofları, kendilerinden önceki filozofların görüşlerini değiştirmeden ve yeni bir bakış açısıyla ele almadan kabul etmişlerdir. De Boer, bir taraftan İslâm felsefesinin yeni bir şey ortaya koymadığını iddia ederken, diğer taraftan da İslâm filozofları arasında özgün fikirleri olan bilginlerin varlığından da bahsetmektedir. Böylelikle bir çelişkiye düşen De Boer, İslâm filozoflarını ve görüşlerini açıkladığı bölümlerde, onların Yunan felsefesinden neleri olduğu gibi aldıkları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte, Alman literatüründe ilk kez De Boer'in eserinde İbn Miskeveyh, İbnü'l-Heyssem ve İbn Haldun'u İslâm filozofları arasında zikrettiği dikkat çekmektedir.

İslâm felsefesi ve filozofları hakkındaki yanlışlardan söz eden De Boer, İbn Sînâ'nın Fârâbî'ye göre daha saf bir Aristotelesçiliğe ulaştığı görüşü doğru değildir. Ona göre, İbn Sînâ Fârâbî gibi Aristoteles'in şerhlerini okumamış ve Aristoteles'i anlayabilmek için Fârâbî'nin risâlesine ihtiyaç duymuştur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın saf Aristotelizmi temsil ettiğini söylemek bir yanılgıdır. Aynı şekilde, Gazzâlî'den sonra doğuda felsefenin çökmeye başladığı görüşü de De Boer'e göre, doğru değildir.

### **1.2.3. J. Pollak**

İslâm felsefesi tarihini değerlendirdiği *Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter (Ortaçağ'da Arap ve Yahudi Felsefesinin Gelişimi)*<sup>525</sup>

---

<sup>524</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 149.

makalesinde Pollak, İslâm felsefesine dair farklı bir yaklaşımda bulunmaktadır. Buna göre, Yunan filozoflarının taklitçisi olmaktan ibaret görülen İslâm filozofları görüşü ve Aristoteles'i anlamadıklarını iddia edenlere karşı, bu önyargıları çürütmeye çalışmaktadır.<sup>526</sup> Makalenin başında yer alan ifadelerden anlaşılacağı üzere, Pollak'ın yaklaşımı Ritter'in yaklaşımıyla aynıdır. Her iki oryantalist önyargılardan bağımsız objektif bir tutum ile İslâm felsefesini ve filozoflarını değerlendirmektedir.

Pollak İslâm felsefesinin kökenine ilişkin üç temel kaynaktan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, başlangıçta dinden bağımsız var olan doğa felsefesi ve filozoflarıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Araplar arasında yazar ve hekim olan Süryânî ve Yahudi bilginler bulunmaktadır. İslâmiyeti ikinci kaynak olarak belirten Pollak'a göre, Arap skolastisizmin temel araştırma sorularından biri yaratılış konusudur. Bu konuda fikir yürüten bilginler din ile karşı karşıya gelmişlerdir. Nitekim din de insanların aklını kurcalayan sorulara cevap vermeyi amaçlamaktadır. Felsefe ve dinin karşı karşıya kaldığı durumda, Yunan bilimlerinden bağımsız farklı kelam mezhepleri ortaya çıkmıştır. Bu mezhepler arasında İslâm ruhuna uygun ilk felsefî oluşum Mutezîle kelamı olmuştur. Yarı dinî ve yarı felsefî öğretilerine IX. yüzyılda Hıristiyan Süryânîlerin aracılığı ile ve liberal Abbasî<sup>527</sup> halifelerin tercihleriyle Yunan bilimleri eklenmiştir. Böylelikle üçüncü temel kaynak Yunan bilimleridir. Bu aşamada tercüme hareketleri başlamıştır.<sup>528</sup>

Kelâm ilmini ve mezheplerini açıkladıktan sonra Pollak, İslâm filozoflarını anlatmaktadır. Mutezîle ve Eşârîler şiddetli bir savaşın sonunda, geçici bir süre de olsa

---

<sup>525</sup> J. Pollak, "IX. Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter," Ludwig Stein (ed.), *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin: Georg Reimer, 1904) içinde, ss. 196-236.

<sup>526</sup> J. Pollak, *a.g.m.*, s. 201.

<sup>527</sup> Abbasîler tahta geçmeden önce, savaşmak ve İslâmiyeti yaymak için yaşayan Araplar, Abbasîler hüküm sürmeye başladığında bir anda bilimsel araştırmalara yönelmişlerdir. (Jourdain, *Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter*, terc. Adolf Stahr (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1831), s. 82.

<sup>528</sup> J. Pollak, *a.g.m.*, ss. 213-15.

biri diğereine üstün geldiği dönemde, yani IX. yüzyılın başlarında Kindî yaşamıştır. Pollak'a göre Kindî en büyük değil, yalnızca 'ilk Arap filozof'udur. Kindî felsefeyi dinden bağımsız ele almakta, çünkü ona göre matematik ilmi gibi felsefenin de din ile bir ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kindî kelamcılar tarafından zındıklıkla suçlanmıştır.<sup>529</sup> De Boer gibi Pollak da, Kindî'nin 'Arapların Filozofu' değil, yalnızca Arap olduğu için 'ilk Arap filozof' olarak anılmıştır. Burada bir üstünlük söz konusu değildir. Kindî'yi Arap olmayanlardan ayırabilmek adına, ona 'Arap filozof' denilmiştir.

Kindî'den sonra gelen Fârâbî, mistisizme ve özellikle inziva hayatına eğilimli bir şahsiyettir. Fârâbî İslâmiyete yabancı olan unsurları, yani Yeni-Platoncu ve Yeni-Fisagorcu öğretileri tamamen geçerli kılan önemli bir filozof olup, ondan sonra İslâm felsefesinde ortaya çıkan iki ekolden bahsedilmesi gerekmektedir. Bu iki ekol, Meşâiyye ve İshrâkiyye, özellikle bilgiyi edinmenin yollarında karşı karşıya gelmektedirler. Başka bir ifadeyle, hakikatin bir olduğunu savunan ekol mensupları, hakikate giden yolda farklı yöntemleri tercih etmektedirler.<sup>530</sup> Böylelikle Pollak, Alman literatüründe ilk kez Meşşâî ve İshrâkî ekolleriden bahseden kişidir.

Pollak'a göre Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd herhangi bir ekole yakın olmayıp, ikisinin ortasında bir yol izlemektedirler. İbn Bâcce ve İbn Tufeyl ise İshrâkiyye ekolüne mensuptur. İbn Rüşd ile tamamlanan bir İslâm felsefesinden bahsedildiğini ifade eden Pollak, İbn Rüşd'ün İslâm felsefesinin değil İslâm filozofları tarihinin son ismi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>531</sup>

Sonuç olarak, İslâm felsefesinin değeri hakkında bir çok araştırmacı farklı görüşler belirtmişlerdir. Ancak araştırmacıların birleştiği bir konu vardır ki, o da İslâm

---

<sup>529</sup> J. Pollak, *a.g.m.*, s. 222.

<sup>530</sup> J. Pollak, *a.g.m.*, ss. 223-224.

<sup>531</sup> J. Pollak, *a.g.m.*, ss. 225, 232.



felsefesi alanında yeterli çalışmalar ve araştırmaların yapılmamış olmasındır. Dolayısıyla kesin ve geçerli kabul edilebilecek herhangi bir yargıdan söz etmek mümkün görünmemektedir.<sup>532</sup> Ritter gibi Pollak da, İslām felsefesine dair çalışmaların azınlıkta olmasından yakınmaktadır. İslām felsefesine gereken önem ve değerin verilmemesi, kabul gören önyargıların yıkılmasını da zorlaştırmaktadır. Önyargılardan bağımsız objektif bir tutum ile İslām felsefesini ve filozoflarını değerlendiren oryantalistlerin örneklerini burada sunmaya çalıştık. Ancak bu oryantalistlerin azınlıkta olması nedeniyle etkileri de fazla olmadığı gibi, dikkate alınmadıklarını söylemekte mümkündür.

#### 1.2.4. Ignaz Goldziher

Goldziher *Die Islamische und die Jüdische Philosophie (İslām ve Yahudi Felsefesi)*<sup>533</sup> başlığıyla yayımlanan makalesinde İslām felsefesini ve Yahudi felsefesini değerlendirmektedir. Buna göre, İslām felsefesi ve İslām felsefesinden etkilenen Yahudi felsefesi, batı skolastisizmine etkisi açısından, Ortaçağ felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. İslām felsefesinin başlangıcına ilişkin bilgiler ile makalesine başlayan yazar, Yunan felsefesinin İslām felsefesine girişini, yazılı tercüme eserlerden ziyade sözlü aktarımın etkili olduğunu belirtmektedir.<sup>534</sup>

Kelām ile felsefe arasındaki ilişkiden bahseden Goldziher, Aristoteles felsefesine Yeni-Platoncu uyarlama başlığıyla belirli yanılgılara cevap vermektedir. Buna göre, Aristoteles'in İslām felsefesine olan etkisi fazla önemsenmiştir. Goldziher, De Boer'in *Geschichte der Philosophie im Islam (İslām'da Felsefe Tarihi)* adlı çalışmasını örnek

---

<sup>532</sup> J. Pollak, *a.g.m.*, s. 233.

<sup>533</sup> Ignaz Goldziher, "Die İslamische und die Jüdische Philosophie," Paul Hinneberg (ed.) *Die Kultur der Gegenwart – Allgemeine Geschichte der Philosophie* 1:5 (Berlin und Leipzig: B. G. Teubner, 1909), ss. 45-77.

<sup>534</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, ss. 45-46.

olarak sunmaktadır. De Boer eserinde, Platon'un ilk dönem İslâm felsefesine etkisini vurgulamıştır. Psikoloji, ahlâk ve siyâset öğretilerinde Platon'a yönelen İslâm filozofları, aynı şekilde Fisagor felsefesinden de etkilenmişlerdir. Buradaki en belirgin yanılı, Plotin'in *Enneadlar*'ından ibaret olan *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)*'in İslâm filozofları tarafından Aristoteles'e ait olarak kabul edilmesidir. Nitekim bu eseri Dieterici tahkik etmiş ve Valentin Rose eserin Plotin'e ait olduğunu keşfetmiştir.<sup>535</sup> De Boer ile aynı görüşü savunan Goldziher'in çalışmasında, De Boer'e atıfta bulunmak yerine, metin içinde yer verdiğini görmekteyiz.

Goldziher'e göre, İslâm felsefesinde eksik olan eleştirel yetenek, eklektik bir felsefenin oluşmasına neden olmuştur. Eklektizm, İslâm filozoflarının yöneldiği her alanda kendini göstermekle birlikte, özellikle İhvân-ı Safâ'da belirgin olmaktadır. Goldziher'e göre, İhvân-ı Safâ'nın önemi büyüktür. Nitekim onların risâleleri ortaya çıktığı andan itibaren, 11. yüzyılın başlarında İspanya'ya geçmiş ve önemli etkilere neden olmuştur.<sup>536</sup>

İslâm'da Yeni-Platonculuk unsurlarının sufizmde belirgin olduğunu ifade eden Goldziher, Alman oryantalistlerin sufizm alanında kaleme aldıkları eserler hakkında bilgi vermektedir. Buna göre, sufizmin ilk bilimsel araştırmacısı Friedrich August Tholuck (1799-1877)<sup>537</sup>'tur. O *Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica*<sup>538</sup> adlı Latince eserinde, sufizmin temelini oluşturan Yeni-Platoncu unsurları keşfetmiş, Adalbert Merx (1838-1909)<sup>539</sup> *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der*

---

<sup>535</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, ss. 51-52.

<sup>536</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, ss. 52, 55.

<sup>537</sup> Protestan teolog, yazar ve oryantalisttir. Tholuck'un hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. G. Frank, "Tholuck, August," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 38 (1894), ss. 55-59.

<sup>538</sup> Frid. Aug. Deofidus Tholuck, *Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica* (Berolini: Ferd. Duemmleri, 1821).

<sup>539</sup> Alman oryantalist, protestan teolog ve Üniversite hocasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Klaus Breuer, "Merx, Adalbert," *Neue Deutsche Biographie*, c. 17 (1994), ss. 194-195.

*Mystik (Mistisizm Tarihi)*<sup>540</sup> başlığıyla yayımlanan eserinde Yeni-Platoncu unsurların neler olduğunu belirlemiş ve İngiliz yazarlar ise Mevlânâ ile Plotin'in *Enneadlar*'ı arasındaki paralelliği ortaya çıkarmışlardır.<sup>541</sup>

Goldziher'e göre, İslâm filozofları Aristoteles felsefesini Yeni-Platoncu yorumcular üzerinden anlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu filozoflar 'İslâm'ın Aristotelesçileri' olarak adlandırılmaktadır. Nitekim Kindî Aristotelizme ilk adım atan filozoftur. İslâm'da Aristoteles felsefesinin zirvesini ise Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd oluşturmaktadır. Kindî'nin akıl anlayışının, İncil ve Kur'ân'ın melekleriyle özdeş olduğunu belirten Goldziher, Fârâbî'yi de bir sûfî olarak değerlendirmektedir.<sup>542</sup>

İbn Sînâ'nın *El-Kanûn fit-Tıb*'ı Yunan tıp bilimi üzerine inşa edilen ve yüzyıllar boyu tıp alanında otorite kabul edilen bir eserdir. Fizik ilmine fizyoloji, rüya tabirleri<sup>543</sup>, simya, büyü ve tılsım ilimlerini; metafizik ilmine ise ay-altı ve ay-üstü âlem, mucize, ve vahiy gibi konuları eklediğini belirten Goldziher, İbn Sînâ'nın yalnızca matematik ve mantık ilmini olduğu gibi bıraktığını ve astroloji ilmini reddettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ felsefesinin İslâm inancına herhangi bir etkisi olmadığını ifade eden yazar, İbn Sînâ temsilcilerinin halkın inandığı dinî kavramları değiştirme gibi bir amacı olmadığını vurgulamaktadır.<sup>544</sup>

Devamında Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, İbn Rüşd'e geçen Goldziher, onun en büyük Arap Aristotelesçisi olduğunu ifade etmekle birlikte, İbn Rüşd'ün akıl anlayışı ile Yeni-Platoncu akıl anlayışı arasında herhangi bir farkın bulunmadığını belirtmektedir. Aralarındaki tek farkın terminolojik bağlamda

---

<sup>540</sup> Adalbert Merx, *İdeen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg: J. Hörning, 1893).

<sup>541</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, s. 56.

<sup>542</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, ss. 57-58, 60.

<sup>543</sup> İslâm'da felsefî rüya öğretileri için bkz. Helmut Gätje, "Philosophische Traumlehren im İslam," *ZDMG* 109 (1959), ss. 258-285.

<sup>544</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, ss. 61-62.

olduğunu, ancak içerik olarak aynı anlamları ifade ettiklerini vurgulamaktadır. Aynı şekilde İbn Rüşd ruh anlayışında da özgün olamamıştır. Esasen o İbn Bâcce'nin halefidir. İbn Bâcce ve İbn Tufeyl hakkında kısa bilgiler veren yazar, İbn Rüşd'ün arkadaşı olarak bilinen İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eserinde, bu ismi İbn Sînâ'dan aldığını belirtmektedir.<sup>545</sup>

Kısacası Goldziher'e göre, İbn Rüşd ile birlikte batıda İslâm felsefesi sona ermiştir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün orijinal eserlerinin çoğu kaybolmuş ve yalnızca ibrance tercümeleri geride kalmıştır. 13. yüzyıldan itibaren ise, İslâm'ın felsefesi kelâm ilmi olarak belirlenmiştir.<sup>546</sup>

Buraya kadar tanıttığımız eserleri özetleyecek olursak, 19. yüzyılda oryantalistler arasında yaygın olarak kabul edilen, İslâm felsefesinin Yunan felsefesinden ibaret olduğu ve eklettik bir felsefe olduğu, T. J. De Boer ve Ignaz Goldziher tarafından da kabul edildiği görülmektedir. Bunun aksine, Heinrich Ritter ve J. Pollak, İslâm felsefesinin özgünlüğünü ön plana çıkarmakta ve diğer görüşlerin bir önyargıdan ibaret olduğunu savunmaktadırlar. Bu önyargıları yıkmak ve doğru bilgi aktarmayı amaç edinen Ritter ve Pollak, bu hususta zorlandıklarını da belirtmektedirler. Nitekim 19. yüzyılda İslâm felsefesi ve filozofları hakkında yeterince çalışma ve araştırma yapılmamıştır. Kesin bir kaniya varmadan önce daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu ifade eden Pollak, ancak titiz incelemeler sonucunda önyargılardan kurtulmanın mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

---

<sup>545</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, ss. 64-66.

<sup>546</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, ss. 68-69.

### 1.3. El-Kindî

‘İlk İslâm filozofu’ ya da ‘Arapların filozofu’ olarak bilinen el-Kindî<sup>547</sup> hakkında 19. yüzyılda çalışma ve araştırma yürüten çok az sayıda Alman oryantalist bulunmaktadır. Kronolojik sıralama ile oryantalistleri ve çalışmalarını ele almadan önce, Alman literatüründe Kindî algısına ilişkin kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Buna göre, Kindî’nin ne hayatı hakkında ne de düşünce dünyasına dair çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte, etkili olduğu dönem hususunda da bilgiler şüphelidir. Onun öğretilerinden söz etmek ise çok mümkün olmamaktadır. Aşağıda açıklanacağı üzere, her ne kadar Albino Nagy Kindî’nin felsefî risâlelerini zikretmiş olsa da, Kindî’nin yaşadığı yüzyılın en üstün ve tek filozofu olduğu yargısını kavramak zordur. Nitekim Kindî felsefî risâlelerinde özgün düşünmeye yönelik bir adım dahi atmamaktadır. Afrodisiyaslı İskender’in yorumcusu olmasından öte risâlelerinde başka bir bulguya rastlanmadığı, yaygın kabul gören görüşler arasında yer almaktadır. Kindî’nin yoğunlaştığı ilimler ise matematik, astroloji, tıp ve simya ile sınırlandırılmaktadır. Bununla birlikte, akıl anlayışında Kindî’nin yenilik getirmiş olması, onun özgün olduğunu göstermemektedir. Felsefe alanında en önemli hizmeti, Kindî’nin Aristoteles’in mantık ilmine ilişkin eserlerine yazmış olduğu yorumlarından ibaret görülmektedir.<sup>548</sup>

19. yüzyıl Alman literatüründe, Kindî’nin felsefî sisteminin özgün olmadığı görüşü ön plana çıkmaktadır. Ancak onun özgünlüğünü savunan ve kanıtlamaya çalışan oryantalistler de bulunmaktadır. Çalışmamızın devamında oryantalistlerin Kindî hakkındaki çalışmalarını ve düşüncelerini sırasıyla açıklamaya çalıştık.

---

<sup>547</sup> Alman Literatüründe Kindî’nin hayatı ve eserleri hakkında bilg için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 21-22; Ayrıca bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber – III. Band* (Wien: aus der keiserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1852), ss. 240-251.

<sup>548</sup> Ludwig Stein, “XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber,” ss. 382-386.

### 1.3.1. Gustav Flügel

İslâm tarihi çalışmalarıyla ün kazanan Gustav Flügel, İslâm felsefesi alanında da önemli bir eser kaleme almıştır. O İslâm felsefesinin ilk filozofu olarak bilinen Kindî'ye dair düşüncelerini ve incelemelerini içeren kitabını *Al-Kindî genannt "der Philosoph der Araber"* (*Arapların Filozofu el-Kindî*)<sup>549</sup> başlığıyla yayımlamıştır. Flügel'e göre, Kindî'nin felsefesi antik Yunan teorilerine dayanmaktadır. Fakat bu durum Kindî'nin özgünlüğüne aykırı olmamaktadır. Nitekim matematikçi, hekim ve tabiat araştırmacısı Hieronymus Cardanus (ö. 1576) *De Subtilitate* adlı eserinde Kindî'yi insanlığın oniki harikasından biri olarak değerlendirmektedir.<sup>550</sup> Yine ispanyol Exjesuit Andres (ö. 1817) *Dell' Origine e Progressi D'ogni Letteratura* kitabında Kindî'yi Müslümanların Thales'i ve Fisagor'u olarak görmektedir.<sup>551</sup> Flügel Kindî'nin önemini vurgulamak ve ispat etmek adına yazdığı bu eserde kaynak eserler arasında en güvenilir, zengin ve tam olarak değerlendirdiği İbnu'n-Nedîm'in *El-Fihrist*'ini zikretmektedir. Sonrasında İbn Ebî Useybia'nın *Tabakâtu'l-Etibbâ*'sı ve İbnu'l Kıftî (1172-1248)<sup>552</sup>'nin *Târihu'l-Hukemâ*'sını kaynak olarak kullandığını belirtmektedir.<sup>553</sup>

Kindî'nin hayatını ve eğitimini anlatmakla başlayan Flügel, Kindî'nin hocaları hakkında bilgi bulunmadığını vurgulamaktadır.<sup>554</sup> Flügel'e göre, Kindî kendini öğrenmeye ve araştırmaya adanmış önemli bir şahsiyettir. Yunan düşüncesiyle meşgul oldukça Kindî yüksek bilimlere geçiş sağlamış, zamanla İslâm'ın naslarından kurtulup

---

<sup>549</sup> Gustav Flügel, "Al-Kindî genannt "der Philosoph der Araber"," *Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft – I. Band* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1857) içinde.

<sup>550</sup> Gustav Flügel, *a.g.e.*, s. 1; Ayrıca bkz. Thaddä Anselm Rixner, *a.g.e.*, s. 42; G. O. Marbach, *a.g.e.*, s. 129; Johann Eduard Erdmann, *a.g.e.*, s. 309; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), s. 160.

<sup>551</sup> Gustav Flügel, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>552</sup> Mehmet Bayraktar, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>553</sup> Gustav Flügel, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>554</sup> Gustav Flügel, *a.g.e.*, s. 5.

özgür düşünce biçimi ve bağımsız zihinsel yapıya ulaşmıştır.<sup>555</sup> Bu bağlamda Flügel İbn Cülcül (ö. 995'den sonra)<sup>556</sup>'ün Kindî hakkında görüşüne de değinmektedir. İbn Cülcül'e göre, İslâm tarihinde Kindî'den başka hiçbir filozof Aristoteles'in eserlerini bu kadar iyi anlamamış ve anlatmamıştır. Yine Kindî bir çok felsefî eseri tercüme etmiş ve zorlukları gidermek adına açıklamalarda bulunmuştur.<sup>557</sup>

Flügel'e göre, Kindî yalnızca Yeni-Platoncuların açıklamalarını okuduğundan, kendi yazılarında Yeni-Platoncu izler görmek mümkündür. Bilindiği üzere Yeni-Platoncular, Platon ve Aristoteles'in asıl teorilerini aktarmamış, ikisini birleştirmeye çalışmışlardır. Yeni-Platoncu etkilerin görüldüğü Kindî'nin yazılarında, onun özgünlüğünü inkâr etmek söz konusu değildir. Nitekim filozofun özgün felsefî yapısı ancak yazılarından hareketle, onları titizlikle inceleyerek kanıtlanabilmektedir. Ayrıca Kindî'nin yazıları irdelendiğinde, onu daha ziyade bir ansiklopedi yazarı olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>558</sup>

Özellikle astroloji alanında özgünlüğüyle Arap dünyasında en büyük Astrolog ünvanını alan Kindî, daha önce araştırılmamış alanlarda da yazılar kaleme almıştır. Bu alanlardan biri atlar ve veterinerlik bilimi iken, bir diğeri nefis hakkında yazmış olduğu risâlesidir. Matematik öğrenmeden felsefenin anlayamayacağını savunan Kindî kendi araştırma yönteminde de buna ağırlık göstermiştir. Tıp alanında da araştırmalar

---

<sup>555</sup> Hayatını iyi bir müslüman olarak yaşan Kindî, din ve felsefe arasındaki tartışmalı konulardan uzak durmaktadır. (J. Pollak, *a.g.m.*, ss. 222, 228.)

<sup>556</sup> Mehmet Bayraktar, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>557</sup> Gustav Flügel, *a.g.e.*, s. 6; Yunan felsefe tarihini iyi bildiği sanılan Kindî'nin Yunanca bildiği ve Yunancadan felsefî eserler tercüme ettiği söylenmektedir. Fakat Kindî Arapçadan başka hiç bir dil bilmemektedir. Bunun yanı sıra Kindî Beytü'l-Hikme'de süryânî ve Yunancadan Arapçaya gerçekleştirilen tercümelere yeni felsefî ve özel deyimlerin Arapça dil ve gramere uygunluğu yönünde tetkik etmiş ve hatalarını düzeltmiştir. Böylelikle Kindî'yi mütercim olarak kabul etmek doğru değildir. (Mehmet Bayraktar, *a.g.e.*, s. 160.); Kindî'nin Yunanca bildiği ve Aristoteles'in eserlerini ilk tercüme ve şerh eden filozof olduğu ifadesi için bkz. Cavit Sunar, "İslâm Meşşâî Felsefesinde İlk Adım (El-Kindî)," *AÜİFD XVII* (1969), s. 29; Kindî'nin Yunan Aristotelesçilerine bağlı kaldığını savunan görüş için bkz. Josef Bach, *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre*, s. 81.

<sup>558</sup> Gustav Flügel, *a.g.e.*, ss. 7-9.

yürütmüş olmasına rağmen, Kindî'yi ne İbnu'n-Nedîm ne de İbn Ebî Useybia hekim olarak kayıtlara geçirmemiştir.<sup>559</sup> Flügel yazısının devamında Kindî'nin eserlerini *el-Fihrist*'de sıralandığı şekliyle, önce Almanca tercümesini<sup>560</sup> sonrasında Arapça orijinalini ekleyerek<sup>561</sup> eserini tamamlamaktadır.

Flügel'in eseri irdelendiğinde, Kindî'nin özgün felsefî yapısını savunduğu ve kanıtlamaya çalıştığı dikkat çekmektedir. Ona göre, Kindî'nin Yeni-Platoncu görüşlerden etkilenmesi özgün olmasına aykırı değildir. Kindî'nin özgünlüğü özellikle astroloji alanında yazmış olduğu risâlelerde kendini göstermektedir. Ancak Kindî yalnızca astroloji alanında değil, bununla birlikte birçok alanda eser kaleme almış önemli bir filozoftur.

### 1.3.2. Otto Loth

Kindî'nin astroloji bilimine dair risâlesini çalan önemli bir isim, Fleischer'in öğrencilerinden Otto Loth (1844-1881)<sup>562</sup>,dur. *Morgenländische Forschungen (Doğu Araştırmaları)*<sup>563</sup> başlığı ile yayımlanan eser yedi bölümden oluşmaktadır. Fleischer'in öğrencilerinin yazılarından oluşan bu eser, Fleischer'e ithaf edilmiştir. Eserin yedinci bölümünde yer alan *Al-Kindî Als Astrolog (Astrolog el-Kindî)*<sup>564</sup> başlığıyla Loth'un yazdığı metin Alman literatüründe İslâm felsefesi çalışmaları alanında önemli bir yer edinmiştir. Nitekim Loth'un deyiimiyle, Arap dilinden Almancaya açıklamalarıyla

<sup>559</sup> Gustav Flügel, *a.g.e.*, ss. 13-14.

<sup>560</sup> Bkz. Gustav Flügel, *a.g.e.*, ss. 20-35; Kindî'nin Hristiyanlığa saldırdığı risâleler hakkında bilgi için bkz. Moritz Steinscheider, "Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache," s. 130.

<sup>561</sup> Bkz. Gustav Flügel, *a.g.e.*, ss. 36-52. Kindî'nin eserleri arasında Aristoteles'in eserlerini incelediği bir risâle bulunmaktadır. Dolayısıyla her bir yazarın Aristoteles'i okuduğu buradan anlaşılmaktadır. İbn Haldun'un ifadesiyle, Gazzâlî ve Fahreddin Razî ilk olarak Aristoteles'in mantığını teolojik tartışmalarda kullanmışlar, felsefe ve teoloji arasında oluşan tartışmalı konular zamanla Yunan felsefesinin etkisiyle dinin bozulmasına yol açmıştır. (Jourdain, *Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter*, s. 89.)

<sup>562</sup> Otto Loth, Fleischer'in öğrencilerinden biridir. Bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, s. 239.

<sup>563</sup> H. Derenbourg ve diğerleri, *Morgenländische Forschungen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875).

<sup>564</sup> Otto Loth, "Al-Kindî Als Astrolog," *Morgenländische Forschungen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875) içinde, ss. 263-309.



birlikte çevrilen Astroloji bilimine dair ilk çalışma kendisine aittir.<sup>565</sup> Bununla birlikte çoğu kez kaynak olarak kullanılan bu eser, zaman zaman eleştiriye de maruz kalmıştır.<sup>566</sup>

Loth'a göre doğunun kültür gelişiminin ana etkeni astroloji bilimidir. Dolayısıyla Arapların astroloji anlayışını öğrenmeden Müslümanların dünya ve doğa görüşünü anlayabilmek mümkün görünmemektedir. Kindî astroloji çalışmalarıyla, astroloji alanında otorite kabul edilmiş ve astroloji bilimi nihai haline ulaşmıştır. Lothâ göre, Kindî'den sonra devam eden çalışmalar yalnızca bir gelenekten ibarettir.<sup>567</sup>

Kindî'nin astrolojisi matematik metodu ve fizik kanunlarına göre işlenmiştir. Bununla birlikte Kindî batıl inançlara da karşı gelmiş ve polemige girmekten çekinmemiştir. Burada dikkat çeken konu Loth'a göre, Kindî'nin İskenderiye sistemini benimsemiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, Kindî'nin başlıca terminolojisi İskenderiye sistemine dayanmaktadır. Nitekim Kindî astroloji bilimine dair çalışmalarını bire bir Yunancadan tercüme edilen eserlerle yürütmüştür. Fakat bu eserlerle sınırlı kalmayan Kindî, aynı zamanda doğuda hakim olan astroloji anlayışını da göz ardı etmemiştir. Astroloji biliminde daima otorite kabul edilen Kindî, kendinden sonra gelenleri sürekli etkilemiştir. Nitekim Loth'a göre, özellikle Avrupa'da hakim olan astroloji anlayışı Arap astrolojisinden etkilenmiş ve türemiştir.<sup>568</sup> Kindî her ne kadar Yunancadan tercüme edilen eserlerden faydalanmış olsa da, bu durum daha önce de belirtildiği gibi onun özgünlüğüne aykırı değildir.

Arapça orijinal metni çalışan Loth, metnin üstünkörü el yazısıyla yazılmış olduğu ve bu metni kopyalayan kişinin içeriğine dair bir bilgisinin olmadığını gözlemlediğini

---

<sup>565</sup> Otto Loth, *a.g.m.*, s. 263.

<sup>566</sup> Bkz. T. J. De Boer, "Zu Kindi und seiner Schule," Ludwig Stein (ed.), *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin: Georg Reimer, 1900) içinde, s. 167 vd.

<sup>567</sup> Otto Loth, *a.g.m.*, ss. 263-264.

<sup>568</sup> Otto Loth, *a.g.m.*, ss. 264-265.

ifade etmektedir. Dolayısıyla birçok değişiklik yapılması söz konusu olmuştur. Buna rağmen Kindî'nin el yazısının benzersiz olduğunun aşikâr olduğunu Loth vurgulamaktadır.<sup>569</sup>

Kindî kaleme aldığı risâleler ve yazılarına herhangi bir başlık vermemektedir. Kendinden sonra gelen kişiler metnin içeriğine göre başlık oluşturmaya çalışmışlardır. Bu kişiler genellikle orijinal metni kopyalayıp aktaran veya bibliyograflardır. Loth'un çalıştığı Kindî'nin astroloji bilimine dair risâlesinde sunulan teori tamamen Kindî'ye ait olup özgünlüğünü korumaktadır. Her ne kadar özgün bir teori de olsa, Loth'a göre Kindî İslâm dininden etkilenerek bir teori geliştirmiştir; Hz. Peygamberin doğumu ile ilgili bölüm ve Kur'ân'dan ayetlerle görüşlerini desteklediği kısımları örnek olarak göstermek mümkündür.<sup>570</sup>

Loth'un ele aldığı metnin büyük bir kısmı bir çok eserde zikredilmektedir. Fakat Kindî otorite olarak görülmemektedir. Loth mevcut metinleri kıyasladığında, diğer metinlerde eklemeler olduğu dikkatini çekmektedir. Bu eklemeleri yapan ise Kindî'nin önemli öğrencilerinden Ebû Maş'ar el-Belhî<sup>571</sup>'dir. Ebû Maş'ar Kindî'nin teorisini alıp, değişiklikler yaparak, kendi teorisymiş gibi sunmaktadır.<sup>572</sup> Rastlanması zor olan Ebû Maş'ar'ın şerhini Loth eksiksiz aktarmaktadır. Öncelikle Arapça metni<sup>573</sup>, sonrasında Latince tercümesini<sup>574</sup> ve son olarak açıklamalarıyla birlikte Almanca çevirisini<sup>575</sup> vermektedir.

---

<sup>569</sup> Otto Loth, *a.g.m.*, s. 266.

<sup>570</sup> Otto Loth, *a.g.m.*, ss. 266-270.

<sup>571</sup> Ebû Maş'ar'ın meşhur bir astrolog olduğu söylenmektedir. (Mehmet Bayraktar, *a.g.e.*, s. 162; Ayrıca bkz. T. J. De Boer, *a.g.m.*, s. 176.)

<sup>572</sup> Otto Loth, *a.g.m.*, ss. 271-272.

<sup>573</sup> Kindî, "Risâle fî Mülki'l-'Arab ve Kemmiyyetih," tah. Otto Loth, *Morgenländische Forschungen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875) içinde, ss. 273-279.

<sup>574</sup> Bkz. Otto Loth, *a.g.m.*, ss. 280-282.

<sup>575</sup> Kindî, "Risâle fî Mülki'l-'Arab ve Kemmiyyetih," terc. Otto Loth, *Morgenländische Forschungen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875) içinde, ss. 283-309.

Sonuç olarak Loth'a göre, Kindî'nin temel çıkış noktası Kur'ân'dır. Astrolojik hesaplamalar Kur'ân'da geçenleri yalnızca teyit etmek ve kanıtlamak için kullanılmaktadır.<sup>576</sup> Kur'ân'a dayalı bir astroloji anlayışı geliştiren Kindî'nin özgün olduğunu Loth açıklamaktadır. Ona göre, Kindî'nin Kur'ân veya Yunanlılardan etkilenmiş olması, özgün olmasına aykırı değildir. Loth'un Kindî'yi önemseydiği ve değer verdiği dikkat çekmektedir.

### 1.3.3. Albino Nagy

Kindî hakkında çalışma yürüten bir diğer isim Albino Nagy<sup>577</sup>'dir. Yine 19. yüzyıl Alman literatüründe bir ilk olarak değerlendirilen bir çalışmadan bahsetmekteyiz. *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb Ben Ishâq Al-Kindî (el-Kindî'nin Felsefî Risâleleri)*<sup>578</sup> adıyla bilinen bu çalışma Kindî'nin dört önemli risâlesinin Arapça orijinalini ve Latince tercümelerini kapsamaktadır. Risâleler sırasıyla “*De Intellectu (Akıl Üzerine)*”, “*De Somno Et Uisione (Uyku ve Rüyanın Mahiyeti)*”, “*De Quinque Essentiis (Beş Terim Üzerine)*” ve “*Liber Introductorius in Artem Logicae Demonstrations*” başlıklarıyla incelenmiştir. İlk üç risâlenin Kindî'ye aidiyeti tartışmasız kabul edilmektedir. Dördüncü risâle ise, öğrencisi Muhammed tarafından oluşturulan bir eser olarak değerlendirilmektedir.<sup>579</sup>

Nagy yazısının giriş bölümünde risâlelerin Kindî'ye aidiyeti konusunu açıklamakta ve kanıtlarıyla birlikte sunmaktadır. Örneğin, ilk iki risâlenin kanıtı Nagy'ye göre, İbnu'n-Nedîm, İbnu'l-Kıftî ve İbn Ebî Useybi'a'nın eserlerinde geçmesi;

---

<sup>576</sup> Otto Loth, *a.g.m.*, s. 283.

<sup>577</sup> Albino Nagy'nin hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

<sup>578</sup> Albino Nagy, “Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb Ben Ishâq Al-Kindî,” Clemens Bauemker, Georg Freih. Von Hertling (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 2:5* (Münster: Aschendorf, 1897).

<sup>579</sup> Albino Nagy, *a.g.e.*, s. V.

ikinci kanıt Gerhard von Cremona (1114-1187)<sup>580</sup>'nın Arapçadan tercüme ettiği kitap listesinde zikretmesi; üçüncü kanıt ise mevcut olan en eski Latince el yazmaları listesinde başlıkların geçtiği şekliyle aynı olmasıdır.<sup>581</sup> Fakat aynı kanıtlar üçüncü ve dördüncü risâle için söz konusu olmamaktadır.<sup>582</sup>

Eserde ele alınan dördüncü eser sözde öğrencisi Muhammed tarafından oluşturulmuştur. Nagy'ye göre bu öğrenci Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî'nin olması mümkündür. Fârâbî uzun süre Bağdat'ta kalmış ve Kindî'nin kısa süre önce yaşamış olduğu yerde eğitim görmüştür. Fakat bu konuda itirazlar vardır. Fârâbî'nin biyografisini çalışanlar böyle bir bilgidен söz etmemektedirler.<sup>583</sup> Nagy bu kanıya nasıl vardığını açıklamaktadır. Ona göre, Kindî ve Fârâbî'nin eserleri incelendiğinde, başlıkların benzer olması dikkat çekmektedir. Kindî birçok açıdan Fârâbî'nin öncüsü olarak kabul edilebilir, ancak özellikle '*Akıl Üzerine*' risâlesinde her iki filozofunda aynı felsefî sistemi benimsemiş olmaları, Fârâbî'ye ait olduğu düşünülen fikirlerin aslında Kindî'ye ait olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda Nagy'ye göre, Fârâbî dolaylı olarak Kindî'nin öğrencisi sayılabilmektedir. Fârâbî'nin zamanla Kindî'ye üstün gelmesi ve onun yazılarını unutturmuş olması<sup>584</sup> yaygın kabul gören görüşler arasında yer almaktadır.

Nagy'nin ifadesine göre, Kindî'nin felsefî eserleri kayıp olarak kayıtlara geçmiştir.<sup>585</sup> Örneğin Hammer-Purgstall *Literaturgeschichte der Araber (Arap Literatür Tarihi)* adlı eserinde Kindî'ye ait eserlerin listesini vermekte, ancak Avrupa'da yalnız iki eserin bulunduğunu ifade etmekte<sup>586</sup>; Moritz Steinschneider *Al-Farabi (Alpharabius)*

---

<sup>580</sup> J. Hirschberg ve J. Lippert, *Die Augenheilkunde des İbn Sina*, s. 7.

<sup>581</sup> Albino Nagy, *a.g.e.*, s. VI.

<sup>582</sup> Bkz. Albino Nagy, *a.g.e.*, ss. VI-IX.

<sup>583</sup> Albino Nagy, *a.g.e.*, s.IX.

<sup>584</sup> Albino Nagy, *a.g.e.*, s. XI.

<sup>585</sup> Albino Nagy, *a.g.e.*, s. XII.

<sup>586</sup> Bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber – Band III*, ss. 243-252.

*des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (Arap Filozofu Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri)<sup>587</sup> başlığıyla yayımlanan yazıda yine Kindî'nin felsefî eserlerinin kayıp olduğunu söylemekte<sup>588</sup>; Wüstenfeld ise *Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher* (Arap Hekim ve Tabiat Araştırmacıları Tarihi) adlı çalışmasında Kindî'nin tıp bilimine dair eserlerini listelemekle yetinmektedir.<sup>589</sup> Daha önce de açıklandığı üzere, Gustav Flügel'in *Al-Kindî genannt "der Philosoph der Araber"* (Arapların Filozofu el-Kindî) eseriyle birlikte dikkatler Kindî'nin üzerine çekilmiş ve kayıp olarak bilinen eserlere ulaşılmıştır.<sup>590</sup>

Çalışmasının devamında Nagy her bir risâlenin içeriğine dair bilgiler vermekte ve tercümelere geçmektedir. Sırasıyla “*De Intellectu (Akıl Üzerine)*”<sup>591</sup>, “*De Somno Et Uisione (Uyku ve Rüyanın Mahiyeti)*”<sup>592</sup>, “*De Quinque Essentiis (Beş Terim Üzerine)*”<sup>593</sup> ve “*Liber Introductorius in Artem Logicae Demonstrations*”<sup>594</sup> Latince tercümelerini ekleyerek eserini tamamlamaktadır.

Flügel ve Loth'dan sonra İslâm filozofları arasında Kindî'nin önemini vurgulayan bir diğer isim Albino Nagy olmuştur. Nagy, Kindî'nin dört risâlesini değerlendirmekte ve önemli hususları ön plana çıkarmaktadır. Flügel, Loth ve Nagy'nin asıl amacı, dikkatleri İslâm felsefesi ve filozofları üzerine çekmektir. Bu hususta başarılı olduklarını söylemek mümkündür.

---

<sup>587</sup> Moritz Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (St. Petersburg, 1869).

<sup>588</sup> Bkz. Moritz Steinschneider, *a.g.e.*, ss. 7-8.

<sup>589</sup> Bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher*, s. 22.

<sup>590</sup> Albino Nagy, *a.g.e.*, s. XIII.

<sup>591</sup> Kindî, “Risâle fi'l-Akl (de Intellectu),” terc. Gerardo Cremonensi, Albino Nagy (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 2:5 (Münster: Aschendorf, 1897) içinde, ss. 1-11.

<sup>592</sup> Kindî, “Risâle fi Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Ru'yâ (Liber de somno et uisione),” terc. Gerardo Cremonensi, Albino Nagy (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 2:5 (Münster: Aschendorf, 1897) içinde, ss. 12-27.

<sup>593</sup> Kindî, “Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse (de Quinque Essentiis),” terc. Gerardo Cremonensi, Albino Nagy (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 2:5 (Münster: Aschendorf, 1897) içinde, ss. 28-40.

<sup>594</sup> Bkz. Albino Nagy, *a.g.e.*, ss. 41-64.

### 1.3.4. T. J. De Boer

Daha önce zikrettiğimiz üzere, İslâm felsefesi alanında çalışmalar yürüten De Boer'in anılmaya değer bir diğer çalışması Kindî üzerinedir. *Zu Kindi und seiner Schule (Kindî ve Okulu)*<sup>595</sup> başlığıyla yayımlanan bu makalede De Boer sırasıyla Gustav Flügel, Otto Loth ve Albino Nagy'nin Kindî üzerine yayımlanmış çalışmalarına atıfta bulunmuş ve kısa bir değerlendirmeye birlikte makaleyi tamamlamıştır. Yazısının kısa olduğunu belirten De Boer, henüz tamamlanmamış olan *Geschichte der Philosophie im Islam (İslâm'da Felsefe Tarihi)* adlı eserine de okuyucuları yönlendirmektedir. Nitekim eserinde her bir konuyu ayrıntılı açıklamaya gayret edeceğini ifade etmektedir. Bu makalenin amacı ise, tarihsel bir araştırma yaparak Kindî hakkında adil bir değerlendirme sunmaktır.<sup>596</sup>

De Boer'e göre, Flügel'in sıkça kullanılan *Al-Kindî genannt "der Philosoph der Araber"* (*Arapların Filozofu el-Kindî*) adlı eseri yayımlandıktan sonra yaygınlaşan bir yanlış söz konusu olmuştur. Şöyle ki, Flügel Arap ilim insanlarının Kindî'yi en büyük filozof olarak gördüklerini iddia etmektedir. De Boer'e göre ise bu ifade yanlış anlaşılardan ibaret olmakta ve kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre İbnu'n-Nedîm'in *El-Fihrist*'de Kindî için kullanmış olduğu 'Arapların Filozofu' tabiri ile yalnızca Kindî'nin Arap olması ifade edilmektedir.<sup>597</sup> Başka bir ifadeyle, Kindî'yi Arap olmayan bilginlerden ayırt etmek için kullanılan bir terimdir. Dolayısıyla Kindî "Arapların filozofu" şeklinde bir ünvan almamış ve araştırmacılar tarafından da yanlış

---

<sup>595</sup> De Boer, "Zu Kindi und seiner Schule," Ludwig Stein (ed.), *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin: Georg Reimer, 1900) içinde, ss. 153-178.

<sup>596</sup> De Boer, *a.g.m.*, ss. 153, 157.

<sup>597</sup> J. Pollak da Kindî'nin 'en önemli ilk Arap filozofu' değil, ilk Arap filozofu olduğunu vurgulamaktadır. (J. Pollak, *a.g.m.*, s. 222.)

yorumlanmıştır.<sup>598</sup> De Boer'in bu görüşü literatürde de karşılığını bulmaktadır. Nitekim matematikçiler, astrologlar, coğrafyacilar, hekimler ve kültür tarihçileri Kindî'yi övgüyle anmaktadırlar. Ancak filozoflar arasında hiç denilecek kadar az anılmakta ve tanınmaktadır. Buna karşı Schmölders'in ifadesi gösterilebilir. Schmölders'e göre, Fârâbî Kindî'yi takdir etmekte ve ona saygı duymaktadır. Fakat kaynakça göstermeden belirtilen bu ifade De Boer'e göre geçersizdir. Fârâbî'den sonra İbn Sînâ tıp alanında Kindî'yi anmakta, felsefî eserlerinde ondan bahsetmemektedir. İbn Rüşd'ün ise aşağılayıcı bir tavır ile Kindî'yi zikrettiği belirtilmektedir.<sup>599</sup>

De Boer'in ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Kindî İslâm filozofları arasında zikredilmemektedir. Övgüyle anılan Kindî filozof olarak değil, daha ziyade astrolog ve matematikçi olarak ün kazanmıştır. De Boer'e göre, Kindî 'Arapların Filozofu' ünvanını almamış, bu ifade ile yalnızca Kindî'nin Arap olması kastedilmiştir.

Latin Ortaçağ'da Kindî'nin sevilen bir hekim ve astrolog olduğunu ifade eden De Boer, zaman zaman onun felsefî görüşlerinin zındıklıkla damgalandığını belirtmektedir. Nagy'nin *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb Ben İshâq Al-Kindî (el-Kindî'nin Felsefî Risâleleri)* adlı çalışmasıyla birlikte Kindî'nin felsefî risâlelerinin incelenmeye ve kullanılmaya başlandığını vurgulayan De Boer'e göre, Nagy ve diğer oryantalistlerin çalışmaları sayesinde felsefe alanında Kindî zikretmeye değer bir konuma gelmiştir.<sup>600</sup>

Tarih araştırmalarında De Boer'in varmış olduğu bir sonuca göre, Kindî'nin zamanında Aristoteles henüz tek başına hüküm sürmemiştir. Aristoteles öncelikle mantık alanında otorite kabul edilmiş ve fizik alanında etkili olmuştur. Buna karşı etik,

---

<sup>598</sup> De Boer, *a.g.m.*, ss. 153-154; De Boer'e göre, gerçek Araplar filozof ünvanından faydalanmak istememişlerdir. J. Pollak buna karşı De Boer'in gerçek Araplardan kimleri kastettiğini sorgulamakta ve bu konuyu irdelemektedir. Konunun ayrıntıları için bkz. J. Pollak, *a.g.m.*, ss. 208-2012.

<sup>599</sup> De Boer, *a.g.m.*, ss. 154-155.

<sup>600</sup> De Boer, *a.g.m.*, s. 155.

siyasî ve metafizik alanlarında Platon, Yeni-Platoncular ve Fisagorculara başvurulmuştur. Dolayısıyla İslâm âleminin ilk Aristotelesçisi olarak adlandırılan Kindî'nin, aslında tam anlamıyla Aristotelesçi olmadığı buradan anlaşılmaktadır.<sup>601</sup>

Felsefî yönüyle Kindî'yi araştırdıktan sonra De Boer, onun kelim alanında rolünden bahsetmektedir. Buna göre Kindî'nin Mutezile mezhebine mensup olduğuna dair belirtileri zikretmektedir. Özellikle onun ilâhî sıfatları reddetmesi burada örnek olarak gösterilmektedir.<sup>602</sup>

Kısacası De Boer'e göre, Kindî felsefî sisteminde Aristotelesçi değil, Yeni-Platoncu ve Fisagorcu'dur. Buna rağmen Kindî'nin 'Müslümanların ilk Aristotelesçisi' olarak anılmasını De Boer yadırgamaktadır. Kindî'nin Aristoteles'e ait yazıları incelediğini, düzenlemeye çalıştığını ve açıkladığını kabul eden De Boer'e göre, Kindî Aristoteles ve Platon'un görüşlerini birleştirmeye çalışmıştır. Fakat dindar bir Müslüman olan Kindî için bu çalışma kritik bir durum oluşturmuştur. Aristoteles'in felsefesi İslâm'da şiddetli itirazlara maruz kalırken, Platon'un yaratılış ve ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşleri İslâm inancına aykırı görülmemiştir. Ancak Aristoteles'in Dünya'nın sonsuzluğu iddiası İslâm dini için tehlikte arz etmektedir.<sup>603</sup>

Kindî'nin en önemli etkisinin matematik, astroloji, coğrafya ve tarih alanlarında kendini gösterdiğini belirten De Boer'e göre, felsefe alanında Kindî'nin herhangi bir başarısından söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda De Boer Kindî'nin meşhur iki öğrencisinden bahsetmektedir. İlki, kuşkusuz en sadık ve en önemli öğrencisi Ahmed ibn Muhammed et-Tayyib es-Serahsî (ö.899)'dir. İkincisi, Serahsî'den de fazla tanınan

---

<sup>601</sup> De Boer, *a.g.m.*, ss. 162-163; Ayrıca bkz. Max Heinze, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, s. 196.

<sup>602</sup> De Boer, *a.g.m.*, s. 163.

<sup>603</sup> De Boer, *a.g.m.*, s. 169.



Ebu Maş'ar'dır. O şöhretini astrolojiye borçludur.<sup>604</sup> Öğrencilerini örnek göstererek De Boer, Kindî'nin felsefe alanında bir etkisi olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır.

De Boer'e göre, Nagy çalışmasında zikrettiği dördüncü risâlenin Fârâbî'ye ait olduğunu kanıtlamaya çalışmış olsa da, böyle bir bilgiyi tasdikleyecek herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Buna karşı De Boer risâlenin İhvân-ı Safâ'nın 13. risâlesiyle bire bir aynı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla burada iki seçenekten bahsetmektedir. Ya risâlenin adlandırılmasında bir hata oluşmuştur ya da İhvân-ı Safâ selefinin risâlesini kendi sistemine eklemiştir. De Boer'e göre, ikinci seçenek daha olası bir durumdur. Nitekim İhvân-ı Safâ risâlelerinde her ne kadar farklı risâlelere göndermede bulunsalar da, kaynak belirtmek ve filozofları isimleri ile anmak onların usulü değildir.<sup>605</sup>

19. yüzyıl Alman literatüründe Kindî hakkında araştırma yürüten oryantalistleri ve çalışmalarını yukarıda zikrettik. Bu oryantalistlerden ilki, Gustav Flügel, oryantalizm alanında birçok eser geride bırakmakla kalmamış, aynı zamanda İlk İslâm filozofu olarak bildiğimiz Kindî üzerine de bir eser kaleme almıştır. Flügel'e göre, Kindî her ne kadar Yunan felsefesinden etkilenmiş olsa da, asıl etkilendiği ve dayandığı kitap Kur'ân'dır. Fakat bu durum Kindî felsefesinin özgün olmadığı anlamına gelmemektedir. Başka bir ifadeyle, Kindî'nin eserlerinde Yunan felsefesi ve Kur'ân'ın etkilerini görmek, onun özgün olmadığını iddia etmek için yeterli sebep değildir. Özgünlüğü inkâr edebilmek için, öncelikle Kindî'nin her bir eseri incelenmeli ve mantık çerçevesinde bir açıklama sunulmalıdır. Flügel gibi Otto Loth ve Albino Nagy de Kindî felsefesinin özgünlüğünü ön plana çıkarmaktadır. Her bir oryantalistin asıl amacı, yalnızca Kindî'nin yazılarını ve felsefesini tanıtmak değil, aynı zamanda filozofun

---

<sup>604</sup> De Boer, *a.g.m.*, ss. 174-176.

<sup>605</sup> De Boer, *a.g.m.*, s. 178.

önemini vurgulamak ve İslâm felsefesi alanına insanları yönlendirmektir. Flügel, Loth ve Nagy'den farklı bir tutum sergileyen oryantalist De Boer olmuştur. De Boer'e göre, zannedildiği gibi Kindî 'Arapların Filozofu' ünvanı almamıştır. Burada kastedilen, yalnızca Kindî'nin Arap olmasıdır. Başka bir ifadeyle, Kindî'yi Arap olmayanlardan ayırmak için 'Arap Filozofu' olarak anılmıştır. Yine De Boer, Kindî'nin matematik, astroloji, coğrafya ve tarih alanlarında kendini gösterdiğini, ancak felsefe alanında herhangi bir başarıya ulaşamadığını iddia etmektedir.

#### 1.4. El-Fârâbî (870-950)

İslâm filozofları arasında kronolojik sıraya göre, Kindî'den sonra Fârâbî gelmektedir. Kindî'ye nazaran Fârâbî<sup>606</sup>'nin etkisi daha kapsamlı ve süreklilik arz etmektedir. 19. yüzyılda Kindî söz konusu olduğunda, onun hakkındaki bilgilerden emin olmamakla birlikte, Fârâbî hakkında Schmölders, Duke, Dieterici ve Steinschneider'in çalışmaları sayesinde daha fazla ve kesin bilgilere sahip olunmuştur. Oryantalistler ve araştırmacılar arasında genel kabul gören görüşe göre, Fârâbî Kindî'nin başlatmış olduğu Yunan felsefesi etkisiyle oluşan Arap felsefesi geleneğini devam ettirmiştir. Bununla birlikte Fârâbî'nin Kindî'den bir yüzyıl sonra yaşadığı bilgisi, birçok yanılgıdan biri olarak kayıtlara geçmiştir. Bu yanılgı Alman literatürüne yerleşmiş ve sorgusuz sualsiz doğru olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla bundan

---

<sup>606</sup> Alman Literatüründe Fârâbî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, ss. 53-56; Max Horten, "Das Buch der Ringsteine Farabis," Clemens Baeumker ve Georg Freih. Von Hertling (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 5:3 (Münster: Achendorf, 1906), ss. XVIII-XXVIII; İbnü'l-Kıftî, "Kit'atun min tercümeti'l-Fârâbî ve hiye me'hûzetun min Târîhi'l-Hukemâ'," tah. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ١١٥-١١٨; Fârâbî'nin biyografisini eserinde zikreden Hammer-Purgstall, iki önemli ana kaynağın içeriklerini kullanmaktadır. İlk olarak İbn Hallikân'ın devamında da İbn Ebî Useybi'a'nın Fârâbî'nin hayatı ve eserlerine dair kaleme almış olduğu bilgileri eksiksiz kitabına eklemiştir. Bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber – IV. Band* (Wien: aus der kaiserl. Kchnigl. Hof- und Staatsdruckerei, 1853), ss. 287-296.

kurtulmak ve yerine doğru bilgiyi koymak kolay olmamıştır. Ancak Fârâbî'nin doğumu ile Kindî'nin ölümünün yakın tarihler olduğu söylemek mümkündür.<sup>607</sup>

Arapların hocaları olan Süryânîler, felsefe denilince mantık ilmine odaklanmışlar ve Aristoteles'i bir mantıkçı olarak tanımışlardır. Fârâbî hocalarından farklı olarak mantık ilmini derinlemesine araştırmıştır. O Yunan filozofları açıklamasıyla ve yorumlamasıyla bilinmektedir.<sup>608</sup> Filozofun bir çok ilmi öğrenmesi ve titizlikle incelemesi ön plana çıkan özelliklerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Çok yönlü olmasıyla birlikte Fârâbî'nin özgün felsefî sistemini kabul eden araştırmacılar da bulunmaktadır.<sup>609</sup> Bununla birlikte Fârâbî'nin felsefî sisteminin neredeyse tamamının mistik unsurlar ile dolu olduğunu savunanlar da vardır.<sup>610</sup>

Kindî'de olduğu gibi Fârâbî'nin özgünlüğü hususunda da farklı görüşler belirtilmiştir. Onun İslâm filozofları arasında en önemli ve özgün felsefî yapısı olduğuna inananlar olduğu kadar, özgünlüğünün bulunmadığı ve Yunan felsefesinin kopyasından ibaret olduğunu savunan oryantalistler de olmuştur. Fârâbî'nin eserlerine yoğunlaşan ve titizlikle çalışma yürüten Alman oryantalistlerin eserlerini açıklamakla birlikte, 19. yüzyılda Fârâbî çalışmalarıyla ön plana çıkan Dieterici'yi tezin üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alacağız.

---

<sup>607</sup> Ludwig Stein, "XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber," ss. 386-387.

<sup>608</sup> Maurice de Wulf, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>609</sup> Ludwig Stein, *a.g.m.*, s. 388; Carra de Vaux, Fârâbî'nin İbn Sînâ'ya göre daha ilginç ve çekici bir karakter olduğu görüşündedir. Nitekim Fârâbî fevri ve ne yapacağı belli olmayan bir şahsiyettir. Derin düşüncesi, keskin bir diyalektik ve ürettiği antitezler ile nadiren karşılaşılan filozoflardan biridir. (Marice de Wulf, *a.g.e.*, s. 200.)

<sup>610</sup> Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1912), s. 30.

### 1.4.1. Moritz Steinschneider

İslâm felsefesi alanında araştırma yürüten ve eserler geride bırakan önemli Alman oryantalistlerden biri Moritz Steinschneider'dir. Fârâbî'nin hayatı ve eserleri hakkında monografi hazırlayan ve yayımlayan Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften (Arap Filozofu Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri)* adıyla eserini yayımlamıştır. Bu eserin önsözünde Steinschneider, araştırmanın konusu ve kapsamına dair bilgiler verirken, eserin bir an önce yayımlanmasının temel sebebini de açıklamaktadır. Buna göre, Münih'de *Geschichte der Logik (Mantık ilminin tarihi)* düzenlendiği zamanda, ulaşılabilir olduğu halde Fârâbî'nin eserlerine değinilmemiş olmasıdır. Steinschneider bu durumu bir eksiklik olarak değerlendirmekte ve çalışmalarını titizlikle yürütmektedir. Araştırma esnasında Steinschneider, Arapça orijinal el yazmalarından yola çıkmakta, bunun yanı sıra orijinaline yakın Latince tercümelerden de faydalandığını belirtmektedir.<sup>611</sup>

Eserin giriş bölümünde Fârâbî'nin biyografisine dair araştırmalarında kullandığı eserleri açıklayan Steinschneider, 13. yüzyılda öne çıkan üç kaynak eserden faydalandığını belirtmektedir. Bu üç eserin özelliği, yazarlarının 11. yüzyıla ait kaynak eserleri kullanmış olmalarıdır. Steinschneider biyografik eserlere yönelik 11. yüzyıldan daha önce yazılmış herhangi bir esere dair bilgi bulunmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Steinschneider'in kullandığı üç biyografik eser İbnu'n-Nedîm, el-Kıftî ve İbn Hallikân'a aittir.<sup>612</sup> Bu biyografik eserler, birçok oryantalist tarafından kullanılmış ve İslâm felsefesi alanında en güvenli biyografik çalışmalar olarak Alman literatüründe yer edinmiştir.

---

<sup>611</sup> Moritz Steinschneider, *a.g.e.*, ss. IX-X.

<sup>612</sup> Moritz Steinschneider, *a.g.e.*, ss. 1-2.

Fârâbî'nin felsefî yapısını ele alan Heinrich Ritter ve Salomon Munk'u eleştiren Steinschneider, her ikisinin de Fârâbî'nin mantık ilmine dair görüşlerini dikkate almamalarını yadırgadığını ifade etmektedir. Buna karşılık Prantl *Geschichte der Logik (Mantık ilminin Tarihi)*<sup>613</sup>'de en azından Latince'den önemli alıntılar yapmış ve buna göre Fârâbî'nin mantık ilmine dair görüşlerini değerlendirmiştir.<sup>614</sup> Steinschneider'in diğer yazarları eleştirmesi, Fârâbî'ye gereken önemin ve değerin verilmediğini bizlere göstermektedir. 19. yüzyılda Fârâbî hakkında yeterince araştırma yürütülmemiş olması, onu doğru tanımayı da engellemiştir.

Hayatının ilerleyen dönemlerinde dil bilgisiyle insanları etkileyen ve musikî yeteneğiyle harikalar yaratan Fârâbî'nin, son zamanlarda inzivaya çekildiği belirtilmektedir. Bu tutumuyla ahlâkî ve siyasî görüşlerine ters düşmediğini ifade eden Steinschneider'e göre, Fârâbî hayatını felsefî düşüncelerine göre şekillendirmiştir. 80 yaşına kadar hayatta kalan Fârâbî'nin bir çok eser, risâle ve yazı geride bırakmış olması, Steinschneider'e göre şaşırılacak bir durum değildir. Ancak İbn Hallikân'a göre, Fârâbî deftere değil tek tek kağıtlara yazmıştır. Bu sebeple Fârâbî'nin yazılarını aforizmalar ve notlar şeklinde değerlendiren İbn Hallikân, onun bir çok yazısının yarım kalmış ve tamamlanmamış olduğunu da belirtmektedir.<sup>615</sup>

Steinschneider ilk defa Fârâbî hakkında monografî yayınlayan Alman oryantalisttir. Bu anlamda çalışması önemli görülmüş ve Fârâbî hakkında çalışma yürütenlerin çoğu, Steinschneider'in eserinden faydalanmıştır. Dieterici de bu oryantalistlerden biridir. 19. yüzyılda Fârâbî'ye dair müstakil çalışmalar, Steinschneider ve Dieterici ile sınırlıdır. Burada zikredeceğimiz diğer çalışmalar 20. yüzyılın başlarında

---

<sup>613</sup> Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, ss. 301-318.

<sup>614</sup> Moritz Steinschneider, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>615</sup> Moritz Steinschneider, *a.g.e.*, s. 6.; Ayrıca bkz. Ferdinand Wüstenfeld, *a.g.e.*, s. 55.

kaleme alınmış eserlerdir. Konumuz açısından önem arz etmesi nedeniyle, Max Horten ve Clemens Baeumker'in eserlerini de tanıtmayı uygun gördük.

#### 1.4.2. Max Horten

Alman oryantalistler arasında İslâm felsefesine dair eserler geride bırakan önemli isimlerden biri de Max Horten (1874-1945)<sup>616</sup>'dir. *Das Buch der Ringsteine Farabis (Fârâbî'nin Fusûsu'l-Hikem adlı Risâlesi)*<sup>617</sup> başlığıyla yayımlanan yazısında Horten, Emir İsmail el-Hüseyni el-Faranî'nin şerhinden faydalanarak Fârâbî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı risâlesini Almancaya tercüme etmiştir.<sup>618</sup> *Fusûsu'l-Hikem*'in Fârâbî'ye aidiyeti hususunda bir şüphenin bulunmadığını ifade eden Horten, risâlenin 30-50 arasındaki bölümlerin İbn Sînâ'ya atfedildiğini de belirtmektedir. Horten'e göre, İbn Sînâ öğrencilerine bu konuyu anlatabilmek adına Fârâbî'nin eserinden bölümleri almış ve açıklamıştır. Dolayısıyla risâlenin İbn Sînâ'ya ait olduğu düşünülmesi de şaşırılacak bir durum değildir.<sup>619</sup>

Burada değinmemiz gereken bir husus, *Fusûsu'l-Hikem*'in Fârâbî'ye aidiyeti üzerine yürütülen çalışmalardır. Dieterici<sup>620</sup> ve Horten risâlenin Fârâbî'ye atfedilmesini yadırgamamışlardır. Steinschneider risâlenin *Fusûs* yerine *Fusûl* şeklinde

---

<sup>616</sup> Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, s. 322; Alman Literatüründe Max Horten'in yeri ve önem için bkz. Esra Işık, "Alman Literatüründe İslam Felsefesi Algısı – Max Horten Örneği" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019); Max Horten'nin eserleri için ayrıca bkz. Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1923), ss. 353-356.

<sup>617</sup> Max Horten, "Das Buch der Ringsteine Farabis," Clemens Baeumker ve Georg Freih. Von Hertling (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 5:3 (Münster: Achendorf, 1906).

<sup>618</sup> Risâlenin Arapça tahkiki için bkz. Fârâbî, "Fusûsu'l-Hikem," tah. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٦٦-٨٢; risâlenin Almanca çevirisi için bkz. Fârâbî, "Die Petschaften der Weisheitslehre (Fusûsu'l-Hikem)," terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 108-138; Risâlenin türkçe tercümesi için bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003), ss. 50-73.

<sup>619</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. XVI-XVII.

<sup>620</sup> Bkz. Fr. Dieterici, *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892), s. XXI.

değiştirilmesini teklif etmektedir. Ancak Halil Cerr bir makalesinde *Fusûsu'l-Hikem*'in Fârâbî'ye ait olmadığını savunmaktadır.<sup>621</sup> Ona göre bu risâle Fârâbî düşüncesine tamamen aykırıdır. Ne Kiftî ne de İbn Ebî Useybi'a bu risâleyi Fârâbî'nin eserleri arasında zikretmektedir. Kâtip Çelebi ise Emîr İsmail'in şerh ettiği *el-Fusûs fi el-Hikme* adlı bir eserden bahsetmektedir. Bununla birlikte eseri ilk defa yayımlayan Dieterici, bu risâleyi Fârâbî'ye atfeden bir takım el yazmalarından faydalanmıştır.<sup>622</sup> Halil Cerr'e göre ilk bakışta bu risâle Fârâbî felsefesine aykırı görünmemektedir. Ancak titiz bir inceleme, bu benzerliğin yalnızca görünüşte kaldığını, başlıca konularda Fârâbî'nin fikirlerinin tamamen farklı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>623</sup> Bu konular insan melekeleri<sup>624</sup>, bilgi<sup>625</sup>, hürriyet ve determinizm<sup>626</sup>, dil ve üslûptur<sup>627</sup>. Tüm bu incelemelerin sonucunda Cerr, Fârâbî'nin kendine has bir üslûbu olduğunu vurgulamaktadır. Onun üslûbunu tanıyan kimsenin, herhangi bir metnin ona ait olup olmadığını anlayacak donanıma sahiptir. *Fusûs*'un birçok yerinde yazar, mistik mahiyetteki önermeleri, onları ispatlamadan ya da doğrulamadan, dogmatik bir üslûp ile ileri sürmektedir. Fârâbî'de bu şekilde bir davranışa herhangi bir eserinde rastlanmamaktadır.<sup>628</sup> Halil Cerr'in bu incelemesine karşı risâlenin İbn Sînâ'ya ait olduğunu savunan<sup>629</sup> veya İbn Sînâ okuluna mensup tasavvufî eğilimler taşıyan anonim biri tarafından yazılmış olduğunu ileri sürenler de olmuştur.<sup>630</sup>

---

<sup>621</sup> Halil Cerr, "Farâbî Füsüs'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," terc. Kifayet Özeydın, *AÜİF Dergisi* c. XVIII (1972), ss. 153-161.

<sup>622</sup> Halil Cerr, *a.g.m.*, s. 153.

<sup>623</sup> Halil Cerr, *a.g.m.*, s. 155.

<sup>624</sup> Halil Cerr, *a.g.m.*, ss. 155-158.

<sup>625</sup> Halil Cerr, *a.g.m.*, ss. 158-159.

<sup>626</sup> Halil Cerr, *a.g.m.*, s. 159.

<sup>627</sup> Halil Cerr, *a.g.m.*, ss. 159-160.

<sup>628</sup> Halil Cerr, *a.g.m.*, s. 160.

<sup>629</sup> Bkz. S. Pines, "İbni Sînâ ve "Risâletü'l-Füsüs Fi'l-Hikme"nin Yazarı," terc. Kifayet Özeydın, *AÜİF Dergisi* c. XIX (1973), ss. 193-196.

<sup>630</sup> Mehmet Dağ, *a.g.m.*, s. 18.

Fârâbî'nin bibliyografyası<sup>631</sup> hakkında geniş bilgi verdikten sonra Horten, eserine Fârâbî'nin risâlesini anlatan bir giriş bölümü eklemiştir. Buna göre Fârâbî uzun yıllar Arap dünyasında en üstün düşünür olarak tanınmıştır. Nitekim 15. yüzyılda yaşamış olan Emir İsmail'in Fârâbî'yi anması ve anlatması buna delil olarak gösterilebilmektedir. Fârâbî *Uyûnu'l-Mesâil*<sup>632</sup>'de olduğu gibi *Fusûsu'l-Hikem*'de de İslâm felsefesinin temel problemlerini ele almaktadır. Sırasıyla ilahiyat, eskatoloji, kozmoloji, ahlâk, psikoloji, bilgi teorisi ve antropolojiyi işledikten sonra birde Fârâbî okulunun yorumları/şerhleri eklenmiştir.<sup>633</sup>

Horten'nin ifadesiyle bir görüşe göre, her kültürlü kişi filozof olarak adlandırılmalı, çünkü bilim ve felsefenin aynı olduğu gibi bilgi/kültür ve felsefe de özdeştir. Ancak Arap dünyasında yalnızca kendini filozof olarak niteleyen kişiler filozoflar arasında sayılmıştır. Horten, De Boer'in Alman literatüründe ilk kez İbn Haldûn'u filozoflar arasında zikrettiğini belirtmektedir.<sup>634</sup> Giriş bölümünde İslâm felsefesine dair genel bilgi verdikten sonra Horten, *Fusûsu'l-Hikem*'in Almanca

---

<sup>631</sup> Bkz. Max Horten, *a.g.e.*, ss. XVIII-XXVIII.

<sup>632</sup> Bu risâlenin Fârâbî'ye aidiyeti hususu tartışmalıdır. Ancak Horten herhangi bir şüpheden bahsetmemektedir. Bkz. M. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye âidiyeti Üzerine," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), ss. 29-67; Risâlenin tahkiki için bkz. Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil," tah. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٥٦-٦٥; Risâlenin Almanca çevirisi için bkz. Fârâbî, "Die Hauptfragen (Uyûnu'l-Mesâil)," terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 92-107; Risâlenin türkçe tercümesi için bkz. Mehmet Dağ, *a.g.m.*, ss. 74-86; Ayrıca bkz. Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)," terc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2010) içinde, ss. 117-126.

<sup>633</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. 1-2.

<sup>634</sup> Max Horten, *a.g.e.*, s. 3; De Boer'in eserinde İbn Haldun bölümü için bkz. Tjitze de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, ss. 143-148.



tercümesini<sup>635</sup>, risâleye dair yorumları<sup>636</sup> ve açıklamaları<sup>637</sup>, ek ve düzenlemeleri<sup>638</sup>, son olarak da Emîr İsmail'in felsefî görüşlerini işleyerek eserini tamamlamaktadır.<sup>639</sup>

Dieterici'den sonra Horten'in *Fusûsu'l-Hikem* adlı risâle üzerine bir çalışma yürütmesi, Alman literatüründe Fârâbî'ye dair çalışmaların çoğalmasına neden olmuştur. Ancak bu risâlenin Fârâbî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüpheden bahsetmeyen oryantalistlerin, aslında Fârâbî'yi tam manasıyla anlayamadıklarını da bizlere göstermektedir. Nitekim Halil Cerr'in de ifade ettiği üzere, Fârâbî'nin kendine has bir uslûbu vardır. Fârâbî'yi tanıyan her araştırmacı, bir eserin ona ait olup olmadığını anlayabilmesi gerekmektedir. Oryantalistlerin Fârâbî'ye atfedilen risâleleri olduğu gibi kabul etmeleri, Fârâbî'yi tanıyacak kadar donanıma sahip olmadıklarının bir göstergesidir.

### 1.4.3. Clemens Baeumker

Ortaçağ felsefî bilimlere bir giriş mahiyetinde yazılan Fârâbî'nin eserini Clemens Baeumker (1853-1924)<sup>640</sup> *Alfarabi Über den Ursprung der Wissenschaften (de ortu scientiarum) (Fârâbî'de İlimlerin Kaynağı)*<sup>641</sup> adıyla, eserin Latince tercümesini yayına hazırlayan ilk araştırmacıdır. Baeumker bu yazının Arapça orijinalinin bulunmadığını, bu konudaki araştırmaların Arap dili ve edebiyatı uzmanlarına bırakılması gerektiğini ifade etmekle birlikte, eserde kullandığı ve yayımladığı risâlenin en eski Latince

---

<sup>635</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. 10-32.

<sup>636</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. 33-96.

<sup>637</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. 103-272.

<sup>638</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. 272-295.

<sup>639</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. 313-479.

<sup>640</sup> Clemens Baeumker'in eğitim hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Martin Grabmann, "Baeumker, Clemens," *Neue Deutsche Biographie*, c. 1 (1953), ss. 533-534.

<sup>641</sup> Clemens Baeumker, "Alfarabi Über den Ursprung der Wissenschaften (de ortu Scientiarum)," *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* XIX:3 (Münster: Aschendorf, 1916).

tercüme olduğunu da belirtmektedir. Fârâbî'ye atfedilen<sup>642</sup> bu kısa risâle *İhsâu'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*<sup>643</sup>,un özeti mahiyetinde olup, tüm ilimlerin bir listesini sunmaktadır.<sup>644</sup> Risâle'nin literatürde yerini araştıran Baeumker, Steinschneider<sup>645</sup>,in bu risâleye işaret ettiğini, Brockelmann<sup>646</sup> ve Horten<sup>647</sup>,in ise risâleyi Fârâbî'nin eserleri arasında saydıklarına dikkat çekmektedir. Baeumker risâlenin *De Ortu Scientiarum* şeklinde kayıtlara geçen başlığın bir kısaltma olduğunu ifade etmektedir. Risâlenin Paris'te bulunan elyazmasının başlığı *Epistola de assignanda causa ex qua ortae sunt scientiae philosophiae et ordo aurm in disciplina* olup asıl olan bu başlıktır. 'Epistola'nın anlamı risâledir. Dolayısıyla bu yazının bir Arap tarafından kaleme alındığı doğrulanmaktadır.<sup>648</sup>

Bu risâlenin kim tarafından Latinceye tercüme edildiği bilinmemektedir. Ancak Baeumker tercüme ettiği diğer eserlerden hareket ederek, bu yazıyı da Dominicus Gundissalinus'un Latinceye tercüme ettiğini savunmaktadır.<sup>649</sup> Özetle Baeumker, Fârâbî'nin bu yazısının amacını belirtmektedir. Buna göre, Fârâbî bilimlerin tarihsel boyutunu işlememekte, asıl amacı bilimleri teorik ve mantıkî yönüyle açıklamaya

---

<sup>642</sup> Paris'te bulunan bir elyazma eserde bu risâle İbn Sînâ'ya atfedilmektedir. (Clemens Baumker, *a.g.e.*, s. 6.)

<sup>643</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı "İhsâu'l-Ulûm"*, terc. Ahmet Ateş (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1990); Dieterici bu eserin mevcut olmadığı, ancak İhvân-ı Safâ'nın risâlelerde bu konuyu ele aldıklarını belirtmektedir. (Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen übers.*, s. XXXVIII).

<sup>644</sup> Clemens Baeumker, *a.g.e.*, ss. 1-2.

<sup>645</sup> Bkz. Moritz Steinschneider, *Al-farabi (Alpharabius)*, s. 89.

<sup>646</sup> Brockelmann Steinschneider'in eserine atıfta bulunarak bu risâleyi zikretmektedir. Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur – I. Band* (Weimar: Emil Felber, 1898), s. 212.

<sup>647</sup> Horten ise Brockelmann'ın eserine atıfta bulunmaktadır. Bkz. Max Horten, *Buch der Ringsteine Farabis*, ss. XIX.

<sup>648</sup> Clemens Baeumker, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>649</sup> Clemens Baeumker, *a.g.e.*, s. 9.

çalışmaktır. Devamında risâlenin içeriğini Almanca listeyen<sup>650</sup> Baeumker, Latince metni ekleyip<sup>651</sup>, son olarak eleştirel bir ek ile eseri bitirmektedir.<sup>652</sup>

Anlaşılabacağı üzere, 19. yüzyıl Alman literatüründe Fârâbî'ye dair çalışmalar azınlıktadır. Bunun sebebi, İslâm felsefesi ve filozoflarına henüz gereken değer ve önem verilmemesidir. Dieterici, Steinschneider ve Horten gibi, İslâm felsefesi alanında çalışma yürüten oryantalistlerin sayesinde, İslâm felsefesi ve filozofları merak edilmeye ve daha fazla ilgi görmeye başlamıştır.

### 1.5. İbn Sînâ (980-1037)

Alman literatüründe Fârâbî'den sonra çağdaşlarına ve sonraki süreçte, özellikle de Hıristiyan skolastiğine güçlü etkisi nedeniyle, İbn Sînâ önemsenmektedir. Aristoteles'in sadık yorumcularından biri olarak ün kazanan İbn Sînâ, Fârâbî'ye nazaran Yeni-Platoncu görüşlerden arınmış ve Aristoteles'e yakınlaşmıştır.<sup>653</sup> O esasen Yunan felsefesi ile Hıristiyan skolastiğin tam ortasında yer almaktadır. Onun sudûr teorisi din ve felsefeyi uzlaştırmaya fayda sağlamış ve temel sorunlardan biri olan Peygamberlik hususunu açıklamaya yardımcı olmuştur.

19. yüzyılda kayıp olarak bilinen *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye* adlı eserine dair elde edilen bilgilere göre, İbn Sînâ bu eserinde herhangi orijinal bir görüş bildirmemektedir. Aksine o, Aristoteles felsefesini Kur'ân'ın öğretileri ile birleştirmeye çalışmakta ve Yeni-Platoncu sudûr teoris ile de eseri tamamlamaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere, zannedildiği gibi İbn Sînâ *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*'de kendi felsefî sistemini yansıtmamakta, esasen *eş-Şifâ* felsefî görüşlerini içermektedir. Bununla birlikte, 'çifte

<sup>650</sup> Clemens Baeumker, *a.g.e.*, s. 11-12.

<sup>651</sup> Fârâbî, "De Ortu Scientiarum," terc. Dominicus Gundissalinus, Clemens Baeumker (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* XIX:3 (Münster: Aschendorf, 1916) içinde, ss. 17-24.

<sup>652</sup> Clemens Baumker, *a.g.e.*, ss. 25-31.

<sup>653</sup> Maurice de Wulf, *a.g.e.*, ss. 200-202.

hakikat<sup>654</sup>, anlayışının İbn Rüşd'e ait olduğu görüşü de bir yanlığı olduğu ve asıl sahibinin İbn Sînâ olduğu ifade edilmektedir.<sup>655</sup>

Oryantalizm zihniyetinden etkilenerek İbn Sînâ'yı değerlendiren oryantalistler olduğu gibi<sup>656</sup>, objektif bakış açısıyla İbn Sînâ ve eserlerine yaklaşan oryantalistlerden bahsetmek de mümkündür.

19. yüzyılın sonlarına doğru Alman literatüründe İbn Sînâ'ya dair çalışmalar yürüten yalnızca iki isim karşımıza çıkmaktadır. Devamında zikredeceğimiz çalışmaların çoğu ise 20. yüzyılın başlarına ait eserler olmakla birlikte önemine binaen burada zikretmeye değer gördük.

### 1.5.1. Bonifatius von Haneberg

Bonifatius von Haneberg (1816-1876)<sup>657</sup> *Zur Erkenntnisslehre von İbn Sina und Albertus Magnus (İbn Sînâ ve Albertus Magnus'un Epistemolojisi)*<sup>658</sup> adlı eserinde, İbn Sînâ'nın *Uyûn el-Hikme*'sinden hareket ederek, İbn Sînâ ve Albertus Magnus'un bilgi anlayışını irdelemektedir. Albertus Magnus, felsefî soruları açıklamada genellikle önemli filozofların (Thales'ten Themistius'a ve Fârâbî'den Maimonides'e) görüşlerine başvurmuştur. Özellikle İbn Sînâ'nın birçok eserinden faydalanan Albertus Magnus'un asıl amacı, İbn Sînâ görüşlerinin tersini kanıtlamaktır.<sup>659</sup>

---

<sup>654</sup> Çifte hakikat öğretisi hakkında doktora tezi için bkz. Max Maywald, *Die Lehre von der Zweifachen Wahrheit* (Berlin: Gebr. Unger (Th. Grimm), 1868).

<sup>655</sup> Ludwig Stein, Ludwig Stein, "XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber," s. 395, 400-401.

<sup>656</sup> Örneğin Joseph von Hammer-Purgstall, İbn Sînâ'nın biyografisini ele alırken, objektiflikten uzak kalmış ve doğuya dair önyargılarını da eklemiştir. Bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber* (1854), ss. 368-396.

<sup>657</sup> Alman piskopos, katolik teolog ve oryantalisttir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Schegg, "Haneberg, Bonifatius von," *Allgemeine Deutsche Biographie* c. 10 (1879), ss. 502-506.

<sup>658</sup> B. Haneberg, *Zur Erkenntnisslehre von İbn Sina und Albertus Magnus* (München: k. Akademie, 1866).

<sup>659</sup> B. Haneberg, *a.g.e.*, ss. 3-4.

Munk'un da belirtmiş olduğu gibi Haneberg de, İbn Sînâ felsefesinin Fârâbî felsefesine bağlı olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ Fârâbî'nin tüm çalışmalarını kendi sistemine almış ve böylelikle Fârâbî'yi bastırmıştır. Ancak bu konuda kesin bir yargıya varabilmek adına titiz bir inceleme yapılması gerekmektedir.<sup>660</sup>

İbn Sînâ'nın elyazma nüshalarına ilişkin bilgiler veren yazar, eserlerin kütüphane bilgilerini ve tahkikleriyle ilgili incelemelerini paylaşmaktadır.<sup>661</sup> Üç bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde Haneberg İbn Sînâ terminolojisini ele almaktadır.<sup>662</sup> İkinci bölümde Albertus Magnus'un teorisi<sup>663</sup> ve üçüncü bölümde Albertus Magnus'un İbn Sînâ'ya dayandığı noktaları açıklamaktadır.<sup>664</sup> Son olarak ise *Uyûn el-Hikme*'nin bir bölümünün orijinalini sunmaktadır.<sup>665</sup>

İbn Sînâ'nın herhangi bir eserini incelemeyip, iki filozofun karşılaştırılmasından ibaret olan bu çalışma, Alman literatüründe İbn Sînâ'ya ancak 19. yüzyıldan sonra yoğunlaştığını bizlere göstermektedir. Felsefe tarihi ve İslâm felsefesi kitaplarında İbn Sînâ'nın önemi vurgulansa da, oryantalistlerin bu hususta önemli çalışmalar yürütmedikleri dikkat çekmektedir.

### 1.5.2. Samuel Landauer

19. yüzyılda İbn Sînâ'nın eserlerine ilişkin ilk Almanca tercüme Samuel Landauer (1846-1937)<sup>666</sup> tarafından kaleme alınmıştır. *Beitrag zur Psychologie des İbn-Sinâ (İbn*

---

<sup>660</sup> B. Haneberg, *a.g.e.*, ss. 4

<sup>661</sup> Bkz. Haneberg, *a.g.e.*, ss. 5-8.

<sup>662</sup> Bkz. Haneberg, *a.g.e.*, ss. 9-21.

<sup>663</sup> Bkz. Haneberg, *a.g.e.*, ss. 21-43.

<sup>664</sup> Bkz. Haneberg, *a.g.e.*, ss. 43-61.

<sup>665</sup> İbn Sînâ, "Uyûn el-Hikme," tah. B. Haneberg, *Zur Erkenntnisslehre von İbn Sina und Albertus Magnus* (München: k. Akademie, 1866) içinde, ss. 62-79.

<sup>666</sup> Alman oryantalist Samuel Landauer'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Wilt-Aden Schröder, "Landauer, Samuel," <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/interim/prosop/Landauer.Samuel.html> (24.08.2022).

*Sînâ'nın Psikoloji Risâlesi*)<sup>667</sup> ve *die Psychologie des İbn Sînâ (İbn Sînâ'nın Psikoloji Risâlesi)*<sup>668</sup> başlığını taşıyan makalesinde Landauer, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* risâlesini orijinal metin ile birlikte Almanca tercümesini yayımlamıştır. Eserine Arapça orijinal metin<sup>669</sup> ile başlayan yazar, devamında bir giriş bölümü ve son olarak Almanca tercüme<sup>670</sup> ile yazısını tamamlamıştır. İbn Sînâ'nın çok fazla zorluk çekmeden kısa bir sürede geniş kapsamlı eserler yazdığını ve yaklaşık yüz eser kaleme aldığını belirten Landauer'e göre, İbn Sînâ'nın iyi ya da kötü her uğraşısında tüm varlığını ortaya koyduğunu ifade etmektedir.<sup>671</sup>

Landauer, felsefe tarihi açısından İbn Sînâ'nın çalışmalarının önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir. Nitekim Araplar filozofa yüksek bir değer biçmiş, saygı duymuşlar ve onun öğretilerini ya kabul etmişler veya Şehrîstânî örneğinde olduğu gibi, İslâm felsefesine dair bir resim sunmak adına İbn Sînâ sistemini geliştirmişlerdir. Hıristiyan ortaçağında ise, eserlerin birçok Latince tercümelerinde İbn Sînâ sistemi yeniden oluşturulmuştur ki bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte çalışmanın odak noktası olan risâlenin en büyük özelliği, İbn Sînâ risâlelerinin ilki olmasıdır. Bu kanıya varmasının sebebini açıklayan Landauer<sup>672</sup>, risâlenin içeriğine ilişkin kısaca bilgi vermektedir: Ruhun varlığının kanıtı, ruhun varlığının bedene bağlı olmaması, ölümden sonra beden yok olurken ruhun yok olmaması ve son olarak ölüm sonrası ceza ve ödül hususuna değinmekle yetinmektedir.<sup>673</sup>

---

<sup>667</sup> Samuel Landauer, *Beitrag zur Psychologie des İbn-Sînâ* (München: F. Straub, 1872).

<sup>668</sup> Samuel Landauer, "Die Psychologie des İbn Sînâ," *ZDMG* 29 (1876), ss. 335-418.

<sup>669</sup> İbn Sînâ, "Kitâbu'n-Nefs," tah. Samuel Landauer, *Beitrag zur Psychologie des İbn-Sînâ* (München: F. Straub, 1872) içinde, ss. ۳-۱۱.

<sup>670</sup> İbn Sînâ, "Kitâbu'n-Nefs," terc. Samuel Landauer, *Beitrag zur Psychologie des İbn-Sînâ* (München: F. Straub, 1872) içinde, ss. 8-21.

<sup>671</sup> Samuel Landauer, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>672</sup> Bkz. Samuel Landauer, *a.g.e.*, ss. 2-6.

<sup>673</sup> Samuel Landauer, *a.g.e.*, s. 6.

Landauer bu çalışmasında Leiden’de bulunan elyazma nüshadan faydalandığını ve Milano’da var olan elyazma esere ulaşamadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte eserin Latince tercümesine ilişkin bilgi de vermektedir.<sup>674</sup> 1876 yılında dergide yayımlanan makalesinde yazar, Milano’da bulunduğu zaman diliminde eserin elyazma nüshasının kopyasını çıkardığını belirtmektedir. Landauer, titiz bir inceleme sonucunda ikinci nüshanın ilkine göre daha doğru olduğunu belirtmektedir.<sup>675</sup> Kısa bir giriş bölümünden sonra Landauer, İbn Sînâ risâlesinin Arapça orijinal metnini<sup>676</sup> ve Almanca tercümesini<sup>677</sup> de ekleyerek makalesini tamamlamaktadır.

### 1.5.3. J. Hirschberg ve J. Lippert

İbn Sînâ’nın *El-Kanûn fi’t-Tıbb*<sup>678</sup>’ın göz bilimi bölümünü<sup>679</sup> ilk defa Almancaya çeviren Julius Hirschberg (1843-1925)<sup>680</sup> ve Julius Lippert (1839-1909)<sup>681</sup> olmuştur. Giriş bölümünde kısa bir değerlendirme sunan bu ikiliye göre, kültür tarihinde olduğu gibi tıp bilim tarihinde de Ortaçağ’da öncelikle Araplara rastlamaktayız. Onlar helenizm öğretisini alıp işlemişler ve sonrasında bu öğretiyi batıya aktarmışlardır. Arapların bilimsel çalışmaları farklı şekillerde değerlendirilmekte ve artan bir kabul görme gözlemlenmektedir. Ancak Araplar hakkındaki bilgilerimiz henüz yüzeysel düzeydedir.

<sup>674</sup> Samuel Landauer, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>675</sup> Samuel Landauer, “Die Psychologie des İbn Sînâ,” s. 335.

<sup>676</sup> Bkz. Samuel Landauer, *a.g.m.*, ss. 339-373.

<sup>677</sup> Bkz. Samuel Landauer, *a.g.m.*, ss. 373-418.

<sup>678</sup> İbn Sînâ’nın psikoloji anlayışını içeren önemli bir eserdir. (Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung des Aristotelischen Metaphysik*, s. 13).

<sup>679</sup> J. Hirschberg ve J. Lippert, *Die Augenheilkunde des İbn Sina* (Leipzig: Veit & Comp., 1902); İbn Sînâ, “El-Kanûn fi’t-Tıbb (Göz bilimi/Göz hastalıkları bölümü),” terc. J. Hirschberg ve J. Lippert, *Die Augenheilkunde des İbn Sina* (Leipzig: Veit & Comp., 1902) içinde, ss. 11-168.

<sup>680</sup> Yahudi göz doktoru ve tıp tarihçisi olan Hirschberg, kendini göz bilimine adayan döneminin önemli isimlerinden biridir. Hayatı ve çalışmaları hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte tercüme eserleri dikkat çekmiştir. (Johann Fück, *a.g.e.*, s. 315).

<sup>681</sup> Katolik, siyasetçi, tarihçi ve arkeolog olan Lippert, Üniversite’de hukuk eğitimini yarıda bırakarak tarih, felsefe ve alman dil bilgisine yönelmiştir. (Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 314-315).

Dolayısıyla kesin bir kaniya varmak mümkün değildir. Bununla birlikte Arap literatürü biyografik ve bibliyografik alanda önem kazanmaktadır.<sup>682</sup>

Birçok Arap hekimlerin eseri, İbn Sînâ'nın *El-Kanûn fi't-Tıb*'ı dahil, yaklaşık 12. yüzyılda Latinceye tercüme edilmiş ve 15. yüzyıldan itibaren defalarca basılmıştır. Ancak bu tercümelerin çoğu okunaklı değildir. Kelimeler anlaşılır olsa da cümleler herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla tarih araştırmacıları Latince tercümelere bağlı kaldıklarından hataya düşmekten kaçınamamışlardır. Hirschberg ve Lippert, *El-Kanûn fi't-Tıb*'ın gözbilimi bölümünü olabildiğince doğru tercüm etmeye gayret ettiklerini ve eğitimde fayda sağlaması için çaba sarf ettiklerini ifade etmektedirler.<sup>683</sup>

İbn Sînâ'nın bu eserinin orijinaliği yok denecek kadar az olsa da, doğuda ve batıda öğrenime kalıcı bir etki bıraktığı belirtilmektedir. Nitekim tıp biliminde Galen Yunanlar için hangi anlamı ifade ediyorsa, İbn Sînâ'da Araplar için aynı değere sahiptir. Bununla birlikte İbn Sînâ 12. yüzyıl ve 16. yüzyıl arasında tartışmasız en önemli şahsiyet konumundadır. Örneğin, Scaliger İbn Sînâ'yı Galen'den de üstün görmüştür.<sup>684</sup>

*El-Kanûn fi't-Tıb* içeriği bakımından tıbbın tüm alanlarını kapsamaktadır. Düzenli ve titizlikle işlenen bu eserin benzeri de bulunmamaktadır. Kültür tarihi açısından dikkat çeken bir husus, eserde hastalıkları ve tedavi yöntemlerini adlandırmada kullanılan Yunanca kelimelerdir. Hirschberg ve Lippert, bu çalışmanın bir amacının da, kullanılan kelimelerin hangilerinin doğu kökenli ve hangilerinin Yunanlılardan alındığını ispat etmeye çalışmak olduğunu belirtmektedirler.<sup>685</sup>

---

<sup>682</sup> J. Hirschberg ve J. Lippert, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>683</sup> J. Hirschberg ve J. Lippert, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>684</sup> J. Hirschberg ve J. Lippert, *a.g.e.*, s. 3.

<sup>685</sup> J. Hirschberg ve J. Lippert, *a.g.e.*, s. 3, 6.



Eserin Latince tercümesi hakkında bilgi sunan Hirschberg ve Lippert'e göre, Gerard von Cremona İbn Sînâ'nın eserini Latinceye tercüme eden kişidir. Arap dilini öğrenmek için Tuleytula'ya giden mütercimim çevirilerinden anlaşılacağı üzere, tıp bilgisi dil bilgisinden daha azdır. Nitekim Latince tercüme, orijinal metnin düşünce yapısını noksan bir şekilde aktarmaktadır.<sup>686</sup> Gerard von Cremona'dan sonra 16. yüzyılda İbn Sînâ hayranı olan Andreas Alpago da doğuya hem Arap dilini öğrenmeye hem de İbn Sînâ eserlerinin elyazmalarını toplamak için gitmiştir. Alpago İbn Sînâ'nın *El-Kanûn fi't-Tıb* eserinin Latince tercümesinde bulunan hataları düzelterek tekrardan baskıya hazır hale getirmiştir.<sup>687</sup>

Hirschberg göz doktoru olması nedeniyle, İbn Sînâ'nın göz bilimine dair görüşlerini önemsemiş ve tercüme etmiştir. İbn Sînâ'nın tıp alanında etkisini kabul eden mütercimler, onun özgün olmadığını da ifade etmektedirler. Bunu kanıtlamak adına Hirschberg ve Lippert, İbn Sînâ'nın hastalıkları ve tedavi yöntemlerini adlandırmada kullandığı kelimelere odaklanarak, bu kelimelerin kökenlerini araştırmaktadırlar.

#### 1.5.4. Max Horten

Horten'nin *Die Metataphysik Avicennas (İbn Sînâ'nın Metafizik Eseri)*<sup>688</sup> adlı eseri, İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ*<sup>689</sup> da bulunan 'ilahiyât' bölümünün açıklama Almanca tercümesidir.<sup>690</sup> Horten'e göre, İbn Sînâ doğuda felsefesi ve metafiziği ile değil, daha çok hekimliği ile tanınmakta ve hekim olarak bilinmektedir. Onun *El-Kanûn*

<sup>686</sup> J. Hirschberg ve J. Lippert, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>687</sup> J. Hirschberg ve J. Lippert, *a.g.e.*, ss. 4, 8-9.

<sup>688</sup> Max Horten, *Die Metaphysik Avicenna – enthaltend Die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik* (Halle A. S. & New York: Rudolf Haupt, 1907).

<sup>689</sup> *Kitâbu's-Şifâ*'nın tamamının ne asıl metni ne de tercümesi bulunmaktadır. (Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik*, s. 11).

<sup>690</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (İlahiyât) Die Metaphysik Avicenna – enthaltend Die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, terc. Max Horten (Halle A. S. & New York: Rudolf Haupt, 1907), ss. 1-736.

*fi't-Tıb'*ı felsefî eserleriyle kıyaslanamayacak derece daha fazla yaygınlaşmıştır. İbn Sînâ Araplar arasında yalnızca Galen'in değil, aynı zamanda Aristoteles'in de yerine geçmiştir.<sup>691</sup>

Horten'e göre, İbn Sînâ olağanüstü bir yeteneğe ve çalışma gücüne sahip olan bir düşünür olarak ön plana çıkmaktadır. Orijinal eserlerin çoğunu arkadaşlarına hediye eden İbn Sînâ, bu eserlerin akıbetiyle de ilgilenmemiştir. Dolayısıyla gelecek nesillere İbn Sînâ felsefesini aktarmak adına, arkadaşları onun düşüncelerini kısaca özetlemişlerdir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın önemli öğrencilerinden biri olan Ebu Ubeyd el-Cuzcânî'nin ifadesiyle, İbn Sînâ eserinin metafizik ve tabiat bilimleri bölümlerini botanik ve hayvan bilimleri dahil olmak üzere, yirmi günde dikte etmiştir.<sup>692</sup>

İbn Sînâ'nın Thoman Aquinas ve Albertus Magnus'a üstün geldiğini ifade eden Horten, gününü devlet işleriyle uğraşmakla geçiren filozofun bir yandan da birçok eser kaleme almış olmasına şaşırılmaktadır. Horten'e göre, İbn Sînâ'nın eserleri ve sistemi kültür tarihine ilişkin olağanüstü bir değere sahiptir. Dolayısıyla yalnızca oryantalistlerin ve filozofların değil, aynı zamanda tarihçilerin ve dinler tarihçilerinin de ilgisini hak etmektedir. Bununla birlikte, yüzyıllar boyunca etkisi süren İbn Sînâ'nın, özellikle Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde önemi büyüktür. Brucker'e göre, İbn Sînâ Rönesans dönemine kadar Hıristiyanların baş öğretmenlerinden biridir.<sup>693</sup>

Horten bu tercüme ile orijinal metine sadık kalarak, İbn Sînâ düşüncesini doğru yansıtmayı amaçladığını ve anlaşmazlıkları önlemek için gereken açıklamaları yaptığını ifade etmektedir. Eserde bulunan dipnotlar açıklamaları içermekle birlikte, zaman

---

<sup>691</sup> Max Horten, *a.g.e.*, s. V.

<sup>692</sup> Max Horten, *a.g.e.*, s. VI.

<sup>693</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. VII-VIII.

zaman Yunan ve skolastik felsefe ile, özellikle Aristoteles ve Thomas Aquinas ile bağına değinmiştir.<sup>694</sup>

Daha önce de zikrettiğimiz üzere, Horten Fârâbî'ye ve İbn Sînâ'ya dair çalışmalar yürüten önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozofların eserlerini tercüme ettiği çalışmalarında Horten'in özgünlük hususuna değinmediği dikkat çekmektedir. Horten, temel amacının Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncelerini doğru aktarmak olduğunu ifade etmektedir. O yanlış anlaşılmalardan uzak bir çalışma ortaya koymaya çalışmaktadır.

### 1.5.5. Constantin Sauter

Horten'in İbn Sînâ metafiziğinin tercümesinden sonra Constantin Sauter (1880-1941)<sup>695</sup> de aynı eseri Almancaya çevirmiş<sup>696</sup>, ancak Horten Arapça orijinal metni kullanırken, Sauter eserin Tuleytula'da tamamlanan ve skolastikler tarafından kullanılan Latince tercümesinden faydalandığını belirtmektedir.<sup>697</sup> Sauter'e göre, İbn Sînâ Aristoteles felsefesinin tamamını, yani her bir bölümünü ayrıntılı olarak bilmekte, tabiat bilimleri ve tıp biliminde ise Aristoteles'i bir hayli aşmaktadır. İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu Araplar, Aristoteles felsefesine dair genel bir tablo çizmişler ve Hıristiyan skolastiklerin anlamakta zorlanacağı Aristoteles eserlerini anlamışlardır. Arapların sunmuş olduğu Yeni-Platoncu karaktere bürünmüş Aristotelizm, Hıristiyan skolastikler tarafından olduğu gibi benimsenmiştir.<sup>698</sup>

---

<sup>694</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. IX-X.

<sup>695</sup> Yazarın doğum ve ölüm tarihi dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. ("Sauter, Constantin," <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117020699.html> (26.07.2022)).

<sup>696</sup> İbn Sînâ, "eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)," terc. Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1912) içinde, ss. 40-113.

<sup>697</sup> Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik*, s. IX.

<sup>698</sup> Constantin Sauter, *a.g.e.*, ss. VII-VIII.

Araplarda Yunan felsefesinin temelini Aristotelizmin oluşturduğunu belirten Sauter'e göre, başlangıçta Platon felsefesi çok fazla dikkate alınmamıştır. Afrodisiaslı İskender farkında olmadan Aristoteles'in psikolojisi ve metafiziğine dair zor kısımları Aristoteles'e ait olmayan bir şekilde açıklamıştır. Arap Aristotelesçileri de İskender'in yanıltıcı yolunu izlediklerinden dolayı, gerçek Aristoteles bastırılmıştır. Bununla birlikte Plotinus'un *Enneadlar*'ıdan ibaret olan *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)* 9. yüzyılda Arapçaya tercüme edilmiş ve şüphesiz Aristoteles'e ait olarak kabul görmüştür.<sup>699</sup>

İbn Sînâ'nın eserlerinin Latince tercümelerini araştıran Sauter, mütercimleri ve tercüme edilen eserleri listelemektedir. Burada karşımıza çıkan ilk isim Johannes Hispalensis<sup>700</sup> dir. O İbn Sînâ eserlerini batıya tanıtan ilk mütercim olarak ün kazanmıştır. İkinci mütercim olarak Dominikus Gundisalinus zikredilmektedir. Hispalensis ile birlikte tercüme faaliyetinde bulunan Gundisalinus, özellikle İbn Sînâ'nın *De Anima*'sı ile ön plana çıkmıştır. Bu iki isim İbn Sînâ'nın baş yapıtlarını Latinceye tercüme etmişler ve Rönesans döneminin matbaa faaliyetinin de temelini oluşturmuşlardır. Tercüme faaliyetinin bir diğer önemli ismi de Gerardus Cremonensis'dir. Yunan bilgeliğine olan özlemi onu Tuleytula'ya Yunanca ve Arapça öğrenmeye yöneltmiştir. Cremonensis'in en önemli tercüme eseri İbn Sînâ'nın *El-Kanûn fi't-Tib*'ının Latince çevirisi olmuştur. Sonrasında Yunanca, İbranice ve Arapça öğrenen Michael Scotus, İbn Rüşd'ün skolastik felsefeye girişini sağlayan mütercim olmuştur. Bununla birlikte Scotus, İbn Sînâ'nın eserlerini de tercüm etmiştir. Matbaacılık icat edildikten sonra elyazma nüshalar olarak bulunan İbn Sînâ eserlerinin

---

<sup>699</sup> Constantin Sauter, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>700</sup> Elyazma eserlerde Hispaniensis, Yspaniensis ve Lunensis şeklinde de geçmektedir. Doğuştan Yahudi olan mütercimin asıl ismi İbn Davûd'dur. Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra Johannes ismini kullanmaya başlamıştır. Albertus Magnus onu Avendar ve Avendehut olarak zikretmektedir. (Constantin Sauter, *a.g.e.*, s. 15).

Latince tercümeleri yayımlanmaya başlamıştır. Rönesans döneminde ön plana çıkan İbn Rüşdçülük, İbn Sînâ eserlerinin yeniden tercüme edilmesine neden olmuştur. Bu yeni tercümeleri gerçekleştiren mütercimler Antonius Frachantianus Vicentinus, Franciscus de Macerata ve Andreas Alpagus Bellunensis'dir.<sup>701</sup>

Sauter'e göre Arap Aristotelizmi İbn Sînâ ile zirveye ulaşmıştır. Gazzâlî'nin etkili saldırısı ile de doğuda Aristotelizm ortadan kalkmıştır. İbn Sînâ'yı değerlendirirken ona haksızlık yapılmaması gerektiğini vurgulayan Sauter, İbn Sînâ'nın seleflerinden çok şey öğrendiğini de belirtmektedir. Örneğin, Fârâbî'nin sudûr teorisi Aristoteles'in astronomi öğretilerine dayanmakta ve İbn Sînâ'ya örnek olmaktadır. Fârâbî'ye kıyasla İbn Sînâ felsefesi daha saf bir Aristotelizmi yansıtmaktadır.<sup>702</sup>

İbn Sînâ felsefesi hem Ortaçağ felsefesini hem de batıyı etkilemiştir. Erken dönemde İbn Sînâ'nın eserleri Latinceye tercüme edilmeye başlanmış ve çoğaltılmıştır. Böylelikle eserler geniş kitlelere ulaşmış ve İbn Sînâ her alanda tanınan bir isim olmuştur. Buna rağmen filozofun eserleri ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru Almancaya tercüme edilmiştir. Burada ilk karşımıza çıkan isim Bonifatius von Haneberg'dir. Ancak Haneberg'in çalışması tercüme değil, İbn Sînâ ve Albertus Magnus'un bilgi teorisini kıyaslayan bir eserdir. Haneberg'den sonra Samuel Landauer, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* adlı risâlesini tercüme eden oryantalist olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefs ve ruhun varlığına ilişkin bilgi barındıran bu risâlenin en büyük özelliği, İbn Sînâ'nın ilk yazdığı risâle olmasıdır. Son olarak Max Horten ve Constantin Sauter, İbn Sînâ'ya ait olan aynı eseri tercüme etmişlerdir. Horten, Arapça orijinal metinden Almancaya tercüme ederken, Sauter eserin Latince tercümesinden faydalanmıştır. İbn Sînâ düşüncesinin kültür tarihi açısından önemini vurgulayan

---

<sup>701</sup> Constantin Sauter, *a.g.e.*, ss. 15-22.

<sup>702</sup> Constantin Sauter, *a.g.e.*, ss. 29-30.

Horten, İbn Sînâ'nın hak ettiği değeri görmediğini ima etmektedir. Nitekim ona göre, İbn Sînâ yalnızca oryantalistlerin ve filozofların değil, aynı zamanda tarihçilerin de ilgisini hak etmektedir.

İbn Sînâ'ya dair çalışma yürüten yalnızca oryantalistler değil, aynı zamanda hekimler de olmuştur. Tıp alanında üstat kabul edilmesinden dolayı İbn Sînâ'nın tıbbını merak eden hekimler, eserleri okumakla kalmamış, zaman zaman belirli bölümleri de tercüme etmişlerdir. Hirschberg'in İbn Sînâ'nın göz bilimine dair görüşlerini Almancaya tercüme etmesi burada örnek olarak gösterilebilir. Bu çalışmayı zikretmemizin nedeni, İbn Sînâ'nın Alman literatüründe oryantalistler başta olmak üzere, hekimler tarafından da önemsendiğini ve ilgi gördüğünü göstermek içindir.

### **1.6. Gazzâlî (1058-1111)**

Alman literatüründe Gazzâlî'nin asıl felsefî görüşleri tartışılan konular arasında yer almaktadır. Onun teolojik eserlerinin yanı sıra bir çok felsefî eserlerinin de biliniyor olması, felsefî ve dinî görüşlerine ilişkin kesin bir kanıya varılmasına yardımcı olmamıştır. Bunun sebebi ise, Gazzâlî'nin felsefî eserlerinin Arap-Peripatik felsefenin bir özeti ve tenkidi olmasından kaynaklandığı belirtilmektedir.<sup>703</sup>

Alman literatüründe felsefî şüpheciliği ve mistisizmi ile ön plana çıkan Gazzâlî'nin felsefesi, genel bir kanıya göre, Kur'ân'a dayalıdır. İslâm filozoflarının yanıldığından emin olan Gazzâlî, onları tenkid etmekte ve felsefenin halk için zehir olduğunu savunmaktadır. O akılcı bilimin yerine ortodoks teolojii koymayı amaç edinmiştir.<sup>704</sup>

---

<sup>703</sup> M. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt*, ss. 49-50.

<sup>704</sup> Mauride de Wulf, *a.g.e.*, ss. 202-203.

19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlarına kadar Gazzâlî'yi çalışan oryantalistler Joseph von Hammer-Purgstall *Eyyuhe 'l-Veled*'i tahkik ve tercüme etmiş; Richard Gosche Gâzzâlî'nin hayatını ve eserlerini konu alan bir eser yayımlamış; T. J. De Boer Gazzâlî'nin *Tehâfütü 'l-Felâsife* İbn Rüşd'ün *Tehâfütü 't-Tehâfüt* eserine ilişkin karşılaştırmalı bir çalışma sunmuş ve Ignaz Goldziher *Fedâihu 'l-Bâtıniyye*'yi ilk kez şerh ve tercüme etmiştir. Sırasıyla bu çalışmaları açıklayıp, Alman literatüründe Gazzâlî'nin yeri ve önemine dair bir bakış açısı sunmaya çalışacağız.

### 1.6.1. Joseph von Hammer-Purgstall

Gazzâlî'nin *Eyyuhe 'l-Veled* adlı ahlâkî risâlesini ilk defa tahkik eden ve Almanca tercümesini yayımlayan Joseph von Hammer-Purgstall olmuştur. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, Hammer-Purgstall'ın Zemahşerî'nin *Atvâku 'z-Zeheb* adlı eserinin Almanca tercümesi sıkça eleştirilmiş ve kusurlu bulunmuştur. *O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's (Eyyuhe 'l-Veled! Gazzâlî'nin Meşhur Ahlâk Risâlesi)*<sup>705</sup> başlığıyla yayımlanan eserinde Hammer-Purgstall, onu eleştirenlere karşı sitem ve açıklama içeren sözlerle başlamaktadır.<sup>706</sup> Devamında Gazzâlî'nin hayatı<sup>707</sup> kısaca anlatılmakta ve onun eserlerinin önemi vurgulanmaktadır. Buna göre Gazzâlî'nin Fars, Arabistan ve Türkiye'de en çok yaygınlaşan eserleri arasında *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*<sup>708</sup> ve *Tehâfütü 'l-Felasife*'nin yanı sıra *Esmâu 'l-Hüsna* ve *Eyyuhe 'l-Veled* ön plana çıkmaktadır. Bunun yanı sıra diğer bilinen eserlerinin listesi verilmekte<sup>709</sup> ve *Eyyuhe 'l-*

<sup>705</sup> Joseph von Hammer-Purgstall, *O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's* (Wien: 1838).

<sup>706</sup> Joseph von Hammer-Purgstall, *a.g.e.*, ss. VII-IX.

<sup>707</sup> Joseph von Hammer-Purgstall, *a.g.e.*, ss. IX-XIII.

<sup>708</sup> Gazzâlî'nin *İhyâ*'sına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Dr. Hitzig, "Ueber Gazzâlî's Ihjâ 'ulûm al-dîn," *ZDMG* 7 (1853), ss.172-186.

<sup>709</sup> Joseph von Hammer-Purgstall, *a.g.e.*, ss. XIV-XVII.

*Veled*'in Almanca tercümesiyle<sup>710</sup> birlikte orijinal metin<sup>711</sup> de eserde yer almaktadır. Gazzâlî'nin önemli bir şahsiyet olduğunu savunan Hammer-Purgstall, ayrıntılı bilgi vermemekte ve neden önemli olduğunu açıklamamaktadır. O yalnızca Gazzâlî'nin hayatına ve eserlerine ilişkin bilinenleri tekrar etmekte ve risâlenin tercümesine odaklanmaktadır.

### 1.6.2. Richard Gosche

Gazzâlî'nin hayatını ve eserlerini derleyen bir diğer önemli Alman oryantalist Richard Gosche (1824-1889)<sup>712</sup>'dir. *Über Ghazzâlîs Leben und Werke (Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri)*<sup>713</sup> adıyla yayımlanan eserin giriş bölümünde, Gosche kısaca İslâm felsefesini değerlendirmektedir. Ancak burada dikkat çeken konu, Gosche Arap bilimlerinden söz ederken Kindî ve Fârâbî gibi önemli isimleri zikretmeden İhvân-ı Safâ'dan bahsetmektedir. Buna göre Arap bilimlerinin başlangıçtan itibaren sahip olduğu ansiklopedik karakter, Gosche'ye göre İskenderiye ve Bizans'ın etkileriyle belirlenmiştir. Arapların felsefî ve sistematik bir ansiklopedi oluşturma çabası sonucunda ise İhvân-ı Safâ ortaya çıkmıştır. İhvân-ı Safâ risâleleri Diderot (1713-1784)<sup>714</sup> ve D'Alembert (1717-1783)<sup>715</sup>'in zamanına kadar benzeri bulunmayan bir

<sup>710</sup> Gazzâlî, "Eyyuhe'l-Veled (O Kind!)," terc. Joseph von Hammer-Purgstall, *O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's* (Wien: 1838) içinde, ss. 19-51.

<sup>711</sup> Gazzâlî, "Eyyuhe'l-Veled (O Kind!)," tah. Joseph von Hammer-Purgstall, *O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's* (Wien: 1838) içinde, ss. ۱-۳۹.

<sup>712</sup> 19. yüzyılda yaşamış önemli Alman oryantalist ve literatür tarihçisi olan Richard Gosche, teoloji eğitiminin yanı sıra doğu dillerini, özellikle Arapça ve Farsça'yı Heinrich Leberecht Fleischer'den öğrenmiştir. Gosche'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ludwig Fränkel, "Gosche, Richard," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 49 (1904), ss. 469-474; Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 237-238.

<sup>713</sup> R. Gosche, *Über Ghazzâlîs Leben und Werke* (Berlin: F. Dümmler, 1858).

<sup>714</sup> Johannes Haag, Markus Wild, *Philosophie der Neuzeit*, s. 111; Denis Diderot hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. André Cresson, *Diderot yaşamı-felsefesi-eserleri-seçmeler*, terc. Asım Bezirci (İstanbul: de Yayinevi, 1984).

<sup>715</sup> Ünlü Fransız matematikçi, filozof, fizikçi ve yazardır. (Johannes Haag, Markus Wild, *a.g.e.*, s. 111.)



niteliğe sahip olmuştur.<sup>716</sup> İhvân-ı Safâ, Süryanîlerin çalışmalarıyla Yunan bilimlerine hakim olsalar da, risâlelerde herhangi bir sistem ve bağlam söz konusu değildir. Gosche'ye göre, İhvân-ı Safâ risâleleri sembolik bir anlayıştan öte başka bir anlam ifade etmemektedir. Bununla birlikte Gosche, İhvân-ı Safâ'nın Yunan felsefesini Yeni-Platoncu ve Yeni-Fisagorcu unsurlar ile birlikte işleyerek dinî inançlarını (Muhammedanizmus) yüksek bir mertebeye taşımaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Ancak bu çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>717</sup>

İhvân-ı Safâ'nın karşısında panteizme eğilimi olan Gazzâlî yer almaktadır.<sup>718</sup> Gosche, zamanına kadar Gazzâlî hakkında yazılan ve söylenen şeylerin taraflı bir görüşten ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin önemli iki eserini incelemeden doğru bir kaniya varmak mümkün değildir. Bu eserin amacı, Gazzâlî'nin hayatını ve eserlerini taraflı görüşlerden arınmış bir şekilde ortaya koymak ve doğru bilgiler sunmaktır.<sup>719</sup> Gosche'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, genel olarak İslâm felsefesinde olduğu gibi Gazzâlî hakkında da belirtilen görüşlerin çoğu sübjektif değerlendirilmeden ibarettir. Bunun sebebi, tezimizin başında da açıklamaya çalıştığımız oryantalizm zihniyetiyle bağlantılı olma ihtimali yüksektir.

Gazzâlî'nin hayatını<sup>720</sup> anlattıktan sonra Gosche, onun eserlerini dört bölümde ele almaktadır. Birinci bölüm Gazzâlî'nin teolojiye dair eserlerinin listesini içermektedir.<sup>721</sup> İkinci bölüm etik<sup>722</sup>, üçüncü bölüm hukukî<sup>723</sup> ve son olarak dördüncü bölümde felsefî

---

<sup>716</sup> R. Gosche, *a.g.e.*, s. 240.

<sup>717</sup> R. Gosche, *a.g.e.*, ss. 241-242; Gosche'nin Arap felsefesinin gelişim aşamasında İhvân-ı Safâ'nın etkisini küçümsemesine karşı eleştiri için bkz. Friedrich Dieterici, *Die Propaedeutik der Araber im zehnten Jahrhundert* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1865), s. V.

<sup>718</sup> Dieterici de Gazzâlî'nin panteist bir yaklaşım sergilediğini belirtmektedir. Bkz. Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, ss. 157-158; Gazzâlî'nin panteist olmadığı görüşünü savunan oryantalistin ifadeleri için bkz. Marice de Wulf, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>719</sup> R. Gosche, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>720</sup> Bkz. R. Gosche, *a.g.e.*, ss. 247-249.

<sup>721</sup> Bkz. R. Gosche, *a.g.e.*, ss. 249-253.

<sup>722</sup> Bkz. R. Gosche, *a.g.e.*, ss. 253-265.

ve ansiklopedik<sup>724</sup> eserlerini sırasıyla zikretmektedir. Gazzâlî'nin eserlerini yalnızca listelemekle kalmayan Gosche, eserlerin içeriğine ve elyazma nüshalarına da değinmektedir. Bununla birlikte, örneğin *Makâsıdu'l Felâsife*'nin elyazma ve Latince tercümesinin bir kıyasını sunmaktadır.<sup>725</sup> Zaman zaman orijinal metine de atıfta bulunan Gosche'nin titiz bir çalışma yürüttüğü aşikârdır. Böylelikle Gosche'nin, amaçlamış olduğu objektif bir tutum ile Gazzâlî'yi tanıtmayı başardığını söylemek mümkündür.

Dieterici, Gosche'nin İhvân-ı Safâ'nın etkisini küçümsemesini ve Gazzâlî'yi ön plana çıkarmasını eleştirmektedir. Nitekim Dieterici'ye göre, İhvân-ı Safâ ve risâleleri olmasaydı Gazzâlî felsefesinden bahsetmek de mümkün olmazdı.<sup>726</sup>

### 1.6.3. T. J. De Boer

İslâm felsefesinde dair bir çok eser geride bırakan T. J. De Boer, Gazzâlî'nin *Tehâtütu'l-Felâsife*'sine ve İbn Rüşd'ün *Tehâfütu't-Tehâfütu*'üne de ilişkin bir çalışma yürütmüştür. *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Rosd*<sup>727</sup> başlığını taşıyan eserin temel amacı, Arap düşünce tarihine bir katkı sağlamaktır.<sup>728</sup> De Boer her iki eserin tercümesini değil, eserlerin içeriğini sunmaya ve anlaşılır bir dilde aktarmaya çalıştığını belirtmektedir. Buna göre, felsefe tarihi aynı zamanda düşüncenin/bilincin tarihçesidir. Dolayısıyla bu eserin bir diğer amacı, iki önemli şahsiyetin zihinsel dünyasını, tarih boyunca nasıl anlaşıldıklarını ve

---

<sup>723</sup> Bkz. R. Gosche, *a.g.e.*, ss. 265-267.

<sup>724</sup> Bkz. R. Gosche, *a.g.e.*, ss. 267-288.

<sup>725</sup> Bkz. R. Gosche, *a.g.e.*, ss. 273-287.

<sup>726</sup> Dieterici, *Propaedeutik*, s. V.

<sup>727</sup> Tjitzte de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Rosd* (Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1894).

<sup>728</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 115.

işlendiklerini açıklamaya çalışmaktır. Tarihsel açıdan hiçbir şey değersiz değildir. Buna bağlı olarak bu eser tarihsel ve eleştirel bir karaktere sahiptir.<sup>729</sup>

Bilindiği üzere Gazzâlî filozofları üç konuda küfür ile itham etmektedir. Birincisi âlemin kıdemi, ikincisi Allah'ın bilgisi ve üçüncüsü de diriliş hususundadır. İbn Rüşd âlemin kıdemi konusunda Gazzâlî'yi eleştirmekte ve filozofların görüşlerinin ancak doğru anlaşıldığında küfür olmadığını ifade etmektedir. Nitekim İbn Rüşd'e göre zındık, Allah'ın varlığını ve ahireti tamamen inkar eden kimselerdir. Zındıkları ölüm ile cezalandırmak gerektiğine inanan İbn Rüşd'e karşı Gazzâlî bu konuda herhangi bir görüş belirtmemektedir.<sup>730</sup>

De Boer filozofların eserlerini hangi zaman diliminde yazmış olduklarını değerlendirdikten sonra, filozoflar ve eserlerine dair bilgiler sunmaktadır. Buna göre, Gazzâlî eserinde kendi ile bir diyalog halindedir; çünkü onun içinde iki farklı ruh yaşamaktadır. Gazzâlî'nin yazdıklarını bire bir doğru kabul etmemek gerekmektedir. Nitekim o filozofların öğretilerini kendi anladığı gibi aktarmaktadır. Dolayısıyla onun aktarmış oldukları herhangi bir filozofun görüşüyle bağdaşmamaktadır. Gerçekte Gazzâlî kendi kendini çürütmektedir. Gazzâlî'ye karşı İbn Rüşd herşeyden önce bir yorumcudur. O tüm enerjisini başkalarının görüşlerini anlamaya harcamıştır. Onun en büyük başarısı ise, elinde çok az malzeme bulunmasına rağmen gerçek Aristoteles'e ulaşmış ve onu anlamış olmasıdır. De Boer'e göre, Gazzâlî'ye kıyasla İbn Rüşd'ün açıklamaları daha açık ve nettir. Başka bir ifadeyle, Gazzâlî'yi anlamak emek ister, İbn Rüşd'ü okumak ise bir zevktir.<sup>731</sup>

Her iki şahsiyetin karakteristik özelliklerinden bahseden de Boer, İbn Rüşd'ün sûfîler hakkında görüşlerini dikkatle ifade ettiğini ve onlardan etkilendiğini

---

<sup>729</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 1-2.

<sup>730</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>731</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 99-100.

belirtmektedir. İbn Sînâ'dan ziyade Fârâbî'ye yakın görünen İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı bir çok konuda eleştirmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün mistisizme olan eğilimini De Boer şu şekilde ifade etmektedir: eğer İbn Rüşd'ün bir mistik damarı olmasaydı, mistik öğretiyi anlayamazdı. O yalnızca Gazzâlî'nin mistisizmini anlayamamakta, çünkü İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin mistisizmi akıl dışıdır. İbn Rüşd'ün öğretisi bir yönüyle panteizm olmakla birlikte, onun dualizmi naturalizme dönüşmektedir. Kısacası, İbn Rüşd'ün öğretileri analitikten çok sentetik, eleştirelden çok eklektiktir.<sup>732</sup>

De Boer'e göre, Gazzâlî'nin felsefesi, ahlâkî-dinî şahsiyetiyle Arap düşüncesini anlamaya çalışmaktan ibarettir. Onun sûfizmi, panteist sûfizmin karşısında yer almaktadır. Kendi döneminde Gazzâlî, inşa etmek yerine yıktığından dolayı bir devrimci olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte şüpheliğiyle ön plana çıkan Gazzâlî, aslında Davide Hume (1711-1776) gibi bir şüpheli olmadığını yazarımız ifade etmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin amacı, belirli öğretileri çürütmektir, bilginin kendisini yıkmak ve reddetmek değildir. Onun öğretilerinde Müslüman inancından çok Fars mistisizmine rastlanmaktadır. Zamanla Gazzâlî, Allah tarafından ahlâkî-dinî bir reformcu olarak gönderildiğine inanmaktadır. Böylelikle hayatının bir döneminde inzivaya çekilen Gazzâlî'nin, acaba kendini peygamberlik görevine hazırlamak için mi inziva hayatını tercih ettiği cevapsız bir soru olarak kalmaktadır. İslâm dünyasında önemli bir yere sahip olmasına rağmen, Gazzâlî'yi anlayan olmamıştır. Yine Gazzâlî'nin felsefesi ortadan kaldırdığı ve kültürel gelişimi durduğu iddia edilmektedir. Ancak De Boer'e göre bu bir yanılgıdan ibarettir.<sup>733</sup>

---

<sup>732</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 101-105.

<sup>733</sup> De Boer, *a.g.e.*, ss. 106-112.

#### 1.6.4. Ignaz Goldziher

Alman literatüründe İslâm felsefesine ilişkin eserler kaleme alan bir diğer önemli isim şüphesiz Ignaz Goldziher'dir. Gazzâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtiniyye*'sini analiz eden ve orijinal metnini de yayımlayan Goldziher'in eseri *Streitschrift des Gazzâlî gegen die Bâtinijja-Sekte*<sup>734</sup> dir. Goldziher, Gazzâlî'nin özellikle taklîde karşı tepkili olduğunu ve taklîd edenin kör olandan bir farkı olmadığını ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>735</sup> Başka bir ifadeyle, Gazzâlî Batınîlerin sistemlerinden çok, onların taklîd anlayışına ve buna körü körüne bağlanmalarına karşı çıkmaktadır.

Gazzâlî Batınîlere karşı yürütmüş olduğu çalışmalarında, onların temel görüşlerine odaklanacağını ve filozoflardan etkilendikleri konulara değinmeyeceğini vurgulamaktadır. Nitekim Gazzâlî'ye göre, çalışmanın kapsamına dahil olmayan hususlar vardır.<sup>736</sup>

Onun döneminde teologlar fıkıh ilmine ağırlık vermişler ve nazariyyat ilmine ilgi çok az olmuştur. Bununla birlikte Gazzâlî'den önce Batınîlere reddiye yazan kişiler olmuştur, ancak Gazzâlî seleflerinin çalışmalarından memnun kalmamıştır. Ona göre, seleflerinin kullanmış olduğu metot gereksizdir. Onlar Batınîlerin filozoflardan ve dualistlerden almış oldukları tezleri eleştirmekte ve çoğunlukla yanlış yansıtmaktadırlar. Buna karşı Gazzâlî, Batınîlerin kendilerine özgü olan görüşlerini tartışacağını ve başkalarıyla ortak olan düşünceleri dışarıda bırakacağını ifade etmektedir.<sup>737</sup>

Araştırmanın konusu olan eserde Gazzâlî Batınîlerin halk arasında yaygınlaşması üzerine yoğunlaşmaktadır. Nitekim halk arasında tehlike arz eden Batınîlere karşı halife el-Mustazhirî'nin Gazzâlî'yi bir eser yazması için görevlendirmesi şaşırılacak bir durum

---

<sup>734</sup> Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazzâlî gegen die Bâtinijja-Sekte* (Leiden: E. J. Brill, 1916).

<sup>735</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, ss. 3-5.

<sup>736</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>737</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, ss. 14-18.

değildir. Böylelikle Gazzâlî'nin *el-Mustazhirî* başlığını taşıyan yazısı ortaya çıkmıştır. Bu eser İslâm dünyasında çok fazla yayılmamıştır. Gazzâlî'nin öğretilerini anlamak için onun diğer eserlerine yoğunlaşmışlardır. Yalnızca Muhyiddin İbnü'l Arabî (1165-1240)'de Gazzâlî'nin *el-Mustazhirî* eserine dair alıntılar bulunmaktadır.<sup>738</sup>

Burada kısaca aktarmaya çalıştığımız Goldziher'in giriş bölümünden sonra, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*'nin analizini sunan yazar<sup>739</sup>, son olarak metnin orijinalini<sup>740</sup> de ekleyerek yazısını tamamlamaktadır.

19. yüzyılda Gazzâlî hakkında yürütülen araştırmaların, diğer İslâm filozoflarında olduğu gibi, çoğunlukla eserlerin tahkik ve tercümelemlerden ibaret olduğu görülmektedir. Oryantalistler, kaleme aldıkları eserlerin giriş bölümlerinde İslâm felsefesi ve filozofları hakkında görüşlerini belirtmektedirler. Dolayısıyla kısıtlı bilgiden yola çıkarak, Alman oryantalistlerin iddialarını ve fikirlerini sunmaya çalıştık.

### **1.7. İbn Rüşd (1126-1198)**

Oryantalistler arasında kabul gören görüşe göre, İbn Sînâ'dan sonra doğuda İslâm felsefesi gerilemeye ve İspanya'da kendini göstermeye başlamıştır. İspanya'da ön plana çıkan İslâm filozofları İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd olmuştur. Bu isimler arasında batı ortaçağa etkisi açısından dikkat çeken isim ise İbn Rüşd'dür. İslâm felsefesinin batıda en önemli temsilcisi ve felsefî görüşünde tamamen Aristoteles'e bağlı kalan İbn Rüşd, Aristoteles yorumcusu ünvanını almış ve Aristoteles'i en iyi anlayan kişi

<sup>738</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, ss. 24-25, 31.

<sup>739</sup> Gazzâlî, "Fedâihu'l-Bâtiniyye," terc. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte* (Leiden: E. J. Brill, 1916) içinde, ss. 36-112.

<sup>740</sup> Gazzâlî, "Fedâihu'l-Bâtiniyye," tah. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte* (Leiden: E. J. Brill, 1916) içinde, ss. 1-11.

konumuna gelmiştir. Seleflerinde olduğu gibi İbn Rüşd de, Aristoteles ve Platon felsefesinin uyumlu olduğunu kanıtlamaya yönelik çalışmalarda bulunmuştur.<sup>741</sup>

İbn Rüşd'ü çalışan 19. yüzyıl oryantalistlerden yalnızca bir isim karşımıza çıkmaktadır. Marcus Joseph Müller *Faslu'l-Makâl* adlı eseri tahkik ve tercüme eden hem ilk hem de tek Alman oryantalisttir. 20. yüzyılın başlarında ise Max Horten İbn Rüşd'ün iki eserini tahkik ve tercüme etmiştir.

### 1.7.1. Marcus Joseph Müller

İbn Rüşd'e dair Alman literatüründe karşılaştığımız ilk eser, Marcus Joseph Müller (1809-1874)'in tahkik ve tercüme ettiği *Faslu'l-Makâl*'dir. 1859 yılında eserin Arapça tahkikini<sup>742</sup> yayımlayan Müller, 1875'de ise Almanca tercümesini<sup>743</sup> yayımlamıştır. Her iki eserde de herhangi bir giriş bölümü bulunmamaktadır. Bire bir tercüme metodunu benimseyen yazar, dipnotlarda elyazma eserde bulunan sıkıntılara ve sorunlara dair bilgiler vermekle birlikte, Arapça metinde bulunan baskı hatalarına da atıfta bulunmaktadır.

İbn Rüşd'ün eserinin tahkik ve tercümesinden ibaret olan bu çalışmada, Alman literatüründe İbn Rüşd algısına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Elyazma nüshalarda karşılaşılan sorunlar ise herkes tarafından bilinmektedir. Bununla birlikte Müller'in bu çalışma ile Alman literatürüne katkısı, İbn Rüşd felsefesini Alman dilinde okuyuculara sunması ve İbn Rüşd hakkında çalışacak araştırmacılara bir kaynak sunması olmuştur.

---

<sup>741</sup> Maurice de Wulf, *a.g.e.*, ss. 203-206.

<sup>742</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Philosophie und Theologie von Averroes)*, tah. Marcus Joseph Müller (München: G. Franz, 1859).

<sup>743</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Philosophie und Theologie von Avveroes. Aus dem arabischen Übersetzt)*, terc. Marcus Joseph Müller (München: G. Franz, 1875).

## 1.7.2. Max Horten

Horten İbn Rüşd'ün iki eserini Arapça orijinal metinden Almancaya tercüme etmiştir. Bu eserlerden biri İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metafiziğine yazmış olduğu kısa bir yorum<sup>744</sup>, ikincisi ise *Tehâfütü't-Tehâfüt*<sup>745</sup>'ün tercümesidir. İlk eserin önsözünde verilen bilgilere göre, Horten İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumuna dair yazmış olduğu çalışmasında araştırılması gereken hususlar vardır. Bunlardan ilki, eserin İbranice tercümesi ile orijinal metnin özdeş, geliştirilmiş ya da kısaltılmış olup olmadığının tespit edilmesidir. İkincisi, Latince tercümenin orijinal metin ve İbranice tercümenin karşısındaki konumunu tespit etmektir. Horten'e göre, Ortaçağ Yahudi ve Hıristiyan felsefesi açısından İbn Rüşd şüphesiz en etkili filozoftur. Müslümanlar da İbn Rüşd'ü en önemli filozof olarak görmüşlerdir ki, etkisi günümüzde de yerini korumaktadır.<sup>746</sup>

Horten'e göre, İbn Rüşd Aristoteles yorumunda bilimleri 'sanat' olarak nitelemiştir. Başlangıçta terimi olduğu gibi aktaran Horten, rahatsızlık duyduğundan dolayı sonrasında 'sanat' yerine 'disiplin' ve 'bilim' kelimelerini kullandığını belirtmektedir. Bununla birlikte Horten, tercüme çalışmasında orijinal metine bağlı kaldığını ve modernize etmediğini de vurgulamaktadır.<sup>747</sup>

Horten'e göre, bu eserin temel problemlerinden biri, metafizik ilminin tabiat bilimleri karşısındaki konumudur ki, İbn Rüşd bu hususu da işlemektedir. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün düşünce dünyasının felsefe tarihi açısından problemlere yol açtığını ifade eden Horten, bu problemleri çözmek için öncelikle İbn Rüşd'ün her bir öğretisini analiz edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu sorunlardan bir çoğu satır

---

<sup>744</sup> Bkz. İbn Rüşd, "Telhîsu mâ Ba'de't-Tabî'a (Die Metaphysik des Averroes)," terc. Max Horten, Benno Erdmann (ed.), *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Halle: Max Niemeyer, 1912).

<sup>745</sup> Eserin Almanca tercümesi için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt (Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Streitschrift: Die Widerlegung des Gazali)*, terc. Max Horten (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1913).

<sup>746</sup> Max Horten, *Die Metaphysik des Averroes*, s. V.

<sup>747</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. VI-VII.



aralarında gizlidir. Örneğin metot, bilinçsiz şartlanmalar ve akıl yürütme şekli gibi. Bu problemlerin analizini kolaylaştırmak adına Horten, eserin sonuna metafizik terimlerine ilişkin sistematik bir içerik eklemiştir.<sup>748</sup>

İbn Rüşd eserlerinin Ortaçağ Latince tercümeleri Horten'e göre, güvenilir kaynak değildir. Nitekim mütercimler felsefî terminolojiyi doğru bir şekilde aktarmamışlardır. Dolayısıyla eserlerin Latince tercümelerine dayanmak kritik bir durum teşkil etmektedir. Sonuç olarak, eserin Almanca tercümesini olabildiğince orijinal metine sadık kalarak yazan Horten, İbn Rüşd'e sık sık karşılaşılan fazla ayrıntılı bölümleri de aktarmıştır. Horten, eserin içeriğine ilişkin değerlendirme yetkisinin ancak filozoflara ait olduğunu da belirtmektedir.<sup>749</sup>

Horten'nin tercüme ettiği ikinci eserin önsözüne geçecek olursak, burada eserin önemini vurgulayan ifadeler ile karşılaşmaktayız. Buna göre, İslâm felsefesinin geç dönem gelişim aşamasında İbn Rüşd'ün Gazzâlî ile olan tartışması önemini yitirmemiştir. İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet âlimere, İbn Rüşd ile Gazzâlî arasında geçen tartışmada hangi tarafın kazandığını ortaya çıkarmaları için bir görev vermiştir. Ali Tûsî ve Hocaîade bu görevi üstlenmiş ve sonuç olarak Hocaîade kazanmıştır. Onun yazısı doğuda İbn Rüşd ve Gazzâlî'nin eserlerine yorum olarak eklenmiştir.<sup>750</sup>

İbn Rüşd'ün Kur'ân'a inanan bir filozof olduğunu belirten Horten, onun dine karşı bir tutum sergilediğine dair iddiaların nasıl ortaya çıktığı, ancak eserlerin Latince tercümelerinde bulunan hataların tespit edilmesiyle mümkün olduğunu

---

<sup>748</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. VIII-IX; eserin içerik bölümü için bkz. Max Horten, *a.g.e.*, ss. 227-233.

<sup>749</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. X-XII.

<sup>750</sup> Max Horten, *Die Hauptlehren des Averroes*, s. III; Ali Tûsî ve Hocaîade'nin tehafütü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015).

vurgulamaktadır.<sup>751</sup> Horten, İbn Rüşd'ün felsefesini değerlendirebilmek için öncelikle bazı noktalara değinilmesi gerektiğine inanmaktadır. Örneğin, din-felsefe ilişkisi, madde ve form, nedensellik, Tanrı'nın bilgisi ve din-bilim ilişkisi gibi hususlardır.<sup>752</sup>

Horten' göre, İbn Rüşd felsefesindeki sorunlardan biri, onun panteizme kapı aralayan ifadeleridir. Herhangi bir eserinde panteizmi açık ve net bir şekilde savunmayan İbn Rüşd'ün, panteizmi kapsayan görüşleri mevcuttur. Dolayısıyla bu görüşleri incelemek ve ona göre bir kanıya varmak gerekmektedir.<sup>753</sup>

T. J. De Boer, Horten'in tercüme çalışmalarını eleştirmektedir. Ona göre Horten tercümelerde daha tutarlı olmalıdır. Ancak Horten'e göre, Arap terminolojisi çok yönlüdür. Metindeki bağlama göre bir kelime farklı anlamlara gelebilmektedir. Metine göre, hangi anlamın daha yakın olduğu belirlenmelidir. Kalıp şeklinde aynı kelimeleri kullanmak ancak yanlış anlaşılmalara neden olacaktır.<sup>754</sup>

Bazı oryantalistlerden farklı olarak Horten, bire bir tercüme yöntemini benimsememiş, eserleri anlam ve bağlamına göre tercüme etmeye çalışmıştır. Bilindiği üzere, Arapça kelimeler diğer dillerde birden fazla anlama gelebilmektedir. Burada önemli olan, bağlama göre uygun olan kelimeyi bulmak ve ona göre tercüme etmektir. Aksi takdirde İslâm filozoflarının görüşlerini anlamak zorlaşmaktadır.

---

<sup>751</sup> Max Horten, *a.g.e.*, s. IV.

<sup>752</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Max Horten, *a.g.e.*, ss. VI-XIII.

<sup>753</sup> Max Horten, *a.g.e.*, s. XIII.

<sup>754</sup> Max Horten, *a.g.e.*, ss. XIII-XIV.

# III. BÖLÜM: DIETERICI’NİN İSLÂM FELSEFESİ

## ALGISI

### 1. Dieterici’nin Hayatı

Friedrich Heinrich Dieterici 6.07.1821 tarihinde Almanya’nın Berlin şehrinde doğmuş ve 18.08.1903 tarihinde yine Berlin’de hayatını kaybetmiştir. Lise eğitimini tamamladıktan sonra Üniversite’de doğu dilleri bölümünü okumaya karar vermiş ve Berlin, Leipzig ve Halle’de eğitimini tamamlamıştır. 1846’da Berlin Üniversitesi’nde doktorasını, 1850 yılında doçent ünvanını ve bir müddet sonra ise profesörlüğünü almıştır. 1847’de doğuya yapmış olduğu seyahat ile Mısır, Suriye, Filistin gibi önemli İslâm ülkelerini gezmiştir. Bu ülkelerde bulunduğu sürede ilmî araştırmalara önem vermiş ve tecrübelerini anlatan *Reisebilder aus dem Morgenlande*<sup>755</sup> adlı eserini kaleme almıştır. Daha sonra tekrar Berlin’e dönerek Berlin Üniversitesi’nde Arap dili öğretim üyeliğine tayin edilmiştir. Ölümüne kadar yürüttüğü bu görevi sırasında bir çok araştırma yürütmüş ve eserler yayımlanmıştır.<sup>756</sup>

İlk önemli Alman oryantalistlerinden biri olan Dieterici, İslâm felsefesi ve Arap edebiyatı alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Özellikle metin neşri ve kaleme aldığı tercümelemlerle sonraki yıllarda yapılacak olan çalışmalara yön vermiş, meslektaşlarına araştırma ve tartışma zemini hazırlamıştır.<sup>757</sup>

İslâm felsefesi alanında üstat kabul edilen Dieterici, hayatının en verimli ve önemli dönemini İslâm felsefesine adanmıştır. Bu yönüyle hak ettiği değeri görmediğini

---

<sup>755</sup> Bu eser iki ciltten oluşmaktadır. Bkz. Dieterici, *Reisebilder aus dem Morgenlande* (Berlin: Wiegandt und Grieben, 1853).

<sup>756</sup> Paul Brönnle, *Die Staatsleitung von Alfârâbî* (Leiden: E. J. Brill, 1904), ss. XV-XVI; Ayrıca bkz. Otto Spies, “Dieterici, Friedrich”, *Neue Deutsche Biographie*, c. 3 (1957), s. 672; Ayrıca bk. Mustafa Çağrıç, “Dieterici, Friedrich”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (1994), s. 285-286.

<sup>757</sup> Örneğin *Theologie des Aristoteles* adlı çalışmaya bir çok eleştiri ve yorum gelmiştir.

iddia eden öğrencisi Paul Brönnle'ye göre, çağdaşlarının takdirini kazanamayan Dieterici'yi gelecek kuşaklar, İslâm felsefesi alanında izci, kâşif, mimar ve sanatçı olarak kabul edip değerini bileceklerdir.<sup>758</sup>

Yine Brönnle, Dieterici'nin İslâm felsefesi alanında yapmış olduğu çalışmaların konumunu belirlemek adına literatür tarihini gözden geçirerek bir değerlendirme sunmaktadır. Buna göre, Salomon Munk'un 1859 yılında yayımlanan *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* adlı çalışması, İslâm felsefesine ilişkin araştırmaları yeniden canlandırmış olmasına rağmen, bu alandaki çalışmalar yalnızca monografi ile sınırlı kalmıştır. Sonrasında Ernest Renan'ın *Averroés et l'Averroisme*<sup>759</sup> adlı çalışmasını, alanın en iyi çalışmalarından biri olarak değerlendirmek mümkündür. Danimarkalı oryantalist Mehren İslâm felsefesi alanında değerli çalışmalar sunarken<sup>760</sup>, Hollandalı T. J. De Boer de alana önemli katkılar sağlayan çalışmalarıyla<sup>761</sup> ün kazanmıştır. Ancak Brönnle'ye göre bu çalışmaların hiçbiri Dieterici'nin çalışmalarına denk değildir. O en zor problemleri tutarlı ve sistematik bir şekilde ele almış ve gelecek kuşaklara zengin bir miras geride bırakmayı başarmıştır.<sup>762</sup>

Dieterici, hocası Heinrich Leberecht Fleischer gibi öncelikle Arap dili ve edebiyatı üzerine yoğunlaşmış ve akademik kullanım amacıyla iki eser kaleme almıştır: *Chrestomathie Ottomane*<sup>763</sup> ve *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und*

---

<sup>758</sup> Paul Brönnle, *a.g.e.*, ss. IX, XI.

<sup>759</sup> Ernest Renan, *Averroés et l'Averroisme Essai Historique* (Paris: Michel Lévy Frères, 1882).

<sup>760</sup> Almanca kaleme aldığı çalışma için bkz. A. F. Mehren, *Die Rhetorik der Araber nach den Wichtigsten Quellen Dargestellt* (Kopenhagen: Otto Schwartz, 1853).

<sup>761</sup> Bkz. T. J. De Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâlî und ihr Ausgleich durch İbn Rosd* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1894); T. J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im İslam* (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1901); eserin türkçe tercümesi için bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, terc. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2004).

<sup>762</sup> Paul Brönnle, *a.g.e.*, ss. XII-XIII.

<sup>763</sup> Dieterici, *Chrestomathie Ottomane* (Berlin: George Reimer, 1854).

*Thier und Mensch*<sup>764</sup>. Daha sonra ise çok önemli, fakat o dönemde kapalı bir alan olan İslâm felsefesine yönelmiştir. İslâm felsefesi alanında ilk defa Dieterici öncelikle İhvân-ı Safâ risâlelerini ulaşabilir hâle getirmiştir. Devamında *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)*'e yönelmiş, neşir ve tercüme faaliyetiyle İslâm felsefesi alanına katkıda bulunmuştur. Son olarak Fârâbî'nin felsefî-psikolojik eserlerini neşir ve tercüme etmiştir.<sup>765</sup>

## 2. Dieterici'nin Eserleri

Paul Brönnle, Dieterici'nin bilimsel çalışmalarını ikiye ayırmaktadır:

- 1) Arap dili ve edebiyatına dair eserleri: Dieterici bu alanda hocası Fleischer'in okulunun geleneğine bağlı kalmış ve bilimsel çalışmalarında Arap gramercilerinden hareketle edebiyata geçmiştir.
- 2) İslâm felsefesine dair çalışmaları; bu çalışmaları da ikiye ayrılmakta:
  - a) Eklektik bir sistem olan İhvân-ı Safâ'nın derinlemesine incelenmesi,
  - b) Fârâbî'nin eserleri ve risâlelerinin neşri ve tercümelerini içermektedir.<sup>766</sup>

Brönnle'nin sunmuş olduğu bu sıralamaya göre, biz de Dieterici'nin eserlerini dört başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük.

### 1. Arap dili ve edebiyatına dair eserleri:

- 1.1. *Mutanabbi und Seifuddaula (Mutenebbî ve Seyfuddevle)*<sup>767</sup>; Ünlü Arap şairi Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî'nin Hamdânî emîri Seyfuddevle ile olan

---

<sup>764</sup> Dieterici, *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch* (Leipzig: Hinrichs, 1894).

<sup>765</sup> Paul Brönnle, *a.g.e.*, s. XX.

<sup>766</sup> Paul Brönnle, *a.g.e.*, ss. XVII-XX.

<sup>767</sup> Fr. Dieterici, *Mutanabbi und Seifuddaula aus der Edelperle des Tsaâlibi* (Leipzig: Verlag von Fr. Chr. Wilh. Vogel, 1847).

ilişkilerine dair bir eserdir. Mutenebbî'nin şiirlerinin değeri, Arap şiiri içindeki yerini tespit bakımından önemlidir. Bu eserde Dieterici oryantalistlerin konuyla ilgili bazı görüş ve tespitlerine yer vermiştir. Ayrıca eserini hocaları Heinrich Leberecht Fleischer, Emil Rödiger ve Friedrich Rückert'e ithaf etmiştir.

1.2. *Mutanabbii carmina cum commentario Vahidii*<sup>768</sup>; Mutenebbî divanının Vahidî tarafından yapılan şerh ile birlikte neşridir. Bu eser divanın ilk ve kaliteli neşri olma bakımından önemlidir.

1.3. *Alfiyyah, carmen didacticum grammaticum et in Alfiyyam commentarius*<sup>769</sup>; İbn Malik'in Elfiyye'sinin Bahâeddin ibn Âkîl şerhi ile birlikte neşridir. Dieterici, İbn Akîl'in şerhini Almancaya da çevirmiştir.<sup>770</sup>

1.4. *Über die Arabische Dichtkunst und das Verhältniss des Islam zum Christenthum (Arap Şiiri ve İslâm-Hıristiyanlık İlişkisi Üzerine)*<sup>771</sup>: bu kısa ve öz eserinde Dieterici öncelikle Arap edebiyatına dair genel bir görüş bildirmektedir. Devamında İslâm ve Hristiyanlık arasındaki ilişkiyi değerlendirmektedir.

---

<sup>768</sup> Fr. Dieterici, *Mutanabbii Carmina Cum Commentario Vahidii* (Berlin: 1861).

<sup>769</sup> Fr. Dieterici, *Alfiyyah Carmen Didacticum Grammaticum Auctore İbn Malik et in Alfiyyam Commentarius İbn 'Akil* (Leipzig: Engelmann, 1851).

<sup>770</sup> Fr. Dieterici, *Ibn Akîls Kommentar zur Alfiyya des Ibn Malik. Aus dem arabischen übersetzt* (Berlin: Dümmler, 1852).

<sup>771</sup> Fr. Dieterici, *Über Die Arabische Dichtkunst und das Verhältniss des Islam Zum Christenthum* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1850).

2. İhvân-ı Safâ ile ilgili metin neşri, tercüme ve giriş mahiyetindeki yazıları/eserleri:

2.1. *Der Streit zwischen Mensch und Tier (İnsan ve Hayvan Arasındaki Anlaşmazlık)*<sup>772</sup>: VIII. risâlede yer alan masalın özetlenmiş tercümesidir.

Dieterici'ye göre, bu masal İhvân-ı Safâ'nın zihinsel ve ahlâkî ilkelerini sembolik olarak anlatmaktadır.

2.2. “Die philosophische Bestrebungen der lautern Brüder” (İhvân-ı Safâ'nın felsefî uğraşları)<sup>773</sup>: İhvân-ı Safâ'nın felsefî uğraşlarını değerlendirdiği bu makalede Dieterici, öncelikle İslâm felsefesinin önemi ve sonrasında İhvân-ı Safâ üzerinde yoğunlaşmaktadır.

2.3. *Die Propaedeutik der Araber (Araplarda Bilime Giriş)*<sup>774</sup>: I-VI. risâlelerin tercümelerinden oluşmaktadır. Konuları sırasıyla aritmetik, geometri, astronomi (astroloji), coğrafya ve matematiksel orantılardır.

2.4. *Die Logik und Psychologie der Araber (Araplarda Mantık ve Psikoloji İlmî)*<sup>775</sup>: VII-XIII. risâleleri içermektedir. Eserin kapsamında olan yedi risâlenin başlıkları teorik bilim, pratik bilim, psikoloji, mantık ilmine giriş, kategoriler ve analitiktir. Mantık ilmine giriş risâlesinden itibaren

---

<sup>772</sup> Fr. Dieterici, *Der Streit zwischen Mensch und Thier* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn Verlag, 1858).

<sup>773</sup> F. H. Dieterici, “Die Philosophischen Bestrebungen der lautern Brüder,” *ZDMG* 15 (1861), ss. 577-614.

<sup>774</sup> Fr. Dieterici, *Die Propaedeutik der Araber im zehnten Jahrhundert* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1865); Otto Loth Kindî'nin Astroloji bilimine dair risâlesini çalışırken, özellikle Dieterici'nin bu eserini ikincil kaynak olarak kullandığını belirtmektedir. Bkz. Otto Loth, “VII. Al-Kindî als Astrolog,” *Morgenländische Forschungen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875) içinde, ss. 263-309.

<sup>775</sup> Fr. Dieterici, *Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1868).

İhvân-ı Safâ sistemi tamamen Aristoteles'in mantık ilmini benimsemiştir.<sup>776</sup>

2.5. *Die Naturanschauung und Naturwissenschaft der Araber (Arapların Doğ Bilimlerine Dair Görüşleri)*<sup>777</sup>: XIV-XXI. risâlelerin neşri ve tercümesinden oluşan bu eserde İhvân-ı Safâ'nın fizik, evren, dört unsur, meteoroloji, mineraloji, doğa, botanik ve zooloji bilimlerine ilişkin görüşleri yer almaktadır.

2.6. *Anthropologie der Araber (Arapların Antropoloji İlimine Dair Görüşleri)*<sup>778</sup>: XXII-XXX. risâlelerin neşri ve tercümesidir. Antropoloji ilmi işlenen bu risâlelerde öncelikle bedenin bileşiminden bahsedilmektedir. Risâlelerin temel amacı, her bilime ait gerekli olan bilgileri işlemek olduğundan dolayı antropoloji ilmine dair de yalnızca temel bilgilerin yer aldığı gözlemlenmektedir. 22.-30. risâlelerden anlaşılacağı üzere, Araplar Galen'in öğrencileri olarak ortaya çıkmaktadırlar.<sup>779</sup> Risâlelerin özelliklerinden biri de, her birinin fazla ayrıntılı ve sürekli tekrar eden bilgiler ile dolu olmasıdır.<sup>780</sup>

---

<sup>776</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. VI.

<sup>777</sup> Fr. Dieterici, *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876).

<sup>778</sup> Fr. Dieterici, *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1871).

<sup>779</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. IV-V.

<sup>780</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. VIII.



2.7. *Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern (Arapların Yaratılış Öğretisi)*<sup>781</sup>: XXXI-XL. risâlelerin neşri ve tercümesidir. Konuların temeli ruh anlayışına dair olmakla birlikte sırasıyla sayılar, akıl, makrokosmos, gök cisimleri, sevginin özü, ölümden sonra diriliş, hareketin türleri, neden-sonuç ilişkisi ve tanımları da içermektedir.

2.8. *Die Philosophie der Araber (Araplarda Felsefe)*: İki ciltten oluşan bu eserin ilk cildinde Dieterici, bir giriş bölümü ile Arap dünyasının makrokosmos algısını açıklamaktadır.<sup>782</sup> Eserin ikinci cildi ise birinci cildi tamamlama niteliğinde olup Arap dünyasının mikrokosmos algısını, yani mineraloji, botanik, zooloji ve antropoloji ilmini içermektedir.<sup>783</sup> Eserin amacı, Arapların 10. yüzyılda benimsediği bilimsel temele dayalı dünya görüşünü okuyuculara sunmaktır.<sup>784</sup>

2.9. *Der Darwinismus (Darwinizm)*<sup>785</sup>: bu eserde darwinizmi irdeleyen Dieterici, aynı teorinin Arap tabiat felsefesinde de bulunduğunu savunmakta ve kanıtlamak adına bu eseri kaleme almaktadır. Dört bölümden oluşan eserin birinci bölümü Araplarda darwinizm; ikinci bölüm, antidarwinizm; üçüncü bölüm yaratılış ve dördüncü bölüm Arap tabiat felsefesinde darwinizm konularını içermektedir.

---

<sup>781</sup> Fr. Dieterici, *Die Lehre von der Weltseele bei den Araber im X. Jahrhundert* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1872).

<sup>782</sup> Fr. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Erster Theil Einleitung und Makrokosmos* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876).

<sup>783</sup> Fr. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Zweiter Theil Mikrokosmos* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1879).

<sup>784</sup> Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Erster Theil Einleitung und Makrokosmos*, s. 1.

<sup>785</sup> Fr. Dieterici, *Der Darwinismus im zehnten und neunzehnten Jahrhundert* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1878).

## 2.10. *Die Abhandlungen der Ihwan es-Safa in Auswahl (İhvân-ı Safâ*

*Risâlelerinden Seçmeler)*: kısaltılarak yapılmış ilk metin neşridir. İki ciltten oluşan bu eserin birinci cildi<sup>786</sup> İhvân-ı Safâ risâlelerin bir kısmını içermektedir. Bu risâleler sırasıyla 32. risâle, 50. risâle, 14. risâle, 4. risâle, 18. risâlenin mineraloji bölümü, 16. risâle, 17. risâlenin meteoroloji bölümü, 15. risâle, 18. risâlenin mineral ve botanik bölümler, son olarak 21. risâlenin zooloji bölümüdür. İkinci cilt<sup>787</sup> ise birinci cilde nazaran daha kapsamlıdır.

Dieterici İhvân-ı Safâ'nın Almanca karşılığı için 'Lauteren Brüder' ifadesini kullanırken, Wachler 'Brüder der Reinigkeit'<sup>788</sup>, Heinze 'Brüder der Reinheit'<sup>789</sup>, Horten 'Brüder der Treue'<sup>790</sup> ve Goldziher 'die Aufrichtigen'<sup>791</sup> şeklinde tercüme etmektedir. İhvân-ı Safâ topluluğunun kimlerden oluştuğu ve hangi zaman diliminde ortaya çıktığı ise tartışılan konular arasında yer almaktadır.

Doğu'da sudûr anlayışının ne kadar verimli/üretken olduğunu Fârâbî'den hemen sonra gelen İhvân-ı Safâ<sup>792</sup> topluluğunda görüldüğünü ifade eden Dieterici, bu grubun temel amacının, bütün bilim öğelerini bilimsel olarak düzenlenmiş bir ansiklopedide bir

<sup>786</sup> Fr. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân Es-Safâ in Auswahl*, c. 1 (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1883).

<sup>787</sup> Fr. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân Es-Safâ in Auswahl*, c. 2 (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1886).

<sup>788</sup> Ludwig Wachler, *Handbuch der Geschichte der Litteratur*, s. 95; R. Gosche, *Über Ghazzâlîs Leben und Werke*, s. 240.

<sup>789</sup> Max Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, s. 197.

<sup>790</sup> Max Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis*, s. VII.

<sup>791</sup> Ignaz Goldziher, "Die İslamische und die Jüdische Philosophie," s. 53; 'Die aufrichtigen Brüder' olarak tercüme eden ilk Gustav Flügel olmuştur. Flügel İhvân-ı Safâ topluluğu ve risâleleri hakkında bir makale kaleme almıştır. Bkz. G. Flügel, "Ueber Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie," *ZDMG* 13 (1859), ss. 1-43.

<sup>792</sup> Yaklaşık 50 bölümden oluşan İhvân-ı Safâ risâlelerinin Dieterici'nin çalışmalarından önce tamamının bulunmadığını Wachler'in ifadelerinden anlamaktayız. Bkz. Ludwig Wachler, *Handbuch der Geschichte der Litteratur*, s. 95.

bütün olarak toplamak ve yaymak olduğunu da belirtmektedir. Amaçlanan bu ansiklopedi insanın özgür iradesini yok sayan ve küçümseyen ortodoks anlayışa karşı bir silah mahiyetinde olup, amacın gerçekleştirilebilmesi için en uygun felsefe, Aristoteles ve Platon felsefesinin birleşiminden oluşan eklektik felsefedir.<sup>793</sup> İhvân-ı Safâ risâlelerin ilk altısı, yani felsefeye giriş mahiyetinde olanlar Yeni-Platoncu; mantık ve tabiat bilimlerine dair risâleler Aristotelesçi ve ruh anlayışına ilişkin risâleler yine Yeni-Platoncu unsurlar barındırmaktadır.<sup>794</sup> Bununla birlikte Dieterici'ye göre, İhvân-ı Safâ'nın ansiklopedik çalışmaları olmasaydı, İspanya'da Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar ruhsal ve zihinsel gelişim sağlayamazlardı.<sup>795</sup> Nitekim Mecnâtî, İhvân-ı Safâ risâlelerinin özetini Endülüs'te kaleme almış ve böylelikle İspanya filozoflarının yetişmesinde önemli payı olmuştur.<sup>796</sup>

Dieterici'den sonra İhvân-ı Safâ hakkında çalışma yürüten bir çok oryantalist, Dieterici'nin çalışmalarını kaynak olarak kullanmıştır. Bu oryantalistler arasında Dieterici'nin öğrencisi Goldziher de bulunmaktadır.<sup>797</sup> Bir diğer oryantalist August Müller, bir makalesinde Dieterici'nin çalışmalarının önemini vurgulamakta ve İhvân-ı Safâ risâlelerine ilişkin bilgileri ona borçlu olduklarını belirtmektedir.<sup>798</sup> Bununla birlikte Dieterici'nin İhvân-ı Safâ ve risâlelerinin önemini abarttığını düşünen yazarlar

---

<sup>793</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. VI; Dieterici, *Logik und Psychologie*, ss. VI-VII; Genelde İslâm felsefesini, özelde İhvân-ı Safâ risâlelerinin eklektik bir felsefe olduğunu savunan Dieterici, İhvân-ı Safâ'yı eklektizmin temsilcileri olarak görmektedir. Dieterici yalnızca Aristoteles ve Platon felsefesinin etkisinden bahsetmekte ve diğer etkileri göz ardı etmektedir. Nitekim risâlelerde Aristoteles ve Platon'un etkilerinin yanı sıra Fisagor, İran felsefesi, Budizm, Zerdüştlük, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm filozoflarının da etkileri bulunmaktadır. (Bayram Ali Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefî bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ," Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi 1* (Ankara: Grafiker, 2012) içinde, s. 247).

<sup>794</sup> Dieterici, *Logik und Psychologie*, s. VII.

<sup>795</sup> Dieterici, *Propaedeutik*, s. VI.

<sup>796</sup> Hasan Özalp, "Endülüs'te Aklî Düşünce," Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) içinde, ss. 113-114.

<sup>797</sup> Bkz. Ignaz Goldziher, "die İslamische und die Jüdische Philosophie," s. 77.

<sup>798</sup> August Müller, "IX. Jahreibericht über semitisch-griechische Philosophie 1887-1890." *Archiv für Geschichte der Philosophie* IV (1891), s. 523.

da oluştur. Örneğin, Ludwig Stein İşlâm filozoflarını değerlendirdiği bir yazısında, aslında İhvân-ı Safâ'nın İşlâm felsefesinin tarihsel sürecinde zannedildiği kadar önemli olmadıklarını ifade etmektedir.<sup>799</sup>

İşlâm felsefesinde İhvân-ı Safâ topluluğunu önemseyen ve bu denli ön plana çıkararak belki de ilk ve tek isim Dieterici'dir. Hem kültür tarihi açısından hem de oluşturdukları ansiklopediler açısından İhvân-ı Safâ'nın dikkate değer olduğunu savunan Dieterici'ye göre, İhvân-ı Safâ topluluğunu küçümsemek ya da görmezden gelmek doğru bir tutum değildir.

### 3. Esûlûcyâ "Aristoteles'in Teolojisi"ne dair çalışmaları:

3.1. "Die Theologie des Aristoteles" (Aristoteles'in Teolojisi)<sup>800</sup>; *Alman Doğu Cemiyeti Dergisi*'nde yayımlanan bu makalede Dieterici, *Esûlûcyâ*'ya dair bilgiler sunmakta ve eserin neşir ve Almanca tercümesi üzerine çalıştığını bildirmektedir. Aristoteles'e atfedilen bu eserde bilgeliğin anahtarına ulaşıldığına inanılmaktadır. İlk bakışta eserde Yeni-Platoncu unsurlar dikkat çekmekte, ancak bu Aristoteles'e ait görüşlerin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Başka bir ifadeyle, *Esûlûcyâ*'da Yeni-Platoncu ve Aristoteles felsefesi uyumlu bir şeklinde yan yana durmaktadır.<sup>801</sup> Örneğin, sudû teorisinde Yeni-Platoncu yönü, hareket anlayışı ile Aristoteles'i hatırlatmaktadır.<sup>802</sup>

<sup>799</sup> Ludwig Stein, "XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber," s. 394.

<sup>800</sup> Fr. Dieterici, "Die Theologie des Aristoteles," *ZDMG* 31 (1877), ss. 117-126.

<sup>801</sup> Dieterici, *a.g.m.*, ss. 117-118.

<sup>802</sup> Dieterici, *a.g.m.*, ss. 121-122.

3.2. *Über die sogenannte Theologie de Aristoteles bei den Arabern* (Araplarda Aristoteles'in Teolojisi): 1881'de Berlin'de düzenlenen V. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne tebliğ olarak sunulmuştur.

3.3. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften*<sup>803</sup>: *Esûlûcyâ*'nın üç yazma nüshasına dayanılarak yapılan ilk neşirdir. Yunancada mevcut olmayan bu eserin kime ait olduğu hususunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte, Dieterici neşir çalışması ile bu konudaki kuşkuları bertaraf etmeyi ummaktadır. Aristoteles'e atfedilen bu eseri, Dieterici İhvân-ı Safâ felsefesinin temel kaynağı olarak kabul etmektedir. Dieterici'nin asıl amaçlarından biri, eseri neşrederek Arap dili ve edebiyatı uzmanlarını felsefeye yönlendirmektir. Ona göre, doğu ve batının yolu felsefede birleşmektedir. Ancak buna rağmen Alman literatüründe Arap felsefesine ilişkin çalışmalar azınlıktadır. Bu sebeple Dieterici ömrünün geri kalanını İslâm felsefesine adanarak, bu alanda çalışmaların artmasına teşvik etmiştir.<sup>804</sup>

3.4. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen übersetzt*<sup>805</sup>: *Esûlûcyâ*'nın Almanca tercümesi ve şerhidir. Dieterici bu eserin kime ait olduğuna dair kesin bir görüş belirtmemekle birlikte, eserde Platon'un görüşlerinin ön plana çıktığını da ifade etmektedir.<sup>806</sup>

---

<sup>803</sup> Fr. Dieterici, *Die Sogenannte Theologie Des Aristoteles aus arabischen Handschriften* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882).

<sup>804</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. V-VIII.

<sup>805</sup> Fr. Dieterici, *Die Sogenannte Theologie Des Aristoteles aus dem Arabischen Übersetzt und mit Anmerkungen versehen* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1883).

<sup>806</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. V.

*Esûlûcyâ*'nın Arapça neşrini değerlendiren Wilhelm Ahlwardt (1828-1909)<sup>807</sup>, eserin Aristoteles'e atfedilmesine rağmen, aslında Yeni-Platoncu unsurlar barındıran bir yazı olduğunu ve Plotinus'un okuluna mensup biri tarafından yazılmış olduğu üzerinde durmaktadır. Nitekim eserin içeriği sudûr teorisinden ibaret olup, ancak Aristoteles'in metodu ile işlenmiştir. Ahlwardt, Dieterici'ye bu eseri özenle yayımladığı için teşekkür etmekte ve zorlu bir görevi üstlendiğinden dolayı ona borçlu olduklarını vurgulamaktadır. Elyazma eserlerde bulunan zorlukları aşan Dieterici, metni anlaşılır, doğru ve eksiksiz bir şekilde neşretmiştir.<sup>808</sup>

Dieterici'nin bu çalışmalarında *Esûlûcyâ*'nın gerçekte Aristoteles'e ait olmayıp Plotin'in *Enneadlar*<sup>809</sup>'ının IV-VI. bölümlerinden ibaret olduğunu tespit edememiş olduğu iddia edilse de<sup>810</sup>, eserleri incelendiğinde Dieterici'nin bu konuda kesin bir kanıya varmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o *Esûlûcyâ*'nın Aristoteles'e atfedildiğini ancak Yeni-Platoncu görüşlerin ön plana çıktığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla ne Aristoteles'e ne de Platon'a atfetmediğini ve her iki filozofun görüşlerinin uyum halinde olan bir eser olduğu görüşünü savunduğunu,<sup>811</sup> ancak Dieterici'nin çalışmaları incelendiğinde anlaşılmaktadır.

---

<sup>807</sup> Berlin'de hızla gelişen elyazma eserlerin toplanması, bu eserleri sistematik bir şekilde gruplandırmayı ve düzenli bir şekilde sunmayı da beraberinde getirmiştir. Bu görevi üstlenen ise Wilhelm Ahlwardt olmuştur. Ahlwardt Literatür tarihine hazırlık mahiyetinde bir çalışma hedeflemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 191-192.

<sup>808</sup> Ahlwardt, "Dieterici's Theologie des Aristoteles," *ZDMG*, c. 37 (1883), ss. 135-138.

<sup>809</sup> Batıda Plotinus'un *Enneadlar*'ı 1492'de Marsilius Ficinus tarafından Latinceye çevrilmiş, Basel'de ise 1580 yılında Yunanca ve Latinceye tercüme edilmiştir. Yine *Esûlûcyâ* 1519 ve 1572 yılında yayınlanmıştır. Ancak üç yüzyıldan daha uzun bir süre boyunca kimse *Enneadlar* ve *Esûlûcyâ* arasındaki bağlantıyı fark etmemiştir. Dieterici'nin neşr ve tercüme çalışmasından sonra gerçek ortaya çıkmıştır. (Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. LVIII).

<sup>810</sup> Bkz. Valentin Rose, "Die sogenannte Theologie des Aristoteles," *Deutsche Literaturzeitung* c. 4 (1883), s. 843.

<sup>811</sup> Bkz. Dieterici, *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften*, ss. IV-V; Dieterici, *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen übersetzt*, ss. V-VI.

Gerçekleştirdiği metin neşri ile eser üzerinde araştırmaların yoğunlaşmasına vesile olan Dieterici, bir taraftan övülürken bir taraftan da eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim çok vakit geçmeden Valentin Rose *Deutsche Literatur Zeitung (Alman Literatür Dergisi)*'da<sup>812</sup> yayımlanan bir yazısında, Dieterici'yi eleştirerek *Esûlûcyâ*'nın Plotin'in *Enneadlar*'ı ile olan ilişkisini kesin biçimde ortaya koymuştur.<sup>813</sup> Dieterici bu eseri neşir ve tercüme etmesiyle, dikkatlerin *Esûlûcyâ* üzerinde yoğunlaşmasına vesile olmuştur. Eserin kime ait olduğu tartışma konusu iken, Dieterici'nin çalışmaları ile *Esûlûcyâ*'ın *Enneadlar* ile benzerliği tespit edilmiş ve Aristoteles'e ait olmadığı görüşü ön plana çıkmıştır.

İçeriği itibariyle Plotinus'a atfedilen *Esûlûcyâ*, Fârâbî döneminde, ontoloji alanında Yunan felsefi mirasına ait en önemli eserlerden biri olarak bilinmektedir. Bu eserin en önemli özelliği, Bir'in (Tanrı'nın) birliği ile âlemin çokluğu arasındaki ilişkiyi ele alması ve Plotinus felsefesindeki Bir, Akıl, Nefs ve Duyulur âlem ile ilgili hususları içermesidir. Bu bağlamda eserin İslâm felsefesine önemli katkısı olmuştur. Bununla birlikte *Esûlûcyâ*'da Aristoteles ve Plotinus felsefesinin etkileri görülmektedir. Örneğin, eserde nefis konusunda Aristoteles felsefesinden yararlanılmış, ancak bu eserin Aristoteles'e aidiyeti konusunda yeterli bir kanıt değildir. Zira nefis konusu, ulvî ve duyulur âlemi kapsayacak şekilde Plotinus felsefesi ekseninde ele alınmıştır. Fakat eserin Plotinus felsefesi ekseninde olmasıyla Plotinus'a ait olması arasında da fark vardır. Eserin yazarının Plotinus'un etkisi altında olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bütünüyle Plotinus'a ait olduğunu söylemek, yanıltıcı bir yaklaşım olacaktır.<sup>814</sup>

---

<sup>812</sup> Valentin Rose, "Die sogenannte Theologie des Aristoteles," *Deutsche Literaturzeitung* c. 4 (1883), ss. 843-845.

<sup>813</sup> Paul Brönnle, *Die Staatsleitung von Alfârâbî*, s. XXII.

<sup>814</sup> Mehmet Murat Karakaya, "Plotinus'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi," (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016), ss. 14, 24-25.

4. Fârâbî'ye dair tahkik ve tercüme çalışmaları:

4.1. *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen (el-Fârâbî'nin Felsefî Risâleleri)*<sup>815</sup>: Fârâbî'nin risâlelerinin neşridir. Bu eseri daha sonra Almancaya tercüme etmiştir.<sup>816</sup> Kendisinden sonra Fârâbî hakkında çalışmalar yürüten Alman oryantalistlere kaynaklık eden önemli eserlerden biridir.<sup>817</sup>

4.2. *Ârâ'u ehli'l-Medînetil-fâzıla (Alfârâbî's Abhandlungen über den Musterstaat) (Fârâbî'de İdeal Devlet)*<sup>818</sup>: eserin Almanca tercümesi 1900'da yayımlanmıştır.<sup>819</sup>

4.3. *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye'nin* Almanca tercümesini hazırlamış fakat ölümü nedeniyle sonuçlandıramamıştır. Vasiyeti üzerine öğrencisi Paul Brönnle tamamlamış ve Dieterici'nin hayatı ve ilmî çalışmalarıyla ilgili bir giriş ile yayımlanmıştır.<sup>820</sup>

5. *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch*<sup>821</sup>: Sözlük niteliğinde olan bu eseri Dieterici, Kur'ân'da ve İhvân-ı Safâ risâlelerinde geçen kelimeleri dikkate alarak kaleme almıştır. Eserin

<sup>815</sup> Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890).

<sup>816</sup> Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892).

<sup>817</sup> Bkz. Max Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis*, s. XVIII.

<sup>818</sup> Fârâbî, *Ârâ'u ehli'l-medînetil-fâzıla*, nşr. Fr. Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1895).

<sup>819</sup> Fârâbî, *Ârâ'u ehli'l-medînetil-fâzıla (Der Musterstaat)*, terc. Fr. Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1900).

<sup>820</sup> Paul Brönnle, Friedrich Heinrich Dieterici, *Die Staatsleitung von Alfârâbî: Deutsche Bearbeitung mit einer Einleitung* (Leiden: E. J. Brill, 1904).

<sup>821</sup> Fr. Dieterici, *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1894).



önsözünde belirttiği üzere, o yalnız gerekli gördüğü kelimelere yer vermiştir.<sup>822</sup>

Dieterici'nin çalışmalarını önemseyen isimlerden biri de T. J. De Boer'dir. Boer *İslâm'da Felsefe Tarihi* adlı eserinin önsözünde Dieterici'ye teşekkür etmekte ve kaynak eserleri anlamada başvurduğu isimler arasında zikretmektedir.<sup>823</sup>

Hayatının en verimli dönemini İslâm felsefesine adayan Dieterici'nin birçok eser geride bıraktığını görmekteyiz. Çalışmalarının çoğu tahkik ve tercümeden ibaret olmasına rağmen, Dieterici sayesinde İslâm felsefesi alanına yönelen ve onun çalışmalarından faydalanan oryantalistler de olmuştur. Bununla birlikte, Dieterici'nin çalışmalarını ve görüşlerini eleştiren araştırmacıları da yukarıda belirttik.

### **3. Dieterici'nin Hocaları**

#### **3.1. Heinrich Leberecht Fleischer**

Dieterici'nin etkilendiği önemli isimlerden biri Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888)'dir. Fleischer 1835 yılından itibaren öncelikle teoloji bölümünde 1840'dan sonra da felsefe bölümü ve doğu dillerinde profesör olarak çalışmıştır. Onun sayesinde Leipzig Arap Dili ve Edebiyatı alanında lider konumuna gelmiştir. Eğitim ve öğretim hayatında öncelikle teoloji eğitimi gören Fleischer, daha sonra 1824-1828 yılları arasında Paris'de Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmiştir. Sacy'nin öğrencisi olmuş ve ondan akademik çalışmaları için gereken teşviki de alıp ülkesine dönmüştür. Sacy gibi Fleischer de mistisizmden uzak akılcı bir yaklaşım ile doğu metinlerini yorumlamış ve

---

<sup>822</sup> Fr. Dieterici, *a.g.e.*, s. IV.

<sup>823</sup> T. J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, s. 4.

Sacy'nin sistemini Almanya'ya getiren isim olmuştur. Fleischer, döneminin tartışmasız en önemli Arap dili ve Edebiyatı uzmanıdır.<sup>824</sup>

Alman oryantalizminde öne çıkan isimlerden biri olan Fleischer, *Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti)*'in kurucu üyelerinden olup bu derneğin gelişmesinde önemli katkıları bulunan biridir.<sup>825</sup> Fleischer uzun yıllar *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti Dergisi)*'in editörlüğünü yapmış ve 1866-1879 yılları arasında da yönetim kurulu başkanlığını yürütmüştür.<sup>826</sup> Kısacası Fleischer, hem oryantalizm alanında hem de Alman Doğu Cemiyeti'nde çok yönlü etkin olan önemli bir isimdir.<sup>827</sup>

### 3.2. Emil Rödiger

Friedrich Heinrich Dieterici'nin eğitim ve öğretim hayatında ders aldığı önemli isimlerden biri de Emil Rödiger (1801-1874)'dir.<sup>828</sup> Lisans eğitimini Teoloji bölümünde tamamlayan Rödiger, 1826 yılında doktorasını tamamlamış, 1830 yılından itibaren Halle'de doğu dilleri bölümüne profesör olarak atanmıştır. 1860 yılında Berlin'de yine aynı bölümde profesör olarak görev almıştır. Rödiger'in uzmanlık alanı ise Paleografi'dir.<sup>829</sup> Fleischer gibi Rödiger de *Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Doğu Cemiyeti)*'in kurucu üyelerindedir.<sup>830</sup>

---

<sup>824</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 170-171; Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân Es-Safâ in Auswahl*, c. 2, s. IV.

<sup>825</sup> Thorbecke, "Dem Andenken Heinrich Leberecht Fleischer's," *ZDMG* 42 (1888), s. 695.

<sup>826</sup> Thorbecke, *a.g.m.*, s. 699.

<sup>827</sup> Holger Preissler, *a.g.m.*, s. 269.

<sup>828</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>829</sup> C. Siegfried, "Roediger, Emil," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 29, ss. 26-30.

<sup>830</sup> Ewald Wagner, "Zur Einführung," *Generalindex zur ZDMG Band 1-100* (1955), s. III.

### 3.3. Friedrich Rückert

Johann Michael Friedrich Rückert (1788-1866) 19. yüzyılın önemli Alman şair ve oryantalistlerindendir. 1826'da Erlangen Üniversitesi'nin Doğu dilleri profesörlüğüne atanmış, 1841'de Berlin Üniversitesi'ne geçmiştir. 1848'den itibaren ise hocalığı bırakıp hayatını şiire ve ilmî çalışmalara adanmıştır. Rückert'in Arap dilinde en önemli çalışması Kur'ân'ın şiirsel bulduğu bölümlerinden yapmış olduğu Almanca tercümelerdir.<sup>831</sup> Kur'ân o döneme kadar birkaç defa Almancaya tercüme edilmiş olsa da, önceki tercümelerde Hıristiyanlığı savunma ve İslâm'ı eleştirme kaygıları ağır basmıştır. Yalnız Rückert'in siyasî ve dinî kaygılar taşımayan Kur'ân tercümesi *Der Koran*<sup>832</sup> onun sözel zenginliğini gösterebilmiştir.<sup>833</sup> Yine Rückert tarafından Cahiliye dönemi Arap şiirleri Almancaya tercüme edilmiştir.<sup>834</sup>

## 4. Dieterici'nin Öğrencileri

### 4.1. Paul Brönnle

Paul Brönnle (d. 1867) Dieterici'nin belki de en önemli öğrencilerinden biridir. Dieterici'nin hayatını anlatan ve kaleme alan Paul Brönnle olmuştur. *Die Staatsleitung von Alfarabi; Deutsche Bearbeitung mit Einer Einleitung* adlı eser Dieterici'nin ölümünden sonra kendi vasiyeti üzerine öğrencisi Paul Brönnle tarafından tamamlanıp yayımlanmıştır. Paul Brönnle bu eseri tamamlamakla kalmamış, aynı zamanda öğretmeni Dieterici'nin eğitim ve öğretim hayatını, kişiliğini ve eserlerini ayrıntılı

---

<sup>831</sup> Bkz. Abu Temmâm, *Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder*, terc. Friedrich Rückert (1846).

<sup>832</sup> *Der Koran*, terc. Friedrich Rückert, 1888.

<sup>833</sup> Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 167-168; Rückert'in eserleri hakkında bir çalışma için bkz. Karl Fortlage, *Friedrich Rückert und seine Werke* (Frankfurt: J. D. Sauerländer, 1867).

<sup>834</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 106.; Friedrich Rückert, *Oestliche Rosen* (Leipzig: Brockhaus, 1822).

olarak anlattığı bir giriş bölümü de eklemiştir. Bu bölümde Brönnle İslâm felsefesi ile ilgili görüşlerini de dile getirmiştir.

Brönnle, hocası Dieterici ile olan iletişimine de değinmektedir. Yaklaşık on iki yıl süren bilimsel ve kişisel görüşmelerde herhangi olumsuz bir durumun oluşmadığını ifade eden Brönnle, Dieterici'nin güzel ve açıklayıcı anlatımıyla İslâm felsefesinin gizemli dünyasıyla tanıştığını belirtmektedir. Brönnle'nin danışman hocası olan Dieterici, akademik alanda Brönnle'nin çalışmalarını titizlikle takip etmiş ve zamanla aralarındaki ilişki arkadaşlığa dönüşmüştür. Dieterici en değerli mal varlığı olan kitaplarını da Brönnle'ye bırakmıştır.<sup>835</sup>

Brönnle'ye göre, beşerî bilimler sahasında İslâm felsefesi kadar değişken bir disiplin bulunmamaktadır. İslâm felsefesi Platonculuk, Aristoculuk, Stoacılık, Yeni-Platonculuk ve Yeni-Fisagorculuk karışımı bir disiplindir. İslâm felsefesinin bu karışık yapısından dolayı günümüze kadar bu disiplin oryantalistler, klasik filologlar ve filozoflar tarafından üvey evlat muamelesi görmüştür.<sup>836</sup> İslâm felsefesini anlamaya yönelik zorluk yalnızca karmaşık yapısından kaynaklanmamaktadır. Özellikle oryantalistlerde ilgi ve felsefî bilgi eksikliği, filozof ve filologlarda Arap dili bilgi eksikliği İslâm felsefesini kavramayı zorlaştırmıştır. Bunların yanı sıra o dönemde orijinal eserlere ulaşım zorluğu da mevcuttu.<sup>837</sup>

Dieterici'nin kendi döneminde hak ettiği değeri görmediğini iddia eden Brönnle, sonraki zamanlarda onun değerinin anlaşılacağını vurgulamaktadır. Brönnle'ye göre, Dieterici özellikle İslâm felsefesinin problemleriyle uğraşmış, fakat bir sonuca

---

<sup>835</sup> Paul Brönnle, *Die Staatsleitung von Alfârâbî*, ss. XIV-XV.

<sup>836</sup> Paul Brönnle, Dieterici, *a.g.e.*, s. IX.

<sup>837</sup> Paul Brönnle, Dieterici, *a.g.e.*, s. X.

varamadan hayatını kaybetmiş ve böylelikle bir sözlük oluşturma hayaline ulaşamamıştır. Fakat yine de ardında zengin bir miras bırakmayı başarmıştır.<sup>838</sup>

## 4.2. Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher İslâmîyat çalışmalarının Avrupa bilim çevrelerinde dinî ve kültürel bir sistem olarak gelişmesinde ve kabul görmesinde en önemli katkıyı sağlayan kişilerden biridir. Macar Yahudisi<sup>839</sup> olan Goldziher Leiden’de eğitim görmüş, Leipzig’de Fleischer ve Dieterici ile birlikte çalışmıştır. Burada öğrendiği eleştiri yöntemini, İslâm’ın temel kaynaklarından sayılan hadis ilmine uygulamıştır.<sup>840</sup>

Goldziher İslâm’ı, Müslüman halkların iktisatlarından, toplumlarından ve siyasetlerinden ayrı tutularak incelenebilecek bir “kültürel bileşim” olarak görmektedir.<sup>841</sup> O ilim alanında hayası en kıt olanlardandır. Çünkü Goldziher yalanı uydurup iç dünyasında canlandırmaktadır. Akademik çalışmalarında Goldziher İslâmî naslar hakkında yalan söylemekte, yorumda aşırıya kaçmakta ve delil olarak kabul edilemeyecek şeyleri delil getirerek kesin bir delil gibi sunmaktadır.<sup>842</sup>

Goldziher’in de dahil edilebileceği bir grup oryantalistin amacının Müslümanlara ve İslâm medeniyetine zarar vermek ve açıkça onu yaralamak olduğunu iddia eden bir görüş vardır.<sup>843</sup> Bu görüş ekseninde Goldziher, İslâm’ı Hz. Peygamber zamanında tamamlanan bir din olarak görmemektedir. Ona göre, İslâm Peygamber’den sonra

---

<sup>838</sup> Paul Brönnle, Dieterici, *a.g.e.*, s. XIII; Dieterici Arap terminolojisini Yunanca, Latince ve Almanca karşılığı ile birlikte sunabileceği bir sözlük hazırlama hedefini bir çok eserinde zikretmektedir. Bkz. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân Es-Safâ in Auswahl*, c. 1, s. V; Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân Es-Safâ in Auswahl*, c. 2, s. XVIII; Dieterici, *Theologie des Aristoteles – übers.*, s. XII.

<sup>839</sup> Yahudileri Oryantalizme iten sebepler için bkz. Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, ss. 47-49.

<sup>840</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 124; Ayrıca bkz. Johann Fück, *a.g.e.*, ss. 226-231.

<sup>841</sup> Edward W. Said, *a.g.e.*, s. 115.

<sup>842</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>843</sup> Oryantalistlerin tabakaları ve çeşitleri için bkz. Adnan Muhammed Vezzan, *a.g.e.*, ss. 71-94.; Ayrıca bkz. Mahmud Hamdi Zakzûk, *a.g.e.*, ss. 69-70.

Müslümanların ortak gayretleriyle homojen bir din şeklinde ortaya çıkmış bir reform hareketidir. İslâm dini, kültürü ve toplumu aynı şeyi ifade etmektedir.<sup>844</sup>

Bir taraftan İslâmiyet'i yeren ifadeler kullanan Goldziher, bir taraftan da İslâm ahlâk sistemi içerisinde tasavvufun yerinin ve öneminin farkına varan ilk kişi olarak görülmektedir. Bu yanıyla Goldziher İslâm'ı yaşayan bir gerçeklik olarak kabul etmekte, zaman içinde değişen İslâmiyetin belli bir noktaya kadar denetim altında olduğunu ifade etmektedir. Denetimi sağlayan şey ona göre, "İslâm'ın özüne uygun bir hayat yaşama" gayretidir. Bu ise İslâm'ın hukuk sistemi ile sufilik arasındaki dengeyi kurmak ve korumakla mümkün olmaktadır.<sup>845</sup>

Dieterici'nin eğitim aldığı hocaları ve kendiden ders alan öğrencileri muhakkak ki daha fazladır. Ancak biyografik kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler yukarıda zikrettiğimiz isimler ile sınırlıdır. Ayrıca Paul Brönnle hakkında biyografik eserlerde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. O, Dieterici'nin ölümü nedeniyle tamamlayamadığı eseri tamamlayıp basıma hazırlamıştır. Yukarıda da açıkladığımız gibi, Brönnle tamamladığı bu esere hocası Dieterici'yi anlatan bir giriş bölümü eklemiştir. Böylelikle biz de Dieterici hakkında daha fazla bilgi sahibi olmakla birlikte, Paul Brönnle'nin de onun öğrencisi olduğu bilgisini edinmekteyiz.

## **5. Dieterici'nin Hz. Muhammed ve İslâmiyet Algısı**

Hz. Muhammed'in etkisine dair kısa bir taslak sunma gereği duyan Dieterici, ortodoksların inancının aksine hiçbir din kurucusunun Tanrı tarafından gönderilmediğini vurgulamaktadır. Din kurucusu, ancak var olan bir dini geliştirerek

---

<sup>844</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>845</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 125.

yeni bir din oluşturmaktadır. Bununla birlikte Muhammed'in özü itibariyle Samî olduğu, Dieterici'ye göre önemli unsurlardan biridir.<sup>846</sup>

Soylu bir ailede dünyaya gelen Muhammed'in, Hatice ile evliliğinden sonra hayata tutunduğunu ifade eden Dieterici, Hatice olmasaydı İslâm dininin de oluşmasına imkân olmayacağına inanmaktadır. Nitekim Dieterici'ye göre, Muhammed zayıf karakterli bir kişiliğe sahip olmakla birlikte, vahiy geldiğinde ne yapacağını bilemeyip çaresizce Hatice'ye sığınmıştır. Hatice ile evliliğinden altı çocuk sahibi olan Muhammed'in, sonrasında gerçekleşen evliliklerinin asıl sebebi erkek evlat sahibi olma isteği olduğu iddia edilmektedir.<sup>847</sup>

Peygamberleri 'din kurucusu' olarak gören Dieterici'ye göre, peygamberler Tanrı tarafından gönderilmemiştir. Ancak devamında Muhammed'in vahiy aldığını belirterek, çelişik ifadeler kullandığını görmekteyiz. Tanrı tarafından gönderilmeyen Peygamber'in vahiy alıyor olmasını söylemek, soru işaretine neden olmaktadır. Yine İslâm dininin oluşumunda Muhammed'in Hatice ile evliliğinin önemli olduğunu belirten Dieterici, Hatice olmasaydı İslâm dini de oluşmayacağına inanmaktadır.

Dieterici'ye göre, Muhammed'in temel öğretisi Tanrı'nın birliği ve kudretidir. Muhammed'in sözleri edebî yönüyle hayranlık uyandırırken, Kur'ân sürekli emirlerin ve yasakların tekrarlanmasıyla sıkıcı bir kitap haline gelmiştir. Bunun yanı sıra mekkî sûreler Dieterici'ye göre, güçlü bir dil ile yazılmışken, diğer sûreler sıradan ve önemli

---

<sup>846</sup> Dieterici, *Philosophie der Araber - Makrokosmos*, s. 45.

<sup>847</sup> "Durch diese Frau bekam Muhammed einen Halt im Leben, ohne sie wäre nimmer der Islam zu Stande gekommen. Chadidja (Hatice) stand nicht sowohl als Gattin, als noch mehr wie eine pflegende tröstende Mutter ihm zur Seite. Unmännlich und weichlich wie Muhammed war, ein schwankes Rohr im Sturme des Lebens, selbst erschreckt vor der ihm zugekommenen Offenbarung und zagend, ob es Wahrheit oder Lüge, ob Teufel oder Gott ihn treibe, fand der arme Prophet bei senem Weibe Schutz und Trost und vor allem Pflege. Denn die Offenbarung ham dem armen Propheten in gewaltigen Paroxysmen zu, in Schweiß gebadet, mit dem Schaum vor dem Munde, stöhnend wie ein Kameel, empfang er die Besuche des heiligen Engels Gabriel. Chadidja (Hatice) und ihr Vetter Waraqa trösteten dann den Schwächling, in ihm werde das grosse (Namus) Gesetz entstehen." (Dieterici, *Philosophie der Araber - Makrokosmos*, s. 50.)

bir içeriğe sahip değildir.<sup>848</sup> Bir taraftan Muhammed'in zayıf karakterli biri olduğunu ifade ederken onu aşağı görmekte, diğer taraftan Muhammed'in sözlerine hayran olduğunu belirterek onu övmektedir. Dieterici'nin bu ifadelerinde, daha önce de bahsettiğimiz, oryantalizm zihniyetinde doğuya karşı hayranlık duyulan ile nefret edilen arasındaki ikilemi görmekteyiz.

Muhammed'in dini kendi isteği ve arzusuna göre şekillendirdiğini iddia eden Dieterici, bu hususta birkaç örnek vermektedir. Bu örnekler ise genellikle Muhammed'in evlilikleri hususundadır. Dieterici bu meseleyi ön plana çıkarma nedenini, dinî hükümlerin objektif değil sübjektif olarak ortaya çıktığını kanıtlamak için olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre, Muhammed'in hayatında herşey sübjektiftir; dinî hükümleri kendi çıkarına göre koymuş; vahiy, benliğini tatmin etmek için gelmiş ve böylelikle İslâm dini çelişkilerle dolu bir din olarak ortaya çıkmıştır.<sup>849</sup>

Kur'ân dışında hadislerden de bahseden Dieterici, hadislerden herhangi birşeyin öğrenilmediğini iddia etmektedir. Ona göre, hadislerde aktarılan bilgiler yalnızca Muhammed'in eşleri ile ilişkisi, kedilerine vermiş olduğu isimler ve yeme-içme alışkanlığını kapsamaktadır. Dolayısıyla Muhammed'in hayatında bir ideal olmadığı gibi, İslâm'da da bir ideal söz konusu değildir. Ayrıca İslâm'ın tam olarak ne olduğunu sorgulayan Dieterici, İslâm dininin Yahudiliğin yenilenmesinden ibaret olduğunu da belirtmektedir.<sup>850</sup> Başka bir ifadeyle, din kurucusunun, var olan bir dini geliştirerek yeni bir din oluşturduğu düşüncesini benimseyen Dieterici, İslâm'ı Yahudiliğe dayanan bir din olarak görmektedir.

Hıristiyanlık karşısında İslâm'ın üstün gelmesini açıklayan oryantalist, Hıristiyanlığın gerçek Hıristiyanlıktan çıkarak tamamen dogmalara boyun eğmesini

---

<sup>848</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. 52, 58.

<sup>849</sup> Bkz. Dieterici, *a.g.e.*, ss. 66-67, 72.

<sup>850</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. 75.



sebeup olarak göstermektedir. Eğer Hıristiyanlık bozulmamış olsaydı İşlmiyet de üstün gelemezdi.<sup>851</sup> Yine İşlm'ın üstün gelmesinin bir diğer sebebi, Muhammed'in Hıristiyan ve Yahudilerin vergi karşılığında Müslüman topraklarında rahatlıkla yaşamasına izin vermesidir. Nitekim Bizans'ta hüküm süren Hıristiyanlık, zındık olarak görülen herkesi ölüm ile cezalandırmayı emretmektedir. Dolayısıyla, Hıristiyan acımasız bir katil iken, Müslüman daha vicdanlı ve insanca davranmaktadır. Ancak Dieterici'ye göre, İşlm dininin hoşgörülü olmasđ Yunan bilim ve felsefesinin etkisinden dolaydır.<sup>852</sup>

İşlm dinini ve Hz. Muhammed'i hor gören görüşler belirten Dieterici, İşlmiyetin vahiy yoluyla değil, Hz. Muhammed'in kendi isteği üzerine oluştuğuna inanmaktadır. Dieterici'ye göre, Kur'n kurallar ile dolu ve sürekli tekrar eden sözleri ile sıkıcı bir kitaptır. Hadisler ise, insanın hayatına etki edecek nitelikte olmayıp, daha ziyade boş bilgiler ile doludur. İşlmiyetin stn geldiği durumları ve hoşgörülü bir din oluşunu dış etkenlere bağlayan Dieterici, Hz. Muhammed'i de yeren ifadeler kullanmaktadır. Bununla birlikte, Muhammed'in sözlerinin edeb yönünü överek, bir ikileme düşmektedir. Dolayısıyla, Dieterici'nin İşlm dini hakkındaki görüşlerinde oryantalizm zihniyetinden etkilendiği kanaatindeyiz.

## **6. Dieterici'nin Ortağağ'da İşlm ve Hıristiyan Felsefesine Dair Görüşleri**

İşlmiyet Hıristiyanlıktan altđ yüzyıl sonra gelmiş olsa da Hıristiyanlığa göre daha hızlı yayılmış ve gelişmiştir. Dieterici'ye göre, Ortağağ Hıristiyan felsefesinin örneğini İşlm felsefesinde görmek mümkündür. Bunun iki sebebi olabilir. Ya Hıristiyan felsefesi İşlm felsefesinden etkilenmiştir ya da her ikisi birbirinden bağımsız aynı

---

<sup>851</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>852</sup> Dieterici, *Musterstaat – bertr.*, s. V.

zihinsel yapıyla gelişmiştir.<sup>853</sup> Her ne kadar, Avrupa Hıristiyanlığı önceki dönemlerde benimsemiş olsa da, Hıristiyanlığın etkisinin Avrupa’da çok daha belirgin ve belirleyici olması İslâm’ın yayılmasından sonra gerçekleşmiştir.<sup>854</sup> İslâm’ın şaşkınlık derecede hızla yayılışı, İslâm’a dair merakı da derinleştirmiştir.<sup>855</sup>

Ortaçağ’ın İslâm anlayışında Sâmi ruh ile Yunan öğretisi birleşmiş ve böylelikle de pozitif din anlayışının felsefe ile bağlantısı ön plana çıkmıştır. Ancak bu dönemde İslâmiyete karışan Yunan felsefî öğretileri kısa zamanda dinden çıkarılabilmıştır. Buna karşılık Hıristiyanlıkta Yunan felsefesinin etkisi devam etmekte, çünkü Yunan felsefesi modern kültür ve bilimin temeli olarak kabul edilmektedir. Yeniçağ’da ise Hıristiyan teolojisi ile felsefe ayrı tutulmaya başlamıştır ki, İslâm dini bunu altı yüzyıl önce başarmıştır.<sup>856</sup>

Hıristiyanlığın teslis inancını ele alan Dieterici’ye göre, Hz. İsa’nın Tanrı’nın oğlu olmasının anlamı, İsa ile Tanrı arasındaki ruhsal bağı ifade etmektedir. Bunun dışında herhangi bir anlamı olmadığını vurgulayan Dieterici, Hz. İsa’nın da yanlış anlaşılacağını hesaba katmadığını belirtmektedir. Nitekim İsa ve Tanrı’yı özdeş kabul etmek, Tanrı’nın Bir’liğini ve kudretini zedelemektedir.<sup>857</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Dieterici teslis inancını farklı yorumlamakta ve Hıristiyanların kabul ettiği gibi ‘İsa Tanrı’nın oğludur’ ilkesinin doğru olmadığını vurgulamaktadır.

Hıristiyanlıkta İncil’in öğretileri üzerine bir tartışma söz konusu olduğu gibi, İslâm’da da Kur’ân’ın öğretilerine yönelik bir ortodoks bakış açısı oluşmaktadır. Bu ortodoks anlayışının amacı Kur’ân’ın öğretilerini savunmaktır. Bunun karşısında akılcı anlayış durmaktadır. Bu anlayış felsefe ve din arasında bir uzlaşmayı amaçlamaktadır.

---

<sup>853</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. VII.

<sup>854</sup> Yücel Bulut, *a.g.e.*, s. 29

<sup>855</sup> Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), s. 18.

<sup>856</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. VII-VIII.

<sup>857</sup> Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, s. 33-34.

Kur'ân ve felsefî öğretilerinin uyum halinde olduğunu ispatlamak adına mistik anlamlara ağırlık verilmiştir. Nitekim Hıristiyanlık'ta da Origenes (185-253)<sup>858</sup> felsefenin dine hizmet ettiğini savunmakta ve dinin dogmalarını kanıtlamak için felsefeye başvurmuştur.<sup>859</sup> Yine Origenes kutsal kitabın kelime anlamından ziyade daha derin anlamlar barındırdığına inanmaktadır.<sup>860</sup> Ortodoks bakış açısı ve akılcılık arasında mistisizm yer almaktadır. Zaman içerisinde bu üç teolojik akım hızla gelişmekte ve Yunan felsefesinin etkisiyle nominalizm, realizm, skolastisizm ve mistisizm akımları hem felsefî zeminde hem de dinî zeminde kendini göstermektedir.<sup>861</sup>

### 6.1. Nominalizm ve Realizm

Hıristiyan dünyasında nominalizmin en güçlü temsilcisi 11. yüzyılda yaşamış olan Roscellin'dir. Ona göre, tümeller yalnızca birer sözcük, ses ve boş isimden ibarettir. Gerçek olan sadece tikel varlıklardır. Realizm ise tümellerin tikelden ve insan zihninden bağımsız olarak bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul etmektedir. Hıristiyanlıkta bu iki akım arasındaki kavganın büyümesinin sebebi teslis inancıdır. Roscellin'in ifade ettiği gibi, yalnızca tikellerin varlığını kabul etmek, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un üç ayrı varlık olduğu anlamına gelmektedir. Böylelikle Tanrı'nın birliği zedelenmekte ve üçtanrıcılık (tritheismus) inancı ortaya çıkmaktadır. Roscellin'in nominalizmine kilise

---

<sup>858</sup> Hıristiyan bilgin ve teolog olan Origenes'in baş yapıtı *Von den Grundlehren* hıristiyan öğretilerine dair ilk felsefî-sistematiik eserdir. (Christoph Helferich, *Geschichte der Philosophie*, s. 77); Origenes'in öğretisi için ayrıca bkz. Dieterici, *Philosophie der Araber - Makrokosmos*, ss. 28-32.

<sup>859</sup> Dieterici, *Logik und Psychologie*, s. VIII.

<sup>860</sup> Origenes'de olduğu gibi İhvân-ı Safâ da Kur'ân'ın derin anlamlarını açıklamaya çalışmaktadır. (Dieterici, *Naturanschauung und Naturphilosophie*, s. XIV); Ayrıca bkz. Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. XXXVI.

<sup>861</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, ss. VIII-IX.

tepki göstermiş ve 1092 yılında düşünceleri yasaklanmakla kalmamış, aynı zamanda taraftarları mahkûm edilmiştir.<sup>862</sup>

Hıristiyan dünyasında bu tartışmalar sürerken İslâm dünyasında da belirli konularda tartışmalar oluşmaya başlamış ve İslâm düşüncesini derinden sarsacak öğretiler gün yüzüne çıkmıştır.<sup>863</sup>

İslâm'ın temel öğretisi Tanrı'nın mutlak kudretini ön plana çıkarmaktadır. Buna göre, Tanrı'nın iradesi her alanda tek geçerli prensiptir. İnsan yalnızca Tanrı'nın isteklerini yerine getiren bir araç konumundadır. Günah işleyen kişi, Tanrı'nın önceden belirlemesiyle o fiili işlemiş olsa da, yine cehennemde cezasını çekecektir. Tanrı'nın yüceliğini zedeleyen bu öğretiye karşı Vâsıl b. Âta insan iradesini tekrar ön plana çıkarmaktadır. O Tanrı'nın bir zalim ve insanların O'nun kölesi olduğu öğretiyi reddetmektedir. Böylelikle de insanın özgür iradesini vurgulamaktadır.<sup>864</sup> Vâsıl b. Âta'da olduğu gibi İhvân-ı Safâ da Tanrı'nın kudretini ve merhametini vurgulamakta ve insanı özgür bir varlık olarak görmektedir.<sup>865</sup>

Diğer bir tartışma konusu, hadislerde geçen peygamberin Tanrı hakkında belirtmiş olduğu sıfatlardır. Bu sıfatlar “Tanrı'nın 100 Güzel İsmi” olarak zikredilmektedir. Mutezile mezhebi bu sıfatların çokluğu ile Bir olan Tanrı'yı bağdaştıramamaktadır. Çünkü her bir sıfat bir gerçekliğe sahip ise, Tanrı'da farklılık, bölünme ve fânilik söz konusu olacaktır. Bu felsefî kuşkudan kaynaklı olarak Mutezile Tanrı'nın sıfatlarını reddetmektedir.<sup>866</sup>

---

<sup>862</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. IX; nominalizm ve realizm hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Max Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ss. 139-146.

<sup>863</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. IX-X.

<sup>864</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. X.

<sup>865</sup> Dieterici, *Logik und Psychologie*, s. VII.

<sup>866</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, ss. X-XI.

Bu konu çerçevesinde Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi de ele alınmaktadır. Kur'ân başlangıcı olmayan, mükemmel, ebedî ve yaratılmamış olarak Tanrı ile eşdeğer görülmektedir. Bu anlayış ile ortodokslar realizmi, Mutezile ise nominalizmi temsil etmektedir. Kur'ân Tanrı'nın sözü ve eseri ise, o da her varlık gibi sonradan yaratılmıştır.<sup>867</sup>

Yüzyıllar boyu doğunun önemli düşünürleri dinin dogmaları üzerine tartışma yürütmüşlerdir. Özellikle Me'mun döneminde Yunan bilimlerine ilgin artmasıyla birlikte tüm bilimleri bir araya toplayan bir ansiklopedinin oluşması, ortodokslara karşı eğitilmiş rasyonalistlerin elinde bir silah mahiyetinde olmuştur. Sonuç olarak, Doğu ve Batıda nominalizm ile realizm arasındaki tartışmaların zirvesi, Tanrı'nın niteliği hususunda olmuştur.<sup>868</sup>

## 6.2. Skolastisizm

Skolastik Ortaçağ'da bilimin adıdır. Skolastisizmin temel ilkesi, felsefeyi kilise öğretisinin kontrolünde görmesidir. Yani felsefe teolojinin hizmetçisi konumundadır. Bu bağlamda felsefenin görevi hakikatin kendisini bulmak ve temellendirmek değil, kilisenin benimsediği dogmaları açıklamaktan ibarettir.<sup>869</sup>

Hıristiyanlık öğretisinde bütün varlıkların kaynağı Tanrı'dır. Bu görüşe en yakın sistem Yeni-Platonculuktur. Teozofik bir yapıya sahip olan Yeni-Platonculuğun sudûr anlayışı Hıristiyanlığın dünya görüşüne uymaktadır.<sup>870</sup> Nitekim Origenes'in yüzyıllar boyu Hıristiyan düşüncesinin gelişimini etkileyen eseri, temelde Yeni-Platoncu'dur. Bununla birlikte, saf bir Platonizm ve Aristotelizm oluşmadan önce, Hıristiyanlıkta

---

<sup>867</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XI.

<sup>868</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XII.

<sup>869</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XIII.

<sup>870</sup> Hıristiyan düşüncesinde sudûr anlayışı için bkz. Heinrich Ritter, *Über die Emanationslehre im Übergange aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise* (Göttingen: Dieterich, 1847).

Aristotelizm unsurları karışmış Yeni-Platoncu sistem hâkim olmuştur ki, İslâm felsefesinde de benzer bir durum söz konusudur.<sup>871</sup> Böylelikle Dieterici Hıristiyan felsefesi ile İslâm felsefesinin aynı temele dayandığını belirtmektedir.

Me'mun'un başlattığı tercüme faaliyetleri döneminde Kindî'nin dikkatini çeken bir eser olmuştur. Bu eser *Die Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)* olarak kayıtlara geçse de, gerçekte Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin IV.-VI. bölümlerinden ibrettir. Bu bölümler sudûr teorisini içermektedir. Eserin Aristoteles'e atfedilmesiyle birlikte sudûr teorisinin Aristoteles'e ait bir görüş olduğu kabul edilmiştir. Bu eserin Ortaçağ Hıristiyan teologlarına hangi ölçüde etki ettiği bilinmemekle birlikte, batıda bilinen ve çokça okunan bir eser olduğu aşikârdır. Nitekim eserin Latince tercümesi 1519'da Roma'da yayımlanmıştır.<sup>872</sup>

### 6.3. Mistisizm

Skolastisizmde var olan çelişki çok açıktır. Dolayısıyla skolastik felsefeye bir tepki olarak mistisizm ortaya çıkmıştır. Mistisizmi şekillendiren ve sistemleştiren ise Meister Eckhart (1260-1328)<sup>873</sup> olmuştur. Mistisizm, Tanrı ile içten ve kişisel bir bağ kurma arayışıdır. Mistikler, Tanrı düşüncesi dışındaki bütün düşüncelerden zihinlerini arındırarak Tanrı'ya ulaşılacağına inanmaktadırlar. Bunun koşulu temiz bir ruha sahip olmak ve dünyevî şeylerden arınmış olmaktır. Bu şekilde elde edilen bilgi ise bilimsel

---

<sup>871</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. XIII-XIV; İslâm felsefesinin Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelizm olduğunu savunan görüş için bkz. Max Heinze, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie- Zweiter Theil*, s. 188.

<sup>872</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. XIV-XV.

<sup>873</sup> Alman filozof, teolog ve mutasavvıftır. Meister Eckhart'ın hayatı, felsefi öğretisi ve mistisizmi hakkında bilgi için bkz. Maurice de Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, ss. 402-404.

kabul edilmektedir. Ancak manastır hücrelerinde geçen zamanda oluşan mistisizm gerçek hayatın düşmanıdır.<sup>874</sup>

Hıristiyan mistisizmi ile Müslüman mistisizmi aynı şekilde gelişmiştir. Her iki mistisizm de Yunan felsefesinden beslenmiştir. Ancak İslâm filozofları erken dönemde mistisizmden uzaklaşıp Aristoteles felsefesine yönelmişler ve tüm soruların cevabını felsefede aramışlardır.<sup>875</sup> Genel anlamda Hıristiyan ve İslâm felsefesinin Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelizm olduğuna inanan Dieterici, mistisizmde de Yunan felsefesinin etkisinden bahsetmektedir. Dolayısıyla, çalışmamızın devamında da açıklayacağımız üzere, Dieterici İslâm felsefesinin Yunan felsefesine dayandığı görüşünü benimsemektedir.

## 7. Dieterici'nin İslâm Felsefesi Algısı

Dieterici'nin İslâm felsefesi ve İslâm filozofları hakkındaki görüşlerini kaleme aldığı eserlerin giriş bölümlerinden elde etmekteyiz. O, 'Arap felsefesi' ve 'Arap filozofu' tamlamalarını kullanmakta ve Arapça eser kaleme almaları nedeniyle Arap filozofu olarak adlandırdığını belirtmektedir.<sup>876</sup> Daha önce de bahsedildiği üzere, 19. yüzyıl Alman literatüründe İslâm felsefesi yerine 'Arap felsefesi' kullanımı yaygındır. Ancak 20. yüzyılın başlarında 'İslâm felsefesi' kullanımına dikkat çekilmiştir. Filozofların Arapça yazmalarından dolayı 'Arap' filozofları olarak kabul edilmeleri, Alman oryantalistler arasında yaygın kabul gören görüşler arasında yer almaktadır. Ancak, Araplar arasında Yahudi filozoflarının da bulunması nedeniyle, 'Arap felsefesi' yerine 'İslâm felsefesi' ve 'Yahudi felsefesi' kullanmanın daha doğru olduğu savunulmaktadır.

---

<sup>874</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XVI.

<sup>875</sup> Dieterici, *Proaedeutik*, s. VII.

<sup>876</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, ss. XIX.

Felsefe tarihinde kısaca ele alınan İslâm felsefesine dair bilgilerin yalnızca genel bir bakış açısından ibaret olduğunu ifade eden Dieterici, İslâm felsefesine ilişkin henüz yeterince araştırmanın bulunmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla İslâm felsefesinin kahramanlarına dair yalnızca eserlerin başlıkları biliniyor olmakta, bazı kahramanların ise zengin eserler geride bırakmış olmalarına rağmen yalnızca bazı risâleleri bilinmektedir. Buradan hareketle bir İslâm filozofun görüşlerine dair kesin bir yargıya varma hakkını kendimizde görüyoruz. Bununla birlikte Dieterici'ye göre, İslâm felsefesinde bir sistemden bahsetmek mümkün değildir. Ancak İslâm felsefesine ilişkin tüm eserler incelendiğinde ve bağlamlarıyla birlikte sunulduğunda bir sistemden söz edilebilmektedir. Bu bağlamda Dieterici, İhvân-ı Safâ risâlelerinin önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir. Nitekim İhvân-ı Safâ risâleleri döneminin sorularına cevap niteliğinde genel bir bakış sunmaktadır.<sup>877</sup>

İslâm felsefesinde bir sistemden bahsetmenin mümkün olmadığını savunan Dieterici, kendi sunmuş olduğu İslâm felsefesi sistemini ikiye ayırmaktadır. Birincisi makrokosmos (büyük evren) ve ikincisi de mikrokosmos (beşerî evren) dur. Mikrokosmos denilmesinin nedeni Dieterici'ye göre, evrende hakim olan uyum ve düzen ile her şeyin aşağıdan yukarıya doğru gelişmesidir. Tüm varlıklar, örneğin taş, bitki, yaratık ve melekler kesintisiz ve süreklilik arz edecek şekilde varlığını devam ettirmektedir. Bu zincirde insan en önemli yere sahiptir. Makrokosmosda Bir'den çokluğun sudûru açıklanırken, mikrokosmosda çokluktan Bir'e doğru bir geri dönüş söz konusudur. Nitekim evren sürekli dönmekte olan bir çark gibidir. Tekrar yükselebilmek için önce en dibe inmesi gerekmektedir.<sup>878</sup>

---

<sup>877</sup> Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, ss. III-IV.

<sup>878</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. V.



Dieterici İslâm felsefesinde bir sistemden bahsetmenin mümkün olmadığını ifade etmekte, ancak kendisi bir sistem sunmaya çalışmaktadır. Burada bir çelişki ile karşı karşıya kalmaktayız. İslâm felsefesine dair tüm çalışmaların incelenmesi sonucunda bir sistemden söz etmenin mümkün olduğunu belirten Dieterici, İslâm felsefesinin yalnızca bir bölümünü, yani İhvân-ı Safâ risâlelerini ele alarak bir sistem sunmaktadır. Ona göre, İhvân-ı Safâ önemli bir yere sahiptir. Ancak genel anlamda İslâm felsefesinde bir sistemden bahsediyor isek, bunu bir filozof ya da bir topluluk ile sınırlandırarak yapmak doğru bir tutum değildir. Dieterici İslâm filozoflarından ziyade İhvân-ı Safâ topluluğuna değer vermesinin sebeplerinden biri, önceki birikimlerin tamamını bilimsel olarak düzenlenmiş bir ansiklopedide toplamaları olmuştur. Ona göre, bu ansiklopedinin temel amacı, insan iradesini yok sayan ortodoks anlayışa cevap verebilmektir. Dolayısıyla Aristoteles ve Platon felsefesinin birleşiminden oluşan eklektik felsefe, amaca ulaşmak için en uygun felsefedir.

Dieterici'ye göre, Yunan öğretisini monoteist Ortaçağ'a aktaran İslâm felsefesi<sup>879</sup>, iki temelden oluşmaktadır. Birincisi Aristoteles'in kavram bilgisi, ikincisi de Yeni-Platoncu sudûr teorisidir. Buna göre Dieterici İslâm filozoflarını Yeni-Platoncu olarak adlandırmaktadır. Yeni-Platoncuların asıl görevi ise, Yunan filozoflarının temel öğretilerini muhafaza etmek ve gelecek kuşaklara aktarmaktır.<sup>880</sup> Böylelikle Dieterici, İslâm felsefesinin Yunan felsefesinden ibaret olduğunu savunmaktadır.

İslâm felsefesinin Yunan felsefesine dayanan bir öğreti olduğunu ifade eden Dieterici<sup>881</sup>, Yunan felsefesinin tohumlarının Platon ve Aristoteles'te olduğunu,

---

<sup>879</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. I.

<sup>880</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. X.

<sup>881</sup> Dieterici, Yunan okullarının diğer milletler üzerinde süreklilik arz eden etkisini daha anlaşılır hale getirmek adına Antik çağ filozofları hakkında bilgi sunmaktadır. Sırasıyla Sokrates, Platon, Aristoteles, Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu felsefi sistemlerini açıklayan oryantalist sezgi ve sudûr teorisini ele almaktadır. Bkz. Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. XI-XLIII.

dolayısıyla sonraki felsefî gelişmelerin bu iki filozofa dayandığını da belirtmektedir.<sup>882</sup> Örneğin, Platonculuk, Yeni-Platonculuk, Yeni-Fisagorculuk, Aristotelizm, Eklektisizm ve Galenizm gibi dünya görüşüne ilişkin her gelişme Platon ve Aristoteles'e, yani temel kabul edilen felsefeye dayanmaktadır. Yeni oluşumlar yalnızca eskinin üzerine inşa edilen birer tabakadan ibaret olmakla birlikte, Müslümanlar da bu kültür tabakasının bir parçasıdır. Nitekim 12. yüzyıl ile 16. yüzyıllar arasında Avrupa'yı meşgul eden soruların, 10. yüzyıl ve 12. yüzyıllar arasında doğuda çözüme ulaşmış örnekleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Dieterici'ye göre, Müslümanların felsefeye katkılarını inkâr etmek doğru değildir.<sup>883</sup> Yine Dieterici, İslâm filozoflarının önemli katkılarından birinin, evrenin oluşum sürecine ilişkin sunmuş oldukları genel bakış açısı olduğunu belirtmektedir. Onlar Yunanlılardan almış oldukları parçaları geliştirmiş ve tamamlamaya çalışmışlardır. Örneğin, evrenin oluşum sürecinde taş ve bitki, bitki ve hayvan, hayvan ve insan arasına eklemiş oldukları tabakalar gibi.<sup>884</sup> İslâm filozoflarının sunmuş oldukları yenilikleri ve geliştirdikleri hususları dile getiren Dieterici, buna rağmen İslâm felsefesinin özgün olmadığını savunmaktadır.

İslâm felsefesi Yunan felsefesi gibi Hint ve İran felsefesinden de yararlanmıştır. Bu yadırganacak bir durum olmadığı gibi, her toplumun kendinden önceki birikimden faydalandığı da bilinen bir olgudur. Ancak bu özgünlüğe aykırı olmamaktadır. Nitekim İslâm felsefesi Ortaçağ felsefesini derinden etkilemiş, zamanla gelişmiş ve batı dünyasına geçmiş bir gelenektir. Dolayısıyla İslâm felsefesinin özgün olmadığını iddia etmek, önyargıdan başka bir şey değildir.

---

<sup>882</sup> Dieterici Arap felsefesinin Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelizmden ibaret olduğunu savunanların Ernest Renan, Salomon Munk, Heinrich Ritter, Carl Prantl ve Max Heinze olduğunu belirtmektedir. Ancak bu yargı Dieterici'ye göre kesinlik ifade etmemektedir. Nitekim Ortaçağ'da gelişen her felsefî düşüncenin Yunan felsefesinden etkilenecek olduğu bilinen bir olgudur. Dolayısıyla Arap felsefesi hakkında kesin bir yargıya varmadan önce titizlikle araştırmalar yapılması gerekmektedir. (Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. VII.)

<sup>883</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. VI.

<sup>884</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, ss. XL-XLI.

İslâm filozoflarının etkilerini göz önünde bulunduran Dieterici, onların çalışmalarını günümüze göre değil kendi zamanına göre değerlendirmenin doğru olduğunu ifade etmektedir. Nitekim 19. yüzyılda Platon ve Aristoteles felsefesine ilişkin henüz çözülmemiş bulmacalar mevcut iken, İslâm filozofları kendi dönemlerinde üstün düzeyde bir kavrayış ile her iki filozofun sistemini anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır.<sup>885</sup> Böylelikle Dieterici 9.-12. yüzyıllar arasındaki karanlığı aydınlatan yedi yıldızdan bahsetmektedir. Bunlardan dördü doğuda, diğer üçü ise İspanya’da parlamaktadır. Doğunun yıldızları Kindî<sup>886</sup>, Fârâbî, İbn Sînâ<sup>887</sup> ve Gazzâlî<sup>888</sup>’dir. İspanya’nın yıldızları İbn Bacce<sup>889</sup>, İbn Tufeyl<sup>890</sup> ve İbn Rüşd<sup>891</sup>’dür. Fârâbî ve İbn Sînâ

---

<sup>885</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XLII.

<sup>886</sup> Dieterici’ye göre Kindî, halife Me’mun tarafından Aristoteles ve diğer Yunan filozofların eserlerini Müslümanlar için Arapçaya tercüme etmekle görevlendirilmiş ve yaklaşık iki yüz civarında eser tercüme etmiştir. Bununla birlikte Kindî, kendi döneminde var olan ilim dallarına ilgi duymuş ve her alanda eser kaleme almıştır. Kindî’nin eserlerinden neredeyse hiçbirine ulaşamadığını belirten Dieterici’ye göre, bunun sebebi, kendisinden sonra gelen Fârâbî’nin gölgesinde kalmış olması ve böylelikle de unutulmasıdır. (Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, ss. II-III). Dieterici’nin eserlerinden elde ettiğimiz, onun Kindî hakkındaki görüşleri sınırlıdır. Kindî’yi mütercim kimliği ile ön plana çıkaran Dieterici, Yunancadan Arapçaya eserlerin tercüme edilmesi, Yunan düşüncesinden etkilenmek için yeterli bir sebep değildir. (Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, s. 153). Dolayısıyla Dieterici, İslâm filozoflarının Yunan düşüncesinden etkilenmelerini tercüme faaliyetine dayandıran görüşü eleştirmektedir.

<sup>887</sup> Dieterici İbn Sînâ’yı İslâm felsefesinin zirvesi olarak nitelendirmektedir. İbn Sînâ felsefenin asıl kahramanıdır. Aristoteles’in neredeyse tüm eserlerini yorumlayan İbn Sînâ, mantık ilminde Fârâbî’ye dayanmış ve otorite kabul etmiştir. İbn Sînâ felsefesinin alt yapısı Aristotelesçi, zirvesi ile Yeni-Platoncudur. Dieterici İbn Sînâ’yı tabiat bilimlerine dair uğraşları ve bilgi birikimi açısından Albertus Magnus’un selefi olarak kabul etmektedir. Ancak onun *Kânûn fit-Tıb’ı* Galen’in ötesinde herhangi farklı birşey söylememektedir. Dieterici İbn Sînâ’nın kişiliğine dair bilgiler de vermektedir. Buna göre, İbn Sînâ yeme-içme düşkünü, şarap tüketen ve kadınlara karşı zaafı olan bir filozoftur. Dieterici’nin İbn Sînâ’ya dair görüşleri için bkz. Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. III, LIX-LX; Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. X; Dieterici, *Anthropologie*, s. V; Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, ss. 156-157.

<sup>888</sup> Dieterici’ye göre Gazzâlî, doğunun skolastiği olarak ün salmış ve Yeni-Platoncu sistemi benimseyen önemli isimlerden biridir. Böylelikle Dieterici, Gazzâlî’yi Thomas Aquinas’ın selefi olarak görmektedir. Ayrıca Gazzâlî, mantık ilminde Aristoteles’i takip etmektedir. Ancak o filozoftan çok teologtur. Bir teolog olarak yapıcı olan Gazzâlî, filozof olarak yıkıcı tavır sergilemektedir. Nitekim Gazzâlî filozofların zayıf noktalarını ön plana çıkarmak ile meşgul olmuştur. Filozofları tenkit ettiği konularda nedensellik teorisine dayanan Gazzâlî, insan iradesini yok saymaktadır. Dieterici’ye göre Gazzâlî, her ne kadar katı bir sufi olsa da, metafizik görüşünde Fârâbî’nin sudûr teorisini benimsemiştir. Bkz. Dieterici, *Logik und Psychologie*, s. VIII; Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, ss. X-XI; Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. LX-LXII.

<sup>889</sup> İbn Bâcce, İbn Cebriol’dan sonra gelen önemli İslâm filozoflarından biridir. Sevilla’da hekim olarak yaşayan İbn Bâcce *Tedbirü’l-Mütevahhid* adlı eserinde ideal insanın zihinsel gelişimini tasvir etmektedir.

arasında popülerlik kazanan İhvan-ı Safâ'nın felsefe ansiklopedisini Dieterici özellikle vurgulamaktadır.<sup>892</sup>

Arapların 10., 11. ve 12. yüzyılda eğitim ve öğretimin temsilcisi olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünen Dieterici'ye göre, Araplar önceki kültürlerden gelen bilgileri öğrenmiş, tamamlamış ve yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Teolojik, felsefî, doğulu ve batılı gibi çeşitli eğitim öğeleri Araplarda bilimin gelişmesine etki etmiştir. Dolayısıyla Dieterici, İslâm felsefesine geçmeden önce önceki kültür tabakalarına bir göz atmanın faydalı olacağını ifade etmektedir.<sup>893</sup>

Dieterici evrenin nasıl meydana geldiğine ilişkin ortaya konulan tezleri dört şekilde ele almaktadır: 1) mitolojik, 2) teolojik/monoteist, 3) felsefî ve 4) teolojik-felsefî. Mitolojik yön, eski milletlerin dünya görüşüne ve dolayısıyla dinine hakim olmaktadır. Evrenin oluşumu üzerine fikir yürüten bilgili ve kültürlü medeniyetler Hint düşüncesinden etkilenerek bu hususta görüş belirtmişlerdir.<sup>894</sup> Teolojik/monoteist görüşte ise, Tanrı'nın kudreti ön plana çıkmaktadır. Bu görüşün öncüleri ise İbrânîlerdir. Buna göre, Tanrı herşeyi yoktan var etmiştir. Evren Tanrı'nın isteği ile

---

Fârâbî'nin İlk Başkan'ı ile ortak yönleri sahip olan İbn Bâcce'nin ideal insanı, akfî gelişim ile hakikate ulaşabilmektedir. (Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. LXIV-LXV).

<sup>890</sup> Batıda ön plana çıkan üçüncü İslâm filozofu İbn Tufeyl'dir. Hekim, filozof, astronom ve şair olarak ün salan İbn Tufeyl, özellikle felsefî romanı *Hayy b. Yakzân* ile tanınmaktadır. Bu eser bilgili kişiler tarafından ilgiyle okunmuş ve dünyayı harekete geçirmiştir. (Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. LXV)

<sup>891</sup> İbn Tufeyl'in çağdaşı olan İbn Rüşd'ün amacı, yeni bir felsefî sistem kurmak olmamıştır. Aslen o Aristoteles yorumculuğu ile ün kazanmış ve böylelikle İslâm filozofları arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Bununla birlikte İbn Bâcce'nin öğretilerini yeniden oluşturan İbn Rüşd, Fârâbî'den itibaren benimsenen sudûr teorisine de biat etmiştir. Dieterici'ye göre, İbn Rüşd'ün seleflerinin ortaya koymuş olduğu Yeni-Platoncu felsefesine ilişkin çalışmalar olmasaydı, bir Aristoteles yorumculuğundan söz etmek de mümkün olmayacaktı. Ancak Aristoteles'in felsefî sisteminin İbn Rüşd'ün çalışmaları ile batıya yayıldığı gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Başka bir ifadeyle, Araplar ve bilhassa İbn Rüşd sayesinde Aristoteles batıya tanıtılmıştır. İbn Rüşd'e kadar batıda Aristoteles unutulmuş iken, doğuda İbn Rüşd'den iki yüzyıl önce Aristoteles ve Platon felsefeleri birleştirilmeye başlanmıştı. İbn Rüşd'ün en önemli etkisi ise, saf Aristotelizme tekrar dönüş sağlamasıdır. Dieterici'nin İbn Rüşd hakkındaki görüşleri için bkz. Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. LXVIII-LXX; Dieterici, *Propaedeutik*, s. VII; Dieterici, *Logik und Psychologie*, s. VIII; Dieterici, "Die philosophischen Bestrebungen der lauterer Brüder," s. 577.

<sup>892</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. II.

<sup>893</sup> Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, s. 1.

<sup>894</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. 2-8.

meydana gelmiştir. Bu anlayış Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar tarafından da benimsenmiştir. Dindar ruhlar için bu açıklama tatmin edici olsa da, düşünen kişiler için yeterli olmamaktadır. Nitekim akıl, bir şeyin var olmasını değil, nasıl var olduğunu sorgulamaktadır.<sup>895</sup> Böylelikle felsefî görüş ortaya çıkmaktadır. Felsefî görüşlerin öncüleri idealist Platon ve realist Aristoteles olmasına rağmen, Samîler Yeni-Platoncu görüşü takip etmişler ve Tanrı'yı tüm varlıkların İlk Prensip'i olarak görmüşlerdir. Samîler dinî yöne ağırlık verirken, yani Bir olan Tanrı'dan çokluğun nasıl var olduğunu açıklamaya çalışırken, İndogermenler felsefî yöne ağırlık vermiş ve çokluktan Bir'e metodunu benimsemişlerdir.<sup>896</sup> Teolojik-felsefî dünya görüşüne geçecek olursak, eski Ahit inancı ile Yeni-Platonculuğun birleşimi ilk olarak İskenderiye'de başlamıştır. Gnostiklerin benimsediği bu yönde, doğu efsaneleri ile Yeni-Platoncu felsefenin birleşiminden ortaya sudûr teorisi çıkmaktadır.<sup>897</sup>

Dieterici'ye göre, İslâm felsefesi üzerine yapılmış olan araştırmalar şunu göstermektedir: İslâm felsefesi Aristotelesçi olmakla birlikte Yeni-Platoncu unsurlar barındırmaktadır. Burada en önemli soru ve tespit edilmesi gereken husus şudur: İslâm felsefesi hangi yönüyle Aristotelesçi ve hangi yönüyle Platoncu'dur. Bu sorunun cevabını aramadan önce felsefenin cevaplaması gereken ilk soru ise: Evren ve bu düzen nereden geldi/nasıl meydana geldi? Bu can alıcı soruda İslâm felsefesi daha çok Yeni-Platoncu karaktere sahiptir. Çünkü İslâm felsefesinde sudûr anlayışı hâkimdir.<sup>898</sup> Kısacası Dieterici'ye göre, İslâm filozofları karakterleri bakımından Yeni-Platoncu'dur. Bu zamana kadar kabul edildiği gibi, Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelesçi

---

<sup>895</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. 8-12.

<sup>896</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. 12-23.

<sup>897</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. 23-28.

<sup>898</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. VII.

değildirler. Yeni-Platoncu olarak İslâm filozoflarının en önemli görevi ise, Aristoteles ve Platon'un ittifak halinde olduğunu göstermektir.<sup>899</sup>

Dieterici'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere, İslâm filozofları Aristoteles ve Platon felsefelerini uzlaştırmaya çalışmalarından dolayı, onlar Yeni-Platoncu'dur. Yaygın kabul gören görüşü reddeden Dieterici, İslâm felsefesini Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelizm olarak görür isek, bu durumda İslâm felsefesinin hangi yönüyle Aristotelesçi ve hangi yönüyle Platoncu olduklarını araştırıp ortaya koymamız gerekmektedir. Ona göre, Yeni-Platoncu olarak İslâm filozoflarının en önemli görevlerinden biri, Yunan filozoflarının temel öğretilerini muhafaza etmek ve gelecek kuşaklara aktarmaktır. Bir diğer görevleri ise, Aristoteles ve Platon felsefesinin uyumlu olduğunu göstermektedir.

Aristoteles<sup>900</sup> ve Platon'un felsefî sistemlerinin temelinde farklı olduğunu belirten Dieterici, Aristoteles'in realist, Platon'un ise idealist olduğunu ifade etmektedir. Aristoteles evreni sonsuz kabul etmekte ve kaynağını sorgulamamaktadır. Buna karşılık Platon ise evrenin kaynağını sorgulamakta ve idealar öğretisiyle tinsel bir kaynağa ulaşmaktadır. Bu farklılıklara rağmen özellikle E. Zeller (yunan felsefe tarihinin yeni kurucusu), Aristoteles ve Platon'un karşı karşıya değil, yan yana duran ve Sokratik okulları oluşturan kişiler olarak görmektedir.<sup>901</sup> Fârâbî de Aristoteles ve Platon arasında bir uyum olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre, Aristoteles ve Platon yöntem

---

<sup>899</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XIX.

<sup>900</sup> Aristoteles Yunan biliminin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'ten önce herhangi bir bilimden söz edilemez iken, Aristoteles'ten sonra yalnızca Aristotelesçi bilimden bahsedilmektedir. (Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. IX-X.)

<sup>901</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. XI.

konusunda farklılık göstermektedir. Aristoteles sentez, Platon ise analiz yöntemini kullanmaktadır.<sup>902</sup>

Araplarda felsefenin Yunan etkisiyle oluştuğunu ifade eden Dieterici, bu etkinin ilk olarak mutezîlenin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ'da görüldüğünü belirtmektedir. Böylelikle İslâm felsefesinin ilk dönemi başlamış bulunmaktadır. Bu dönemin temel amacı, Kur'ân'ı bilimle çelişmeyecek şekilde yorumlamak ve zihinsel gelişimi sağlayabilmektir. İslâm felsefesinin ikinci döneminde, Kur'ân'ın gizli ve açık anlamları arasındaki farklılıklar üzerinde durulmakta ve Yunan felsefesinden zihinsel ve dinî gelişimi sağlamak için unsurlar aranmaktadır. Burada ruhsal konularda Yeni-Platoncu eğilim gözlemlenirken, akıl Aristoteles'in okuluna yönelmektedir. Üçüncü dönemde İslâm filozofların özellikle Plotinus'tan etkilendikleri dikkat çekmekte ve Gazzâlî zirveyi temsil etmektedir.<sup>903</sup> Son olarak dördüncü dönemde ise, Aristoteles'e dönüş söz konusudur. İbn Rüşd bu dönemin en başarılı ismi olup, saf Aristotelizmin temsilcisidir.<sup>904</sup>

Dieterici'ye göre, İslâm filozofları Afrodisiaslı İskender'i son derece takdir etmekte ve ona saygı duymaktadırlar. Nitekim Yunanlıların ve Arapların iki büyük filozofu vardır. Yunanlıların filozofları Aristoteles ve İskender, Arapların filozofları ise

---

<sup>902</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. XIX; yüzyıllar boyu Aristoteles ve Platon felsefî sistemlerinin uyum içinde olduğu kanıtlanmaya çalışılmış, ancak bir sonuca varılamamıştır. (Dieterici, *Naturanschauung und Naturphilosophie*, s. X).

<sup>903</sup> Gazzâlî ortodoks anlayışı ile doğuda zihinsel gelişimi durdurmayı başarmış ve böylelikle Yunan felsefesinin batı Avrupa'ya yayılmasını İspanya'da ortaya çıkan İslâm filozofları sağlamıştır. İspanya'nın ilk filozofu İbn Cebriol'dur. Yahudi olan filozof, bilimsel gelişime katkı sağlayan önemli isimlerden biridir. *Yenbû'u'l-Hayât* adlı kitabında felsefî soruları Yeni-Platoncu yöntem ile açıklamaya çalışmaktadır. İbn Cebriol felsefesinde genellikle İbrani teolojisi ile Yunan felsefesi paralellik göstermektedir. Diğer bir eseri *İslâhu'l-Ahlâk* ile bilgin Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlara seslenmektedir. Aynı zamanda bu eserde felsefe ve din arasındaki uyumdan bahsetmektedir. (Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. LXIII-LXIV).

<sup>904</sup> Dieterici, "Die philosophischen Bestrebungen der lautern Brüder," ss. 584-586.

Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Afrodiasialı İskender Aristoteles'in büyük yorumcusudur. Bundan dolayı da İskender, İslâm filozofları tarafından otorite kabul edilmektedir.<sup>905</sup>

İskenderiye'deki Yeni-Platonculuk'ta öne çıkan isimlerden birinin Teosof Philo olduğunu belirten Dieterici, onun temel öğretisini açıklamaktadır. Buna göre, her şeyin tek bir prensibi vardır o da Tanrı'dır. Tanrı'nın sıfatları/isimleri yoktur. O'nu anlamak mümkün değildir, çünkü kelimeler O'nu anlatmaya yetersizdir. O'nun var olduğunu biliyoruz, fakat nasıl olduğunu bilmiyoruz.<sup>906</sup> Origenes'te olduğu gibi Philo'ya göre de filozof ve Peygamber hakikati bilmektedir. Ancak hakikat tektir, dolayısıyla her ikisinde de hakikat gizlidir. Hakikati göremeyen ise kördür ve kalbi mühürlenmiştir.<sup>907</sup>

Dieterici'nin İslâm felsefesi algısında dikkat çeken önemli hususlardan biri, o yaygın kabul gören, İslâm filozofları karakterleri bakımından Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelesçi'dirler görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre bu yargı şüphelidir. Nitekim böyle bir sonuca varmadan önce, İslâm felsefesinin hangi yönüyle Platoncu ve hangi yönüyle Aristotelesçi olduğu araştırılıp belirlenmesi gerekmektedir. Dieterici araştırmaları neticesinde, İslâm filozoflarının Yeni-Platoncu olduğunu savunmaktadır. Yeni-Platoncu olarak İslâm filozoflarının en önemli görevi ise, Aristoteles ve Platon'un ittifak halinde olduğunu kanıtlamaktır. Felsefenin önderleri olan bu iki filozof arasındaki uyumu kabul etmek, Dieterici'ye göre, yaratma hususunda var olan soruların cevabını kolaylaştırmaktadır. Burada sudûr teorisi devreye girmektedir. Plotinus tarafından bilimsel olarak temellendirilen sudûr teorisi, zamanla geliştirilmiş ve Fârâbî'den itibaren İslâm felsefesinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Dieterici'ye göre, İslâm filozoflarının bir diğer görevi, Yunan filozoflarının temel öğretilerini gelecek kuşaklara aktarmaktır. Nitekim Araplar önceki kültür

---

<sup>905</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. XXV-XXVI.

<sup>906</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXXI.

<sup>907</sup> Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, s. 88.



birikimlerini öğrenme, tamamlama ve yayılmasına katkı sağlamları nedeniyle, onlar eğitim ve öğretimin temsilcileri olarak kabul edilmeleri gerekmektedir.

Dieterici'nin İslâm felsefesini Yunan felsefesine dayanan bir öğreti olarak değerlendirmesinin sebeplerinden biri, oryantalistlerin doğu ve İslâmiyet algısıdır. Nitekim oryantalistlere göre, Müslümanlar felsefî düşünce üretecek zihin gücüne sahip değildirler. Bu oryantalist yaklaşımdan hareketle, İslâm felsefesinin ortaya çıkışı Yunan felsefesinin tercüme yoluyla İslâm dünyasına aktarılmasıyla bağdaştırılmaktadır. Böylelikle İslâm felsefesi Yunan felsefesine dayandırılmaya çalışmış ve buna yönelik çalışmalar yürütülmüştür. Müslümanların felsefî görüş belirtirken Yunan, Hint ve İran gibi farklı kültür birikimlerinden faydalandıklarını inkâr etmenin bir anlamı yoktur. Ancak bu yadırgancak bir durum olmadığı gibi, her toplumun kendinden önceki birikimlerden etkilenme ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Ortaçağ ve Modern dönemde Avrupa, bilim ve felsefe alanında İslâm dünyasından ciddi anlamda faydalanmıştır. Dolayısıyla, Avrupa'da felsefe söz konusu olduğunda İslâm felsefesine dayandırılma gibi bir eğilim gösterilmiyor ise, İslâm felsefesini de farklı kültür ve medeniyetlere dayandırılmanın bir anlamı yoktur.

Dieterici'ye göre, 19. yüzyılın önemli sorunlarından biri İslâm felsefesinin karmaşık yapısı ve bulmaca niteliğinde olmasıdır. Bu bağlamda Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen (Fârâbî'nin Felsefî Risâleleri)* eserini kaleme aldığını ve bu eserin İslâm felsefesine dair var olan bulmacayı çözmekte yardımcı olacağını ifade etmektedir.<sup>908</sup> Fârâbî'nin risâlelerinden hareketle İslâm felsefesinin bulmacasını çözmek kolay değildir. Nitekim çalışmamızın devamında da açıklayacağımız üzere, Fârâbî'ye atfedilen risâleler arasında, ona aidiyeti tartışmalı olan risâleler de yer almaktadır. Dieterici bu hususta bir fikir belirtmemekte ve belki de Fârâbî'ye ait olmayan görüşleri

---

<sup>908</sup> Friedrich Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. I.

ona atfetmektedir. Böylelikle Fârâbî'nin felsefî sistemine dair Dieterici'nin sunmuş olduğu bilgiler eksiktir.

### 7.1. Fârâbî

Dieterici'ye göre, İslâm felsefesi Ortaçağ kültür tarihi açısından çok önemlidir. Yani Ortaçağ'ın kültürünü anlayabilmek için İslâm felsefesini bilmek ve anlamak gerekmektedir. Dieterici de buna yönelik çalışmalar yapmakta ve özellikle Fârâbî'nin eserlerini hem tahkik hem de Almanca tercümeleriyle katkı sağladığını belirtmektedir.<sup>909</sup> Dieterici'nin çalışmalarını küçümsemek doğru bir tutum olmayacaktır. Onun gayretiyle ve azmiyle İslâm felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Fârâbî'nin eserleri ulaşılabilir hale gelmiştir. Eserlerin Almanca tercümeleri her ne kadar anlaşılması zor metinler olsa da, oryantalistlerin bu eserlere yönelmesine vesile olmuştur.

Fârâbî'nin hayatına dair kısa bilgi sunan Dieterici, onun küçük yaşta Bağdat'a giderek bütün ilim dallarında ve özellikle felsefe alanında öğrenimini tamamladığını ve eğitim gördüğü hocalarını da geride bıraktığını belirtmektedir. Dieterici'ye göre, Fârâbî aslen hekim olmakla birlikte, o dünya zevklerinden uzak sufî hayatı yaşamıştır. Bu yönüyle Fârâbî'nin Alman oryantalistler tarafından mistisizme eğilimi olan bir filozof olarak değerlendirildiği gözlemlenmektedir.<sup>910</sup> İslâm filozoflarından biri olarak Fârâbî, Me'mûn'un halifeliği döneminde Kindî tarafından kurulan Yunan okulu eğitimini geliştiren isim olmuştur. Bununla birlikte Fârâbî'nin özellikle musikî alanındaki ustalığı ön plana çıkmaktadır.<sup>911</sup>

---

<sup>909</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. V.

<sup>910</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. III.

<sup>911</sup> Paul Brönnle, *Die Staatsleitung von Alfârâbî*, s. XXVII.

İslâm filozofları arasında kronolojik sıralamaya göre Fârâbî ilk sırada olmamasına rağmen, Kindî'nin bize ulaşan eserlerinin az sayıda olmasından dolayı, Dieterici'ye göre İslâm felsefesinin öğretilerinde Fârâbî'ye başvurmamız gerekmektedir. Bununla birlikte, yeni araştırmalar Fârâbî'nin İslâm felsefesinin kurucusu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.<sup>912</sup> Dieterici de olduğu gibi birçok Arap dili uzmanları da Kindî'yi değil, Fârâbî'yi önemsemektedirler. Örneğin Schmölders ve Steinschneider gibi önemli isimleri Dieterici zikretmektedir.<sup>913</sup> Ancak bir önceki bölümde açıkladığımız üzere, 19. yüzyıl oryantalistlerinden Kindî hakkında çalışma yürüten ve onu ön plana çıkarmak isteyen araştırmacılar da bulunmaktadır. Oryantalistlerin çalışmaları tahkik ve tercümeden ibaret olsa da, bu çalışmalar sayesinde Almanya'da İslâm filozofları ve eserleri ön plana çıkmaya başlamıştır.

Abbasîler döneminde, özellikle Harun Reşid, Me'mun ve Mutasım bilim ve felsefe köklerini sağlamlaştırmışlardır. Me'mun<sup>914</sup> 9. yüzyılın ilk yarısında bilimi önemsemiş ve yeniden inşa etmiştir. O, bilginleri Yunanca eserleri almaları için Bizans'a göndermiş ve bu eserlerin Yunancadan Arapçaya tercüme edilmesi hususunda bilginleri teşvik etmiştir. Nitekim Me'mun'a göre, Süryânîceden yapılan çeviriler eksik ve anlaşılmaz durumdaydı.<sup>915</sup> Dolayısıyla yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmuştur. 19. Yüzyıl Alman literatüründe İslâm felsefesi ve filozoflarına dair çalışma yürüten her araştırmacının, tercüme faaliyetine ilişkin aynı bilgileri sundukları gözlemlenmektedir. Ancak Yunan felsefesinin İslâm dünyasına geçmesi farklı şekilde yorumlanmıştır. Bir taraftan Yunan felsefesinin tercüme faaliyetiyle İslâm dünyasına girdiğine dair bir görüş

---

<sup>912</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. I-II.

<sup>913</sup> Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, s. 155.

<sup>914</sup> Me'mun mutezile mezhebine mensup bir halifedir. Mutezile, Tanrı'yı merhametsiz ve insanı özgür iradede yoksun gören her şeyi İslâm'dan çıkarmayı gayret edinmiştir. Halife Me'mun da mutezilenin yolundan giderek, bu doğrultuda hükümler vermiştir. (Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. III).

<sup>915</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. II-III.

belirtilirken, diğler taraftan yazılı aktarım değıl, sözlü aktarım ile İslâm dünyasının Yunan felsefesinden haberdar olduğunu iddia edilmiştir.

İslâm dünyasında felsefe ve bilimlerin gelişmesine şaşırmadığını ifade eden Dieterici'ye göre, Müslümanların fethettiğı topraklar yüzyıllar boyunca Yunan okulunu ve eğitimini benimsemişlerdir. Nitekim kültür tarihinin bir yasası vardı: “cahil barbar galip gelse de eğitimli ve kültürlü olan topluma boyun eğmeli ve onun kültürünü almalıdır.”<sup>916</sup> Bu ifade ile Dieterici, İslâm filozoflarını cahil ve barbar, Yunanlıları ise eğitimli ve kültürlü görmektedir. Dolayısıyla, İslâm filozofları Yunanlılara boyun eğmeli ve onların felsefesini benimsemeleri gerekmektedir. Burada yine bir oryantalizm zihniyeti ile karşı karşıya kalmaktayız. Bilindiğı üzere, oryantalizm zihniyetinde batı egemen, doğu köle konumundadır. Dieterici'nin ifadesi bu algıdan pek de farklı değildir.

Dieterici'nin Fârâbî hakkında kısaca bilgi vermekle yetindiğini görmekteyiz. Oysa Fârâbî eğitim hayatını Aristoteles ve Platon felsefesini anlamaya adanmakla kalmamış, aynı zamanda kendi döneminde anlaşılması için güncel kılmaya çalışmıştır. Yine okuduklarını olduğu gibi almayıp, anladıklarını yorumlamış ve özgün bir sistem oluşturmak için çaba sarf etmiştir. Onun eserlerinde üslubu tamamen felsefidir ve mantık çerçevesinde işlenmiştir. Fârâbî kullandığı dinî kavramları da felsefî bir üslub ile sistemine yerleştirmiştir.<sup>917</sup> Fârâbî'nin bu yönlerini dikkate almayan Dieterici'nin, ya bilgi eksikliğinden ya da önyargı ile Fârâbî'ye yaklaşmış olma ihtimali yüksektir.

Dieterici Fârâbî'nin felsefî sistemini eklektik bir felsefe olarak değerlendirmektedir. Bunun sebeplerinden biri, tercüme problemleridir. Nitekim

---

<sup>916</sup> “der ungebildete, barbarische Sieger muss sich doch vor dem gebildeten Besiegten beugen und dessen Cultur annehmen.” (Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. IV.)

<sup>917</sup> Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğın Kurucu Filozofu: Fârâbî,” Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi 1* (Ankara: Grafiker, 2012) içinde, s. 127.

Dieterici her ne kadar eserleri doğru aktarmaya gayret etmiş olsa da, dil bilgisi ve felsefî problemlerin zorluğu Fârâbî'yi anlamayı zorlaştırmaktadır. Bir diğer sebep ise, Alman literatüründe İslâm felsefesinin eklektik bir felsefe olarak kabul görmesidir. Birçok oryantalist bu önyargıdan hareketle İslâm filozoflarını değerlendirmektedir. Objektif tutum ile İslâm felsefesi ve filozofların eserleri incelendiğinde farklı sonuç ortaya çıkacaktır. Nitekim Fârâbî, büyük sistem filozoflarından biri olarak Ortaçağ felsefesine her yönden etki etmiş bir filozoftur. Eserlerinin çoğu ilk olarak İbranice ve Latinceye, sonrasında ise birçok Avrupa diline tercüme edilmiştir. Bununla birlikte Fârâbî'nin Aristoteles ve Platon felsefesini yorumlama tarzını özgün bir bakış olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak Alman literatüründe böyle bir değerlendirmeye rastlanılmamaktadır. Aksine, Fârâbî'nin Aristoteles ve Platon'un görüşlerini uzlaştırmaya çalışması ile, onun Yeni-Platoncu olduğu vurgulanmaktadır.

### **7.1.1. Fârâbî'nin Felsefî Risâleleri**

Dieterici'ye göre, 1760'da Casiri Kıftî'nin Fârâbî hakkındaki yazısını yayınlamakla dikkatleri Fârâbî üzerine çekmeye çalışmış, fakat başarılı olamamıştır. Ancak 1836'da Schmölders Fârâbî'nin iki risâlesini yayınlamıştır. Bu risâlelerden ilki "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular" ikincisi de "Felsefenin Temel Meseleleri"dir. İkinci risâle birçok esere kaynaklık etmiştir.<sup>918</sup> Casiri'nin başaramadığını Schmölders başarmış, Dieterici ve Moritz Steinschneider gibi oryantalistler de Fârâbî'yi ön plana çıkarmışlardır.

1869'da Steinschneider Fârâbî hakkında bir monografi yayınlamıştır. Dieterici'ye göre, Steinschneider de Fârâbî'nin eserlerinin yalnızca başlıklarını bilmekte ve

---

<sup>918</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, ss. XI-XII.

Fârâbî'ye ait olmayan eserleri de eklemiş bulunmaktadır. Bu sebeple Dieterici, Steinschneider'in eserinin güvenilir bir kaynak olmadığını savunmaktadır.<sup>919</sup> Ancak söz konusu Fârâbî olduğunda, Dieterici'nin çalışmalarından ziyade Steinschneider'in eserinin daha sık kullanıldığı da belirtmek yerinde olacaktır.

Dieterici *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen (Fârâbî'nin Felsefî Risâleleri)* adlı eserde Fârâbî'ye ait sekiz risâlenin Arapça orijinal metnini ve sonrasında bu risâlelerin Almanca tercümelerini kaleme almıştır. Orijinal metinleri içeren eserin giriş bölümünde Dieterici, Fârâbî'nin risâlelerini kısaca açıklamakta ve kendi düşüncelerini de ifade etmektedir:

1. *Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis (Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)*<sup>920</sup>: Dieterici'ye göre, Yeni-Platoncuların, Platon ve Aristoteles arasında kusursuz bir uyum mevcut olduğuna dair bir dogması vardır. Onların eserlerindeki farklılıklar yalnızca yüzeysel farklılıklardır, temelde her ikisinin görüşlerinde herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Çünkü Yeni-Platonculara göre, hakikat birdir ve felsefenin bu iki kahramanı aynı hakikati öğretmiş olmaları gerekmektedir. Bu risâlede Fârâbî Platon ve Aristoteles arasındaki farklılıkları ortak bir zeminde bağdaştırmaya çalışmaktadır.<sup>921</sup>

Dieterici'ye göre, Fârâbî'nin felsefî sistemini anlamak açısından bu risâle çok önemlidir. Fârâbî risâlenin başında Aristoteles ve Platon arasında görüş birliği olduğunu göstermeye çalışacağını belirtmektedir. Bunu da her ikisinin

<sup>919</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, ss. XII-XIII.

<sup>920</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, “Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis,” nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften hrsg.* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ۱-۳۳; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, “Harmonie zwischen Plato und Aristoteles (Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 1-53.

<sup>921</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XIII.

yöntemini, yazı şekillerini, kavram bilgilerini, sonuçlara varış yöntemlerini inceleyerek yapmaktadır.<sup>922</sup> Dieterici'ye göre, Fârâbî her ne kadar Aristoteles'e ve Platon'a karşı zaman zaman adil davranmasa da, her ikisinin felsefî sistemindeki farklılıkları doğru bir şekilde ortaya koymayı başardığını da inkâr etmemek gerekir. Bununla birlikte, risâlenin temel özelliği, Fârâbî döneminde Yunan felsefesinin ne denli anlaşıldığını yansıtıyor olmasıdır.<sup>923</sup>

Fârâbî'den itibaren İslâm felsefesinde yalnızca bir otorite vardır, o da Aristoteles'tir. O yalnızca mantığın değil, aynı zamanda da sezginin üstadı olarak kabul edilirken Platon arka planda kalmıştır. Böylelikle Ortaçağ'da Aristoteles çift yönlü tanınmaktadır. Bir yönüyle mantıkçı, yani var olanları tümevarım yöntemiyle incelemekte, diğer yönüyle mistik, yani sudûru benimsediği iddia edilmektedir.<sup>924</sup>

Ortaçağ'ın zihinsel dünyasını/yapısını ancak Aristoteles'e atfedilen bu karma yapı ile açıklamak mümkündür. Çünkü Nominalizm, Realizm, Sufizm ve Skolastisizm kaynağını Aristoteles'te bulmaktadır.<sup>925</sup>

2. *Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâle mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf*<sup>926</sup>: Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri Araplar tarafından zor anlaşılmaktaydı. Nitekim İbn Sînâ Aristoteles'in eserini 40 defa okumasına rağmen anlayamadığını ve Fârâbî'nin bu risâlesine ulaştıktan sonra her şeyin açığa

<sup>922</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XIV.

<sup>923</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XX.

<sup>924</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XV.

<sup>925</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XV.

<sup>926</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâle mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf," nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften hrsg.* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ۳۴-۳۸; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, "Tendenz der aristotelischen Metaphysik (Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâle mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf)," terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 54-60.

kavuştuğunu ifade etmektedir.<sup>927</sup> Dolayısıyla Dieterici'ye göre, bu risâle Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin bir açıklaması mahiyetindedir.

3. *Makâle fî Me'âni'l-Akl* (Aklın Anlamları Üzerine)<sup>928</sup>: bu risâle filolojik ve felsefî bir içeriğe sahiptir ve Aristoteles'in 'nus' kavramının farklı anlamlarını içermektedir. Müstefâd (kazanılmış) akıl kavramında Fârâbî Afrodisiaslı İskender'i takip etmektedir. Rosenstein bu risâlenin İbranice tercümesini Doktora tezinde (yayınlanmamış) kaynak olarak vermiştir. İbranice tercümesine kıyasla Dieterici, elinde bulunan Arapça versiyonunun eksik olduğunu belirtmektedir.<sup>929</sup>

Araplara göre gerçek anlamda dört filozof vardır. İki İslâm'dan önce ikisi de İslâm dünyasındandır. İslâm'dan önce olanlar Aristoteles ve Afrodisiaslı İskender (böylelikle Platon unutulmuştur), İslâm dünyasından olanlar ise Fârâbî ve İbn Sînâ'dır.<sup>930</sup>

4. *Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felasife* (Felsefe Öğreniminden önce Bilinmesi Gereken Konular)<sup>931</sup>: Dieterici'ye göre, bu risâle Arapların Yunan felsefesi hakkında ne kadar bilgiye sahip olduklarına

<sup>927</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XVI; İbn Hallikân'a göre, Fârâbî Aristoteles'e dair bir nüshanın üzerine "bu eseri 200 defa okudum" notunu yazmıştır. Bkz. Josef Bach, *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre*, ss. 81, 97.

<sup>928</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Makâle fî Me'âni'l-Akl," nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften hrsg.* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٣٩-٤٨; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, "Der Intellect (Makâle fî Me'âni'l-Akl)," terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 61-81.

<sup>929</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, ss. XVI-XVII.; Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, ss. XX-XXI; Ortaçağ'da derin etkiler bırakan en önemli risâledir. Özellikle Albertus Magnus'un etkilendiği belirtilmektedir. (Joseph Bach, *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre*, s. 98).

<sup>930</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XVII.

<sup>931</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felasife," nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٣٩-٥٥; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, "Die Vorstudien zur Philosophie (Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felasife)," terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 82-91.



dair bize bir resim sunmaktadır.<sup>932</sup> Nitekim Fârâbî burada Aristoteles felsefesinin taslağını oluşturmaya çalışmakta, ancak sonuç itibariyle Yunan felsefesinin özetini içeren bir risâle yazmış bulunmaktadır.<sup>933</sup>

5. *Uyûnu'l-Mesâil* (Felsefenin Temel Meseleleri)<sup>934</sup>: Schmölders yayınlamış, Ritter ve Pratl kaynak olarak kullanmıştır.<sup>935</sup> Fârâbî bu risâlede İslâm felsefesinin temel problemlerini ele almaktadır. Sırasıyla mantık, metafizik, matematik, antropoloji, ahlak ve teoloji bilimine dair problemleri, Fârâbî soru-cevap şeklinde işlemektedir. Ancak bu risâlenin Fârâbî'ye aidiyeti tartışılan konular arasında yer almaktadır.<sup>936</sup> Dieterici ise herhangi bir şüpheden bahsetmemektedir.

6. *Fusûsu'l-Hikem*<sup>937</sup>: Doğu'da çok sevilen bir risâledir.<sup>938</sup> Dieterici'ye göre, Fârâbî bu risâlede Kur'ân'da geçen ifadeleri açıklamak için felsefeye başvurmaktadır.<sup>939</sup> Oysa Fârâbî'ye aidiyeti tartışmalı olan risâlelerden biri de *Fusûsu-Hikem*'dir. Bir önceki risâlede olduğu gibi, Dieterici bu hususta da bir fikir beyan etmemektedir.

---

<sup>932</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XVII.

<sup>933</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XX.

<sup>934</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, “Uyûnu'l-Mesâil,” nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٥٦-٦٥; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, “Die Hauptfragen (Uyûnu'l-Mesâil),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 92-107.

<sup>935</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XVIII.

<sup>936</sup> Bkz. M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü'l-mesâil’in Fârâbî'ye âidiyeti Üzerine,” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27, (2012), ss. 29-67.

<sup>937</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, “Risâletu Fusûsu'l-Hikem,” nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٦٦-٨٢; Almanca tercümesi için bkz. Fârâbî, “Die Petschaften der Weisheitslehre (Risâletu Fusûsu'l-Hikem),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 108-138.

<sup>938</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XVIII; risâlenin tahkik ve tercümesini yayımlayan Dieterici'nin metninde filolojik zorluklar mevcuttur. (Max Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis*, s. 7).

<sup>939</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXI.

7. *Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ* (Soru-Cevap Risâlesi)<sup>940</sup>: Fusûs ile aynı içeriğe sahip olmakla birlikte bu risâle Aristoteles'in metafiziğinde olduğu gibi soru-cevap şeklinde yazılmıştır.<sup>941</sup>

→ 5., 6., ve 7. Risâleler ansiklopedik bir karakter göstermekle birlikte, Fârâbî bu risâlelerde Kur'ân'da geçen ifadeleri açıklamak için felsefeye başvurmaktadır.<sup>942</sup>

8. *Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm* (Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler)<sup>943</sup>: Astroloji ilminin değerini anlatan bu risâlede Fârâbî, gök cisimlerinin insan kaderi üzerindeki etkisini irdelemektedir.<sup>944</sup>

9. "Al-Fârâbî's Schriften von Al-kiftî"<sup>945</sup>: İslâm felsefesinin gelişme aşamasında Fârâbî'nin yerini ve önemini anlama açısından önemli bir risâledir.<sup>946</sup>

Fârâbî'nin risâlelerinin yalnızca çok azı Avrupa kütüphanelerinde bulunmaktaydı.

Fakat Dieterici'ye göre, burada mevcut olan risâleler onun felsefî sistemini ve Ortaçağ felsefesi için önemini anlayabilmek açısından yeterlidir. Özellikle Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu şerhler, Aristoteles'in görüşlerini hangi derecede kavradığını

<sup>940</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ," nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ١٣-١٤; Almanca tercümesi için bkz. Fârâbî, "Die Antworten auf vorgelegte Fragen (Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ)," terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 139-169.

<sup>941</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XVIII.

<sup>942</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXI.

<sup>943</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm," nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ١٤-١٥; Almanca tercümesi için bkz. Fârâbî, "Wert der Astrologie (Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm)," terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 170-180.

<sup>944</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXII.

<sup>945</sup> Arapça metin için bkz. İbnu'l-Kiftî, "Kıt'atun min tercümeti'l-Fârâbî ve hiye me'hûzetun min Târîhi'l-Hukemâ'," tah. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ١١٥-١١٦; Almanca tercümesi için bkz. İbnu'l-Kiftî, "Alfârâbî's Schriften von Al-kiftî (Kıt'atun min tercümeti'l-Fârâbî ve hiye me'hûzetun min Târîhi'l-Hukemâ')," terc. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen Übers.* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 181-223.

<sup>946</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXII.

bize gösterebilecek iken, maalesef bu şerhler elimize ulaşmamıştır. Ancak çağdaşlarının Fârâbî'ye “Muallimu’s-Sânî” unvanını vermiş olmaları, Fârâbî'nin Aristoteles'i doğru anladığını ve onun eserlerine açıklık getirdiğini bize göstermektedir. Özellikle İbn Sînâ *Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâle mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf* adlı Fârâbî'ye ait olan risâleye değer vermektedir. Çünkü bu risâlenin Aristoteles'i açıklayıcı bir yönü vardır ve İbn Sînâ bu risâleye ulaştıktan sonra Aristoteles'in Metafiziğini anlayabildiğini belirtmiştir.<sup>947</sup>

Fârâbî'nin felsefî sistemini anlayabilmek için yazmış olduğu risâleler önem arz etmektedir. Ancak birçok eser geride bırakmış filozofun sistemini risâleler ile sınırlı görmek doğru bir tutum değildir. Her ne kadar 19. yüzyılda Fârâbî'nin eserlerine ulaşmanın zorluğundan bahsedilse de, onun *El-Medînetu'l-Fâzıla* ve *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserlerinin kütüphanelerde bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Dieterici her iki eseri de tahkik ve tercüme etmiştir. Dolayısıyla Dieterici'nin eserler ve risâleler ekseninde bir değerlendirme sunması daha doğru bir tutum olurdu.

### 7.1.2. Fârâbî'nin Felsefî Sistemi

Fârâbî kendi zamanında yaygın olan bilim dallarını ayrıntılı olarak öğrenmiş, Yunanlıların sunmuş olduğu bilgilerin dışına nadiren çıkmış ve kendinden önceki filozofların öğretilerini sistematik olarak işlemiş ve birleştirmiştir. Böylelikle Dieterici'ye göre, Fârâbî çok az orijinalliği/özgünlüğü olan eklektik bir felsefe ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra Dieterici, Fârâbî'nin Yunan önderlerine karşı anlayışlı tavrına ve eserlerinde Kur'ân'ın nasslarına körü körüne bağlı kalmamasına hayranlık duymaktadır. Fârâbî zaman zaman Kur'ân'a atıfta bulunmakta, ancak felsefî bir çıkarım olarak değil, aklın varmış olduğu sonuçları onaylamak içindir. Her türlü düşüncenin

---

<sup>947</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XIX.

ölçüsü olarak akli gören Fârâbî, saf Aristotelizmi yeniden ön plana çıkarmak istediğini ifade etmektedir.<sup>948</sup> Dieterici ise, genel olarak İslâm filozoflarını Yeni-Platoncu olarak görmektedir.

Dieterici'ye göre, Fârâbî *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)* adlı risâleden hareketle Aristoteles'in öğretisinin Platon'dan farklı olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Fakat bu risâle aslında Plotinus'un *Enneadlar*'ının bir bölümünden başka bir şey değildir.<sup>949</sup> Dolayısıyla Fârâbî, Aristoteles'e atfedilen eserden hareketle Plotinus'un öğretisini ele almış ve geliştirmiştir.

Fârâbî'nin felsefî sistemine dair genel bir bakış açısı sunan Dieterici, onun felsefe öğreniminden önce bilinmesi ve öğrenilmesi gereken dokuz konudan bahsettiğini ifade etmektedir: 1) felsefe okullarının adlarını bilmek; 2) Aristoteles'in eserlerini ve bu eserlerde neyi amaçladığını bilmek; Fârâbî Aristoteles'in eserlerini küçük, büyük ve orta büyüklükte eserler olarak sınıflandırmaktadır; 3) felsefe öğrenimine başlamadan önce hangi disiplinden başlamak gerektiğini bilmek; bunalar matematik, ahlak ve mantık ilmidir; Fârâbî ise, ahlak ilmine öncelik vermektedir; 4) felsefe öğreniminin amacını bilmek; Fârâbî'ye göre, felsefenin amacı Tanrı'yı bilmek ve O'na benzemeye çalışmaktır; 5) felsefî metotları bilmek; 6) Aristoteles'in üslûbunu bilmek; 7) Aristoteles'in kullanmış olduğu üslûbun sebeplerini bilmek; 8) felsefe ile uğraşanların tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini bilmek; 9) Aristoteles'in eserlerini okumak isteyenlerin bilmesi gereken hususlar; Fârâbî dokuzuncu maddede, diğer maddelerin bir özetini sunmaktadır.<sup>950</sup>

Aristoteles'i temel alarak felsefe öğreniminden önce bilinmesi gereken konuları açıkladığı risâlede Fârâbî, dokuz konuyu açıklamaktadır. Dieterici bu risâleden

---

<sup>948</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXII.

<sup>949</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXIII.

<sup>950</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXIII.

hareketle Fârâbî'nin felsefî sistemine dair bir bakış sunmaya çalışmaktadır. Hayatı boyunca birçok eser kaleme alan filozofun, yalnızca bir risâlesini temel alarak, onun felsefî sistemini açıklamanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

### 7.1.2.1. Mantık

Fârâbî'nin mantık anlayışında, yani kavram oluşturma, çıkarım ve kanıtlamada çoğunlukla Aristoteles'i takip ettiğini belirten Dieterici'ye göre, Fârâbî felsefesinde her bilimsel problemi çözebilmek için yedi konunun (cins, fasıl, hassa, araz, hadd/tanım, resm/tasvir ve mahiye) ele alınması gerekmektedir. Fârâbî'nin bu konuları Porphyrius ve Aristoteles'in mantık anlayışını birleştirerek elde ettiği iddia edilmektedir.<sup>951</sup>

Dieterici'nin söz ettiği yedi konu, Fârâbî'nin eserlerinde küllî kavramlar olarak geçmektedir. Müfret küllî anlamlar beştir: cins, tür, fasıl, hassa ve araz. Müfret küllîler genel ve özel olarak farklılaşmaktadırlar. Genel olan 'cins', özel olan 'tür', kendisinden daha geneli olmayan en genel 'yüksek cins', kendisinden daha özeli olmayan en özel 'son tür', bu ikisinin arasında bulunanlardan her biri kendi altında yer alan özele kıyasla 'cins' ve kendi üstündeki genele kıyasla da 'tür'dür.<sup>952</sup> Fasıl (ayrım), paydaş olan türlerin her birinin cinsten ortak olduğu öteki türlerden cevheri bakımından ayrılmasını sağlayan müfret küllîdir. Nitekim bir şey bir başka şeyden bazen cevheri bakımından, bazen de nitelikleri bakımından ayrılmaktadır. O halde bir türün yakın cinsinde kendisine ortak olan öteki türlerden ayrılmasını sağlayan müfret küllî, fasıldır.<sup>953</sup>

---

<sup>951</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXIV.

<sup>952</sup> Fârâbî, "Kitâbu'l-İsâgûcî," terc. Hüseyin Sarıoğlu, *Mantığa Başlangıç Risâleleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017) içinde, s. 80.

<sup>953</sup> Fârâbî'nin mantık anlayışında 'fasıl' hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-İsâgûcî*, ss. 84-94; 'cevher' hakkında bilgi için bkz. Fârâbî, "Kitâbu'l-Makûlât," neşr. ve terc. Ali Tekin, *Fârâbî Kategoriler ve Retorik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019) içinde, ss. 18 vd.

Hassa (özel araz), hiçbir zaman özünü ve cevherini bildirmeksizin, tek başına herhangi bir türe ve onun toplamına özgü olan müfret küllîdir. Hassa, bir türü bir türden ayırt etme hususunda fasıl ile ortak, türü cevherinde ayırmaması bakımından ise fasıldan farklıdır.<sup>954</sup> Araz (ilinek) ise, bir şeyin özüne ve cevherine ilişkin hiçbir şey bildirmeksizin, ya ondan daha genel ya daha özel olarak cins veya türe ait bulunan müfret küllîdir. Araz, cevheri bakımından olmaksızın türü türden ayırma hususunda hassa ile ortak, hassanın, bir türü daima kendisi dışındakilerin hepsinden bütünüyle ayırması bakımından da ondan farklıdır. Zira araz, türü diğerlerinin hepsinden değil, yalnızca bir kısmından ve belli süreler ile ayırır. Dolayısıyla araz, görelî olarak hassa diye adlandırılabilir.<sup>955</sup>

Tanım, cins ve fasıldan oluşmaktadır. Herhangi bir şeyin tanımında cins ile birden fazla fasıl bir araya geldiğinde, bu türün kurucu faslının son fasıl, ondan önce cinse bitişik olarak gelen fasılların ise bu türün, tanımı ismi yerine alınan cinsinin tanımı olduğu bilinmelidir. Tasvir ise, cins ile hassadan veya cins ile arazlardan oluşmaktadır. Örneğin, insanla ilgili olarak, ‘o, gülen hayvandır’, ‘o, yazan hayvandır’ gibi.<sup>956</sup>

Dieterici, Fârâbî’nin mantık anlayışı bağlamında, onun bilgi teorisini de ele almaktadır. Buna göre, bilgi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bununla birlikte Fârâbî doğuştan gelen bilgileri de kabul etmektedir.<sup>957</sup> Birkaç cümle ile Fârâbî’nin bilgi anlayışı açıkladığını iddia eden Dieterici, ayrıntıya girmemektedir. Ancak Fârâbî, bilgi hususunu eserlerinde ayrıntılı olarak işlemektedir.

Fârâbî’nin bilgi teorisinde mantık ilmi önemli bir yere sahiptir. Çünkü Fârâbî’ye göre, kesin bilgiye ulaşmanın yolu mantık ilminden geçmektedir. Başka bir ifadeyle,

---

<sup>954</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-İsâgûcî*, s. 94.

<sup>955</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>956</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>957</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXIV.

mantık, felsefenin bölümlerinde kullanıldığında, pratik ve teorik alanların kapsadığı tüm konularda kesin bilginin elde edildiği bir alettir. Dolayısıyla mantık ilmine başvurmadan elde edilen bilgi, kesin bilgi değildir.<sup>958</sup> Anlaşılacağı üzere, Fârâbî'nin bilgi teorisinin hem başında hem de sonunda mantık vardır. Mantık, insanı doğru ve kesin bilgiyi elde etmeye yönelttiği gibi, elde edilen bilginin doğruluğu ve kesinliği için de bir ölçüdür.

Fârâbî birçok eserinde 'nutk' kelimesinden türetilen mantık isminin üç şeye delalet ettiğini belirtmektedir. Birincisi, insanların akledilirleri kendisiyle aklettiği yetidir. İnsana özgü olan bu yeti ile ilimler ve sanatlar elde edilmekte, güzel ve çirkin ayırt edilebilmektedir.<sup>959</sup> İkincisi, 'iç konuşma' olarak ifade edilen kavrama yoluyla insan zihninde oluşan akledilirlerdir. Üçüncüsü ise 'dış konuşma' denilen insan zihninde bulunan akledilirlerin dile getirilmesidir.<sup>960</sup>

Birinci anlamdaki yeti, insanda fitrî olarak mevcut olan ruh kuvvetidir. Fakat ayırt etme (temyiz) kuvveti, küçüklerde zayıftır. Fârâbî "çocuğun ayağındaki kuvvet yürümesine kâfi gelmez; kütüğü yakacak dereceye gelmemiş olan az ışıklı ateşe benzer. Bu kuvvet, deli ve sarhoşlarda şaşkınlığa, uykuda olanda kapalı göze, baygın kimselerde üzerinde buhar veya başka bir şeyden perde olan göze benzer"<sup>961</sup> ifadeleri ile, ayırt etme kuvvetinin çocuklardaki durumunu açıklamaktadır.

Mantık ilminin üç anlamını açıkladıktan sonra Fârâbî, mantığın sekiz bölümünden bahsetmektedir. Buna göre, bir fikrin düzeltilmesinde kullanılan kıyas ve söz türleri üçtür. Bunların mükemmel bir hale gelmesinden sonra, konuşmada kıyas kullanmaya yarayan sanatların türleri ise beştir: burhanî, cedelî, sofistik, hatâbî ve şiir sanatıdır.<sup>962</sup>

<sup>958</sup> Fârâbî'de mantık ilminin anlamı, bölümleri ve amacı için bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 67-91.

<sup>959</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 73.

<sup>960</sup> Muhammet Nasih Ece, "Fârâbî'de Mantık Bilimine İlişkin Bazı Temel Meseleler," *Bilimname* 37 (2019), s. 633.

<sup>961</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 78-79.

<sup>962</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 79.

Fârâbî'ye göre burhanî sözler, bilinmesi istenilen şey hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sözlerdir. Bu kesin bilginin aksinin bulunması mümkün olmadığı gibi, insanın bu bilgiden şüphe etmesi de mümkün değildir. Cedelî sözler, iki şeyde kullanılmaktadır. Birincisi, hem soru soran kişinin hem de cevap veren kişinin, insanların kabul ettiği yaygın bilgiler üzerinden birbirlerine üstün gelmeyi amaçladıkları durumlarda kullanılır. İkincisi ise, insanın ya kendi kendisine ya da başkasında düzeltmek istediği bir fikir hakkında kuvvetli bir zan hasıl etmek için kullandığı sözlerdir. Bunlar kesin bilgi olmadığı halde, insan onu kesin bilgi zannetmektedir. Sofistik sözler, insanı şaşırtmak, sapıtmak ve yanlışla düşürmek için kullanılan sözlerdir. Bu sözleri insan ya kendisi hakkında ya da bir başkası hakkında kullanmaktadır. Hatâbî sözler, insanı herhangi bir fikre kandırmak için kullanılan, herhangi bir şekilde fikri kabul ve tasdik etmeye meylettiren sözlerdir. Şi'rî sözler ise, herhangi bir hal veya şeyi daha üstün ya da daha alçak tasavvur ettirmeye yarayan şeylerdir. Fârâbî'ye göre, mantığın bölümleri arasında şeref ve başkanlığa en çok yaklaşan ise burhan sanatı (burhanî sözler)'dir.<sup>963</sup>

Mantığın bölümlerini açıkladıktan sonra, Fârâbî'nin mantığın konumu hakkındaki görüşlerine geçecek olursak, ona göre mantık felsefeye dahildir. Mantık ilminin kapsadığı şeyler, var olan şeyler olmasından dolayı mantık, felsefesinin bir parçası olarak görülebilir. Nitekim felsefenin konusu da var olan şeylerdir. Bununla birlikte mantık ilmini gramer ilmine benzeten Fârâbî'ye göre gramer, lafızları konu edinmektedir. Lafızlar ise akledilmesi mümkün olan mevcudatlardır. Ancak gramer bu mevcudatları akledilir şeylerden biri olarak incelememektedir. Gramer ilmi, mevcudatları akledilir anlamlara delalet etmeleri bakımından incelemektedir. Benzer şekilde mantık ilminin kapsadığı şeyler, her ne kadar var olanlardan olsa da, mantık

---

<sup>963</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 79-85.



onları var olanlardan olmaları bakımından değil, kendisiyle var olanların bilgisine ulaşılan bir alet olarak incelemektedir. Fârâbî, mantık ilmine dair bu görüşlerinden sonra, mantığın felsefenin bir parçası olduğuna dair görüşün doğru olmadığı sonucuna varmaktadır. Ona göre mantık, kendi başına bir bilim olup, felsefenin bir parçası değildir.<sup>964</sup>

Fârâbî'nin felsefî sistemini özetleyerek sunan Dieterici, Fârâbî'yi Aristoteles'in yorumcusu olarak görmekte, ancak Fârâbî'nin bağımsız bir sistem oluşturabilecek durumda olmadığını da iddia etmektedir.<sup>965</sup> Dieterici Fârâbî'nin mantık anlayışında, elinde bulunan iki risâleden yola çıkarak bilgi vermektedir. Bu risâleler *Uyûnu'l-Mesâil* ve *Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ'*'dir. Bilindiği üzere, *Uyûnu'l-Mesâil* Fârâbî'ye aidiyeti tartışılan risâleler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Dieterici, Aristoteles'in izinden giden bir Fârâbî algısı yaratmaktadır. Oysa Fârâbî Aristoteles'in *Organon* adlı eserine şerhler yazmakla kalmamış, aynı zamanda Aristoteles'in *Yorum Üzerine*, *Retorik*, *Poetika* eserleri ve Porphyrius'un *İsagoji*'sini de işlemiştir. Özellikle *Kitâbu'l-Hurûf*<sup>966</sup> ve *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Mantık*<sup>967</sup> adlı eserlerinde Fârâbî mantık ilmini incelemiş ve kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Bununla birlikte Fârâbî, *Fusûsu'l-Hamse*<sup>968</sup> adlı risâlesinde, mantık sanatına başlamak isteyen kimsenin bilmek zorunda olduğu beş fasıldan bahsetmektedir. *Et-Tavtı'e*<sup>969</sup> adlı risâlede Fârâbî mantık sanatını, hata ihtimali olan her konuda akıl gücünü destekleyerek doğruya yönelten ve akılla elde edilen tüm bilgilerde hatadan korunmayı öğreten bir sanat olarak tanımlamakta ve mantık ilmine

---

<sup>964</sup> Muhammet Nasih Ece, *a.g.m.*, s. 645.

<sup>965</sup> Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, s. 156.

<sup>966</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, terc. Ömer Türker (İstanbul: Litera 2008).

<sup>967</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Mantık*, terc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera, 2016).

<sup>968</sup> Fârâbî, "El-Fusûsu'l-Hamse," terc. Yaşar Aydın, *UÜİF Dergisi* 27 (2018), ss. 62-70.

<sup>969</sup> Fârâbî, "Et-Tavtı'e," terc. Hüseyin Sarioğlu, *Mantığa Başlangıç Risâleleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017) içinde, ss. 34-51.

dair temel bilgiler sunmaktadır. *Kitâbu'l-İsâgûci*<sup>970</sup> adlı risâle ise, Fârâbî'nin mantık ilmine giriş mahiyetinde olan yazısıdır.

Dieterici'nin bu eserlere ulaşamadığı muhtemeldir. Ancak Fârâbî'nin mantık anlayışında, tasavvur ve tasdikten bahsettiğini belirten Dieterici, bu hususta Fârâbî'nin farklı bir bakış açısı sunduğunun farkında değildir.

Genel olarak Fârâbî'nin öğretilerine dair ayrıntılı bilgi vermeyen Dieterici, örneğin, Fârâbî'nin sistemli ve düzenli bir bilgi felsefesi ortaya koyduğundan bahsetmemektedir. Bilgi felsefesinde Fârâbî, Aristoteles ve Platon'dan etkilenmiş, ancak edindiği bilgileri İslâmiyetin vahiy ve ilham anlayışıyla bağdaştırarak, yeni ve özgün bir bilgi tanımına varmıştır. Dieterici ise, Fârâbî'nin çok az özgünlüğü bulunduğunu ifade etmekte, fakat hangi konularda özgün olduğuna dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Daha ziyade filozofun Aristoteles ve diğer Yunan filozoflardan aldıkları üzerinde yoğunlaşan Dieterici, önyargılarını destekleyecek unsurları ön plana çıkarmaktadır.

#### 7.1.2.2. Metafizik

Dieterici'ye göre, Fârâbî bilimleri cüzî ve küllî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Cüzî ilimler yalnızca bir takım varlıkları kapsarken, küllî ilimler bütün varlıkları kapsamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, küllî ilimler metafiziğin kendisidir. Fârâbî felsefesinde metafizik ile ilahiyat eş anlamlıdır.<sup>971</sup> Bununla birlikte Dieterici, Fârâbî'nin var olan her nesnenin mahiyetinden ve hüvviyetinden bahsettiğini belirtmektedir. Bu

---

<sup>970</sup> Fârâbî, "Kitâbu'l-İsâgûci," terc. Hüseyin Sarıoğlu, *Mantığa Başlangıç Risâleleri* içinde, ss. 76-103.

<sup>971</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, ss. XXIV-XXV.

bağlamda hüvviyet mahiyete bağlı değildir. Dolayısıyla bir şey mahiyeti nedeniyle değil, başka bir prensibin etkisiyle var olmaktadır. Bu prensip İlk Neden (Tanrı)'dir.<sup>972</sup>

Dieterici Fârâbî'nin metafizik anlayışında, onun varlıkların mertebeleri hakkındaki görüşlerine de değinmektedir. Buna göre, Fârâbî varlıkları mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayırmaktadır. Zorunlu Varlık'ın varlığı başkasından değildir. O var olan her şeyin İlk Nedeni'dir. O her türlü eksiklikten uzak ve bölünemezdir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, varlığında tam, madde, fail ve gaye sebeplerden uzak, en mükemmel varlıktır. Yine O saf iyilik, akıl, makûl ve âkildir. O bilen, herşeye gücü yeten, hikmet ve hayat sahibi, güzel ve mükemmeldir. Varlık, bir düzen içinde Zorunlu Varlık'ın etkisiyle meydana gelmiştir.<sup>973</sup>

Metafizik sistemini varlık kavramı üzerine inşa eden Fârâbî, eserlerinde mümkün ve zorunlu varlık hakkında ayrıntılı bilgi sunmaktadır. En üst varlık'ı nitelemede Fârâbî, genelde 'el-Evvel', 'İlk Mevcut' ve 'İlk Sebep' kullanmayı tercih etmiştir. Buna göre, hiyerarşik yapının en üst düzeyinde bulunan varlık, el-Evvel'dir.<sup>974</sup> El-Evvel'in dışında diğer varlıklarda eksiklik zorunlu iken, O eksikliklerin tamamından arınmıştır. O tüm var olanların İlk Sebep'idir. O'nun varlığı en üst varlıktır ve O diğer varlıklardan önce gelir. Varlık mükemmelliği bakımından en üst mertebede olan İlk Sebep, ezeli, maddeden bağımsız ve sûretsizdir. Çünkü sûret ancak maddede olabilir. Yine İlk Sebep'in dışında, tür bakımından onun benzeri olan başka bir şey var olursa, O'nun varlığı tam olmayacaktır. Tam olan, kendi türünden bir başka varlığın kendisi dışında var olması mümkün olmayandır. İlk Sebep, varlık açısından tam ise, bu varlığın O'nun kendisinden başka bir şeye ait olması mümkün değildir. Dolayısıyla yalnızca el-Evvel

---

<sup>972</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXVI.

<sup>973</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. XXVI-XXVII.

<sup>974</sup> Bkz. Mehmet Murat Karakaya, "Farabi Felsefesinde el-Evvel," *Eskiyeni Dergisi* 32 (2016), s. 16.

bu bakımdan biriciktir. Aynı şekilde O'nun zıddı olamaz ve parçalara bölünemez. O bilen, bilge, doğru ve gerçek, diri ve hayattır.<sup>975</sup>

Fârâbî felsefesinde mümkün varlıklar, varlık açısından eksik olan, varolma ile varolmama arasında bulunan sonraki varlıklardır. Başka bir ifadeyle, mümkün varlıkların varolmaları da varolmamaları da mümkündür. Mümkün varlık karşısında yokluk vardır. Dolayısıyla ona yokluk ilişebilir. Fârâbî'ye göre yokluk, varolması mümkün olan şeyin varolmamasıdır. Mümkün varlıkları el-Evvel var etmiştir. Dolayısıyla mümkün varlıkların var olmasının bir sebebi vardır. Bununla birlikte Fârâbî mümkün varlıkları ikiye ayırmaktadır. Birincisi, bir şey olarak varolma veya varolmama bakımından mümkün olmasıdır ki, bu maddedir. İkincisi ise, özü itibarıyla varolmak ya da varolmamak bakımından mümkündür. Bu da madde ve sûretten oluşan varlıktır.<sup>976</sup>

Anlaşılabacağı üzere Fârâbî, varlığı gerçekten Vacip Varlık ve gerçekten mümkün varlık şeklinde ikiye ayırmakta ve mümkünü iki kısımda değerlendirmektedir: gerçek mümkün (olurlu) ve zatına göre mümkün başkasına göre zorunlu. Aslında bu iki mümkün de aynı anlamı taşımaktadırlar. Dolayısıyla her ikisi de ezelîdir, ancak bu zâtî bir ezelîlik değil, başkasıyla ezelîliktir.<sup>977</sup>

Sonuç olarak, Fârâbî metafizik ile ilgili görüşlerine birçok eserinde yer vermektedir. Özellikle *El-Medînetü'l-Fâzıla* ve *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserlerinde metafizik anlayışını ortaya koyan filozofun, metafiziğe dair görüşleri felsefî sistemini anlayabilme açısından önemli bir yere sahiptir. Nitekim Fârâbî'nin felsefesini metafizik esaslar üzerine kurduğunu söylemek mümkündür.

---

<sup>975</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet "El-Medînetü'l-Fâzıla"*, terc. Ahmet Arslan (Ankara: Divan, 2013), ss. 33-49; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, terc. Mehmet s. Aydın ve diğerleri (İstanbul: Büyüyenay, 2012), ss. 47-52.

<sup>976</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 61-62.

<sup>977</sup> İbrahim Maraş, "Fârâbî'de Hudûs Kavramı," *Dinî Araştırmalar* 11 (2008), s. 130.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde bir tutarlılık söz konusudur. Dolayısıyla onun metafiziği, kozmoloji ve psikoloji ile birleştiği gibi, fizik anlayışı da metafizik ile ilgilidir. Dieterici de Fârâbî'nin metafizik anlayışını açıkladıktan sonra, onun âlemin oluşu ile ilgili görüşüne geçmektedir. Burada dikkat çeken önemli husus, Fârâbî'nin atom öğretisini reddederek, madde ve sûret anlayışını benimsemiş olmasıdır.

### 7.1.2.3. Fizik (Âlem Tasavvuru)

Dieterici Fârâbî'nin âlemin oluşuna ilişkin görüşünü açıklamaktadır. Buna göre, her var olan maddenin birleşimi sonucu oluşmakta ve her yok olan maddenin ayrışmasıyla çözülmektedir. Âlem de iki temel bileşenden oluşmaktadır. Bunlar madde ve sûrettir. Dolayısıyla âlem bir anda oluşmuş ve yine bir anda yok olacaktır. Âlemin zaman açısından bir başlangıcı yoktur. Dieterici'ye göre, Fârâbî Platon'u zamansal yaratma öğretisini başlatan kişi olarak görmekte, ancak Aristoteles'in Platon ile aynı görüşü benimsediğini ifade ederek yanılmaktadır. Fârâbî'ye göre, âlemin ezeliğini açıklayan Aristoteles'in 'âlemin zaman bakımından başlangıcı yoktur' ifadesi şu anlama gelmektedir: âlem bir evin ya da bir hayvanın derece derece meydana gelişi gibi meydana gelmiş değildir. Evin her kısmı zaman bakımından birbirinden öncedir. Yüce Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmıştır. Feleğin hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir. Dieterici, Fârâbî'nin Aristoteles'in görüşüne delil olarak *Esûlûcyâ*'yı gösterdiğini iddia etmektedir.<sup>978</sup>

Dieterici'ye göre, Fârâbî'nin Tanrı anlayışında olduğu gibi, âlemin oluşu hususundaki görüşlerinde de Yeni-Platoncu etkiler görülmektedir. Fârâbî'nin Tanrı'yı var olanların İlk Neden'i olarak görmesi, İlk Neden'den akılların sudûr etmesi ve

---

<sup>978</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, ss. XXVII-XXVIII.

böylelikle de ayüstü ve ayaltı âlemin oluşması, Fârâbî felsefesinde Yeni-Platoncu etkilerin belirgin olduğu hususlardır. Bununla birlikte Fârâbî'nin gök cisimlerinin oluşumu ve hareketleri konusundaki görüşleri ise, Dieterici'ye göre felsefî sayılmamaktadır. Çünkü Fârâbî'nin bu görüşünde bilimsel ve mitoloji unsurlar çatışmaktadır. Her ne kadar Yeni-Platoncu etkiler belirgin olsa da, Dieterici Fârâbî'nin fizik alanında çoğunlukla Aristoteles'i takip ettiğini belirtmektedir.<sup>979</sup>

Fârâbî'nin fizik felsefesi âlem tasavvuru ile ilgilidir. Dolayısıyla onun âlem tasavvurunu bilmek, fizik anlayışını kavramaya yardımcı olacaktır. Bu bağlamda Fârâbî eserlerinde, İlk Neden'den başlayarak O'ndan sudûr eden akıllar ve gök cisimleri ile oluşan ayüstü âlemini, devamında Faal Aklın etkisiyle oluşan ayaltı âlemini ve böylelikle de âlemin oluşum sürecini sudûr teorisi ile açıklamaktadır.

#### **7.1.2.4. Sudûr Teorisi**

Dieterici'ye göre, Plotinus tarafından bilimsel olarak temellendirilen sudûr teorisi, Fârâbî'den itibaren İslâm felsefesinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.<sup>980</sup> Plotinus'a dayandırılan ve Araplar arasında Aristoteles'e atfedilen sudûr teorisi 840 yılında ulaşılabilir hale gelmiştir. Yaklaşık bir yüzyıl sonra popüler olan sudûr teorisi, Plotinus felsefesinde beş basamaktan oluşurken, Yeni-Fisagorcular'dan Nikomachus von Gerasa ve Damascius tarafından dokuz basamağa yükseltilmiştir.<sup>981</sup> Dolayısıyla Dieterici'ye göre, sudûr teorisini İslâm filozofları geliştirmemiş ve yeni bir şey eklememişlerdir.

---

<sup>979</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXVIII.

<sup>980</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – hrsg.*, s. XX.

<sup>981</sup> Plotinus'un sudûr teorisini açıl原因 Dieterici, Nikomachus von Gerasa ve Damascius'un sudûr teorilerine bir açıklık getirmemektedir. Bkz. Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, s. XLIII.

Fârâbî'nin sudûr teorisine geçmeden önce, Plotinus'un teorisini kısaca açıklamak yerinde olacaktır:

- 1) Bütün var olanların kaynağı, varlığın kendisidir. Yani Bir'in varlığı dışında başka bir sıfatından söz edilemez. Aksi durumda Bir'de çokluk meydana gelir ve böylelikle de bölünür olduğu kabul edilmesi gerekir ki, bu durumda O Bir olamazdı.
- 2) Nus: Aristoteles'e göre nus, yalnızca kendini düşünmekte ve formları kendinde düzenlemektedir.
- 3) Ruh: sanatçıdır. Formları ay-üstü âleme iletmektedir.
- 4) Physis Natur: ay-altı âleme formları telkin etmektedir.
- 5) Elementler (unsurlar): ay-altı âlemde mevcut olan maddî şeylerdir.

Anlaşılabacağı üzere, dört tinsel güç maddî şeyleri öncelemektedir.

Dieterici'ye göre, Plotinus'un bu öğretisi varlığın kaynağını merak edenleri tatmin etmektedir. Yine Aristoteles'in 'nus'u ile Platon'un 'Dünyanın Ruhu (anima mundi)' bu öğretilerde birleşmektedir. Sudûr teorisi ortaya atıldıktan sonra İskenderiye'nin bütün öğretileri tamamlanmıştır. Çünkü eski astronomi bilgileri ile sudûr birleştirilmiştir. Son olarak da, bilgelik öğretisinin ve antik eğitiminin Ortaçağ monoteizminde yer bulmasının tek seçeneği İskenderiye'deki Yeni-Platonculuk olmuştur. Sudûr teorisindeki Bir'in yerine Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman Tanrı'yı koyabilmiştir. Böylelikle de Tanrı öğretisi ve bilgelik öğretisi birleşmiştir.<sup>982</sup>

Dieterici, Fârâbî'nin sudûr teorisini şu şekilde açıklamaktadır: Fârâbî'ye göre, İlk'in varlığı, kendinden sudûr etmesi, O'nda bir eksiklik meydana getirmemektedir. O kendi varlığında tamdır. İkinci, yani İlk'ten birinci olarak sudûr eden maddede değildir. O hem kendi varlığını düşünmekte hem de İlk'i düşünmektedir. Kısacası, Bir'i

---

<sup>982</sup> Dieterici, *Musterstaat – übertr.*, ss. XXXVII-XLIII.

düşünmek, kendini düşünmek ve kendini kanıtlamak ile ayüstü ve ayaltı âlem meydana gelmektedir. Dieterici'ye göre, Fârâbî Aristoteles'in 'nus' anlayışından etkilenerek, birinci akıllı hem kendini hem de Bir'i düşünen olarak kabul etmektedir. Fakat kendini düşünme ile meydana gelen şeyi, yani bunun nasıl gerçekleştiğini kanıtlamamış ve böylelikle de bu soru cevapsız kalmıştır.<sup>983</sup>

Dieterici'nin Fârâbî'ye eleştirisi karşısında, Fârâbî'nin sudûr teorisinden örnek vermek yeterli olacaktır. Fârâbî, yaratılış probleminin çözümünde sudûr teorisini öne süren ilk İslâm filozofudur. Sudûr teorisinde filozofun dayandığı ilke ise 'birden yalnızca bir çıkar' ilkesidir.<sup>984</sup> Hiyerarşik bir sistemde ilk kez sudûr teorisi ortaya koyan Fârâbî'ye göre, İlk Varlık'tan ikinci varlık (akıl) sudûr etmiştir. İkinci varlık, hem İlk Varlık'ı hem de kendini bilmektedir. Dolayısıyla ondan, İlk Varlık'ı düşünmesi ile üçüncü varlık, kendini bilmesi ile de ilk gök cismi sudûr etmiştir. Devamında diğer akıllar ve gök cisimleri de aynı şekilde sudûr etmiş ve bu silsile ayaltı âleminin oluşumuna kadar devam etmiştir.<sup>985</sup> Böylelikle Fârâbî'nin sudûr teorisinde, İlk Akıl'dan sudûr eden akıl, zorunlu olarak İlk Akıl'dan taşmaktadır. Dolayısıyla Dieterici'nin Fârâbî'ye yöneltmiş olduğu sorunun cevabını, Fârâbî'nin felsefî sisteminde bulmak mümkündür.

Fârâbî'nin dünya görüşüne göre bütün var olanlar bir birleşme sonucu meydana gelmekte, maddenin çözülmesiyle/ayrılmasıyla da yok olmaktadır. Dünya iki temel unsurdan meydana gelmiştir. Madde ve form. Böylelikle dünya bir anda zamansız meydana gelmiş ve zamansız yok olacaktır. Dieterici'ye göre Fârâbî yoktan var etmeyi

---

<sup>983</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. XLV-LI; İhvân-ı Safâ'nın sudûr teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dieterici, *Philosophie der Araber – Makrokosmos*, ss. 164-214.

<sup>984</sup> M. Yusuf Hüseyin, "Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir," terc. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası Dergisi* 33 (2001), s. 91.

<sup>985</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla"*, terc. Ahmet Arslan (Ankara: Divan 2013), s. 51.



savunmaktadır.<sup>986</sup> Burada belirtmemiz gerekir ki, Dieterici iddiasını kanıtlamamakta ve neye dayanarak Fârâbî'nin yoktan var etmeyi kabul ettiğini açıklamamaktadır. Filozoflar ve teologlar tarih boyunca yaratma hususunda ve Tanrı-âlem ilişkisinde iki teoriden bahsetmiştir. Birincisi sudûr teorisi, ikincisi ise yoktan yaratma teorisidir. Dolayısıyla sudûr teorisini savunan Fârâbî'nin, aynı zamanda yoktan yaratmayı kabul ettiğini söylemek, bir çelişkidir. Dieterici'nin kaynak belirtmeden ve bir açıklama sunmadan bu iddiada bulunması dikkat çekmektedir.

Fârâbî'nin sudûr teorisinde varlıkları Tanrı'dan başlayarak ilk maddeye kadar hiyerarşik bir düzen içerisinde açıkladığını görmekteyiz. Özellikle *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *El-Medînetü'l-Fâzıla*'da eserlerine varlıkların ilkelerini anlatmakla başlamaktadır. Buna göre ilk sırada Mutlak ve en mükemmel Varlık, yani Tanrı vardır. Tanrı'nın yok sayılması imkânsızdır. O'nun varlığı bir nedene bağlı değildir. Aksine O, her şeyin ilk Sebep'idir. Varlıkların en yücesi ve en yetkini yine O'dur. Dolayısıyla her türlü eksiklikten uzaktır.<sup>987</sup>

Tanrı'dan sonra ikinciler (es-Savanî) gelmektedir. İkinciler, cisimde olmadıkları gibi cisim de değildirler. Onların sayıları gökcisimlerinin sayılarına tekabül eden dokuz akıldır. Üçüncü olarak Tanrı ile ayaltı âlem arasında araç olan Faal Akıl vardır. Dördüncü sırada basit ve tinsel bir varlık olan ruh, son olarak beşinci ve altıncı sıradaki varlık düzeyi birbirini için gerekli olan madde ve sûret vardır.<sup>988</sup>

Fârâbî'ye göre, ayüstü âlemde var olanlar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan beri sahip olan varlıklardır. Bu varlıkların sonuncusu Faal Akıldır. Ondan sonra, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan itibaren sahip olmayan varlıklar gelmektedir

---

<sup>986</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXVII.

<sup>987</sup> İlk Neden hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 33-49; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 47-52.

<sup>988</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, ss. 35-36.

ki, bu varlıklar tabiatları gereği en kusurlu olanlardır. Onlar en kusurlu düzeyden başlayarak en üstün mükemmelliğe ulaşana kadar adım adım yükselmektedirler. Bu ayaltı varlıkların bir kısmı tabii, bir kısmı iradî ve bir kısmı hem tabii hem de iradî şeylerden meydana gelmektedir. Tabii varlıklar iradî varlıkların ön şartıdır. Başka bir ifadeyle, tabii varlıklar zaman bakımından iradî varlıklardan önce gelmektedir. Tabii ayaltı varlıklar olmadan iradî varlıkların varlığı mümkün değildir. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre tabii ayaltı cisimler ateş, hava, su, toprak, buhar ve alev gibi unsurlar ile aynı cinsten olan şeyler, taş gibi aynı cinsten olan madenî şeyler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlar, dil ve düşünce sahibi olan hayvanlardır.<sup>989</sup>

Ayaltı varlıkların her birinin madde ve sûretten oluştuğunu belirten Fârâbî, sûretin madde olmadan var olamayacağını ve varlığını sürdüremeyeceğini belirtmektedir. Maddenin varlığı sûret içindir. Eğer hiçbir sûret var olmasaydı, madde var olmazdı. Sûretin varlığı ise maddeyi varlığa getirmek için değildir. Aksine cisimleşecek tözün bilfiil töz olması içindir. Nitekim madde sûret olmadan var olduğu müddetçe, o ancak bilkuvvedir.<sup>990</sup>

Görüldüğü gibi, her ne kadar Plotinus sudûr teorisini başlatan isim olarak bilinse de, bu teori hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk kez Fârâbî'de görülmektedir. Fârâbî'nin sudûr teorisinde yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya doğru inip çıkan bir sistemden bahsetmek mümkündür. Daha önce de açıklandığı üzere, üç varlık alanından bahseden Fârâbî'ye göre, en üstte Tanrı, sonrasında on akıl ve gök cisimleri, son olarak mükemmellikten en uzak ve eksikliği temsil eden madde bulunmaktadır.

Fârâbî'nin sudûr teorisinde Faal Aklın görevi önem arz etmektedir. Ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluşu düzenleyen, maddelere sûret veren, ayaltı varlıkları

---

<sup>989</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 53.

<sup>990</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, ss. 54-55; Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, ss. 42-44.

bilkuvveden bilfiil hale getiren ve böylelikle ayüstü ve ayaltı âlem arasında aracı durmunda olan Faal Akıl, Dieterici tarafından ele alınmamakta, Fârâbî'nin akıl anlayışında da açıklayacağımız üzere, onun Faal Akıl anlayışı ne Aristoteles'te ne de Yeni-Platonculuk'ta bu şekilde yer almamaktadır. Bu hususta 19. yüzyıl Alman literatüründe herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

### 7.1.2.5. Antropoloji

Dieterici'ye göre, Fârâbî antropoloji ilminde insanın oluşumunu *El-Medînetu'l-Fâzıla*'da açıklamaktadır. Buna göre döllenmede erkek form veren, kadın ise madde sunandır. Embriyonun oluşumunda iç organlardan ilk olarak kalp, sonra dalak ve ciğer şeklinde devam etmektedir. Ruhsal güçlerden öfke ve şiddet erkekte daha baskın iken, kadında merhamet ve zayıflık ön plana çıkmaktadır.<sup>991</sup> Dieterici, Fârâbî'nin erkek ve kadın arasında ortaya koymuş olduğu farklılıklara dikkat çekmektedir. Ancak Fârâbî farklardan söz ettikten sonra, devamında duyu kuvveti, muhayyile kuvveti ve akılsal kuvvette, erkek ve kadın arasında herhangi bir fark bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>992</sup> Devamında Dieterici, Fârâbî'nin nefis teorisine değinmektedir. Nefsin üç türünden bahseden Fârâbî'ye göre, nebâtî nefis, beslenme, büyüme ve üreme güçlerine; hayvânî nefis, nebâtî nefsin güçlerine ek olarak algı ve hareket gücüne; insânî nefis ise güzel ve faydalı olanı ayırma kabiliyetine sahiptir.<sup>993</sup>

Nefis teorisinde Dieterici, aidiyeti tartışmalı olan Fârâbî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine dayanmaktadır. Ancak Fârâbî *El-Medînetu'l-Fâzıla* ruhun kuvvetlerini<sup>994</sup> ve *Es-*

---

<sup>991</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, ss. XXIX-XXX.

<sup>992</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 84.

<sup>993</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXX.

<sup>994</sup> Ruhun kuvvetleri için bkz. Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, ss. 73-76.

*Siyâsetu'l-Medeniyye*'de bu kuvvetlerin önemini<sup>995</sup> ayrıntılı olarak açıklamakta, bu eserleri tahkik ve tercüme eden Dieterici'nin risâle ile sınırlı kalması ise soru işaretine neden olmaktadır.

Her iki eserde de Fârâbî'nin sunmuş olduğu sınıflandırma, *Fusûsu'l-Hikem*'in sınıflandırmasından farklı olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin, Fârâbî arzu etme gücüne dikkat çekip ve önemini vurgularken, *Fusûsu'l-Hikem*'de bu güçten hiç bahsedilmemektedir. Bir diğer örnek ise, Fârâbî'nin 'mütehayyile gücü' *Fusûsu'l-Hikem*'de 'musavvire' olarak kullanılmaktadır. Fakat Fârâbî'nin eserlerinde 'musavvire' kelimesi geçmemektedir.<sup>996</sup>

Ruhun kuvvetlerini, bedenin kısımlarını ve üreme organlarını felsefî bir zeminde işleyen Fârâbî'nin görüşlerini açıklayacak olursak, o ruhun kuvvetleri arasında insanda ilk olarak ortaya çıkan şeyin besleyici kuvvet olduğunu belirtmektedir. Sonrasında sırasıyla duyu organları ve buna bağlı olarak duyulan şeyleri isteme veya onlardan kaçınma yönünde bir arzu uyandıran kuvvet oluşmaktadır. Daha sonra insanda muhayyile kuvveti ortaya çıkar ki, bu kuvvet sayesinde insan duyusalları birbiriyle birleştirmekte ya da ayırmaktadır. Muhayyile gücünden sonra insanda akıl kuvveti ortaya çıkmaktadır. Akıl gücü ile insan akılsalları bilme imkânına kavuşmakta, güzel ile çirkini ayırmakta, sanat ve ilimleri yaratmaktadır. Akılsal olan şeylerle ilgili bir arzu da akıl kuvvetine eklenmektedir. Her kuvvetin bir âmir kuvveti ve hizmetkârları bulunduğunu belirten Fârâbî, bedenin kısımlarını ve organlarını açıkladığı bölümde de aynı şekilde âmir organ ve hizmet eden organlardan bahsetmektedir.<sup>997</sup>

Fârâbî insanı diğer varlıklardan ayıran düşünme gücüne önem vermektedir. Nitekim düşünme gücü öyle bir güçtür ki, insan bu güç ile ilim ve sanatları elde

<sup>995</sup> Bkz. Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, ss. 37-39.

<sup>996</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil Cerr, *a.g.m.*, ss. 155-158.

<sup>997</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, ss. 73-85.

etmekte, ahlâkî davranışlardan iyi ve kötü olanları birbirinden ayırabilmektedir. Yine düşünme gücü ile insan neyi yapıp yapmaması gerektiğini anlamakta, yararlı ve zararlı şeyleri, lezzet ya da acı vereni bu güç ile kavrayabilmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, insanı insan yapan şey düşünme gücüdür.<sup>998</sup>

*El-Medînetu'l-Fâzıla*'da insanın oluşum sürecini ayrıntılı olarak açıklayan Fârâbî'nin görüşlerini, yalnızca bir risâleden hareketle ortaya koymaya çalışmak ve genel bir antropoloji anlayışı oluşturmak doğru bir tutum olmamaktadır. Dieterici'nin ifadelerinden anlaşılan, filozofun üç nefis türünden bahsediyor olması ve erkek-kadın arasındaki farka dikkat çekmesidir. Oysa Fârâbî, ruhun kuvvetleri, nefsin mertebeleri, erkek-kadın arasındaki farkları ve ortak yönleri dikkate alarak, insanın oluşum sürecini, Dieterici'nin de bildiği ve işlediği eserlerinde açıklığa kavuşturmuştur.

#### 7.1.2.6. Akıl

Dieterici Fârâbî'nin akıl öğretisini ayrıntılı olarak işlediğini belirtmektedir. Buna göre Fârâbî dört ayrı akıldan bahsetmektedir. Bunlar bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve Faal Akıldır. Ancak Dieterici'ye göre, Fârâbî akıl anlayışını Aristoteles'e dayandırmakla yanılmaktadır.<sup>999</sup> Bununla birlikte, Dieterici Fârâbî'nin akıl anlayışını *Risâle fî Me'âni'l-Akl* adlı risâlesini esas alarak açıklamaktadır.

Bilkuvve (potentiell) akıl nefsin güçlerinden biri olup, varlıkların mâhiyet ve sûretlerini soyutlamaya hazır ve müsait olan bir şeydir. Bilkuvve akıl tarafından soyutlanan sûretler (ma'kûlât/akledilirler), yalnızca bilkuvve aklın sûretleri haline gelmektedir. Varlığa ait sûretler bilkuvve akılda ortaya çıkınca o, bilfiil (aktuell) akla dönüşmektedir. Kavramlar bilkuvve akılda sûret olarak ortaya çıkınca, bilkuvve akıl

<sup>998</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 37.

<sup>999</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, ss. XXX-XXXI.

bilfiil kavramlar sayesinde bilfiil akla dönüşmektedir. Böylelikle bilfiil akıl ve bilfiil kavramlar tek bir şeydir. Kavramlar bilfiil olunca evrendeki var olanlardan biri haline gelmektedirler. Tüm var olanlar, gösterdikleri nesnenin sûreti şeklinde akledilirler. Dolayısıyla bilfiil akıl olan bilfiil kavram akletmektedir. Onun aklettiği ise, bilfiil akıldan başka bir şey değildir.<sup>1000</sup>

Bilfiil akıl, bilfiil kavram durumundaki sûretleri aklettiği zaman, bilfiil akıl müstefâd (erworben) akla dönüşmektedir. Maddedeki sûretlerin soyutlanarak önceki varlıklardan başka bir varlığa dönüşmeleri, ‘bir şeyin önce akledilmesi’ anlamına gelmektedir. Son olarak Faal Akıl (tätig/schaffend), bilkuvve akılı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren akıldır. Tüm sûretler bilkuvve olarak Faal Akılda bulunmaktadır. Bu ifade ile kastedilen, Faal Akılın maddede sûretleri meydana çıkarma gücü bulunmasıdır. Bu güç ile Faal Akıl başkasına etki ederek maddelerdeki sûretleri meydana getirmektedir. Başka bir ifadeyle, Faal Akıl ya cisimlere ya da oluş ve bozuluşa tâbi cisimlerdeki güce etki etmektedir. Ayaltı âlemdeki cisimler üzerinde etkili olan ilk etkin sebepler ise gökcisimleridir. Dolayısıyla Faal Akla, etki ettiği madde ve konuları veren bu göksel feleklerdir.<sup>1001</sup>

Fârâbî’nin akıl anlayışı elbette ki bu bilgiler ile sınırlı değildir. *Risâle fî Me’âni’l-Akl* adlı risâlede dört akılı ayrıntılı bir şekilde işleyen Fârâbî, bununla sınırlı kalmayıp halka, kelamcılara göre aklın anlamı ve Aristoteles’in farklı eserlerinde aklın anlamlarını açıklamaktadır. Bu bağlamda, halk bir insan için ‘o akıllıdır’ dediğinde ‘düşünme ve akletmeyi’ kastetmektedir. Halk, dini fazilet saydığından dolayı ‘akıllı’ derken, ancak faziletli olanı ve iyinin tercih edilmesi veya kötüden sakınılması gerektiği konusunda iyi düşünen kimseleri kastetmektedir. Dolayısıyla halk, akıl teriminden

---

<sup>1000</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXXI.

<sup>1001</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXXII.

Aristoteles'in 'düşünme ve akletmek'ten anladığını anlamaktadır. Kısacası halkın genel kanaatine göre, 'akıllı kişi' düşünen ve akledendir. Aristoteles felsefesinde düşünen ve akleden kimse, yaratılıştan faziletli olup başka bir sebeple değil, fazilet olduğu için faziletli işleri ortaya çıkarmada parlak zekaya sahip olan kişidir. Kelamcıların akıldan kastettikleri ise, kamunun yaygın görüşüdür. Onlar kamunun veya çoğunluğun ortak görüşüne akıl adını vermektedirler. Fârâbî kelamcılarının konuşma tarzından ve eserlerinden hareketle bu kanıya varmaktadır.<sup>1002</sup>

Aristoteles'in eserlerinde geçen aklın anlamlarına gelecek olursak, Fârâbî ilk olarak *II. Analitikler*'deki aklın anlamını vermektedir. Buna göre, akıl ile kastedilen nefsin gücüdür. Bu güç, düşünüp kafa yormadan meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin herhangi bir cüz'üdür. İkinci olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde geçen aklın anlamını açıklayan Fârâbî'ye göre, akıl ömür boyu insanla birlikte gelişip artmaktadır. Tecrübeyle kazanılan önermeler akılda kökleşmekte ve daha önce sahip olmadığı önermeler de zaman içinde bunlara katılmaktadır. Aristoteles'in kastettiği bu akıl ile insanlar birbirine üstünlük sağlamaktadır.<sup>1003</sup>

Fârâbî risâlenin sonunda Aristoteles'in *De Anima* adlı eserindeki aklın anlamını açıklamaktadır. Burada bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve Faal Akıldan bahseden Fârâbî'nin ifadeleri yukarıda zikredilmiştir. Ancak Fârâbî akıl anlayışını yalnızca bir risâlede ele almamıştır. Aksine o diğer eserlerinde de akıldan ve anlamlarından bahsetmektedir. Buna göre, Fârâbî felsefesinde düşünme gücünün bilfiil hale gelmesi için Faal Aklın etkisine ihtiyaç vardır. Bu konuda filozof benzetme yolu ile görüşünü açıklamaktadır. Nasıl ki bilkuvve görme gücüne sahip olan göz, güneşin ışığı sayesinde bilfiil görür duruma geliyorsa, aynı şekilde Faal Aklın etkisi ile de bilkuvve akıl bilfiil akıl haline

---

<sup>1002</sup> Fârâbî, "Risâle fî Me'âni'l-Akl," terc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2014) içinde, ss. 127-128.

<sup>1003</sup> Fârâbî, "Risâle fî Me'âni'l-Akl," ss. 129-130.

gelmektedir.<sup>1004</sup> Anlaşılacağı üzere akıl, bilkuvve düzeyde kaldığı müddetçe pasif durumdadır. Ancak bilfiil düzeyine geldiğinde akıl aktif olmaktadır. Bilkuvve aklın bilfiil akıl haline gelmesi, sürekli fiil halinde bulunan dıştan bir sebebin etkisiyle, yani Faal Akıl ile olmaktadır.

Müstefâd akıl, Fârâbî felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim müstefâd aklın elde edilmesiyle Faal Akıl ile bağlantı kurulmaktadır.<sup>1005</sup> Dolayısıyla müstefâd akıl, insanın elde edebileceği varoluş mertebelerinin en son basamağıdır. Teorik aklın bu en son düzeyinde insan yeni bir ontik statü kazanmakta ve kendisi için bütünüyle farklı olan bir tecrübe yaşamaktadır. Bu mertebede akıl, daha önce soyutlayarak elde ettiği düşünceleri, bilfiil düşünceler olarak kavramaktadır. Böylelikle akıl, ayüstü âlemin maddeden ayrı bulunan bilfiil düşüncelerini kavrayabilecek duruma yükselmektedir.<sup>1006</sup> Müstefâd akıl düzeyinde Faal Akıl ile bağlantı kuran kişi, Fârâbî felsefesinde mutlak anlamda ilk yöneticidir.<sup>1007</sup>

Fârâbî'ye göre, Faal Akıl özü bakımından tektir. Ancak Faal Aklın derecesi, düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecededir. Böylelikle Fârâbî Faal Akla 'er-Ruhu'l-Emin' ya da 'Ruhu'l-Kuds' adlarını da vermektedir.<sup>1008</sup> Faal Akıl, bilkuvve aklı bilfiil akıl düzeyine yükseltmektedir. Böylelikle bilfiil akıl Faal Akla benzemekte ve daha önce maddî düzeyde iken ilâhî düzeye geçmektedir. Bu düzeyde insan en yüce mutluluğu bilmektedir.<sup>1009</sup>

Anlaşılacağı üzere, Fârâbî felsefesinde akıl ayrıntılı olarak işlenmekte ve açıklanmaktadır. Bu açıklamalar ile sınırlı kalmayan filozof, akıl anlayışında Faal Akıl

---

<sup>1004</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, ss. 85-86.

<sup>1005</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 85.

<sup>1006</sup> Fârâbî, "Risâle fî Me'âni'l-Akl," ss. 132-133.

<sup>1007</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 85.

<sup>1008</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>1009</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 59-60.



ile ittisâl hususunda da önemli bilgiler vermektedir. Buna göre, insanın kendisiyle insan olduğu ilk mertebe, bilfiil akıl olmaya hazır olması durumudur. Fârâbî'ye göre, bu yetenek her insanda aynıdır. Başka bir ifadeyle, her insanın akli bilfiil akıl olma potansiyeline sahiptir. İnsan akli ve Faal Akıl arasında iki mertebe vardır. Birincisi, munfail (edilgin) aklın bilfiil akıl düzeyine geçmesi, ikincisi ise müstefâd aklın meydana gelmesi mertebesidir. Dolayısıyla munfail akıl müstefâd aklın maddesi, müstefâd akıl Faal Aklın maddesi konumuna geldiğinde ve bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan kendisine Faal Aklın indiği insan olur.<sup>1010</sup> Fârâbî Faal Akıl ile vahiy meleği Cebrail'i özdeşleştirmektedir.

Faal Akli hakikatin kaynağı olarak gören Fârâbî, bu hakikatin vahiy aracılığıyla insana aktarıldığını ifade etmektedir. Ancak vahiy, Fârâbî felsefesinde tamamen dinî nitelikli bir anlama sahip değildir. Başka bir ifadeyle, vahiy yalnızca dinî hakikatin değil, mutlak anlamda hakikatin kaynağıdır. Nitekim Fârâbî'ye göre, Tanrı tarafından Faal Akla taşınan şeyi, Faal Akıl müstefâd akıl vasıtasıyla munfail akla ve sonra muhayyile gücüne geçirmektedir. Bu insan Faal Akıldan munfail akla feyz eden şey ile filozof; Faal Akıldan muhayyile kuvvetine feyz eden şey ile de peygamber olmaktadır.<sup>1011</sup> Böylelikle Fârâbî'ye göre, vahyin gerçekleşmesi, insanî akla ait tüm aşamaların sırasıyla geçilmiş olmasını zorunlu kılmaktadır.

Sonuç olarak, Fârâbî vahyin gerçekleşmesi için aklî yetkinliği öngörmektedir. İnsanın vahiy kabul edebilecek yetkinliğe ulaşması, ancak en yüksek teorik mükemmelliği kazanması ile mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî vahiy kavramını iki anlamda kullanmaktadır. Birincisi vahyin felsefî boyutudur. Bu vahiy türü, insanın bilgi edinme sürecinde bilkuvve aklını iradî eylemler sonucunda Faal Aklın yardımı ile

---

<sup>1010</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 103.

<sup>1011</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 104.

bilfiil akla; bilfiil akılı da ikinci aydınlanma ile müstefâd akla dönüştürmesiyle meydana gelmektedir. İkincisi ise, Tanrı tarafından Faal Akıl vasıtasıyla insanın muhayyile gücüne aktarılan vahiydir ki, bu peygamberlerin aldığı vahiydir.

Görüldüğü gibi, Dieterici Fârâbî'nin akıl anlayışını risâleye dayanarak özetlemiş, eserlerinde açıkladığı hususları ise göz önünde bulundurmamıştır. Dolayısıyla Dieterici'nin ifadelerinden çıkan sonuç, Fârâbî'nin akılı bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve Faal Akıl olarak dört şekilde ele almasından ibarettir. Ancak yukarıda da açıkladığımız üzere, Fârâbî akla önem vermekte ve Tanrı'nın Faal Akıl vasıtasıyla insana vahiy gönderdiğini belirtmektedir. Burada muhayyile gücü de ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda Dieterici'nin *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *El-Medînetu'l-Fâzıla*'da muhayyile gücünden bahseden Fârâbî'nin nübüvvet teorisine değinmemesi dikkat çeken hususlardan biridir.

#### 7.1.2.7. Ahlâk

Dieterici'ye göre, Fârâbî ahlâkın doğuştan gelmediğine, aksine sonradan kazanıldığına inanmaktadır. Fârâbî felsefesinde, insan doğasında ahlâka eğilim söz konusudur ve her insanın kendine has yeteneği vardır. Bu yeteneğe göre her insan farklı şekilde gelişmektedir. İnsan alışkanlık ve eğitim ile ahlâkî değerlere ulaşmaktadır.<sup>1012</sup> Ahlâk bağlamında Dieterici, Fârâbî'nin toplum anlayışında da değinmektedir. Buna göre, insan en yüksek mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşabilmesi için başkalarına ihtiyaç duymakta ve böylelikle de toplum oluşmaktadır. Fârâbî'ye göre toplumlar ya mükemmel ya da eksiktir. Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olarak üçe ayrılmaktadır. Eksik toplumlar ise, bir köy, mahalle ve ev halkının bir araya

---

<sup>1012</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXXIII.

gelmesinden oluşmaktadır. Mükemmel toplumu sağlıklı bir bedene benzeten Fârâbî, toplumun yöneticisini, âmir organ olan kalp ile karşılaştırmaktadır. Şehrin yönetici herhangi biri olamaz. Yönetici olacak kişi, Fârâbî'ye göre, yaratılışı ve tabiatı gereği yöneticiliğe yeteneği olmalıdır. Bu görüşünden hareketle Fârâbî, yöneticinin özelliklerini açıklamaktadır.<sup>1013</sup>

Fârâbî felsefesinde ahlâk ve siyasetin iç içe olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Dieterici de, Fârâbî'nin ahlâk anlayışı altında onun siyaset felsefesine de değinmektedir. Ancak Dieterici'nin yorumunu içermeyen bu bilgilerde dikkat çeken bir konu vardır. Şöyle ki, belki de ilk kez Dieterici'nin Yunan felsefesinin etkisinden bahsetmediğini görmekteyiz. O yalnızca Fârâbî'nin ahlâk anlayışında sufizm eğilimi olduğunu belirtmektedir.<sup>1014</sup> Ancak filozofun ahlâk anlayışında Aristoteles, Yeni-Platonculuk ve İslâm tasavvufunun etkilendiği, güncel çalışmalarda ifade edilmektedir. Çünkü Fârâbî'ye göre, mutluluğa iki yoldan ulaşılmaktadır. Birincisi aklî ve felsefî yetkinlik, ikincisi ise arzuların ve tutkuların bağımlılığından kurtulmak ile insan mutluluğa ulaşmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin aklî ve felsefî yolda Aristoteles'ten, arzuların bağımlılığından kurtulma yolunda ise Platon, Plotinus ve mutasavvıflardan etkilendiği belirtilmektedir.<sup>1015</sup>

Fârâbî'nin ahlâk anlayışını ele alacak olursak, Fârâbî'ye göre, insan nefsinin nazarî ve fikrî kısımları ve bu kısımların birer fazileti vardır. Nazarî kısmın fazileti, nazarî (teorik) akıl, ilim ve hikmettir. Fikrî kısmın fazileti ise, amelî (pratik) akıl, amelî hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve görüş doğruluğudur. Her iki kısım insan nefsinin düşünme gücüne aittir. İnsan düşünme gücü sayesinde ilim ve sanatı elde etmekte, güzel ve çirkini ayırt edebilmektedir. Bununla birlikte, amelî akıl nazarî akla hizmet

---

<sup>1013</sup> Dieterici, *a.g.e.*, ss. XXXIII-XXXV.

<sup>1014</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXXV.

<sup>1015</sup> Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Dem, 2006), s. 54.

etmektedir. Nazarî akıl ise başka bir şeye değil, yalnızca mutluluğa ulaşmak için vardır. Başka bir ifadeyle, insan nazarî düşünme gücü ile mutluluğu bilmektedir. İnsan yetkinliğini tamamlayabilmesi için nazarî ve fikrî erdemlerin yanı sıra, ahlâkî erdemlere de sahip olmak zorundadır.<sup>1016</sup> Kısacası Fârâbî'ye göre, insanın en mükemmel yetkinliğe ulaşabilmesi nazarî, fikrî ve ahlâkî erdemlere sahip olması ile mümkün olmaktadır.

Ahlâk anlayışında Fârâbî amelî hikmetten de bahsetmektedir. Amelî hikmet, mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirmektedir. Başka bir ifadeyle, amelî hikmet, ister mutluluk olsun, ister mutluluğu elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, insan için gerekli olan en mükemmel şeyi ortaya çıkaran düşünme gücüdür.<sup>1017</sup> Bu bağlamda felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî'ye göre, felsefenin amelî bölümü ikidir: birincisi, ahlâk ilmi ve ikincisi siyaset ilmidir. Fârâbî siyaset ilmine fıkıh ve kelam ilmini de dahil etmektedir. Ahlâk insana güzel fiileri kazandırırken siyaset, halk için güzel şeylerin elde edildiği durumların bilgisini vermektedir.<sup>1018</sup>

Fârâbî ahlâk anlayışında iki amaçtan bahsetmektedir. Birincisi, eğitim ve iyi davranışlar; ikincisi, mutluluğu elde etmektir. Mutluluğun bir amaç olarak görülmesi, onun salt iyilik olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan bir defa mutluluğu elde ettikten sonra başka bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Eğer mutluluk amaç değil araç olarak görülür ise, insan servet edindiğinde, bir makam ve yetki sahibi olduğunda veya bir hazzı elde ettiğinde mutlu olmuş olur. Ancak bu tür mutluluk geçici mutluluktur. En yüksek mutluluk, Fârâbî'ye göre, bireysel olgunluğa ulaşıp Faal Akıl ile birleşerek

---

<sup>1016</sup> Fârâbî, "Fusûsu'l-Medenî," terc. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: İFAV, 2005) içinde, ss. 51, 72; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması "Tahs'îlu's-Sa'âda"*, terc. Ahmet Arslan (Divan: Ankara, 2012), ss. 49, 78-79; Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 88; Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 79.

<sup>1017</sup> Fârâbî, *Fusûsu'l-Medenî*, ss. 77, 82-83.

<sup>1018</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 183; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 85 vd.

tanrısal bilgiye ulaşmak ve bir nevi bilgisel aydınlanma yaşamaktır. Bu düzeye ulaşabilen ise peygamberler ve filozoflardır.<sup>1019</sup>

Fârâbî'ye göre, insanın amacı olan mutluluk, tercih edilen iyi şeylerden biri olmalıdır. Zira mutluluk, insanın var olmasının yegâne amacıdır. Mutluluğa ulaşabilmek için iyi ve güzel fiillere gerek duyulmaktadır. Ancak insan, güzel fiilleri, onunla zenginliğe veya başkanlığa ulaşmak için yaparsa mutluluğa erişemez. Dolayısıyla insan bir amaç uğruna değil, yalnızca iyiyi iyi olduğu için tercih etmelidir. Böylelikle insan mutluluğa erişebilmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'ye göre, iyi fiillerle iyi bir ahlâkı sahip olmanın yolu alışkanlıktan geçmektedir. İnsan ancak alışkanlık ile ahlâkı kazanmakta veya sahip olduğu ahlâktan uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla yalnızca güzel ahlâk değil, aynı zamanda kötü ahlâk ve fiiller de alışkanlık sonucu meydana gelmektedir.<sup>1020</sup>

Ahlâkı siyaste bir hazırlık olarak gören Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla* ve *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*'de siyaset felsefesini işlemektedir. Her iki eser üzerine çalışan Dieterici'nin, Fârâbî'nin siyaset felsefesine ilişkin bir görüş belirtmemesi dikkat çekmektedir. O yalnızca Fârâbî'nin siyaset felsefesinde de Yunanlıların devlet öğretisine dayandığını belirtmektedir.<sup>1021</sup> Fârâbî'nin özellikle erdemli şehrin yönetici olarak belirlediği 'İlk-Başkan'ı tartışmalara neden olan konulardan biridir. Örneğin T. J. De Boer, İlk-Başkanı 'Peygamber Muhammed elbisesine bürünmüş Platon' olarak görmektedir.<sup>1022</sup> Böylelikle Fârâbî'nin siyaset felsefesi bağlamında ortaya çıkan diğer tartışma konuları, felsefe-din, filozof-peygamber, muhayyile yetisi ve milledir.

---

<sup>1019</sup> Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Elis, 2013), s. 137.

<sup>1020</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, ss. 159-166.

<sup>1021</sup> Paul Brönnle, *a.g.e.*, s. XXVIII.

<sup>1022</sup> T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 152.

### 7.1.2.8. Siyaset

Fârâbî'ye göre, insan toplumsal bir varlıktır. İnsan hayatını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğe ulaşabilmek için birçok şeye muhtaç olmakta ve tek başına bu ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Dolayısıyla insan, amacı olan en yüce mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilmektedir. Başka bir ifadeyle, insanın en üst düzeye ulaşması, ancak topluluklar halinde bulunmasıyla mümkün olmaktadır.<sup>1023</sup> Böylelikle Fârâbî, toplumsal yaşamın ortaya çıkış nedeni olarak muhtaçlık teorisini geliştirmiştir. Söz konusu muhtaçlık, insan tabiatının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>1024</sup>

İnsanı toplumsal bir varlık olarak gören Fârâbî, toplumun ortaya çıkışını ve toplumun çeşitlerinden bahsetmektedir. Buna göre toplum, her yönüyle tamamlanmış ya da sabit kılınmış bir yapı değildir. Toplum, insanın amacına göre şekillenen ve bu amaca bağlı olarak değer kazanan veya kaybeden bir yapıdır. Bu bağlamda Fârâbî erdemli, cahil, sapkın ve fasık toplumlardan söz etmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'ye göre, toplumlar mükemmel, eksik ve kusurlu olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olarak üç çeşittir. Büyük toplum, dünyada bütün milletlerin bir araya geldiği toplumdur. Orta toplum, dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya geldiği toplumdur. Küçük toplum ise, herhangi bir milletin tek bir şehir halkının bir araya geldiği toplumdur. Bir köy, mahalle ve ev halkının bir araya gelmesi, kusurlu ve eksik bir toplumu meydana getirmektedir.<sup>1025</sup>

Toplumun çeşitlerini açıkladıktan sonra Fârâbî, insanın en üstün iyilik ve en yüce mükemmelliğe ancak şehirde ulaşabileceğini, şehirden daha eksik bir toplulukta

---

<sup>1023</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 102; Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 75.

<sup>1024</sup> Hatice Umut, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü," *Divân Dergisi* 14:27 (2009), s. 129.

<sup>1025</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, ss. 97-98; Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 75.

ulaşmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Ancak her şehir en üstün iyilik ve mükemmelliğe ulaştırır demek mümkün değildir. Zira Fârâbî'ye göre, gerçek anlamda iyi, seçme ve irade ile elde edilmektedir. Aynı şekilde kötülükler de seçme ve iradenin ürünüdür. Başka bir ifadeyle, insan, mutlak iyi veya mutlak kötü bir varlık olarak yaratılmamıştır. Dolayısıyla var oluş amacını gerçekleştirme sürecinde insan, iyiye olduğu kadar kötüye de meyledecektir. Buna göre, bir şehrin kötü birtakım amaçların elde edilmesi için kurulması da mümkündür. Bundan dolayı mutluluk her şehirde elde edilmemektedir. O halde bir şehrin insanları kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir, erdemli ve mükemmel bir şehirdir.<sup>1026</sup>

Fârâbî erdemli şehri, bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam sağlıklı bir bedene benzetmektedir. Buna göre, bedenin organları birbirinden farklı ve yaratılışları gereği biri diğerinden üstündür. Organların âmiri kalp iken, mertebe bakımından bu âmir organa yakın olan organlar vardır. Bu organlardan her biri âmir organın amacına uygun olarak işlemektedir. Diğer organlar, âmir organa yakın olan organlara hizmet için vardır. Bu organlar mertebe bakımından ikinci sıradadırlar. Sonrasında ikinci sıradaki organlara hizmet eden diğer organlar gelmektedir .bu hiyerarşik yapı, yalnızca başkalarına hizmet eden ve hiçbir biçimde yönetmeyen organlara kadar devam etmektedir.<sup>1027</sup>

Fârâbî'nin beden için bahsettiği bu hiyerarşik düzen, şehir için de geçerlidir. Şehrin parçaları da yaratılış açısından birbirinden farklı ve yeteneği yönünden de birbirinden üstündür. Nasıl ki bedende âmir olan bir organ var ise, şehirde de âmie olan bir insan ve mertebeleri bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanların her

---

<sup>1026</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 98.

<sup>1027</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 98-99.

biri amirin amacına uygun olarak fiilde buldukları bir yeteneğe sahiptirler ve mertebe bakımından da birinci sıradadırlar. Birinci sıradaki insanların altında, onların amaçlarına uygun fiilini gerçekleştiren başka insanlar gelir ve bunlar da ikinci sıradadırlar. İnsan bedeninde olduğu gibi şehirde de bu düzen en aşağı dereceye kadar aynı şekilde inmektedir. En alt düzeyde olan insanlar, yani sonuncular kendilerine hizmet edilmeyen kimselerdir. Onlar yalnızca başkalarına hizmet etmektedirler.<sup>1028</sup>

Anlaşılabacağı üzere Fârâbî'ye göre, her insan yaratılışı gereği farklı güçlere sahiptirler. Bazı insanlar, Faal Akıl tarafından insana verilen ilk düşünülürleri olduğu gibi kabul edebilmektedirler. Bu insanların yaratılışları sağlıklıdır ve ancak bu yeteneğe sahip olanlar mutluluğu elde edebilmektedirler. Bazı insanlar ise, birtakım güçlerde diğer insanlardan farklıdırlar. Dolayısıyla her insan kendi yeteneğine göre değerlendirilmeli ve ona göre iş yapmalıdır. Örneğin, biri başkalarına öğretme ve kılavuzluk etme gücüne sahip iken, bir başkası bu yetenekten yoksundur. Bu durumda öğretme ve kılavuzluk etme gücünden yoksun olan kimse bu işi yapmamalıdır.<sup>1029</sup>

Kısacası, Fârâbî'ye göre insan yaratılış amacı olan en yüce mutluluğa ulaşabilmesi için bir toplum içinde bulunmak zorundadır. Ancak insanın erdemli olması için sadece erdemli bir toplumda yaşaması yeterli görülmemektedir. Bundan dolayı, insan bilgi ve erdem alanında bir öğretmen veya yol göstericiden eğitim alması gerekmektedir. Fârâbî'nin sisteminde bu öğretmen ve yol gösterici, mutlak anlamda ilk yönetici, yani erdemli şehrin İlk-Başkanı'dır.

Fârâbî özellikle *El-Medînetu'l-Fâzıla*'da İlk-Başkanın özelliklerini açık ve ayrıntılı bir şekilde ifade etmektedir. Buna göre, erdemli şehrin yönetici olan İlk-Başkan herhangi bir insan olamaz. Zira yöneticilik iki şey ile olmakta: birincisi, bu insan,

---

<sup>1028</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>1029</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, ss. 80-84.



yaratılışı ve tabiatı gereği yöneticiliğe yeteneği olmalı; ikincisi de, bu insan, yöneticilikle ilgili iradî meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Fârâbî'ye göre, bu iki özellik, ancak yaratılışı gereği yöneticiliğe yeteneği olan kimsede ortaya çıkmaktadır.<sup>1030</sup>

Her sanatın yöneticilik için uygun olmadığını belirten Fârâbî'ye göre, nasıl ki her insan yaratılışı gereği farklı üstünlüklere sahip ise, aynı durum sanatlar için de geçerlidir. Örneğin, bir insan hizmet etmek için uygun bir tabiata sahip ise, onun sanatı da şehirde hizmet etmeye uygundur. Dolayısıyla İlk-Başkanın sanatı herhangi bir sanat olamaz. Başka bir ifadeyle, İlk-Başkanın sanatı hizmetkâ bir sanat olamaz ve başka bir sanat tarafından yönetilemez. Aksine onun sanatı, tüm diğer sanatların amacını gerçekleştirmeli ve erdemli şehrin bütün fiillerinde kendisine yöneldikleri sanat olmak zorundadır.<sup>1031</sup>

İlk-Başkan, bir başka insanın hükmü ve yönetimi altına girmesi mümkün olmayan kişidir. O mükemmelliğine ulaşmış ve bilfiil akıl/bilfiil akılsal olmuş bir insandır. Onun muhayyile gücü, yaratılışı gereği mükemmelliğin en yüksek mertebesine ulaşmıştır. Dolayısıyla İlk-Başkan, hem uykudayken hem de uyanıkken Faal Akıldan tikelleri almaktadır. Bilfiil akıl olması nedeniyle o, Faal Akıldan aldığı tikelleri anlamış ve kavramıştır.<sup>1032</sup>

İlk-Başkan Fârâbî'nin sisteminde insanlığın en üst mertebesine ve mutluluğun en yüksek derecesine ulaşmış kimsedir. O, kişiliğinde yaratılış itibariyle belirli özelliklere sahip olmalıdır ki, Fârâbî bu özellikleri şu şekilde sıralamaktadır: 1) onun organları tam ve eksiksiz olmalı; 2) tabiatı gereği kendisine söylenen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olmalı; 3) onun hafızası kuvvetli olmalı ve hiçbir şeyi

---

<sup>1030</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 102.

<sup>1031</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>1032</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 102-103.

unutmamalı; 4) uyanık ve çok zeki olmalı; en ufak bir delil gördüğünde, bu delilin neye işaret ettiğini hemen anlamalı; 5) zihninde olan bir şeyi anlaşılacak bir dilde ifade etmesini sağlayacak güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalı; 6) tabiatı greği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmeli; 7) yemek, içmek ve cinsel zevk gibi arzulardan kaçınmalı ve kumardan uzak durmalı; 8) o, en yüce olana doğru yükselmeli, şerefi ve ululuğu sevmeli; 9) gümüş ve altın gibi dünyevî şeyler onun gözünde değersiz olmalı; 10) adil kişileri sevmeli, vicdan sahibi olmalı ve baskıya maruz kalan insanları korumalı; 11) yapılması gerekenler konusunda azimli ve kararlı olmalı, korku göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.<sup>1033</sup>

Fârâbî'ye göre, tüm bu özelliklerin tek bir insanda bir araya gelmesi zordur. Dolayısıyla erdemli şehrin birden fazla yöneticisi olabilir. İlk yöneticiden sonra gelen ikinci yönetici altı özelliğe sahip olmalı: 1) o, bir filozof olmalı; 2) o, tüm fiilerinde ilk yöneticinin izinden gitmeli; 3) önceki yöneticilerin kanunlarının bulunmadığı bir konuda, onların yolunu izleyerek yeni kanunlar koyma konusunda üstün olmalı; 4) akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olmalı; 5) şehir halkını sözle aydınlatma ve onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalı; 6) o, savaş fiillerini gerçekleştirebilmek için fiziksel olarak sağlam olmalıdır.<sup>1034</sup>

İlk-Başkanın özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, iki farklı İlk-Başkan tipolojisinden bahsetmek mümkündür. Birincisi, Faal Aklın muhayyile gücüne peygamberlik için gerekli olan bilgileri doğrudan vermesiyle elde edilen başkanlıktır. Buna “salt peygamber” veya “aktarıcı başkanlık” da denilmektedir. İkincisi de, Faal Aklın ilk yöneticiye her türlü dinî ve toplumsal belirlemede bulunma imkânı tanıyacak gücü vermesiyle oluşan başkanlıktır. Bu da “filozof-peygamber” özelliklerini taşıyan ve

---

<sup>1033</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 104-105.

<sup>1034</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 106.

“entelektüel” diye adlandırılan başkanlıktır.<sup>1035</sup> Filozof-peygamber olarak isimlendirilen başkan, din ile ilgili yasaları oluşturma ve değiştirme yeteneğine sahiptir. Aynı zamanda onun hayal gücü en üst seviyededir. Çünkü Faal Akıl tarafından ona verilen bilgileri insanlara aktarması ve eylemle dönüşmesi ancak bu güç ile olmaktadır. Buna dayanarak, “Fârâbî’de filozof peygamberden üstündür” yargısında bulunmaktadır. Ancak peygamberde bulunan muhayyile gücüne filozof asla ulaşamaz. Peygamber, en yüce mutluluğun ne olduğunu bilir ve onu halka anlatabilecek yeteneğe sahiptir. Filozof ise, ortaya koyduğu aklî gerçekliği yalnızca kendi seviyesine yaklaşan kişilere anlatabilmektedir.<sup>1036</sup>

Toplumları amaçları açısından sınıflandıran Fârâbî’ye göre, erdemli toplum, mutluluğu elde etmek için bir araya gelen ve bu amaç için birbiriyle yardımlaşan insanlardan oluşmaktadır. Gerçek mutluluğa ulaştıracak yegâne yönetim şekli ise erdemli yönetimdir. Bununla birlikte erdemli şehrin varlığını sürdürebilmesi ancak Faal Akıl tarafından aydınlanan, Faal Akıl ile irtibatlı olan, bilgi ve mutluluğun içeriğini kavramış olan kişinin varlığı ile mümkündür. Erdemli şehrin yöneticisi muhayyile gücünün en yüksek seviyede bulunması gerekmektedir. Bu kişi, Fârâbî felsefesinde hem filozof hem de peygamber olan İlk-Başkan’dır.

Ahlâk ve siyasetin iç içe olduğu Fârâbî’nin felsefî sistemini ana hatlarıyla ele alarak, Dieterici’nin değinmediği ve dikkate almadığı hususları açıklamaya çalıştık. Bilindiği üzere, 19. yüzyılda Fârâbî’nin yalnızca bir kısım eserlerine ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda Dieterici’nin sınırlı risâle ve eserden faydalanarak Fârâbî’nin felsefî sistemini açıkladığı göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak buna rağmen *El-Medînetu’l-Fâzıla* ve *Es-Siyâsetu’l-Medeniyye* adlı eserlerde geçen ifadeleri bir kenara

---

<sup>1035</sup> Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun’da Siyaset* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), s. 53.

<sup>1036</sup> Salih Aydın, “Fârâbî’nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofî”, *CÜİF Dergisi* 15:2 (2011), ss. 294-295.

bırakıp, risâlelerden hareketle ortaya çıkan Fârâbî algısının şüphe içerdiğini söylemek mümkündür.

### 7.1.2.9. Teoloji

Dieterici'ye göre Kur'ân'da Tanrı cisimsel bir varlık olarak anlatılmaktadır. Buna karşılık Fârâbî Tanrı'nın cisimsiz, mekânsız ve hareketsiz olduğunu vurgulamaktadır. Fârâbî'nin Tanrı anlayışına göre, Tanrı evreni yaratırken O'ndan hiçbir şey eksilmemektedir. Tanrı kendini ve yarattığı her şeyi bilmektedir. Fakat O'nun bilgisi insan bilgisi gibi değişime bağlı ve dolaylı yollardan elde edilen bilgi değildir. Tanrı'nın kendini bilmesi cevherindedir. Fârâbî özellikle Hıristiyanlığa karşı Tanrı'nın Bir'liğini ve Bölünmez'liğini vurgulamaktadır.<sup>1037</sup>

Fârâbî genelde Kur'ân'ın nasslarını aklîleştirmeye çalışmaktadır. Fakat bu durum onun meleklerle ve peygamberlere olan inancını zedelememektedir. Fârâbî'nin özellikle mucizelere inanması dikkat çekmektedir. Filozof bu yönüyle İhvân-ı Safâ'nın önderi sayılmaktadır.<sup>1038</sup> Fârâbî'den etkilenen önemli isimlerden biri de Albertus Magnus (1193-1280)<sup>1039</sup>, dur.<sup>1040</sup>

Fârâbî'nin Tanrı anlayışı daha önce ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu sebeple onun teoloji anlayışı bağlamında önemli bir husus olan muhayyile yetisi açıklanacaktır. Nitekim Dieterici Fârâbî'nin teolojisine ilişkin, diğer bölümlerde olduğu gibi, fazla bilgi vermemektedir. Özellikle nübüvvet teorisi ve bu bağlamda muhayyile gücünün işlevi,

---

<sup>1037</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. XXXV.

<sup>1038</sup> Dieterici, *a.g.e.*, s. XXXVI.

<sup>1039</sup> Alman filozof, teolog, doğa araştırmacısı ve bilimcisi, piskopos ve simyacıdır. Albertus Magnus'un biyografisi için bkz. Von Hertling, "Albertus Magnus," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 1 (1875), ss. 186-196; Martin Grabmann, "Albertus Magnus," *Neue Deutsche Biographie*, c. 1 (1953), ss. 144-148.

<sup>1040</sup> Albertus Mgnus'un Fârâbî'den etkilendiği konular ve ona yönelttiği eleştiriler için bkz. Joseph Bach, *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre*, ss. 85-99; Ayrıca bkz. Max Heinze, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, s. 196.

filozofun teoloji sistemini anlama açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla burada Dieterici'nin değinmediği bu konuları açıklayarak, Fârâbî'nin genel felsefî sisteminde de önemini ortaya koymaya çalışacağız.

Nübüvvet teorisini ilk olarak ele alan İslâm filozoflarının başında Fârâbî gelmektedir. Onun teorisi, psikoloji ve tabiatüstü prensiplere dayanmaktadır. Böylelikle Fârâbî'nin nübüvveti psikolojik açıdan açıklamaya çalıştığını görmekteyiz.<sup>1041</sup> Nitekim Fârâbî'ye göre, nübüvvet kaynağından doğan bilgi, felsefî bilgidен daha aşağı bir konumda değildir. Aksine o nübüvveti, felsefe ile dini bir ortak paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görmekte ve vahyin mahiyetini, peygamberin vahyi nasıl aldığı kendine has bir yöntem ile açıklamaya çalışmaktadır.

Fârâbî nübüvvet teorisini, insanın Faal Akıl ile bağlantı kurmasına dayandırmaktadır. O *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*'de 'vahiy' kavramını yalnızca bir defa kullanmakta; *El-Medînetu'l-Fâzıla*'da vahiy ve peygamberliği ayrıntılı olarak açıklamakta ve *Kitâbu'l-Mille*'de vahyin işlevini ele almıştır.

Fârâbî'ye göre, insanın Faal Akıl ile bağlantı kurması, önce munfail aklı, sonrasında müstefâd aklı elde etmesiyle mümkün olmaktadır. İnsan bu mertebeye ulaştığında kendisi ile Faal Akıl arasında başka bir aracı bulunmadığından ona vahiy gelmektedir. Zira munfail akıl, müstefâd aklın maddesi ve konusudur. Müstefâd akıl da Faal Aklın maddesi ve konusudur. Dolayısıyla müstefâd akıl vasıtasıyla Faal Akıldan mundail akla gelen akış, vahiydir. Faal Akıldan munfail akla aktarılan şeyler, insanın fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği konusunda bilgilerdir.<sup>1042</sup> Anlaşılacağı üzere, insanî bilgiyi başlatan ilke Faal Akıldır. Yine Faal Akıl, Allah ile insan arasındaki iletişimi sağlamaktadır.

---

<sup>1041</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yay., 2012), ss. 143-144.

<sup>1042</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 85; Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 103.

Faal Akıl ile ilişki veya tanrısal tecrübe, ittisal düzeyinde gerçekleşmektedir. İttisal, bireysel çabanın bir ürünüdür. Bu bireysellik bütün olarak insan türünü oluşturan piramidin, tanrısallığa dokunduğu, onunla tanıştığı en uç noktasını temsil etmektedir. Bu bağlamda Faal Akıl ile ilişki kurmanın ya da teknik olmayan anlamda birleşmenin, Fârâbî felsefesinde yeni bir tezahürü ile karşı karşıya gelmekteyiz ki bu da vahiydir.<sup>1043</sup> O, vahiy meleği olan Cebrail ile Faal Akıl özdeşleştirmektedir: “Faal Akıl’a, er-Ruhu’l-Emin (Güvenilir Ruh), Ruhü’l-Kuds (Kutsal Ruh) ya da bunlara benzer adlar verilmektedir. Onun derecesine de Meşekût ya da benzeri adlar verilir.”<sup>1044</sup> Böylelikle insaî bilgiyi başlatan metafizik ilke olarak Faal Akıl, Tanrı ile insan arasındaki iletişime de aracı olmaktadır.

Tanrı insana Faal Akıl aracılığıyla vahiy göndermektedir. Böylelikle Tanrı tarafından Faal Akla taşan şeyi, Faal Akıl müstefâd akıl vasıtasıyla munfail akla ve sonrasında muhayyile gücüne iletmektedir. İnsan Faal Akıldan munfail akla taşan şey ile bilge bir insa, filozof ve tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür olmaktadır. Faal Akıldan muhayyile gücüne taşan şey ile de insan, bir peygamber ve geleceği bildiren bir uyarıcı olmaktadır.<sup>1045</sup>

Fârâbî’ye göre, Faal Akıl ile ittisâl tecrübesini yaşayan insan, insanlığın en üst mertebesine ve mutluluğun en yüksek derecesine ulaşmıştır. Bu insanın ruhu, Faal Akıl ile bir olmuştur. O, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile sahip olmaktadır. Bu ise yönetici olmanın ilk şartıdır. Aynı zamanda bu insan, bildiği her şeyi başkalarının anlayacağı dilde anlatma gücüne de sahiptir.<sup>1046</sup> Böylelikle Fârâbî İlk-Başkanda bulunması gereken şartlardan bahsetmektedir. Bu şartlara geçmeden önce,

---

<sup>1043</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yay., 2014), s. 134.

<sup>1044</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetu’l-Medeniyye*, ss. 36-37.

<sup>1045</sup> Fârâbî, *El-Medînetu’l-Fâzıla*, s. 104.

<sup>1046</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 104.

Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde önemli bir işlevi olan muhayyile gücünü açıklamanın, konunun anlaşılması açısından daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Muhayyile gücü, Fârâbî'nin sisteminde yalnızca teoloji açısından değil, aynı zamanda psikoloji açısından da önemli bir işleve sahiptir. Psikolojik yönüyle muhayyile gücü, insan duyu gücü ile akıl gücü arasında bulunan bir orta güçtür. Bu güç, hem uyanık iken hem de uykuda iken faaliyet göstermektedir. Muhayyile gücünün, diğer güçlerin aksine, organlara dağılmış yardımcıları yoktur. O tektir ve yeri kalptir.<sup>1047</sup>

Fârâbî'ye göre, insan muhayyile gücü vasıtasıyla Faal Akıl ile bağlantı kurabilmektedir. Muhayyile gücüne tikelleri veren Faal Akıldır. Bu ise insan hem uykudayken hem de uyanıkken gerçekleşebilmektedir. Faal Akıl tarafından insana uykuda iken verilen tikellerden doğru rüyalar ortaya çıkmaktadır. Ancak muhayyile gücü tikelleri olduğu gibi değil taklitlerini aldığı anda ise, ilâhî şeylerle ilgili kehanetler ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, muhayyile gücü Faal Akıl tarafından kendisine verilen tikellerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür rikeller ile temsil etmektedir. Bu durum genellikle uykuda iken ortaya çıkmaktadır. Ancak uyanıkken meydana gelmesi nadirdir ve sınırlı bir insan grubuna özgüdür. Muhayyile gücünün en yüksek mükemmelliğe ulaşması ile insan, uyanıkken Faal akıl ile irtibata geçebilmektedir. Fârâbî'ye göre, bu peygamberlere özgü bir durumdur.<sup>1048</sup> Anlaşılacağı üzere Fârâbî, nübüvvet teorisini insanın Faal Akıl ile bağlantı kurmasına bağlamakta ve böylelikle muhayyile gücünün teolojik yönü ortaya çıkmaktadır.

Nübüvvet teorisi, Fârâbî'nin özgün öğretilerinden biridir. Faal Akıl vahiy meleği Cebrail ile özdeş kılan Fârâbî, felsefe ile dini, akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bu uzlaştırma çabası ile İslâm'ın temel bilgi kaynağı olan vahiy üzerine

---

<sup>1047</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>1048</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 93-94.

yoğunlaşmıştır. Fârâbî ise vahyi, erdemli şehrin kurucusu olan İlk-Başkan'ı için gerekli görmektedir. Bu bağlamda nübüvvet teorisini sistemleştiren Fârâbî'ye göre, Faal Akıl ile ittisal iki şekilde mümkün olmaktadır. Birinci akıl gücü, ikincisi muhayyile gücüdür. Muhayyile gücü peygamberlere has, akıl gücü ise filozoflara özgüdür.

Fârâbî İlk-Başkanın özelliklerinden bahsederken, öncelikle insanlar arasındaki farklardan söz etmektedir. Buna göre insan, mutluluğun ne olduğunu bilmeye ihtiyaç duyan bir varlıktır. Mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeylerin bilgisine sahip olduğunda, bu bilgiler pratik olarak hayatına geçirmelidir. İnsanlar yaratılış gereği farklıdır. Dolayısıyla her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini tek başına bilememektedir. İnsan gerçek anlamda mutluluğa ulaşabilmek için bir öğretmen ve kılavuza ihtiyaç duymaktadır. Yaratılıştan gelen farklılıklar nedeniyle, bazı insanlar kılavuzlanmaya az ihtiyaç duyarken, bazı insanlar daha çok ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda diğer insanlara kılavuzluk ve öğretmenlik yapan kimse, onların yöneticisi konumundadır. En yüce mutluluğu toplumda gerçekleştirecek olan ise İlk-Başkandır. İlk-Başkan, toplumda insanların yeteneklerine göre iş bölümü yaparak düzeni korumakta, yasa oluşturmakta ve gerekli kurallar belirlemektedir.<sup>1049</sup>

En yüce mutluluğa ulaşmak, Fârâbî'ye göre, ancak bireysel olarak Faal Akıl ile bağ kurmak ve toplum olarak erdemli şehirde yaşamakla mümkün görünmektedir. Bu açıdan İlk-Başkan, kendisi en yüce mutluluğu elde eden ve şehir halkının da en yüce mutluluğu elde etmesi için koyduğu yasalarla insanlara rehberlik eden kişidir. Yine mutlak anlamda ilk yönetici, başkasının kendisini yönetmesine asla gerek duymayan kişidir. İlk yönetici, bilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş olup, hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymamaktadır. O, öğrettiği her şeyde başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak,

---

<sup>1049</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 84.



mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce sahiptir. İşte bu yüksek güçlere sahip olan kişi, Faal Akıl ile bağlantı kuran kimsedir. İlk yönetici, Faal Akıl ile bağlantı kurmayı, önce edilgin (münfail) aklı, daha sonra da kazanılmış (müstefâd) aklı elde etmesiyle başarmaktadır. Bu kişi, gerçekte hükümdar olup, kendisine vahiy gelmiş olan kimsedir.<sup>1050</sup>

Anlaşılabacağı üzere, Fârâbî, İlk-Başkan'ı, İlk Neden'in âlemdeki konumuna benzer bir konum içerisinde düşünmektedir. Fârâbî'nin siyasî yönetimle ilgili düşünceleri, insanların farklı yaratılışlara ve yeteneklere sahip oldukları fikrinden hareket ederek, bunun üzerine birde uygun eğitim şartını ilave etmektedir. Fârâbî'ye göre, erdemli toplumun kurucusu ve yöneticisi olan İlk-Başkan'ın varlığı rastlantı değildir. Nitekim İlk-Başkan, her şeyden önce, yaratılışı gereği yöneticilik sanatını yürütmeye elverişli olmalıdır.

Fârâbî'nin nübüvvet teorisi, İlk-Başkanın özellikleri, peygamber-filozof, felsefe-din ilişkisi gibi husuları eserlerinde açıkladığını görmekteyiz. Dieterici bu konulara değinmeyerek eksik bilgi sunmakta ve Fârâbî'nin eklektik bir felsefe ortaya koyduğu görüşü üzerine yoğunlaşmaktadır. Dieterici'nin bir algı yaratma çabası olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim özgün bir felsefî sistem ortaya koyan, özgün bir nübüvvet teorisi geliştiren, sudûr teorisini sistemleştiren, mantık ve bilgi anlayışında da özgün bir bakış açısı ortaya koyan Fârâbî'nin eklektik bir felsefe yapısına sahip olduğunu söylemek önyargıdan başka bir şey değildir. Bu önyargılarını destekleyecek unsurları ön plana çıkararak Dieterici'nin, ortaya koyduğu Fârâbî ve İslâm felsefesi algısının taraflı bir görüş olduğu aşikârdır.

---

<sup>1050</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 85.

## 8. Dieterici'ye Göre Tercüme Problemleri

Dieterici'ye göre, tercüme problemlerin temelinde bilimsel Arap terminolojisine ilişkin malzemelerin çokluğu yatmaktadır. Dolayısıyla mütercimler ciddi zorluklar ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Doğru bir tercüme ile bilime katkı sağlamayı amaçlayan Dieterici, bilim tarihiyle ilgilenen uzmanların bu çalışmalardan faydalanabileceğini ifade etmektedir.<sup>1051</sup> Bununla birlikte Dieterici tercüme problemlerinin temelinde yatan iki etkenden bahsetmektedir. İlk problem, felsefî metinleri anlama zorluğudur ki, burada eksik olan Arapça felsefî terimlerin farklı dillerde karşılığıdır. İkinci problem ise, Arap diline dair çalışmaların İslâm felsefesini henüz tam anlamıyla içermemesidir. Nitekim Dieterici'ye göre, İslâm felsefesi kültür tarihi açısından önem arz etmektedir. Ancak çoğu Arap dili uzmanı bu alanı dikkate almamaktadır.<sup>1052</sup> Bu eksikliklere rağmen hayatının son yıllarını İslâm felsefesine adayan Dieterici, 19. yüzyıl Alman literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur.

Elyazma nüshalardan hareketle metinleri tercüme etmenin zorluğu herkes tarafından bilinmektedir. Nitekim mütercim evvela orijinal metni anlamak durumundandır. Özellikle daha önce gerçekleştirilmemiş bir Arap tabiat felsefesi eserini tercüme çalışmasında karşılaşılan temel sorun, Arapça kelimeye uygun Almanca kelimeyi bulmaktır. Eğer bu çalışmayı yürüten oryantalistin tabiat felsefesine ilişkin bilgisi zayıf ise ciddi sıkıntılar ile karşı karşıya kalmaktadır. Dolayısıyla Dieterici, İhvân-ı Safâ risâlelerin tabiat felsefesi bölümünde alanında uzman kişilerden yardım aldığını belirtmektedir.<sup>1053</sup>

Dieterici'ye göre Arapça felsefî eserlerin Almancaya tercümesi büyük zorluklar içermektedir. Çünkü felsefî problemler içerik bakımından anlaşılması zor olmakla

---

<sup>1051</sup> Dieterici, *Propaedeutik*, s. VIII.

<sup>1052</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, ss. V-VI.

<sup>1053</sup> Dieterici, *Naturanschauung und Naturphilosophie*, s. XVI.

birlikte birde Arap dilinin zorluğu eklenmektedir. Nitekim 19. yüzyılın sonlarına doğru Arap dilinin felsefî kelime hazinesi eksiktir. Dolayısıyla birçok boşluk ve yanlış anlaşılmalara söz konusu olmaktadır.<sup>1054</sup> Dieterici'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, tercüme eserlerin anlaşılmasını zorlaştıran temel problemlerden biri felsefî bilgi eksikliğidir. Oryantalistler bu eksiklikten dolayı klasik tercüme metodunu kullanarak, yani bire bir kelimeleri tercüme ederek, anlamdan yoksun eserler ortaya çıkarmışlardır.

Arapça dil bilgisinin gelmiş olduğu durumu göz önünde bulundurarak Dieterici, bu alanda çalışma yürüten araştırmacıların dikkat etmesi gereken iki açıdan bahsetmektedir. Birincisi dilin gelişim düzeyidir ki, bu gelişimi tespit edebilmek için Arapların klasik dönem şairleri ve yazarlarının eserlerine ihtiyaç duyulmaktadır. İkincisi Arap edebiyatının içinde barındırdığı hazineleri anlamak için belirli eserlerin tercümelerine ihtiyaç vardır.<sup>1055</sup>

Dieterici tercüme çalışmalarında orijinal metine olabildiğince sadık kalmayı temel kural olarak benimsemiş ve dil bilimine faydalı olabilme adına eserin sonuna yalnızca Arapça bilimsel terminolojiyi değil, aynı zamanda Arapça eş anlamlı kelimeleri, zıt olanları, tanımını ve bölümlerini de ilave etmiştir.<sup>1056</sup> Ancak buna rağmen Dieterici'nin tercüme ettiği eserleri anlamak zordur.

---

<sup>1054</sup> Dieterici, *Philosophische Abhandlungen – übers.*, s. V.

<sup>1055</sup> Dieterici, *Naturanschauung und Naturphilosophie*, s. VII.

<sup>1056</sup> Dieterici, *Logik und Psychologie*, s. IX; Arapça ifadeler için bkz. Dieterici, *a.g.e.*, ss. 174-196.

## SONUÇ

19. yüzyılın önemli Alman oryantalistlerinden biri olan Friedrich Heinrich Dieterici'nin İslâm felsefesi algısının oluşumunda önemli etkilerden biri, oryantalizm zihniyetidir. Bilindiği üzere oryantalizm, doğu ve batı arasındaki temel ayırımdan yola çıkarak bir doğu algısı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda batı doğuyu ötekileştirmekte ve hor görmektedir. Başka bir ifadeyle batı, kendinin zıddı olan bir doğu algısı yaratmaktadır. Başlangıçta doğuya ve İslâm'a karşı düşmanca yaklaşan oryantalistler, zamanla objektif bakış açısıyla doğuya yaklaşmışlardır. Ancak tamamen objektif kalamayan oryantalistler, yine doğuyu ve İslâm dinini kötüleyen ifadeler kullanmaktan geri durmamışlardır. Özellikle 19. yüzyılda Alman oryantalistler İslâm'ı ve Hz. Muhammed'i yeren ve küçümseyen eserler kaleme almışlardır.

Doğuya düşmanca yaklaşım öncelikle Fransız ve İngilizler'de görülmektedir. Örneğin İngiliz oryantalistlere göre, doğulular budala, enerji yoksunu, kurnaz, yalancı ve akıl yürütmeden yoksun kimselerdir. Doğuyu değersiz gören oryantalistler, İslâm'da bilim ve felsefeyi de önemsiz ve değersiz görmüşlerdir. Nitekim İslâm filozofları yalnızca Yunan felsefesini batıya aktaran kişiler olarak kabul edilmiş ve herhangi bir özgünlükten söz edilmemiştir.

Almanya'da oryantalizm alanında uzman kişilerin az sayıda olması nedeniyle, alana ilgi duyan öğrenciler Paris ve Londra'ya gitmek durumunda kalmışlardır. Birçok Alman oryantalist, oryantalizmin babası olarak bilinen Fransız Silvestre de Sacy'den eğitim almıştır. Böylelikle Alman oryantalistler Fransız ve İngiliz oryantalizm zihniyetinden etkilenmiş olmaları muhtemeldir. Nitekim doğuya dair düşmanca yaklaşımın kaynağını Fransız ve İngilizler'de görmek mümkündür.

Alman oryantalistler Kur'ân-ı Kerîm tercümeleleri, Hadis ve Hz. Muhammed'in hayatı, İslâm tarihi, tahkik ve tercüme faaliyetleri ile Alman literatürüne önemli katkılarda bulunmuşlardır. 19. yüzyılda yürütölen çalışmalarda bir kısım oryantalistlerin önyargı ile konulara yaklaştıklarını, diğer bir kısım oryantalistlerin ise objektif bir bakış açısı ile daha ılımlı yaklaşım sergiledikleri gözlemlenmektedir. Örneğin, önyargıların temelinde Hz. Muhammed'in peygamberliğini sorgulayan ve şüphe iğereren söylemler yer almaktadır. Buna karşı Kur'ân'ı ana kaynak olarak kullanarak doğru bilgi sunmayı hedefleyen oryantalistler arasında Aloys Sprenger ön plana çıkmaktadır. Ona göre, İslâm dininin kökeni iddia edildiği gibi şeytanın veya bir insanın eseri değildir. Aksine İslâm dini döneminin ihtiyacına göre vahiy yoluyla oluşan bir dindir. Sprenger'den önce Peygamber şeytanın kuklası olarak görölmüştür. Ancak Sprenger gibi objektif tutum ile araştırma yürüten oryantalistler, bu görüşü reddetmekte ve doğru olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır.

19. yüzyıl oryantalistlerin eserleri tahkik ve tercüme ettikleri bir dönemdir. Bu dönemde gerçekleştirilen Arapçadan Almancaya tercüme eserleri anlama zorluğu ön plana çıkmaktadır. Nitekim oryantalistlerin çoğu bire bir kelimeleri bir dilden diğer dile çevirerek yanlış bir tercüme metodu kullanmışlardır. İslâm felsefesi alanında da ortaya çıkan bu problem nedeniyle, tercüme eserler zor anlaşılmaktadır. Alman literatüründe Arap felsefi terminolojinin tespiti hususunda henüz az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bununla birlikte bir de felsefi problemlerin zoruluğu eklendiğinde, tercüme faaliyeti zorlu bir süreç haline gelmektedir.

Alman literatüründe İslâm felsefesi ve filozofları hakkında müstakil çalışma yürüten oryantalistler olduğu gibi, felsefe tarihi kitaplarında da İslâm felsefesine dair görüşler belirtilmiştir. Felsefe tarihinde İslâm felsefesi ve filozofları üç şekilde değerlendirilmektedir. Birincisi, İslâm filozofları Yeni-Platoncu'dur; ikincisi, İslâm

felsefesi özgünlüğü bulunmayan İskenderiye düşüncesiyle birleşmiş Aristotelizm'dir; Üçüncüsü, İslâm filozofları Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelesçidirler. Böylelikle İslâm felsefesinin özgünlüğüne dair herhangi bir görüş belirtilmediği dikkat çekmektedir. Aksine İslâm felsefesinin Yunan felsefesine dayandığı, eklektik bir felsefe olduğu ve yeni bir şey oluşturmadığı görüşü benimsenmiştir. Bununla birlikte, İslâm felsefesinin anılmaya değer olmadığını ifade eden ve yalnızca dipnotlarda değinmek ile yetinen araştırmacılara da rastlamak mümkündür. Anlaşılacağı üzere, 19. yüzyılda İslâm felsefesi değersiz ve gereksiz görülmüştür. Ancak İslâm felsefesinin özgünlüğünü ön plana çıkararak ve önemini vurgulayan oryantalistler de bulunmaktadır.

İslâm felsefesinin özgünlüğünü ön plana çıkararak ve diğer görüşlerin bir önyargıdan ibaret olduğunu savunanlar arasında Heinrich Ritter ve J. Pollak vardır. Önyargı ile İslâm felsefesini değerlendiren ve İslâm felsefesinin Yunan felsefesinden ibaret eklektik bir felsefe olduğunu iddia edenler ise T. J. De Boer ve Ignaz Goldziher'dir. Ritter ve Pollak bu önyargıları yıkmak ve doğru bilgiyi aktarmayı amaçladıklarını belirtmektedirler. Ancak bu hususta zorlanan oryantalistler, 19. yüzyılda İslâm felsefesine ilişkin çalışmaların azınlığından da şikayet etmektedirler. Kesin bir kanıya varmadan önce daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu ifade eden Pollak, ancak titiz çalışma ve incelemeler sonucunda önyargılardan kurtulmanın mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

19. yüzyılda İslâm felsefesi alanında çalışma yürüten bir diğer önemli isim, çalışmamızın odak noktası olan Dieterici'dir. Çalışmaları çoğunlukla metin neşri ve tercümelemleri kapsamakla birlikte, eserlere eklemiş olduğu giriş bölümlerinden Dieterici'nin İslâm felsefesi ve filozoflarına dair görüşlerine ilişkin bilgi elde etmekteyiz. Buna göre, çoğu Alman oryantalist gibi Dieterici'nin de 'Arap filozofları'ndan kastı, Arapça eser kaleme alan filozoflardır. İslâm felsefesinde sudûr

teorisi hakim olması nedeniyle, Dieterici'ye göre, İslâm filozofları Yeni-Platoncudur. Böylelikle İslâm felsefesinin Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelizm olduğu görüşünü reddeden Dieterici, kendi görüşünü onaylayacak unsurlara yoğunlaşmıştır.

Yeni-Platoncuların temel görevlerini açıklayan Dieterici'ye göre, onların ilk görevi, Yunan öğretilerini muhafaza etmek ve gelecek kuşaklara aktarmaktır. İkinci görevleri ise, Platon ve Aristoteles'in ittifak halinde olduklarını kanıtlamaktır. İslâm filozoflarının da bu görevleri üstlenmelerinden dolayı Dieterici, onları Yeni-Platoncu olarak nitelendirmektedir.

Dieterici, İslâm felsefesini Yunan felsefesine dayanan ve özgünlüğü bulunmayan bir öğreti olarak değerlendirmektedir. Bunun sebeplerinden biri, Müslümanların felsefî düşünce üretmeyeceği görüşüne dayanmaktadır. Bu oryantalist yaklaşımdan hareketle, Dieterici de dahil olmak üzere, birçok oryantalist İslâm felsefesinin oluşumunu tercüme hareketine bağlamaktadır. Böylelikle Alman literatüründe İslâm felsefesinin ortaya çıkışı Yunan felsefesinin tercüme yoluyla İslâm dünyasına aktarılmasıyla bağdaştırılmış, İslâm felsefesi Yunan felsefesine dayandırılmaya çalışılmış ve buna yönelik araştırmalar yürütülmüştür. Müslümanların felsefe üretirken Yunan, Hint ve İran gibi farklı kültür birikimlerinden faydalandıkları doğrudur. Ancak bu yadırganacak bir durum olmadığı gibi, her toplumun kendinden önceki birikimden yararlandığı da bilinen bir durumdur. Nitekim Ortaçağ ve özellikle Modern dönemde Avrupa, bilim ve felsefe alanında İslâm dünyasından ciddi anlamda etkilenmiştir. Dolayısıyla İslâm felsefesinin farklı kültür ve medeniyetlerden faydalanması, onun özgünlüğüne aykırı olmamaktadır.

Arap dili ve edebiyatına dair çalışmalarından sonra İslâm felsefesine yönelen Dieterici, öncelikle İhvân-ı Safâ risâlelerini ulaşılabilir hale getirmiştir. Devamında *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)* olarak bilinen *Esûlûcyâ* üzerine

çalışmış ve oryantalistler tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Son olarak Fârâbî'nin belirli risâlelerini ve eserlerini tahkik ve tercüme etmiştir.

İhvân-ı Safâ'nın İslâm felsefesi tarihinde önemini neredeyse her eserinde vurgulayan Dieterici, araştırmacıların İhvân-ı Safâ'yı önemsememelerini yadırgamaktadır. Nitekim ona göre, İhvân-ı Safâ risâleleri Arapların kültürlü ve bilgili bir millet olduğunun kanıtlarından biridir. Bununla birlikte, İslâm felsefesinde bir sistemden bahsetmenin mümkün olmadığını belirten Dieterici, kendi sunmuş olduğu İslâm felsefesi sistemini İhvân-ı Safâ risâlelerine dayanarak oluşturmaktadır. Bu ise yanlış anlaşılmalara neden olmaktadır. Nitekim bir topluluk veya filozofa dayanarak genel bir İslâm felsefesi sisteminden bahsetmek, ancak taraflı ve eksik bir görüşten ibaret olmaktadır. Yine de Dieterici'nin bu çalışmalarını küçümsemek doğru bir tutum olmayacaktır. Çağdaşları onun çalışmaları sayesinde İhvân-ı Safâ risâlelerinin tamamına ulaşabildiklerini belirtmektedirler. Dolayısıyla Dieterici Alman literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur.

Dieterici'nin Fârâbî'ye dair çalışmalarını incelediğimizde, onun Fârâbî'nin felsefî sistemini eklektik bir felsefe olarak değerlendirdiği görülmektedir. İslâm felsefesinin kurucusu olarak kabul gören Fârâbî, her ne kadar felsefî sisteminde özgün olmasa da, o Kur'ân'ın nasslarına körü körüne bağlı kalmamaktadır. Dieterici Fârâbî'nin bu yönüne hayranlık duymaktadır. Yine Fârâbî'nin felsefî sistemine dair genel bilgiler sunan Dieterici, her bir görüşünde Fârâbî'nin risâlelerine dayanmaktadır. Oysa Fârâbî'nin *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *El-Medînetu'l-Fâzıla* adlı eserlerinden haberdar olan Dieterici'nin, bu eserlerde yer alan filozofun görüşlerine yer vermemesi dikkat çekmektedir. Dieterici daha ziyade önyargılarını destekleyecek unsurları ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Böylelikle Dieterici Fârâbî'nin mantık, metafizik, akıl ve sudûr teorisinde, filozofun Yunan öğretisinden aldıkları üzerinde yoğunlaşmaktadır.



Özetle, 19. yüzyılda felsefî metinleri anlama zorluğu ve oryantalizm çalışmalarının İslâm felsefesini tam anlamıyla içermemesi, başlıca zorluklar arasında zikredilmektedir. Bununla birlikte, elyazma nüshalardan hareketle metinleri neşr ve tercüme etmenin zorluğu da herkes tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla bu zorluklara rağmen çalışmalarıyla ve geride bıraktığı eserler ile Dieterici, yaşadığı dönemde Alman literatürüne önemli katkı sağlamıştır. Gerçekleştirdiği metin neşri ve tercümele bir çok araştırmacının dikkatini çekmiş ve İslâm filozoflarının eserleri üzerinde çalışmaların çoğalmasına vesile olmuştur. Dieterici'nin Alman literatüründe İslâm felsefesine önemli katkılarının yanı sıra, yanılgılarını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İslâm felsefesini Yunan felsefesine dayanan bir öğreti olarak değerlendirmesi ve Fârâbî'nin eklektik bir felsefe ortaya koyduğunu iddia etmesi yanılgıların başında gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu yanılgıların temel sebepleri önyargılar, oryantalizm zihniyetinin etkisi, felsefî metinleri anlama zorluğu ve Arap dil bilgisine dair bulunan eksikliklerdir. Ancak felsefî ve dil bilgisinde eksiklerin giderilmesi ve önyargılardan bağımsız objektif bir tutum ile İslâm felsefesi ve filozofları incelenmesi sonucunda doğru bir değerlendirme yapılabileceği kanaatindeyiz.

## KAYNAKÇA

Abu Temmâm. *Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder*. terc. Friedrich Rückert, 1846.

Abul-Pharajjo, Gregorio. *Historia Compendiosa*. Edvardo Pocockio (ed.), 1600.

Ahlwardt, Wilhelm. "Dieterici's Theologie des Aristoteles," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, c. 37 (1883), ss. 135-138.

Akpınar, Turgut. "Vambery, Arminius," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (2012), ss. 501-502.

Anameriç, Hakan. "Oryantalizmin Temel Kaynakları: Türkiye Kütüphane ve Arşivleri," *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi Bildirileri c. 2* (2012), ss. 1-27.

Apak, Adem. "Şuûbiyye," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (2010), ss. 244-246.

Apel, Max, Peter Ludz. *Philosophisches Wörterbuch*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1976.

Arlı, Alim. *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Arnold, Erwin. "Heinze, Max," *Neue Deutsche Biographie*, c. 8 (1969), s. 447.

Avn, Faysal Bedr. “Ebû Rîde,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* c. 10 (1994), ss. 215-217.

Aydın, Salih. “Fârâbî’nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15:2 (2011), ss. 287-300.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2014.

----- . “Fârâbî’nin “el-Fusûsu’l-Hamse” Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27:1 (2018), ss. 17-72.

Bach, Josef. *des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1881.

Baeumker, Clemens. “Alfarabi Über den Ursprung der Wissenschaften (de ortu Scientiarum), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* XIX:3, Münster: Aschendorfs, 1916.

Baring, Evelyn. Lord Cromer. *Modern Egypt*. London: Macmillan and Co., 1911.

Barthold, Vasili Viladimiroviç. *Rusya ve Avrupa’da Oryantalizm*. Terc. Kaya Bayraktar, Ayşe Meral, İstanbul: Küre Yayınları, 2004.

Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Benfey, Theodor. *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland*. München: J. G. Gotta, 1869.

Bertheau, Carl. "Hinckelmann, Abraham," *Allgemeinen Deutsche Biographie*, c. 12 (1880), ss. 460-462.

Bilici, Faruk. "Renan, Ernest," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (2007), ss. 568-571.

Birişik, Abdulhamit. "Sale, George," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (2009), ss. 24-25.

Boer, T. J. De. *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâlî und ihr Ausgleich durch İbn Rosd*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1894.

----- "Zu Kindi und seiner Schule," Ludwig Stein (ed.), *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin: Georg Reimer, 1900) içinde, ss. 153-178.

----- *Geschichte der Philosophie im İslam*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1901.

----- *İslâm'da Felsefe Tarihi*. terc. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

----- *Geschichte der Philosophie im İslam*. Berlin: Hofenberg, 2017.

Boxberger, Robert. "Rückert, Friedrich," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 29 (1889), ss. 445-453.

- Breuer, Klaus. "Merx, Adalbert," *Neue Deutsche Biographie*, c. 17 (1994), ss. 194-195.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur 2 c.* Weimar: Emil Felber, 1898-1902.
- Brönne, Paul, Friedrich Heinrich Dieterici. *Die Staatsleitung von Alfârâbî: Deutsche Bearbeitung mit einer Einleitung.* Leiden: E. J. Brill, 1904.
- Brümmer, Franz. "Marbach, Oswald," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 52 (1906), ss. 187-189.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi.* İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Bülow, Georg. *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele.* Münster: Aschendorf, 1897.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz.* terc. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Cerr, Halil. "Farabî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," terc. Kifayet Özyayın, *AÜİF Dergisi* c. XVIII (1972), ss. 153-161.
- Correns, Paul. "Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate," Clemens Baeumker (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I:1, Münster: Aschendorf, 1891.

Cresson, André. *Diderot yaşamı-felsefesi-eserleri-seçmeler*. terc. Asım Bezirci.  
İstanbul: de Yayınevi, 1984.

Curtis, Michael. *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*. Terc. Mehtap Çakır,  
İstanbul: Matbu Yayınları, 2015.

Cündioğlu, Dücan. "Ernest Renan ve reddiyeler bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı," *Divan Dergisi* 2 (1996), ss. 1-94.

Çağrı, Mustafa. "Dieterici, Friedrich", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (1994), s. 285-286.

----- . *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Onuncu Yüzyılda Felsefî bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ,"  
Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi 1* (Ankara: Grafiker, 2012)  
içinde, ss. 241-325.

Çiçek, Kemal. "O'Leary, De Lacy Evans," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (2007), s. 347.

Çilingir, Lokman. *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Dağ, Mehmet. “Fârâbî'nin İki Yapıtı,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003), ss. 17-87.

Daiber, Hans. “İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?,” terc. M. Cüneyt Kaya, *AÜİFD* 45:11 (2004), ss. 355-377.

Dalman, G. “Delitzsch, Franz,” *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 47 (1903), ss. 651-652.

Deniz, Gürbüz. *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

*Der Koran*. Terc. Theodor Arnold, Lemgo: 1746.

*Der Koran*. Terc. Friedrich Eberhard Boysen, Halle: 1775.

*Der Koran*. Terc. Ludwig Ullmann, Krefeld: 1840.

*Der Koran*. Terc. Friedrich Rückert, Frankfurt: J.D. Sauerländer, 1888.

*Der Koran*. Terc. Theodor Fr. Grigull, Halle: Otto Hendel, 1900.

*Der Koran*. Terc. Max Henning, Leipzig: Phillip Reclam jun., 1901.

*Deutsche Biographie*, “Grigull, Theodor,” <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116835834.html> (23.05.2022).

*Deutsche Biographie*, “Sauter, Constantin,” <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117020699.html> (26.07.2022).

*Deutsche Biographie*, “Hauri, Johannes,” <https://www.deutsche-biographie.de/pnd101684029.html> (23.08.2022).

Dere, Ali. “Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm,” *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003) içinde, ss. 57-80.

Derenbourg, H. ve diğerleri, *Morgenländische Forschungen*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

Deussen, Paul. *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1915.

Dieterici, Friedrich Heinrich. *Mutanabbi und Seifuddaula aus der Edelperle des Tsaâlibi*. Leipzig: Fr. Chr. Wilh. Vogel, 1847.

-----, *Über Die Arabische Dichtkunst und das Verhältniss Des Islam Zum Christenthum*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1850.



- . *Alfiyyah Carmen Didacticum Grammaticum Auctore Ibn Malik et In Alfiyyam Commentarius Ibn 'Akil*. Leipzig: Engelmann, 1851.
- . *Ibn Akîls Kommentar zur Alfiyya des Ibn Malik. Aus dem Arabischen Übersetzt*. Berlin: Dümmler, 1852.
- . *Reisebilder aus dem Morgenlande*. Berlin: Wiegandt und Grieben, 1853.
- . *Chrestomathie Ottomane*. Berlin: George Reimer, 1854.
- . *Der Streit zwischen Mensch und Thier*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn Verlag, 1858.
- . *Mutanabbii Carmina Cum Commentario Wahidii*. Berlin: 1861.
- . "Die Philosophischen Bestrebungen der lauern Brüder," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 15 (1861), ss. 577-614.
- . *Die Propaedeutik der Araber im zehnten Jahrhundert*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1865.
- . *Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1868.

----- . *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1871.

----- . *Die Lehre von der Weltseele bei den Araber im X. Jahrhundert.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1872.

----- . *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876.

----- . *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Erster Theil Einleitung und Makrokosmos.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876.

----- . "Die Theologie des Aristoteles," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 31 (1877), ss. 117-126.

----- . *Der Darwinismus im zehnten und neunzehnten Jahrhundert.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1878.

----- . *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Zweiter Theil Mikrokosmos.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1879.

----- . *Die Sogenannte Theologie Des Aristoteles.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882.

----- . *Die Sogenannte Theologie Des Aristoteles aus dem Arabischen Übersetzt und mit Anmerkungen versehen.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1883.

-----.. *Die Abhandlungen der Ichwân Es-Safâ in Auswahl 2 c.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1883-1886.

-----.. *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften.* Leiden: E. J. Brill, 1890.

-----.. *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen Übersetzt.* Leiden: E. J. Brill, 1892.

-----.. *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1894.

-----.. *Alfârâbî's Abhandlung der Musterstaat aus Londoner und Oxforder Handschriften.* Leiden: E. J. Brill, 1895.

-----.. *Der Musterstaat von Alfârâbî aus dem Arabischen Übertragen.* Leiden: E. J. Brill, 1900.

Ece, Muhammet Nasih. "Fârâbî'de Mantık Bilimine İlişkin Bazı Temel Meseleler," *Bilimname* 37 (2019), ss. 629-660.

Erdmann, Johann Eduard. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Berlin: Wilhelm Hertz, 1866.

Fârâbî. “Kitâbu’l-Cem’ beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis,” nşr.

Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ١-٣٣.

----- . “Fî Ağrâzi’l-Hakîm fî külli makâle mine’l-Kitâbi’l-Mevsûm bi’l-Hurûf,” nşr.

Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٣٤-٣٨.

----- . “Makâle fî Me’âni’l-Akl,” nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische*

*Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٣٩-٤٨.

----- . “Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te’allümi’l-Felasife,” nşr.

Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٤٩-٥٥.

----- . “Uyûnu’l-Mesâil,” nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische*

*Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٥٦-٦٥.

- . “Risâletu Fusûsu’l-Hikem,” nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٦٦-٨٢.
- . “Risâle fî cevâbi Mesâ’ili Su’ile ‘Anhâ,” nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ٨٣-١٠٣.
- . “Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi’n-Nücûm,” nşr. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ١٠٤-١١٤.
- . “Harmonie zwischen Plato und Aristoteles (Kitâbu’l-Cem’ beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 1-53.
- . “Tendenz der aristotelischen Metaphysik (Fî Ağrâzi’l-Hakîm fî külli makâle mine’l-Kitâbi’l-Mevsûm bi’l-Hurûf),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 54-60.
- . “Der Intellect (Makâle fî Me’âni’l-Akl),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 61-81.

----- . “Die Vorstudien zur Philosophie (Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felasife,” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 82-91.

----- . “Die Hauptfragen (Uyûnu'l-Mesâil),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 92-107.

----- . “Die Petschaften der Weisheitslehre (Risâletu Fusûsu'l-Hikem),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 108-138.

----- . “Die Antworten auf vorgelegte Fragen (Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 139-169.

----- . “Wert der Astrologie (Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm),” terc. Fr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen. Aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 170-180.

----- . *Ârâ'u ehli'l-medînetil-fâzıla*. Nşr. Fr. Dieterici. Leiden: E. J. Brill, 1895.

----- . *Der Musterstaat (Ârâ'u ehli'l-medînetil-fâzıla)*. Terc. Fr. Dieterici. Leiden: E. J. Brill, 1900.

----- . *Die Staatsleitung (Es-Siyâsetu'l-Medeniyye)*. Terc. Fr. Dieterici, Paul Brönnle. Leiden: E. J. Brill, 1904.

----- . “Das Buch der Ringsteine (Fusûsu'l-Hikem),” terc. Max Horten, *Buch der Ringsteine Farabis mit dem Kommentare des Emir İsmâ'il El-Hoseini el Farani* (Münster: Aschendorf, 1906) içinde, ss. 10-32.

----- . “De Ortu Scientiarum,” terc. Dominicus Gundissalinus, Clemens Baeumker (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIX:3* (Münster: Aschendorf, 1916) içinde, ss. 17-24.

----- . *İlimlerin Sayımı “İhsâu'l-Ulûm”*. Terc. Ahmet Ateş. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1990.

----- . “Fusûsu'l-Medenî,” terc. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), ss. 11-138.

----- . *Kitâbu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*. Terc. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2008.

----- . “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil),” terc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2010) içinde, ss. 117-126.

- . *Mutluluğun Kazanılması "Tahsîlu's-Sa'âda"*. Terc. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Yayınları, 2012.
- . *İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla"*. Terc. Ahmet Arslan. Ankara: Divan 2013.
- . "Risâle fî Me'âni'l-Akl," terc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2014) içinde, ss. 127-137.
- . *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Mantık (Mantıkta Kullanılan Lafızlar)*. Terc. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera, 2016.
- . "Et-Tavtî'e," terc. Hüseyin Sarıoğlu, *Mantiğa Başlangıç Risâleleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017) içinde, ss. 34-51.
- . "Kitâbu'l-İsâgûcî," terc. Hüseyin Sarıoğlu, *Mantiğa Başlangıç Risâleleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017) içinde, ss. 76-103.
- . "El-Fusûsu'l-Hamse," terc. Yaşar Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27:1 (2018), ss. 62-70.
- . "Kitâbu'l-Makûlât," neşr. ve terc. Ali Tekin, *Fârâbî Kategoriler ve Retorik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019) içinde, ss. 15-61.



----- . “Kitâbu’l-Hatâbe,” neşr. ve terc. Ali Tekin, *Fârâbî Kategoriler ve Retorik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019) içinde, ss. 63-103.

Fischer, Julia. “Der literarische Orientalismus – Eine Betrachtung des Orientalismus durch die deutschsprachige Literatur des 18. Und 19. Jahrhunderts,”  
Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Georg-August-Universität, Göttingen, 2009/10.

Fleischer, Heinrich Leberecht. *Samachschari’s Goldene Halsbänder*. Leipzig: 1835.

----- . *Kleinere Schriften – Gesammelt, Durchgesehen und Vermehrt*. Leipzig: S. Hirzel, 1885 – 1888.

Flügel, Gustav. “Al-Kindî genannt “der Philosoph der Araber”,” *Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft – I. Band*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1857.

----- . “Ueber Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 13 (1859), ss. 1-43.

----- . *Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad*. Leipzig: Webel, 1867.

Fortlage, Karl. *Friedrich Rückert und seine Werke*. Frankfurt: J. D. Sauerländer, 1867.

Frank, "Boysen, Friedrich Eberhard," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 3 (1876), ss. 226-227.

Frank, G. "Tholuck, August," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 38 (1894), ss. 55-59.

Fränkel, Ludwig. "Gosche, Richard," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 49 (1904), ss. 469-474.

Fück, Johann. *Die Arabischen Studien In Europa Bis In Den Anfang Des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.

----- "Flügel, Gustav Leberecht," *Neue Deutsche Biographie*, c. 5 (1961), ss. 260-261.

Gaß, Wilhelm. "Hottinger, Johann Heinrich," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 13 (1881), ss. 192-193.

Gazzâlî. "Eyyuhe'l-Veled (O Kind!)," tah. Joseph von Hammer-Purgstall, *O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's* (Wien: 1838) içinde, ss. ١-٣٩.

----- "Eyyuhe'l-Veled (O Kind!)," terc. Joseph von Hammer-Purgstall, *O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's* (Wien: 1838) içinde, ss. 19-51.

----- "Fedâihu'l-Bâtiniyye," tah. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazzâlî gegen die Bâtiniyya-Sekte* (Leiden: E. J. Brill, 1916) içinde, ss. ١-٨١.

----- . “Fedâihu’l-Bâtiniyye,” terc. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte* (Leiden: E. J. Brill, 1916) içinde, ss. 36-112.

Gätje, Helmut. “Philosophische Traumlehren im İslam,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 109 (1959), ss. 258-285.

----- . “zur arabischen Überlieferung des Alexander von Aphrodisias,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 116 (1966), ss. 255-278.

Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?*. Bonn: F. Baaden, 1833.

Geiger, Ludwig (ed.). *Abraham Geiger Leben und Lebenswerk*. Berlin: Georg Reimer, 1910.

Gibb, H. A. R. *Modern Trends İn İslam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1945.

Goichion, A.-M. *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*. terc. İsmail Yakıt. İstanbul: Doğuş Yayınevi, 1986.

Goldziher, Ignaz. *Die Zahiriten – ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig: Otto Schulze, 1884.

----- . *Muhammedanische Studien* 2 c. Halle: Max Niemeyer, 1889-1890.

----- . “Die Islamische und die Jüdische Philosophie,” Paul Hinneberg (ed.) *Die Kultur der Gegenwart – Allgemeine Geschichte der Philosophie* 1:5 (Berlin und Leipzig: B. G. Teubner, 1909), ss. 45-76.

----- . *Vorlesungen Über Den Islam*. Heidelberg: Carl Winter, 1910.

----- . *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte*. Leiden: E. J. Brill, 1916.

----- . *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill, 1920.

Gosche, Richard. *Über Ghazzâlîs Leben und Werke*. Berlin: F. Dümmler, 1858.

Grabmann, Martin. “Albertus Magnus,” *Neue Deutsche Biographie*, c. 1 (1953), ss. 144-148.

----- . “Baeumker, Clemens,” *Neue Deutsche Biographie*, c. 1 (1953), ss. 533-534.

Grimme, Hubert. *Mohammed 2 c*. Münster: Aschendorf, 1892-1895.

Gumposch, Victor Philipp. *Thaddä Anselm Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie* 4 c. Sulzbach: J. E. v. Seidel, 1850.

Haag, Johannes, Markus Wild. *Philosophie der Neuzeit*. München: C. H. Beck, 2019.

Haarbrücker, Theodor. *Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen.* Halle: C. A. Schwetschke und Sohn, 1850.

Hammer-Purgstall, Joseph von. *Samachschari's Goldene Halsbänder.* Wien: 1835.

----- . *O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's.* Wien: 1838.

----- . *Literaturgeschichte der Araber 5 c.* Wien: Aus der kaiserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1850-1855.

Haneberg, B. *Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus.* München: k. Akademie, 1866.

Hauri, Johannes., *Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner.* Leiden: E. J. Brill, 1881.

Heinze, Max. *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie 2 c.* Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1880-1886.

----- . "Erdmann, Eduard," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 48 (1904), ss. 389-391.

Helferich Christoph, *Geschichte der Philosophie.* Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.

- Henning, Max. A. E. *Biedermanns Psychologie der religiösen Erkenntnis*. Leipzig: J. B. Hirschfeld, 1902.
- Hertling, Von. "Albertus Magnus," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 1 (1875), ss. 186-196.
- Heyd, Wilhelm von. "Schweigger, Solomon," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 22 (1891), ss. 339-340.
- Hirschberg, J., J. Lippert. *Die Augenheilkunde des İbn Sina*. Leipzig: Veit & Comp., 1902.
- Hitzig. "Ueber Gazzâlî's Ihjâ 'ulûm al-dîn," *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 7 (1853), ss. 172-186.
- Holland, Hyacinth. "Gumpesch, Philipp Victor," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 10 (1879), ss. 121-122.
- "Gumpesch, Philipp Victor," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 10 (1879), ss. 121-122.
- Horowitz, S. "Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 57 (1903), ss. 177-196.

- Horten, Max. "Das Buch der Ringsteine Farabis," Clemens Baeumker ve Georg Freih. Von Hertling (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 5:3, Münster: Aschendorf, 1906.
- . *Die Metaphysik Avicenna – enthaltend Die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik.* Halle A. S. & New York: Rudolf Haupt, 1907.
- . "VII. Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam," *Archiv für Geschichte der Philosophie* XXII:XV (1909), ss. 166-177.
- . "Die Metaphysik des Averroes," Benno Erdmann (ed.), *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte.* Halle: Max Niemeyer, 1912.
- . *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Streitschrift: Die Widerlegung des Gazali.* Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1913.
- . *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam.* Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1913.
- Hurgronje, C. Snouck. "Theodor Nöldeke," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 85 (1931), ss. 239-281.
- Hübscher, Arthur. "Deussen, Paul," *Neue Deutsche Biographie*, c. 3 (1957), ss. 622-623.

Hügli, Anton, Paul Lübcke, *Philosophie-Lexikon*. Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 2003.

Hüseyin, M. Yusuf. “Varlıkların Prensipleri Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip,” terc. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası Dergisi* 33 (2001), s. 91-100.

İbn Hişâm. *Es-Sîretu’n-Nebeviyye* 3 c. Tah. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen: Dieterich, 1858-1860.

----- *Es-Sîretu’n-Nebeviyye*. Terc. Gustav Weil, Stuttgart: Metzler, 1864.

İbn Rüşd. *Faslu’l-Makâl (Philosophie und Theologie von Averroes)*. tah. Marcus Joseph Müller. München: G. Franz, 1859.

----- *Faslu’l-Makâl (Philosophie und Theologie von Avveroes. Aus dem arabischen Übersetzt)*. terc. Marcus Joseph Müller. München: G. Franz, 1875.

----- “Telhîsu mâ Ba’de’t-Tabî’a (Die Metaphysik des Averroes),” terc. Max Horten, Benno Erdmann (ed.), *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Halle: Max Niemeyer, 1912).

----- *Tehâfütu’t-Tehâfiüt (Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Streitschrift: Die Widerlegung des Gazali)*. terc. Max Horten. Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1913.



İbn Sînâ. “Uyûn el-Hikme,” tah. B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von İbn Sina und Albertus Magnus* (München: k. Akademie, 1866) içinde, ss. 62-79.

----- . “Kitâbu’n-Nefs,” tah. Samuel Landauer, *Beitrag zur Psychologie des İbn-Sinâ* (München: F. Straub, 1872) içinde, ss. ۳-۱۱.

----- . “Kitâbu’n-Nefs,” terc. Samuel Landauer, *Beitrag zur Psychologie des İbn-Sinâ* (München: F. Straub, 1872) içinde, ss. 8-21.

----- . “El-Kanûn fi’t-Tıb (Göz bilimi/Göz hastalıkları bölümü),” terc. J. Hirschberg ve J. Lippert, *Die Augenheilkunde des İbn Sina* (Leipzig: Veit & Comp., 1902) içinde, ss. 11-168.

----- . *Kitâbu’ş-Şifâ (İlahiyyât) Die Metaphysik Avicenna – enthaltend Die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik.* terc. Max Horten. Halle: A. S. & New York: Rudolf Haupt, 1907.

----- . “eş-Şifâ (el-İlâhiyyât),” terc. Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1912) içinde, ss. 40-113.

İbn Tufeyl. *Hayy b. Yakzân (Der Naturmensch oder Geschichte des Hai ebn Joktan ein morgenländischer Roman des Abu Dschafar ebn Tofail).* terc. Johann Gottfried Eichhorn, Berlin, Stettin: Friedrich Nicolai, 1783.

İbnu'l-Kıffî. “Kıt’atun min tercümeti’l-Fârâbî ve hiye me’hûzetun min Târîhi’l-Hukemâ’,” tah. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* (Leiden: E. J. Brill, 1890) içinde, ss. ١١٥-١١٨.

----- . “Alfârâbî’s Schriften von Al-kifti (Kıt’atun min tercümeti’l-Fârâbî ve hiye me’hûzetun min Târîhi’l-Hukemâ’),” terc. Friedrich Dieterici, *Alfârâbî’s Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen Übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892) içinde, ss. 181-223.

İbnu’n-Nedîm. *Kitâb El-Fihrist*. tah. Gustav Flügel, Johannes Roediger (ed.), Leipzig: F. C. W. Vogel, 1871.

----- . *Kitâb El-Fihrist*. tah. Gustav Flügel, August Müller (ed.), Leipzig: F. C. W. Vogel, 1872.

Işık, Esra. “Alman Literatüründe İslam Felsefesi Algısı – Max Horten Örneği” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019).

Jolly, Julius. “Neumann, Friedrich,” *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 23 (1886), ss. 529-530.

Jourdain. *Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter*. Terc. Adolf Stahr, Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1831.

Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. “İbnü’n-Nedîm,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (2000), ss. 171-173.

Karakaya, Mehmet Murat. “Farabi Felsefesinde el-Evvel,” *Eskiye Dergisi* 32 (2016), ss. 15-28.

----- . “Plotinus’un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî’ye Etkisi,” Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016.

Karlığa, H. Bekir. “Konstantin, Afrikalı,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (2002), s. 180.

Kaya, M. Cüneyt. “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye âidiyeti Üzerine,” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), ss. 29-67.

Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 2010.

Keklik, Nihat. “Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ (980-1937) Hayatı ve Eserleri,” *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981), ss. 1-53.

Kindî. “Risâle fî Mülki’l-‘Arab ve Kemmiyyetih,” tah. Otto Loth, *Morgenländische Forschungen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875) içinde, ss. 273-279.

----- . “Risâle fî Mülki’l-‘Arab ve Kemmiyyetih,” terc. Otto Loth, *Morgenländische Forschungen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875) içinde, ss. 283-309.

----- . “Risâle fi’l-Akl (de Ìntellectu),” terc. Gerardo Cremonensi, Albino Nagy (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 2:5* (Münster: Aschendorf, 1897) içinde, ss. 1-11.

----- . “Risâle fî Mâhiyyeti’n-Nevm ve’r-Ru’yâ (Liber de somno et uisione),” terc. Gerardo Cremonensi, Albino Nagy (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 2:5* (Münster: Aschendorf, 1897) içinde, ss. 12-27.

----- . “Kitâbu’l-Cevâhiri’l-Hamse (de Quinque Essentiis),” terc. Gerardo Cremonensi, Albino Nagy (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 2:5* (Münster: Aschendorf, 1897) içinde, ss. 28-40.

Klatt, Johannes. “Lassen, Christian,” *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 17 (1883), ss. 784-788.

Korkut, Şenol. “Meşşâî Geleneğın Kurucu Filozofu: Fârâbî,” Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi 1* (Ankara: Grafiker, 2012) içinde, ss. 124-175.

Kremer, Alfred von. *Geschichte der herrschenden Ideen des İslams*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868.

Kreutner, Rudolf. "Rückert, Friedrich," *Neue Deutsche Biographie*, c. 22 (2005), ss. 208-210.

Kuhn, Ernst. "Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's," Carl Bezold (ed.), *Orientalische Studien – Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* (Gieszen: Alfred Töpelmann, 1906) içinde, ss. XIII-LIV.

Landau, Jacob M. "Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (1996), ss. 66-67.

Landauer, Samuel. *Beitrag zur Psychologie des İbn-Sînâ*. München: F. Straub, 1872.

----- "Die Psychologie des İbn Sînâ," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1876), ss. 335-418.

Lane, Edward William. *An Arabic-Englisch Lexicon, derived from the best and the most copious eastern sources* 8 c. London: Williams and Norgate, 1863-1893.

----- *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: Alexander Gardner, 1895.

Leskien, August. "Gabelentz, Conon von der," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 8 (1878), ss. 286-288.

Loth, Otto. "Al-Kindî Als Astrolog," *Morgenländische Forschungen*. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875) içinde, ss. 263-309.

Loewenthal, Albert. *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium*. Berlin: H. Itzkowski, 1890.

Maraş, İbrahim. "Fârâbî'de Hudûs Kavramı," *Dinî Araştırmalar* 11 (2008), ss. 126-136.

Marbach, G. O. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Leipzig: Otto Wigand, 1841.

Maywald, Max. *Die Lehre von der Zweifachen Wahrheit*. Berlin: Gebr. Unger (Th. Grimm), 1868.

Mehren, August Ferdinand. *Die Rhetorik der Araber nach den Wichtigsten Quellen Dargestellt*. Kopenhagen: Otto Schwartz, 1853.

Mejer. "Eichhorn, Friedrich," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 5 (1877), ss. 737-741.

Merx. "Weil, Gustav," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 41 (1896), ss. 486-488.

Merx, Adalbert. *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*. Heidelberg: J. Hörning, 1893.

Michaelis, Paul. *Philosophie und Dichtung bei Ernest Renan*. Berlin: Emil Ebering, 1913.

Munk, Salomon. *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris: Chez A. Franck, 1859.

Müller, August. *Die Griechischen Philosophen in der Arabischen Überlieferung*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Weisenhauses, 1873.

----- . "IX. Jahresbericht über semitisch-griechische Philosophie 1887-1890," *Archiv für Geschichte der Philosophie* IV (1891), ss. 519-525.

Müller, Walter W. "Rudi Paret (1901-1983)." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986), ss. 1-7.

Nagy, Albino. "Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb Ben İshâq Al-Kindî," Clemens Bauemker, Georg Freih. Von Hertling (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 2:5, Münster: Aschendorf, 1897.

Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorâns*. Göttingen: Dieterich, 1860.

Nöldeke, Theodor, Ernst Windisch. "August Müller," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46 (1892), ss. 775-779.

Özalp, Hasan. "Endülüs'te Aklî Düşünce," Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) içinde, ss. 109-132.

Özaydın, Abdülkerim. “İbn Hallikân,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (1999), ss. 17-19.

Paret, Rudi. “Zur Koranforschung,” Gernot Rotter (ed.), *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingen* içinde, ss. 43-52.

Parla, Jale. *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Pelger, Gregor. “Steinschneider, Moritz,” *Neue Deutsche Biographie*, c. 25 (2013), ss. 227-228.

Pfannmüller, Gustav. *Handbuch der İslam-Literatur*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1923.

Pines, S. “İbni Sinâ ve “Risâletü'l-Füsus Fi'l-Hikme”nin Yazarı,” terc. Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi* c. XIX (1973), ss. 193-196.

Pollak, J. “IX. Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter,” Ludwig Stein (ed.) *Archiv für Geschichte der Philosophie* c. XVII (Berlin: Georg Reimer, 1904) içinde, ss. 196-236.

Pollak, İsidor. “Die Hermeneutik des Aristoteles in der Arabischen Übersetzung des İshâk ibn Honain,” *Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1917).

Prantl, Carl. *Geschichte der Logik im Abendlande* 4 c. Leipzig: S. Hirzel, 1855-1870.



----- . "Ritter, Heinrich," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 28 (1889), ss. 673-674.

----- . "Rixner, Thaddeus Anselm," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 28 (1889),  
ss. 715-716.

Preissler, Holger. "Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,"  
*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 145:1 (1995), ss.  
241-327.

Pyl, Theodor. "Kosegarten, Gottfried," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 16 (1882),  
ss. 742-745.

Radscheit, Matthias. "Aktuelle deutsche Koranübersetzungen im Überblick," *CIBEDO*  
13 (1999), ss. 124-135.

Renan, Ernest. *Averroés et l'Averroïsme Essai Historique*. Paris: Michel Lévy Frères,  
1882.

----- . *Der Islam und die Wissenschaft*. terc. Burdach. Basel: M. Bernheim, 1883.

----- . *Judenthum und Christenthum*. Basel: M. Bernheim, 1883.

----- . *Das Judenthum vom Gesichtspunkte der Rasse und der Religion*. Basel: M.  
Bernheim, 1883.

----- . *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*. Terc. Ayşe Meral, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Richter, A. "Hermann," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 1 (1875), s. 335.

Ritter, Heinrich. *Über unsere Kenntniss Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker*. Göttingen: Dieterich, 1844.

----- . *Über die Emanataionslehre im Übergange aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise*. Göttingen: Dieterich, 1847.

Rixner, Thaddä Anselm. *Handbuch der Geschichte der Philosophie* 2 c. Sulzbach: J. E. Von Seidel, 1822-1823.

Rodinson, Maxime. "Oryantalizmin Doğuşu," terc. Ahmet Turan Yüksel, *Marife* 2:3 (2002), ss. 171-188.

Rose, Valentin. "Die sogenannte Theologie des Aristoteles," *Deutsche Literaturzeitung* c. 4 (1883), ss. 843-845.

Rotter, Gernot (ed.). *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingens*. Tübingen: Horst Erdmann, 1974.

Rotter, Gernot. “Die Arabistischen und Islamkundlichen Studien an der Universität Tübingen,” Dr. Gernot Rotter (ed.), *Deutsche Orientalistik am Beispiel Tübingen* (Tübingen: Horst Erdmann Verlag, 1974) içinde, ss. 9-16.

Rückert, Friedrich. *Oestliche Rosen*. Leipzig: Brockhaus, 1822.

Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*. Terc. Berna Yıldırım, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Schegg. “Haneberg, Bonifatius von,” *Allgemeine Deutsche Biographie* c. 10 (1879), ss. 502-506.

Schmölders, August. *Documenta Philosophiae Arabum*. Bonnae: Baaden, 1836.

----- . *Essai sur les écoles Philosophiques chez les Arabes et Notamment sur la Doctrine D’Algazzali*. Paris: Didot, 1842.

Schoeps, Hans Joachim. “Erdmann, Eduard,” *Neue Deutsche Biographie*, c. 4 (1959), ss. 569-570.

Schröder, Wilt-Aden. “Landauer, Samuel,” <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/interim/prosop/Landauer.Samuel.html> (24.08.2022).

Seufert, Günter. “Rückert, Friedrich,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (2008), ss. 283-284.

Shahrastâni, Muhammad. *Kitâb el-Milel ve'n-Nihal (Book of Religious and Philosophical Sects)*. tah. William Cureton. London: James Madden & Co., 1842-1846.

Siegfried, C. "Roediger, Emil," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 29, ss. 26-30.

----- "Müller, Marcus Joseph," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 22 (1885), ss. 651-652.

----- "Müller, Marcus Joseph," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 22 (1885), ss. 651-652.

----- "Munk, Salomon," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 23 (1886), ss. 16-18.

Spies, Otto. "Dieterici, Friedrich", *Neue Deutsche Biographie*, c. 3 (1957), s. 672.

Sprenger, Aloys. *Das Leben und die Lehre des Mohammad* 3 c. Berlin: Nicolai, 1861-1865.

"Statuten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", *Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft für 1845-1846* (Leipzig, 1846), ss. 143-148.

Stein, Ludwig. "XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber," *Archiv für Philosophie* 7:4 (1899), ss. 379-406.

Steinschneider, Moritz. *Al-Farabi (Alpharabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften*. St. Petersburg, 1869.

----- . "Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden," Deutsche Morgenländische Gesellschaft (ed.), *Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes – VI. Band* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877), ss. 227-234.

Stöckl, Albert. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz: Franz Kirchheim, 1865.

Sunar, Cavit. "İslâm Meşşâî Felsefesinde İlk Adım (El-Kindî)," *AÜİFD* XVII (1969), ss. 29-49.

Süphandağı, İsmail. *Batı ve İslam Arasında Oryantalizm*. Ankara: Maarif Yayınları, 2018.

Taeschner, Franz. "Hubert Grimme," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* c. 96 (1942), ss. 381-392.

Taşcı, Özcan. *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

----- . *Alman Oryantalizm Geleneği Kelam ve İslâm Felsefesi Örneği*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.

Teutsch, Fr. "Wenrich, Johann G.," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 41 (1896), ss. 724-725.

Tholuck, Frid. Aug. Deofidus. *Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica*. Berolini: Ferd. Duemmleri, 1821.

Thorbecke. "Dem Andenken Heinrich Leberecht Fleischer's," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42 (1888), ss. 695-700.

Topdemir, Hüseyin Gazi. "İbnü'l-Heysem," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (2000), ss. 82-87.

Trendelburg, Adolf. *Logische Untersuchungen*. Leipzig: S. Hirzel, 1862.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. Terc. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Umut, Hatice. "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü," *Divân Dergisi* 14:27 (2009), ss. 119-144.

Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol. *İslâm Ahlâk Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

Vambéry, Hermann. *Der İslam im neunzehnten Jahrhundert*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

Vezzan, Adnan Muhammed. *Oryantalizm ve Oryantalistler*. Terc. Yavuz Fırat, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2013.

Wachler, Ludwig. *Handbuch der Geschichte der Litteratur*. Frankfurt a. M.: Hermann, 1823.

Wagner, Ewald. "Zur Einführung," *Generalindex zur Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 1-100* (1955), ss. III-VI.

Weber, Theodor. "Schmölders, Franz August," *Allgemeine Deutsche Biographie*, c. 32 (1891), ss. 58-59.

Weil, Gustav. *Samachschari's Goldene Halsbänder*. Stuttgart: Brodhag, 1836.

----- . *Mohammed Der Prophet, Sein Leben Und Seine Lehre*. Stuttgart: Metzler, 1843.

----- . *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld: 1844.

----- . *Biblische Legenden der Muselmänner aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen*, Frankfurt a. M.: Literarische Anstalt, 1845.

- . *The Bible, The Koran and the Talmud or Biblical Legends of the Mussulmans*.  
terc. Longman, Brown, Green and Longmans. London: 1846.
- . *Geschichte der Chalifen* 3 c. Mannheim: Friedrich Bassermann, 1846-1851.
- . *Geschichte des Abbasidenchalifates in Egypten* 2 c. Stuttgart: J. B. Metzler,  
1860-1862.
- . *Geschichte der islamischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan  
Selim*. Stuttgart: Rieger, 1866.
- Weitlauff, Manfred. "Stöckl, Albert," *Neue Deutsche Biographie*, c. 25 (2013), ss. 383-  
384.
- Wellhausen, Julius. *Das Arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: Georg Reimer, 1902.
- Welzig, Werner. "Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von," *Neue Deutsche Biographie*,  
c. 7 (1966), ss. 593-594.
- Windelband, Wilhelm. *Geschichte der Philosophie*. Tübingen ve Leipzig: J. C. B. Mohr  
(Paul Siebeck), 1900.
- Worms, M. "Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen  
arabischen Philosophen des Orients und ihre bekämpfung durch die arabischen  
Theologen (Mutakallimûn)," *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des  
Mittelalters* 3:4 (1900).



Wulf, Maurice de. *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. terc. Rudolf Eisler.  
Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913.

Wüstenfeld, Ferdinand. *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher*.  
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1840.

----- . *Register zu den genealogischen Tabellen der Arabischen Stämme und Familien*. Göttingen: Dieterich, 1853.

----- . *Die Wohnsitze und Wanderungen der Arabischen Stämme*. Göttingen:  
Dieterich, 1869.

----- . *Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*. Göttingen: Dieterich, 1877.

----- . *Geschichte der Fatimiten-Chalifen*. Göttingen: Dieterich, 1881.

----- . *Der Îmâm el-Schâfi'î seine Schüler und Anhänger bis zum J. 300 d. H.*  
Göttingen: Dieterich, 1890.

----- . *Geschichte der Türken*. Leipzig: Dieterich, 1899.

Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Yüce, Nuri. “Brockelmann, Carl,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (1992), ss. 335-336.

Zakzûk, Mahmud Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*. Terc.

Abdulaziz Hatip, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.



## ÖZET

Kara, Nurfadiye, **Alman Literatüründe İslâm Felsefesi Algısı (Oryantalist Friedrich Heinrich Dieterici Örneği)**, Doktora Tezi (Danışman: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ), Ankara Üniversitesi, 2022. 313 Sayfa.

19. yüzyıl Alman oryantalistlerinden biri olan Friedrich Heinrich Dieterici, Fârâbî'nin eserlerini ve İhvân-ı Safâ risâlelerini tahkik ve tercüme etmesiyle ön plana çıkmaktadır. Kendi döneminde kapalı ve mühürlü bir alan olan İslâm felsefesi, Dieterici gibi bazı Alman oryantalistlerin çalışmaları ile dikkat çekmeye başlamıştır. Tezimizin amacı, 19. Yüzyıl Alman literatürünü tarayarak İslâm felsefesine ilişkin bir bakış açısı sunmak ve bu bağlamda Dieterici'nin etkisini ortaya koymaya çalışmaktır.

Tezimiz bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölümde oryantalizmin doğuşu ve gelişimi, Fransız ve İngiliz oryantalizmin Alman oryantalizmine etkisi, Alman oryantalistlerin çalışma alanları ve tercüme problemleri açıklanmıştır. İkinci bölümde Alman oryantalistlerin ilk İslâm felsefesi çalışmaları, felsefe tarihi, İslâm felsefesi tarihi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâli ve İbn Rüşd başlıkları altında incelenmiştir. Son olarak üçüncü bölüm ise Friedrich Heinrich Dieterici'nin hayatı, eserleri, ilmî şahsiyeti, hocaları, öğrencileri ve İslâm felsefesi algısını içermektedir. Bu bölümde özellikle Dieterici'nin tercüme çalışmalarındaki problemler ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Friedrich Heinrich Dieterici, Alman Oryantalizm, 19. yüzyıl, İslâm Felsefesi.

## ABSTRACT

Kara, Nurfadiye, **Islamic Philosophy in the German Literature (by example of Orientalist Friedrich Heinrich Dieterici)**, Ph.D. Thesis (Supervisor: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ), Ankara University, 2022. 313 pages.

Being an orientalist in the 19th century of Germany, Dieterici gained attention with his translations of the works from Fârâbî and İhvân-ı Safâ treatises and issuing them. Islamic philosophy, which was closed off and sealed, started to get recognized with studies from Dieterici and other German orientalists. The goal of this thesis is to present a point of view to Islamic philosophy by researching the German literature of the 19th century and highlighting Dieterici's influence.

The thesis consists of an entry, three chapters and a conclusion. The first chapter explains orientalism's beginning and development, how French and English orientalism influenced German orientalism. Finally, the German orientalist working space and translation struggles. The second chapter examines the first works of German orientalists for Islamic philosophy, under the captions philosophic history, Islamic philosophy history, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî and İbn Rüşd. Lastly, the third chapter contains Dieterici's life, publications, academic character, tutors, pupils and view on Islamic philosophy. Especially his hurdles translating.

**Keywords:** Friedrich Heinrich Dieterici, German Orientalism, 19th Century, Islamic Philosophy.