



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İSLAM FELSEFESİNİN BATI FELSEFESİNE ETKİLERİ –
1683-1856 DÖNEMİ ALMAN FELSEFESİ MERKEZLİ
BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Emine ÇOLAK ARAÇLI

Çorum - 2019

**İSLAM FELSEFESİNİN BATI FELSEFESİNE ETKİLERİ –
1683-1856 DÖNEMİ ALMAN FELSEFESİ MERKEZLİ
BİR İNCELEME**

Emine ÇOLAK ARAÇLI

**Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK**

ÇORUM 2019

KABUL VE ONAY

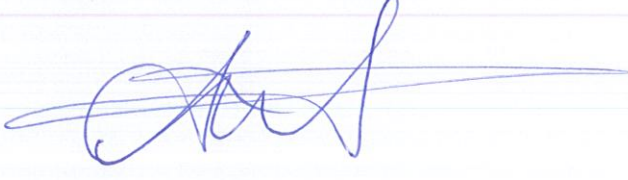
Emine ÇOLAK ARAÇLI tarafından hazırlanan *İslam Felsefesinin Batı Felsefesine Etkileri - 1683-1856 Dönemi Alman Felsefesi Merkezli Bir İnceleme* başlıklı bu çalışma, 19/06/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda ile başarılı bulunarak yüksek lisans yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Başkan)



Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (Danışman)



Doç. Dr. Aygün AKYOL

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.



İmza
Mehmet EVKURAN

Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (19/06/2019)



Emine ÇOLAK ARAÇLI

ÖZET

ÇOLAK ARAÇLI, Emine. *İslam Felsefesinin Batı Felsefesine Etkileri – 1683 - 1856 Dönemi Alman Felsefesi Merkezli Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

Felsefenin İslam dünyasına girişi; Müslümanların farklı kültür, düşünce ve medeniyetlerle karşılaşması sonucu ilgi duydukları ilimler hakkındaki eserleri Arapçaya tercüme etmeleriyle olmuştur. Fakat tercüme edilen eserlerde bulunan fikirler aynen benimsenmek yerine Müslümanların kendi kültür, düşünce ve inançları ile harmanlanarak yeni bir düşünce sistemi oluşturulmuştur. İlk dönem İslam filozofları, bunu yaparken Yunan düşünce kalıplarını ve terminolojisini, yeni bir düşünce kalıbı ve terminolojisine dönüştürmüşlerdir. Bunun en önemli örneği de Farabi'nin varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik bir model ortaya koyması olmuştur.

Biz bu terminolojinin modern Alman felsefesindeki etkilerini araştırmayı hedefledik. Konumuz ile ilgili Türkçe literatürde çok fazla kaynak bulunmamaktadır. Uluslararası kaynaklar arasında ise Prof. Dr. Ian Almond'un eserlerinden yararlanılmıştır. İncelememiz bilhassa 1683 - 1856 yıllarını kapsayan dönemde yaşayan ünlü Alman filozoflar Leibniz, Kant, Herder, Goethe, Schlegel, Hegel, Marx ve Nietzsche'nin İslam düşüncesine bakışı ve etkilenmeleri üzerine olacaktır.

Anahtar Kavramlar: Batı, Felsefe, İslam, Leibniz, Kant, Herder, Goethe, Schlegel, Hegel, Marx, Nietzsche

ABSTRACT

ÇOLAK ARAÇLI, Emine. *The Effects of Islamic Philosophy on Western Philosophy-1683 - 1856 Period German Philosophy Based Analysis* (Master Thesis), Çorum, 2019.

The introduction of philosophy into the Islamic world; As a result of Muslims' encounter with different cultures, thoughts and civilizations, they translated the works into Arabic about the sciences they were interested in. However, instead of adopting the same ideas as in the translated works, a new thought system was created by blending with the culture and thoughts of the Muslims. The early Islamic philosophers, in doing so, transformed the Greek thought patterns and terminology into a new way of thinking and terminology. The most important example of this is that Farabi revealed a systematic model about being, cognition and worth.

We aimed to investigate the effects of this terminology on modern German philosophy. There are not many sources in Turkish literature about our subject. International sources include Prof. Dr. Ian Almond's works have been used. In particular, our study is about the influences and the interactions of the Islamic thought on the famous German philosophers Leibniz, Kant, Herder, Goethe, Schlegel, Hegel, Marx and Nietzsche who lived in the period of 1683 - 1856.

Keywords: Western, Philosophy, Islam, Leibniz, Kant, Herder, Goethe, Schlegel, Hegel, Marx, Nietzsche.

TEŞEKKÜR

Bu çalıőmamızın hemen her aşamasında çok değerli fikirleriyle beni yönlendiren ve araőtırmamızın bütünlüğe kavuőmasındaki katkılarından dolayı danıőmanım sayın Prof. Dr. Mevlüt UYANIK hocama, bizden hiçbir zaman yardımını ve katkısını esirgemeyen sayın Doç. Dr. Ayęün AKYOL hocama, çalıőmamıza göstermiş olduğu kıymetli katkılarından dolayı sayın Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR hocama teőekkürlerimi sunarım. Ayrıca ikisi de İngilizce öğretmeni olan eşim Ahmet ARAÇLI ve kız kardeőim Esra ÇOLAK'a çalıőmama verdikleri emeklerinden ve çevirilere yapmış oldukları katkılarından dolayı teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
TEŞEKKÜR	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	viii
ÖN SÖZ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM FELSEFESİNİN BATI ORTA ÇAĞ FELSEFESİYLE KARŞILAŞMASI VE ETKİLENİMİ

1.1. İSLAM FELSEFESİNİN TEŞEKKÜLÜNDE TERCÜMELERİN YERİ VE ÖNEMİ.....	8
1.2. İSLAM FELSEFESİNİN GELİŞMESİNDE BATI FİLOZOFLARININ ESERLERİNE DAİR YAPILAN ŞERHLER	12
1.2.1. Ebu Yusuf Yakup bin İshak bin es-Sabbah el-Kindi (ö. 873)	13
1.2.2. Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriya b. Yahya er-Razi (ö. 926).....	15
1.2.3. Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ el-Farabi et- Türki (ö. 950).....	16
1.2.4. Ebu Ali el-Hüseyin İbn Abd-Allah İbn Sina (ö. 1037).....	18
1.2.5. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 1111)	20
1.2.6. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (İbn Rüşd) (ö. 1198).....	21
1.3. İSLAM FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜNÜ ORTAYA KOYAN ÇALIŞMALAR.....	23
1.4. İSLAM FELSEFESİNİN ORTA ÇAĞ BATI FİLOZOFLARINA ETKİLERİ	25

İKİNCİ BÖLÜM

1683 - 1856 DÖNEMİ ALMAN FİLOZOFLARININ İSLAM FELSEFESİNDEN ETKİLENMELERİ

2.1. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716)	28
2.1.1. Hayatı.....	28
2.1.2. Eserleri.....	28
2.1.3. Felsefesi.....	29
2.1.4. Leibniz, Tarihselcilik ve ‘İslam Vebası’ (Plague of Islam).....	30
2.1.5. Hıristiyan Düşünür Leibniz: Doğa/ı Teoloji Olarak İslam (Islam as Natural Theology).....	32
2.1.6. Sebepleri Arayan Leibniz: Dinin / Fikrin Kökeni Olan Düşman.....	33
2.2. IMMANUEL KANT (1724-1804)	35
2.2.1. Hayatı.....	35
2.2.2. Eserleri.....	36
2.2.3. Felsefesi.....	36
2.2.4. Kant, İslam ve Sınırların Korunması.....	37
2.2.5. Üstün Tehdit Olarak İslam.....	40
2.2.6. Kant, Antropoloji ve Müslüman Dünyası – ‘Basit Bir Ek’ Olarak Fiziksel Coğrafya.....	42
2.3. JOHANN GOTTFRIED HERDER	46
2.3.1 Hayatı.....	46
2.3.2. Eserleri.....	46
2.3.3. Felsefesi.....	46
2.3.4. Herder’in Arap Fantazileri.....	47
2.3.5. Papaz olarak Herder ve Dinin Düşmanları.....	48
2.3.6. Anti-Papist Olarak Herder.....	49
2.4. JOHANN WOLFGANG VON GOETHE (1749-1832)	50
2.4.1. Hayatı.....	50

2.4.2. Eserleri:.....	51
2.4.3. Goethe'nin İslam'a Karşı Tutumu	51
2.4.4. Goethe'nin Osmanlı Planı - Türkleri İslam'dan Uzak Tutmak	54
2.4.5. İtalyan Yolculuğunun Hıristiyan Olmayan Mahkûmları – Goethe'nin Türklerle Buluşması.....	57
2.4.6. Goethe'nin Türklerle İlgili Üç Metni ve Derinliklerinin İhmali	58
2.5. KARL WILHELM FRIEDRICH SCHLEGEL	61
2.5.1. Hayatı.....	61
2.5.2. Eserleri	61
2.5.3. Tarihçi Olarak Schlegel	61
2.6. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL	65
2.6.1. Hayatı.....	65
2.6.2. Eserleri	65
2.6.3. Felsefesi	66
2.6.4. Hegel ve İslam'ın Yok Oluşu	66
2.6.5. Kaynak Olarak Müslüman Dünyası: Okul Konuşmasından Yerel Gazeteye	67
2.6.6. Hegel ve 'İrklar' – Kafkas Dini Olarak İslam ve Batı Asyalı Olarak Müslümanlar	69
2.7. KARL MARX.....	70
2.7.1. Hayatı.....	70
2.7.2. Eserleri	70
2.7.3. Mağripli Marx (Marx the Moor).....	70
2.7.4. Anti-Emperyalist Marx – Muhammed'in Asil Çocukları.....	72
2.7.5. Teleolog Marx: Türklerden Kurtulmak Gerek	73
2.7.6. Araştırmacı Marx: Karşıtlık, Anahtar ve Katalizör Olarak İslam	74
2.7.7. Edebî Marx: Resimlerde İslam	76
2.8.FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE (1844-1900)	78
2.8.1. Hayatı.....	78

2.8.2. Eserleri	78
2.8.3. Felsefesi	79
2.8.4.Nietzsche'nin İslam İle Barışı	80
2.8.5. Diğer Bir Din Olarak İslam	84
SONUÇ	86
KAYNAKÇA.....	89



KISALTMALAR

- age.** : Adı geçen eser
Alm. : Almanca
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
ev. : Çeviren
d. : Doğum Tarihi
. : Ölüm Tarihi
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed. : Editör
s. : Sayfa
ss. : Sayfa Sayısı
sy. : Sayı
Terc. : Tercüme
trans. : Translated
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve Diğerleri
Yay. : Yayınları
TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

ÖN SÖZ

İslam düşüncesini bilmeden Batı felsefesi gerçek anlamıyla bilinemez. Çünkü Batı düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan Leibniz, Kant, Herder, Goethe, Schlegel, Hegel, Marx ve Nietzsche gibi ünlü Alman Batı filozoflarının eserlerinde İslam düşüncesinden ve İslam filozoflarından doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilendikleri kaynaklarda görülmektedir. Örneğin; Leibniz, varlıksal ve inançsal iyimserliği anlatmak için Gazali'ye ait olan "Bu dünya mevcut dünyaların en iyisidir." veya "Varlıkta var olandan daha iyisi mümkün değildir." sözünü tekrarlamıştır. Kendisinden 600 yıl önce yaşamış olan Gazali bu sözleri söylemiş ve ortaya koymuştur. Nasıl ki günümüzde insanlar bilim öğrenmek için Avrupa'ya ve Amerika'ya gidiyorlarsa, o dönemlerde de bilim öğrenmek isteyen insanlar Çin'den, Avrupa'dan ve dünyanın dört bir tarafından İslam bilim merkezlerine akın etmişlerdir ve çok sayıda bilim insanları ve filozoflar yetişmiştir. Örneğin ünlü matematikçi İtalyan bilim adamı Fibonacci, babasının zengin bir tüccar olması sebebiyle İslam medreselerinde matematik eğitimi görmüş ve öğrenmiştir. Günümüzde Batılı filozoflar ve bilginler İslam düşüncesiyle yakından ilgilenmekte ve daha önce çevrilmiş bile olsa birçok Müslüman bilginin eserlerini yeniden modern Avrupa dillerine çevirmeye devam etmektedirler.

Batı düşüncesinin bir kaynağı, başlangıçta Müslümanlar vasıtasıyla öğrendikleri Yunan - Roma geleneği, ikincisi de İslam düşüncesinin kendisidir. Batı için bu kaynaklardan hiç şüphesiz İslam düşüncesi çok daha önemlidir. Çünkü İslam düşüncesi Batı'ya sadece felsefi ve bilimsel fikirleriyle etki etmedi; bundan daha da önemlisi bilim zihniyeti ve anlayışını taşıdı. Burada vurgulanması gereken esas şey, İslam düşüncesinin Batı'ya kazandırdığı bilimsel zihniyet ve tutumu oluşturan akılcılık, tecrübecilik ve bireycilik gibi ilkelerdir. Skolastik dönemden itibaren Yahudi ve Hıristiyan düşüncesine girmeye başlayan bu üç ilke, Batı'da Rönesans ve Reform dönemlerinin yolunu açtı. Kilise - bilim çatışmasını ortaya çıkardı; aydınlanma ile de kiliseye karşı bilimin ve hür düşüncenin zaferini sağladı. Bu üç ilke hiç şüphesiz İslam düşüncesinin herhangi bir konudaki özel bir etkisinden çok daha önemlidir.

Sözgelimi Yahudilerin İslam'dan önce yaklaşık 2000 yıl ve Hıristiyanların da yaklaşık 700 yıl tarihleri olmasına rağmen sözgelimi bilinen ne bir filozofları, ne bir

fizikçileri ve ne de matematikçileri vardı; bu dönemlerde Batı'da bazı filozoflar vardysa da bunlar, mesela Plotinus gibi, ya Hıristiyan değillerdi, ya da pagan kültürde yetiştikten sonra, sonradan Hıristiyanlığa girmişlerdir; St. Agustin gibi. Bu sebeple Batılıların, Batı düşünce tarihini ve kaynaklarını bilmeleri için İslam felsefesini ve tarihini bilmeleri kaçınılmazdır. Hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların tarihinde matematikçilerin, doktorların, gökbilimcilerin ortaya çıkması İslam'ın etkisiyle VIII. yüzyıldan sonra artmıştır. Batı dünyasında ister Yahudi ister Hıristiyan olsun ilk yetişen birçok bilgin eğitimini Endülüs ve Kuzey Afrika Müslüman okullarından almıştır. İslam düşüncesi olmadan Batı düşüncesinin eksik kalacağı aşikârdır.

Tezimizde Oryantalist Profesör Ian Almond'un çalışmalarını temele alan bir araştırma yöntemi belirleyip, İslam felsefesine Batılı oryantalistlerin gözünden bakmaya, Orta çağ Almanya'sında yaşamış olan ünlü Alman filozoflarının İslam'a, İslam felsefesine, İslam coğrafyası ve kültürüne, Araplarla ve Türklerle ilgili tutum ve düşüncelerine değinmeye çalışarak Batı'dan kendimize doğru tuttuğumuz bir ayna görevini üstlenmeye gayret gösterip; dışarıdan nasıl görüldüğümüz, Batılılarda hangi intibaları bıraktığımız gibi bir takım soruların cevaplarını aramayı amaç edindik. Bu sayede hem İslam felsefesinin hem de Türk felsefesinin diğer dünya felsefeleri arasında hak ettiği değere kavuşmasını sağlamayı, yitik medeniyetimizin kuruluş kodlarını yeniden keşfetmeyi ve güncel sorunlara çözüm yolları bulmaya zemin oluşturacak bilgi, bilim ve felsefe tasavvuru oluşturabilmeyi düsturumuz bildik.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslam felsefesinin oluşumu ele alınarak İslam felsefesinin temellendirilmesi, tanımı ve teşekkül sürecine yer verilmiştir. İlk bölümde, İslam felsefesinin Batı Orta Çağ felsefesiyle karşılaşması ve etkilenimi, tercümeler ve İslam felsefesinin gelişmesinde Batı filozoflarının eserlerine dair yapılan şerhler yer almaktadır. İkinci bölümde ise 1683 - 1856 dönemi Alman filozoflarının İslam felsefesinden etkilenmeleri konusuna yer verilmiş, dönemin sekiz ünlü Alman filozofunun *Leibniz*, *Kant*, *Herder*, *Goethe*, *Schlegel*, *Hegel*, *Marx* ve *Nietzsche* hayatlarına, eserlerine, felsefelerine ve İslam felsefesi ile olan irtibatlarına değinilmiştir.

Emine ÇOLAK ARAÇLI

ÇORUM 2019

GİRİŞ

Bugün Türkiye’de kelim, fıkıh ve tasavvuf alanlarıyla karşılaştırıldığında, İslam felsefesi kadar tartışılan başka bir alan olmamıştır.¹ Modern bir terim olan İslam felsefesi klasik dönemde hikmet kavramıyla ön plana çıkmıştır.² Hikmet kelimesinin tercih edilme sebebi ise Kur’anî bir terim olmasından kaynaklanır.³ Hikmet kelimesi daha geniş bir kapsamı içerdiğinden⁴ ilerleyen dönemlerde (XX. yy) hikmet yerine Yunanca kökenli ‘felsefe’ kavramı kullanılmıştır.⁵

Hikmet, felsefe ve metafizik arasındaki irtibatı inceleyen Uyanık’ın tasavvuruna göre felsefe ‘yolda olmak, varoluşumuza dair kaygılarımızı insanlarla paylaşmak’ şeklindedir. ‘İslam’ merkezli felsefi okumalarla da, günümüzün sorunlarına alternatif bakış açılarıyla çözüm yolu üretmek katkı sağlamayı hedeflemektedir.⁶ Aynı zamanda yaşanan sorunlara yönelik kaygıların paylaşılması, çözüm üretilmesi daha önce ulaşılan çözümlerin tutarlılığının test edilmesidir. Bu açıdan bakıldığında felsefe bir hayat tarzıdır denilebilir.⁷ Bu bağlamda İslam Felsefesi, İslam kültürü ve medeniyeti bünyesinde geliştirilmiş felsefelerin genel adıdır.⁸ Klasik İslam kaynaklarında da İslam Felsefesi için İslam milleti, ümmeti veya beldeleri içerisinde gelişmiş felsefe tanımı kullanılmıştır.⁹

Müslüman filozoflar tarafından kullanılan hikmet terimi Muhammedî öğretisi olarak yorumlanmış, yeni ve özgün bir felsefi disiplin olarak ortaya konmuştur. Hikmet kavramı genel olarak ‘din’ anlamında, özel olarak da ‘şeria’ anlamında fıkrî birikimin

¹ M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 15.

² Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 22.

³ Bu konuda bk. Bakara 2/32, 151, 251, 269; Nisa 4/54; Ahzab 33/34; Sad 38/20; Zuhuruf 43/63; Kamer 54/5; Cuma 62/2; Lokman 31/13.

⁴ Kemal Sözen, Felsefenin İslam Dünyasına Girişi ve İslam Felsefesinin Gelişimi, *İslam Felsefesi*, Ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 15.

⁵ Ömer Mahir Alper, İslam Felsefesine Giriş, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 15.

⁶ Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 22.

⁷ Mevlüt Uyanık, “Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi – İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım”, *Felsefe Dünyası*, Ed. Celal Türer (Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayını, 2018) 68: 59.

⁸ Ömer Mahir Alper, İslam Felsefesine Giriş, *İslam Felsefesi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 23.

⁹ Alper, *İslam Felsefesi*, 23.

sürekliliğinin sağlanması olarak kullanılmıştır. İslam dünyasında felsefe, hikmetlerin hikmeti olarak tanımlanırken; kadim Hint, Grek, Fars, Mısır, Babil ve Helenistik felsefede ise felsefe bilgi / bilgelik severlik olarak karşılık bulmuştur. Bu kavram hikmet kavramıyla özdeş tutulamaz. Hikmet, düşünme gücünün fazileti olarak tanımlanmıştır. Hikmet sonucunda elde edilen bilgi külli varlıkların hakikatini bilme ve onu gerektiği gibi kullanmaktır. Hikmet sahibi olan kişi de davranışlarında yapılması gerekenle yapılmaması gerekeni ayırt etme yetisine sahip olmalıdır. Bu konuyla ilgili Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis şöyledir: “Şu iki niteliğe sahip insana ancak gıpta edilir. (Haset edilmez) Allah'ın kendisine verdiği malı hak yolunda harcayan kişiye ve Allah'ın kendisine verdiği hikmet ile yaşayan, ona uygun davranan ve onu öğretenedir.”¹⁰ Buradaki hikmet insanlığın birikimi yani felsefenin tarihidir.¹¹ Kısacası İslam medeniyeti içerisinde üretilen felsefeye İslam felsefesi, bunu üreten kişilere ise İslam filozofu denilmiştir.¹²

Kavramın temellendirmesine yönelik tartışmalara baktığımızda İslam felsefesi tanımındaki ‘İslam’ sıfatı doğrudan İslam dinine göndermede bulunmaz. İslam coğrafyasında Müslüman ve/ya gayr-i müslim düşünürlerin Tanrı – Âlem - İnsan tasavvurlarının neliğine yönelik bir sıfat olduğu görülür. Bu demek oluyor ki, İslam felsefesi, İslam dininin veya Kur'an'ın felsefesi değildir. Çünkü vahyî bir din olan İslam, insan aklının bir ürünü olan felsefeden farklıdır. İslam felsefesindeki ‘İslam’ sıfatından kasıt yukarıda bahsedildiği gibi onun İslam toplumunda üretildiğini ve onun bir ürünü olduğunu belirtmek içindir. İslam felsefesi konularını oluşturan İslam dini ve Müslüman filozofların yanı sıra, İslam coğrafyası içerisinde yaşamış Yahudi ve Hıristiyan filozoflar da sayılabilir.¹³ İslam felsefesi tamamen İslam'dan farklı anlamına da gelmez. Nitekim İslam'ın temel inanç esasları olan tevhit, nübüvvet ve ahiret inancı İslam felsefesinin temel ve değişmeyen unsurlarıdır.¹⁴

İslam felsefesi yok sayılamaz. Şöyle ki, İslam vahiy kaynaklı bir din iken, felsefe beşeri bilgilerden meydana gelir. Birisi ilahi diğeri beşeri olan bu tanımlama bilginin kaynağını ortaya koymaktadır. Peygamberimizin Kur'an'ı uygulaması demek olan ‘sünnet’ terimi esasında beşeridir. Aynı şekilde sahabelerin Hz. Peygamber'den

¹⁰ M. Emin Özafşar ve Diğerleri, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 1: 379.

¹¹ Uyanık, Hikmet-Felsefe ve Metafizik İlişkisi, 68: 60.

¹² Uyanık, *a.g.e.* 68: 60.

¹³ Alper, *İslam Felsefesi*, 24.

¹⁴ Alper, *a.g.e.* 25.

öğrendikleriyle, dolayısıyla Kur'an'ı ve Sünnet'i yorumlamaları ve uygulamaları şeklindedir. Tüm bu uygulamalar ve düşünceler aslında saf İslam felsefesidir. Bu yüzden diğer medeniyetlerin çeviri eserlerinden çok öncesinde İslam felsefesinin varlığı ortadaydı.¹⁵

Bu hususlar kelim ile felsefenin anlama ve yorumlama farkını, kullanılan yöntemini de belirler. Çünkü kelim / teoloji önceki dini gelenekler olan Musevilik ve İsevilik öğretilerinin tahrif ettiği hususlarına karşı ed-Din'in son uygulaması olan Hz. Muhammed'in getirdiği öğretiyi savunmak üzere cedel / diyalektik yöntemini önceler. Filozoflar ise burhan yöntemini yani yakini bilgiye ulaşmayı hedefler ve Hakikat'e (ed-Din) kimin ne getirdiğini, bunların tutarlılık derecesini araştırır. İslamiyet'in verileri ışığında yorumlar. Mantık ilminin bir bölümü olan burhan yöntemi kesin bilgiye ulaştırır ve aksini ifade etmek imkânsızdır. Burhan yöntemiyle elde edilen bilgi şüphe oluşturmaz, herhangi bir nedenden ötürü de şüpheyeye düşülmez. Bu bağlamda Tanrı ve neliğini, peygamberleri de en yüce 'er-Reis'ül-evvel' olarak inceler. Mead yani ahiretin mahiyetinin makulleştirilmesi dolayısıyla sıradan insanın nasıl anlayabileceği üzerine müzakereler yapar. Dinin ve/ya felsefi sistemlerin ilk öncüllerinden hareketle kurulduğunu, farklı zaman ve mekânlarda yaşanan sorunlar bağlamında ikinci önermelerin oluşturulduğunu buradan çıkan sonuçların tutarlılığını araştırmanın önemini düşündüğümüz zaman dindar bir insanın ilk Neden, evren ve insan arasındaki irtibatı araştırması kadar doğal bir husus olamaz. Filozoflar burhan yönteminin yanı sıra cedel/diyalektik yöntemini de kullanmışlardır. Burada hedef soru soranın konusunu muhafaza etmek veya zafer kazanmaktır. Bunu yaparken de tüm insanlar tarafından kabul görülen en meşhur kelimelerin kullanılması sayesinde.

Farabi, *İlimlerin Sayımı* eserinde mantık ilminden sonra ilahiyat ilminin de insanlar tarafından kullanılmasını istemektedir. İlahiyat ilmini ise üç kısma ayırır. Birincisi, 'mevcudatta olanları ve mevcudat olmalarıyla kendilerine arız olan şeylerin araştırılması'. İkincisi cüz'i / tikel / nazari ilimlerde burhanların ilkelerinden olanların araştırılması. Üçüncüsü de 'cisimle olmayan ve cisimde olmayan mevcudat' hakkında araştırma yapmaktır. Öncelikle onun var olup olmadığını araştırır. Onun var olduğuna dair kesin kanıtlar ortaya koyar, sonra onun sonlu olup olmadığını inceler. En mükemmel ulaşma süreci kendisinden daha mükemmel bir şeyin olmasının mümkün

¹⁵ Mevlüt Uyanık, "Modern İslam Düşüncesi'nin Teşekkül Devri: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme", *Muhafazakar Düşünce* 12, sy. 47 (2016): 23.

olmadığı bir kemal olan başka bir şeyde son bulur. Bu ilimler sayesinde kişi neyi amaçladığını ve neyi araştırdığını kavrar, elde etmek istediği fazilet hususunda Farabi'nin *İlimlerin Sayımı* kitabından yararlanır. Yukarıda bahsedilen ilimlerden bilinçli olarak faydalanma konusunda, hangisinin en faydalı, güvenilir ve faziletli olduğunu bilir. Yine bu eser aynı zamanda bir ölçme aracıdır, şöyle ki bir bilginin yeterli olup olmadığı, bilinip bilinmediği, miktarı, ispatı bu kaynak eser sayesinde ortaya çıkarılır.¹⁶

İslam felsefesinin teşekkül sürecine kadim kaynakların büyük bir katkısı olmuştur. Yunan, İran ve Hint eserleri ile birlikte İslam felsefesi birçok kültür ve medeniyetten yararlanmıştır. Bu yararlanma İslam'ın bilim ve felsefeye hiçbir şekilde kaynak teşkil etmediği veya Müslümanların özgün düşünme ve felsefî bilgi üretmeyeceği anlamına gelmemektedir. Oryantalistlerin iddia ettikleri gibi İslam felsefesi sadece Yunan felsefesinden yapılan tercüme hareketlerinden ibaret değildir. Onlara göre İslam felsefesi kadim veya antik birikimlerin Arapça'ya çevrilmesi sonucunda, 'Arapça felsefe' olarak adlandırılmıştır. Bunun sebebi de doğuluların ve Müslüman toplumların mistik, duygusal, mead inancı, irrasyonel, dine karşı çok ilgili, baskıcı bir toplumsal hayat, yeniliğe ve gelişmeye kapalı olan bir yapı olarak düşünmeleridir. Diğer bir sebep ise, dinin ve İslam'ın olduğu yerde aklın ve felsefenin bulunmasının mümkün olmayacağı düşüncesidir. Böylece felsefe, Müslümanların felsefe yapabilecek alt yapılarının bulunmadığı, özgün ve aklî düşünmenin ancak batılılara özgü bir olgu olduğu oryantalistler tarafından iddia edilmektedir. Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi* eserinde İslam felsefesinin antik ve modern Avrupa arasında yalnızca bir köprü vazifesi gördüğünü iddia etmektedir.¹⁷

Bu görüşlerin aksine İslam dünyasında felsefe sadece kadim / antik kültürlerden yapılan çeviri faaliyetleriyle oluşmamıştır. İslam düşüncesinin ana unsurları felsefe yapmaya, çeşitli kültürlerin ve medeniyetlerin düşüncelerine duydukları merak sayesinde çeviri hareketine başlamışlardır. Amaçsız ve belirli bir felsefî birikimi olmayan toplum böylesi bir çeviri hareketinde bulunmayacağından, İslam felsefesini salt çeviri yapan bir unsur olarak görmek ise büsbütün bir yanılgı olacaktır.¹⁸

İslam felsefesinin yalnızca Antik Yunan'ın bir yorumu olmadığını şu iç etkenlerden anlayabiliriz:

¹⁶ Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev: M. Uyanık, A. Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 78.

¹⁷ Alper, *İslam Felsefesi*, 34 - 35.

¹⁸ Alper, *İslam Felsefesi*, 34 - 35.

a. İslam'ın doğuşu, İslam felsefesinin oluşumuna etki eden en önemli dâhili faktördür. Çünkü İslam dini, toplumu zihinsel olarak düşünmeye sevk ederek, davranışlarını sorgulatan ve iyi yönde davranmaya yönelten bir sistem getirmiştir.¹⁹ Bizzat Kur'an'ın emirleri arasında defalarca zikredilen akletme ve akla değer verme gerçek müminlerin temel özellikleri arasında sayılmıştır.²⁰ “Kuran'da akıl kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle ‘akletme’nin yani akılı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur.”²¹ Kur'an'ın insanlardan istediği hem kişinin kendisini hem de kendisi dışındaki canlıları duyu, akıl ve sezgi yoluyla incelemesini, idrak etmesini, akletmesini, gerçeği algılayıp kavramasını ister. Allah insanlara akletmeyi, tefekkür, tezekkür ve tedebbür etmeyi emretmiştir.²²

Vahyin okuma yazma bile bilmeyen bir topluma nasıl bir entelektüel dönüşüm ve devrim gerçekleştirdiğini görüyoruz. Bu dönüşüm ve kazanımların elde edilebilmesi başka toplumlarda yüzyıllar alırken Müslümanlar vahiy sayesinde çok kısa bir sürede felsefe ve bilim yapmak için gereken altyapıya kavuşmuşlardır.²³ İslam bir din olmanın yanı sıra dünyanın bir kısım insanının da zihniyetini değiştirdi. Kısa bir sürede kendine özgü bir topluluk ve medeniyet oluşturdu. Bu medeniyetin ortaya çıkışında oluşan yüksek kültürün sebebi ise İslam'ın kişiyi farklı, özgün ve özgül bilgiyi elde etme tasavvuru olmuştur. Çünkü bu tasavvurlar sonucunda kavramlar oluşmuş, Tanrı – tabiat - insan ilişkisi temellenmiştir.²⁴

Bu durum onların daha İslam'ın ilk yüzyıllarında gösterdikleri büyük felsefi ve ilmi başarılarının da göstergesidir. Kur'an bir taraftan metafizik, fizik, ahlak ve siyaset alanlarında açıklamalar yaparak, felsefi konulara doğrudan muhataplarını dâhil etmiştir. Diğer taraftan da akletme, kanıt getirme, eleştirme, sorgulama, körü körüne otoriteye boyun eğmeme gibi külli ilkelerle Müslümanların felsefe yapmalarını teşvik etmiş ve hatta bunu zorunlu tutmuştur. Bu çerçevede o felsefe eylemini gerçekleştirme

¹⁹ Sözen, *İslam Felsefesi*, 25.

²⁰ Bu konuda bk. Bakara 2/44, 76, 164, 171, 242; Al-i İmran 3/65, Enam 6/32, 151; Enfal 8/22; Yunus 10/16; Hud 11/51; Nahl 16/12; Ankebut 29/35, 43, 63; Yasin 36/62, 68; Casiye 45/5; Hadid 57/17; Mülk 67/10; Sad 38/29; Zümer 39/18.

²¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 246.

²² Sözen, *İslam Felsefesi*, 26.

²³ Alper, *İslam Felsefesi*, 43.

²⁴ Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 17-18.

noktasında kavramsal, ilkesel, gayesel ve yöntemsel açılardan bir zemin ve paradigma oluşturmuştur.²⁵

b. Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in sünneti de İslam felsefesinin oluşumuna etki eden diğer önemli faktördür. Çünkü Kur'an'ın insanlara açıklanması ve yorumlanmasında Hz. Peygamberin görüş ve uygulamaları İslam felsefesinin oluşmasında hem kaynaklık hem de örneklik teşkil eder.²⁶

c. İslam felsefesinin oluşumuna etki edenler arasında Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte diğer din, kültür ve medeniyetler olmuştur. Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında yapılan fetihlerle birlikte İslam coğrafyasının sınırları genişlemiş ve farklı kültürlerle tanışmışlardır. Böylece İslam medeniyeti farklı medeniyetlerle, din ve kültürlerle temas kurmuştur. Bu karşılaşmalar sonucunda müslümanlar kendi dinlerini, inanç ve düşüncelerini Yunan, İran ve Hint düşüncelerine karşı savunabilmek amacıyla İslam felsefesinin temellerini atmışlardır. Onların felsefi boyutlu düşünceleri ve soruları karşısında kendileri de incelemeler yapmış ve hem fikri hem de felsefi yöntemler geliştirmişlerdir.²⁷

d. Fetihler sayesinde ele geçirilen ünlü medreselerin de İslam felsefesine katkıları olmuştur. Bu medreselerin arasında en önemlileri İskenderiye, Urfa, Nusaybin, Antakya, Cüdişapur, Harran ve Bağdat medreseleri sayılabilir.²⁸

e. Müslümanlığın yayılması ve duyurulması amacıyla birçok âlim farklı şehirlere seyahat etmişlerdir. Gittikleri yerlerde çeşitli kültür ve medeniyetlerle tanışma fırsatı bulan bu kişiler, yaptıkları ve edindikleri birçok bilgi ve tecrübeleri sayesinde İslam felsefesinin oluşumuna yardımcı olmuş ve katkı sağlamışlardır. Örneğin ünlü Türk bilgini Bîrûnî (ö.1061) Hindistan'a yaptığı bir seyahatinde Hint din ve inançlarını, toplum yapısını ve düşünce sistemlerini incelemiştir. Bunun sonucunda da 'Tahkiku ma li'l-Hind' adlı eserini kaleme almıştır.²⁹

Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanların arasında sosyal ve siyasi bir takım problemler baş göstermiştir. Hz Osman'ın şehid edilmesi (ö. 35/656), Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı siyasi problemlerin başlangıcı olmuştur. Bu olayların neticesinde Müslümanlar ilahi adalet, insanın sorumluluğu, insanın özgürlüğü, yönetim

²⁵ Alper, *İslam Felsefesi*, 43.

²⁶ Sözen, *İslam Felsefesi*, 27.

²⁷ Sözen, *İslam Felsefesi*, 28.

²⁸ Sözen, *İslam Felsefesi*, 29.

²⁹ Sözen, *a.g.e.*

sorunu, imanın yapısı, tevhidin manası, Allah'ın sıfatları ve kader - kaza meseleleri ile ilgili sosyal problemler yaşamışlar ve bunlara karşı çözüm arayışına girmişlerdir. Bu arayışlar İslam felsefesinin fikri temelini oluşturmuştur. 7. ve 8. yüzyılda bu problemlere çözüm olması bakımından kalam ekolu ortaya çıkmıştır. Fetih hareketleriyle birlikte, diğer din mensuplarına karşı İslam'ın öğretilerini açıklamak ve savunmak amacıyla Mutezile mezhebi bir felsefi ekol olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde henüz çeviri faaliyetlerine başlanmamıştı.³⁰



³⁰Alper, *İslam Felsefesi*, 44 - 45.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM FELSEFESİNİN BATI ORTA ÇAĞ FELSEFESİYLE KARŞILAŞMASI VE ETKİLENİMİ

1.1. İSLAM FELSEFESİNİN TEŞEKKÜLÜNDE TERCÜMELERİN YERİ VE ÖNEMİ

İslam felsefesi hatt-ı zatında Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in açtığı yolda Hakk'ı ve gerçekleri, hikmet ve bilgi anlayışı içerisinde bütünlük çerçevesinde Allah tasavvurunun kavranabilmesi, erdemli bir yaşamın hayata geçirilmesi yönünde bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır. Bu yöntem yani 'hikmet' müminin yitik malıdır düşüncesiyle İslam ve İslam öncesi birikimleri elde etme hususunda ciddi bir atılım içerisinde olmuştur.³¹ Abbasilerin yükselişi ve Bağdat'ın kuruluşuyla (m.s. 762) birlikte tam anlamıyla bir tercüme hareketi başlamış, Yunan bilim ve felsefe birikiminin sistematik olarak özümsemeye başladığı dönemdir.³²

İslam felsefesi demek tamamen İslam dininin felsefesi demek de değildir. İslam diniyle alakası olmayan, İslam dininin esaslarına aykırı düşen Yunan kökenli bir felsefeyle uğraşanları da İslam felsefesinin dışında tutmak veya yine İslam felsefesiyle uğraşan Hristiyan, Musevi, Sabi, Mazdek gibi başka inançlara ait felsefecileri kabul etmemek anlamına gelir ki bu da İslam felsefesini bir nevi sınırlandırmış olur.³³

Osmanlı âlimi Kâtip Çelebi (ö.1069/1639) şöyle demiştir: 'Müslümanlar için varlıkların gerçeğini bilmek önemlidir.' Bu ifadeyle Emeviler ve Abbasiler, dönemlerindeki evail kitaplarını Arapçaya tercüme ederek eskilerin bilgilerinden faydalanmışlardır. Devrin âlimleri bu çevirileri her dönemde okuyup öğrenerek, düşünce geliştirmiş ve fikir üretmişlerdir. Dolayısıyla Emeviler Döneminde başlayıp, Abbasiler Döneminde gelişme gösteren tercüme faaliyetleri içerisine girilmiştir. Bu faaliyetler daha çok 3/9. yüzyılda Bağdat merkezli bir tercüme hareketi olarak ortaya

³¹ Alper, *İslam Felsefesi*, 45.

³² Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev: M. C. Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 23.

³³ Mübahat Türker Küyel, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1976), 43-46.

çıkıştır. Aynı zamanda 4/10. yüzyılda ciddi bir şekilde bu süreç devam etmiştir. Tercüme hareketlerinin siyasi, sosyal birtakım etkileri bunmakla birlikte bu tercüme faaliyetlerinin sosyal ve buna benzer birçok faktörü bulunmuştur. Bu tercüme hareketinin ortaya çıkışında ve ilerlemesinde belirli bir felsefi düşüncenin ve görüşlerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

Belirli bir tercüme faaliyeti tercümenin nasıl ve niçin yapılması gerektiğini ve bu eserlerin ne zaman tercüme edilmesinin kararlaştırılmasına ve hangi dilin kullanılması, hangi terimlerin seçilmesi gerektiği gibi benzeri birçok alanda felsefi bir görüşü ve temeli gerekli kılmaktadır. Bu açıdan önceki felsefi ve bilimsel eserlerin İslam dünyasına tercüme kanalıyla ulaşması elbette İslam felsefesinin belirli bir altyapıya erişmesiyle gerçekleşmiştir. Böylelikle tercüme faaliyetleri İslam dünyasındaki felsefi akımın gelişmesinin sebebi olduğu söylenebilir. Tercüme dönemi, önceki birikimlerin Arapça'ya aktarılmasının yanı sıra, İslam felsefesinin açılım, gelişim ve değişimlerine de öncülük etmiştir. Bu açıklamalara misal olarak Yunan felsefesi ve Helenistik devrin felsefesinin tesirleriyle büyük felsefi sistemler oluşturulmuş, bunun yanı sıra farklı felsefi yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır.³⁵

İslam dünyasında Müslüman alimlerce elde edilen ilime *ulumi arabiyye* denmekteyken, çeviri yoluyla veya gayrimüslim kişilerce İslam dünyasına dahil edilen ilime ise *ulumi dahile* denilmekteydi.³⁶

İslam dünyasının tercüme hareketleri beş bölümde incelenebilir: Birincisi Emeviler döneminde idari ihtiyaçlar dolayısıyla yapılan çeviriler. İkincisi Abbasi³⁷ halifeleri Mansur döneminde başlayan, Mehdi ve Harunreşid dönemlerindeki çeviriler. 830 yılında Bağdat'ta Beytü'l Hikme'nin kurulması³⁸ ve başına Yahya b. Maseveyh'in getirilmesi, Platon'un Devlet eserinin yanı sıra Yunan ve İskenderiye bilim felsefesine ait eserlerin Arapça'ya çevrildiği bir dönemdir.³⁹ Üçüncü olarak Abbasi Halifesi Me'mun'un başlattığı ve Kindi konulu çeviriler. Dördüncü olarak Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn ve onların etrafındaki mütercimlerin çevirileri. Son olarak da

³⁴ Alper, a.g.e. 46.

³⁵ Alper, *İslam Felsefesi*, 46.

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, "Şark İslam Medeniyetinde Yunan Eserleri", *Tercüme Dergisi*, c. 6, sy. 31-32, (1945):162.

³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 35.

³⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011): 109.

³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, çev: Z. K. Ugan, (İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996) 653.

Bağdat'taki Aristotelesçi okuldan Ebu Bişr Metta b. Yunus ve Yahya b. Adi etrafındaki mütercimlerin çevirileri.⁴⁰

Çeviriler ilk önce Müslümanların fethettikleri yerlerde yaşayan Süryaniler tarafından yapılmıştır. O dönemde Edessa (Urfa), Nisibis (Nusaybin), Seleucie (Silifke) ve Gundishapur (Cüdişapur)'da Nasturi Hristiyanların; Antioche (Antakya) ve Amida (Diyarbakır)'da ise Yakubî Hristiyanların Helenistik kültür ile yakın olmalarından kaynaklanmaktadır.⁴¹

Müslümanlar tercüme yoluyla kadim bilgilerin mantığını çözmeye çalışmış, bilahare eleştiriye tabi tutup onu içselleştirip, bu birikimlerinde üstünde daha kapsamlı bir sistem kurmuşlardır. Bu yüzden tercüme faaliyetlerini basit bir çeviri faaliyeti olarak görmenin aksine, bu faaliyetlerin aktif ve dinamik bir felsefî yorum dönemi ve felsefe yapma şekli olarak anlamak gereklidir. Bu tercüme faaliyetleri tüm bunların yanı sıra

İslam felsefe geleneğine yeni felsefî terimler, terminolojiler üretilmesine ve aynı zamanda İslam felsefesinin yeni konular ve sorunlarla karşılaşmasına yol açmıştır.⁴²

Cumhuriyet döneminde ise ilk çeviri hareketi dönemin maarif vekili olan Hasan Ali Yücel (1897-1961) tarafından yapılmıştır.

Yücel 'Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye'nin medeni dünyanın eski ve yeni fikir mahsullerini kendi diline çevirmek ve alemin duyuş ve düşünüşü ile benliğini kuvvetlendirmek' zorunluluğunda olduğunu belirtmiştir.⁴³

Diğer taraftan İslam felsefesi, Müslüman dünyasının kendine has üretici bilgi ve çeviri hareketleri yoluyla önceki felsefî birikim ve miraslarını elde ederek dünya çapında büyük bir kültür ve felsefeye reform getirmiştir. Bu konuda çağdaş İslam felsefesi tarihçisi Dimitri Gutas, İslam felsefî toplumunun felsefeye hiçbir özsel katkı yapmadığı varsayılsa bile, yapmış oldukları çevirilerle genelinde dünya, özelinde Batı felsefesine çok büyük katkıda bulduklarını şöyle açıklar: "Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, Bağdat'ta gerçekleşen Yunanca, Arapça çeviri hareketi yeni bir çağ

⁴⁰ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 73.

⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 65, 140-183; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 86; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 11; Hilmi Ziya Ülken, *Şark – İslam Medeniyetinde Yunan Eserleri*, Tercüme Dergisi, c.6, sy.31-32, 161-171.

⁴² Kaya, *a.g.e.* 73.

⁴³ Jutta Sauer "Türkiye'de İlk Çeviri Dergisi: Tercüme", *Kebikeç*, sy.5 (1997): 35, erişim 22 Haziran 2019, https://kebikecdergi.files.wordpress.com/2012/07/05_sauer-cikar.pdf.

başlatmıştır.”⁴⁴ Gutas aynı zamanda çeviri hareketinin Perikles Atina’sı, İtalyan Rönesans’ı veya 16/17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını; insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Tercüme hareketinin bu başarısı İslam dünyasındaki felsefî gelişimle birlikte Yunan felsefe bilim geleneği açısından da büyük bir öneme haizdir. Eğer bu İslam dünyasının tercüme faaliyetleri gerçekleşmemiş olsaydı, bugün Yunan metinlerinin orijinaleri kaybolmuş olup, onlara hiç ulaşamayacaktı.⁴⁵

Orta Çağ Avrupa’sı da İslam kanalıyla tanışmış olduğu Yunan geleneğini anlayıp, kavrayabilmesi bakımından Arapça tercümelerden çokça yararlanmıştı. Böylece Arapça’dan Latince’ye çevrilen Yunan felsefe geleneğine ait eserlere bakıldığında, başta Aristoteles’in *İkinci Analitikler*, *Fizik*, *Metafizik*, *Oluş ve Bozuluş*, *Retorik*, *Hayvanlar Üzerine*, *Nikomakhos’a Etik*, *Plotinus’un Enneadlar*; Batlamyus’un *Almagest*; İskender Afrodis’in *Akıl Üzerine*, *Zaman Üzerine*, *Duyular Üzerine*, *Madde değil surette meydana gelen artış ve çoğalma*; Themistius’un *İkinci Analitikler*, *De Caelo’nun Yeniden İfadelenilmesi*; Nemesius *Uysurlar Üzerine* eserlerini sayabiliriz. Fakat Antik Yunan eserlerinin tamamı tercüme edilmemiştir. Yunan edebiyatı, dili, dini ve tarihine ait eserler neredeyse hiç tercüme edilmemiş ve ilgi de görmemiştir. Hatta Yunan filozofları bile her felsefî eseri tercüme programlarına dâhil etmemişlerdir. Müslüman filozoflar ise dışarıya ait her felsefî düşünceyi benimsememişler, ancak kendi felsefî düşüncelerine denk gelecek şekilde dönüşüme ve değişime gitmişlerdir. Bu bir etkilenme olmamakla birlikte, taklit etme, körü körüne bir düşünceye bağlanma şeklinde de değildir. Tam tersine bu tercüme faaliyetleri özgün ve yaratıcı bir şekilde ortaya çıkmıştır. İşte bu dönem açılım ve gelişim dönemine karşılık gelmektedir.⁴⁶

Batı’da İslam felsefesinin ‘Arap felsefesi / Arabistik Çalışmalar / Arap – İslam Bilimi’ olarak tanımlanması birçok karmaşıklığa yol açmaktadır.⁴⁷ Bilhassa ‘Arap’ düşüncesi ile İslam’ı özdeşleştirip İslam dünyasındaki diğer kültürel yapıların çalışmalarının yok sayıldığı anlamına gelmiş olur.⁴⁸ Bu ise İslam felsefesini daraltır ve

⁴⁴ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat’ta Yunanca – Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev: L. Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 20.

⁴⁵ Gutas, *a.g.e.*

⁴⁶ Alper, *İslam Felsefesi*, 48.; Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Ş. Öçal, H. T. Başoğlu (İstanbul: Açılımtıp, 2007), 247-249.

⁴⁷ Adamson, Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 1-4.

⁴⁸ Mevlüt Uyanık, “İslâm Bilim Tarihi mi; Arabistik Çalışmalar ve/ya Arap İslam Bilim Tarihi mi? İslâm Dünyasında Bilgi ve Bilim Tasavvurunun Yeniden İnşası - Fuat Sezgin Merkezli Bir İnceleme”, 15-16

aldatıcı hale büründürür. İslam felsefesinde Arapça'nın yanı sıra Arami, Süryani, İbrani, Farsça ve Türkçe yazılmış eserlerde yer almaktadır. İslam felsefesi sadece Arapların yaptığı bir felsefe de değildir. Türk, Fars, Afgan, Hintli, Pakistanlı, Yahudi gibi Arap olmayan kavimlerin de yaptığı bir felsefedir.⁴⁹

Eğer İslam felsefesi, Arap felsefesine indirgenmiş olursa, o zaman Arapça dışında yapılan tüm akademik çalışmaların yok sayılacağı anlamına gelir ki, sadece Arap dili kullanılarak yapılan İslam felsefesi özelde kalmış olarak ve genele yani bölge sınırlarını aşmamış olur.⁵⁰ Tüm insanlığa gönderilmiş ve evrensel bir din olan İslam dini, belirli bir bölgeye ve kalıba hapsedilemez. Bu tutum İslam'ın yapısına aykırı bir durum oluşturur ve çelişkiye neden olur. Nitekim tarihte siyasi ve dini / mezhebi çatışmalar her zaman süregelmiştir. Selçuklu Devletinde sarayda Türkçe konuşulurken resmi dil olarak Farsça kullanılmaktaydı, dini yapı olarak Şiiliğe karşıydı ve sünniydi. Sultan Hanefi - Maturidi iken veziri Nizamü'l-mülk, Şafii ve Eşari idi. Dolasıyla İslam kültürünü ve İslam dünyasını 'Arap' terimi tek başına karşılamamakta ve belirli bir siyasi yapıda etnisiteye işaret etmektedir.⁵¹

O halde İslam felsefesi tabirindeki 'İslam'dan kastedilenin aslında 'İslam dünyası' veya 'İslam medeniyeti' olduğu anlaşılmaktadır. Bu vaziyette 'İslam felsefesi', İslam toplumunda veya İslam dünyasında olgunlaşan ve ortaya çıkarılan felsefi düşüncenin adıdır denilebilir.⁵²

1.2. İSLAM FELSEFESİNİN GELİŞMESİNDE BATI FİLOZOFLARININ ESERLERİNE DAİR YAPILAN ŞERHLER

İslam felsefesinin başta Kur'an ve Hadis olmak üzere kelim ve Yunan felsefesi gibi pek çok kaynağı olmuştur.⁵³ Bunlar esas itibariyle Antik Yunan, Roma, İran ve Hindistan felsefi eserleridir. Metafizik, bilgi felsefesi, ahlak felsefesi, fizik, psikoloji,

Şubat 2018 tarihlerinde Diyarbakır Kayapınar Belediyesi, Kadim Akademi ve İYC Diyarbakır Şubesi koordinasyonuyla gerçekleşen Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu'na sunulan bildiri, erişim 18 Şubat 2019, <https://kafkassam.com/islam-bilim-tarihi-mi-arabistik-calismalar-ve-ya-arap-islam-bilim-tarihi-mi.html>

⁴⁹ Mubahat Türker Küyel, "Orta Çağ Felsefe Tarihi ve S.İ.E.P.M", *Araştırma VIII*, (1970): 271.

⁵⁰ Mevlüt Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak – İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat* 8, sy. 4 (2005): 66.

⁵¹ Uyanık, "İslâm Dünyasında Bilgi ve Bilim Tasavvurunun Yeniden İnşası - Fuat Sezgin Merkezli Bir İnceleme".

⁵² Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 31.

⁵³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 226.

siyaset felsefesi ve kozmoloji alanındaki eserler, Eflatun, Aristo, Plotinus, Proclus'dan çevrilmiştir.

İslam felsefesinin çevirilerini iki ana başlık altında ele almak mümkündür. Bunlardan ilki ana kaynaklar, diğeri de tali / ikincil kaynaklar denilebilir. Ana kaynakları oluşturan İslam filozofları Kindi, Razi, Farabi, İhvanı Safa, Amiri, İbn Sina, Biruni, İbn Miskeveyh, Gazali, İbn Hazm, İbn Bacce, İbn Rüşd, Bataleyevsi, İbn Tufeyl, Tusi, Fahreddin er-Razi, İbn Arabi, Mevlana Celaleddin Rumi, İbn Haldun, Davud-u Kayseri, Molla Sadra, Katip Çelebi. İkincil kaynaklar ise bu filozofların kitaplarına ve özel hayatlarına ait fihristler, bibliyografi, onların görüşlerinin tartışıldığı başka filozofların eserlerinden oluşur.⁵⁴ Biz bu çalışmamızda sadece belli başlı filozoflara dair bilgilere yer vereceğiz.

1.2.1. Ebu Yusuf Yakup bin İshak bin es-Sabbah el-Kindi (ö. 873)

İslam düşüncesinde ve kültüründe kelamdan felsefeye geçişi sağlayan⁵⁵ ve vahyolunan hakikatleri rasyonel bir yöntemle uygulayan; etnik manada ilk Arap, kültürel anlamda ise ilk İslam filozofu olan Ebu Yusuf Yakup bin İshak bin es-Sabbah el-Kindi'dir.⁵⁶ Kindi'nin en önemli özelliklerinden birisi Yunan felsefesine girişi ile İslam felsefesinin ondan yararlanmış olmasını sağlamasıdır. Aynı zamanda Kindi, İslam akılcılığının ilk filozofu olarak kabul edilirken, Aristoteles'i de İslam toplumuna tanıtmıştır.⁵⁷

Kindi'ye göre hikmet, düşünmeyi ve onu pratiğe geçirmeyi kapsar. Bununla birlikte o, himketi 'bütün gerçekliğin sebebi olarak ilk Hakk'ın ilmi' şeklinde tarif etmiştir.⁵⁸ Ona göre insanın nihai amacı verimli, huzurlu ve mutlu bir hayat sürmek, bunu kısıtlayan şeylerden de uzak durmaktır.⁵⁹ İslam felsefesinin teşekkülünde

⁵⁴ Muhammet Özdemir, İslam Felsefesinin Kaynakları ve Özgünlüğü Meselesi, *İslam Felsefesi*, Ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 56.

⁵⁵ Mahmut Kaya, *Kindi: Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik, 2018) 17.

⁵⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 231-232.

⁵⁷ Cevizci, a.g.e.; Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 59.

⁵⁸ Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 50.

⁵⁹ Uyanık, *Hikmet - Felsefe ve Metafizik İlişkisi*, 68: 62.

Kindi'nin önemli bir yeri vardır. Fakat sistem olarak İslam felsefesinin asıl kurucu filozofu Farabi'dir.⁶⁰

Kindi'nin belli başlı eserleri şunlardır:

- Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ: Kindi, 'İlk Felsefe Üzerine' adlı eserinde Aristo'nun metafiziğini, Plotin'in Enneades'ini çevirmiştir. Bilgi aktarımında önceki nesillerin ne kadar değerli olduğunu Kindi şöyle ifade eder:

Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi, hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir. Felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir. Derki: 'Bize gerçek adına bir şey getirenlerin atalarına da teşekkür etmeliyiz. Zira onlar bunların varlık sebebidirler. Bunlar da atalarının [hikmetini] aktarmışlar ve böylece bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebi olmuşlardır.' Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelse, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız.⁶¹

- Risale fi hududi'l eşya ve rusumiha: 'Tarifler Üzerine' adlı bu eserinde Kindi 103 adet felsefi tarifler üzerine tanımlar yapmıştır.⁶²
- Risale fi'l faili'l-hakkı'l-evvel et-tam ve'l faili'n nakıs ellezi hüve bi'l mecaz: 'Gerçek ve Mecazi Etken Üzerine'⁶³ adlı bu kısa risalesinde Kindi, Allah ve alem ile olan ilişkisini açıklamıştır.⁶⁴
- Risale fi izahi tenahi cirmi'l alem: 'Alemin Sonluluğu Üzerine'⁶⁵ adlı eserinde Kindi alemin sonlu, sınırlı niceliğini, matematiksel yöntemle ispat ettiği eseridir.⁶⁶
- Risale fi'l Akl: 'Akıl Üzerine' isimli eserinde Aristoteles ve hocası bilge Eflatun'un akıl ve türleri üzerindeki yorumlarını ele almıştır.⁶⁷
- Risale fi Kemmiyyeti kütübi Aristotalis ve ma Yuhtacu ileyhi fi tahsisi'l-Felsefe: 'Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine'⁶⁸ adlı bu eserle birlikte

⁶⁰ Mevlüt Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, sy. 54 (2018): 185.

⁶¹ Kaya, *Kindi*: 128.

⁶² Kaya, *a.g.e.* 178 – 189.

⁶³ Kaya, *a.g.e.* 190 – 191.

⁶⁴ Mahmut Kaya, "Kindi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 54.

⁶⁵ Kaya, *Kindi*, 192 – 197.

⁶⁶ Kaya, "Kindi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26: 55.

⁶⁷ Kaya, *Kindi*, 264 – 267.

⁶⁸ Kaya, *Kindi*, 298 – 285.

Aristo felsefesinin erken dönem İslam toplumunda dahi çok iyi bilindiğini gösterir.⁶⁹

- Risale fi Mahiyeti'n Nevm ve'r Rüya: 'Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine'adlı eserinde uyku, nefis, duyu, akıl hususlarından bahsedilmiştir.⁷⁰
- Risale fi'l-Cevahiri'l-Hamse: 'Beş Cevher Üzerine'⁷¹ risalesinin Arapça aslı kaybolmuş olmakla birlikte, Latince tercümesinden Almanca'ya Albino Nagy 'Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishâq Al-Kindî' adlı eserinde çevirmiştir. Daha sonra Ebu Ridy'de Arapçaya çevirmiştir.⁷²

1.2.2. Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriya b. Yahya er-Razi (ö. 926)

Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriya b. Yahya er-Razi İslam felsefesinin önemli bir filozofudur. O, Tabiiyyun akımının öncülüğünü yapmış, Aristoteles felsefesine karşı olmasıyla tanınmıştır. O, batının dahi telaffuz etmediği bazı konuları İslam dünyasında dile getirmiştir. Kendisi ontik varlığın oluşumunu açıklamak üzere 'beş ezeli ilke' yani 'kudema-i hamse'yi ortaya koymuştur.⁷³ Razi kendisini Sokrates ve Platon'un öğrencisi olarak görmüş, eserlerinde de aynı zamanda Pythagorasçılara, Demokritos'a, Aristoteles ve Porpyrhos'a atıfta bulunmuştur.⁷⁴ Ayrıca Razi, Galen ve Kindi'den de etkilenmiş, hatta kendisi 'Arapların Galeni' olarak da tanınmıştır.⁷⁵

Razi, Platon'un felsefesinden esinlenerek deist evren tasavvurunu savunmuştur.⁷⁶ Felsefî düşüncenin hiçbir zaman aynı kalmadığını, sürekli ilerlediğini söyleyerek, filozof olmanın hakikate sahip olmak değil bizzat hakikatin yolunda olmaktır şeklinde belirtir. Razi gerek bilimsel gerek felsefî düşüncesinde akılcılığı öne çıkarır, onun eylem alanındaki vazifesini kişinin davranışını düzenleyip ona yol göstermek ve arzularını kontrol altında tutmasını sağlamaktır.⁷⁷

⁶⁹ Kaya, "Kindi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26: 55.

⁷⁰ Kaya, *Kindi*, 253 – 263.

⁷¹ Kaya, *a.g.e.* 279 – 285.

⁷² Kaya, *a.g.e.* 73.

⁷³ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik, 2017), 70.

⁷⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 236-237.

⁷⁵ Ebu Bekir Razi, *Ruh Sağlığı et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev: H. Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018) 16, 34-35.

⁷⁶ Hasan Ocak, "Erken Dönem İslam Felsefesi (Tabiat Felsefesi)", *İslam Felsefesi*, Ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 83.

⁷⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 240.

Razi'nin kendi eser listesi günümüze ulaşmamış, ancak yaklaşık 200 eserinin olduğunu nakledilmiştir. Günümüze ulaşan eserlerinin çoğu tıp ile ilgilidir.⁷⁸

Razi'nin belli başlı eserleri şunlardır:

- et-Tıbbü'r-rûhânî: 'Ruh Sağlığı' eserinde Razi, insandaki iyi ve kötü ahlaki davranışları inceleyip, tedavi etmeye çalışır.⁷⁹ İslam medeniyeti içerisinde ahlak felsefesinde yazılan ilk eserdir.⁸⁰
- es-Sîretü'l-felsefiyye: 'Filozofça Yaşama' isimli eserinde o, önderi olarak kabul ettiği Sokrates ve felsefesi ile ilgili bilgiler vermiş, 'Ruh Sağlığı' kitabına atıfta bulunmuş ve kendisini eleştirenlere cevap vermiştir.⁸¹
- Makale fi emârâti'l-ikbâl ve'd-devle: 'İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri Üzerine' makalesinde Razi, ikbal ve devletin sebepleri hakkında bilgi vermiştir.⁸²
- Ahlaku't-tabib: 'Ünlü Hekim – Filozof Ebu Bekir er-Razi ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risalesi'⁸³

1.2.3. Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ el-Farabi et-Türki (ö. 950)

Dünya'nın en büyük filozoflarından birisi, İslam felsefesinin de kurucularından ve aynı zamanda ilk Türk İslam Filozofu olan Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ el-Farabi et-Türki,⁸⁴ Batı'da Al-Farabius veya Avennasar olarak bilinir. Mantık, metafizik ve politika sahalarında bilgi üretmiş olan Farabi, aynı zamanda klasik siyaset felsefesini İslam toplumuna mümkün mertebe uyumlu hale getiren kişi olmuştur.⁸⁵

Farabi'nin, 'Muallim-i Sani' ikinci öğretmen ya da üstad olarak anılmasında ki sebep, İslam toplumunda Kindi'den sonra felsefi düşünceye kendi inanç ve kültürünün yapı taşı olan ulûhiyet, mead ve nübüvvet konularının yanı sıra Platon, Aristoteles ve

⁷⁸ Razi, *Ruh Sağlığı et-Tıbbu'r-Ruhani*, 16.

⁷⁹ Razi, *a.g.e.* 22.

⁸⁰ Kaya, *Felsefe Metinleri*, 70.

⁸¹ Kaya, *a.g.e.* 73 – 82.

⁸² Kaya, *a.g.e.* 101 – 103.

⁸³ Razi, *Ünlü Hekim – Filozof Ebu Bekir er-Razi ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risalesi*, çev. M. Kaya (Felsefe Arkivi, 1987)

⁸⁴ Necmi Derin, "Klasik Dönem Meşşai Felsefe", *İslam Felsefesi*, Ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 118.

⁸⁵ Cevizci, *a.g.e.* 240.

Yeni Platonculuktan etkilenecek felsefî düşünce sistemini eklektik bir biçimde oluşturması olmuştur. Aristoteles'in psikoloji bilgi kuramı ve metafiziğinden faydalanmış, bununla birlikte Platon'un siyaset felsefesinin de döneminin politik durumuna uyarlamıştır.⁸⁶

Farabi aynı zamanda Meşşai geleneğin kurucu filozofudur. Kendisi varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik ve tutarlı bir model ortaya koymuştur. Grek felsefesinin tanıtmak ve oluş ile yaratılış kavramları arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla Farabi 'Doğu/İşrak Felsefesi' teşekkülünün de kurucu filozofudur.⁸⁷ Farabi felsefeyi mutluluğu elde edecek bilgiler olarak tanımlar (Tahsilü's-Saade). İnsanların sadece ahirette değil; onun bireysel, ailevi ve içtimai hayatını kuşatan genel bir bakış açısıyla dünyadada mutluluğun mümkün olabileceğini savunur.⁸⁸ Onun felsefî sistemini varlığın ilkelerinin merkezini manevi kabul etmesi, mantık, geometri ve fizikten metafiziğe doğru yükselmesi oluşturur.⁸⁹ Aristoteles'in kitaplarını seri halinde ve tam bir şekilde haşiyelemesi ve şerh etmesi yönünden Farabi diğer filozoflardan ayrılır. O, Platon ve Aristo'yu uzlaştırmaya çalışmış bununla ilgili eserler kaleme almıştır.⁹⁰

Kendisine sorulan 'Sen mi daha bilgilisin, Aristoteles mi?' sorusuna, Farabi 'Onun zamanında yaşasaydım en gözde öğrencisi olurdum.' şeklinde ki cevabı onun ikinci hoca olarak kabul edilmesine bir örnektir.⁹¹ Ayrıca Farabi'nin '*Mantık Külliyyatı*' ve '*İlimler Tasnifi*' hem İslam müellifleri hem de Ortaçağ Latin yazarlarına etki etmiştir.⁹²

Farabi'nin günümüze ulaşmış kırk üç eseri olmakla birlikte toplamda yaklaşık yüz kadar eser yazdığı ifade edilmektedir.⁹³ Bu eserlerinden bazıları ise şunlardır:

- El-Medinetü'l Fazıla: 'İdeal Devlet' Daha çok 'Arâ' ismiyle bilinen Farabi'nin yazdığı son eser, felsefî doktrinini geniş çaplı olarak ele aldığı eseridir.⁹⁴

⁸⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 240.

⁸⁷ Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, 54: 185.

⁸⁸ Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak 'İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili", *Marife*, sy. 15 (2015): 63, erişim 6 Mart 2019, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/494586>

⁸⁹ Kaya, *Felsefe Metinleri*, 108.

⁹⁰ H. Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 67.

⁹¹ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 147.

⁹² Mahmut Kaya, "Farabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995) 157-159.

⁹³ Kaya, *Felsefe Metinleri*, 108.

⁹⁴ Farabi, *İdeal Devlet el-Medinetü'l Fazıla*, çev: A. Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2013) 23.

- İhsa'ü'l-Ulum: 'İlimlerin Sayımı' adlı bu eserinde ilimlerin tasnifi yapılmıştır.⁹⁵ Bu eser İslam medeniyeti içerisinde ilimlerin tasnifi yapılan ilk eserdir.⁹⁶
- Uyünü'l-Mesail: 'Felsefenin Temel Meseleleri' adlı bu eseri, Farabi felsefesinin özeti olarak kabul edilir.⁹⁷
- Risale fima yenbagi en yukaddem kable te'allumi'l-felsefe: Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular' adlı eserinde Farabi, Aristo'nun eserlerini tasniflemiş ve onun doktrinini kavrayabilmek için felsefe öğrencilerine kılavuz olan yöntemlerini kaleme almıştır.⁹⁸
- İbane an Garazi Aristotalis fi Kitabi ma ba'det-tabi'a: 'Metafizika'daki Aklın Anlamları' Farabi, Aristo'nun metafizika eserini tanıtmak amacıyla kaleme almıştır.⁹⁹
- Me'anil-Akl: 'Aklın Anlamları' eserinde Aristo'nun 'İkinci Analitikler'¹⁰⁰ ve 'De Anima'¹⁰¹ eserlerinden akıl teriminin altı ayrı anlamını incelemiştir.
- El-Cem' beyne re'yeyi'l-hakimiyyen: 'Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması'¹⁰²
- Fusulü'l-medeni: 'Siyaset Felsefesine Dair Görüşler'¹⁰³
- İsağuci: 'Mantık Risaleleri'¹⁰⁴

1.2.4. Ebu Ali el-Hüseyin İbn Abd-Allah İbn Sina (ö. 1037)

Ebu Ali el-Hüseyin İbn Abd-Allah İbn Sina, Batı'daki ismiyle 'Avicenna', İslam dünyasının büyük bir tabibi ve filozofudur. İbn Sina, kendisine kadar gelen filozofların bilgi birikimlerini okuyup, yorumlayarak büyük bir külliyat oluşturmuştur. Kendisi Aristotelesçi olarak nitelenemese de, onun başarısı Aristo'yu Platon'la sentezlemiş olmasındadır. İbn Sina, hem Yunan hem de İslam filozoflarından etkilenmiş; felsefi

⁹⁵ Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. M. Uyanık, A. Akyol (Ankara: Elis Yayıncılık, 2017) 78.

⁹⁶ Uyanık, Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 74.

⁹⁷ Kaya, *Felsefe Metinleri*, 117 – 126.

⁹⁸ Kaya, *a.g.e.* 109 – 115.

⁹⁹ Kaya, *a.g.e.* 136 – 137.

¹⁰⁰ Kaya, *a.g.e.* 129.

¹⁰¹ Kaya, *a.g.e.* 130 – 137.

¹⁰² Farabi, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. M. Kaya (İstanbul: Say Yayınları: 2009).

¹⁰³ Farabi, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. H. Özcan (İzmir: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar, 2005).

¹⁰⁴ Farabi, *Mantık Risaleleri*, çev. H. Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001).

sistemini önceki düşünürlerin etkileriyle ortaya çıkarmıştır. Örneğin fizik ve metafizikte Aristoteles'ten, siyaset felsefesinde Platon'dan, mantıkta Stoacılar, kelam ve İslam teolojisinden etkiler İbn Sina felsefesinde görülür. Aynı zamanda Farabi'den, Aristo metafiziğini anlamak için *'el-İbane an Garazi Aristutalis fi Kitab-ı ma ba'det-tabia'* eserini okumuştur.¹⁰⁵

İbn Sina felsefeyi teolojiden ayırarak onun özelliğinin 'Allah bu ilmin matlubudur, ama mevzusu değildir.' olduğu söyler. İbn Sina ilmin konusu ile gayesi arasında ayırım yaparak Allah'ın varlığının ilmin konusu olmamasını şu gerekçeyle açıklar: Her ilmin konusu varlığı o ilimde kabul görmüş bir şey olmasından kaynaklıdır. İlim ise ancak konu olarak ele alınan hallerini inceler. İbn Sina da bu açıklamayla sonsuz sebepler silsilesinden kaçmaya çalışmıştır.¹⁰⁶

İbn Sina'ya 'eş-şeyhür'r-reis' yani baş üstat unvanı da verilmiştir. Bunun nedeni ise onun İslam dinini kendi felsefî sisteminin kavramlarıyla yorumlaması ve diğer bilim alanlarını da sistematikleştirdiği içindir.¹⁰⁷ O, felsefenin tüm alanlarını geniş bir biçimde incelemiş olup, Batı'da Aquinas, Bacon, Magnus, Descartes, Scotus ve Spinoza gibi kendisinden sonra gelen filozoflara da etki etmiştir.¹⁰⁸ İbn Sina'nın eserleri birçok dile çevrilmiş, üzerine çokça şerh, telhis ve haşiye yazılmıştır.¹⁰⁹

Başlıca eserleri ise şunlardır:

- Kitabu'ş-Şifa: Mantık, tabii ilimler, matematiksel bilimler, metafizik bölümlerinden oluşan bu eser ansiklopedik tarzda kaleme alınmıştır. İbn Sina felsefesinin temel eseridir.¹¹⁰
- el-İşarat ve't-Tenbihat: 'İşaretler ve Tembihler' eserinde kelam, felsefe ve tasavvuf İbn Sina tarafından bir arada ele alınmıştır. İbn Sina felsefesinin özeti niteliğindedir.¹¹¹
- er-Risaletü'l-arşiyye fi hakaiki't-tevhid ve isbati'n-nübüvve: 'Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine' isimli eserinde İbn Sina, tevhid ilminin ne olduğu ve Allah'ın fiil ve sıfatlarının bilgisi işlenmiştir.¹¹²

¹⁰⁵ Ramazan Turan, "Klasik Dönem Meşşai Felsefe İbn Sina ve Takipçileri", *İslam Felsefesi*, Ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 138-140; Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, 249-252.

¹⁰⁶ Uyanık, *Hikmet - Felsefe ve Metafizik İlişkisi*, 68: 64.

¹⁰⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 249-250.

¹⁰⁸ Turan, *a.g.e.* 139.

¹⁰⁹ Turan, *a.g.e.* 142.

¹¹⁰ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa*, çev: Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 7 – 8.

¹¹¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev: M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 1 – 2.

- Hayy b. Yakzan: Sembolik bir hikâye olan bu eser, insanın bedeni gücünü aşarak görünen âlemin ötesinde bir manevi kaynakla irtibatla bulunulabileceğini gösterir.¹¹³
- el-Kanun fi't-Tıbb: Tıp ilminin kuralları adlı bu eser, Latinceye tercüme edilmiş ve tıp okullarında Avrupa'da ve Asya'da kaynak kitap olarak okutulmuştur.¹¹⁴
- Kitabu'l-Hudud: 'Tanımlar Kitabı' İbn Sina tanımlanması beklenen şeylerin açıklamasını yapmıştır. Metafizik ve fizik alanlarında tanımlamaya yer verilmiştir.¹¹⁵

1.2.5. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 1111)

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), mutasavvıf, Şafii fakihi, Eş'ari kelamcısı ve filozoflara karşı eleştirileriyle tanınmıştır. Orta Çağ'da Batı skolastiklerince Abuhamed ve Algazel diye de tanınmıştır.¹¹⁶

Gazali, Kindi'nin başlatmış olduğu, Farabi ve İbn Sina'nın hızlandırdığı din ile felsefenin bütünlüğünü ve aklileştirme aşamasına doğrudan veya dolaylı olarak sona erdirici birisi olmuştur. O, rasyonalist felsefenin yerine tasavvufi hikmeti ortaya çıkarmış, imanı aklileştirmenin onun özünü çarpıtmak olduğunu söylemiştir. Gazali'yi böyle düşünmeye ve davranmaya sevkeden etkenlerin başında o dönemde haçlıların, Bâtınilerin, İsmaililerin İslam toplumunda krize sebep olmasıdır. Dolayısıyla Gazali İslam medeniyetini aynı inanç, düşünce ve duygu etrafında toplayarak tasavvufu ön plana çıkarmıştır.¹¹⁷ Gazali'nin İslam toplumunda büyük bir etkisinin olmasının nedeni onun bir 'sentez' âlimi olmasıdır. O, taklidi bilgiden tahkiki bilgiye geçiş aşamasında

¹¹² Kaya, *Felsefe Metinleri*, 307 – 323.

¹¹³ İbn Sina, İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev: M. Ş. Yaltkaya, B. Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 7 – 8.

¹¹⁴ Turan, *İslam Felsefesi*, 142-144.

¹¹⁵ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, çev: A. Akyol, İ. Arslan, (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 14.

¹¹⁶ Mustafa Çağrı, "Gazali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996) 530.

¹¹⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 266-267.

döneminin kalamcılarını, filozoflarını ve sufilerini inceleyerek, hem sıradan hem de elit insanlar için kendi sistemini oluşturmuştur.¹¹⁸

Gazali, 400'den fazla eser yazmış olup, hayatı boyunca fıkıh, tasavvuf, kelam, felsefe, mantık, ahlak ve eğitim alanlarında çalışmalar yapmıştır.¹¹⁹

Felsefe ile alakalı olan eserlerinden bazıları şunlardır:

- El-Munkız mine'd-Dalal: 'Dalaletten Kurtuluş' eserinde Gazali hakikate nasıl eriştiğini anlatmaktadır. Ayrıca bu eserinde bazı fırkaları eleştirmiştir.¹²⁰
- Tehafütü'l Felasife: 'Filozofların Tutarsızlığı' Gazali'nin Aristo, Farabi ve İbn Sina'yı eleştirdiği asıl felsefi eseridir.¹²¹
- Mükāşefetü'l-Kulub: 'Kalplerin Keşfi' eserinde Gazali, tasavvufu ilgili konuları işlemektedir.¹²²
- Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka: 'İslamda Müsamaha'¹²³
- Fedaihu'l-Batıniyye: 'Batınilığın İçyüzü'¹²⁴
- El-İktisad fi'l-i'tikad: 'İtikadda Orta Yol'¹²⁵
- Makasidü'l-felasife: 'Felsefenin Temel İlkeleri'¹²⁶
- Mi'yarü'l-ilm: 'İlmin Ölçütü'¹²⁷

1.2.6. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (İbn Rüşd) (ö. 1198)

Meşşai okulunun son temsilcisi Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî'dir (ö. 595/1198).¹²⁸ İbn Rüşd özellikle Yunan tarzı felsefenin müslümanlar arasındaki en önemli temsilcisi kabul edilmiştir. Din ile felsefe arasında herhangi bir uyuşmazlık veya çelişkinin var olamayacağını söylemiş, Aristotelesçi

¹¹⁸Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Meşşai Felsefe Eleştirisi: İmam-ı Gazali Örneği, *İslam Felsefesi*, Ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 209-210.

¹¹⁹Kaya, *Felsefe Metinleri*, 338.

¹²⁰Kaya, *Felsefe Metinleri*, 341 – 356.

¹²¹Kaya, *Felsefe Metinleri*, 357 – 402.

¹²²Gazali, *Kalplerin Keşfi*, çev: Ö. F. Haznedaroğlu, Ö. Yavşan, S. Akpınarlı (Ankara: Ravza Yayınevi, 2015), 6.

¹²³ Gazali, *İslam'da Müsamaha*, çev: S. Uludağ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1972)

¹²⁴ Gazali, *Batınilığın İçyüzü*, çev. A. İlhan (Ankara: TDV Yayınları, 1993)

¹²⁵ Gazali, *İtikadda Orta Yol*, çev. O. Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012)

¹²⁶ Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. C. Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2001)

¹²⁷ Gazali, *İlmin Ölçütü*, çev. A. Durusoy, H. Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013)

¹²⁸H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999) 288.

felsefeyi İslam felsefesine adapte etmeye çalışmıştır. Aristoteles'in Politika haricindeki tüm eserlerine şerhler yazmış, Hıristiyan düşüncesinin anlaşılması ve anlamlandırılması açısından kolaylık sağlamıştır. Aristo'nun düşünce mekaniğini ve düşüncelerini özümsemiş ve onlara açıklamalarda bulunmuştur. İbn Rüşd'ün tüm zamanların en önemli şarihi olarak kabul edilmesinin sebebi Dante'nin *İlahi Komedya*'sında ondan 'büyük şarih' diye söz etmesidir.

Düşüncenin gelişmesinde önemli bir konu olan mantığı Aristo dile dayandırarak açıklarken, İbn Rüşd ise farklı bir tez ortaya atarak konuya farklı bir pencere açmıştır. Şöyle ki; önermelerin ve çıkarımların farklı dillerde farklı anlamlara gelebileceğini göstermiştir. İbn Rüşd dilin değil düşüncenin evrensel olduğu tezini ortaya atmıştır. Bu yüzden de düşüncenin dil ile değil, değişmeyen semboller ile anlatılması gerektiğini söylemiştir. Bunlar da mantıkta yer alan p ve q sembolleriydi. Bu sembollerin olması gerektiği düşüncesi, ilk defa İbn Rüşd tarafından ortaya atılmıştır. Kendisinden 700 yıl sonra da Leibniz bu düşünceleri savunmuştur.¹²⁹

Onun döneminde filozoflar dinsizlikle itham edilmesine karşın İbn Rüşd felsefeyi savunarak felsefe ve ilerlemeden yana olmuştur. Eserlerinin yasaklandığı, yakıldığı dönemde karanlık çağdaki Hıristiyan Avrupa'sı sahip çıkmış, dolayısıyla felsefe ve bilim İslam'dan İbn Rüşd sayesinde Hıristiyanlığa geçmiştir.¹³⁰ Felsefenin önemiyle ilgili İbn Rüşd, nefsinin onunla yani felsefeyle terbiye eden kişinin düşünce ile nihai kemale erişinceye kadar yetkinleşmesi olarak görmektedir. Dolayısıyla da ona göre fayda bakımından en üstün ilim felsefe ilmidir.¹³¹

Yüzün üzerinde eseri olan İbn Rüşd'ün felsefe ile alakalı olan eserlerinden bazıları şunlardır:

- Faslu'l-Makal: 'Felsefe Din İlişkisi Arasında Son Söz'¹³² eserinde İbn Rüşd hem kendi yöntemini ele almış, hem de din karşısında felsefenin konumunu araştırmıştır. Bir nevi felsefenin meşruiyetini ortaya koymuştur. Hakîm/filozof ve hâkim/kadı bir âlim olarak etkinliğinin derecesine hikmet felsefesi ve şeriat (din) arasındaki uyum konusunda nihai söz anlamındaki eseridir.¹³³

¹²⁹ Sinan Eskicioğlu, "Regaip, 8 Mart ve İbn Rüşd", *Ocak*, erişim 18 Mart 2019, http://www.ocakmedya.com/ocak_yazar/2019/03/08/regaip-8-mart-ve-ibn-rusd/

¹³⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 285-286.

¹³¹ Uyanık, *Hikmet-Felsefe ve Metafizik İlişkisi*, 68: 63.

¹³² İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl Felsefe ve Din Uyumu*, çev: M.Uyanık, A.Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2019)

¹³³ Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "İslam Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd - Faslu'l Makal Merkezli Bir İnceleme", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 30/1 (2019): 130.

- El-Keşf an Menahicil Edille fi akaidi'l-Milleh: Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerini kendisinden önce gelen İslam kelimelerinin ve filozoflarının düşüncelerini eleştirir ve kendi fikrini ortaya koyar.¹³⁴
- Tehafütü't-Tehafüt: 'Tutarsızlığın Tutarsızlığı'¹³⁵ eserinde İbn Rüşd, Gazali'nin 'Tehafüt'ül Felasife' isimli eserinde ileri sürdüğü felsefenin doğruluk ve doyuruculuk derecesini açıklamış ve bunların gerçekten uzak olduğu ortaya koymuştur.¹³⁶

1.3. İSLAM FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜNÜ ORTAYA KOYAN ÇALIŞMALAR

İslam felsefesinin özgünlüğü hususunda onun yeri, değeri ve kendisinden önce gelen felsefî sistemlerle ve özellikle de Yunan Felsefesi ile ilişkisi ele alınmıştır. İslam felsefesindeki özgünlük meselesi Antik Yunan düşüncesiyle ilişkili olarak gündeme gelmiştir. Bu meseleyle ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır.¹³⁷

İslam felsefesinin özgünlüğü konusunda Antik Yunan felsefesinin etkisi kabul edilmekle birlikte, onun özgün olduğunu açıklayan yaklaşım vardır. İslam felsefesine kaynaklık eden öncelikli olarak İslam dini, daha sonra Antik Yunan, Hint, İran ve Helenistik devir felsefeleri olmuştur. Bu kaynaklar olmadan özgün bilgi olması da mümkün değildir. Dolayısıyla özgünlük, hiç yoktan ortaya çıkarılan bir fikir veya düşünce değil, tam tersine öncesinde var olan bilgi birikimidir. İslam felsefesi de özgünlüğünü kendisinden önceki Yunan felsefî kaynaklarından yararlanarak oluşturmuştur.¹³⁸

Özgünlük olarak ele alınabilecek kavramlar içerisinde şunlar yer almaktadır:

- Bir sorunu sezme, ilk defa saptama, meydana çıkarmak ve özgün olarak kavramsallaştırma

¹³⁴ İbn Rüşd, *Felsefe – Din İlişkileri Faslu'l Makal el-Keşf an Minhaci'l-edille*, çev: S. Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 137 – 138.

¹³⁵ Kaya, *Felsefe Metinleri*, 475 – 493.

¹³⁶ Hatice Toksöz, Magrib/Endülüs'te Felsefe İbn Rüşd ve Aristoculuğun yeniden canlanması, *İslam Felsefesi*, Ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 283-284.

¹³⁷ Bu konuda bk. Hüseyin Karaman, İslam Felsefesinin Özgünlüğü, *İslam Felsefesi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 556- 558.

¹³⁸ Karaman, *İslam Felsefesi*, 561-562.

- Öncesinde tespit edilen bir problemi açıklamak, yanıtlamak, farklı açıdan eleştirmek, problemin muhteva ettiği alanları tespit etmek
- Yeni olan felsefî sorunları alanlarıyla birlikte ortaya çıkarmak
- Önceden tespit edilen felsefî sorunları yeni bakış açısıyla değerlendirmek
- Önceki filozofların felsefî sistemlerinde açıklanan görüşleri sentezleyerek sunmak¹³⁹

Bu konuyla ilgili Farabi örnek verilebilir. O, Tanrı anlayışında da, evrenin yaratılışında da herhangi bir Yunan filozofunun görüşünü aynen alan ve tekrarlayan bir filozof değildir. O, Tanrı anlayışında hem Plotinos, Platon, Aristoteles, hem de Kur'an-ı Kerim'den faydalanmıştır.¹⁴⁰

Başka bir örnek de Farabi'nin yanı sıra İbn Sina'nın da ele aldığı mahiyet ve varlık ayırımı ve bunların arasındaki ilişkidir. Aristoteles'e göre mahiyet ile varlık arasındaki ilişki ayrılmaz olsa da, Farabi bunları birbirinden ayırır ve delillendirmesini yapar. Dolayısıyla felsefeye yeni bir bakış açısı ve yöntem kazandırmış ve çağdaş felsefenin farklı akımlarını belirlemede yardımcı olmuştur.¹⁴¹

Bir düşünce sisteminin özgünlüğü meselesi ile ilgili, özgün ilmî paradigmasının üç özelliği ele alınmıştır. Aynı zamanda İslam felsefesinin özgünlüğü de bunlarla ispatlanmıştır. Bunlardan birincisi kendi felsefî prototipine yani insan anlayışına ve ben idrakine sahip olmasıdır. İkincisi, âlim prototipinin olması yani medeniyetin bilgi boyutunu taşıyabilecek filozoflarının bulunmasıdır. Üçüncüsü ise, önceki felsefî birikimlerle kendi felsefesini sentezleyip ortaya özgün bir felsefî sistem kurmuş olmasıdır.¹⁴²

Sonuç olarak İslam felsefesi de teşekkül sürecinde kendisinden önceki felsefî sistemlerle irtibat kurmuş, dolayısıyla onlardan tamamıyla bağımsız bir felsefî sistem olarak da düşünülemez. Yeryüzünde de mutlak anlamda bağımsız ve özgün düşünce yoktur, çünkü önceki düşünce sistemleri her zaman bir üst düşünceye zemin hazırlamıştır. Literatüre 'İslam felsefesi' diye bir kavramın girmiş olması bile, onun özgünlüğünü de varlığını da tartışmasız hale getirmiş demektir.¹⁴³ İslam felsefesinin özgünlüğünü daha da belirginleştiren ve ortaya çıkaran diğer alanlar da kelam, fıkıh ve

¹³⁹ Karaman, *a.g.e.* 562.

¹⁴⁰ Karaman, *a.g.e.* 563.

¹⁴¹ Karaman, *a.g.e.* 564.

¹⁴² Karaman, *a.g.e.* 565-566.

¹⁴³ Karaman, *a.g.e.* 565.

tasavvuf ilimleridir. Gazalicilik ve İshrakilik gibi akımların felsefeye karşı duruşları da bunun bir kanıtıdır.¹⁴⁴

İslam felsefesinin özgünlüğü ile ilgili Yunan felsefesi ve bilimine yönelik eserlerden de bahsetmek mümkündür. Örneğin Razi'nin '*Galen Hakkında Şüpheler*', Heysam'ın '*Ptolemaios Hakkında Şüpheler*' ve İbn Sina'nın '*Aristoteles Hakkında Şüpheler*' ve '*el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*' bunlar arasında sayılabilir. Bunun sonucunda X. ve XI. asırlarda Müslüman filozof ve ilim adamlarının kaleme aldıkları özgün eserler, tercüme eserlerini geçmiş, İslam medeniyet ve toplumunda felsefi ve ilmi sahada yaygın hale gelmiştir.¹⁴⁵

1.4. İSLAM FELSEFESİNİN ORTA ÇAĞ BATI FİLOZOFLARINA ETKİLERİ

Antik Yunan'dan yapılan tercüme nasıl ki felsefenin İslam dünyasına girmesine etki ettiyse, aynı şekilde Batı felsefesinin oluşması ve gelişmesine de İslam felsefesinin tesiri olmuştur. Sadece felsefi anlamda olmayıp; kültür ve eğitim alanında da İslam felsefesi tecrübelerini Batıya aktarmıştır. Özellikle İbn Rüşd'ün felsefesinden yapılan çeviriler Batıdaki özgür düşünce akımlarını etkilemiş ve ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 15. ve 17. yüzyıllarda Kartezyenizm ve Aydınlanma Çağını tecrübe eden Batı, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'den etkilenmiştir. Bununla birlikte Kindi, Farabi, İbn Rüşd ve İbn Meymun'un vermiş olduğu dersler ve yazdıkları eserler, Batının felsefi uyanışına önemli bir şekilde katkıda bulunmuştur.¹⁴⁶

İlmi ve dini kaos içerisinde kıvrılmakta olan Batı tarafından İslam felsefesinin tanınmasına ise şunlar sebep olmuştur:

- Fetihler, Müslümanları yakından tanıma imkânı,¹⁴⁷
- Endülüs'teki İslam medeniyeti,
- Sicilya'daki İslam medreseleri, İslam bilim ve felsefesinin metot olarak okutulması,

¹⁴⁴ Karaman, *a.g.e.* 566.

¹⁴⁵ Armağan Atar, "Tercüme Faaliyetleri", *İslam Felsefesi Tarihi*, erişim 25 Mart 2019, <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=37314>

¹⁴⁶ Hamdi Onay, Enver Demirpolat, İslam Felsefesinin Batı Düşüncesine Etkisi, *İslam Felsefesi*, Ed. İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 484.

¹⁴⁷ Hasan Özalp, İslam Felsefesi'nin Batı'daki Yansımaları-Arapça'dan Latince'ye, *İslam Felsefesi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017) 571.

- Haçlı seferleri sırasında İslam dünyasıyla tanışan Hıristiyanların İslam'a ilgi duymaları,
- Eski batılı filozofların ve felsefelerinin eksiklikleri,
- Nüfus azlığı ve iç karışıklıklar,
- İlmi alandaki eksiklikler, ilim meraklısı kişilerin İslam medreselerinde eğitim almaları neticesinde bunu Batıya döndüklerinde orada yaymaları,¹⁴⁸
- Ticari faaliyetler ve seyyahlarla etkileşim.¹⁴⁹

İslam felsefesinin Orta Çağ Batı Felsefesine etkisi büyük olmuştur. Orta Çağ Batı Felsefesine Aristoteles felsefesini kazandıran 12. yüzyıldan itibaren yapılan geniş kapsamlı çeviriler olmuştur. 'Karanlık Çağ' içerisinde bulunan Batı Felsefesi bu yüzyılda İslam Felsefesinden yapılan tercüme sayesinde hareket ve yükseliş elde etmiştir.¹⁵⁰ Orta Çağ Batı Felsefesinin ilerleyen dönemleri artık 'Altın Çağ' olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. 13. yüzyıla denk gelen bu dönemde, Aristoteles'in eserlerinin Arapçadan tercüme edilmesi büyük katkı sağlamıştır. Bu Altın Çağ hem İslam Felsefesi hem de çeviri yoluyla aktarılan Aristoteles Felsefesini Batının anlamasına yardımcı olmuştur.

İslam Felsefesinin özellikle de İbn Sina, İbn Rüşd ve Gazali'nin eserlerinin çevirileri sayesinde Orta Çağ Batı Felsefesi düşünce sistemini geliştirmiş, kurulan Paris, Salerno, Napoli, Tuoluose, Padua ve Oxford Üniversitelerinden sonra da büyük bir ivme kazanmıştır. Bu dönem içerisinde özellikle Aziz Bonaventura hem Hıristiyan teolojisinden hem de Platon, Aristoteles ve İslam Felsefesinden bir sentez oluşturmuştur.¹⁵¹ 13. yüzyılın sonlarına doğru Paris'te Avveroisme (İbn Rüşd'cülük) hâkim olurken, İspanya'da Farabi'nin ve Gazali'nin eserleri çevrilmiştir.¹⁵² Daha sonra İbn Rüşd'cülük 'Augustinisme' akımıyla anlaşarak Hıristiyan felsefesi ortaya çıkmıştır.¹⁵³

Tüm bu gelişmelerin yanı sıra birtakım olumsuz faaliyetler de ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, yapılan tercümelerde mütercimler özet veya eserlere kendi isimlerini yazmış, asıl eser sahiplerinin isimlerinden bahsetmeyip kendilerininmiş gibi lanse etmişlerdir. Diğer bir ihtimal de düşük de olsa o dönemin genel kanaati olmasından dolayı batılı

¹⁴⁸ Onay, Demirpolat, *İslam Felsefesi*, 487.

¹⁴⁹ Özalp, *İslam Felsefesi*, 571.

¹⁵⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 310.

¹⁵¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 329, 331.

¹⁵² Onay, Demirpolat, *İslam Felsefesi*, 489.

¹⁵³ Onay, Demirpolat, *a.g.e.* 489.

filozofların kendi düşünceleri olmasıdır. Başka bir olumsuz yön ise İslam Felsefesinin Orta Çağ Batı Felsefesine hiç etki etmeyip salt metin aktarımı olduğu yönündedir. Bununla ilgili Macit Gökberk şöyle bir açıklama getirmiştir:

*Antik felsefe metinlerinin tarih yıkıntıları arasında yok olup gittiği bir sırada bu metinleri bulup saklaması, çevirip Batıya iletmesi yalnız Batı için değil, bütün insanlık tarihi için dönüm noktası olacak bir gelişmeye yol açması, İslam Felsefesinin olumlu tarihsel görevi olmuştur.*¹⁵⁴

Bu etkileşim sayesinde çeviri faaliyetleri başlamış ve yüzyıllarca devam etmiştir. Bunun sonucunda da Batıya matematik, tıp, astronomi, tarih, tabiat, mantık, psikoloji, zooloji, botanik, kimya ve siyaset konularında birçok eser çevrilmiştir. Özel olarak Beydaba'nın *Kelile ve Dimne*'si, Farabi'nin *İhsau'l-Ulum*'u, İbn Sina'nın *el-Kanun fi't-tib* eseri, Gazali'nin *Makasidu'l Felasife* ve *Tehafütü'l-Felasife* eserleri, Batayevsi'nin *Hadaik* eseri, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* eseri, İbn Rüşd'ün *Tehafüt'üt tehafüt*, *Makale fi ittisalil akl bi'l insan*, *Cevherü'l Cirm*, *ed-Damime*, *Cevamiu Siyaseti Eflatun* ve Aristoteles'in *Sırrul-Esrar*'ı çevrilen başlıca eserlerindedir.¹⁵⁵ Bu eserlerin Arapça'dan Latinceye çevrilmesini sağlayanlar ise çoğunlukla Yahudi ve Latin mütercimler olmuştur. Onlar hem Arapça hem de Latinceye hâkim olmakla birlikte, eserler öncelikli olarak Arapça'dan İbranice'ye ve Latince'ye, sonrasında Fransızca, İngilizce, Almanca ve İtalyanca'ya tercüme edilmiştir. İslam düşüncesinin Orta Çağ Batı Felsefesine aktarımında Constantinus Africanus, Gerard de Cremona, Michael Scot, Yahya İbn Davud, Moses ben Samuel İbn Tibbon, Calonymos ben Calonymos ben Meir, Narbonne'li Moses gibi mütercimler önemli etki etmişlerdir.¹⁵⁶

İslam Felsefesinin Orta Çağ Batı felsefesine etkileri ise şöyledir:

- Hümanist hareketler ortaya çıkmış,
- Skolastik düşüncelere felsefe ve din yardımcı olmuş,
- Kadim ilimleri ve bilimsel yöntemi öğrenmiş,
- Batı mistisizmine canlılık sağlamış,
- İtalyan Rönesansının temelini atılmasına zemin hazırlamıştır.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Macit Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi Devrimler ve Atatürk*, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 1997) 19 - 20.

¹⁵⁵ Onay, Demirpolat, *İslam Felsefesi*, 484 - 504.

¹⁵⁶ Onay, Demirpolat, *a.g.e.* 577 - 578.

¹⁵⁷ Onay, Demirpolat, *a.g.e.* 485 - 486.

İKİNCİ BÖLÜM

1683 - 1856 DÖNEMİ ALMAN FİLOZOFLARININ İSLAM FELSEFESİNDEN ETKİLENMELERİ

2.1. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716)

2.1.1. Hayatı

Gottfried Wilhelm Leibniz, 21 Haziran 1646 yılında Almanya-Leibzig’de doğmuştur. Kendisi 17. Yüzyılın üçüncü büyük matematikçi-rasyonalist evrensel filozofudur.¹⁵⁸ Bunların yanı sıra aynı zamanda tarihçi, filolog, doğa bilgini ve teologdur. Leibniz’in felsefesi önemli düşünce miraslarından birisidir, çünkü hem yaşadığı döneme hem de geleceğe dair birçok bilimsel katkıda bulunmuştur. O, 15 yaşındayken felsefenin klasiklerini incelemiş Platon’un, Aristoteles’in, Descartes’in ve Hobbes’un sistemlerini araştırmıştır. Bu çalışmalarının sonucunda Berlin Bilimler Akademisini kurmuştur. Yalnızca felsefi alanda değil, devletin para sistemi, madenciliği, ipekçiliği üzerine planlar geliştirmiştir. Diğer planlarının arasında ise Avrupa ile Çin medeniyetlerini birbirine yaklaştırmak vardır. Leibniz 14 Kasım 1716’da hayatını kaybetmiştir.¹⁵⁹

2.1.2. Eserleri

Leibniz, kendi felsefesini belirli bir eserinde ele almamış, ‘*Acta eruditorum Lipsiensium*’, ‘*Journal des savants*’ dergilerinde yayımlamıştır. Latince, Fransızca ve Almanca dillerini kullanan Leibniz, geride tamamlanmamış birçok yazı bırakmıştır. Leibniz’in felsefeyle ilgili önemli eserleri şunlardır:

¹⁵⁸Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 540.

¹⁵⁹Murtaza Korlaelçi, Yeniçağ Felsefesi, *Felsefe Tarihi*, Ed. Murtaza Korlaelçi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012), 201.

- Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684, Bilgi, Doğruluk ve İdeler Üzerine Düşünceler)
- Nova methodus pro maximis et minimis (1684)
- Systéme nouveau de la nature, (Paris 1695, Doğanın Yeni Sistemi)
- Nouveaux essais sur l'enten dement humain (1704, Locke'a karşı) (Yeni Denemeler)
- Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal (1710, büyük eserleri arasında tek bitmiş ve Leibniz yaşarken basılan eseri)
- La Monadologie (1714)
- Principes de la nature et de la grâce (1714, Doğanın ve İnanetin İlkeleri)
- Discours de Métaphysique (Metafizik Üzerine Konuşma)¹⁶⁰

2.1.3. Felsefesi

Leibniz teorisini 'monad' üzerine kurmuş, maddeyi de monadla temellendirmiştir. Monadlar teorisi Leibniz'in ontolojisidir. Bilgi teorisinin ağırlık kazandığı bir dönemde bir varlık teorisinin işlenmesi, Leibniz'in bilgi ve varlık düzenininin bağlarını bulma denemesinin bir sonucudur.¹⁶¹ O monadları tanımlarken gücün merkezi, kuvvet birimi yani atom terimini kullanmıştır. Monadlar gerçek varlığı ortaya çıkaran nihai ve temel metafiziksel olgulardır. Monadlar basittir, ezeli ve ebedidir, yaratılmamış ve sonradan yok olmayacaktır. Dış dünyada görünen maddi varlıklar monadların birleşmesiyle meydana gelir. Onların dağılmasıyla da bu varlıklar varlık olma özelliğini yitirirler dahi monadlar basit olduklarından yok olmayacaktır.¹⁶² Leibniz, İbn Rüşd¹⁶³ ve İbn Sina¹⁶⁴ gibi İslam filozoflarından da oldukça etkilenmiştir. Hatta varlıksal ve inançsal iyimserlikten bahsetmek için Gazali'den 'bu dünya mevcut dünyaların en iyisidir' veya 'varlıkta var olandan daha iyisi mümkün değildir' ifadelerini tekrarlamıştır.¹⁶⁵ İbn Tufeyl'le ilgili Leibniz şöyle demiştir: Arapların öyle

¹⁶⁰ Murtaza Korlaelçi, *a.g.e.* 201.

¹⁶¹ Kutsi Kahveci, "Monadik Dünya ve Akla Dayalı Doğa", *Sosyal Bilimler Dergisi* 12, sy. 49 (2012): 51-52, erişim 14 Mart 2019, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/445282>

¹⁶² Cevizci, *Felsefe Tarihi* 551-552.

¹⁶³ Özalp, *İslam Felsefesi* 582.

¹⁶⁴ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 252.

¹⁶⁵ Mehmet Bayrakdar, "İslam Felsefesi ve Batı", *İslam Felsefesi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 16.

filozofları var ki, onların ulûhiyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek Hıristiyan filozoflarının fikirleri kadar yüksektir.¹⁶⁶

2.1.4. Leibniz, Tarihselcilik ve ‘İslam Vebası’ (Plague of Islam)

Batının İslam karşıtı tepkilerin geçmişine bakıldığında Leibniz’in verdiği örnek dikkat çekicidir. İslam’ın teolojik boyutuyla reddedilmesi ve Muhammedîlerin (akıl ve medeniyetin düşmanları) erken aydınlanma sürecinin reddedilmesi dönemindeki geçişini kapsar. Leibniz Müslümanları, ezeli ve ebedi düşman ‘Erbfeind’, barbar, bazen de sadece doğal/basit ‘naturel’ bir dinin mensupları olarak tanımlar.¹⁶⁷

Eğer Leibniz ve İslam ile ilgili bir eser kaleme alınsaydı, Leibniz’in Türkleri gelişmemiş, zalim ve geri kalmış olarak kabul ettiği söylenecekti. Onun Hıristiyan birliğini Osmanlı tehdidine karşı savunması, Leibniz’in Mısır planında olduğu gibi ön plana çıkacaktır. Hatta Mısır planında Leibniz, Fransa Kralı 14. Louis’e yaptığı tavsiyede Hıristiyanların menfaati (pro profectu religionis Christianae) için Mısır’a bir saldırıda bulunmasını istemiştir. Böyle bir eserin gereksiz olduğunu Joseph McCarney farklı bir bağlamda dile getiriyor. İslamofobiya teriminin Leibniz’in yaşadığı dönemde var olmadığı, dolayısıyla Leibniz ve Kant’ın İslamofobiya ve ırkçılık söylemlerinin yersiz ve anlamsız olduğunu açıklar.¹⁶⁸ Aynı şekilde Kant da Leibniz gibi, görünürde İslam’a ve İslam toplumuna karşı bir tepkisi olmamakla birlikte, o aslında tepkisini ‘tepki göstermeyerek’ ortaya koymuştur.¹⁶⁹

Yine de Leibniz’in eserlerinde İslam’ın olumsuz tasavvurunun üç problematik yönünün olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Leibniz’in epistemoloji alanındaki hassasiyetidir. Bununla ilgili şu örnek verilmiştir: 1697 yılında İngiliz Thomas Burnet Leibniz’e İslam karşıtlığı ile ilgili Prideaux’un ‘Muhammed’in Ölümün Gerçek Doğası’ (The True Nature of Imposture) biyografik eseri çok iyi yazılmış ve büyük övgülere layık olduğundan dolayı incelemesini tavsiye etmiştir. Leibniz ise buna karşın Burnet’e esere karşı duyduğu memnuniyetsizliği ve hayal kırıklığını ifade etmiş, Muhammed’in

¹⁶⁶ Özalp, *İslam Felsefesi*, 581.

¹⁶⁷ Ian Almond, Leibniz, der Historizismus und die Plage des Islam, *Der Islam in der Deutschen Geistesgeschichte*, über. X. Wenzel (Berlin: Frank und Timme Verlag, 2017), 19.

¹⁶⁸ Almond, *a.g.e.* 21.

¹⁶⁹ Ian Almond, Kant, der Islam und die Bewahrung der Grenze, *Der Islam in der Deutschen Geistesgeschichte*, über. X. Wenzel (Berlin: Frank und Timme Verlag, 2017) 58 – 59.

düzgün ve doğru biyografisini yazmak yerine Arapça yazılmış eserleri ele almak gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁰

İkinci olarak Leibniz'in belirli çok sesliliğidir. Bu çokseslilik Leibniz'in anlaşılmasında zorluk çıkarmıştır. Mısır planındaki hırsı ve aceleciliği karşısında İslam'a karşı sonraları daha sessiz ve saygılı bir Leibniz bu çoksesliliğe örnektir. Burada da savaş anında Leibniz, barış anında Leibniz, halkın sesi olan Leibniz ve kendi düşüncelerini ifade eden Leibniz arasındaki fark ele alınmıştır.¹⁷¹

Üçüncü olarak Leibniz'in İslam'ı somutlaştırması veya İslam'la uzlaşması için üç farklı yapısından söz edilebilir. Leibniz'in '*Turkis et tartaris*' eserine karşı, bu ele alınacak üç tarihi içerik yazarın düşüncesini değiştirecek ve renk katacaktır. Bu üç içerik Leibniz'in İslam'a karşı düşüncelerinin değerlendirmesini ortaya çıkaracaktır.

Bu içeriğin ilki Franklin Perkins'in '*Leibniz ve Çin*' eserinde Leibniz'i Avrupa ve diğer kültürleri etkileşim içerisinde inceleyen tek modern filozof olarak görmesidir. Spinoza, Locke, Descartes ve Hobbes'a karşın Leibniz dilleri, dini metinleri ve diğer milletlerin kültürlerini yoğun bir şekilde araştıran filozof olarak ön plana çıkar. Leibniz'in İslam'a karşı göstermiş olduğu ilgi ve onun Müslüman alimlerinin yardımını alarak Kuran'ın tercümesini yapma isteği, 'Muhammed'in soyunu' araştırma girişimleri, onun Farsça, Arapça ve Özbekçe dillerinin gramer ve kelime bilgisini araştırması, çağdaşlarından ayıran özellikleridir.¹⁷²

İkinci içerik ise, Leibniz'in Paris'e yaptığı seyahatleri sırasında (1672) İslam'a karşı yapmış olduğu değerlendirmesini ve Türkleri tasvir etmesini içerir. Bu konuyla ilgili şu örnek verilmiştir: Macar gezgini Bartholomew Georgiewitz on üç yıl boyunca Türkiye'de esir alındıktan sonra, esir kaldığı dönemde yaşadığı olayları kaleme almasıyla ünlenmiştir. Leibniz'in Türklerle ilgili olumsuz ve acımasız tutumunu muhtemeldir ki Georgiewitz'den aldığı '*La Maniere et ceremonies des Turcs*' adlı eserinde, 'Maslach' isimli şaraptan veya afyondan bahsetmiş olmasıdır. Leibniz Türklerin bu kadar savaşçı ve cesur olmalarını, onların afyon türevli uyarıcı madde kullanmalarına bağlamaktadır.¹⁷³

Üçüncü bölümde Leibniz'in İslam ve Türkler hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. 17. Yüzyılda bir gelenek oluşmuş ve bu geleneğe Türklere doğaüstü bir statü

¹⁷⁰ Almond, *Leibniz, der Historizismus und die Plage des Islam*, 22.

¹⁷¹ Almond, *a.g.e.* 23.

¹⁷² Almond, *a.g.e.* 23.

¹⁷³ Almond, *a.g.e.* 24.

yüklenmiş ve onları Romalı Hıristiyan olmayanlarla müttefik konuma getirmişti. Böhme, Kuhlmann ve Comenius bu gelenek içerisinde yer alan önemli isimler olmuşlardır. Comenius'un '*Lux in Tenebris*' (1657) eserinde Türkleri kâhin / cadı (prophetically) olarak tasvir etmesi ve sonrasında 1675 yılında Kuhlmann'ın İstanbul'a gidip padişah 4. Mehmed'i Comenius'un eserinin bir kopyasını göstermesi ve Comenius'un görüşünün geçerli olduğunu iddia etmesi buna örnek verilmiştir. Bu görüşe sebep olan ise, Avusturya'daki 'House of Habsburg'un Türkler tarafından fethedilmesidir. Buna karşın Leibniz ise, her zaman bu tür girişimlere şüpheyile yaklaşmıştır. Onun '*Nouveaux Essais*' (1705) adlı eserinde Comenius, Kuhlmann, Drabicius'a karşı bir duruş sergilemiştir. Leibniz Protestan bir düşünür olsa da Katolik sempatikliğiyle on yedinci yüzyıl İslam'ına karşı geliştirilen üç içeriği de reddetmiştir. Leibniz için Türkler, ne çağın bitişinin işareti, ne ilahi bir ceza, ne de Roma'nın son düşmanıdır.¹⁷⁴

2.1.5. Hıristiyan Düşünür Leibniz: Doğa/ Teoloji Olarak İslam (Islam as Natural Theology)

Leibniz'in politik ve dini terimleri içerisinde İslam'ı ve Müslümanları yalnızca bir canlı, köle veya siyasi düşman olarak değil; aynı zamanda onları yoldan çıkmış insanlar olarak Hıristiyanlığın öğretilerini reddedenler olarak görmüştür. Mısır planı yazarı olan Leibniz, Muhammedîlerin dininden döndürülemeyeceğini, ancak fethedilebileceğini ifade eder. Müslümanlarla birlikte Çinliler ve Yahudiler Leibniz için Hıristiyanlığın doğrularının gösterilmesi gereken topluluklar olmuştur. Leibniz'in hayatı boyunca gerçekleştirmek istediği evrensel dil teorisi önemlidir. Bu dil teorisi ile ilgili Peter Fenves bir makalesinde, dini doğrunun ve kökenin sorgulanması arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Leibniz evrensel dil teorisinde teknik ve özel dil terminolojisini reddetmiştir. Ancak basit düzeyde kelimeler kullanılarak bu teoriye ulaşabileceğini savunmaktadır. Bu evrensel dil yoluyla Leibniz'in amacı hakiki dini anlatacak ve yayacak misyonerlik faaliyetlerini en üst düzeyde gerçekleştirmektir.¹⁷⁵

Leibniz'in evrensel dil teorisi geliştirmesine sebep olan şey İslam kaynaklıdır fakat tamamen İslam kaynaklı demekte doğru değildir. Bu evrensel dilin ortaya

¹⁷⁴ Almond, *a.g.e.* 26.

¹⁷⁵ Almond, *a.g.e.* 41.

çıkarılması sonucunda Türkler, Müslümanlar ve Araplar bir nevi, ikilem veya belirsizliğe düşmüş olacaklardır. Eğer Hıristiyanlık şeffaf bir dil sağlayabilirse ve kendi inançlarını yaymaya başlarsa İslam dünyasında bir karmaşaya sebep olacaktır. Hıristiyanlığın ucuz bir kopyası olan Müslüman inancındaki Kuran'ın, çocukça hatalarına şaşırılmaması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁶

Dahası İbn Rüşd'ün ve Arapların felsefelerini oluştururken antik Yunandan ve yeni Platonculuk akımından aldıkları fikirleri orijinalini değiştirerek kullandıkları Leibniz tarafından savunulmuştur. Eğer Nubiyalılar (Mısırda eski bir bölge) bir gün dinlerinden dönecek olurlarsa bu Muhammed'e karşı sevgilerinin bitmesinden değil bağlandıkları imamlarının yüzünden olacaktır. Hıristiyanlığın üslup olarak kalmasında Leibniz, Muhammed'in ve dolayısıyla İslamiyet'in birçok ülkede mensuplar kazandığını söylemiştir. İslamiyet'in Hıristiyanlığa benzerliği (puta tapmama, ruhların ölümsüzlüğü, ahiret inancı, bir ilaha tapma) İslam'a ve Muhammed'e yarar sağlamıştır. Böylelikle siyasi düşman olan İslam dini, Hıristiyanlık için teolojik ve ruhi manada müttefik olmuş ve Hıristiyanlığın görevini üstlenmiştir. İki din arasındaki bu benzerlik tek başına Muhammed'in ürünü değil, aksine evrensel inanç ilkelerinden kaynaklı olduğunu savunmuştur. Böylelikle Leibniz'in köken ile ilgili soruları İslamiyet'in ve Hıristiyanlığın benzerliklerinden kaynaklanmış olarak cevabını bulacaktır. Sonuç olarak İslamiyet'in Leibniz'e tesiri ancak evrensel bir dil projesiyle sınırlı kalmıştır.¹⁷⁷

2.1.6. Sebepleri Arayan Leibniz: Dinin / Fikrin Kökeni Olan Düşman

Leibniz'in Kur'an'ın güvenilir bir çevirisini arama isteği, onun 'adamic' yani Hz. Adem ve Havva'nın ilk konuştukları dili araması, son olarak da milletlerin kökenini bulma isteği, düşmanını dost konumuna getirmiştir. Her ne kadar Leibniz Hıristiyan bir düşünür olsa da onun 'her dil O'nun (Tanrının) adını anar' emrine hitaben farklı dillerdeki yapıları inceleyerek Leibniz'i bilimsel ve dini Leibniz olarak ikiye ayırır. Dolayısıyla da Almanca'nın doğal diller arasındaki en doğal dil olduğu görüşünü savunmuştur. Bununla İslam'a karşı saygılı bir üslup geliştirmiştir. Daha öncesinde siyasi ve dini eserlerinde her ne kadar İslam'a karşı uygun olmayan ifadeler kullanmış olsa da, İslam'ın doğal hali (Türkler ve Araplardan arınmış hali) Leibniz'in kişiliğini

¹⁷⁶ Almond, *a.g.e.* 43.

¹⁷⁷ Almond, *a.g.e.* 44.

değiştirmiştir. Böylelikle düşman dost, muhalif önder, siyasi düşman üstü kapalı da olsa artık Leibniz için dilsel kabul edilmiş olmuştur.¹⁷⁸

Leibniz'i bu değişime yöneltten birçok sebep olmuştur. Ancak bunların en önemlisi 1683 yılında Osmanlı tehdidinin Viyana'dan yok olması olmuştur. 'Muhammedî' bir imparatorluğun, sadece Viyana'nın kapılarından değil aynı zamanda bugünkü Bulgaristan'ın sınırlarından kademeli olarak çekilmesi Leibniz için büyük bir etken olmuştur. 1691 yılında Leibniz şunun farkına varmıştı: Türkler imparatorluklarının geri kalanını Avrupa'da tekrar geri almaya çalışacaklar ve Temeşvar'ın geri alınması Osmanlıları Edirne'de tedirgin hale getirecektir. Türkler Avrupa'dan fiziksel olarak çekilse dahi, orada bir boşluk oluşacak ve bu boşluk ise ancak filolojik olarak doldurulabilecektir. Leibniz'in bu boşluğu fark etmesi onun evrensel dil projesi olmuştur. Nitekim 1692 yılında Landgraf Ernst'e yazdığı bir mektupta Leibniz, Türklerin siyasi gücünü değil, onların etnik/dilsel işlevini incelemeye aldığını göstermiştir. İlerleyen zamanlarda Leibniz artık Arapça eserlere güvenebileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁹

Leibniz'in gözünde müslümanlar öncesinde değersiz iken, 1705 yılında doğrunun güçlü kanıtı olarak müslümanlar görülmüş ve Kuran'ın tercümesinin de bir papazdan ziyade bir uzmandan (Acolothus) istemesi bunun en önemli kanıtı kabul edilmiştir. Leibniz, Hıristiyan araştırmacılarının yarattığı İslam'ı reddetmiş, aksine Müslümanların yorumladığı kendi tabiriyle 'Müslüman bir Kuran' arayışına girmiştir. Bu arayış içerisinde Orta Asya ve yakın doğu dilleri ve kökenlerine ilgi duymaya başlamıştır. Hatta 1697 yılında İsveçli dilbilimci Sparwenfeld, Leibniz'e Arap tarihçilerinin isimlerinin ve hayatlarının yer aldığı uzun mektuplar göndermiştir. Bu tarihçiler arasında İbn Hallikan, İbn Asakir, Taberi, Ebu Zer ve İbn Haldun bulunmaktaydı. Bu sayede Leibniz dillerin ve milletlerin kökenini araştırma sahasını genişletmiş, özellikle Türkçe, Farsça ve Fince dillerini öğrenmenin bu kökenlerin bulunmasında önemli katkıları olacağı görüşünü benimsemiştir. Farsça ile Almanca arasında benzerlik içeren çok fazla kelime olduğundan, bu benzerliğin milletlerin araştırılmasına yardımcı olacağını savunmuştur. Leibniz'in dillerin ve milletlerin kökenini ısrarlı araştırması onu kendisinin farkında olmadığı bir paradigmaya sürüklemiştir. 1690'lı yıllardan itibaren Türklerin, Arapların ve İranlıların yakınlıkları

¹⁷⁸ Almond, *a.g.e.* 48.

¹⁷⁹ Almond, *a.g.e.* 49.

Leibniz'in İslam'a karşı görüşünü yavaş yavaş değiştirmiştir. 1671 yılında Türkler ve İslam hakkında veba diye bahseden Leibniz, 1710 yılından itibaren İslam'ın pozitif olgularını tanımaya ve onlardan faydalanmaya başlamıştır.¹⁸⁰

Sonuç olarak, kutsal metinle değil ancak tarihle olan uğraşı dolayısıyla, Leibniz'in Muhammedî görüşü, İslam'a karşı olan tarihsel ve doğuştan getirdiği antipatiyi büyük oranda azaltmış ancak tamamen ortadan kaldıramamıştır.¹⁸¹

2.2. IMMANUEL KANT (1724-1804)

2.2.1. Hayatı

Immanuel Kant 22 Nisan 1724 yılında, Königsberg şehrinde doğmuştur. Çocukluğu pietist akımının tesirinde geçmiştir. Pietizm akımı, imanı doğru kabul edilen bir öğretiye bağlı olmak olarak anlayan entelektüel yönelime karşı olmakla birlikte Hıristiyanlığı dinsel kurumlara uygunluk ile eş gören yönelime de karşıdır.¹⁸² 1740 yılında Königsberg Üniversitesine başlamıştır. 1755-1796 yılları arasında aynı Üniversite'de felsefe ve fiziki coğrafya dersleri vermiştir.

Kant özellikle fizik bilimini temellendirmek, insan zihninin işleyişini tespit etmek ve ahlakın rasyonelliğini ispatlamak istemiştir. Bunları gerçekleştirmek için Descartes'in rasyonalizmini, Hume'un (1711-1776) deneyciliğini sentezleyerek kendi bilgi felsefesini oluşturmuştur.¹⁸³

1781 yılında '*Saf Aklın Kritiği*' eseriyle hem kendi felsefesinin temelini oluşturmuş, hem de felsefe tarihinde çok önemli gelişmelere önyak olmuştur. Sokrates'in 'kendi kendini bil' düsturunu ilke edinerek, felsefî sistemini kurmadan önce aklın var olan kaynakları kullanması için zorunlu tutulması gerektiğini savunmuştur. Sonuçta Roma ve Atina filozoflarının düşledikleri ideallerini bir nebze gerçekleştirmeyi başarmıştır.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Almond, *a.g.e.* 51.

¹⁸¹ Almond, *a.g.e.* 55.

¹⁸² Immanuel Kant, *İmana Yer Açmak*, Çev: N. Tan, (İz Yayınları: İstanbul, 2014) 22-23.

¹⁸³ Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, çev: N. Özsoy, (Ankara: Yeryüzü Yayınları, 2005), 291.

¹⁸⁴ Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Tarihi*, 216.

2.2.2. Eserleri

Kant'ın felsefe ile ilgili eserlerinden bazıları şunlardır:

- Ateş Üzerine, Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Açıklaması, Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı, 1755
- Felsefeye Olumsuz Büyüklükler Kavramını Sokmak İçin Deneme, Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanmasında Tek Mümkün Kanıt Temeli, 1763
- Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma, Yüce ve Güzel Duygusu Üstüne Düşünceler, 1764
- Metafiziksel Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün Hayalleri, 1766
- Uzay İçindeki Yerlerin Farklılığının İlk Temeli Üzerine, 1768
- Duyulur Dünya İle Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne, 1770
- Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 1785
- Ahlak Metafiziği, 1797
- Fiziksel Coğrafya, 1802

2.2.3. Felsefesi

Kant aydınlanmanın Almanya'da yayılmasına katkıda bulunan en önemli filozoftur.¹⁸⁵ 20. yüzyılın önemli bir felsefe akımı olarak ortaya çıkan Yeni Kantçılığa da Kant felsefesi kaynaklık etmiştir.¹⁸⁶ O, Ortaçağın izlerini modern felsefeden kaldırmış ve hümanizmi Alman aydınlanması içerisinde hayata geçirmiştir. O yalnızca bilimi temellendirmemiş aynı zamanda ahlakî ve dinî hayatı da korumaya gayret göstermiştir. 'İnanca yer açmak için bilgiyi sınırladım.' sözü bunun kanıtıdır.¹⁸⁷ Kant felsefesinin kaynağı Leibniz ve Wolff olmuştur. O kendinden önceki düşünceleri kendi felsefesiyle sentezlemiş, kendinden sonra gelen olaylara da etki etmiştir. Dolayısıyla Alman idealizminin kurucusu sayılmıştır.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, a.g.e. 707.

¹⁸⁶ Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Tarihi*, 215.

¹⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, a.g.e. 707-708.

¹⁸⁸ Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Tarihi*, 216.

2.2.4. Kant, İslam ve Sınırların Korunması

Kant'ın İslam, İslam toplumu ve Türkiye üzerine birçok yorumu vardır. Ancak bu yorumlarına sadece dipnotlarında yer vermekle yetinmiştir. Ne zaman ki eserlerinde Türklerden bahsedecek olsa, kendisini birden konunun dışında buluyoruz.¹⁸⁹ Kant'ın dipnotlarında Türkiye'den bahsetmesi onu sıradan olmaktan kurtarır.

Kant'ın eserlerinde Türkiye ve İslam kavramlarını görmezden gelmesi veya sadece dipnotlarda bahsetmesi aslında onun var olan ancak kabul etmek istemediği korkusundan kaynaklıdır. Doğunun kendi bölgesinin dışına taşıp Avrupa'ya gelmesi halinde kendilerini saptıracak ve ortalığı karıştıracak olmasından endişe duymaktadır. Kant'ın Türkiye ve İslam kavramlarını görmezden gelme sebeplerinden bir diğeri de yurtlarından çıkarılma korkusudur.¹⁹⁰

Bölümün başlığında da geçmekte olan 'sınırların korunması' kavramına Kant'ta Doğu, İslam ve Türkiye kavramlarını eserlerinde görmezden gelerek dolaylı olarak bir tepki ortaya koymuş olmaktadır.¹⁹¹ Kant, İslam toplumu ile ilgili az ama geniş kapsamlı yorumları kayıtsız kalarak yapmıştır. Yani Kant'ın tepkisi aslında tepkisizliğidir. Bunun nedeni de kısıtlama, engelleme ve 'sınırlama' isteğidir. Nasıl ki Luther için 'Muhammedîlik' [Alm. Mohammedanismus] bir tehdit oluşturduysa aynı şekilde Kant için de oluşturacaktır. Bu gizli tehdit radikal bir sınırlamayı içermektedir. Kant cinsel, politik, bölgesel ve hatta felsefi sınırları aşan radikal bir kısıtlamanın gizlenen tehlikesinden bahsetmektedir.

1766 yılında '*Träume eines Geistersehers*' (Bir Bilicinin Düşleri) adlı eserinde de insan aklını küçük bir ülkeye benzeterek çok sınırları olduğunu ifade etmiş, metafiziği de insan aklının sınırlarının bilimi olarak açıklamıştır. Burada metafizik ve insan aklının sınırlandırılmasının sebebi tamamıyla sınıra ve bu sınırı geçen kibirli kişilere işaret etmesi olmuştur.¹⁹²

Bu kibirli kişiler için Kant, yanlış ve anlamsız bir görüşe sahiptir. O, Araplar veya Moğolları atları ve koyunlarıyla çöllerde göçebelik yapan, bunu çalışmaya tercih eden, yani hazıra konan kişiler olarak görmektedir. Yine Arapları alaycı ve ironik bir tavırla doğudaki en değerli, asil ve soylu insanlar olarak tanımlamıştır. Yukarıda da

¹⁸⁹ Almond, *a.g.e.* 57.

¹⁹⁰ Almond, *a.g.e.* 58.

¹⁹¹ Almond, *a.g.e.* 58 – 59.

¹⁹² Almond, *a.g.e.* 59.

bahsedilen Kant'ın metafizik anlayışında insan aklının sınırlandırması kabulü, Arapların metafizik sahada araştırmalarına ters düşmektedir. Bu durumu Kant eleştirmektedir. Dahası Araplarla modern mistikler arasında bir bağ kurarak onları felsefenin potansiyel tehditleri olarak görmektedir. Onların bu sözde 'istekli' görüşünü bütün felsefelerin yok oluşu ve ölümü olarak açıklamaktadır. Kant'ın bu konu üzerinde durmasının sebebi, kendi hayatını mistiklerden ve şarlatanlardan, felsefenin doğru sınırlarını belirleyerek kurtarma isteğinden kaynaklıdır.¹⁹³

Kant, sınırlarını belirlediği, savunmak ve açıklamak istediği felsefenin yerinin Avrupa'da bir yer olması görüşündedir. Dolayısıyla gerçek felsefenin yaşam alanı onu bozacak bir yerde değil aksine onu kuracak ve geliştirecek bir yerde olmalıdır.

Kant'ın düşüncesinin tutarsızlığını ve asılsız olduğunu ortaya koymak adına, doğu ile batı arasında bir köprü vazifesi gören Anadolu'da felsefenin yaşayabileceğini, gelişip büyüyebileceğini ispat etmek için Mevlüt Uyanık'ın '*Felsefeyi Anadolu'da Yurtlandırma*' projesinin ne denli gerekli ve önemli olduğu açıkça görülmektedir.¹⁹⁴

Kant İslam'la ilgili görüşlerinde onu zihinlerin hastalanması olarak şu eserinde tasvir ediyor: '*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*' 1765.

*Vasatasız bir şekilde vahiy aldığı söyleyen ve göklerin ulularından büyük bir güç aldığı iddia eden kişi delidir [Alm. verrückt]. İnsan doğası tehlikeli bir yanılsama / aldatmayı kabul etmez. Eğer bu durum yeni, aldatılan insan yetenekli, bu büyük topluluk hazırsa ve bunu benimsediyse o zaman devlet bile zamanla işkenceye maruz kalır. Dolayısıyla bu heves istekli kişileri aşırılığa yönlendirir; Muhammed'i yöneticiliğe, Johann von Leyden'i ise ipe götürür.*¹⁹⁵

Buradan çıkarılan sonuç, İslam'ın saf hayal gücüne indirgenmiş olmasıdır. Bunu da zihinlerin hastalığı olarak tanımlamıştır. Leibniz'de Muhammedîlik nasıl veba olarak tanımlandıysa, Kant'ta da 'her an yayılabilecek bir hastalık' olarak karşılık bulmuştur.¹⁹⁶

¹⁹³ Almond, a.g.e. 62.

¹⁹⁴ Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, İslam Felsefesi: Teşekkül Dönemi, (Edit: M.Uyanık, A.Akyol) Elis yay. Ankara, 2017. 17-46, Ebu Nasr el-Farabi, İlimlerin Sayımı, Telif ve Tercüme, Aygun Aykol ile Elis yay. Ankara. 2017, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Farabi ve İhsau'l-Ulum Adlı Eseri" adlı makale, aynı eser, s.13-73, Duygu Bayram, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak –Dede Korkut Hikayelerinin Felsefi Analizi*, Hitit Üniv., SBE, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum. 2016, s.1-5, Emrah Kanlıkama, "Yaşar Kemal'de Sivil İtaatsizlik Türk Felsefesinin İmkânı Bağlamında Bir İnceleme" Hitit Üniv. SBE, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Çorum. 2017, s.10-23, Nihat Pirinci, *Felsefeyi Anadolu'da Yurtlandırmak - Mavi Anadoluçuluk - Hitit Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Seminer Çalışması*, Çorum.2015

¹⁹⁵ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, (Berlin: Preußische Akademie, 1900), 267.

¹⁹⁶ Almond, a.g.e. 63.

Psikolojik dengesizlik ve sosyal bozulmanın birbiriyle olan sıkı bağı dikkat çekicidir. Büyük Batı geleneğinde Robespierre'in bağdaştırdığı Muhammedî yükseliş ve terörden bahsetmek yerine Kant, Luther'in İslam yorumunu Orta Doğu Baptistler topluluğu olarak benimsemektedir. Bu topluluk içerisinde çok eşlilik kavramını barındırır. (Vaftizci Jan von Leiden'in da 200'den fazla kadına sahip olduğu iddia edilir).

Kant'ın sınırların geçilmesi korkusu, İslam'la ilgili tutarsız ve eksik bilgi sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sınırların geçilmesi korkusu daha da yoğunlaşmaktadır. Kant'a göre, Yahudiler, Muhammedîler gibi, diğer dinlerin inanç ilkelerini küçümsemekteler, çünkü kendilerini yalnızca bir Tanrı'ya sahip olarak görmekteler. Muhammedîler yüzünden Kant'ın ortaya çıkan öfkesi, incinmiş gururu ve onun hassas derecelere varan söylemleri, Hıristiyan düşüncesi, metinlerinde ve yazılarında tekrar olumsuz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Onun *Fiziksel Coğrafya* adlı eserinin birçok yerinde Muhammedî olmayanların durumundan bahseder. Burada Suudi Arabistan'la ilgili çok az bilgiye sahip olduğunu ve 'Muhammedî olmayan Avrupalıların oraya gidemeyeceğini çünkü oranın kutsal havası onlar yüzünden zehirleneceği' düşüncesi yer almaktadır. Kant'ın Osmanlı şehri Mısır'la ilgili yazısında Osmanlı İmparatorluğunun diğer şehirlerinde de olduğu gibi Hıristiyanların ata değil ancak eşeğe binmelerine izin verildiği bildirilmektedir. Hıristiyanların Osmanlı topraklarında eşeğe binmeleri ve Mekke'ye girmelerinin yasak olmasını Kant kural olarak adaletsizce olduğunu kabul etmekle birlikte doğal bir hiyerarşisinin oluşturmasını da eleştirmektedir.¹⁹⁷

Bir din düşünün ki takipçilerinin özgürce dolaştığı ve önderlerinin de aklın sınırlarını kolaylıkla aştığı, dolayısıyla da ahlakın sınırlarını kabul etmeyecekleri bir din. Kant'ın bu görüşü, onun bu zamana kadar kabul ettiği doğu ve nefsanî özelliklere kanıt olmaktadır. Onun '*Güzel ve Yüceltilmiş Hissiyat Üzerine Gözlemler*' adlı eserinde, doğunun yerlilerinin ahlakî güzel hakkında herhangi bilgilerinin olmadığını doğruluyor.¹⁹⁸

Fiziksel Coğrafya adlı eserinde Kant, Muhammed'i sevgi dolu, güzel konuşan ve güzel [Alm. liebreich, beredt, schön] olarak tanımlamaktadır. 1797'de de Muhammedîlik ile ilgili içki kullanımının haram olduğunu fakat afyon türü

¹⁹⁷ Almond, *a.g.e.* 65.

¹⁹⁸ Almond, *a.g.e.* 66.

uyuşturucuların kullanımına izin verildiğinden bahsetmektedir. Dahası bir yıl sonraki *'Antropoloji'* eserinde Türklerin cesaretlerinin afyon kullanımından kaynaklandığı iddiasında bulunmuştur. Öncesinde Muhammedîlerden uzak durulması gerektiğini Hıristiyanlığın bir ameli gibi açıklarken sonrasında rasyonel bir açıklamayla bunu bildirmiştir. Muhammedîlerden uzak durulması gerektiğini aksi takdirde, bu durum kişinin sadece bedenini değıl aynı zamanda ruhunu da tehlikeye sokacağının, onu saptıracağının ve şaşkına çevireceğinin kanaatindedir.¹⁹⁹

Kant, Muhammed'in vaat ettiği cenneti harem ve nefsanî arzuların giderileceği bir yer olarak tasvir etmektedir. Bu cennet tasviri Batı'nın İslam anlayışında da böyledir.²⁰⁰ Dolayısıyla İslam, Kant'ın gözünde yukarıda verilen örneklerde görüldüğü haliyle başarısızlıkla sonuçlanmış bir dindir. Bu coşku [Alm. Schwärmerei] tüm felsefelerin ölümü olduğu gibi, temelsiz, rasyonel olmayan, denetlenmeyen vahiy de, tüm (gerçek) dinlerin ölümü olacaktır.²⁰¹ Kant'ın Muhammedîleri namazını kılan, hac ibadetini yerine getiren ve dış görünüşünü korumak için [Alm. äußere Erscheinung] orucunu tutan kişilerdir. Bu şekilde Kant, İslam'daki ibadetlerin kişiyi ahlaktan yoksun bırakarak tanımlamakta ve Hıristiyanlığın ibadetlerini ise kişiyi ahlakî iyiye götüren pratikler olarak göstermektedir. Ta ki zekât konusuna gelinceye değin. Burada Kant problemlili bir benzerlikle karşı karşıya gelmektedir. Eğer İslam'da böyle bir zorunluluk olmasaydı neredeyse bu Hıristiyanlık olacaktı.

İslam'ı Hıristiyanlıktan ve Tanrının gerçek hizmetkârlığını yapmaktan uzaklaştırmak için Kant Müslüman topluluklardaki zekât zorunluluğunu ön plana çıkarmaktadır. Kant'ın Muhammedîleri ve özellikle Arapların gururları, sahip oldukları göçebe ruhları ve aşırı fantezik hayal güçlerini tanımlaması ne ilk ne de son olacaktır.²⁰²

2.2.5. Üstün Tehdit Olarak İslam

Kant'ın üstün tehdit olarak İslam'la ve İslam toplumuyla ilgili düşüncesi birbirleriyle ilişkilidir. *'Fiziksel Coğrafya'* eserinden sonra kaleme aldığı *'Güzel ve Yüce Olanın Hisleri'* yazısında da Kant Doğu ile ilgili konuya oldukça fazla işaret etmiştir. Bu eserinde Mısır piramitlerinden, Tatar çöllerinden, Nadirşah'ın ölümünden, Bağdat'lı

¹⁹⁹ Almond, *a.g.e.* 66.

²⁰⁰ Almond, *a.g.e.* 67.

²⁰¹ Almond, *a.g.e.* 69.

²⁰² Almond, *a.g.e.* 71.

tüccar Carazan'ın umutsuz hayalinden ve haremden bahseder. Kant bu eserlerinde İslam'ı yüce olan bir yer olarak tasvir eder. Oradaki kültür ve kişilerin fırtınalı bir duygu patlamasına sahip olduklarına değinir.²⁰³

Eserlerinin devamında felsefenin yerini göçebe olan Araplardan sınırlandırmak isteği ele alınır. Muhammed'in muazzam cennetinden rasyonel dini uzaklaştırmakla birlikte aynı zamanda Türkiye gibi ülkelerden de bahsetmeyi, onları Batılı günlük yaşam konularından uzak tutmak gerektiğini ifade eder. Bu kararlılıkla Doğu'nun sonsuz derinliklerinde kaybolmamak, saptırılmamak, konu dışına çıkmamak için Doğu ile bir mesafe konulması gerektiğini bildirir.

'*Düşmanın Tarihi*' isimli eserinde Gil Anidjar, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili karşılaştırma yaparken yalnızca resim yasağı ile ilgili soruları sormakla yetinmemektedir. Bu soruyla ilgili birçok cevap verilmiş olmasına rağmen ortak bir paydada 'boş' kavramı belirlemiştir. Tarihte de Yahudilik ve İslamiyet birçok sebepten dolayı Batılılar tarafından boş dinler olarak kabul edilmiştir. Kant, Yahudiliği içi boş elbise olarak tanımlamaktadır. Daha önce Luther'in de bahsettiği ve Hegel'de de görüleceği gibi, İslam'ın daha güzel bir cephesi olduğu duygusal bir fenomen olarak görüldüğü için bu şekilde tanımlamada bulunmaktadır.²⁰⁴

Ne zamanki Kant, Muhammed'in hakikate çağırma girişiminden bahsetse, İslam'ı duygusal bir fenomen olarak tasarladığı görülmektedir. Ne Yahudiler ne de Müslümanların Tanrının temsili olacak resimleri yoktur. Bunun nedeni de açıkça onun kim olduklarını bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. İslam'da bir Tanrı tasavvurunun olmaması Kant'ın savunduğu boş bir inanç fikrini (daha sonra Schlegel'in de düz ve zihinsel faaliyetten yoksun teist bir inanç olarak açıkladığı) destekler: aynı zamanda Muhammedî fantezileri, inançları da kolaylaştırarak gerçeklikten uzaklaştırır. İslam'ın Tanrı'ya bir yüz atfedememesinin yetersizliği şöyle sonuçlanmıştır: Vahyin yerini rüyalar, ruhsal gerçeklikler ve kişisel fanteziler almıştır. Araplar içi boş bir kılıf olarak tanımlanmakta ve bu kılıflarını da aşırı hayal güçleriyle doldurmakla meşguldürler. Kendilerini de bu düşlerle avutmaktadırlar (cennet tasavvuru gibi).²⁰⁵

²⁰³ Almond, *a.g.e.* 72-73.

²⁰⁴ Almond, *a.g.e.* 80.

²⁰⁵ Almond, *a.g.e.* 80 – 81.

2.2.6. Kant, Antropoloji ve Müslüman Dünyası – ‘Basit Bir Ek’ Olarak Fiziksel Coğrafya

Bu bölüme kadar Kant’ın sınır çizme projesi üzerinde durulmuştur. *Fiziksel Coğrafya* eserini konu alan bu bölümde ise Türkler için Kant bir nebze de olsa daha ılımlı bir tanımlama yapmıştır. Şöyle ki; ‘Aslında Tatar kökenli, yapılı, misafirperver, fakirlere ve kervansarayların bakımında olanlara yardım ederler. Ancak, tembellik konusunda oldukça kararlılar, konuşmadan saatlerce birbirleriyle oturabiliyorlar. Cimrilikleri ise onların en kötü özellikleridir.’ Bu tanım daha önce Leibniz’in bahsettiği art niyetli tanımından daha az kötüdür. Bu tasavvur Kant’ın inançlarıyla aynı süreçte benzer ilerler. Avrupa’nın diğer kültürlerle olan entelektüel üstünlüğü onun felsefi düşünmesinden kaynaklıdır. Kant’ın ‘*Jäsche-Logik*’ eserinde Zoroasters Zend-Avesta’nın felsefeden hiçbir iz taşımadığı, Mısır öğretisinin basit bir çocuk oyuncağı olduğunu ve İranlılarla Arapların felsefi kazanımlarının Aristoteles felsefesinin ancak bir taklidi olduğundan bahseder. Yinede Osmanlı ve Türk emperyalizmi Türkleri göçebe statüsünden kurtarıp onları medeniyetin ustası konumuna getirmiştir. ‘Tembel’ diye nitelediği Türkleri, yönetilen ile yönetenden, öğretmen ve öğrenci konumuna *Antropoloji* isimli eserinde getirmiştir.²⁰⁶

Kant, *Fiziksel Coğrafya* eserinde ılıman iklimlerde bulunan insanların (Romalılar, Yunanlılar, Türkler, Vikingler, Timurlenk ve Cengiz Han) neden tüm güney ülkelerine sanat ve silahlarıyla şaşkınlık verdiklerini açıklamak için tipik bir ırk hiyerarşisi tanımı yapmaktadır. Türklerin Hıristiyan Avrupa’sını Frankistan olarak isimlendirmeleri, seyahatlere çıktıklarında kendi milletlerinden olan insanları tanıma isteğini şu şekilde ifade etmişlerdir: 1. Moda ülkesi (Fransa). 2. Kaprisli ülke (İngiltere). 3. Atalara ait topraklar (İspanya). - 4. İhtişam ülkesi (İtalya). - 5. Ünvan ülkesi (Cermen halkları olarak Danimarka ve İsveç dahil Almanya). - 6. Efendiler ülkesi (Polonya, her vatandaşın bir beyefendi olduğu, ancak bu beylerin hiçbiri, vatandaş olmayanlar hariç, kul olmak istemez.)²⁰⁷

Her ikisi de Asya kökenli olan Rusya ve Avrupa Türkleri, Frankistan’ın ötesinde olan ülkelerdir. Biri Slav diğeri Arap kökenli olan iki ırkın Avrupa’nın büyük bir

²⁰⁶ Almond, *a.g.e.* 83 – 84.

²⁰⁷ Almond, *a.g.e.* 84.

bölümünde güçlerini göstermişler ve özgürlüğün olmadığı bir kural oluşturarak hiç kimseye gerçek bir anlamda vatandaşlık verilmemiştir.²⁰⁸

Kant'ın yukarıda bahsedilen dipnotunda onun felsefesinin topografik yapısına örnek olarak verilmiştir. Burada Slav veya Muhammedî doğu gibi kavramları kullanarak Kant, Avrupa'nın özgürlüğünü ve kendini göstermesini açıklamış olmaktadır. Ayrıca farklı grupları tanımlamak için Kant genellikle üç sıfat kullanmaktadır: Araplar için 'samimi, ciddiye ve sevgi dolu', Türkler için de 'iri yapılı, misafirperver ve yardımsever'. Bu paragrafa dayanarak, Kant'ın korkuyla mı yoksa isteyerek mi böyle tanımladığını kestirmek zordur. Türklerin diğer kültürlerle olan ilgisiyle alakalı değişken bir spekülasyon olarak başlayan şey sonunda despotik olarak reddedilir. 'Kültürel bir gezginden' bir despota olan ani değişimin sebebi, Kant'ın belli etmediği ama aslında büyük bir panik durumu yaşadığını gösteriyor, çünkü Türklerin Avrupalılaştırmadan (Avrupalılar üzerindeki hâkimiyetini) Asya'nın özgürlükten yoksunluğuna atıfta bulunarak sınırlandırıyor olmasıdır.²⁰⁹

Kant'ın İslam, Mekke ve Kutsal Kabe ile ilgili bilgisi özellikle Alman gezgin ve oryantalist Carsten Niebuhr tarafından kaleme alınan '*Arapların Tanımı*' (1772) eserinden gelmektedir. Kant aynı zamanda Fransızların Mısır'a yapmış olduğu askeri çıkarmayı olumlu bulmuş, bunun kendi bilgilerine büyük katkılar sağlayacağı kanatindedir.²¹⁰

Mekke'de doğan Muhammed, zengin bir dul olan Hatice ile evlendi. Mekke'de bulunan bir mağarada melek Cebrail'le olan irtibatı gerçekleşti. Muhammed Yahudileri ve Hıristiyanları kutsal yazıları tahrif etmekle suçladı. Kuran peyderpey indi. Ali, Osman ve Ebubekir ilk inanlardandır. Bunlardan, Osman Kur'an'ı iyileştirdi/düzeltilti. Muhammed sevgi dolu, güzel konuşan ve güzeldi. Onun yazma stili o kadar mükemmeldi ki sık sık tarzının güzelliğinin tanıklığına çağırırdı. Mucizeler yapamayacağı ile bilinirdi. Ancak onun, ayı iki parçaya böldüğü, zehirli olduğundan dolayı bir koyun etinin onu yememesi konusunda kendisini uyardığı, söylenir. Kendisi yapmadığı birçok şey ile suçlandı. Hatice'nin ölümünden sonra Ebubekir'in kızı Aişe ile evlendi. Yedi göğe yaptığı miraç yolculuğundan bahsedilir. Medine halkı ona bağlanmaya başladı o da Mekkeli Müslümanlarla oraya hicret etti. Bu hicret Mesih'in doğumundan 622 yıl sonra Muhammediler için özel bir dönem başlatmış oldu.

Kızı Fatıma ile kuzeni Ali evlendi. İbadet ederken yüzlerini Mekke'ye yönelerek yapmalarını emretti. Mekke'yi savaşmadan teslim aldı ve Arabistan'ın büyük bir bölümünü fethetti ve yediği bir koyun etinden zehirlenerek öldü. Mekke bölgesi

²⁰⁸ Almond, a.g.e. 84.

²⁰⁹ Almond, a.g.e. 85 - 86.

²¹⁰ Almond, a.g.e. 88.

*kutsaldır. Zemzem Çeşmesi vardır. Tüm Muhammedi hacıları oraya giderler ya da en azından kendilerinin yerine bir başkasını göndermek isterler.*²¹¹

Kant'ın, Muhammed'in cenneti, fanatik coşkusu ve Hz. Peygamber'in olası zihinsel dengesizliği ile ilgili daha önce yaptığı açıklamalarla karşılaştırıldığında, bu bölüm hiç şüphesiz önyargısız olmasa da İslam'ın yükselişinin daha ayık bir resmini temsil ediyor. Alaycılık (gizli muamele) için kesin bir tutku ve olayların daha alaycı sunumuna tanıklık eder. Bununla birlikte, Muhammed'in karizmatik ve yaratıcı figürü, Goethe'nin 'olağanüstü' peygamber - şairine ve Herder'in 'ateşli hayal gücüne', '*Baş Hastalıkları*'nda karşılaştığımız fanatik zalottan daha yakın romantik bir havayı kucaklar. Düşünceli bir estetik metin olarak Hume'un 'vahşi ve saçma bir fikir' dediği şeyin tam karşıtlığı olarak durur ve bir kez daha Kant'ın ikinci eleştirisinde kullandığı Hüris'in ve ölümden sonraki şehvetli yaşamının anlatılarını onurlandırır. Kant'ın daha önceki Muhammed'in cennetleri ile ilgili söylevleriyle kıyaslandığında yukarıda bahsedilen pasajda İslam'ın yükselişi ile ilgili daha ölçülü bir tasvir yapılmaktadır. Buna rağmen Muhammed'in karizmatik ve yaratıcı karakteri burada romantik bir atmosferde ele alınmaktadır.²¹²

Kant'ın başka bir yerde 'harika bir macera' dediği İslam'ın hızlı yayılması, bu bölümde şöyle incelenmiştir: Bir kitapta İslam, üç paragrafa indirgenecek ve gururlu bir inancın kökenleri, megalomaninin zeki, karizmatik liderleri tarafından hazırlanan küçük, feodal bir kültürün sonucu olarak sunulacaktır. Kant'ın bu anlamda tamamen ampirik açıklamalara yatkınlığı, rekabet ettiği dinin gerçek kökeni ve gelişiminin tarihsel olarak kaydedildiği, ciddiyetle gözlemlendiği ve korunaklı taklit edilebildiği bir araca dönüşür. Kant'ın buradaki amacı, İslam'ın üç paragraflık bir metine indirgenmesi gerektiği düşüncesi ve bu inancın kökenlerini zeki, karizmatik ve megaloman bir önderle küçük ve feodal bir din/kült olarak sonuçlandırmasıdır.²¹³

Kant'ın '*Fiziksel Coğrafya*' ile yapmaya çalıştığı şey tam olarak budur: dünya kültürlerini korumak, doğunun bambaşka dünya görüşünü anlamak ve kontrol etmek, zenginliği ve yabancının tehdit edici çeşitliliğini antropolojinin sınırları içinde güvenle tutmak. Bu nedenle, '*Fiziksel Coğrafya*', Kant'ın çalışmalarının genişletilmiş bir

²¹¹ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, (Berlin: Preußische Akademie, 1900), 399.

²¹² Almond, *a.g.e.* 89.

²¹³ Almond, *a.g.e.* 90.

dipnotu olarak anlaşılabilir ve dahası düşünürün sınır çizgisi uyumuyla ilgili diğer endişelerini hafiflettiği görüldüğü ‘sadece’ ampirik bir yer olarak da anılabilir.²¹⁴

Fiziksel Coğrafya eserinde İslam tarihinden oldukça sade bir şekilde bahsedilir. Kant, tek bir sayısında yirmi yedi ciltlik *Koleksiyon*’un küçük bir yerinde olacak şekilde İslam ve Doğu hakkında yazmaktadır. Kant da Luther gibi İslam’ı aşağılamış, bu aşağılama her ne kadar hakaret veya saldırı içermese de yine de ihmal ve inkar içermektedir. Muhammedîlerin Asya tetkikleri eksiktir ancak tasavvur edilmemiştir. Kant’ın Müslüman topluluğuna karşı eleştirileri Luther gibi ifadelerinde aşırıya kaçmak yerine daha çok pasif muhalefet şeklinde olmuştur. Kant’ın zihinsel, coğrafi, sosyal ve ahlaki sınırlarla ilgili endişesi tamamen İslam toplumuna dair duyduğu endişedir. Bu sınırları da İslam’dan korunmak için oluşturmak istemektedir. Onun arzusu Türkiye’yi günlük konuşmalarının dışında tutmak olmuştur. Ta ki Türkiye’yle ilgili büyük bir düşünce oluşturana kadar. Kant’ın İslam korkusu onu hem İslam birliğinden, başıboş ve aşırıya kaçan hayal güçlerinden (burada kastettiği aslında metafiziksel düşüncelerdir), resimlerin çokluğundan onların etkilerinden duyduğu endişelerdir. Bu aşırı korku Kant’ın rasyonel düşüncesinin önüne geçip, zorbaca bir eleştiri ve tasavvur oluşturmaktadır. Kant’ın Muhammed ve Muhammedîlere yönelik bu tutumu en sonunda felsefesini düzenli, özgür ve rasyonel alanının dışında bırakmasına sebep olmuştur.²¹⁵

Sonuç olarak Kant’ın bu felsefesi eksik bir felsefe olarak ifade edilebilir. Sadece duymuş olduğu endişe sebebiyle iç içe oldukları İslam toplumunu düşünce sisteminin dışında tutmuş, o dönemde kendilerine uzak olan Çin ve Portekiz kültür ve felsefelerinden bile bahsedip eserlerinde bunlara yer verirken, üstelik kendilerine daha yakın komşu ve büyük bir topluluk olan İslam medeniyetini ve düşüncesini yok sayması ve yazdıklarının birçoğunu bir seyyahattan edindiği, -doğruluğu da tartışılan birtakım bilgilerle- yirmi yedi ciltlik eserinde sadece iki sayfalık kısmında ve buna da dipnotlarda yer vermesi Kant’ın felsefesinin ne derece objektif, özgür ve rasyonel olduğunu sorgulatır. Türklerden ve Müslümanlardan günlük konuşmalarında dahi bahsedilmemesi gerektiğini, bahsedilse bile konuşulan konunun amacından saptığını söyler ve bundan kaçınır.

²¹⁴ Almond, *a.g.e.* 91.

²¹⁵ Almond, *a.g.e.* 91.

2.3. JOHANN GOTTFRIED HERDER

2.3.1 Hayatı

Johann Gottfried Herder, 25 Ağustos 1744 yılında Almanya'nın Mohrungen şehrinde dünyaya gelen Aydınlanma döneminin önemli şahsiyetlerindedir. Felsefe tarihine, siyaset felsefesine ve tarih felsefesine önemli katkılarda bulunan Herder, milliyetçiliğe dair de önemli düşünceler üretmiştir. Döneminin ünlü filozofu Kant'tan oldukça etkilenmiş, fakat Hamann'ın tesirinden ayrılamamıştır. Daha sonraları tanıştığı Goethe'yi etkilemiş ve şiirlerine farklı bir mahiyet kazandırmıştır.²¹⁶ Herder, Fransız felsefesinden ve bunlara hayranlık duyan Alman düşünürlerinden uzak durmuş, her medeniyetin kendi şahsına münhasır bir karakteri olduğunu vurgulamıştır.²¹⁷

2.3.2. Eserleri

Herder'in başlıca eserleri şunlardır:

- Fragmente über die neuere deutsche Literatur, 1766/67
- Kritische Wälder, 1769
- Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774
- Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784–1791
- Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793–1797
- Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre, 1794
- Christliche Schriften, 1796–1799
- Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1799

2.3.3. Felsefesi

Herder içerisinde bulunduğu Aydınlanma döneminin düşüncelerine karşı çıkmış bunun yerine tarihsel anlama yöntemini savunmuştur. Kendi döneminin düşünceleriyle

²¹⁶ M. Şükrü Akkaya, "Herder Şahsiyeti ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 - 2 (1951): 165, erişim 6 Ocak 2019, <http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/4042/3904>

²¹⁷ Alper İplikçi, "Johann Gottfried Herder'de Milliyetçilik Düşüncesi", *Al-Farabi Uluslar arası Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 1 (2017): 127, erişim 6 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/download/issue-file/6653>

önceki dönemleri eleştirmeyi yanlış bulan Herder, her toplumun kendi özellikleriyle bütünleşen bir uygarlık oluşturabileceği düşüncesini savunmuştur.

*Herşeye kadir ve herşeyi bilen Tanrı'nın, zincirinin, her biri birbirine bağlı binlerce parçası vardır. Zincirin her bir parçası, bütününe nereye bağlı olduğunu göremeyen sadece kendi ait olduğu yerde zincire bağlanmış bir üyedir. Her bir parça kendisinin merkez nokta olduğu, herşeyin kendi etrafında ve [kendisine göre] döndüğü gibi bir aldatmacaya kapılmıştır.*²¹⁸

2.3.4. Herder'in Arap Fantazileri

Herder'in Hz.Muhammed hakkında iki şekilde varsayımı vardır: İlki sahtekâr olan, ikincisi ise yardım ve ilham kaynağı olan bir peygamber olmasıdır. Herder'in bu iki peygamber tanımı, düşünürlerin tasavvurunda İslam'la ilgili daha gerçekçi ve karmaşık düşünceler oluşturmalarına sebebiyet vermektedir. Herder Muhammedî olarak tanımladığı halkları ve kültürleri tek bir toplum olarak kabul etmiştir.²¹⁹

Herder'in Kur'an anlayışı bir karışım şeklindedir. Tarihselci bir yaklaşım sergileyen Herder'in İslam'ı yorumlaması gibi basit bir soruyu sormak yerine şöyle sormak daha doğru olur: Herder Müslüman topluluğuyla ilgili yazılarında kimi temsil etmiştir? Bu temsiller ne tür kavramlar ortaya koymuştur? Bu farklı kelimeler birbirleriyle ne kadar örtüşmüştür? Bu kelimeler ne tür anlaşmazlıklar ortaya çıkarmıştır?²²⁰

Herder, Kur'an'ı çok yönlü ve çok taraflı olarak ele almış, dolayısıyla anlaşılması ancak derin bir inceleme sonucunda ortaya çıkarılabilmektedir. Tarih felsefesini savunan ve Aydınlanma çağını (özellikle tarihsel değerlendirmenin buldukları zamanın ölçütlerine göre yapılmasını) eleştiren Herder'in Türklerle Arapları aynı kefeye koyup beraber değerlendirmesi, aslında kendi felsefesine de zıt düşen bir durumdur.²²¹

²¹⁸ Ratip Ozan Akdeniz, "Herder Ve Hegel'de Aydınlanma Felsefesinin Politik İdeali", (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2009), 34 - 35.

²¹⁹ Almond, Herders Arabische Fantasien, *Der Islam in der Deutschen Geistesgeschichte*, über. X. Wenzel (Berlin: Frank und Timme Verlag, 2017) 94.

²²⁰ Almond, *a.g.e.* 99.

²²¹ Almond, *a.g.e.* 99.

2.3.5. Papaz olarak Herder ve Dinin Düşmanları

“Paganların kör ve gizemini bilen kimse, bu bilgisini seyyahlardan veya eski hikâyelerden öğrenmiş olsa bile derin bir hürmet göstererek devlet ve bilim için, vatandaşın iyiliği ve Hıristiyan dininin ne kadar mutluluk ve saadet dolu olduğunu bilir.” Herder’in Hıristiyan inancını kişiliğinden ayırmak yanlış olur. Herder’in Protestan Hıristiyan inancı onun gizli ve dışlayan bir kişilik oluşturmamasından uzaktır. Buna neden olan şey ise onun düşüncesi olmuştur. İslamiyetle ilgili Herder görüşlerini yeniden ortaya sürmüştür. Bu görüşlerden birisi şöyledir: Muhammed’in kendi kendini aldatması İslam’ın şiddetli / sert doğası ve İslam’ın Hıristiyanlıktaki kökeni. Herder’in bu kritiği, o henüz yirmi bir yaşına gelmemişken ele alınmış ve İslamiyet ve Hıristiyanlık arasında Herder’in dediği gibi ‘Gökyüzü genişliğinde fark’ bulunmaktadır.²²²

Eğer din düşmanları ‘Muhammed’in öğretisinin hızlı ilerlemesini’ bizim kendi kilisemize karşı çıkarırsa / dayatırsa, onların kör kalmayı tercih ettiklerini biz açıkça anlamış oluruz. Muhammed kılıç ve ateşle dönüştürmüş, havariler de insan yapımı olmayan silahla değil ancak ruhun ve onun gücünün gösterilmesiyle dönüştürmüştür. İlki kendi dinini bütün dinlerin bir karışımı haline getirmiş, öyle ki herkesi muhatabı yapabilsin / hedefleyebilsin. Herder’in ‘dinin düşmanları’ olarak tanımladığı Araplar, onun için birkaç yıl öncesine kadar şiir seven bir halk ve ulusal farkındalık için bir model olmuştur.

Yine de Herder’in daha önceki görüşünün bir anda yok olup gittiği şüphelidir. Muhammed’in yaratıcılığına ve onun bütünleştirici karakterinin başarısına karşın Herder’in daha sonraki yıllarda saygısı artmış ve onu yanlış inancın öğretisiyle olağanüstü siyasi ve şiirsel hayal gücü arasındaki zor yolu seçmeye zorlamıştır. Onun için İslam ve özellikle onun ‘aratılmış derin tarafları’ Hıristiyanlığa borçlandığını ve İslamiyet’in Hıristiyanlık olmadan asla var olacağını iddia etmiştir. On iki yıl sonra, 1778 yılında Kur’an’ın bir tanımlamasının yapıldığı esnada, onun neredeyse tamamıyla Hıristiyan yorumlarıyla yetindiğinden bahsedilir. ‘Onun Kur’an’ı onların (Arapların) üstünde etki yapması, onun yüce şiirsel / edebi olmasındandır. Dolayısıyla onun gökten başka bir kaynaktan gelmiş olması imkânsızdır.²²³

²²² Almond, *a.g.e.* 100.

²²³ Almond, *a.g.e.* 101.

Muhammed kendisini vazifelendirdi ve onlara meydan okudu yani rekabete davet etti. Çünkü O, diğerlerine karşı edebi (şiiirsel) bir üstünlük sağlamış aynı zamanda dinde de galip olmuştur. Onun tanrısal/ilahi edebi/şiiirsele olan inancı çok güçlüydü.²²⁴ On yıl sonra '*Ideen*' isimli eserinde Herder daha az olumlu iki anlamlı ve 'daha soğuk' bir şekilde açıklaması onun dönüşünün başlangıcı olmuştur. 'Onun tuhaf şiiirsel bir karışım olan Kur'an'ı, etkili konuşması (belagat), bilgisizliği, akli ve kibri kendi ruhunu yansıtan bir aynadır. Bununla birlikte o, hem kendisini hem de başkalarına gösterdiği ikram ve kusurlarıyla kendisini kandırması ve becerikliliğiyle aldatmıştır. Bu cümle Herder'in diğer hiçbir eserinde açıklamadığı açıklamadığı gerilimi ortaya koymaktadır. Hayalperest ama yine de samimiyetsiz, kutsal ama yine de kurnaz, güzel ancak yine de yanlış.²²⁵

'*Ideen*' isimli eserinde Hz. Muhammed'in iki sayfalık tasvirinde, Herder'in Protestan ve erken romantik terimlerinin doğal bir şekilde İslam'ın gücü sayesinde birleşebileceği düşünülebilir. Kur'an'la Hz. Muhammed'in şiiirsel sanata *katkısı* '*Über die Wirkung der Dichtkunst*' şiiirinin insanlara nasıl bir kimlik kazandırabileceği ve onları bir araya getirebileceği gösterilmiştir. Etkileyici, yaratıcı, ahlaken iyi ancak yine de yanlış yönlendirilmiş bireyle ilgili çelişkili tasvirleri Papaz ve şair endişelendirici/rahatsız edici bir uzlaşma olarak bulmuştur.²²⁶

2.3.6. Anti-Papist Olarak Herder

Herder'in İslam ile önemli sayılacak tanımları 1766, 1778 ve 1786 yıllarında birbirinden çok farklıdır. Bu farklılık onun yalnızca İslam'a ait olan tutumunu değil aynı zamanda Katolikliğe ve kendi Hıristiyan inancının tarihini de göstermektedir. Herder'in Hıristiyan uluslarının zalim tarihini eleştirme isteğinde, 'herhangi bir merkezileşme, zorlama ve fetih' şeklini reddetme yönü genellikle göz ardı edilmektedir. Herder'in haçlı seferlerine ve emperyalizme karşı nefreti yalnızca insani duygusundan değil, aynı zamanda kısmen de Protestan kimliğinden kaynaklanmaktadır. 'Biz Protestanlar harap altarlar için haçlı seferleri yapmak istemiyoruz' gibi açıklamalar veya Papa V.

²²⁴ Almond, *a.g.e.* 102.

²²⁵ Almond, *a.g.e.* 102 – 103.

²²⁶ Almond, *a.g.e.* 103.

Nicholas'ın onların bütün inançsızları köle yapmalarına izin verdiğine dair önerisi, bazen Hıristiyanlığın sömürgeci ve askeri suistimallerini öne sürmektedir.²²⁷

2.4. JOHANN WOLFGANG VON GOETHE (1749-1832)

2.4.1. Hayatı

Johann Wolfgang von Goethe, 1749 senesinde Frankfurt'ta doğdu. O, hayatının maddi ve manevi yönden anne ve babasından etkilendiğini ifade etmiştir. Goethe çocuk yaştan itibaren birçok dilde ve birçok alanda eğitim görmüştür. On altı yaşında Leibzig'de hukuk öğrenimine başlayan Goethe, 1770'te ise Strassburg Üniversitesi'ni tamamlamıştır. Burada hümanist yazar Johann Gottfried Herder ile tanıştı. Kendisine iyi dost olan Herder, Goethe'ye Avrupa'ya hâkim olan Almanların kendi dillerinde yazılmış bir Kur'an-ı Kerim olması dolayısıyla Latince'nin Alman diline asla hükmedemeyeceğine ve yollarını şaşırmayacaklarını ifade etmiştir.²²⁸ Goethe'nin Doğu dünyasına ilgi duymasının başlıca nedeni çocukluğunda annesi ve büyükannesi tarafından dinlediği *Binbir Gece Masalları*dır. Goethe hatıralarında henüz çocukken kendisine uygun bir din arayışı içine girdiğini ve 'kalbinin iç dini' ile Kilise arasında bir uyumsuzluk hissettiğini bildirmektedir.²²⁹

Yaşamının ilerleyen dönemlerinde '*Frankfurter Anzeiger*' adlı dergide yazılar yazmaya başladı. 1772 yılında F. David Megerlin'in Arapça'dan Almanca'ya yaptığı Kur'an'ı Kerim tercümesini Goethe bu dergide eleştirmiş ve şöyle söylemiştir:

Kur'an'ın şümülünü kavramaya meyyal, çok keskin bir zekâya sahip, şair ruhlu bir Alman mütercimim, Şark'ın mehtaplı berrak seması altında ve ilâhî vahyin geldiği yere kuracağı çadırda Kur'an'ı bir peygamberin ruh hali içerisinde okuduktan sonra tercümeyle başlaması en büyük arzumdur" (Mommsen, Im Islam, s. 14).

²²⁷ Almond, *a.g.e.* 103 – 104.

²²⁸ DİA, "Johann Wolfgang von Goethe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 99 – 100.

²²⁹ Alim Kahraman, "*Goethe'nin 'Mahomet's Gesang' Şiiri: Türkçe Çevirileri Üzerine*", 1, erişim 10 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/73320>

Bu çeviri sonucunda Goethe Kur'an'la daha çok ilgilenmiş ve Ludivico Marracicius'un tercümesinden yararlanarak on sureden oluşan bir Kur'an özeti kaleme almıştır.²³⁰

2.4.2. Eserleri:

- Die Leiden des Jungen Werther (1774)
- Goethe'nin gençlik şiirleri
- Goethe'nin İtalya seyahati (1786-88)
- Iphigenie auf Tauris (1787)
- Egmont (1788)
- Tarquato Tasso (1780- 1789) Fransız İhtilâli karşısında olan Goethe
- Faust (Der Tragödie erster Teil 1808)
- Die Waldvewandschafte (1809)
- Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit (1811-1833)
- West - östlicher Divan (1819)
- Nowelle (1828)

2.4.3. Goethe'nin İslam'a Karşı Tutumu

Goethe'nin, Batı'da Hz. Muhammed hakkında geliştirecek yaklaşımlara olumlu yönde büyük bir katkısı olmuştur. Onun eserlerinde Hz. Muhammed'e iyimser bakışın izleri büyük oranda görülmektedir. Coşkunluk Akımı'nın temsilcileri ve Romantik Hareketin öncüleri arasında yer alan filozof Herder (1744-1803) ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Goethe, onun etkisiyle Gotik mimarına, Alman halk şarkılarına, Shakespeare'a ilgi duymuş, Kur'an'ın tercümesini okumuş ve bu sayede İslam'a ilgisi artmıştır.²³¹

Goethe gençliğinden ömrünün sonuna kadar, Hz. Muhammed'in karakteriyle ve insanlık için üstlenmiş olduğu görevi ile yakından ilgilenmiş ve kendisine büyük hayranlık duymuştur. Bütün Avrupa'nın İslamiyet ve Hz. Muhammed aleyhinde olduğu

²³⁰ DİA, "Johann Wolfgang von Goethe", 99 – 100.

²³¹ İbrahim Sarıçam, "Hz. Muhammed'in Mesajının Batı Şairlerine Etkisi: Goethe Örneği", *İslami İlimler Dergisi Yayınları*, sy. 2 (2007): 489-490.

bir dönemde, ilk defa İslam ve Hz. Muhammed hakkında böylesine ilgili olan Goethe, bu ilgisini özellikle *'Doğu-Batı Divanı'*nda da (West-östliche Diwan) belli etmiştir. Ayrıca kendisi daha gençliğinde *'Mahomet'* adlı bir tiyatro eseri hazırlığına girişmiş fakat bu tiyatroyu tamamlayamamıştır. Bu tiyatrodaki tevhit konusunu işlemiş ve Hz. Peygamber'in Hz. Halime ile konuşması ile tiyatronun girişini yapmıştır. Bu konuşmada Hz. Peygambere söyledikleri diyaloglar Kur'an-ı Kerim'den alıntılar şeklinde olmuştur. Tiyatrosundan ayırıp aldığı Hz. Ali ile Hz. Fatıma arasındaki diyalogu da - Hz. Muhammed'e övgüler içeren konuya sahiptir - tiyatro eserinden alıp bağımsız bir şiir haline getirmiş *'Mahomets Gesang'* olarak 1774 yılında yayımlamıştır. İlerleyen dönemlerde bu şiir bestelenmiştir.²³² Yedi tane de Türkçe çevirisinin bulunduğu tespit edilmiştir.²³³

Goethe'nin ömrünün son yıllarına doğru bazı Hıristiyan çevrelerce 'Müslüman' olduğu ile ilgili söylentiler olmuştur. İddialara cevap vermesi için Goethe'ye 'samimi bir Hıristiyan ise Müslüman olmadığını açıklaması' yönünde teklifler sunulsa da Goethe sessizliğini korumuş ve bu çevrelere cevap vermemiştir. Goethe'nin bu suskunluğu birçok tartışmalara sebep olsa da, halen Müslüman olup olmadığı iddiaları cevap bulmuş değildir.²³⁴

Goethe *'Mahomet'* adlı şiirinde Hz. Peygamberi kayalar arasından doğmuş bir nehre benzetmekte, O'nun manevi gücünün, kardeşleri olan ırmak ve derelerle birlikte okyanusa, yani Allah'a ulaşması ifade etmektedir. Bayram Yılmaz'ın tercüme ettiği haliyle şiiri şöyledir:

Mahomets Gesang (Muhammed'in Nağmesi/Şarkısı)

*Bakın, kaynak nasıl fişkirmakta
Kayalardan neşe ile
Nurlu yıldızlar gibi pırıl pırıl!
Bulutlar üzerinden melekler
Onun gençliğini beslerdi
Fundalıklardaki kayalar arasında.*

*Taptaze, gencecik
Raks ederek bulutlardan
Mermer kaynaklara iner,
Tekrar yükselir sevinç
Nağmeleriyle semaya.*

²³² Franz Schubert, "Gesang der Geister über den Wassern, D. 714", erişim 18 Ocak 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=a1UfJGorEc0&feature=youtu.be>

²³³ Kahraman, "Goethe'nin 'Mahomet's Gesang' Şiiri, 8 – 13.

²³⁴ Kahraman, "Goethe'nin 'Mahomet's Gesang' Şiiri, 3.

*Dağ geçitlerinde, o
Kovalıyor rengârenk çakılları,
Koparıp sürüklüyor genç önder
Kardeş kaynakları da birlikte.*

*Çiçekler açıyor aşağı vadide
Yeşeriyor çimenler adım attığı her yerde
Nefesinden.*

*Onu yolundan alıkoyamıyor hiçbir
Karanlık vadi, hiçbir çiçek
Aşk dolu gözlerle onu süzerek
Dizlerini sarıp tutamaz
Düzlüğe gidiyor kıvrılarak akışı.
Karışıp birleşerek
Dost oluyor dereler.
İniyor şimdi ovaya
Gümüş pırlıtlarla,
Ovalar onunla ihtişama bürünüyor.
Ovalardan ırmaklar,*

*Dağlardan dereler
Sevinçle sesleniyor ona: Kardeş,
Kardeş, kardeşlerini de al,
Beraber ezeli atana götür,
Açılmış kollarıyla
Bizi bekleyen
Ebedi okyanusa.
Eyvah, boşuna açılmış kollarla bekler
Hasret çektiği bizleri kucaklasın diye;
Çünkü, ıssız çölde bizi yer
Kumlar.
Tepemizde güneş emip bitirir kanımızı,
Ve bir tepe engelliyor.
Göle varmamızı.*

*Kardeş,
Ovalardan gelen kardeşlerini de al,
Dağlardan gelen kardeşlerini de al,
Birlikte götür atana!
Gelin hepiniz!
Ve coşuyor şimdi o
Bütün ihtişamıyla,
Bir nesil kaldırır bu Sultan'ı yükseklere,
Ve kükreyince o, zaferler kazanıyor,
İsimler veriyor beldelere,
Şehirler oluşuyor ayale bastığı her yerde.*

*Durdurulmaz bir akınla devam ediyor,
Kulelerin aevli zirvelerine,
Mermer sarayları, hilkatın icabı
Arkasında bırakarak.*

Sedir ağaçlı evler atlas taşır

*Geniş omuzlarında,
Dalgalanarak başının üstünde
Binlerce sancak yükseliyor göklere
İhtişamına şehadet ederek.*

*Ve böylece kavuşturuyor kardeşlerini,
Sevdiklerini, evlatlarını
Gönlü muhabbetle dolu, onları
Bekleyen Yaratıcı'ya.²³⁵*

2.4.4. Goethe'nin Osmanlı Planı - Türkleri İslam'dan Uzak Tutmak

İslam'a karşı oldukça hoşgörülü ve pozitif tutumlara sahip olan Goethe'nin aynı tutumu en yakın Müslüman komşuları olan Türklere ve Osmanlıya karşı da sergilediğini söylemek imkânsızdır. Goethe, Kur'an'ı 'şaşkınlık veren' ve 'ibadet edilen' olarak ilan ederken, Muhammed'i de 'Tanrı tarafından seçilen ve etkilenen' bir adam olarak ilan etmiştir.²³⁶ Goethe'nin, İslam'ı şiirselleştirmesi bir uzlaşma olması nedeniyle Herder'den farklıdır: Türkleri İslam'dan ve İslam'ı da Türklerden uzak tutmakla Goethe, Kant'tan farklı olarak romantik kozmopolitik düşüncenin Avrupa'ya entegresini, Kant'ın ulusal sınırlara karşı onların aşılmasını hedeflemiştir.²³⁷

Goethe'nin Türkler hakkında söyleyeceği çok fazla bir şey yoktu. Savaşçı Türkler ve cahil, zorlayıcı Osmanlılar hakkında iki yüzden fazla ifade ile şairin tamamıyla işinde bulunan onlar hakkındaki olumlu ifadeler şairin bütün eserlerinde bir elin parmakları kadardır: Bunların içerisinde son dönem gazetelerinden öğrendiği Sırlar ve Türklerin barış içinde bir arada bulunma algısı, bir mektubunda Türk şairlerinin Divan'da bahsedilmemiş bırakmama isteği ve son olarak kısmen alaycı bir tanımayla Konstantinopolis'teki Yunanlıların çok hoşgörülü bir atmosferin içerisinde Osmanlıların himayesinde yaşadığı sayılabilir.²³⁸

Bu tür açıklamalar, Goethe'nin çalışmasında düşmanca atmosferini kısa bir umut ışığı gibi gözükmekte ve şair, neredeyse hiç yapmamayı istemesine rağmen, Türkler hakkında olumlu bir şekilde yazabildiğini göstermektedir. Bu durum, genel olarak İslam'a olan tutumuyla da benzerlik gösterse de yine de zayıf yanları ve tutarsızlıkları da vardı. Bu nedenle, *Divan*'a yazdığı '*Notlarında*' Goethe, İslam'ın temel ilkelerinin

²³⁵ Kahraman, "Goethe'nin 'Mahomet's Gesang' Şiiri, 13.

²³⁶ Ian Almond, Goethes osmanischer Plan – Die Türken aus dem Islam heraushalten, *Der Islam in der Deutschen Geistesgeschichte*, über. X. Wenzel (Berlin: Frank und Timme Verlag, 2017) 123.

²³⁷ Almond, *a.g.e.* 124.

²³⁸ Almond, *a.g.e.* 125.

‘inancımızla az çok aynı fikirde olduğu’ şeklinde açıklar. Goethe’nin bu konunun tartışılması ile ilgili olarak ‘Doğu-Batı Divanı’ isimli ana eserinde farklı bir başlık veya bölümün oluşturulması gerekmektedir. Mommsen ve Abdel-Rahim, Goethe’nin İslam’a yönelik ‘derinden duyduğu sempatisinden’ ve inancının ‘tasavvurun yenilikçisi’ rolünden bahsederken, Said’den sonra gelen âlimler de Goethe’nin teneffüs ettiği ‘saf doğu havasının’ kritiğini yapmışlardır.²³⁹

Oyun yazarı Casparson, 1776’da yazdığı ‘Osman’ adlı oyunuyla, kurtarıcı insanlık özelliğini taşıyan protagonisti (kahraman) bir Türk olarak işlemiş; yine de oyunun ilerleyen bölümlerinde Türkleri şehvetine düşkün olarak ele almıştır.²⁴⁰

Osmanlılara karşı Yunanlıların tarafında olan ve onlarla aktif bir şekilde savaşan Byron da Türklerin yüce asaletlerini övmektedir. 1805 yılında Osmanlı Devletine yaptığı seyahati sırasında onların insancıl karakterlerini ‘Türk Masallarında’ işlemiştir.²⁴¹ Goethe’nin çalışmalarında daha sonra da göreceğimiz gibi aşağılayıcı, yansımaz, zalim, barbarlar göz önüne alındığında, Diez’in antolojisi ve Goethe’nin çalıştığı Türklerin tarihi ve haritacılığı, Osmanlı seyahatleri, çalışmaları ve kronolojisi (1816) inanılmazdır.²⁴²

Türk inancının incelenmesi, Goethe’nin hocası Herder’den bir dereceye kadar benimsediği bir şeydi. Her iki filozof da pek çok olumlu şeyi İslam’la ilişkilendirdi ve kökenlerini yüce tarafından güçlendirilmiş etkileyici bir patlama olarak resmetti. Goethe, erken dönemdeki ‘Mahomet’ isimli şiirinde, bir nehre doğru akan ve sonunda okyanusa dökülen küçük bir kaya kaynağı olarak İslam’ın doğuşunu tanımlar. Her ikisi de bu tür tarihi kendi ulusal projeleri için bir model olarak görüyordu. Goethe, Luther’in devlet oluşumunu anlattığında, Kur’an’dan alıntı yapmaktan ve örnekler vermekten asla vazgeçmedi²⁴³: “(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”²⁴⁴

Muhtemelen Herder’den çok daha fazla, Arap ve Fars kültürünün sofistike olmasına övgüde bulundu ve kendisiyle ilişkilendirdi. Ancak sonuçta her ikisi de, Osmanlı İmparatorluğuna, daha spesifik olarak Türkiye’ye ve İslam’a karşı büyük bir antipati duyuyorlardı. Avrupa’ya en yakın olan ve doğrudan kıtaya sınırlanan İslam

²³⁹ Almond, *a.g.e.* 125.

²⁴⁰ Almond, *a.g.e.* 128.

²⁴¹ Almond, *a.g.e.* 128.

²⁴² Almond, *a.g.e.* 129.

²⁴³ Almond, *a.g.e.* 130.

²⁴⁴ İbrahim 18/4.

bölgesine yönelik büyük bir antipatileri vardı. Herder'in ikilemi belki de Goethe'nin aynı ölçüde düşünmediği bir yönü olan Avrupa emperyalizmi ve kültürel cehalet hakkındaki açık eleştirisi ile birleştirilebilir. Bazı eleştirmenler Goethe'nin 'sömürge gücü hakkında düşünmekten hoşlanmadığını' belirtmişlerdir. Benzer şekilde şair olan Goethe, Doğu ile Batı arasındaki 'kültürel evrimin büyük anlatılarını aramakla ilgilenmiyordu'. Goethe, Panama ve Süveyş kanalları arasındaki modernite konusundaki coşkusunda, Fransa'nın Mısır fethi veya Yeni Dünya'nın sömürgeleştirilmesi konusundaki hoşnutsuzluğunu unutmuş gibi görünüyordu. Goethe, Avrupa'daki edebiyat ve şiirlere Arapların etkisinin büyük olduğunu Herder kadar vurgulamamıştır.²⁴⁵

Sonuç olarak şu sorun ortaya çıkmıştır: Goethe Doğu ve İslam'la ilgili düşüncelerinde Kostantinopolis'in sahibi ve Balkanların yöneticisi ile karşı karşıya geldiğinde hangi stratejiyi takip edeceğidir. Goethe bununla nasıl başa çıkmıştı? Kendisinde kültürel etnik ve benzerlik gördüğü, Goethe din ile dinle ilgili Goethe ele alınır bir bilgi ortaya koyamamıştır. O zamanın Avrupa dillerinin çoğunda Türk ve Muhammedî kelimelerinin eşanlamlısı - zaman zaman Goethe bu etnik dini örtüşmeyi kendi çalışmaları için de kullanmıştır - şairin siyasi veya politik çekincelerine İslam ve onun kurucusunu sorunlu veya problematik göstermektedir. Bu ikilemin bir sonucu kuşkusuz Goethe'nin Türkler hakkında çok az şey yazması olmuştur.²⁴⁶

Herder'in veya Byron'un eserlerindeki Türklerle ilgili 'Türkistan halkı' gibi pozitif etkilerinin aksine Goethe hiçbir eserinde bahsetmemiş ve onları okuma gereği bile duymamıştır. Türkler ve Osmanlılarla ilgili Goethe, Kantçı bir sınırlamayla kendisini onlardan tamamen soyutlamıştır. Her ne kadar Goethe, Doğu'ya yaptığı edebi gezilerde Türkler hakkında çok fazla şey okumuşsa da, Divan'ında Türklerden hiç bahsetmemiş daha sonra yazdığı notlarında da Türklere çok az değinmiştir. Zorba İran tarihinden daha fazla ezilen ve marjinal varlığı daha fazla ön planda olan Türkler ve Osmanlılar ile ilgili bir bölüm yokken; İbraniler, Araplar ve despot arka planda kalmış Farslar ile ilgili bölümler yer almaktadır.²⁴⁷

²⁴⁵ Almond, *a.g.e.* 130.

²⁴⁶ Almond, *a.g.e.* 131.

²⁴⁷ Almond, *a.g.e.* 132.

2.4.5. İtalyan Yolculuğunun Hıristiyan Olmayan Mahkûmları – Goethe'nin Türklerle Buluşması

Goethe, Türklerin yücelikten yoksun olduğu kanısındaydı. Goethe Divanında dahi Türklerden sadece bir kere bahsetmektedir. O da halk masalı figürü olan komik bilgin Nasreddin Hoca'dır. Arapların ve Perslerin kusursuzluğuna ve zorlu bilmecelerine karşı, Türklerin kısıtlı, sıradan ve abes bir edebi anlayışları olduğunu bildirir. Bir arada tutulacak coğrafi yakınlık kadar banal bir şeydir. Büyük Frederick, resmi olarak en büyük Osmanlı heyetini 1763'te Berlin'e davet etmesine rağmen, Goethe'nin ilk defa bir Türk'le karşılaşması, ancak 1787'de Napoli'de karşılaşmıştır.²⁴⁸ Goethe, *İtalya Seyahati*'nde şöyle rapor ediyor:

*Size, burada esir bulunan Türklere ait bir resim gönderiyorum. Bunları ele geçiren, önceden zannedildiği gibi "Hercules" adlı gemi değil, mercan avcularına refakat eden bir gemiymiş. Türk gemisi, bir Hıristiyan gemisi görünce hemen hücum etmiş, fakat yanlış bir adım atmış; çünkü Hıristiyan gemisi daha kuvvetli çıkarak savaşı kazanmış ve onları esir ederek buraya getirmiş. Hıristiyan gemisinde otuz, Türk gemisinde yirmi dört tayfa varmış. Dövüş esnasında Türklere altı kişi öldürülmüş, bir kişi de yaralanmış. Hıristiyanlardan ölen olmamış. Madonna kendilerini korumuş.*²⁴⁹

Goethe, Viyana Savaşı'nın hala her yerde bulunan kültürel hafızanın bir parçası olduğu bir zamanda büyüdü (Haydn'ın büyük amcası şehirden kaçarken Osmanlılar tarafından öldürüldü) ve Türkler ısrarla 'siyah adam' figürüyle tanımlandılar. Halk arasında Türk kelimesi dillerine dolaşmış bir vaziyetteydi ve unutmış değillerdi. Şöyle ki: Almanya'nın güneyinde her şeyden önce birçok 'Türk Çanı' (Türckenglocken) - halkın Türklere karşı dua etmek için bir araya gelmesi- meyhanelerine 'Türk Kellesi' (Turkenkopf) ismini vermeleri; 'Türkenzen' gibi tabirlerle (bir Türk gibi barbarca davranan) veya 'turkeln' (sarhoş bir şekilde dolaşan) gibi kelimeler yaygındı; Alman Sözlüğünde (München) köpeklere verilen bir isim olması da yer almaktadır. Goethe'nin Türkleri öncelikle medeniyet düşmanı olarak mı yoksa Hıristiyanlığın düşmanı olarak mı görüp görmediği sorusu, buna benzer diğer sorular gibi, duruma ve içeriğe bağlıdır.

²⁴⁸ Almond, *a.g.e.* 132 – 133.

²⁴⁹ Johann Wolfgang von Goethe, *Batı Klasikleri İtalya Seyahati III*, çev: S. B. Göknil (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 23.

Goethe'nin kendi dinine karşı karmaşık ve dengesiz ilişkisi belirsizlik faktörünü oluşturur.²⁵⁰

Hıristiyanların Türkleri dinsiz olarak tanımlaması, sonraları Goethe'nin yazılarında da ortaya çıkmıştır. Nitekim onun heykeltıraş veya Yunan kiliselerinin Osmanlılar tarafından camiye çevrilmesi konusu dile getirdiğinde öfkesi yeniden ortaya çıktı. Bu hareket, Türklerin İslam'dan soyutlanması ideolojik eksikliklerden ziyade kültürel eksikliğin vurgulanması ve ortak düşmanın Avrupa'dan ve Asya'dan çıkarılması uğraşısı Türklerin İslamiyet'ten uzaklaştırılmamaları sebebiyle kaybedilmiştir.²⁵¹

Herder, Kant'ı Prusya'nın Muhammed'i olarak görseydi, Goethe de Muhammed'i Arapların Kant'ı olarak görmüş olduğu söylenebilirdi. Goethe, Napolyon'un Mısır seyahati esnasında İncil ve Kur'an'ın yanı sıra 'Werther' eserini de almasından ötürü gurur duymuştu. Aynı zamanda Goethe, Fransa'nın Osmanlı topraklarına saldırısını yüksek kültürün düşük kültüre karşı zaferi olarak görmekteydi. Napolyon'un kütüphanesinde Werther'in ve Kur'an'ın bulunması herhangi bir çelişki barındırmaz. Goethe için komutan da peygamber de bir medeniyetin örnekleri sayılmıştır.²⁵²

2.4.6. Goethe'nin Türklerle İlgili Üç Metni ve Derinliklerinin İhmali

Goethe'nin İslam'a olan olumlu ve sempatik tavrının Türkler ve Osmanlılar için de geçerli olduğunu söylemek zordur. Goethe Türkler'i, İslamiyetin temsilcileri olarak görmediğini ifade etmiştir. Hatta Türkler'i 'Asyalı ordu' olarak tanımlamış ve onların 13. yüzyılda Müslüman olmayan bir Moğol kolu olarak Avrupa'ya geldiklerini düşünmektedir. 1825 yılındaki bir yazısında Goethe, Türklerin işgalinden Avrupa'yı koruyan Herzog von Liegnitz ve Grafen Sternberg'i daima kalbinde yaşattığını ifade etmiştir.²⁵³ Herder'in aksine Goethe Türkleri direk Moğol olarak betimlemese de onlarla ilgili iki tasvirde bulunmuştur: Bunlardan ilki, Türklerin veya Osmanlıların tehdit içeren Avrupa'ya olan yakınlıkları, ikincisi de daha önce işgal ettikleri Yunanlılar ve Sırlara veya işgal etmeyi düşündükleri Ruslar ve Almanlara karşı onların önlenemez geri

²⁵⁰ Almond, *a.g.e.* 134.

²⁵¹ Almond, *a.g.e.* 135.

²⁵² Almond, *a.g.e.* 136 – 137.

²⁵³ Almond, *a.g.e.* 137 – 138.

kalmışlıklarıdır. Konstantinopolis'in işgali ile ilgili Goethe, Türkleri Balkanlar üzerindeki bir gel-git olarak ve biçimsiz bir ordu şeklinde betimlemektedir.

Goethe'nin Osmanlılardan bahsettiği üç metni ise şunlardır: Birincisi 1811 yılında kaleme aldığı 'Philipp Hackert', ikincisi 1822 yılında kaleme aldığı '*Kahramanlık Destanları*', üçüncüsü de 1827 yılında modern Yunan Literatürüyle ilgili '*Jacovaky Rizo Neroulos*' kitabının önsözüdür. Goethe'nin hayatının son on yılında kaleme aldığı bu eserler Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğuyla yaşadığı çatışmalar sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu üç metinde de Goethe, Türklere olan düşmanlığının taraflarını göstermiştir. Birinci eserinde Çeşme Deniz Savaşını resmeden ressam Hackert'in resimlerini içeren sekiz sayfalık bir eser yazmıştır. Bu eserinde Osmanlı donanmasından ya Türkler ya da düşman olarak bahsetmiştir. Gemilerden bir tanesinin isminin 'Europa' olması uluslararası bir işbirliğinin yapıldığının kanıtı olmuştur. İtalyan, Rus ve Almanların Türklere karşı olan zaferleri resmedilmiştir.²⁵⁴ Dahası Goethe '*Dichtung und Wahrheit*' eserinde Çeşme Deniz Zaferinden bahsetse de, Türkleri anmanın bir hata veya onlardan bahsetmenin yersiz olacağını söylemektedir.²⁵⁵

İkinci eserinde Goethe, Yunanlı Janis Stathas ve Türklerin Yunanistan kuzeybatısındaki savaşlarından etkilenmiş ve yedi şiirlik bir eser kaleme almıştır. Bu eserinde Goethe ne Paşadan ne adamlarından ne de dinden bahsetmektedir. Türklerin inancıyla ilgili bahsettiği tek şey onların 'Allah-Allah' derken öldürülmeleri gerektiği ile ilgili olmuştur.²⁵⁶ Bu şiirlerinde Goethe'nin kandan özellikle de Türklerin kanından (Türkenbluts) bahsetmesi, düşmanın sakatlanması ve ölümü ile ilgili takıntısını ifade etmiştir.²⁵⁷

Üçüncü eserinde Goethe, Türklere yönelik modifikasyonunu sürdürmüştür. İakovos Rhizzos Neroulos'a ait olan bu eserin önsözünde Goethe, Konstantinopolis'de yaşayan Yunanlı 'Fenerlilerden' ve onların Osmanlı yönetimindeki imtiyazlı konumlarından bahseder. Ne kadar olumsuz bir anlam taşısa da bu önsöz Goethe'nin bahsettiği Osmanlıların kültürlü sunumu olmuştur.²⁵⁸

Ancak iki süreklilik hattı hala varlığını sürdürmektedir. İlki İslamiyet'in öneminin azaltılması, ikincisi de Türklerin kültürel ve dini düşüklüğü (Unterlegenheit).

²⁵⁴ Almond, *a.g.e.* 138 – 139.

²⁵⁵ Almond, *a.g.e.* 140.

²⁵⁶ Almond, *a.g.e.* 140.

²⁵⁷ Almond, *a.g.e.* 141.

²⁵⁸ Almond, *a.g.e.* 143.

Türklerle ilgili olan bu düşüncesine karşın Goethe hala değeri yanlış anlaşılabilir ve yanlış yorumlanan İslam dininin değerinin anlaşılmasını istemektedir.²⁵⁹

Goethe hayatının sonuna doğru Türklerle olan fikrini değiştirmekle birlikte bunu hiçbir yerde açıkça dile getirmemiştir. O, 1831 yılında ölümünden bir yıl öncesinde Türklerle ilgili son ifadelerini belli bir ironiyle dile getirmiştir: ‘Sevgili çocuğum, Türk’ü yüz isimle anmak istesem yine de yeterli olmayacaktır ve hala hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğim, sonsuz özelliklerle karşılaşacağım.’ Burada Goethe Türklerden barbar olacak mı yoksa sufi olarak mı bahsettiği yaşamının sonuna kadar gizlemiştir.²⁶⁰ Bunu gizlemesinin sebebi de açıktır. Goethe daha beş yıl öncesine kadar Türklerin Çeşme Deniz Savaşındaki mağlubiyetine sevinmiş ve şimdi de acizliğinden dolayı mahcup duruma gelmiştir. Onu bu acizliğe iten sebep de Türklerle ilgili arkadaşı Diez’in ona yazmış olduğu mektubudur. Bu mektupta Diez tercüman olarak gittiği Osmanlı topraklarında onlara yönelik olumsuz sorulara karşı çok üzülmüş ve Goethe gibi biriyle mektup arkadaşı olduğu için utanç duyduğunu ifade etmiştir. Yine de Goethe bunu dile getirmemiş ve fikrini değiştirmemiştir.²⁶¹

Goethe’nin Türklere karşı olan bu kini ve olumsuz düşünceleri, ömrünün son yıllarına doğru aslında kendisini bir pişmanlığa doğru sürüklese de bunu dile getirmemiş olmasını Almond şöyle açıklıyor: Ya Goethe hayatı boyunca savunduğu düşünceleri reddetmek istemediğinden gerçekleri açıklamamış yahut kendisi küçük bir şizofreni geçirmiş olmalıdır ki, bu düşüncesini dile getirememiş olsun.

Bazı araştırmacıların kaynağına göre Goethe’nin soyunun anne tarafından Viyana kuşatmasında esir alınan Sadık Selim Sultan’a dayandığı belirtilmektedir. Bu konunun kesinleştirilmesi için daha ayrıntılı çalışmalara yer verilebilir. Eğer Goethe’nin soyunun Türklere dayandığı ifadesi temellendirilirse, kendisinin asimile edilmeye çalışılmış bir Türk soyundan gelmekte olduğu ve Türklere karşı olan düşmanlığının aslında çevresindeki insanların Türklere karşı öfke duyması iddialar arasında yer almaktadır.²⁶²

²⁵⁹ Almond, *a.g.e.* 144.

²⁶⁰ Almond, *a.g.e.* 148.

²⁶¹ Almond, *a.g.e.* 149.

²⁶² Bu konuda bk. Altan Alperen, “Viyana Kuşatmalarında Almanya’ya Esir Düşen Türkler”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 7, sy. 20 (2018), 625, erişim 20 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/654357>

2.5. KARL WILHELM FRIEDRICH SCHLEGEL

2.5.1. Hayatı

Karl Wilhelm Friedrich Schlegel 10 Mart 1772 yılında Hannover’de dünyaya gelmiştir. Kendisi kültür felsefecisi, edebiyat tarihçisi ve aynı zamanda tercümandır. 1790 yılında Hukuk, Matematik, Felsefe, Tıp ve Klasik felsefe alanlarında Göttingen ve Leibzig Üniversitelerinde eğitim almıştır. 1793 yılında üniversite eğitimini yarıda bıraktıktan sonra da serbest yazarlık yapmaya başlamıştır. 1800 yılında Jena Üniversitesinde doktora eğitimini tamamlamış, 1801 yılında ise Berlin’e taşınmış, 1802 yılında Dresden’e, oradan Paris’e geçmiş ve Sanat koleksiyonu, Pers ve Hint sanatı ve edebiyatıyla ilgilenmiştir. 1803 yılında ‘Europa’, 1812 ‘Deutsches Museum’ ve 1820’de ‘Concordia’ gazetelerini kurmuştur. 12 Ocak 1829’da Dresden’de ölmüştür.²⁶³

2.5.2. Eserleri

Schlegel’in belli başlı eserleri şunlardır:

- Kritische Fragmente, 1797
- Lucinde, 1799
- Charakteristiken und Kritiken, 1801
- An Napoleon, 1809
- Philosophie des Lebens, 1828

2.5.3. Tarihçi Olarak Schlegel

Tarih her şeyin merkezidir diyen Schlegel için tarih varlığın anlaşılması için aynı zamanda bir anahtardır.²⁶⁴ Schlegel, geçmişin anlaşılmasını yalnızca insanlığın ‘arke’ arayışı için bir takıntı olarak betimlememesi gerektiğini, aynı zamanda onlar için bir ‘telos’ arayışına da işaret etmesi gerektiğini savunmaktadır. Schlegel’in oluşturduğu tarihselcilik anlayışında ortaçağ Hıristiyan kıtası, Müslüman dünyasının küçültülmesi

²⁶³ Friedrich Schlegel, Daten der Deutschen Literatur, erişim 20 Mart 2019, <https://www.lehrer.uni-karlsruhe.de/~za874/homepage/schlegel.htm>.

²⁶⁴ Almond, *a.g.e.* 165.

adaptasyonu ve ihmal edilmesi için bir açıklama ortaya çıkarır.²⁶⁵ Özellikle de ‘Muhammedî’ tarihin Hıristiyan mevkidaşına veya kopyasına çok yakın olduğu zamanlarda Schlegel İslam’ın Hıristiyanlığa uymayan benzerlik ve ortaklıklarında korumak için bilgisini araştırır ve seçer. Bu tarihselcilik içerisinde o, İspanyol (Endülüs) Müslümanlarının ve Hıristiyanlarının birlikteliğini ve barışçıl yaşamını mevzu bahis dahi etmez. Dahası o hayatı boyunca Türklerin ve Hıristiyanların Avrupa’ya düşman olanlarına karşı birliktelik yapmalarına da öfkelenmiştir.²⁶⁶

Schlegel’in Müslüman hoşgörü ve medeniyetini sınırlı kabulüne sebep olan Müslüman imparatorluklarının negatif imajından etkilenmesine asla izin vermemesi olmuştur. Öyle ki 1805 yılında ‘Kanuni Sultan Süleyman’ hakkında ‘Türk devleti tamamen eğitim ve hoşgörü temellidir’ ve onun imparatoru da ‘düşünüldüğünden daha medeni’ sözleri bu konuya dikkat çekmiştir. Aynı yılda yazdığı Türklerin dini ile ilgili ‘tüm eğitimlere karşı’ ifadesi ve iki yıl sonrasında da Rusya için ‘Muhammed ve Barbarlığa karşı Savaş’ sözleri imparatorundan etkilenmediğinin göstergeleri olmuştur. Schlegel’in tarihselcilik anlayışında İslam bir estetik proje veya kavimler göçü olarak ortaya çıkmaz, tam tersine yok sayılamayan dünya tarihinde yer alan bir güç olarak kabul edilmiştir. Katolikliğe dönmeden önce Schlegel’in İslam’a yönelik tamamlanmamış ve güncellenmemiş ‘ilerlemeci/ilerici din’ algısı, Muhammed ve Arap tarihinin erken dönem tarihselcilikle ilgili yazılarında önemli rol oynamıştır.²⁶⁷

‘Leonidas’tan İskender’e, Scipio’dan Trajan’a Charlemagne’dan II. Friedrich ve sonra halifeliğin tarihi; bunlar kozmopolit dikkatin en önemli noktaları/konularıdır.’ Burada Büyük İskender Muhammed’le birlikte aynı destanda görülmektedir. Aynı zamanda ‘Musa’dan Muhammed’e hikâyeler’ İslamiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlığın ‘sistemik üçlü/birlik’ olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla tarih bir tarihinin homojenliğini İslam’a vermekte ve ona farklı kültür ve medeniyetlerle uyumluluk kurmayı sağlamaktadır. Bunu yaparken tarih şüphesiz, onu İslam’ın benzersizliğini sınırlandırmakta ve belirli bir form/işleve dönüştürmektedir. Ancak bununla birlikte geleneksel önyargılar da kurmakta, farklı ve yeni referans noktalarına tasarlanması için izin vermektedir. Burada şu soru dikkat çekmektedir. Eğer Schlegel Katolikliğe geri dönmeseydi, onun İslam’a yönelik algısı farklılaşır mıydı? Onun için İslam, insanlığın

²⁶⁵ Almond, *a.g.e.* 166.

²⁶⁶ Almond, *a.g.e.* 167.

²⁶⁷ Almond, *a.g.e.* 168.

gelişmesi için artık önemli bir ‘telos’ değildir. O yalnızca yaklaşan sonla ilgili vahiysel bir uyarıdır.²⁶⁸

Arapları da ‘eski Dünyadan yeniye’ bir geçişin sembolü olarak görmektedir. Bu tarihsel değişim insan ruhunun gelişmesine yönelik olmamış, ancak onun geçiş dönemine bir adım niteliğinde olmuştur. Bunun sonucunda ‘İslamiyet’in işlevi çağın sınırlarını çizmekle kalmıştır. Bu sebeptendir ki Schlegel, Muhammed’in, Luther’in, Robespierre’in ve Napolyon’un birbirlerini takip eden kilit figürler oldukları kanaatindedir.

Schlegel yaşamının son on yılında yaptığı çalışmalar, Müslümanların dünya tarihindeki yerinin hesaplanmasındaki saplantısını ortaya koymaktadır. Schlegel ‘Muhammedîliği ve onun takipçilerini’ vahiysel/mistik bir merkez atfeden Nikolaus von Lyra veya Alexander Minorita’yı (ö.1271) takip etmektedir.²⁶⁹ 1821 yılına kadar Schlegel ‘birlikte eriyen’ Yunanlılar ve Türklerin vahiyler kitabında bahsedilen yedinci millet olamayacağını sorgulamaktadır. O andan itibaren Schlegel için bir hesaplama dizisi ortaya çıkmaktadır. Sayılar, tarihler, savaşlar ve hükümetler, artı ve eksi işaretlerinin çokluğu, hatta nüfusla ilgili tablolar dahi Schlegel tarafından kullanılmaya başlanmıştır.²⁷⁰ Schlegel’in sayılar ve tablolarla birlikte Müslüman kronolojisinin kullanılması, onun oryantalist arka planının Müslüman dünyasıyla nasıl problematik bir empati yarattığını göstermektedir. Bu ise onu daha Katolik durum olmaktan çekip uzaklaştıracak stratejilere yönelmektedir. Bu empatisi onun 1806 yılında özel ‘doğu’ eserinde (Notizbuch) şöyle geçmektedir: “Eğer Peygamber’in (Nebi) bir ‘kâhin’ olmadığı ancak onun Tanrının bir aracısı sembolü ve temsilcisi/simgesi olduğu düşüncesi doğruysa İsa için yeterince açıklayıcı bir durum olacaktır.”²⁷¹

Burada İslamiyet, Hıristiyanlığı açıklayıcı bir dipnot olarak açıklanmaktadır ve Hıristiyan geleneğini geliştiren ve zenginleştiren bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bahsi geçen ‘Nebi’ kavramı İsa’nın tam görevini açıklamak için yeterli olurken, Yahudi ‘navim’ kavramı, tam manasıyla karşılayamamaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanlık, İslamiyet’le tarihsel olarak birbirine bağımlı bir ilişkiye dâhil edilmiş olmaktadır. Bu jestin olumlu değerlendirilmemesi gerekmekte olup, bununla birlikte Schlegel’in Hıristiyanlığın tarihsel eksikliği ve bu konuda kullandığı dilbilimsel eserleri

²⁶⁸ Almond, *a.g.e.* 169.

²⁶⁹ Almond, *a.g.e.* 170.

²⁷⁰ Almond, *a.g.e.* 171.

²⁷¹ Almond, *a.g.e.* 174.

hakkındaki özel farkındalığını ortaya koymaktadır.²⁷² Ona göre İslam geleneği, Hıristiyanlıkta olmayan Eski Ahit’indeki ‘derin’ anlamına, şu anki Hıristiyanlığın kaçırdığı gizemli ‘Urchristentum’ kaynağına erişemediği bir şeye sahipti.

Schlegel’in İslam’ı geç nihilist bir şekilde ‘mucizesiz’ bir peygamber, sırrı olmayan bir din, sevgisi olmayan bir ahlak’ tanımlaması onun iki dinin benzerlikleriyle ilgili huzursuzluğundan kaynaklanmaktadır.²⁷³ Schlegel’in bu benzerliklerinden dolayı acı/rahatsızlık çekmesi fazla abartılmış olurdu. Buna rağmen onun İslam’ın benzer değerleriyle ilgili içten ve dürüst söylemlerinde yine de memnuniyetsizlik ve aşağılık duygusu algılanmaktadır. Muhammedî dinde iyi olan şey, adaletle ilgili olan tüm yükümlülükleri dinden kaynaklanır ve dinle ilişkilidir. Bu durum Hıristiyan dininde de farklı ve daha gelişmiş biçimde olmalıdır. (Hıristiyanlıkta yapılamaz, çünkü devlet geçişi kötülük olarak kabul edilir.)

Müslümanlık ve Hıristiyanlık arasındaki benzerliklerle baş etmek için, İslam’ı dış görünüşüne takıntılı bir inanç sistemine dönüştürür. Ona göre İslam, dış görünüşten ibaret, karakersiz, yüzeysel bir dindir. Dolayısıyla ‘içerikten yoksun’ (Alm.inhaltsleer) bir dindir.²⁷⁴

Schlegel’i diğer yazarlardan farklı kılan şey onun Farsça, Arapça İslam ve tarihine yönelik bilgisi olmasıdır. Schlegel’in ‘İslam’ın Değiştirilmesi’ ve yerini ona uygun şeytani/sert bir içerikle doldurması, onun son yıllarında yaşadığı panik durumunun göstergesidir.²⁷⁵ Schlegel, yaşamının ortasında geniş bir Sanskritçe, Farsça ve Arapça bilgisiyle ne yapacağına karar vermek zorunda kalmıştır. Bu bilgisini Protestan karşıtı yorumlar, Hıristiyan eskatolojileri ve dış politika ile ilgili gözlemleri için güvenli ve karlı bir şekilde tutması gerekip gerekmediği ile ilgili soruları bulunmaktadır. Schlegel’in eserlerinde İslam’ın yayılması, onun Müslüman dünyasını ve bunun sonucunda ortaya çıkan bilgiyi şeytanlaştırmasının yarattığı gerilim temsil edilmektedir.²⁷⁶

²⁷² Almond, *a.g.e.* 175.

²⁷³ Almond, *a.g.e.* 176.

²⁷⁴ Almond, *a.g.e.* 177.

²⁷⁵ Almond, *a.g.e.* 178.

²⁷⁶ Almond, *a.g.e.* 179.

2.6. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

2.6.1. Hayatı

Georg Wilhelm Friedrich Hegel 27 Ağustos 1770 yılında Almanya'nın Stuttgart şehrinde doğmuştur. 1788 senesinde Tübingen Üniversitesine başlamış ve felsefe tarihi ve teoloji dersleri almıştır. 1789 yılında Fransız Devrimi gerçekleşmiş ve Hegel de bu devrimden oldukça etkilenmiştir. Hegel ile birlikte diğer Alman Aydınlanmacıları Tübingen yakınındaki bir yere Özgürlük Ağacı (Freihetisbaum) dikmişler ve bu olayı kutlamışlardır. İşte bu devrim onun sadece hayatında değil aynı zamanda felsefesine de etkili olmuştur. Mantık, metafizik, tabiat felsefesi, ruh öğretisi ve hukuk felsefesi alanları Hegel'in kendi felsefe sistemini meydana getiren diğer unsurlar arasında sayılmıştır.²⁷⁷

Sırasıyla Bern ve Frankfurt'ta özel öğretmenlik yapmış, 1801 yılında Jena'ya geldikten sonra Schelling ile beraber akademik çalışmalarına devam etmiştir. 1805 senesinde ise aynı üniversitede profesör olmuştur. Onun bu başarısı ve oluşturduğu felsefî sistemi çoğu üniversitede hâkim olmuştur. 'Hocaların hocası' olarak anılmasının yanı sıra Prusya Devleti'nin resmi filozofu olarak benimsenmiştir. Hegel, hayata 14 Kasım 1831 yılında Berlin'de gözlerini kapatmıştır.²⁷⁸

2.6.2. Eserleri

- Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi), 1806
- Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi), 1813
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi), 1817
- Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hukuk Felsefesinin İlkeleri), 1821
- Philosophie der Religion (Din Felsefesi) 1821

²⁷⁷ Naim Şahin, "Hegel'de Bazı Din Felsefesi Problemleri", (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1997), 32.

²⁷⁸ Mehtap Sayar, "Hegel'de Diyalektik Yöntem", (Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2011), 47.

2.6.3. Felsefesi

Alman idealizminin zirve ismi olan Hegel, sadece Alman idealizminin değil bütün felsefe tarihinin de zirve ismidir. 19. yüzyılın düşünce sistemlerinden biri olan Hegel felsefesi olmadan Marksizm'i anlamak mümkün değildir. Hegel felsefî alanın yanı sıra sosyal teori, tarih ve hukuk alanlarında da etkili olmuştur. Tarihsel düşünme Hegel ile başlar denilebilir.²⁷⁹

Hegel toplumunun bütün problemleriyle ilgilenmemiş, tarihi ayrıntılı olarak inceleyerek dinin, insanlık tarihi boyunca büyük bir rolünün olduğunu belirtmeye çalışmıştır. Bu sebeple Uzak Doğu'dan başlayarak Batı'ya kadar bütün toplumların dini inançları ve yaşayışları '*Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*' adlı eserinde toplanmış ve bir araya getirilmiştir. Bu eserinde İslam dinine de yer vermiştir. Batının bölünmüşlüğüne Doğu'nun Devrimi (Revolution des Orients) denilen ruhları temizleyen ve aydınlatan, mutlak Bir'i, Salt Sübjektif Özbilinci, Bilgiyi tek amaç edinen İslam'ın değiştirebileceğini belirtmiştir.²⁸⁰

2.6.4. Hegel ve İslam'ın Yok Oluşu

"Ve böylece Goethe de Doğuya döndü ve Divan'ında düşlemin içtenliğinde ve mutluluğunda her şeyi aşan bir inciler dizisi yarattı."²⁸¹

Hegel'in Müslüman dünyasıyla ilgili açıklamasındaki çoksesliliğe ilişkin farklı görüşlerinde 'inci dizisi' (Alm. Perlenschnur) teriminden başka daha kötü bir şekilde başlayabilirdik. Hegel'in, Goethe'ye hayranlığı bilinen bir şeydir ve o kendisini şairin manevi / ruhi oğlu olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen Goethe'nin 'Divan'ıyla ilgili onun doğulu ve batılı dizeleri ve motifleri birleştirici olması şaşırtıcı değildir. Hegel'in 'inci dizisi'nden bahsettiği ikinci bir kitabı da İspanya'nın Müslümanlardan kurtuluşu ile ilgili olan 'Der Cid'dir. Yani Hegel için iki 'inci dizisi' mevcuttur: bir tanesi iki tarafı birleştirici olması, diğeri de onları ayrı tutmasıdır. Her iki 'inci dizisi'ni de Hegel sevdi ve onurlandırdı; birisini sınırları kaldırma girişimi olduğu için, diğeri de kurtarma veya yeniden inşa etme olduğu için.²⁸²

²⁷⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 826.

²⁸⁰ Naim Şahin, "Din Felsefesi Açısından Hegel'in İslam'a ve İslam'ın Tanrı'sına Genel Bir Bakışı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2000): 287 – 288.

²⁸¹ G. W. Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev: A. Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006) 266.

²⁸² Ian Almond, Hegel und das Verschwinden des Islam, Die Türken aus dem Islam heraushalten, *Der Islam in der Deutschen Geistesgeschichte*, über. X. Wenzel (Berlin: Frank und Timme Verlag, 2017) 183.

Burada bahsi geçen konu çok büyük bir anlam ifade etmese de, yine de Hegel'in yaşamış olduğu gerginliğe işaret eder. Hegel'de bulduğumuz ve birçok içerikte bahsettiği İranlı şairler, tutucu (fanatik) ve misafirperver Araplar, 'olgunlaşmamış' (Alm. verroht) Türkler; onun Hıristiyanlığa, Fransız Devrimine, Yahudiliğe, her yerde bulunan ve baba rolünü üstlenen Kant'a ve kapsamlı 'Alman(cı)lık' fikrine karşı tutarsız bir görüşe sahip olmasına sebep olmuştur.²⁸³

2.6.5. Kaynak Olarak Müslüman Dünyası: Okul Konuşmasından Yerel Gazeteye

*"Şimdi Asya ve Afrika'ya geri sürülmüş olarak, ve Avrupa'nın küçük bir köşesinde Hıristiyan güçlerin kıskançlığı nedeniyle hoşgörü bularak, İslam çoktandır Dünya Tarihinin toprağından yitmiş ve Doğunun rahatlığına ve dinginliğine geri çekilmiştir."*²⁸⁴

Hegel, Müslüman kültürüne yönelik ilk atfı on sekiz yaşında lise mezuniyet konuşmasında yapmıştır. O zamanlar lise öğrencileri üniversitelere başlamadan önce bir konu hakkında kısa bir sunum yapmak zorundaydılar. Hegel'in konusu da Osmanlı Türkiye'si idi. Her ne kadar bu konuşmanın sadece son iki sayfası mevcut olsa da, Hegel'in bahsetmek istediği aslında 'Svabian' (Alm. Schwäbisch) okul sisteminin coşkulu kutlaması ve Türk yöneticilerin kendi halklarının eğitimi için kayıtsız bir yaklaşım göstermiş olmasıdır. Öğrenci olan Hegel, 'Türklerin olgunlaşmamış karakterleri'nin onların özünden kaynaklanmadığını, ancak devletin eğitim (Alm. Bildung) yönelik politikasından kaynaklandığını söyler.

Türkiye ile ilgili bu okul konuşması yalnızca bir anekdot değeri taşıyor. O, Hegel'in entelektüel yaşamında Avrupalı olmayan Müslümanların kültüre zarar veren bir topluluk olarak kabul edildiğine de dikkat çekiyor. Türklerle ilgili bahsettiği tek olumlu görüş onun ölüm yılı olan 1831 yılında gerçekleşmiştir. Bunun dışında Hegel, yaşamının sonuna kadar 'Türk' ve 'Barbar' kelimelerini her zaman eş anlamlı olarak kullanmıştır.²⁸⁵

²⁸³ Almond, *a.g.e.* 184.

²⁸⁴ Hegel, *Tarih Felsefesi*, 266.

²⁸⁵ Almond, *a.g.e.* 189.

Bununla birlikte Hegel'in sert ve son derece küçümseyici Arap felsefesi tarihi için kullandığı bazı kaynaklar hakkında olumsuz şeyler söylenebilir. Bu kaynaklardan biri Hegel'in felsefe tarihi üzerine kendi dersleri için kullandığı Johann Buhle'nin '*Lehrbuch*'u idi. Buhle'nin, Doğu'nun 'fanatizm' fikri ve onların Aristoteles'e kör bir şekilde bağlı olmaları, Hegel'in Arap düşünürleriyle ilgili önyargısını değiştirmedir. Bununla birlikte, Buhle'nin İslam felsefesiyle ilgili daha olumlu noktalara değindiği de söylenmelidir. Buhle'nin, İbn Rüşd'e olan hayranlığı, 'özgür düşünür' (Alm. *Selbstenker*) İbn Sina'ya yazmış olduğu altı sayfalık eseri ve Arap düşüncesiyle ilgili tahmininin sahip olduğumuz birkaç belge ile sınırlı olduğu iddiası – ile birlikte Hegel'in İbn Rüşd ve İbn Sina ile ilgili derslerinde bir satır da olsa yer vermesine sebep olmuştur.²⁸⁶

Bu bölümün amacı, Hegel'in pozitif kaynakları görmezden gelmesinin ne kadar kötü olduğunu ifade etmekten ibaret değildir. Daha mütevazı bir biçimde Hegel'in Müslüman dünyasına karşı tutumunun ne metinsel ne de epistemolojik olarak kaçınılmaz olduğunu göstermektir. Hegel'in vahşi Türkleri, fanatik Arapları ve tarihsel olarak ortadan kaldırılan İslam "zamanın çocuğu" değil, okuma veya ortamın yorumlayıcı tercihleri olmuştur.²⁸⁷

Hegel, '*Bamberger Zeitung*'un genel yayın yönetmeni olduğu esnada (1807 – 1808) Osmanlı İmparatorluğu da önemli bir dönem içerisindeydi. Sultan III. Selim, (Fransa'nın yardımıyla) Batı'nın ekonomik ve askeri reformlarını Müslüman imparatorluğuna uygulama sürecindeydi. Bu reformların adı 'Nizam-ı Cedid' yani 'Yeni Düzen' olarak biliniyordu ki buna muhafazakâr ulema şiddetle karşı çıkıyordu. Nizam-cedid terimi *Bamberger Zeitung*'da bir kaç kez yer aldı ve Hegel İstanbul'daki sorunun değişik bir versiyona Fransız hayranlığı gözüyle bakarak Almanya'nın eski rejiminin yeniden düzenlenmesiyle ilgileniyordu. Napolyon'un destekçisi olarak Hegel, Osmanlı Devletinin Fransızlar için muazzam bir "tercih ve önyargı" oluşturduğunun ve Osmanlı İmparatorluğunun modernleşme reformları ile ilgili Fransa'da büyük ölçüde etkilendiğinin farkındaydı. Bu gerçekler aynı zamanda Hegel'in gazetesine de yansdı. Hegel'in Osmanlı Türkiye'sinin reformlarını içeren sorunlarla alakalı çok sayıda raporu dünyanın ruhunun (Alm. *Weltgeist*) kendini geliştirmesinin arka planında yer alır.²⁸⁸

²⁸⁶ Almond, *a.g.e.* 192 - 193.

²⁸⁷ Almond, *a.g.e.* 193.

²⁸⁸ Almond, *a.g.e.* 193 – 194.

2.6.6. Hegel ve ‘İrklar’ – Kafkas Dini Olarak İslam ve Batı Asyalı Olarak Müslümanlar

Hegel’in İslam’ı Kant’ın bir taslağı, anarşizmin benzeri, Hıristiyanlığın düşmanı, Yahudiliğin bir türü ve yüceliğin bir örneği olarak göstermesi onun “ırk”larla ilgili olan düşüncesine özellikle de din olarak İslam’ın Kafkas halkına ait olduğu fikrine yol açmaktadır.²⁸⁹

Bu bölümde Hegel’in ‘ırk’ ile ilgili düşüncesine yapılan eleştirilerden bahsedilmeyecek olup, onun Müslüman dünyasıyla ilgili olan ve ona etki eden ‘ırk’ düşüncesi ele alınacaktır. Bu düşünce içerisinde Hegel ırkları üçe ayırmaktadır. Bunlar Etiyopya veya Afrika ırkı, Moğol ırkı (Hintliler ve Çinliler) ve Kafkas ırkıdır. Hegel’e göre gerçek tarih Kafkas ırkı ile başlamakta olup, bu ırkın içerisinde yalnızca Hıristiyanlar değil aynı zamanda üç önemli Müslüman halkların da yer aldığını söylemektedir. Bunlar Araplar, İranlılar ve Türklerdir. Ona göre Kafkas ırkının iki yüzü bulunmaktadır, Muhammedîler ve Hıristiyanlar. Bir diğer deyişle Müslümanlar ve Hıristiyanlar etnik bağları olan (kuzen) ve dolayısıyla aynı Kafkas kökenlere sahip topluluklardır.²⁹⁰ Kafkas ırkını beyaz kabul etmesi ve beyaz tenli olanların manevi yönden temiz olduklarını düşünmesi, Hegel’i daha koyu tenli olanlarla ilgili de metafiziksel açıdan ‘tamamlanmamış / eksik gerçeklikte insanlar’ olduğunu düşünmesine sebep olmuştur. Burada dikkat çeken bir diğer husus Hegel’in Türkleri, Moğol olarak değil bir Kafkasya dini olan İslamiyet’e inandıkları ‘bizden’ birisi oldukları için Kafkas olarak ele almış olmasıdır.²⁹¹

Hegel için Muhammedîler, onun için Kafkasyalı (Batı Asyalı) olduktan sonra nasıl değişti? ‘İrk’ ve ‘etnik grup’ gibi kavramlar söz konusu olduğunda Hegel, Muhammedîlerin hangi yönüne vurgu yapmıştır? Bu konuyla ilgili verilen cevaplardan biri Hegel’in Müslümanlarının etnik kökenlerinin Hıristiyan Avrupa’sı ‘tarafında’ olması; özellikle de daha ‘alt kesimden’ olan Moğollar ve Afrikalılar ele alındığında Afrikalıların vahşi ve kontrol edilemeyen tutumlarına karşı Muhammedîlerin onları eğitebilen yegâne topluluk olarak kabul edilmesi sayılmıştır.²⁹²

²⁸⁹ Almond, *a.g.e.* 217.

²⁹⁰ Almond, *a.g.e.* 217 – 218.

²⁹¹ Almond, *a.g.e.* 219.

²⁹² Almond, *a.g.e.* 219.

2.7. KARL MARX

2.7.1. Hayatı

Karl Marx 5 Mayıs 1818'de Almanya'nın Trier şehrinde dünyaya gelmiştir. Trier şehri Almanya'nın, ekonomik ve siyasal açıdan en gelişmiş ve en eski bölgesine bağlıdır. 1835 yılında Bonn Üniversitesinde Hukuk eğitimine devam ederken; felsefe, tarih, sanat tarihi ve dil alanlarında da eğitim almak için 1837'de Berlin Üniversitesi'ne kayıt olmuştur. 1837 yılında Hegel'in felsefesi ile ilgili çalışmalar yapmış, Hegelci idealizmin karşısında doktora tezi olarak Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefesi konusunu seçmiştir. Bu çalışmasıyla Hegel'in bu felsefeyi düşünürlerin göz ardı etmesinde önemli bir payı olduğunu belirtmiş, kendisinin ateist olduğunu bu eserinin önsözünde açıklamıştır.²⁹³ Marx 14 Mart 1883'te hayatını kaybetmiştir.

2.7.2. Eserleri

Felsefe ile ilgili bazı eserleri şunlardır:

- Hegel'in Hak Felsefesinin Eleştirisi (1843)
- Felsefenin Sefaleti (1847)

2.7.3. Mağripli Marx (Marx the Moor)

Marx'ı on dokuzuncu yüzyılın diğer büyük düşünürlerinden ayıran ve son derece bağımsız ahlaki sesiyle ön plana çıkaran durum, bir yandan onun tutkulu, ödünsüz anti-emperyalizmi, diğer yandan da Araplar, Hintliler, Türkler ve Çinlilerin bir dizi emperyalizm üçlüsünün yol açtığı haksızlık konusundaki acımasız öfkesi olmuştur.²⁹⁴ Marx'ın 'Mohr' (Mağripli) mahlasını kullanmasının sebeplerinden ilki onun çocukken yatmadan önce 'Binbir Gece Masalları'nda bu ismi okumuş olmasıdır. İkinci sebep de onun birçok yönden (özellikle de milletvekili olan Urquhart'ın Marx'la ilgili böyle bir kimsenin (Türkün) yeteneği vardır şeklindeki sözü) bir Türk'e benzetilmesi olmuştur.

²⁹³ Orhan Basat, "Karl Marx'ın Ahlak Anlayışı", (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2004) 14.

²⁹⁴ Almond, *a.g.e.* 225.

Burada ironik olan edilen durum şu ki Marx hayatı boyunca sadece bir defa ölümünden kısa bir süre önce Müslüman bir ülkeyi (Cezayir) ziyaret etmiştir.²⁹⁵

Marx'ın Müslüman dünyasına karşı tutumunu incelemeyi zorlaştıran faktörler ele alınacak olursa, kaçınılmaz önemi olan üç nedenden bahsedilmiştir. Bu nedenlerden birincisi Marx'ın Engels ile birlikte 'Doğu' hakkında işbirliği yapması sayılmıştır. Bu işbirliği içerisinde Engels, Marx'a Türkiye ile ilgili yazılar göndermiş ve bu yazıları Marx'tan kendi adıyla yayınlamasını istemiştir.²⁹⁶

Marx'ın İslami Doğu ile olan ilişkisinin tutarlılığını ve tutarsızlıklarını incelemedeki ikinci neden, o dönemin siyasi gelişmelerinin öngörülemeyen ve çoğu zaman düzensiz doğasında yatmaktadır. Ona göre güçler arasındaki ittifaklar hızlı bir şekilde oluşabilir ve aynı hızda bir gecede değişebilir. Rusya ve Türkiye arasında 1833 yılında gerçekleşen savaş, bu hızlı değişime örnek olarak verilmiştir. Bu diplomatik istikrarsızlığın / dalgalanmaların farkında olmayan biri, Marx'ın bu gelişmelere verdiği çeşitli gazetecilik tepkilerine çok fazla ağırlık verme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.²⁹⁷

Sonuncu neden de, Marx'ın bir düşünür olarak, özellikle de Avrupa dışı kültürleri anlaması konusundaki kişisel gelişimiyle ilgilidir. Çok sayıda yazar tarafından, Marx'ın Rusya hakkındaki görüşlerinin 1850'lerden itibaren düzeldiğine dikkat çekilmiş ve bir dereceye kadar bu bulgunun Müslüman dünyasını da genişletebileceği belirtilmiştir. 1853'te Marx, Engels'e yazdığı bir mektupta şöyle demiştir: 'Türk (Osmanlı) İmparatorluğu'nun ne olacağı ile ilgili Fransızım (İspanyol)', ama mektubun sonunda 'Kütüphanede oldukça fazla bulunan Türkiye hakkında birkaç kitaba daha göz atacağım' ifadesine yer vermiştir. Takip eden yıllarda, Osmanlı Türkiye'sinin ya bir devrim bölgesi ya da diğer ülkelerdeki (özellikle Rusya) devrime karşı bir katalizör (hızlandırıcı) olma olasılığı, hem Engels'ı hem de Marx'ı, İslam ve İslam toplumları hakkında daha fazla bilgi sahibi olmaya zorlamıştır. Bu durum kısmen Avrupa dışı etnolojiye olan genel ilgiden kaynaklanmış olsa da neticede 1870'lerin sonlarına doğru "etnoloji defterleri" olarak zirveye ulaşmıştır.²⁹⁸

²⁹⁵ Almond, *a.g.e.* 226.

²⁹⁶ Almond, *a.g.e.* 226.

²⁹⁷ Almond, *a.g.e.* 227.

²⁹⁸ Almond, *a.g.e.* 227 – 228.

2.7.4. Anti-Emperyalist Marx – Muhammed’in Asil Çocukları

“Eşim şu anda Doğu Sorunu ile derinden ilgilenmekte ve Muhammed’in evlatlarının tüm Hıristiyan hilelerine ve zulmüne karşı onurlu ve sarsılmaz tutumuna çok sevinmektedir.”²⁹⁹

Rusya’nın, Osmanlı topraklarının çöküşünü onları istila etmek için bir bahane olarak kullanmaya çalıştığı bir zamanda, Marx buna karşı koymak, İngiliz basınının ve parlamentosunun Rus dostu unsurlarını kınamak için çeşitli kayıtlar kullanmıştır. Bu kayıtlardan biri açıkça ahlaki bir not, arkadaşlık, sadakat, onur ve ahlakî adalet kavramlarını benimseyen bir öfke sesi idi. Şöyle ki ‘Birinin ortak bir dostumuzu nasıl öldüreceğimiz konusunda bizimle fikir alışverişi yaptığını düşünün!’ der ve durumu açıklar:

“Zayıf devlet olan Türkiye’nin, güçlü müttefiklerinden (İngiltere ve Fransa) daha fazla cesaret ve devletçilik gösterdiği inkâr edilemez. Türkiye denetimin ustasıydı, diğer ikisi de (İngiltere ve Fransa) bu denetimin altına gizlendiler. Türkiye, düşmanının (Rusya) taleplerini kibirli bir şekilde değil; ancak ciddiyet ve haysiyetle reddetti.”³⁰⁰

Marx’ın anti-emperyalizmindeki bu ayırt edici faktörler içerisinde - bazen Türkleri masumiyetleri, bazen de gelişimleri dolayısıyla savunan - Marx’ın Rus fobisi (Russophobia) de sebeplerinden birisi olarak sayılmıştır. Bu anlamda, Marx’ın Osmanlı’yı gazeteciliğinde savunması oldukça dikkat çekicidir. Rus Çar’ını Türkiye’yle müzakerelerinde ayı, ikiyüzlü ve canavar olarak adlandırması ve bununla birlikte kullandığı Çarlık karşıtı anti-emperyalist ses Marx’ın savunmasına örnek gösterilmiştir. Bunun nedeni ise Marx’ın Rus milliyetçiliğinin genişlemesini, devrimin ilerleyişine feodal bir tehdit olarak görmesinden kaynaklanmıştır.³⁰¹

Marx’ın Osmanlılara karşı sempati duymaya başlamasının iki nedeni, birincisi Hıristiyanlığın yalnızca emperyalizmi istikrara kavuşturmak için bir araç olduğu yönündeki inancı, ikincisi ise Osmanlıların Hıristiyan Batı’ya karşı hayatta kalma mücadelesi ile ilgili yazılar kaleme alması olmuştur. İyonya Adaları’ndaki İngiliz yöneticilerin vahşiliği konusundaki ifadelerinde, Marx, Hegel’in İngilizler yönetimi altındaki Yunanlıların, Türklerin yönetimi altındayken sahip oldukları ayrıcalıklardan

²⁹⁹ Almond, a.g.e. 228.

³⁰⁰ Almond, a.g.e. 229.

³⁰¹ Almond, a.g.e. 229 – 231.

bile yararlanamadıkları görüşünü takip etmiştir. Marx'ın anti - emperyalist düşüncesinin oluşumuna etki eden şey asil, masum, onurlu, denildiği kadar barbar olmayan, ancak yine de açgözlü ve baskıcı Türk'e olan vurgusu olmuştur.³⁰²

2.7.5. Teleolog Marx: Türklerden Kurtulmak Gerek

Marx söyleyegeldiği anti-emperyalist fikirler doğrultusunda Müslümanların asil birer mağdur olduğunu söyleyip, Batı'nın kendince görev bilip iddia ettiği 'medenileştirme misyonu' üzerinden onlara yönelttiği ilkelcilik suçlamalarıyla boğuşmaya çalışsa da Marx'taki teleoloji, Müslüman dünyayı (özel manada Osmanlı Türkiye'si'ni) nispeten daha negatif bir açıdan ele alır ve İslam'ın zaman - mekânını esasen savunulacak bir şey değil de, aşılacak bir olgu olarak değerlendirir. Bu düşünce, Marx'ın hayatı boyunca sürdürdüğü yeniden yapılanma ve arınma sürecine tabidir. İlk dönem Marx, Türkiye'yi Avrupa'ya yönelik eleştirileri konusunda olumsuz referanslar havuzu olarak görür şöyle ki: 'Ren bölgesinde adalet, Türklerin adaleti kadar kusurludur' der. 1842'de sarf ettiği bu sözden de anlaşılacağı üzere Emperyalist düşüncelerle yoğrulmakta olan Avrupa'ya eleştirilerinde Marx o dönem Osmanlı Türkiye'sini taşlamaktan da geri durmaz.³⁰³

Marx'ın Avrupa dışı milletlere karşı tavrı 1850'lerden sonra daha da belirginleşmektedir. O, Avrupa sömürgeciliğine ve ırkçı tutumla yoğrulmuş Avrupalı kibrine öfkeli, Avrupa'nın kurbanı olan Müslümanlara ise pozitif yaklaşır. Ancak yine de böyle bir bakış açısını belli ettiği zamanlardan beş gün gibi kısa bir süre zarfından hemen sonra Laura Lafargue'a yazdığı bir mektupta Araplara dair farklı bir tasvire yer verir.³⁰⁴ Marx, Cezayir'de uğradığı bir kahveyi şu şekilde tarif edip anlatmaktadır:

“Bacaklarını derme çatma bir masanın üzerine uzatmışlar. Altı Mağripli ziyaretçi kâğıt oynuyor (medeniyetin gerçekleştirdiği fethin ürünü bu). Bu manzaradaki en çarpıcı yansa şu: Bu Mağriplilerin bir kısmının üzerinde epey gösterişli kıyafetler var. Zenginlere has kıyafetler. İpek görünümlü çul çaput. Ama gerçek bir Müslümanın gözünde bu türden kazalar, Muhammed'in evlatlarının farkının ortaya çıkmasına asla imkân vermiyor. Birçok yönden yozlaşmış ama varoluş mücadeleleri üzerinden somut kimi vasıflarını muhafaza etmeyi bilmiş şu bizim

³⁰² Almond, a.g.e. 232.

³⁰³ Almond, a.g.e. 233.

³⁰⁴ Almond, a.g.e. 234.

göçebe Araplarımız, bir zamanlar büyük felsefeciler, âlimler yetiştirdiklerini, Avrupalıların sırf mevcut cehaletleri yüzünden onları hor gördüklerini anlatıp duruyorlar."³⁰⁵

Burada biraz dikkatli olduğunda iki pasajdaki ton değişikliği hemen farkediliyor ve şizofrenik alanlarda gezilmekte olduğunu açığa çıkarıyor: birinci kısımda Araplarla ahlâken empati kurulup, Avrupalı sömürgecilerin hoş olmayan ırkçı kibrine ve üstünlük taslaması üzerinden sattığı cakaya yönelik öfke dile getirilirken ikinci kısımda ise bir başka ses yer buluyor ve tersten Avrupalı bir burjuva gezgininin küçük gören, alaycı yaklaşımına şahit olunuyor, bu gezgin, çelimsiz yerlilerin garip geleneklerine ve ironik kıyafetlerine dair gözlemlerini aktarıyor. Marx gezisinde, bir hafta sonra limanda demirlemiş, Fransızlara ait bir süvari taburuna varıyor. Bu sıralarda sömürge Araplara yönelik beğenisi, muğlâk söylemlerle tekrar dile getiriliyor. Marx, Edward Said'e göre, bu oryantalist tutumu Goethe gibi yazarlardan miras almıştır.³⁰⁶

Türkiye konusunda, Marx'ın Osmanlı'nın önemine dair fikri nispetinde de benzer bir gerilim görülmektedir. 1850'lerde Marx, Türkiye'nin 'gerçek cesaret'ini ve 'akıllı devlet adamlığını' över, kentlerde ve kırsaldaki altyapılarda gerçekleşen büyük gelişmeyi tespit eder, Türkiye'nin her işine burnunu sokmaya çalışan İngiliz ve Fransız elçilerini gayet sert bir tutumla eleştirir ve *The Times* gibi gazeteleri ve Cobden gibi Rus taraftarı kişileri Türk karşıtlığından dolayı yerden yere vurmaktadır.³⁰⁷ Marx 1853'te *New York Tribune*'e yazdığı bir makalede bu kez Müslüman Türkleri kahramanken bir engele, günah keçisi iken ayak bağına dönüşümünü görmeye başlarken, imparatorluğa yönelik eleştirisinin ampirik kutupları arasında gidip gelir (Rusların Türk savaş esirlerini öldürmesine karşı durur, İngiliz-Fransızların müttefiki Osmanlı'ya hainlik etmesini ise ahlâken sorgular).³⁰⁸

2.7.6. Araştırmacı Marx: Karşıtlık, Anahtar ve Katalizör Olarak İslam

"Türkiye kadar az bilinen, Avrupa tarafından İspanya'yımsı gibi hakkında hükümler verilen çok az ülke vardır."³⁰⁹

³⁰⁵ Almond, *a.g.e.* 235.

³⁰⁶ Almond, *a.g.e.* 235 – 236.

³⁰⁷ Almond, *a.g.e.* 236 – 237.

³⁰⁸ Almond, *a.g.e.* 237 – 238.

³⁰⁹ Almond, *a.g.e.* 239.

Marx esasen Müslüman doğuyu ve felsefesini yaşanan olgular üzerinden anlamaya ve okumaya çalışmaktadır. O, nihayetinde Müslüman âlemi öğrenilmesi, özümsemesi ve stratejik ve felsefi açıdan teşhir edilmesi gereken zengin bir veri, tarih ve kültüre yönelik önemli bir bilgi havuzu olarak görmeye çalışmaktadır. Marx'ın, Müslüman âlemini bir araştırma nesnesi olarak gördüğü yerde arşiv çalışmalarındaki çabası, iki farklı motivasyon kaynağı noktasından somutluluk haline dönüştürür: birincisi, Batı dünyası ve anlayışının Müslümanlar ve düşünce sistemleri üzerinde olan yanlış algıları düzeltmek için gereken doğru bilgiyi sunabilme isteği (ayrıyeten İngiliz gazetecilerin, Alman akademi dünyasının ve çarçı diplomat şahısların ağzından çıkan birtakım kurumsal klişeleşmiş söylemlerin epistemolojik güvenilirliğini ortadan yok etme isteği); ikincisi ise Cezayir gibi Müslüman âleminde yer alan diğer ülkelerin genelde İslam'ın ekonomik ve diğer toplumsal, yapısal mekanizmalarına yönelik, ekseriyetle daha çok antropolojiye dayalı bir alakadır.³¹⁰

Marx'ın olaylara bakışında detaylara odaklanmış olan gözü ve bu şekilde görünen her şeyin üzerine çıkma yeteneği hakikaten dikkat çekmektedir. O, rakiplerinin akademik zaaf ve yoksunluklarından zevk alabilen birisidir. Türk yanlısı Urquhart'ın, Moltke'nin Türk Savaşı eserini okumamış olması veya propagandacı Vogt'un Osmanlı'daki Fenerliler olarak bilinenlerin gerçekte kim olduğuna dair bilgisizliği, onu gayet mutlu etmektedir.³¹¹

Ününü girdiği araştırmacı kimliğiyle arşivlerin altını üstüne getirmesinden ve kütüphanelerin kataloglarını bir kemirgen gibi yiyip yutmasından alan Marx, belli oranda Osmanlı ve Türk yanlısı kişiler ve sahip oldukları düşünce sistemleriyle bir ahenk tutturabilmektedir. Sahip olduğu yetenekleri doğrultusunda Marx'ın kendince ilgi duyduğu Müslüman dünyanın bir başka yönünden de söz etmemiz gerekir: Müslüman Doğu âlemi, hem toplumsal kolektivizm için bir örnek hem de geleceğe dair belirli bir bağa sahip devrimci bir yenilik için jeopolitik bir katalizör olabilecek konuma sahip.

Marx, zaman geçtikçe Batılı olmayan ulus ve kültürlerce daha fazla aşına hale gelmiştir. Bu halin zirvesi noktası da hayatının sonlarına doğru yazdığı *Emoloji Defterleri* isimli çalışmadır. Bu çalışma dâhilinde, o kendindeki teleolojilerle alakalı Hegelci kanaatin tersine, Doğu'nun mülkiyetsizliğine dair yeni bir görüş açısı elde eder:

³¹⁰ Almond, *a.g.e.* 239.

³¹¹ Almond, *a.g.e.* 241.

‘Doğu’da mevcut olan köy sisteminde insanlar pratikte kendi kendilerini yönetirler. Doğu’daki cennetin gerçek anahtarı işte budur’ der.³¹²

2.7.7. Edebî Marx: Resimlerde İslam

Marx, çeşitli çalışmalarında Müslüman âlemin uluslarını emperyalizmin hareketlerinden mağdur olan asil bir kuvvet, yabaniliğin hüküm sürdüğü bir tür geri kalmışlık, devrimci değişim hareketlerinin katalizörü, antropolojik verilerle zengin bir arşiv havuzu, emperyalist ikiyüzlülüğe ve Avrupa’nın kendini yüce ve üstün gösterme çabalarına karşı bir engel olarak görür. Ayrıca aynı esnada İslamî Doğu’nun düşünce ve kültürleri, Marx’a imaj ve edebî mecazlarla zengin bir kaynak temin eder. O söz konusu kaynaktan, farklı söylem ve yöntemleri dâhilinde, muhtelif bazı amaçlar istikametinde yararlanır. Belirli imajlarla meşguliyeti olan Marx, esasen özünde Rückert, Hammer ve Binbir Gece Masalları’nın çevirilerini okuyan bir şahıstır.³¹³

Onun Doğu’ya atıfta bulunmasındaki amaç ya belirli bir politikacıyı alaya almak ya da belirli bir konuya ait bilgiyi edebîleştirmek içindir. Bu Doğu, düşünsel ve söylem bakımından belirli oranda pragmatist alana aittir. Marx din eleştirisini tüm eleştirilerinin öncülü olarak gören bir düşünür olarak hiç sevmediği Bakunin’in gezilerini ‘Yeni Muhammed’in mükemmel hicreti’ şeklinde belirtir, dahası Daumer’in [Yeni Çağın Dini] isimli çalışmasını nefret ile dile getirirken eseri içinde abartılı süslenmiş söylemlerle doldurulmuş surelerin toplandığı “yeni Kur’an” olarak tanımlar. Böyle bir tutum göstermek, bir muhalifine “Muhammed”, görmezden gelinmeye çalışılan, redde uğrayan bir kitaba “Kur’an” demek, yalnızca güç odaklarına ya da otoriteye dönük gayrimeşru iddiayı eleştirmek için olmasa gerektir.³¹⁴

Bu hususta gizil erek, böyle bir meşruiyete karar kılan Hıristiyan kültüre/Avrupa’ya dair mekanikleri gizliden gizliye devreye almaya çalışmaktır. Yani Marx, söz konusu bağlam içinde konuşmaktadır. Esasında bu, Luther ya da Herder için olmasa dahi, Marx bakımından önemli bir meseledir. İlginç olan şu ki Marx, bazı hallerde Hıristiyan düşüncesindeki Avrupa’nın mahkûm saydığı bir isim ile ve dahası dinle empati kurmaktadır. Böylece Marx, sözü geçen Avrupalı kültürlerin ve iktidarların

³¹² Almond, *a.g.e.* 241 – 242.

³¹³ Almond, *a.g.e.* 244 – 245.

³¹⁴ Almond, *a.g.e.* 245.

dışında kalanlara dönük bir beğeni duymaktadır. Kendi mücadelesinin gelişim sürecinde bu beğenin zaman zaman açığa çıkmasına da izin verir: Kendisine verilen lakabın da "Mağribî" olduğu ve Cezayir'de bir berbere girmeden önce bir fotoğrafçıya çektiği "peygamber sakalı" fotoğrafında olduğu gibi.³¹⁵

Marx'ın son bir özelliği ise onun edebî olarak Doğu kültürlerine ait irfanı ve kıssaları kendi pozisyonunu güçlendirmek için kullanması ile ilgilidir. Esasen bu meselelerde özel olarak İslamî olan bir yanı olmasa da iki Pers natüralistin, (Rus Çar yönetiminin yayılcılığına karşı uyarı kapsamında) anlatılan her şeyi yapabilen ayının ve Cezayir günlerindeki mektuplarda söylenen, suda boğulan felsefeci hikayesi, Doğu irfan ve kültürüne yönelik parçaların aktarılması ile ilgilidir ve bu durum, çoktan söylenmiş olanın altını çizmek için yapılan bir eylemdir. Marx Doğu metinlerine yönelik atıfla, kapsamlı bir zamansallık da sağlayarak düşüncelerini on birinci yüzyıldaki İslami-Arap örnekleri ve on altıncı yüzyıldaki İranlı örnekleriyle ilişkilendirme fırsatı elde eder. Örneğin Ortaçağ'da yaşamış olan şair Hariri'den aldığı bir beyit gösterilebilir. Yine basın özgürlüğüyle ilgili yazdığı bir makalesinde Marx, Ortaçağ'a ait bazı Doğu metinlerini, biraz da anakronik bir biçimle, kendi döneminde var olan muhafazakâr cıvıllığa ve burjuvazideki Rus taraftarlığına karşı bir çeşit cephaneliğe çevirir. Yine Marx Araplar ve İranlılar birbirine denk uluslar olarak değerlendirir ve onları rafları bilgi, hile ve mecaz dolmuş, kapısı açık olan bir dükkân olarak görür.³¹⁶

Marx'ın İslami kültürü ve düşünceyi ele alma biçimi, önceki örnekleriyle nasıl bir alaka içindedir? Marx'da kimi öncül örnekleri saptamak esasen çokta zor değildir: Herder'deki imparatorluğa dönük eleştiri, Leibniz'in belirli bir model uğruna, eldeki verileri elemeye çalışması, Hegel'in Müslüman dünyasında kimi zamanlarda geçerli olmaması, o alışık gelen kâhinsi söylemle birlikte Marx'ın Türklerin elindeki askerî fırsatlar üzerinden devrim gününü hesaplama çabası, meseleye özgü misallerindedir. Schlegel de başka bir günü tahmin etmek için benzer türden bilgilerden yararlanmıştır. Şayet Leibniz'in, Hegel'in ve Schlegel'in ele aldığı belli kimlikler arasında geçen gerilimler, ideolojik algılama ve filoloji bilgisi arasındaki anlaşmazlıktan çıktıysa, Marx'ta ortaya çıkan sayısız uyuşmazlık da, esasen bir taraftan sömürgeleştirilmiş

³¹⁵ Almond, *a.g.e.* 246.

³¹⁶ Almond, *a.g.e.* 247 – 249.

Müslüman kimliğine ahlâken borçlu olduğundan, diğer taraftan da bu Müslüman'ın siyasi güçler noktasından buhar olmasına yönelik ihtiyaçtan doğmaktadır.

Marx, bu iki meseleyi de asla dengeleyememektedir. Bir yönüyle araştırmacı Marx okuma çalışmalarında tüm gücünü, incelemelerde kullanacağı mühim bir kaynakça olarak düşündüğü bu çeşit kültürleri daha iyi anlamak amacıyla Batı dışı uluslara ve kültürlere dair bilgisini arttırırken, bir yönden de Doğu dinlerine dönük yanılgılarla ve Avrupa'da yaygın olan emperyalist anlayış ve söylemle baş edebilmek amacıyla çaba harcamaktadır.³¹⁷

2.8.FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE (1844-1900)

2.8.1. Hayatı

Friedrich Wilhelm Nietzsche 15 Ekim 1844'te Almanya'nın Röcken kentinde dünyaya gelmiştir. Yükseköğrenimi için önce teoloji okumaya başlayan, daha sonra da hocası Albrecht Ritschl'in etkisiyle filolojiye, özellikle de eski Yunan incelemeleriyle ilgilenmiştir. Leipzig ve Bonn üniversitelerinde öğrenimini tamamladıktan sonra, henüz doktora aşamasındayken, İsviçre'nin Basel Üniversitesi'nin klasik filoloji kürsüsüne 1869 yılında onursal profesör olarak çağırılmıştır. 1879'da gönüllü olarak katıldığı Alman-Fransız savaşında başından geçen hastalıklar yüzünden (baş ağrısı ve uykusuzluk gibi) üniversitedeki görevini bırakarak, sağlığı için kışlarını İtalya'da, yazlarını ise İsviçre'de geçirmiştir. Bu dönemde Nietzsche kendisini bütünüyle yazılarına vermiş özellikle de ahlak konularında yoğunlaşmıştır.

1889 yılında ise Torino'da fenalaşan Nietzsche, Jena'da geçirdiği rahatsızlığın ardından 25 Ağustos 1900 yılında ölmüştür.³¹⁸

2.8.2. Eserleri

Nietzsche'nin başlıca eserleri şunlardır:

³¹⁷ Almond, *a.g.e.* 249 – 250.

³¹⁸ Nurettin İncir, "Friedrich Nietzsche'nin İnsan, Ahlak ve Eğitim Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2013), 3 - 4.

- Tarihin Yaşam Üzerine Yararı ve Yararsızlığı, (1874)
- Richard Wagner Bayreuth'da, (1876)
- İnsanca Pek İnsanca, (1878)
- Tan Kızıllığı, (1881)
- Şen Bilim, (1881-1887)
- Putların Batışı, (1888)
- Deccal, (1888)
- Dionysos Dithyrambosları (1888)

2.8.3. Felsefesi

Nietzsche, kendisinin hitabet gücünü veciz ve sonsuz akılcılığına bağlar ve bu konuda usta olduğunu iddia eder. Kendisinin insanlara “Böyle Buyurdu Zerdüşt” isimli çok önemli bir eser miras bıraktığını ifade eder.

“Almanların arasında ilk ustası olduğum aforizma, özdeyiş, “bengiliğin” biçimleridir; benim hırslım, başkalarının bir kitapta söylediğini on cümlede söylemektir başka herkesin bir kitapta söylemediğini... İnsanlığa, sahip olduğu en derin kitabı, Zerdüşt’ümü verdim: çok yakında en bağımsız kitabı da vereceğim.”³¹⁹

Burada geçen ifadelerle Nietzsche'nin insanlığın yaralarına merhem olacak bir eser ortaya çıkardığını görmekteyiz.

Hint felsefesinden etkilenen Schopenhauer gibi Avesta'dan etkilenen Nietzsche'de kendi felsefesini yeniden düzenlemiş bunun sonucunda da Avrupa'da bu felsefe oldukça geniş bir sahaya yayılmıştır. Buna delil olarak ‘Böyle Buyurdu Zerdüşt’ eseri örnek verilmektedir.³²⁰ Nietzsche'nin Zerdüşt ile yaşamsal anlamdaki benzerliği onun Zerdüşt üzerine düşünmesine imkân sağlamıştır. Nietzsche'de Zerdüşt gibi yalnız kalmış ve etrafındaki insanlara görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Kendini varoluş filozofu olarak tanıtan Nietzsche yaşamı tecrübe etmiş dolayısıyla da yaşam hakkında konuşabileceğini ifade etmiştir.

³¹⁹ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev: M. Tüzel (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010) 110.

³²⁰ Gülnihal Küken, *İlkçağda Eğitim Felsefesi*, (İstanbul, Alfa Yayınları, 2003) 148-149.

*Bugüne kadar anladığım ve yaşadığım haliyle felsefe, varoluşun en tiksindirici ve en dile düşmüş tarafları için bile gönüllü aramadır. Buzlar ve ıssız yerler arasında yaptığım yolculuklardan edindiğim uzun yılların deneyimlerinden bu güne kadar felsefleştirilmiş her şeyi farklı görmeyi öğrendim.*³²¹

Onun anlayışında hakiki felsefi varoluş kuralları belirleyen ve toplum üzerinde hâkim olan oyun odaklarını yıkandır. Amacı ise, gerekli olanın itaatin altına girmek değil, bundan ziyade neyin gerekli olduğuna karar vermektir. Doğup büyüdüğü Alman toplumunda yeteri kadar anlaşılmadığını bildiren Nietzsche ülke sınırları dışında kendisini ve özellikle de felsefesini kavrayanların olduğuna dikkat çekmektedir. Yine de o, dünya tarihine geçecek bir canavar ve deccal olduğunu da söylemiştir.

2.8.4. Nietzsche'nin İslam İle Barışı

Nietzsche modern hastalığın sebebinin Hıristiyanlıktan kaynaklandığını belirtmektedir. Ahiret inancıyla da değerlerin değersizleştiğini bildirmektedir. Irkçılığa da karşı olan Nietzsche, kendisine üç görev belirlemiştir. Bunlardan ilki değerlerin değersizleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan boşluğun psikolojik ve tarihsel sebeplerini betimlemek, ikincisi ise bu boşluk dolayısıyla ortaya çıkan sahte ahlakçıların tutarsızlığını ortaya çıkarmak, sonuncusu da kendi dönemine dek belirlenen ahlak sistemlerinin ötesine geçerek peygamberce bir yaşam felsefesi benimsemek.³²² Bu peygamberane yaşam modeli ile birlikte Nietzsche var olan değerleri de ne yazık ki yok etmiştir.

Nietzsche her ne kadar kutsal kitapları kendisine başucu kaynağı yapmış olsa da o güç istemi dolayısıyla teolojik olarak tanrıyı tanımaz hale gelmiştir. Onun “tanrının ölümünü” açıklaması bu gücün sonucunda ortaya çıkan bir ifade olmuştur. Bu güç istemine sebep olan olay ise Nietzsche'nin henüz 18 yaşında iken anne babasının tanrısına olan imanını yitirmesi ve bunun yerine koyabileceği yeni bir tanrı bulma çabası olmuştur. Nietzsche'nin yeni bir tanrısı da onun üst insan tezine karşılık gelmektedir.³²³ Nietzsche'nin döneminde yalnızca felsefi olarak değil aynı zamanda diğer alanlarda da yeni gelişmeler ortaya çıkmıştır. 1850'li yıllardan itibaren İngiltere

³²¹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. N Epçeli, (İstanbul: Say Yayınları, 2010) 635.

³²² Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler, S. Z. Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001) 253-254.

³²³ Münir Raşit Öymen, *Alman Filozofisi*, (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1972) 119.

ve Fransa’da baş gösteren pozitivist düşünce ekolü Nietzsche’nin yaşadığı Almanya’da da kendini göstermiştir.

Pozitivizmle ilgili Nietzsche kız kardeşi Elizabeth’e yazdığı mektubunda (11 Haziran 1865) şöyle vurgu yapmıştır: “Gençliğimizden bu güne tüm kurtuluşun İsa’dan ziyade Muhammed’den geldiğine inansaydık yine de aynı kutsallığın tecrübe edilmesi gerekmez miydi?” Buradaki ifadesinde, kendileri Muhammed’in takipçileri olsaydılar, yine de yaşamlarının eskisinden çok da farklı olmayacağını söylemek istemiştir. Nietzsche eserlerinde İslam’ı genellikle Avrupa hastalığı olarak tanımladığı Yahudi-Hıristiyan modernitesinin değerlendirilmesinde bir araç olarak kullanmıştır. Her ne kadar “Nietzsche” ve “İslam” kavramları birbirinden uzak gibi görünse de, gerçekte Nietzsche eserlerinde İslam’a ve İslam kültürüne dair birçok yerde atıfta bulunmuştur. Yine de İslam’ı konu alan başlıca bir eseri yoktur.³²⁴

Nietzsche’nin İslam’la olan ilişkisinin eksik kaldığı kabulü onun İslam’ı olumsuzlayıcı, semitik bir din olarak kabul ettiği halde bir çelişki ortaya çıkarmış olur. Nitekim İslam Nietzsche’nin yayımlanmış ve yayımlanmamış tüm eserlerine kaynak teşkil etmiş; Haşhaşiler, peygamber, Kuzey Afrika’ya gitme isteği, Goethe ve Hafız’ı aynı görmesi, Endülüs veya Türkler ile ilgili konular bunlara örnek gösterilmiştir. Hıristiyanlık karşında olan “diğeri” Nietzsche için daha da ilgi çekici bir hale bürünmüştür. Onun son eseri olan “Deccal” isimli eseri onu haçlı düşmanları olan “diğerine” karşı daha da cazibeli hale getirmiştir. Nietzsche İslam’la ilgili metinleri incelemiş, kaynak olarak kullanmış, İslam’la ilgili olsun veya olmasın, bunları incelemekten sakınmamıştır. O, Palgrave’in “*Reise in Arabien (Arabistan’a Seyahat)*”, Wellhausen’nin *Skizzen und Vorarbeiten*, (Taslak ve Öngörü) (1884)³, Max Müller’in *Islam in Morgen- und Abendland (Doğu ve Batı’da İslam)*, Benfrey’in *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie (Dil Bilimin Tarihi ve Doğu Filolojisi adlı eserler)* (1869) eserlerini bu bağlamda incelemiştir.³²⁵

Nietzsche’nin İslam’a araştırmalarında yer vermesinin sebebi aslında İslam’ı farklılıkların barometresi olarak kullanma isteğinden kaynaklıdır. Bu bağlamda İslamiyet Avrupa’nın ve Hıristiyanlığın evrenselliğine ilişkin iddiaları çürütmek üzere kullanılan alternatif bir değer ve gelenek olmuştur.³²⁶

³²⁴ Almond, *a.g.e.* 251.

³²⁵ Almond, *a.g.e.* 252.

³²⁶ Almond, *a.g.e.* 252.

*Eski arkadaşım Gersdorff'a benimle birlikte bir ya da iki yıllığına Tunus'a gitmek isteyip istemediğini sor. İncanın son derece sadakatle yaşadığı yerlerde, Müslümanlar arasında bir müddet yaşamak istiyorum; böylece, Avrupalı olan her şey hakkındaki bakışım ve yargılarım netleşecek.*³²⁷

Nietzsche'nin İslam ülkelerinden birinde yaşama arzusunun sebebi, onun İslam'ı anlamak niyetinden değildir. O, yine kız kardeşine yazdığı mektuplardan birinde İslam kültürü için söylediklerini, Japon kültürü için de söylemiştir. Burada dikkat çekici olan unsur ise, muhafazakâr-İslamî bir ülke olan Tunus'u tercih etmesi ve burada iki yıl kalma isteğidir. Bu sayede Nietzsche yabancı bir çevrede bulunarak, Avrupalı hassasiyetlerini kırmak ve yeni bilgilere ulaşmayı hedeflemiştir. Sonuç olarak bu arzu İslam'ı daha iyi anlama değil, aksine kendisini daha iyi anlama arzusu olmuştur. Onun İslam'ı "Morgenland" (sabah ülkesi) veya "Doğu" diye isimlendirmesi de bunun kanıtıdır.

Nietzsche'nin İslam'a yönelik olumlu tutumu, aslında onun Alman kültürüne dair memnuniyetsizliğinden kaynaklıdır: "İtiraf ediyorum, onlar, bu Almanlar, benim düşmanımdır: Onların değerlerini ve kavramlarını her türlü kirlenmişliği içinde küçük görüyorum."³²⁸ Nietzsche'den önce de Alman kültürünü eleştirenlerde olmuştur. Bunlardan birisi de kendi kültürüne hapsolme korkusunu (claustrophobia) doğu sevgisine dönüştüren Heine'dir³²⁹:

*Sizinde çok iyi bildiğiniz gibi aslında ben Alman değilim. Eğer Alman olsaydım gururlu bir insan olamazdım. Almanlar, barbarlardır. Sadece üç medeni millet var: Fransızlar, Çinliler ve İranlılar. Ben İranlı olmaktan gurur duyuyorum.*³³⁰

Nietzsche'nin İslam'ı konu almasının sebebi, Hıristiyanlık karşısında daha az modern, daha az özgür, daha az demokrat veya üstün tarafının olması değildir. Nietzsche'nin İslam'la ilgili görüşleri dört bölümde ele alınabilir. Birincisi İslam'ın sosyal eşitlik ve kadınlar hakkındaki "aydınlanmamış" durumu, ikincisi İslam'ın "erkeksi" olarak kavranması, üçüncüsü İslam'ın tartışılmaz ve yoruma kapalı olması, sonuncusu da onun olumlayıcı özelliğidir. Nietzsche'ye göre İslam Avrupa'ya bir nevi

³²⁷Celal Türer, "Nietzsche'nin İslam ile Barışı: Düşmanımın Düşmanı, Dostumdur", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy 1. (2003): 253.

³²⁸Almond, *a.g.e.* 253.

³²⁹Almond, *a.g.e.* 254.

³³⁰Almond, *a.g.e.* 254.

ayna görevi üstlenmiştir. Şöyle ki İslam Avrupa'nın ne kadar çürük ve dar görüşlü olduğunu yansıtmaktadır.³³¹

Nietzsche'ye göre İslam'ın Hıristiyanlıktan daha “dürüst” olması Avrupa öncesi, Avrupa dışı veya Avrupa karşıtı toplumlardan biri olması o yüzyıldaki Avrupalı oryantalistlerin, Araplar ve Müslümanlar hakkındaki düşüncelerinden farksızdır: İslam, demokrasiyi tesis edemez, fanatik ve savaş yanlısıdır, kadın düşmanıdır ve sosyal olarak adil olmayan bir dindir. Nietzsche'nin diğer oryantalistlerden farkı, onun bu önyargılara yas tutması değil onaylamasıdır. Nietzsche, Müslüman bir ülkeyi ziyaret etmek istese de bunu gerçekleştirememiş, Araplar ve İslam hakkındaki bilgileri sadece oryantalistlerin güvenilir olmayan metinlerinden elde etmiştir.

İslam, sadece coğrafi olarak değil kronolojik olarak da Avrupa'nın dışındadır. İslam, ona göre, tarihe ait olmayan Akdeniz'in kıyılarında Platoncu bir yöntem ile sessizce bekleyen herhangi bir gelişmeye veya tarihe sahip olmayan bir düşüncedir.

Nietzsche, “kadınsı” Hıristiyanlığın aksine, “savaşçı” ve “erkeksi” İslam'ı din olarak kabul ederken şöyle der: “Erkeklerin dini olan Müslümanlık, kendisini kadınların dini olarak düşünen Hıristiyanlığa, bu dinin duygusallığı ve yalancılığından dolayı hor gözle bakar.” İslam'ın erkek dini olarak yanlış bir şekilde adlandırılmasının sebebi, Kur'an'da kadınların haklarındaki ayetlerin Nietzsche ve diğer oryantalistler tarafından incelenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.³³²

Eserlerinde Kur'an'dan tek bir alıntı bile yapmayan Nietzsche, İslam'ın temelde hayatı olumsuzlayıcı bir yönünün olduğunu düşünmüştür. Nietzsche, İslam'ı daha çok şehvet, savaş ve diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kuran bir din olarak görür.³³³ Hıristiyanlıktan vazgeçme pahasına Müslüman inancını övmekteki kararlılığı Nietzsche'nin İslam hakkında yazdığı en kayda değer eseri olan ‘Deccal’in 60. bölümünde şöyle anlatılmıştır:

Hıristiyanlık, bizi antik dünyanın kültürüne ait hasattan mahrum bıraktı, daha sonra İslam kültürünün hasadından da mahrum bıraktı. Temelde bize Yunan ve Roma'dan daha yakın olan, zevklerimize ve hislerimiz daha doğrudan hitap eden İspanyadaki muhteşem Fas (Endülüs) kültürel dünyası ayaklar altında ezilmiştir (Hangi tür ayaklar tarafından ezildiğini söylemiyorum): Niçin? Çünkü, bu kültür asil idi, çünkü bu kültür hareketinin kaynağını erkeksi içgüdülerden alıyordu, çünkü bu kültür, Fas yaşamının en nadir ve en zarif

³³¹ Almond, a.g.e. 256-257.

³³² Almond, a.g.e. 256.

³³³ Almond, a.g.e. 260.

hazinelerinde bile yaşama “Evet” diyordu. Daha sonra Haçlılar, onların önünde yere kapanarak daha iyi bir davranışta bulunmak yerine, onlarla savaştılar –bu öyle bir kültür ki bizim on dokuzuncu yüzyıldaki halimiz bile onunla kıyaslandığında daha fakir ve daha geridir.

(Yüksek kültür tarihinde Alman aristokrasisi neredeyse hiç yoktur: Bunun sebebini tahmin edebilirsiniz. Hıristiyanlık ve Alkol: Kirlenmenin iki önemli aracı. Zira Alman Aristokrasisinde, İslam ve Hıristiyanlık ile karşılaştığında seçim yapma imkanı, bir Arap ve bir Yahudi ile karşılaştığında olduğu gibi, hiç yoktur. Biri ya Chandaladır ya da Chandala değildir. ”Roma ile sonuna kadar savaş! İslam ile barış ve dost ol!”: Bu, Alman imparatorları arasında büyük özgür ruha ve dehaya sahip İkinci Fredrich’in yaptığı ve düşündüğü şeydir.³³⁴

İslam’da alkol kullanımının yasak olması, Nietzsche’nin de alkole duyduğu hoşnutsuzluğu, onun İslam’a sempatiyle baktığını düşünmemize sebep olabilir. Nietzsche’ye göre alkol, insandaki kontrolü ortadan kaldırmasından çok, gerçekliği reddeden Hıristiyanlık ile metafiziksel olarak yakınlığından kaynaklandığı için, onun alkole karşı çıkışının İslam’a olumlu baktığının göstergesidir.³³⁵

2.8.5. Diğer Bir Din Olarak İslam

Nietzsche’ye göre Hıristiyanlık ile İslam arasındaki benzerlik kişinin inancını seçmesi değil, bu inancın içine doğmuş olmasıdır: “Tıpkı şarap üretilen bir ülkede doğan birinin şarap içmesi gibi, insanlar da doğdukları ülkeye göre Protestan, Katolik veya Türk olarak doğarlar.”³³⁶

Kendi vücudunda ‘politik güdülere’ sahip olduğunu söyleyen Platon’un Akdeniz’deki ortak bir Yunan devletinde üç sefer ihtilale kalkışması ne kadar hayret verici değil midir? Platon’un tüm Yunanlılara yapmayı düşündüğü şeyi, Muhammed Araplara yaptı: Yani, büyük küçük herkesin günlük yaşam ve geleneklerini kontrol etti. Bazılarını daha az, bazılarını daha fazla gerçekleştirdi Güney Avrupa, Platoncu olurdu.³³⁷

Duaların veya günlük ibadetlerin sıradan kişilerin günlük uygulamalardan vazgeçmelerini, yaptıkları şeyin sebebini düşünmekten alıkoymanın akıllıca bir taktiğidir. Nietzsche’nin, Muhammed ve Platon arasında sık sık benzetmeler yapmasını, Muhammed’in Platon’dan bir şeyler öğrendiği düşüncesinden kaynaklı değildir.

³³⁴ Türer, *Nietzsche’nin İslam ile Barışı*, 260.

³³⁵ Almond, *a.g.e.* 261.

³³⁶ Türer, *a.g.e.* 262.

³³⁷ Türer, *Nietzsche’nin İslam ile Barışı*, 264.

Nietzsche'nin peygamber Muhammed'i Arapların Platonu olarak görmesinin üç sebebi vardır. Birincisi, her ikisinin de yeniden tanıklamakta maharetli olmalarıdır. İkinci olarak her ikisi de güç ve gücün aracı olarak hakikatle ilgilenmişlerdir. Üçüncüsü ise, Platon'un Sicilya'da bir Akdeniz devleti kurmaya girişmesi ve kendi vatandaşı olan Yunanlıları birleştirerek kontrol altında tutması gibi, Muhammed de Arapları bir araya getirip, bir kimlik altında toplamaya çalışmasıdır.³³⁸

Nietzsche, 1880'lerin sonunda İslam'daki metafiziksel kirlenmenin sebebinin Hıristiyanlık olduğu kanaatine ulaşmıştır: Müslümanlık ahiret inancının bir ceza vasıtası olarak kullanılmasını Hıristiyanlıktan öğrenmiştir. Ayrıca İslam'daki cennet ve cehennem tasavvurunun Hıristiyanlıktan alındığı kanaatindedir.

Sonuç olarak Nietzsche'nin eserlerinde İslam'ın hayatı olumlayan bir din olarak değil, aksine semitik dinler arasında hayatı olumlamaya en yakın olması ortaya çıkar. İslam, diğer semitik dinler ile kıyaslandığında gösterdiği umulmadık faziletinden, monoteist bir metafiziğe sahip oluşundan, kız kardeşi olan Yahudi-Hıristiyan dinlerine nazaran daha erkeksi ve hayatı daha kuşatıcı konumundan dolayı Nietzsche tarafından övülmüştür.³³⁹ Nietzsche'nin İslam tasavvurundan tam olarak neyi kast ettiği anlaşılmamaktadır: Sara hastası peygamberler mi, erkeksi savaşçılar mı, Yahudi-Hıristiyanlığın bir kopyası mı, tümüyle hayatı olumlayan bir din olması mı, kontrol ve itaate dayanan bir İslam olması mı ya da neşe ve kutlamaya dayanan bir din olması mı.³⁴⁰

Eserlerinden gördüğümüz kadarıyla Nietzsche, İslam'ı felsefi amaçları uğuruna kullandığı bir işaret ve motifler havuzu olarak görür. Yine de diğer oryantalistlere nazaran Nietzsche, İslam'ı eşsiz ve nihaî olarak kendi terimlerine daha sempatik bir hizmet aracı olarak kullanıldığı söylenebilir.

³³⁸ Almond, *a.g.e.* 266.

³³⁹ Almond, *a.g.e.* 267.

³⁴⁰ Almond, *a.g.e.* 268.

SONUÇ

17. – 19. yy Alman filozoflarının gözünde İslam felsefesi, İslam dünyası ve Müslümanlar ezeli ve ebedi düşman olarak görülmüştür. Bu düşmanlığın başlıca sebebi ise Osmanlı imparatorluğunun Viyana'yı fethetme girişimleri olmuştur. Bu kuşatma Avrupa'da çok büyük korkulara sebep olmuş ve bu korku politikaları onların kendi felsefelerini de etkilemiş, Batı'da yanlı ve yanlış bir İslam felsefesi algısı ister istemez oluşmuştur.

Bu çalışma Alman düşüncesindeki İslam algısının kökenlerinden birine ışık tutmaktadır. Mısır Planı'nın da yazarı olan Leibniz, İslam'ı ve Müslümanları Hıristiyanlığı reddeden, yoldan çıkmış insanlar olarak tanımlamaktadır. Müslümanların dinlerinden döndürülemeyeceğini ancak İslam coğrafyalarının fethedilmesi suretiyle mevcut Müslümanların yaşamlarına müdahalede bulunulabileceği görüşünü savunmaktadır.

Kant, rasyonel felsefenin yerinin Batı olduğunun kanaatindeyken, bunun tam karşısında ise göçebe Arapların yer aldığını savunur. Kant'ın bu düşüncesi ırkçılığa varan bir ayrıma kadar uzanmaktadır. Leibniz gibi o da Türklerin cesaretini afyondan aldıkları görüşündedir. Türklerin özgür bir imparatorluğa sahip olmadıklarını iddia eder.

Herder hayatı boyunca farklı dönemlerde İslam ile ilgili çok farklı düşüncelere sahip olan bir felsefecidir. Zira 1766, 1778 ve 1786 yıllarında birbirinden çok farklı İslam tanımları bulunmaktadır.

Goethe ise çağdaşlarına nazaran İslam'a karşı daha objektif bir yaklaşım sergileyebilmiştir. Onun öfkesi ise Türklere karşı olmuştur. İslam'ın Türklere uzak tutulması gerektiği kanaatindeydi. Bunun başlıca sebebi ise Osmanlı devletinin Viyana kuşatması olmuştur. Bu kuşatma Batıda çok büyük bir korkuya sebep olurken, Türklere karşı da büyük bir düşmanlık beslemelerinin de zeminini oluşturmuştur. Goethe'nin soyunun Türklere dayandığı ile ilgili bir takım özel araştırmalar varsa da bu konu tam olarak açığa kavuşturulmuş değildir.

Schlegel, İslam'ı dış görünüşe takılı, yüzeysel, sırrı olmayan ve mucizesiz bir peygambere sahip olan bir din olarak tanımlamaktadır. Schlegel'i döneminin filozoflarından ayıran özelliği ise onun Farsça, Arapça ve İslam tarihine ait olan bilgisidir. Bu bilgisini Protestan karşıtı yorumlara mı yoksa Hıristiyan eskatolojileri ve dış politika ile ilgili gözlemleri için karlı bir şekilde mi tutması gerektiği ile ilgili bir

tercihte bulunması gerekiyordu. O, İslam'ı özünden sıyrıp yerini şeytani ve sert bir içerikle doldurmayı tercih etmiştir.

Hegel'e göre tarih doğudan batıya yol almış ve Avrupa'da sonlanmıştır. O da dönem dönem farklı düşüncelere sahip olmuş bir filozoftur. Şöyleki bir seferinde Arapları şiir ve kültürün yayılmasında önemli bir millet olarak görürken başka bir yerde onları kültür düşmanı ve kültürsüz olmakla suçlamıştır. Türkleri ve Arapları kültür üretemeyen millet olarak tanımlar. Hegel'e göre doğuda hukuk, ahlak ve özgürlük olmadığından, doğuya ait felsefi düşüncelerin de felsefeden çıkarılması gerektiği yönündedir.

Avrupa sömürgeciliğine ve ırkçı tutumla yoğrulmuş Avrupalı kibrine öfkeli olan Marx, Avrupa'nın kurbanı olan Müslümanlara pozitif bir tutum içerisinde iken, yine onları yerden yere vurup, çelimsiz yerlilerin garip geleneklerine ve ironik kıyafetlerine dair gözlemlerini de aktarabiliyor.

Nietzsche ise, İslam'ı felsefi amaçları uğruna kullandığı bir işaret ve motifler havuzu olarak görür. Yine de diğer oryantalistlere nazaran Nietzsche, İslam'ı eşsiz ve nihaî olarak kendi terimlerine daha sempatik bir hizmet aracı olarak kullanmıştır.

Nihai olarak, araştırmamızdaki bu filozofların İslam medeniyeti ve düşüncesi hakkında zaman zaman farklı ve birbirleriyle çelişen düşüncelere sahip olduklarını gözlemlemekteyiz. Filozofların bu tutumlarının bir sebebi de kendi içinde buldukları toplumda İslam, İslam felsefesi, Türkler, Araplar ve diğer bazı doğu kökenli toplumlar hakkındaki tarihsel bakış açısı ve geleneklerinden kaynaklıdır. Kanaatimize göre tezimizin alanına önemli katkılarından biri bu noktada ortaya çıkmaktadır ve buradan hareketle tüm bu ve benzeri çelişkili düşüncelerin belirtilen sebepleri dışında da nedenleri olabileceğini unutmadan belirtmek gerekir ki İslam Medeniyeti mensuplarının yapılan her türlü düşünsel, felsefi ve bilimsel çalışma ve araştırmayı daha fazla etki yaratacak ve yeni çalışmaları teşvik edecek bir şekilde, dünyanın en ücra yerleri dahil her yere bilimsel yöntemler ve evrensel diller yoluyla ulaştırması gerekmektedir.

Diğer bir husus da dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi bir filozofun dünü ve bugünü ile çocukluğundan ölümüne kadar bir etkilenim üzere gelişmekte olması ve onun ortaya koyduğu düşüncenin de bu etkilenimden payına düşeni aldığıdır. İncelediğimiz dönem dahil tarihsel süreç bunu göstermektedir.

Yine önemli gördüğümüz bir nokta da geçmişte ya da günümüzde ortaya konan her eserin dikkate alınması, incelenmemiş veya çeviri faaliyetleri yoluyla ulaşılmamış yerli yabancı hiçbir kaynağın kalmaması gerektiğinin ne denli önemli olduğu sonucudur. Burada çeviri faaliyetinden kasıtlı bir çeviri konusunun, bir birikim olarak aynı zamanda bir kültür aktarımı ve karşı kültürdeki karşılığı doğru vermek olduğunun anlaşılması gerektir.

İslam medeniyeti ve özellikle bu medeniyetin bir ürünü olan İslam felsefesi aslında Batı dünyası açısından henüz tam anlamıyla her noktası keşfedilmemiş bir hazinedir. Bu eşsiz hazinenin tüm gerçekliğiyle korunup, tanıtılması ve modern dünyanın tüm insanlarına objektif ve sağlıklı bir yöntemle anlatılması önem arz etmektedir. Her ne kadar Batı ve bilhassa incelediğimiz dönemde Alman düşünce dünyasından düşünürlerin bu hazineyi keşfe dair çabaları olsa da yetkin, yerli ve modern kılavuzlar olmadan çıkılan her serüvenin aslından uzak düşünce ve değerlere çıkabilecek yavan bir yolculuk olarak kalabileceği akıllara gelmektedir. Unutulmamalıdır ki İslam felsefesi insan varlığının ve düşüncesinin ortaya koymaya çalıştığı ortak resmin ayrılmaz bir parçasıdır.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter, Taylor, C. Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, çev: M. C. Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Akdeniz, R. Ozan. “Herder ve Hegel’de Aydınlanma Felsefesinin Politik İdeali”. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2009.
- Akkaya, M. Şükrü. “Herder Şahsiyeti ve Eserleri” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi*9, sy. 1-2 (1951): 165, erişim 6 Ocak 2019, <http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/4042/3904>.
- Almond, Ian. *Der Islam in der DeutschenGeistesgeschichte*. Berlin: Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur, 2017.
- Almond, Ian. *History of Islam in German Thought*. New York: Routledge, 2010.
- Alperen, Altan. “Viyana Kuşatmalarında Almanya’ya Esir Düşen Türkler”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 7, sy. 20 (2018), 625, erişim 20 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/654357>.
- Atar, Armağan. “Tercüme Faaliyetleri”, *İslam Felsefesi Tarihi*, erişim 25 Mart 2019, <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=37314>.
- Basat, Orhan. “Karl Marx’ın Ahlak Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2004.
- Bolay, S. Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.2: 246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çağrııcı, Mustafa. “Gazali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 530. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çetinkaya, B. Ali. *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

- DİA, “Johann Wolfgang von Goethe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14: 99-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Erdoğan, İsmail ve Enver Demirpolat. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017.
- Eskicioğlu, Sinan. “Regaip, 8 Mart ve İbn Rüşd”, *Ocak*, erişim 18 Mart 2019, http://www.ocakmedya.com/ocak_yazar/2019/03/08/regaip-8-mart-ve-ibn-rusd/.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Farabi. *İdeal Devlet el-Medinetü'l Fazıla*. çev: A. Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Farabi. *İlimlerin Sayımı*. çev: M. Uyanık, A. Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Flew, Antony. *Felsefe Sözlüğü*. çev: N. Özsoy. Ankara: Yeryüzü Yayınları, 2005.
- Gazali. *Kalplerin Keşfi*. çev: Ö. F. Haznedaroğlu, Ö. Yavşan ve S. Akpınarlı. Ankara: Ravza Yayınevi, 2015.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Batı Klasikleri İtalya SeyahatiIII*. çev: S. B. Göknül. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gökberk, Macit. *Aydınlanma Felsefesi Devrimler ve Atatürk*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 1997.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat'ta Yunanca – Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*. çev: L. Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Tarih Felsefesi*. çev: A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
- İplikçi, Alper. “Johann Gottfried Herder’de Milliyetçilik Düşüncesi” *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 1 (2017): 127, erişim 6 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/download/issue-file/6653>.

- İbn Haldun. *Mukaddime II*. çev: Z. K. Ugan, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Rüşd. *Faslu'lMakâl Felsefe ve Din Uyumu*. çev: M. Uyanık ve A. Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Rüşd. *Felsefe – Din İlişkileri Faslu'lMakal el-Keşf an Minhaci'l-edille*. çev: S. Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İbn Sina. *Kitabu'ş-Şifa*. çev: Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sina. *İşaretler ve Tembihler*. çev: M. Macit, A. Durusoy ve E. Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina ve İbnTufeyl. *Hay bin Yakzan*. çev: M. Ş. Yaltkaya ve B. Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Sina. *Tanımlar Kitabı*. çev: A. Akyol ve İ. Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- İncir, Nurettin. “Friedrich Nietzsche'nin İnsan, Ahlak ve Eğitim Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2013.
- Kahraman, Alim. “Goethe'nin 'Mahomet'sGesang' Şiiri: Türkçe Çevirileri Üzerine”, 1, erişim10 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/73320>.
- Kahveci, Kutsi. “Monadik Dünya ve Akla Dayalı Doğa” *Sosyal Bilimler Dergisi* 12, sy. 49 (2012): 51-52, erişim 14 Mart 2019, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/445282>.
- Kant, Immanuel. *İmana Yer Açmak*. Çev: N. Tan. İz Yayınları: İstanbul, 2014.
- Karlığa, H. Bekir. “İbn Rüşd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 288. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Karlığa, H. Bekir. *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*. Litera Yayıncılık: İstanbul, 2004.
- Kaya, Mahmut. “Farabi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 157-159. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Kaya, Mahmut. *Kindi: Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik, 2018.
- Kaya, Mahmut. “Kindi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 54. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Kaya, M. Cüneyt. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Korlaelçi, Murtaza. *Felsefe Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012.
- Kur'an-ı Kerim*.
- Küken. Gülnihal. *İlkçağda Eğitim Felsefesi*. İstanbul, Alfa Yayınları, 2003.
- Küyel, Mübahat Türker. “Orta Çağ Felsefe Tarihi ve S.İ.E.P.M”, (1970): 271 erişim: 01 Temmuz 2019, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/968/11921.pdf>
- Küyel, Mübahat Türker. *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1976.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik’in Kısa Tarihi*. çev: H. Hünler ve S. Z. Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; Leaman, Oliver. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev: Ş. Öçal, H. T. Başoğlu, İstanbul: Açılımkitap, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*, çev: N.Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. çev: M. Tüzel. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Öymen, M.Raşit. *Alman Filozofisi*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1972.
- Özaşar, M.Emin, Ünal, H. İsmail, Ünal, Yavuz, Erul, Bünyamin, Martı, Huriye ve Demir, Mahmut. *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Razi, Ebu Bekir. *Ruh Sağlığı et-Tıbbu’r-Ruhani*, çev: H. Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Sarıçam, İbrahim. “Hz. Muhammed’in Mesajının Batı Şairlerine Etkisi: Goethe Örneği”

İslami İlimler Dergisi Yayınları, sy. 2 (2007): 489-490.

Sauer, Jutta. “Türkiye’de İlk Çeviri Dergisi: Tercüme”, *Kebikeç*, sy.5 (1997): 35, erişim 22 Haziran 2019, https://kebikecdergi.files.wordpress.com/2012/07/05_sauer-cikar.pdf.

Sayar, Mehtap. “Hegel’de Diyalektik Yöntem”. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2011.

Schubert, Franz. “Gesang der Geisterüber den Wassern, D. 714”, erişim 18 Ocak 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=a1UfJGorEc0&feature=youtu.be>.

Şahin, Naim. “Hegel’de Bazı Din Felsefesi Problemleri”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1997.

Şahin, Naim. “Din Felsefesi Açısından Hegel’in İslam’a ve İslam’ın Tanrı’sına Genel Bir Bakışı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2000): 287–288.

Türer, Celal. “Nietzsche’nin İslam ile Barışı: Düşmanımın Düşmanı, Dostumdur” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy 1. (2003).

Uyanık, Mevlüt. “Hikmet, Felsefe ve Metafizik İlişkisi – İlahiyat Fakültelerinde İslam Felsefesi Öğretimine Dair Bir Yaklaşım”. *Felsefe Dünyası*. Ed. Celal Türer, 59. Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayını, 2018.

Uyanık, Mevlüt. “İslâm Bilim Tarihi mi; Arabistik Çalışmalar ve/ya Arap İslam Bilim Tarihi mi? İslâm Dünyasında Bilgi Ve Bilim Tasavvurunun Yeniden İnşası – Fuat Sezgin Merkezli Bir İnceleme”, 15-16 Şubat 2018 Tarihlerinde Diyarbakır Kayapınar Belediyesi, Kadim Akademi ve İYC Diyarbakır Şubesi Koordinasyonuyla Gerçekleşen Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu’na Sunulan Bildiri, erişim 18 Şubat 2019, <https://kafkassam.com/islam-bilim-tarihi-mi-arabistik-calismalar-ve-ya-arap-islam-bilim-tarihi-mi.html>

Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindi – Farabi – İbn Sina*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

- Uyanık, Mevlüt. “Modern İslam Düşüncesi’nin Teşekkül Devri: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme”. *Muhafazakar Düşünce*12, sy. 47 (2016): 23.
- Uyanık, Mevlüt. “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak – İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme”. *İslamiyat* 8, sy. 4 (2005): 66.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “İslam Felsefesinin Zirve Filozofu: İbnRüşd - Fasl’ul Makal Merkezli Bir İnceleme”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 30/1 (2019): 130.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “Farabi’nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak ‘İhsâu’l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili”, *Marife*, sy. 15 (2015): 63, erişim 6 Mart 2019, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/494586>.
- Ülken, H. Ziya. *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Ülken, H. Ziya. “Şark İslam Medeniyetinde Yunan Eserleri”, *Tercüme Dergisi*, c. 6, sy. 31-32, 1945.
- Ülken, H. Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

