

Muhammet Sait Duran

Teorik Bilgiye Duyulan İlginin Nedenleri: Yunan ve Arap-İslam Toplumunun Felsefeye Eğiliminin Temelleri

Özet: Platon, felsefeye duyulan ilginin kaynağını hayret duygusuna bağlamıştır. Bu görüş, insandaki teorik düşüncenin antropolojik temeline dair bir açıklama getirirse de, neden felsefenin insanlık tarihinde farklı toplumlarda aynı ilgiyi uyandırmadığını izah etmek için yeterli değildir. Teorik bilgi, tarihte farklı toplumlarda, kitlesel ve yoğun bir ilgi uyandırmıştır. Bunların arasında şüphesiz antik Yunanistan gelir. Tarihte felsefenin tüm alanlarını kapsayacak toplumsal bir ilgi, Müslümanların klasik çağında da (MS 8–10) ortaya çıkar. Bu birbirinden oldukça farklı iki toplumu karşılaştırarak felsefeye ilgiyi teşvik eden ortak şartları tespit etmeye çalıştık. Felsefeye olan toplumsal ilginin, ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi birçok dış şartlara bağlı olduğu açıktır. Fakat bütün bu dış şartların ötesinde, felsefenin bir toplumda gelişebilmesi evrensel bilgiyi varsayan ve bilgiyi bizatihi bir değer olarak kabul eden bir yaklaşımı gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Teori, tarihsel karşılaştırma, felsefe ve toplum, felsefe ve değer

Giriş

İnsanlar, muhtemelen erken dönemlerden itibaren teorik bilgilere ilgi duymaya başlamışlardır. Burada “teorik”, pratik ihtiyaç ve amaçlardan bağımsız olarak bir şeyler öğrenmeye çalışmak anlamında kullanılmaktadır. Yani insanın, eşya ve olayları sadece anlayabilmek ve kavrayabilmek için sorular sorması anlamındadır. Teorik düşüncenin varlığı, insan ve nesne arasında dışsal yani bedensel bir bağın ötesinde, düşünce dünyasında da bir bağın olduğuna işaret eder. Diğer yandan bu köklü arayış geleneği, insanın anlam arayışının bizatihi onun düşünme biçiminin doğasında yattığı düşüncesine götürür. Bu da insanı anlama yönlendiren şeyin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir.

Platon ve Aristoteles, teorik bilgiye duyulan bu ilginin kaynağını araştırmış ve insanı bu tür bir ilgiye yönlendiren şeyin hayret duygusu olduğunda ittifak etmişlerdir. Platon, insandaki merak duygusunu felsefe yapmanın tetikleyicisi olarak açıklar (Platon 2016, 155d). Aristoteles, bu fikri daha da ileri götürür ve bu duyguyu yalnızca felsefeyle sınırlamaz, mitolojinin de kökenini buna dayandırır (Aristoteles 1966, 982b). Buna göre merak, insanın varoluşu anlamasına yol açan ortak antropolojik temeli oluşturur. Dolayısıyla, insanın her zaman içinde, deneyimlediklerine duyduğu hayretin peşinden gitme ve kendisini hayrete düşüren şeylere bir açıklama bulma potansiyelini taşıdığını varsayabiliriz. Bu da teorik bilgiye olan ilginin, potansiyel olarak tüm insanlarda mevcut olduğunu göstermektedir. İnsanlığın düşünce tarihi bu varsayımı doğrulamaktadır. Zira her kültürde çeşitli şekillerde benzer çabalar gözlemlenebilmektedir. Bu yüzden insanlar, kendilerine olağandışı görünen şeyleri mitler, hikâyeler, dini açıklamalar ya da genel ilkeler ve yasalar yoluyla açıklamaya çalışmışlardır. Ancak insanlık tarihi, teorik konulara olan ilginin her zaman ve her yerde aynı olmadığını da göstermektedir. Teorik düşünceye farklı dönemlerde bazen daha fazla, bazen de daha az ilgi gösterilmiştir. Zira teorik bilginin toplumda genel bir ilgi odağı haline gelmesi için belirli koşulların karşılanması gerekir.

Tarihte teorik düşünce, zaman zaman büyük ilgi görmüştür. Antik Yunan, insanların teorik düşüncelerinin yoğunlaştığı önemli bir dönemi temsil eder. Yunanlılar, kadim kültürlerden miras aldıkları teorik düşünceyi sistematik, özgün ve özel bir maharetle ele almışlardır. Dahası, onlar ele aldıkları meselelere yoğun ve ısrarlı bir şekilde eğilmişler ve böylece bilindiği üzere felsefe olarak adlandırdıkları bir gelenek oluşturmuşlardır. Felsefe, bir gelenek olarak sadece Yunan kültürü ile sınırlı kalmayıp, sonraki dönemde birçok kültürü derinden etkilemiştir. Bin yılı aşkın bir süre sonra, Müslümanlar en parlak dönemlerinde felsefe yapmaya büyük ilgi göstermişlerdir. 8. ve 10. yüzyıllar arasında, diğer dillerin yanı sıra Yunancadan Arapçaya çok

yoğun ve geniş bir çeviri hareketi gerçekleştirilmiştir. Felsefenin tüm alanlardaki eski sorunlar, yeni bir gayretle ele alınmıştır (Gutas 1999, 8). Kısacası, felsefe tamamen farklı bir kültürel coğrafyada, yani Arapça konuşulan dünyada yeniden yeşerir.

İlk bakışta, iki dönemin birbiri ile çok az ortak noktası varmış gibi görünür. Ancak tam da bu farklılık, felsefi düşünce eğilimini mümkün kılan ve teşvik eden koşulların daha net bir resmini sunabilir. Çalışmanın devamında, her iki dönemde hangi sosyal, siyasi ve kültürel faktörlerin felsefeye olan ilginin ortaya çıkmasına ortam hazırladığını inceleyeceğiz.

Ekonomi ve Felsefe

Antikçağdan itibaren teorik düşüncenin gelişmesi için belirli bir refah seviyesine erişilmiş olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Aristoteles, işten bağımsız zamanın mevcudiyetini teorik düşüncenin gelişimi için gerek şart olarak görür (Aristoteles 1966, 981b). Bu yüzden ilk olarak, iki dönemdeki ekonomik şartlara kısaca bir bakış atacağız.

Yunan anakarasında verimli ekilebilir topraklar az olmasına rağmen, Ege ve Karadeniz kıyıları ile Güney İtalya'da büyük ölçekte kurulan koloniler sayesinde Yunanistan zenginliğini önemli ölçüde artırmayı başardı. Yaygın kölelik de ekonomik özgürlüğün ve işten bağımsız hareket alanının sağlanmasında önemli bir faktör olmuştur. Çok geniş bir yerleşim alanı içerisinde 1000'e yakın şehir (*polis*) kurmuşlardı. Yaygın deniz taşımacılığı sayesinde gelişen ticaret, önemli bir ekonomik katkı sağladı. Paranın 5. ve 6. yüzyıllarda ekonomik hayata girmesi ve ekonomik sisteme hızla adapte olması ticareti kolaylaştırmış ve yaygınlaştırmıştır.¹ Bu zenginlik toplumsal sınıflar arasında eşit dağıtılmamakla beraber, hür bir insanın yaşam şartlarının temel itibarıyla felsefe yapmanın gerektirdiği refah seviyesini rahatlıkla sağlayacak şekilde olduğu söylenebilir.

Felsefenin İslam dünyasına girmesinden önceki dönemde Arap-İslam toplumundaki ekonomik gelişmelerin, Yunanistan'daki gelişmeler ile birçok benzer tarafı olduğu görülmektedir. Hızlı bir şekilde yayılan Arap Devleti'nin ekonomik yapısını en hızlı etkileyen faktör, yeni ve zengin şehirlerin fetihlerinden elde edilen ganimetler sayesinde elde edilen servetlerdi. Ayrıca böylece Müslümanlar, Mezopotamya ve Nil Havzası başta olmak üzere çok

1 Paranın Yunan ekonomisine girişi ve etkileri için: Müller (1981, 127-131) ve Funke (2010, 175).

verimli tarım arazilerine sahip olmuştur (Duri 2014, 26). Buna paralel olarak Araplar, bedevi hayatı bırakıp tedrici olarak, tarımın önemsendiği yeni bir toplumsal yapı kazanmıştır. Bunun yanında ekilen toprakların genişletilmesi için toprak ıslahı ve kanal açılması çalışmaları yürütülmüştür. Toprağın ıslahı ve işlenmesinde çalıştırmak üzere büyük sayılarda köle kullanıldı. Ekonomik alandaki diğer önemli gelişme de kara ve deniz ticaretinin hızla gelişmesi olduğu görülüyor (Duri 2014, 67–78). Son olarak Arap devleti kuruluşundan kısa bir süre sonra kendi sikkelerini basmaya başlamıştır. Bu ekonomik gelişmeler, muazzam servetlere sahip sosyal bir sınıfın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ekonomik zenginlik, Müslümanlar için sadece serbest zaman açısından önem kazanmaz; zira Mezopotamya, Bizans, Suriye ve Mısır'da dağınık halde bulunan el yazmalarını toplamak da oldukça ciddi masraflara mal olmuştur (Endres et al. 2013, 144–145). Kısacası, Antik Yunan'da olduğu gibi Abbasiler döneminde de ekonomik özgürlüğe sahip kentli bir sosyal sınıf ortaya çıkmıştır.

Yabancı Kültürler ile Yoğun Temas

Felsefenin çıkışı noktası olarak Thales (MÖ 624–544) alındığında felsefenin, Yunanlıların MÖ 750–550 yıllarında 200 yıl kadar süren büyük kolonileşme hareketinin sonlarına doğru başladığı görülüyor. Ayrıca Sokrates öncesi filozofların büyük çoğunluğu, Yunan Anakarasında değil de, kolonilerde yaşamıştır. Bu bakımdan felsefeyi ortaya çıkaran sebepleri araştırırken, kolonileşmenin Yunan toplumuna etkisini gözden geçirmek anlamlı olacaktır. Yunan kolonileşmesi kendine özgü bir karaktere sahiptir. Zira Yunan kolonileri ve ana şehir arasında yakın bir bağ olmasına rağmen, koloniler başından itibaren özerk bir yapıya sahip olmuşlardır. Bu da kolonilerin ana şehirler ile yoğun ekonomik ve kültürel etkileşim içerisinde olmasına rağmen kendi siyasi ve sosyal düzenlerini kurdukları anlamına gelir. Özellikle Akdeniz ve Karadeniz kıyıları olmak üzere, geniş bir coğrafyayı kapsayan kolonileşme hareketi, Yunan kültürünü çok boyutlu olarak etkilemiştir. Bu gelişmenin felsefe açısından en önemli görülen sosyokültürel etkisi, Yunanlıların, kitlesel olarak yabancı daha doğrusu yerli kültürler ile yoğun temasında ortaya çıkar. Yunan kolonilerinin yayıldığı geniş coğrafyaya bakıldığında zaman yabancı unsurlarla ilişkileri oldukça farklı şekillerde tezahür etmiş olduğu görülür. Bu ilişkinin niteliği çeşitlilik göstermektedir. Yunanlılar ister diğer milletleri köleleştirmiş ister onlarla dostane ilişkiler kurmuş olsunlar, kolonilerindeki çok sayıda yabancı kültürle yoğun ilişkiler sürdürmüşlerdir (Eichler & Seidel

1988, 134). Yunanlıların barbarlar ile ilişkisi, kolonileşme ile beraber başka bir boyuta taşınmıştır. Buna ek olarak kolonileşme, Yunanlıların yabancılar ile olan ilişkisini başka bir boyutta da etkilemiştir. Zira Yunanlılar, Fenikelilerin uzak ticaret yollarını üstlenmiştir. Bunun yanında para ekonomisi de, dış ticaretin artmasına neden olmuştur. Bu da Yunanlıların, Mısır başta olmak üzere, dönemin gelişmiş medeniyetleri ile yakın ilişki kurmalarına imkân sağlamıştır. Bu yeni ilişki ağı, sadece ekonomik alanı değil, kültürel alanı da yoğun etkilemiştir ve Yunanlılara kültür ve bilgi aktarma imkânı sağlamıştır.

Arap İslam devletinin kuruluş evresine bakıldığında, Müslümanların da yabancı kültürler ile çok hızlı ve yoğun bir şekilde etkileşim içine girdiği açıkça görülmektedir. Müslümanlar, ilk devletlerini kurarken sadece yeni kültürlerle bir arada yaşamak zorunda kalmadılar; aynı zamanda fethettikleri topraklarda iki kadim kültürün, Roma ve Pers devletlerinin mirasçısı oldular. Daha önce bu boyutta bir devlet tecrübesi olmayan Araplar, kısa zamanda muazzam bir büyüklükte bir bölgeyi yönetmek durumunda kalmıştır. Araplar, kısa zaman içerisinde hem Roma hem de Pers devlet kültürünün mali, idari ve askeri alandaki birçok uygulamasını üstlenmekten geri durmamıştır. Benzer bir yaklaşımı mimari ve sanat alanında görmek mümkündür. Buna ek olarak Arap devleti, yerli elitleri yönetim alanında kullanmaktan da çekinmemiştir. Müslüman topluluk, kısa zamanda yabancı kültürden aldığı unsurları Arap-İslam kültürü ile mezcutme kabiliyeti göstermiştir. Buna ek olarak, zamanla İslam toplumunun yapısı, Arapların dışındaki milletlerin de Müslüman olmalarının neticesinde, “ümme” kavramı çerçevesinde uluslararası bir karakter kazanmıştır (Lapidus 2002, 51–52).

Her iki toplumda çok boyutlu olarak yabancı kültürler ile yoğun etkileşime girmiştir ve bu gelişmeler, birçok alanda yapısal değişikliklere yol açacak boyutta olmuştur. Bu bakımdan yabancılar ile bu etkileşimin, iki toplumun düşünce dünyasında da kültürel olan ile hesaplaşmaya ve kendi kültürel referanslarının ötesinde bir bakış aramaya yöneltmiş olduğunu varsayabiliriz. Bu bakımdan bu gelişmeleri, felsefi bakış açısını doğuran düşünce atmosferini ortaya çıkartan önemli bir faktör olarak kabul edebiliriz.

Bireyleşme

Her iki dönemde de gözlemlenebilen bireyselleşme, felsefi düşüncenin başlangıcı için önemli bir ön koşul olarak görülebilir. Nitekim felsefenin ortaya çıkması Yunanistan’daki bireyleşme eğilimi ile yakından ilişkilendirilmiştir (Lloyd 1987, 56–70). Antik Yunanistan’daki bireyleşmeyi, iki farklı bağ-

lamda izah etmek mümkündür. Bireyleşme, Yunan kültürü çerçevesinde hem siyasi hem de kültürel yapı ile alakalandırılabilir. Siyasi bağlamda şehir devlet yapısının düzeni², bireyi ve bireyleşmenin temelinde yatan değerleri ön plana çıkarır mahiyettedir. Zira ilk olarak şehir devleti, yapı itibarıyla bireye önemli bir siyasi ve sosyal etki alanı sunar. İkinci olarak, siyasal bir ilke olarak özerkliğin korunması konusundaki Yunan şehir devletlerinin gösterdiği hassasiyetin, bireysel alanı da etkilediği düşünülebilir. Demokrasinin tesis edilmesinden sonra tüm kurumları ve getirmiş olduğu değerler ile bireyselleşme sürecini desteklemiştir.

Antik Yunanistan'daki bireyleşmenin temeli sosyokültürel bir bağlamda da aranabilir. Yunan kültürünü belirleyen en önemli karakteristik özelliklerin başında müsabakalar (*agon*) çerçevesinde şekillenen rekabet kültürü gelir (Burckhardt 1957, 84–105). Bu rekabetçi zihniyet, sadece bedensel aktiviteler ile sınırlı kalmayıp, müzik, şiir gibi kültürün birçok alanına sirayet etmiştir. Buna ek olarak demokratik sistemin de bu rekabet kültürüyle çok yakından alakalı olduğunu belirtmek gerekiyor. Halk toplantılarında siyasi kararlar üzerine yapılan tartışmalar bile bir bakıma bu rekabet ruhunun bir yansımasıdır (Flaig 2013, 78). Bireysel başarıların ve kazanımların ön planda olduğu bu belirgin rekabet kültürü, Antik Yunan'da bireysel bilincin güçlenmesine yardımcı olmuştur.

Arap İslam dünyasına gelecek olursak, İslam öncesi toplum yapısına kabilecilik anlayışının hâkim olduğu görülür. Özellikle Abbasilerin (MS. 750) yönetimi ele geçirmesinden sonra, Arap-İslam devleti çeşitli siyasi ve sosyal nedenlerle kabilecikle sistematik olarak mücadele etmiştir. Bunun yanı sıra, İslam'ın yayıldığı topraklarda hızlı bir şehirleşme faaliyeti gerçekleşmiştir. Zira fetihlerin ardından, kırsaldan şehirlere yoğun bir göç yaşanmıştır. Ayrıca Arapların yeni kurdukları, Basra, Küfe, Bağdat gibi şehirler, hızla gelişmiştir. Bu yeni şehirler, çok kültürlü bir yapıya sahiptir. Zaman içerisinde farklı milletler – özellikle de diğer milletten insanların İslam'a girmesi ile birlikte – birbiriyle kaynaşmıştır. Yine Abbasilerin güttüğü siyasetin neticesinde, Arap ve Arap olmayanlar arasında da belirli ölçüde eşitliğin tesis edilmesinin önu açılmıştır (Duri 2014, 59; 66–67, 74; Lapidus 2002, I/31). Ayrıca hızla yayılan İslam da kimliğin sadece kabile veya millet üzerinden tanımlanmasını engeller mahiyettedir. Son olarak, İslam'ın yapısı da bu gelişmeyi desteklemiştir. İslam'ın en önemli ilkelerinden biri, bireye ahlaki sorumluluk (*taklif*)³ yüklemesidir. Bireyin kendi eylem ve düşüncelerinden tek başına

2 Antik Yunan'daki siyasi gelişim için: Funke (2010, 149–150, 179–182).

3 Bu ilke, hem insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak teolojik bağlamda hem de ahlaki-hukuki bağlamda tartışılmıştır: Faridzadeh (2014, 274 ff.).

sorumlu olduğunun kabul edilmesi, bireysel bilincin gelişmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Şunun altını çizmek gerekir ki, burada ne iki toplumun bireyselleşmesinin mahiyetini karşılaştırmak ne de aynı kategoride değerlendirmek amaçlanmıştır. Şüphesiz iki toplumun yaşam şartları ve değer sistemleri göz önünde bulundurulduğu zaman, bireysellik konusunda ortaya birbirinden çok farklı resimler çıkabilir. Bununla beraber her iki dönemdeki toplumsal ve kültürel gelişmelere bakıldığı zaman, iki toplumun da belirli ölçüde bireyin hareket alanını genişletecek yönde bir toplumsal değişim geçirdiği açıktır.

Dini Arka Plan ve Felsefe

Her iki toplumun din anlayışının içerik ve biçimsel anlamda çok ciddi farklılıklar arz ettiği açıktır. Bizim burada ortaya koymaya çalışacağımız husus, iki dinin yapısal farklarından ziyade, felsefenin her iki toplum içerisinde din ile ilişkisi olacak.

Yunan doğal dininin felsefenin ortaya çıkışında önemli bir rol oynadığı görüşü özellikle Zeller tarafından savunulmuştur. Ona göre, Yunan dininin düşünce özgürlüğüne izin verme özelliği, felsefenin ortaya çıkışını teşvik etmiştir. Bu özgürlüğü özellikle Yunan dininde bir “hiyerarşi” ve “dokunulmaz bir dogma” olmamasına bağlar (Zeller 1896, 34–47). Bu ön kabul, tarihsel perspektiften bakıldığı zaman, ancak şartlı olarak kabul edilebilir. Bu yargı, bir bakıma anakronik bir görüşün ifadesi olarak görülebilir. Bu anakronizm, teolojinin dini büyük ölçüde belirlediği bir zamanda yaşıyor olmamızdan kaynaklanmaktadır. Teoloji, bir kavram ve düşünce şekli olarak ilk Antik Yunanistan’da Platon ve Aristoteles tarafından ortaya konmuştur (Jaeger 1953, 12–13). Bu bakımdan Hristiyanlık ve İslamiyet’te olduğu gibi, bilinçli bir şekilde inançlarını teolojik düşünce içerisinde tanımlamış dinlerdeki bir dogmayı Antik Yunan’da bulmak mümkün olmaz. Buradaki soru, dogmanın bir ruhban sınıfının veya teolojik bir tartışmanın sonucu olarak mı ortaya çıkması gerektiğidir.

Antik Yunan toplumunda dini inancın, toplumun ve bireyin düşünce ve hayatını belirlemede çok önemli bir yeri olduğu ve hem bireysel hem de kamusal alanı belirlediği görülür (Rosenberger 2012, 4). Fakat bu din, kendi doğal ve çok tanrılı yapısı gereği çeşitlilik içerir. Çok anlamlılık, bu tür bir inancın özünde yatar. Bu bakımdan da Antik Yunan toplumundaki dini inanç ve pratik konusundaki çeşitliliğin, bu dinin yapısal bir özelliği olarak değerlendirilmesi gerekir. Çok tanrılı bir dinden monoteist bir inanç sistemini bekle-

mek ve aramak kendi içinde bir çelişki içerir. Bununla beraber her ne kadar bugünkü din tasavvurundan beklenen bir birlikten söz edilemezse de Antik Yunanistan'da dini düşüncenin ortak değerleri vardır. Bunların başında da şüphesiz Homer ve Hesoid'in dini konulardaki otoritesi gelir. Delphi ve Olympia olmak üzere bazı ortak kutsal alanların olması da bu dinin ortak bir ruhu olduğunun göstergeleri olarak kabul edebiliriz (Burkert 2011, 23; 190–194). Fakat bu dinin dogmatik etkisinin en önemli tezahürü, siyasi ve sosyal alandadır. Zira şehir devletler şeklinde asırlar boyunca yaşamış ve çok geniş bir coğrafyaya yayılmış bir milletin, kültürel birliğini ve ortak kimliğini koruyabilmesi de aslında böyle bir ortak bir inanç ve değer var olmuş olduğunu gösterir mahiyettedir. Fakat bununda ötesinde filozoflar, ilk dönemlerden itibaren tanrıtanımazlık iddiası ile yargılanmışlardır. Bu davalardan en meşhuru şüphesiz Sokrates'in yargılanmasıdır; mamafih onun dışında da Anaksagoras, Aristoteles gibi filozoflar aynı suçlamaya maruz kalmışlardır. Bu da dini inancın, kamusal alanın bir sorunu olarak görüldüğünü açıkça göstermektedir. Bu suçlamaların birçoğunun siyasi bir arka plana dayandığı iddia edilmiştir (Dreßler 2014, 226–227). Ancak yasanın dinsizlik için ölüm cezası öngörmesi bile tek başına asgari düzeyde bir dini dogmanın varlığını kanıtlamaktadır. Antik Yunan toplumun karakterine bakıldığı zaman bu dogmanın kaynağı ve merciinin toplumsal uzlaşma ile izah edilmesi makul görülmektedir.

Öte yandan, yine bu dinin doğal karakteri nedeniyle, hiç kimse dini konularda yorum egemenliğine sahip değildir.⁴ Bu durum, bir yandan Antik Yunan toplumunda dogmanın neden mutabakat ile açıklanması gerektiğini izah eder. Diğer yandan ise bu temel karakteristik, neden filozofların başından itibaren dini konulardaki fikir beyan edebilmiş olmalarının imkânını açıklar. Felsefenin ve Yunan dininin başından itibaren diyalektik bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira bir taraftan felsefe mitolojik geleneğin düşünce birikiminden oldukça yoğun bir şekilde istifade etmiştir.⁵ Platon gibi, ozanlara karşı eleştirel bir tavır takınan bir filozofun bile eserlerinde oldukça fazla Homer ve Hesiod'e atıf yapılmış olması, bu tesiri açıkça göstermektedir. Fakat bunun yanında dini düşüncüyü başından itibaren eleştirmiş olmaları, mitleri inancın bir konusu ya da en azından sadece onun bir konusu yapmadıklarını; bilakis onu bilginin bir konusu yaptıklarını açık bir şekilde gösterir. Bu bakımdan Yunan felsefesini Yunan mitolojisinden bağımsız düşünmek oldukça zor görünmekle beraber onu, mitolojinin bir ürünü olarak değerlendiril-

4 Çünkü şairler bile bilgilerini, heveslerine göre yalan ya da doğru söyleyen güvenilir ilham perilerine borçludurlar: (Jaeger 1953, 20).

5 Dini düşüncenin rasyonelleşme sürecinin bir özeti için: (Bordt 2011, 22–35).

dirmek şüphesiz doğru olmaz. Her diyalektik ilişkide olduğu gibi felsefe, bir taraftan Yunan dini yardımıyla diğer yandan ona rağmen kendisini ortaya koymuştur.

İslam devletindeki dini duruma gelecek olursak, İslam'ın yapısal olarak antik Yunan dininden çok farklı olduğu ilk bakışta görülmektedir. Tek tanrı, ilahi vahiy ve peygamberlik inancı ve bunun yanında evrensellik iddiası ve müntesiplerinin uluslararası bir kimliğe sahip olması gibi birçok ayırt edici özelliği sayabiliriz. Bu temel farklılıklara paralel olarak, dini düşüncenin gelişimi ve toplumdaki etkisi de antik Yunanistan'dan çok farklı olmuştur. Bununla beraber, felsefenin İslam dünyasına girdiği dönemde dini düşüncenin tarihsel gelişimine bakıldığında zaman, erken dönemlerden itibaren süregelen yoğun bir dini tartışma geleneğinin mevcut olmasına rağmen, yerleşik bir teolojik sistemin henüz tam olarak şekillenmemiş olduğu görülür. Bu dönemde dine dair tartışmalar bir taraftan Müslümanlar arasında yoğun bir şekilde devam ederken, diğer yandan çok zengin bir kültürel çeşitliğe sahip bu coğrafyada dinler arası bir niteliğe sahip tartışma kültürü de mevcuttur (Gutas 1999, 66-69; Watt 1962, 41-42). Müslümanların felsefeye yönelmelerindeki önemli bir saikin de bu tartışmalarda felsefeyle tanışık olan muhataplara karşı daha iyi bir tartışma becerisi kazanma olduğu görüşü dile getirilmiştir. Fakat saray çevresinde başlayan felsefeye olan ilginin ilk dönemlerde daha çok pratik karakterde olduğu anlaşılmaktadır; nitekim ilk çevrilen eserlerin de tıp, kimya ve astrolojiye ait olduğunu görüyoruz. İlk tercüme hareketi, "İslam düşüncesinin ana akımından" izole bir şekilde gerçekleşmiştir (Watt 1962, 41). Fakat bu durumun kısa zamanda değiştiğini görüyoruz. Abbasi halifesi el-Mehdî'nin (775-785) Nasturi patriği 1. Timotheos'tan Aristoteles'in, diyalektik tartışmanın yöntemine dair olan eseri *Topikler* kitabını çevirmesini talep etmesi, tercüme hareketinde dini-teolojik ilginin ortaya çıkmasının en belirgin işareti olarak kabul edilmektedir. Nitekim el-Mehdî, daha sonra patrik Timotheos ile teolojik konular üzerine tartışmış ve tartışmada kullandığı argümanlardan Aristoteles'i tetkik ettiği anlaşılmaktadır. Bu da onun, kitabı neden çevirttiği konusundaki niyetini açık bir şekilde yansıtmaktadır (Gutas 1999, 61-69). Felsefenin İslam teolojisine (kelâma) etkisi sadece metodik alanla sınırlı kalmamıştır. Gayrimüslimlerle girilen bu tartışma sayesinde "İslam kelâmı yönetsel olarak ve önemli ölçüde de içerik olarak çehresini kazanmıştır" (van Ess 1991, 52). Bu etki, Halife el-Me'mûn'un (813-833) yönetiminde olduğu, yani felsefe çevrilerinin doruk noktasına ulaştığı dönemde yoğunlaşmıştır. Mamafih felsefe ve teolojinin İslam düşünce geleneğinde birbirine indirgenmemiş olduğunu da vurgulamak gerekir. Fakat İslam teolojisinin gelişiminin ilk dönemlerinde bu iki disiplin arasındaki sınırın daha belirsiz olduğu anlaşılmaktadır. Belki

de bu yüzden kelâmın kendisi İslam dünyasında bizatihi meşruiyet sorunu yaşamıştır.

Diğer yandan felsefenin başından itibaren özellikle muhafazakâr kesim ve halk tabakası tarafından kuşku ile karşılandığı düşünülmektedir (Goldziher 1916, 4). Gutas, bu genellemenin yanlış olduğu kanaatindedir. Ona göre çeviri hareketine karşı tepkiler elbette olmuştur, ancak bunların İslam tarihindeki her çağ ve sosyal bağlam için somut ayrıntılarla tanımlanması ve incelenmesi gerekir (Gutas 1999, 155). İlk dönemdeki dini literatüre bakıldığı zaman bu karşıtlığı dile getiren ciddi bir işaret yoktur. Nitekim doğrudan felsefeyi hedef alan bir esere rastlamayız. Felsefe karşıtlığının derinleşip teolojik bir boyut kazanmasının daha çok çeviri hareketinden sonraki, teolojinin bilimsel bir karakter kazandığı döneme tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber felsefe ile ilgili olan çalışmalarda, Müslüman toplumun içerisinde felsefe karşıtı bir tutumun var olduğuna dair oldukça açık dolaylı işaretler mevcuttur. Örnek olarak ilk Arap filozof olarak bilinen el-Kindî'nin (ö. 866) *İlk Felsefe* kitabında bu karşıtlığın iz düşümünü görmek mümkündür. Zira el-Kindî, "hakikate yabancı" bazı çağdaşları tarafından yanlış yorumlanmaktan çekindiği için bütün mevzuları detaylı izah etmediğini yazar. Bununla da kalmaz ve "din ticareti yapmak" ve "liderlik sevdası" gütmek gibi ağır ithamlarda bulunduğu bu insanların kürsülerden uzaklaştırılması gerektiğini salık verir (El-Kindî 2015, 150). Abbasi Sarayına yakınlığı ile bilinen el-Kindî gibi bir düşünürün bile, bazı konularda felsefi düşüncelerini ifade etmekten çekineceği boyutta bir muhalefetin İslam toplumunda mevcut olduğu görülmektedir. Fakat bu felsefe karşıtı ortamı mutlaklaştırmak da doğru olmaz. Zira el-Kindî'den bir nesil sonraki deist filozoflardan Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 925) din karşıtı söylemlerini açık bir şekilde ifade edebildiğini görüyoruz.

İslam dünyasında felsefi metinlerin çevrilmesinin çok yönlü ve derin tesirleri olmuştur. Bir taraftan bu birikim, hem pratik hem de teorik alanlarda hızla değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu gelişmelere paralel olarak, felsefenin benimsenmesi, İslam toplumu arasında bir yabancılaşma duygusu yaratmıştır. Fakat felsefe aleyhtarı tutumu doğrudan teolojik bir boyuta taşımak ve "ortodoks" bir yaklaşım olarak değerlendirmek çok aceleci bir yargıdır. Bu yüzden bu toplumsal tutumu, daha genel kültürel bir bağlamda incelemek daha açıklayıcı olacaktır. Bu bakımdan öncelikle felsefenin, Arap toplumuna oldukça uzak bir kültür olan antik Yunan kültürünün bir ürünü olduğu göz önünde bulundurulmamız gerekir. Bu uzaklık, coğrafi ve tarihsel olduğu kadar din, siyaset ve gelenek gibi çok geniş bir kültürel alanı kapsar. İki kültür arasındaki bilgi transferinin ikincil elden gerçekleşmiş olması ve Müslümanların doğrudan Yunanca metinlerle temas etmemesi de bu kültürel mesafenin

bir neticesi olarak değerlendirmek gerekir. Zira çeviri hareketi, büyük ölçüde gayrimüslim azınlıklar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu iki kültür arasındaki yabancılığı derinleştiren bir husus da Yunanca ve Arapçanın birbirinden oldukça ciddi farklılıklar arz eden diller olmasıdır (Rosenthal 1965, 15). Göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus da felsefe başlığı altında, çok çeşitli ve kapsamlı devasa bir bilgi birikiminin aktarılmış olmasıdır. Arap toplumunda yazılı kültürün çok eskiye dayanmadığı göz önünde bulundurulursa, teorik bilgiye çok aşına olmayan geniş bir halk kitlesinin mevcut olduğunu var saymamız gerekir. Dolayısıyla, toplumun bu dönemdeki felsefe ile olan ilişkisini değerlendirmek için, bu toplumun oldukça kısa bir zamanda çok kapsamlı bir bilgi ve düşünce yüklemesi yaşadığını ve bunun da ötesinde bunun için çok da fazla teorik bir ön hazırlığı olmadığını göz önünde bulundurulması gerekir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda felsefeye olan kuşkunun ilk dönemde sadece dini saiklere indirgenemeyeceği, daha çok kültürel bir reaksiyon olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde dil bilimciler ve mantıkçılar arasında süregelen, mantığın evrenselliğinin sorgulandığı ilginç tartışma da bu kanıyı destekler mahiyettedir (Endreß 1986, 163–271). Buradan da anlaşılacağı üzere felsefe ile olan kültürel hesaplaşma farklı bağlamlarda da gerçekleşmiştir.

Felsefeye karşı gösterilen bu ilk tepkilerin, İslam kültürünün felsefeyi hazım süreci olarak değerlendirilmesi gerekir. İslam'ın farklı milletler arasında yayılmasıyla oluşan çok uluslu Müslüman kimliğinin en belirleyici kültürel değerinin din olduğu göz önünde bulundurulursa, bu kültürel tepkilerin daha çok dinsel form üzerinden gerçekleşmesi anlaşılırdır. Felsefeye olan bu karşıt tutumun sistematik bir eleştiriye dönüşmesi, ilk olarak Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 1111) ile beraber başlamıştır. O, kendisinden önceki din âlimleri tarafından filozoflara yöneltilen eleştirilerin sistemsiz ve yetersiz olduğuna bizzat kendisi tanıklık etmektedir (Al-Ghazâlî 1988, 15). Seleflerinin aksine, felsefe başlığı altında farklı bilimleri ayrı ayrı değerlendirmekte ısrar eder. Dolayısıyla onun eleştirisi tam olarak felsefenin kendisine değil, Aristotelesçilerin metafiziğine yöneliktir (Al-Ghazâlî 1988, 19–25; Al-Ghazâlî 2000, 1–10). Felsefenin İslam dünyasına transferinden itibaren din ve felsefe arasında yoğun bir diyalektik ilişki süregelmiştir. İslam teolojisi bir yandan gelişim aşamasında felsefeden istifade etmiş, diğer yandan da gelişimini felsefe ile hesaplaşarak tamamlamıştır. Bu diyalektik ilişki Yunan kültürünün tam aksine gelişmiş ve teoloji, bir yandan felsefenin yardımıyla; diğer yandan ona rağmen kendisini ortaya koymuştur. Din ile ilişki olarak iki dönemin ortak özelliği şu şekilde özetlenebilir: Bir yandan her iki toplum da metafizik düşünceyi besleyen, zengin bir dini geleneğe sahiptir. Diğer yandan felsefeye olan ilgiyi engelleyecek dogmatik bir dini yapının olmadığı görülür.

Dil ve Felsefe

Yunan ve Arap kültürünün dilin ve yazının gelişimi konusunda da ilginç paralellikler gösterdiği görülmektedir. Dil, her iki kültürde de en önemli birleştirici unsur olarak karşımıza çıkar. Nitekim onlar kendi kimliklerini tanımlarken dili esas almışlardır. Yunanlılar, kendi dışındakileri “*barbar*”, Araplar ise “*ağam*” olarak nitelendirirler ki onlar bu kavramları kendi dillerini konuşmayan insanlar için kullanmıştır. İki millet de kültürel birliğini dil ve şiiire borçludur.

Felsefenin ortaya çıkışından önce, yazının gelişmesi ve okuryazarlığın artması konusunda da iki dilin arasında benzer bir gelişimin olduğu görülür. Yunanlılar, Fenikelilerden aldıkları alfabeyi kendi dillerine uyarlamışlar ve M.Ö. 8. Yüzyıl civarında kullanmaya başlamıştır. Sami asıllı bu alfabenin uyarlaması, Yunan alfabesini konuşma dilinin transkripsiyonu için ilk kapsamlı fonetik sistem haline getirmiştir. Bu başarının sonucu olarak MÖ. 6 ve 5. Yüzyıllarda okuryazar olarak nitelendirilebilecek bir toplum ortaya çıkmıştır (Goody & Watt 1963, 318). Arap-İslam kültürü içerisinde benzer bir şekilde felsefeden önceki dönemde yazılı kültür gelişmiştir. İslam’ın dilinin Arapça olması, dili çok yönlü olarak etkilemiştir. Kuran’ın okunması, yorumlanması, gramerin yazımı, tarihsel geleneğin yazıya dökülmesi yazılı literatürün hızlı bir şekilde gelişmesine ve okuryazarlığın artmasına sebep olmuştur (Sezgin 2003, I/5–6). Yazılı kültürün gelişmesindeki diğer bir faktör de, imparatorluk resmi dilinin Arapça olarak değiştirilmesidir. İki kültürde okuryazarlığın artmasında teknolojik ve ekonomik faktörlerin de önemli etkisi olmuştur. Yunanlılar, Mısır ile ticari ilişkileri sayesinde, daha önceki yazı materyallerine nazaran daha ucuz ve kullanışlı olan papirüsü ithal etme fırsatına sahip olmuştur. Bu da okuryazarlığın yayılmasında önemli rol oynamıştır (Goody & Watt 1963, 318). Benzer bir etkiyi, Abbasiler döneminde Çin’den getirilen kâğıt teknolojisi yaratmıştır (Monro 2016, 204–206). İki dilin gelişimindeki diğer bir ortak nokta, her iki dil de felsefenin ortaya çıkmasından önceki dönemde çok uluslu ve çok kültürlü geniş bir coğrafyada yaygın olarak konuşulmaya başlanmış ve dünya dili haline gelmişlerdir. Yunanlılar kolonizasyon faaliyetleri vasıtasıyla dillerini, Ege, Karadeniz ve İtalya sahillerinde ortak dil olarak kabul ettirmiştir (Burckhardt 1957, 68). Arapça da bir asır bile sürmeyen bir zaman zarfında, Hindistan’dan İspanya’ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada ortak dil haline gelmiştir (Lapidus 2002, 43–44, 50, 58). Yunanca ve Arapçanın evrenselleşmesi, iki dönemde de düşünce alanındaki iletişimin genişlemesi ve hızlanmasını sağlayarak felsefenin gelişiminde katkı sağlamıştır. Nitekim her iki toplumda da felsefi düşünce, geniş topraklara yayılmıştır. Sonuç olarak her iki kültür de farklı boyutlarda teorik dü-

şüncenin gerektirdiği dil bilinci, zenginliği ve imkânlarına sahip olacak şekilde gelişim sergilemiştir.

Sonuç

Felsefeye olan ilginin açıklanması gibi karmaşık ve çok katmanlı bir sosyal hareketin tüm nedenlerini tespit etmek çok güç bir hedeftir. Felsefeye olan ilgiyi destekleyebilecek bazı koşulların kabaca tasvirini yapmaya çalıştık. Elbette başka pek çok husus da dâhil edilebilir. Başlangıç noktamıza geri döner ve Platon ve Aristoteles gibi merakı teorik düşüncenin temeline yerleştirirsek, insanda her zaman bir potansiyel olarak var olduğunu varsayabiliriz. Bu potansiyelin hayata geçirilmesinin ve teorik düşünceye toplumsal bir boyut kazandırılmasının büyük ölçüde ekonomik, sosyal ve kültürel koşullara bağlı olduğu açıktır. Teorik düşüncenin yaygınlaştığı iki dönemi karşılaştırarak, bu gelişime katkıda bulunmuş olabilecek faktörleri belirlemeye çalıştık. Karşılaştırılan iki dönem birbirinden oldukça farklı iki toplumsal yapıya sahip olsa da, bazı ortak gelişmeleri tespit edebildik. Ancak, bu koşulların tarihte sadece bu dönemlerle sınırlandırılmayacağını kabul etmek gerekir. Aşağı yukarı benzer koşullara sahip toplumlar, tarihin farklı dönemlerinde ve bölgelerinde yaşamışlardır. Dolayısıyla felsefeye duyulan ilginin açıklanmasını sadece bu tür dış koşullara indirgemek yanlış olur. Çünkü düşünsel ve kültürel bir olgu olarak teorik düşünce, yalnızca bu dış koşulların bir sonucu olarak açıklanamaz. Bunun için felsefenin gelişiminin içsel koşullarını göz önünde bulundurmak gerekir. Bu, felsefeyle ilgilenen öznenin saikinde aranmalıdır. İnsanlar neden içlerindeki merak dürtüsünün peşinden gitmeyi ve ellerindeki olanakları teorik bilginin peşinden gitmek için kullanmayı seçerler?

Bu saik, bilginin kendi başına bir değer olarak kabul edilmesi şeklinde özetlenebilir. Başka bir deyişle, felsefeye artan ilgi, insanların bilgiyi kendinde bir amaç olarak kabul etmeleriyle yakından bağlantılıdır. Felsefede bu, hakikatin düşüncenin en yüksek amacı olarak kabul edilmesinde kendini gösterir ve düşünceye “regulatif fikir” (Popper 2009, 23) olarak rehberlik eder. Dahası, filozofların bu fikri kabul etmekle kalmadıkları, bilakis bu fikrin regulatif olduğunun başından beri farkında oldukları da söylenebilir. Nitekim bu farkındalık, kendileri için seçtikleri isimde de açıkça görülmektedir. Evrensel bilginin varlığının kabulü bir değer sistemi oluşturur. Bunun en önemli göstergesi felsefe ile gelen zihniyet değişiminin her toplumda kültürel olan ile çatışmayı beraberinde getirmesidir. Diğer yandan felsefe belirli

değerlere dayanması açısından kendisi bir kültürdür; bununla beraber hakikati tekelleştirmediği ölçüde ulusları aşan bir kültür.

Bu anlamda Müslümanlar tercüme hareketiyle sadece Yunan bilgisini değil, aynı zamanda bir değerler sistemini ve bir zihniyeti de aktarmışlardır. Bu zihniyeti dikkate almadan, bilginin tüm teorik yönlerini kapsayan ve birçok sosyal sınıf tarafından desteklenen bu entelektüel faaliyet yeterince açıklanamaz. Müslümanların başından itibaren felsefenin bu temel değerinin farkında olduklarını ve benimsediklerini görüyoruz. Bu da onların felsefi birikime bu denli iştiaak ile ilgi göstermelerini açıklar mahiyettedir:

“Hakikate değer vermekten ve nereden gelirse gelsin, bizden uzak halklardan ve bize karşı olan milletlerden gelse bile onu elde etmekten utanmamalıyız. Hakikati arayanlar için hakikatten öncelikli hiçbir şey yoktur. Hakikat, onu kimin söylediğine veya aktardığına göre değer kaybetmez veya değeri azalmaz. Hakikat yüzünden kimse değer kaybetmez; aksine hakikat herkesin değerini arttırır” (El-Kindî 2015, 149).

Kaynakça

- Al-Ghazālî, A.-H. (1988): *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-dalâl)* (çeviren 'Abd-Elşamad 'Abd-Elhalim Elschazli). Meiner, Hamburg.
- Al-Ghazālî, A.-H. (2000): *The Incoherence of the Philosophers (Tahâfut al-falâsifa)* (çeviren Marmura, M. E.). Brigham Young University Press, Provo.
- Aristoteles (1966): *Metaphysik* (çeviren Bonitz, H.). Rowohlt, Hamburg.
- Bordt, M. (2011): *Religion und Rationalität von Homer bis Aristoteles*. In: Herzgsell, J. & Perčić, J. (Hg.): *Religion und Rationalität*. Herder, Freiburg, 22–35.
- Burckhardt, J. (1957): *Griechische Kulturgeschichte*. Band 4. (Gesammelte Werke, Bd. 8). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Burkert, W. (2011): *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Dreßler, J. (2014): *Wortverdrehen, Sonderlinge, Gottlose*. De Gruyter, Berlin, New York.
- Duri, A. (2014): *İslam İktisat Tarihine Giriş* (çeviren Orman, S.). İnsan Yayınları, İstanbul.
- Eichler, K. D. & Seidel, H. (1988): *Philosophie im antiken Griechenland*. In: Moritz, R., Rüstau, H. & Hoffmann, G.-R. (Hg.): *Wie und Warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde*. Dietz, Berlin, 125–166
- El-Kindî, E. Y. (2015): *Fi'l-felsefeti'l-ülâ: İlk Felsefe Üzerine*. In: Kaya, M. (Hg.): *Felsefi Risâleler*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 144–247.

- Endreß, G. (1986): Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit. In: Mojsisch, B. (Hg.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Grüner, Amsterdam, 163–271.
- Endreß, G., Arnzen, R. & Arzhanov, Y. (2013): Griechische Wissenschaft in arabischer Sprache. Ein griechisch-arabisches Fachwörterbuch der internationalen Wissensgesellschaft im klassischen Islam. In: *Studia Graeco-Arabica*, 3, 143–156.
- Faridzadeh, G. (2016): Vom Mensch-Sein zum Person-Sein: Eine historische Analyse des (Rechts-)Personengedankens im Islam. Nomos, Baden-Baden.
- Flaig, E. (2013): To Act With Good Advice. Greek Tragedy and the Democratic Political Sphere. In: Arnason, J., Raaflaub, K. A. & Wagner, P. (Hg.): *The Greek Polis and the invention of democracy*. Wiley, Oxford, 71–98.
- Funke, P. (2010): Die griechische Staatenwelt in klassischer Zeit (550–336 v. Chr.). In: Gehrke, H.-J. & Schneider, H. (Hg.): *Geschichte der Antike: Ein Studienbuch*. Metzler, Stuttgart, 125–194.
- Goldziher, I. (1916): Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Goody, J. & Watt, I. (1963): The Consequences of Literacy. In: *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 304–345.
- Gutas, D. (1999): Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/5th–10th c.). Routledge, London, New York.
- Jaeger, W. W. (1953): *Theologie der frühen griechischen Denker*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Lapidus, I. M. (2002): *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1987): *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. University of California Press, Berkeley.
- Monro, A. (2016): *The Paper Trail: An Unexpected History of a Revolutionary Invention*. Alfred A. Knopf, New York.
- Müller, R. W. (1981): Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Campus, Frankfurt a. M.
- Platon (2016): *Theaitetos* (çeviren Akar, B.). BilgeSu, Ankara.
- Popper, K. R. (2009): Von den Quellen unseres Wissens und unserer Unwissenheit. In: Popper, K. R. (Hg.): *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Mohr, Tübingen, 2–45.
- Rosenberger, V. (2012): *Religion in der Antike*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Rosenthal, F. (1965): *Das Fortleben der Antike im Islam*. Artemis, Zürich.
- Sezgin, F. (2003): *Wissenschaft und Technik im Islam, Bd. 1*. Frankfurt a. M.
- Van Ess, J. (1991): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Band 1*. De Gruyter, Berlin, New York.

Muhammet Sait Duran

Watt, W. M. (1962): *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg University Press.

Zeller, E. (1869): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Band 1. Fues's Verlag, Leipzig.