

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

NIHAT KEKLİK'İN FELSEFESİ VE İBN ARABİ YORUMU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Abidin KARAZÖHREOĞLU
104245002005**

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL**

Kırıkkale 2014

ONAY

Abidin KARAZÖHREOĞLU tarafından hazırlanan “*Nihat Keklik’in Felsefesi ve İbn Arabî Yorumu*” başlıklı bu çalışma,/...../2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda *oy birliği./oy çokluğu* ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından dalında tezi olarak kabul edilmiştir.

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

KİŞİSEL KABUL / AÇIKLAMA

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Nihat Keklik’in Felsefesi ve İbn Arabî Yorumu” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakça kısmında gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu belirtir, bunu şeref ve haysiyetimle doğrularım.

Abidin Karazöhreöglu

Kırıkkale/ Haziran 2014

ÖN SÖZ

Düşünce tarihimiz boyunca tartışılan en önemli konulardan biri Türk dilinin felsefi düşünceleri anlatabilecek bir dil olup olmadığıdır. Türk dilinin felsefeyi kuşatacak yetkinlikten yoksun olduğunu ileri sürenlerin gerekçesi; dilin kavramsal eksikliği ve Osmanlıcadaki ince ayrımların Türkçede yitirildiğidir.

Felsefe ve felsefenin kullandığı dil nedense anlaşılmas ve korkulan bir zihin faaliyeti olarak algılanmıştır. Oysa felsefi düşünmenin eksikliği her alanda kendini göstermekte ve bu eksiklik kavramların yeterince doğru kullanılmamasına, bunun sonucu olarak hem kafa karışıklığına hem de kavramlarla birlikte birtakım değerlerin yozlaşmasına yol açmaktadır. Bu yozlaşmalar dil bilincinin ve felsefi düşünmenin eksikliği ile bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavramları açıklığa kavuşturmak felsefenin başta gelen görevidir. Felsefe, ele aldığı konunun kavramlarını açıklamak zorundadır. Zira düşünme kavramlarla olur. Kavramlar birbirine karıştırılmışsa ya da yanlış anlaşılmışsa, zihinler karışır. Bu karışıklığı önlemenin en önemli yolu ise; felsefenin okul müfredatlarında hak ettiği yeri almasıyla mümkün olur.

Türklerin Müslüman olduktan sonraki dönemlerinde felsefi düşünce hem akılcı hem de tasavvufi bir süreçte devam etmiştir. Gerçi ecdadımız olarak kabul ettiğimiz Osmanlı döneminde, meşhur filozofların yetişmediği düşüncesi hâkimdir. Oysa Osmanlı döneminde felsefe ile uğraşmış birçok insan olmuş; görüş ve düşüncelerini yazmış, bu konuda eserler vermişlerdir. Bunları göz önünde bulundurduğumuz zaman bu eserlerin neler olduğunu ve dönemin düşünürlerinin neler yaptıklarını bilmek gerekmektedir.

Düşünce dünyamızın tarihi seyri ve bunlara yönelik neler üretildiğinin bilinmesi, bunları yaparken de dayanaklarının ilmî ve akademik olması kültürel mirasımız için önemlidir. Türk –İslam düşüncesini tanıırken batı kültürü içersisinde yetişmiş düşünürleri de bilip tanımak felsefi düşüncenin oluşumunda önemlidir. Bu konuda çalışarak emek harcayanları tanımak ve tanıtmakta ayrıca bir önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın amacı; Türkiye’de felsefe eğitim ve öğretiminde üniversite düzeyinde bir yer edinen Nihat Keklik’in düşüncelerini ve felsefe alanındaki çalışmalarını ortaya çıkarmaktır. Bilhassa üniversitelerde, akademik hayatın bir parçası haline gelen Türk –İslam Felsefesinin bir anabilim dalı haline gelmesinde Nihat Keklik’in emeği geçmiştir. Bu anlamda Keklik’in tanıtılmasını, çalışmalarındaki üslubun tespit edilmesini, Sadreddin Konevî ve Muhyiddin İbn Arabî ile ilgili yaptığı çalışmalarını önemsiyoruz.

Çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır; Birinci bölüm, Nihat Keklik’in hayatı eserleri ve mesleki çalışmalarını konu almaktadır. Bilhassa Keklik’in tüm kitaplarını bu bölümde ele alıp değerlendirmeyi amaçladık.

İkinci bölümde, Nihat Keklik’in felsefe hakkındaki düşüncelerini incelerken, felsefe ve Türk-İslam felsefesine yönelik düşüncelerini, eserlerini ve yazım tekniğini incelemeye çalıştık. Nihat Keklik’in zihin dünyasını ve buna yönelik tespitleri ele aldık. Üçüncü bölümde ise Nihat Keklik’in akıl, bilgi, iman ve din hakkındaki görüşlerini ele aldık. Yine bu bölümde Sadreddin Konevî ile ilgili ilk defa ayrıntılı bir çalışma yapan Keklik’in bu konudaki görüşlerini ortaya koyarken yapılan tenkitleri de göz önünde bulundurduk.

Dördüncü bölümde ise Keklik’in, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî ile olan çalışmaları ve düşüncelerini ele aldık. Ancak; Keklik’in, İbn Arabî’nin çok yönlü bir mütefekkir olması, hakkında olumlu ve olumsuz düşüncelerin çokluğu nedeni ile birkaç düşüncesi hariç bu tartışmalardan uzak durduğunu tespit ettik. Şayet bu düşüncelerin hepsine yer vermeye kalksaydık hem tezimiz amacından sapmış olur hem de Nihat Keklik’in değerlendirmelerinin, başka bir yöne kayabileceği ihtimali ortaya çıkmış olurdu. Bu nedenle, konuyla ilgili gerekli bulduğumuz görüşlere makul bir düzeyde yer verdik. İbn Arabî gibi velûd bir İslam mütefekkiri hakkında birkaç sayfa ile genel bir değerlendirme yapmak elbette mümkün değildir. Zira çalışmamızda anlaşılabilirliği koruyabilmek için sınırları belirleme durumunda kaldık.

Sonuç bölümünde ise tespitlerimizi ve kanaatlerimizi ortaya koymaya çalıştık. Nihat Keklik’in, Türkiye’de felsefe eğitim-öğretimindeki yerini toplu bir bakış açısıyla değerlendirdik. Tezin bitiminde faydalandığımız eserleri ve çalışmaya esas

teşkil eden kitapların listesini, yayınevlerinin isimleriyle ve basım yıllarıyla birlikte belirttik.

Tezimizde, yazarlardan olduğu gibi alıntı yaptığımız yerleri tırnak işareti içinde kullandık. Dipnotlarda ise, genel olarak akademik ölçülere uyarak sadece yabancı kelimeleri italik yazı karakteri ile gösterdik. Bölüm başlıklarını ve alt başlıkları kalın siyah yazı ile gösterdik. Nihat Keklik'e atıf yaptığımız zaman ise dipnot kurallarına göre hareket ettik. Fakat karışıklığı önlemek için aynı eser farklı yerlerde atıfta kullanıldığı zaman tekrar eser ismini vererek, dipnot kurallarını uyguladık. Çalışmamızı yaparken daha önce bu konuda yayınlanmış olan Cahit Şenel'in "Nihat Keklik Hayatı ve Eserleri" isimli makalesi bize önemli ölçüde ışık tuttu ve yol gösterdi. Ancak; biz çalışmamızı bundan farklı bir karaktere taşıyarak tamamladık.

Çalışmamız esnasında karşılaştığımız en önemli zorluklardan biri, çok arzu etmemize rağmen maalesef özel nedenlerden dolayı Nihat Keklik ile görüşme fırsatı bulamayışımızdır.

Sonuç olarak; akademik mânada çalışmaya yönelmemde ve yüksek lisans eğitimine başlamamda; tez konusunun belirlenmesinde, kaynakların toplanmasında ve çalıştığım konu üzerinde bilgi ve tecrübesi ile rehberlik eden ve bana yön veren, danışman hocam Sayın Doç. Dr. Şamil ÖÇAL'ın bir hayli teşviki ve desteği olmuştur. Ayrıca bu tezin hazırlanmasında ki yardımlarından ve düzeltmelerinden dolayı kendisine teşekkürlerimi arz ederim. Yüksek lisans eğitimim sırasında, felsefe derslerindeki yaklaşımlarıyla ve felsefi konularda ki fikirlerimin belli bir seviyeye gelmesinde emeği geçen, Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerine, çalışmam sırasında zamanlarından çaldığım sevgili çocuklarıma ve de sevgili eşime teşekkür ederim.

Abidin KARAZÖHREOĞLU

Kırıkkale 2014

ÖZET

Osmanlı Devleti XIX. yüzyıldan itibaren gerilemeye başlamıştır. Bu gerilemenin sebepleri arasında; siyasi çekişmeler, uzun süren savaşlar, ekonomik ve sosyal nedenler gelmektedir. Yine bu sebeplere bağlı olarak eğitim kurumları da söz konusu gerilemeden nasibini almıştır. Bu arada Osmanlı Devleti, Avrupa medeniyetinin baskısıyla birçok alanda batılılaşmaya başlamıştır. Üniversitede ise felsefi alanda bu batılılaşmanın yansımaları görüldüğü gibi pozitivist/materyalist bir düşünce akımının oluştuğu bilinmektedir. Bu dönemde batının etkisinde kalarak birçok pozitivist felsefeci yetişmiş, İslam felsefesi, özellikle Türk-İslam düşüncesi geri plana itilmiştir. Oysa bin yıllık bir medeniyetin inşasında yer alan düşünürlerin böyle bir haksızlığa maruz kalması düşünülemezdi. Bu durumu haksızlık olarak görenlerin başında Nihat Keklik gelmektedir. Keklik, Asistan olarak başladığı akademik hayatına, 1970’de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde Türk-İslam Felsefesi Anabilim Dalı’nı açarak devam etmiş ve bu konuda yaptığı çalışmalarla önemli bir boşluğu doldurmuştur. Sadreddin Konevî ve Muhyiddin İbn Arabî gibi düşünürler üzerine yaptığı çalışmalar olsun, Türk-İslam filozoflarına yönelik yaptığı çalışmalar olsun, Felsefi metinleri anlamayı ve yorumlamayı kolaylaştırıcı üslubu ile Nihat Keklik üzerinde durulması gereken bir akademisyendir.

Bu çalışmanın amacı Nihat Keklik’in eserlerini, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî ile ilgili değerlendirmelerini ve çalışmalarını tanıtmaktır. Çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır; çalışmanın kapsamı Keklik’in eserlerini değerlendirme, Konevî ve İbn Arabî’nin bazı yorumları ile sınırlandırılmıştır.

Nihat Keklik 1926 yılında Ayvalık’ta doğmuş, ilk öğrenimini Ayvalık Cumhuriyet İlkokulu’nda görmüş, daha sonra İstanbul Galatasaray Lisesi’nde orta öğrenimine devam etmiş, yükseköğrenimini de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Dili Bölümü’nde tamamlamıştır. 1953’te asistan olarak girdiği üniversitedeki meslek hayatına, 1990’da emekli oluncaya kadar devam etmiştir. Nihat Keklik yaşamını İstanbul Kadıköy’de sürdürmektedir.

Keklik'in kongrelerde sunduğu beş tane tebliğin yanı sıra, yayınlanmış on iki adet makalesi ve basılmış on altı adet kitabı vardır.

Anahtar Sözcükler: Nihat Keklik, İbn Arabî, Sadreddin Konevi, Türk-İslam Felsefesi, Varlık

ABSTRACT

Beginning with XIX. Century, Ottoman Empire got into decline period. Among the causes of this situation are; political issues, long lasting wars and social reasons. In accordance with that, educational institutions were also affected by this decline period. Meanwhile, The Ottoman Empire began westernization in many fields with the pressure of European civilization. In University, reflections of this westernization also on the field of philosophy were spotted and also the emergence of a positivist/materialist thought is known. In that period, many positivist philosophers were raised under the influence of west, philosophy of Islam, especially Turk-Islam thought was overlooked or by-passed. However, the exposition of the philosophers who took place at building a thousand years lasting civilization to such unjustness was incomprehensible. Nihat Keklik is on top of the people who assume this situation unjust. Keklik continued his academic life, which he began as an assistant, by founding Turk-Islam Philosophy Department at Istanbul University Faculty of Literature in 1970 and he fulfilled a respectable gap by his works on this field.

As for his works on philosophers such as Sadreddin Konevi and Muhyiddin İbn Arabi and Turk-Islam philosophers, Nihat Keklik, with his method easing the understanding and commenting of philosophical texts, is an academician to be taken into consideration. The aim of this study is to introduce the works of Nihat Keklik and his evaluations and studies on İbn Arabi and Sadreddin Konevi. This study is composed of four chapters and is limited to the evaluation of Keklik's works and some comments of Konevi and İbn Arabi.

Nihat Keklik was born in 1926 in Ayvalık. He completed his primary education at Ayvalık Cumhuriyet Primary School and continued elementary education at Istanbul Galatasaray High School which was followed by his college education at University of Istanbul Faculty of Literature Department of Arabic-

Persian Language. He continued his career at University, which he began as an assistant in 1953, until his retirement in 1990. Nihat Keklik lives in Istanbul, Kadıköy.

Besides the five announcements Keklik issued in congresses he has twelve published articles and sixteen books on the shelves.

Key Words: Nihat Keklik, İbn Arabî, Sadreddin Konevi, Türkîsh-İslamic Philosophy, Entity

KISALTMALAR

a.g.e	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
a.g.int.sit.	:	Adı geçen internet sitesi
Ank.	:	Ankara
And.Ü.A.Ö.F	:	Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi
Bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
d.	:	Doğum
Dağ.	:	Dağıtım
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
Fak.	:	Fakültesi
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	:	Hazırlayan
H.	:	Hicrî
md.	:	Maddesi
MEB	:	Milli Eğitim Bakanlığı
M	:	Miladi
ö.	:	Ölüm
Sad.	:	Sadeleştiren
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfaları arasında
S.	:	Sayı
Üniv.	:	Üniversitesi
İÜEF	:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
vb..	:	Ve benzeri
Yay.	:	Yayınevi
yy.	:	Yüzyıl

İÇİNDEKİLER

KİŞİSEL KABUL/AÇIKLAMA.....	ii
ÖN SÖZ.....	i
TÜRKÇE ÖZET SAYFASI.....	iv
İNGİLİZCE ÖZET (ABSTRACT) SAYFASI.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
GİRİŞ.....	1

I.BÖLÜM

NİHAT KEKLİ'İN HAYATI MESLEKİ FAALİYETLERİ VE ESERLERİ

1.1 Hayatı.....	11
1.2 Mesleki Faaliyetleri.....	18
1.2.A.Eserleri.....	18
1.2.B.Kitapları.....	19
1.İslam Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Hesaplaşmalar: Sadreddin Konevî Nasıreddin Tusî Felsefeleri (Sadreddin Konevî Allah-Kainat ve İnsan).....	19
2.El-Bülga fi'l -Hikme (Felsefede Yeterlilik).....	21
3.İbn Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Mısdak Olarak El-Fütihat El-Mekkiyye.....	26
4.Muhyiddîn İbn Arabî Hayatı ve Çevresi.....	36
5.Manevi Kalkınma veya Ortanın Sağı.....	37
6.İslam Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı.....	43
7.Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar	48

8.Felsefenin İlkeleri; Felsefeye Giriş.....	50
9.Felsefede Metafor (Felsefenin Metafor Yoluyla Açıklanması).....	51
10.Filozofların Özellikleri (Felsefeye Giriş).....	52
11.Türkler ve Felsefe (Türk İslam Felsefesi).....	53
12.Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri.....	54
13.Türklerde Dünya ve Ahlak Görüşü.....	55
14.Felsefenin Tekniği.....	56
1.2.C.Makaleleri.....	57
1.2.D.Diğer yazıları.....	58

II. BÖLÜM

NİHAT KEKLİK’TE FELSEFİ YÖNTEM Ve TÜRK-İSLAM FELSEFESİ

2.1.Nihat Keklik’e Göre Felsefe.....	60
2.2.Nihat Keklik’in Eserlerindeki Anlatım Yöntemi ve Yazım Tarzı.....	64
2.3.Felsefenin Temel İlkeleri.....	67
2.4.Filozofların Özelliklerine Göre Genel Değerlendirmeleri.....	70
2.5.Türkler ve Felsefe.....	77
2.6.Türk-İslam Felsefesinin Oluşumunda Türklerin Etkisi.....	83

III. BÖLÜM

NİHAT KEKLİK’İN BİLGİ, AKIL, İMAN, DİN VE AHLAK İLE İLGİLİ DÜŞÜNCELERİ

3.1.Bilgi ve Akıl Anlayışı.....	88
3.2.İman ve Akıl İlişkisi.....	93
3.3.Din ve Ahlâk Anlayışı.....	94

IV. BÖLÜM
MUHYİDDİN İBN ARABÎ METAFİZİĞİ VE SADREDDİN KONEVÎ
DÜŞÜNÇESİNİN NİHAT KEKLİK TARAFINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. Muhyiddîn Arabî ve İslam Düşüncesindeki Yeri.....	99
4.2. İbn Arabî'nin Felsefi Görüşlerinden Bazılarının Nihat Keklik Tarafından Yorumlanması.....	105
4.2.1.İbn Arabî'nin Varlık Anlayışı.....	105
4.2.2.İbn Arabî'nin Ahlâk Anlayışı.....	109
4.2.3. İbn Arabî Düşüncesinde Akıl	113
4.2.4. İbn Arabî Düşüncesinde Vahiy.....	117
4.2.5. İbn Arabî Düşüncesinde Peygamberlik.....	122
4.3. İbn Arabî Takipçisi Olarak Sadreddin Konevî ve Konevî'nin Türk-İslam Düşüncesinde ki Yeri.....	127
4.4. Konevî Düşüncesinde Kader ve Ahlâk.....	133
SONUÇ.....	145

KAYNAKÇA

1. Nihat Keklik'in Eserleri.....	148
2. Diğer Eserler ve Makaleler.....	149

GİRİŞ

Avrupa ülkelerinin ekonomide ve diğer alanlarda gelişimi karşısında günden güne geri kalan Osmanlı Devleti, bu devletlerin düzeyine ulaşmak amacıyla yenilikçi diyebileceğimiz bir takım politikalar uygulamıştır. Genel olarak bu yenilikçi uygulamalara batılılaşma adı verilmektedir. Osmanlı Devleti'nde yenileşme çalışmalarını, XVII. Yüzyılın sonlarına götüren konunun araştırmacıları, Türk Tarihinin tarihsel gelişimi açısından son iki yüz yıllık ana meselesini batılılaşma olarak görürler.¹

Bu ana meselenin başında ise eğitim ve bu yöndeki çalışmalar bulunmaktadır. Cumhuriyetin kurulması ile birlikte yenileşme/modernleşme ivme kazanarak devam etmiştir. “Batılılaşma”; Türkiye'nin yaklaşık olarak son birkaç asırdır içinde bulunduğu bir süreç olup, bazen olumsuz anlamların yüklendiği bazen de yüceltilen bir değerler manzumesi içeren, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş olarak da adlandırabileceğimiz bir yeni kültür anlayışının şekillendiği, siyasetten ekonomiye kadar olan birçok alanda yenileşme çabalarıdır. Her halükarda batılılaşma toplumumuzu birçok yönden etkileyen bir süreçtir. Kavram olarak batılılaşma, birçok anlamda ele alınmış olmakla beraber, kültürel değişimi etkilemesi ve eğitim kurumlarının değişmesi bakımından, sonraki ilerleyen zaman içerisinde bizim için diğer anlamlarından daha önemli olmuştur.

Batıya imrenme, Osmanlıların Avrupa karşısındaki savaş meydanlarındaki yenilgileriyle ve onların karşısında geri kalmasıyla başlamıştır. Bu başlangıç aslında ilk toprak kaybı ile olmuştur. Batılılaşmanın ilk evresi askeri alanda düzenlemeye gidilmesi ve askeri bir tedbir olarak düşünülmesidir. Ancak bu askeri alandaki yenileşme anlayışı, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde etkisini gösterirken düşünce dünyasındaki değişimden siyasetteki etkisine kadar varan geniş bir yelpazenin içerisinde, kendine hareket alanı sağlamıştır. Bu değişimlerin yansımaları,

¹ Ali Korkmaz, İbrahim E. Bilici, “Şerif Mardin'in Sosyal Değişim ve Kültürel Tartışmalarında Modernleşme, İletişim ve Dil Bağlantısı”, *Erciye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* S. 31, 2011/2, s. 32.

düşünce dünyamızı etkilediği gibi devletin işleyişinden, eğitim politikalarına kadar uzanmış ve birçok alanda değişimlere gidilmiştir.

Batıda Rönesans'tan sonra oluşan fikrî akımlar, devlet politikalarında etkin olurken hem düşünce alanında hem de uygulama alanında karşıtları olmuştur. Bu düşünce akımlarının yansımaları da günümüze kadar etkisini göstermiştir.² Bu süreç, insanın ve devletin doğasında olması gereken etkileşim ve dönüşüm süreci olarak değerlendirilebilir. Konunun bizi ilgilendiren tarafı ise batılılaşmanın, Türk düşünce dünyasının ne derece etkilediği noktasında olmasıdır. Türk düşüncesinin, kendisine batı dediğimiz bu tarihî ve kültürel varlığın içine dâhil edilmesi, ayrıca bir tartışma konusu olabilir.

Son dönem Türk felsefî düşüncesinin Batı felsefesine yönelmesi hususunda birtakım problemler ortaya çıkmıştır; Bilhassa Cumhuriyet döneminde, yükseköğretimdeki felsefe eğitimi konusundaki bilgiler hem dağınık hem de bilimsel olmaktan uzaktır.³ Ancak, gerçek olan, 19. yüzyıl dünyasındaki fikrî ve felsefî akımlar, Osmanlı Devleti'ni de ciddi şekilde etkilemiş, özellikle de Pozitivizm, Osmanlı Devleti'nin dağılma süreciyle birlikte belli bir taban bulmuş ve ciddi taraftarları olmuştur. Buna bağlı olarak devam eden süreçte ise diğer alanlarda olduğu gibi felsefe eğitiminde batı etkisi kendisini göstermiştir.

Millî kültür anlayışının gereği olarak her ne kadar felsefe eğitiminde anadilin önemli olduğu düşünülse de felsefe eğitiminin yabancı dil ile birlikte yapılmasının gerekliliği varsayılmış,⁴ ancak durumun böyle olmadığı daha sonraki yıllarda anlaşılmıştır. Yine buna bağlı olarak modern felsefe anlayışına dayalı modern anlamda eğitim yapan okulların açılması ve Batı Avrupalı toplumlarla yoğun ilişkiler sürecine bağlı olarak Fransız öğretmenlerin Türkiye'ye gelip öğrencilere materyalizmi aşıladıkları ve onların materyalist bir dünya görüşüne sahip oldukları da kabul edilmektedir.⁵

İkinci meşrutiyet döneminde bilhassa askeri alanda veya kültürel bazı alanlarda görülen Alman etkisi ise, yine Fransızca çeviriler kanalıyla oluşmuştur. Baha Tevfik

² Mehmet Akgün, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, yayın no: 878, Ankara, 1988, s. 494.

³ Osman Kafadar, **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 11.

⁴ Kenan Gürsoy, **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?**, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, s. 25.

⁵ Ayhan Bıçak, **Türkiye'de Felsefenin Gelişimi-I**, And. Ü. A. Ö. F. Yay., Eskişehir, 2012, s.16.

ve arkadaşları, başta Kant olmak üzere Alman filozoflarını Türk düşünce dünyasına tanıtırken Fransızca çevirilerle Alman materyalist felsefenin temel argümanlarını da savunarak belli bir felsefi geleneğin oluşmasında etkili olmuştur.⁶ Bu düşünce yapısının etki alanının genişlemesi, Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte daha da hızlanmış ve yeniden yapılanan üniversitelerde pozitivist materyalist düşünceyi savunan birçok hocalar yetişmiştir. 1933 reformu öncesi, İstanbul Darülfünun Felsefe Şubesi'nde "İslam Felsefesi" kadrosu bulunduğunu; bu derslerinde, uzun yıllar İzmirli İsmail Hakkı tarafından okutulduğunu belirtmek gerekir. Reform sonrasında medrese zihniyetinden uzaklaştırılmak istenen üniversitede metafizik anlayışa yer yoktu. Bu anlayışın sonucunda da Edebiyat Fakültesi için kurulacak anabilim dalları arasında "İslam Felsefesi" gibi bir anabilim dalına yer verilmemişti.⁷

Hitler'in baskılarından bunalan ve kaçan Alman üniversite hocaları, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni sığınacak bir liman gibi görmüşlerdir. Bu hocaların etkisiyle de felsefe eğitiminde bir Alman geleneği oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu felsefi kavrayışın ilk örneğini Takıyettin Mengüşoğlu vermiş, arkasından da Nermi Uygur devam ettirmiştir. Aslında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Nermi Uygur'la hem önemli bir açılım hem de ivme kazanır. 1950'de Almanya'dan gelip 1952'ye kadar Felsefe Bölümü'nde hocalık kürsüsünde bulunan Heinz Heimsoeth'in (1186–1975)⁸ ders ve çevirilerini yapan Nermi Uygur, Türkiye'de felsefe alanında doktorasını tamamlayan ilk akademisyen olur.⁹ Genel olarak bir değerlendirme yapılırsa; İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 1933'ten 1980 askeri darbesine kadar olan devrede ortaya çıkan eğilimler gösteriyor ki, Alman felsefe geleneği önemli bir yere sahiptir. Bu geleneğin oluşmasında ki en önemli faktörlerin başında Alman filozoflarının bölüme gelmesi ve Almanya'da öğrenim gören öğrencilerin tekrar dönüp bu bölümde çalışmış olması

⁶ Osman Kafadar, *a. g. e.*, s. 265.

⁷ Osman Kafadar, *a. g. e.*, s. 287.

⁸ 27 Ekim 1949'da Cumhurbaşkanı İsmet İnönü başkanlığındaki Bakanlar Kurulu Heimsoeth'ün İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne Felsefe Profesörü olarak gelmesini onayladı. Kısa bir süre sonra Türkiye'ye gelen Heimsoeth, 1951 yılında İstanbul Muallimler Birliği tarafından düzenlenen Mısır gezisine katıldı. 14 Mart 1952'de Tarsus vapuru ile yurduna dönerken kendisini Macit Gökberk ve eşi Zahir Gökberk, Halil Vehbi Eralp, W. Peters ve eşi, Şevket İpşiroğlu ve eşi, Mümtaz Turhan, A. H. Tanpınar, Takıyettin Mengüşoğlu, Suat Baydur, K. Birand, Hüseyin Batuhan, Bedia Akarsu ve Nermi Uygur uğurladı. 1975 yılının Ocak ayında vefat etti. **İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Tanıtım Sayfası**, <http://felsefe.istanbul.edu.tr> erişim tarihi 03 /01/ 2013.

⁹ Osman Kafadar, *a. g. e.*, s. 282.

gelir. Ancak Takıyettin Mengüsoğlu'nun modern mantığa karşı düşmanca tavrı, felsefenin hareket alanını sınırlayan ve daraltan Nermi Uygur'un "Metafizik felsefe değildir felsefe metafizik değildir" önermesi ile bir ideolojik kavgaya dönüşmüş ve bir hâkimiyet alanı oluşturmuştu.¹⁰ Artık Üniversitede metafizik anlayışa yer kalmamış, Albert Malche'nin raporunda Edebiyat Fakültesi için kurulacak bölümler içinde "İslam Felsefesi" gibi bir kürsüye yer verilmemişti.¹¹ Ancak şu bir gerçektir ki, içinde bulunulan dönem, Türk kültürünün ve tarihinin araştırılması bakımından önem arz ediyordu. Adeta yeni bir Türk kültür tarihi yaratılmaya çalışılıyordu. Hilmi Ziya Ülken'nin 1933 reformundan önce yazdığı iki ciltlik 'Türk Tefekkür Tarihi' adlı eser Atatürk'ün dikkatini çekmiş, kendisiyle Ankara'da görüşen Atatürk, Hilmi Ziya'ya yeni açılacak üniversitede ders vermek için atanacağını ve araştırma yapmak üzere yurt dışına gönderileceğini bildirmişti. Denildiği gibi yeni üniversiteye atanan Hilmi Ziya daha sonra Berlin'e giderek araştırmalar yapar. 1941'e kadar doçent olarak çalışan Hilmi Ziya Ülken, bölüm başkanı Ernest Von Aster¹² ve Şerafettin Yaltkaya'nın tavsiyesiyle profesörlüğe yükseltilir. Bölüm başkanı Von Aster'in İslam felsefesine özel bir önem vermesi, Hilmi Ziya'nın da bu dersleri okutmasını sağlar. Böylece Felsefe bölümünde İslam Felsefesi dersleri tekrar okutulmaya başlanır. 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesiyle birlikte Hilmi Ziya'nın üniversitedeki görevine son verilir. Bundan sonraki süreçte İslam Felsefesi dersleri Nihat Keklik tarafından verilir. Buraya kadar kısaca değerlendirmeye tabi tuttuğumuz tarihi perspektif, kurumsallaşmadaki süreci ve Nihat Keklik'in de bu süreçte ki rolünü anlamaya çalışmaktır.

Cumhuriyet döneminde ilk üniversitenin kurulduğu 1933 yılından günümüze kadar geçen süreçte yaklaşık beş kuşak felsefecinin yetiştiğini söyleyebiliriz.¹³

¹⁰ Osman Kafadar, **a. g. e.**, s. 286.

¹¹ Osman Kafadar, **a. g. e.**, s. 286.

¹² Ernest Von Aster 18 Şubat 1880 tarihinde Berlin'de doğdu. İlköğretimi Berlin'de okudu, Berlin Askanisches Gymnasium'da Nisan 1898 bakaloryasını vererek mezun oldu. Yükseköğrenimini Münih ve Berlin Üniversitelerinde tamamladı. Doktorasını 15 Mayıs 1902'de verdi. Uzun yıllar Edebiyat Fakültesi'nde görev yapan Von Aster'e, 1946 yılında rektörlük tarafından Türk uyruğuna geçebileceği bildirildi. 21 Ekim 1946'da yazdığı karşılıklı Von Aster, bu olanağı kendisi için büyük bir onur olarak görmekte birlikte yaşının ilerlemiş olması ve ülkesinde yoluna koyması gereken görevler olduğunu bildirerek Alman uyruğunda kaldı. 22 Ekim 1948 tarihinde izinli olarak gittiği İsveç'te vefat etti. <http://felsefe.istanbul.edu.tr> erişim tarihi 03 /01/ 2013.

¹³ Nejat Bozkurt, "Cumhuriyet Döneminde Felsefenin Gelişimi" **Felsefelogos Üç Aylık Ortak Kitap**, Yıl 2, S.5, Fesatoder Yayınları, İstanbul, 1998, s. 35.

1950/60'lı yıllara gelindiğinde ise artık Cumhuriyet döneminin üçüncü kuşak felsefecileri vardır. Nihat Keklik bu üçüncü kuşak içerisinde yer almaktadır.¹⁴ Bu kuşak artık üniversitelerden yetişen hocalar olmakla beraber çeşitli alanlarda eserler vermişlerdir. Bu bağlamda, daha sonra gelecek ikinci kuşak felsefecilerden bir kısmını pozitivistimin karşısında duranlar olarak isimlendirmek mümkündür.

Cumhuriyetin ilk felsefecilerinden bir bölümü aynı zamanda Cumhuriyetin ikinci kuşak felsefecileri arasında zikredilmektedirler. Her ne kadar aşağıda zikredilen isimler, kendi aralarında bilhassa felsefi disiplinler konusunda, görüş ayrılıklarına düşseler de “bir çeşit ideolojik kavga”¹⁵ halinde olmaları bilinen bir gerçektir. Bunlardan bazılarının isimleri şunlardır: Hilmi Ziya Ülken, Orhan Sadettin, Mehmet Karasan, Mehmet Şerafettin Yaltkaya, Macit Gökberk, Takıyettin Mengüşoğlu, Hamdi Ragıp Atademir, Bedia Akarsu, Nurettin Topçu, Nermi Uygur, İsmail Tunalı, Hüseyin Batuhan, Nihat Keklik ve Mübahat Türker Küyel.

Bu minval üzere hayatını ve ilmî kişiliğini ortaya çıkarmaya, eserlerini ve İbn Arabî'ye dair yaptığı çalışmaları değerlendirip hazırlamaya çalıştığımız Nihat Keklik'in, İstanbul Üniversitesi'nde 1970'li yıllardaki “Türk İslam Felsefesi” kürsüsünün kurulmasındaki gayretleri ve bu yöndeki çalışmaları önem arz etmektedir. Dil bilimci kimliğinin yanında Türk-İslam Felsefesine karşı olan yakınlığı da bilinmektedir. İbn Arabî ile ilgili yaptığı çalışma, Türkiye'de ilk örneklerden sayılabilecek olan (İbn Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak El-Fütuhât El-Mekkiyye) ve yanı sıra eserlerinde felsefeyi kolaylaştırarak öğretmeye yönelik vurgusu dikkate değerdir. Akademik hayatına başladığı yıllardaki devrinin bilgi birikimini, düşüncelerini açık ve anlaşılır bir üslupla okuyucuya ve öğrencilerine yansıtan Nihat Keklik, hocalık yaptığı İstanbul Üniversitesi'nde yüzlerce öğrencinin yetişmesinde emeği geçmiş bir bilim adamı ve üniversite hocasıdır.

Nihat Keklik'i materyalizme/pozitivistime karşı duranların ikinci kuşağı arasında değerlendirmek gerekir. Özellikle 1960–1970 yılları arasındaki tavırlarıyla kitaplarındaki Türk vurgusuyla, siyasi düşüncelerini ortaya koyarak safını belli etmiş, yaşadığı toplumu fikirleriyle motive etmeye çalışmıştır.

¹⁴ Nejat Bozkurt, **a. g. e.**, s. 40.

¹⁵ Osman Kafadar, **a. g. e.**, s. 287.

Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ayrıca bunlara temas edilecek olup eserleri üzerinde de değerlendirmelerde bulunacağız.

Nihat Keklik üniversitede görev yaptığı dönemde, dönemin kendince zihinsel ve manevi ihtiyaçlarının olduğuna kanaat getirmiş bu ihtiyaçların giderilmesi için gayret sarf etmiş bir akademisyendir. Buna paralel olarak İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Türk İslam Felsefesi Kürsüsü"nü'nün açılmasındaki emeği dikkat çekicidir. Aynı zamanda Keklik, eser verme açısından üretken bir muharrirdir. Bu araştırmada Nihat Keklik'in yaşam öyküsüne yer verilirken eserleri doğrultusunda fikir dünyasını ortaya koymaya, yeri geldikçe de çalışmalarını akademik üslup içerisinde ve bize göre eksik gördüklerimizi eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmeye çalışacağız. Nihat Keklik, özellikle felsefenin anlaşılmasına ve kolaylaştırılmasına yönelik, kitaplarının giriş ve ön sözlerinde birçok defa yer vermiş ve bu konudaki hassasiyetini sık sık dile getirmiştir. Yine buna paralel olarak Muhyiddin İbn Arabî'nin eserlerinin değerlendirilmesi, anlaşılması ve ona aidiyeti konusunda örnek teşkil edecek ilk çalışmayı (El- Bülga Fil-Hikme) yaptığını söylemekte mümkündür.

Bu tez çalışmasında amacımızı belirlerken, Keklik'in felsefî konuların daha iyi anlaşılabilmesi için kullandığı Türkçesinin belirginleştiğini düşündüğüm, felsefî yöntemini incelemeye çalıştık. Keklik'in bakış açısından, siyasal ve düşünsel yaşamının oluşmasında bin yıllık geçmişi olan bir milletin fikir dünyamıza yaptıkları kültürel katkıların boyutlarını, ortaya koymaya gayret ettik.

Çalışmamızda, İbn Arabî'nin birçok konudaki düşüncelerinden çok Nihat Keklik'in bu doğrultudaki yaklaşımlarını ve Arabî'nin eserlerini tanımadaki ölçülerini esas aldık. Çünkü Arabî'ye nispet edilen eserlerle ilgili zaman zaman bunların ona aidiyeti konusunda ihtilafa düşülmüş, ister sosyal isterse siyasal nedenlerden dolayı olsun, İbn Arabî adına eserler yazıldığı iddia edilmiş, ama bunları ayırt edecek bir kıstas geliştirilmemiştir. İşte bu noktada Nihat Keklik çalışmalarının önem taşıdığı kanaatindeyiz. Bu konuda çalışma yapan araştırmacılar, Nihat Keklik'in, İbn Arabî'ye yönelik yaptığı çalışmalara akademik anlamda daha çok atıf yapmışlardır. Nihat Keklik ve çalışmalarına yönelik yaptığımız taramalarda ve akademik usule uygun yapılan çalışmalar içerisinde kitaplarına yapılan atıf, on iki kadar olup, bir o kadar da makalelerine yapılan atıflara rastladık. Bu atıfların daha çok teosofiyeye yönelik kitaplarda olduğunu gördük.

İbn Arabî, İslam dünyasında geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılan bir müteffekirdir. Onun hakkında çok ciddi araştırmalar yapılmıştır. Müslüman âlim ve arifler İslam'ın temel ilkelerini farklı yorumlamışlar ve bu yorumların bir kısmı hukuk mezheplerine bir kısmı inanç ekollerine bir kısmı da tasavvufî yolların oluşmasına bir altyapı hazırlamıştır.¹⁶ Zaman zaman bu yorumlar birbirine çok uzak olduğu gibi bazen de çok yakın olabilmıştır. Bazen yapılan uç yorumlar sıkıntılara sebep olmuş, bu sıkıntıları bertaraf etmek için hak/batıl mezhepler hak veya batıl tarikatlar gibi ayrımlar yapılmıştır.¹⁷ İbn Arabî, takipçileri ve temsilcileri bir hayli fazla olmakla birlikte, farklı din ve dünya görüşüne mensup olanların da dikkatini çekmiş olan bir düşünür haline gelmiştir.

İbn Arabî ile ilgili tasavvuf, İslam kelamı ve Fıkhnı ilgilendiren birçok araştırmaya ve yorumlamaya uygun görüşlerin olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmamızda; bu görüşlerin ve düşüncelerin neler olduğundan ziyade Nihat Keklik'in Arabî'yi anlamak için nelere dikkat edilmesi gerektiğini, yine İbn Arabî'nin eserlerindeki anlatım yöntemini ve tekniklerini Nihat Keklik'in bakış açısından görmeyi hedefledik. Unutulmamalıdır ki Keklik bir dilbilimcidir. Buna rağmen ister tasavvufî olsun ister dini veya felsefi olsun, zaman zaman literal anlamda kavramların arka planını göstermeye çalışmıştır. Felsefe veya tasavvuf eğitimi almamasına rağmen İbn Arabî'ye yönelik değerlendirmeleri kısmen de olsa bir boşluğu doldurmuştur.

İbn Arabî yüzyıllar boyunca çok ilgi gören bir sûfî olmasına rağmen, Türkiye'de eserleri ve hakkında yazılanlarla ilgili bibliyografik bir çalışma yapılmamıştır.¹⁸ Kütüphanelerde İbn Arabî'ye ait veya ona atfedilen eserlerin şerhleri veya tercümeleleriyle karşılaşmamız mümkündür. Ancak başta tasavvufî tercümeleler olmak üzere, bilhassa İbn Arabî'nin eserleri ve üzerine yapılan çalışmalarda nadir de olsa meçhul mütercimlerle karşılaşmaktadır. Kanaatimizce kendi düşüncelerinin toplumda nasıl bir karşılık bulacağı konusunda endişeler taşıyan bu meçhul mütercimler, meşhur mutasavvıfların isimlerini yazılarında hiç

¹⁶ Mustafa Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", **Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S.21, 2008, s. 27.

¹⁷ Mustafa Kara, **a. g. m.**, s. 27.

¹⁸ Yusuf Turan Günaydın, "Biyö-Bibliyografik Bir Deneme(1928-2007)", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 21, 2008, s. 473.

belirtmeyerek veya başka hiçbir isim zikretmeyerek eser oluşturmuşlardır. Bu karşılaşılan olumsuz durum ise, mütercimnin aldığı eğitim ve tercüme ettiği metnin diline ne kadar hâkim olduğu konusunda herhangi bir fikir ortaya konulmasına imkân vermemekle birlikte eser veya müellif hakkında yanlış kanaatlere sebep olmaktadır.¹⁹ Çünkü bir eserin aslını elde etme imkânı olmadığı zaman veya eserin dilini bilmediğimiz zaman, yapılan tercümenin doğruluğu konusunda kanaat oluşturmak bir hayli zordur. İbn Arabî'nin eserleri için de söz konusu bu durum geçerlidir. Bu çalışmamıza konu olan önemli hususlardan biri de İbn Arabî'ye nispet edilen eserlerin ona ait olup olmadığı konusunda belli bir kanaate varmaktır. Nihat Keklik “İbn Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Fütuhât El-Mekkiye” adlı kitabında İbn Arabî'yi anlamaya dair kriterler belirlemiştir. Nihat Keklik'in hayatını ve eserlerini incelerken, İbn Arabî değerlendirmelerini de biraz daha titizlikle incelenmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Ticaret amaçlı, kişisel faktörler veya başka nedenlerden dolayı, İbn Arabî'ye nispet edilen kitaplar yazılmıştır. Bunun sonucunda İbn Arabî'ye eser aidiyeti konusunda şüpheler artarken, bu şüpheler Arabî ile ilgili yanlış kanaatlerin meydana gelmesine neden olmuştur. Bu noktadan hareketle önümüze çıkan bir eserin İbn Arabî'ye ait olduğunu düşündüğümüzde, eserin değerlendirmesini yaparken onun İbn Arabî'ye aidiyeti şüphesi ortaya çıkmaktadır. Özellikle de Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yazılan cifr²⁰ ilmine ait eserler ve “Dürr-i Mekkân” ve “Şeceretü'l-Kevn” adlı eserlerin İbn Arabî'ye aidiyeti şüphelidir.²¹ “Son zamanlarda Osmanlı döneminde Türkçeye tercüme edilmiş ve üzerine İbn Arabî takipçilerince birkaç şerh yazılmış “Risâle-i Ahadiyye”nin Abdullah b. Mes'ûd Balyânî (ö. 1288) adlı bir Ekberî büyüğüne ait olduğu anlaşılmıştır”.²² Yine, Şeceretü'l-Kevn'den şeytanla Peygamberimiz arasında geçen bir diyalogun iktibasıyla oluşturulmuş olan “Şeytanın Hileleri” adlı küçük bir risale, Türkiye'de –belki de– en çok basılan kitapların başında gelir. Bu kitapçık kimi zaman Gazali'den aynı konuda yapılmış bir iktibasla

¹⁹ Yusuf Turan Günaydın, **a. g. m.**, s. 473.

²⁰ Ebcet: Arap alfabesindeki harflerin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemidir. Her harfin bir sayı değeri vardır. Bu rakamlar tarih düşmede ve önemli olayların tarihini belirlemede kullanılır. Bkz: Ahmet Nedim Serinsu (editör), Komisyon, M. E. B. Yay. **Dini Terimler Sözlüğü**, “ebcet” md. Ankara, 2009, s. 64.

²¹ Yusuf Turan Günaydın, **a. g. m.**, s. 475.

²² Yusuf Turan Günaydın, **a. g. m.**, s. 475.

birlikte basılmaktadır. Bu ufacık risale yakın zamanlara kadar halk arasında en çok okunan kitaplardan biridir.²³ Nihayetinde Nihat Keklik yukarıda zikrettiğimiz kitapları İbn Arabî ile ilgili çalışmalarında Arabî'ye ait olan kitapların genel değerlendirmesini yaparken ve isimlerini zikrederken Arabî'ye aidiyeti konusunda tereddüde düşülen kitaplar hakkında herhangi bir bilgiye veya tahlile yer vermemiştir. Muhtemelen bunun nedenini, ayrı bir çalışma sahası olarak görmesidir. İbn Arabî eserlerinin ayrıştırılmasında ve haklarında genel bir değerlendirme ve kanaat oluşturulmasında Nihat Keklik, ilk sayılabilecek “İbn Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Fütuhat El-Mekkiye” adlı çalışmayı yapmış ve bizlere bir anlamda kolaylık sağlamıştır. Bu araştırmanın bir diğer konusu da Nihat Keklik'in akademik çalışmaları olup, yazdığı kitapları ve makaleleridir. Kitaplarından ve makalelerinden bir kısmını üslup yönünden, bir kısmını da içerik bakımından incelemeye tâbi tutacağız. Bu kapsamın dışında kalanları ise bir başlık altında toplayıp genel bir değerlendirme yapacağız. Bu çalışmanın planlaması aşamasında yaptığımız taramalarda Nihat Keklik'in çalışmalarına yönelik ve görüşlerini ortaya koyan sadece bir makaleye rastladık.²⁴ Bu makale Nihat Keklik'i anlamaya ve tanımaya yönelik olması açısından yeterli bir makale niteliği taşımakla beraber, Nihat Keklik'i anlamak ve tanımak için ayrıntılı bir çalışma yapılmasına ihtiyaç vardı. Söz konusu makaleden çalışmamız için istifade ettik.

Bu araştırmanın amaçlarından bir başka tarafı, Türk toplumunun felsefeye olan bir anlamda olumsuz tutumunu tespit eden Nihat Keklik'in, felsefe dilini ve anlatımını kolaylaştırarak anlatma çabasını ortaya koymaktır. Eserleri incelendiğinde hep bu kaygılarından bahsederken, İslam medeniyetinin yetiştirdiği filozofları kendi üslubunca değerlendirmiş ve onlarla ilgili temel bilgileri, hem akademik dünyaya hem de genel okuyucu kitlesine anlaşılır bir Türkçeyle izah etmeye çalışmıştır. Ayrıca belirttiğimiz nedenlere ilave olarak çalışmamız, Nihat Keklik'in Türk –İslam Felsefesi kürsüsünün kurulmasında ki gayretlerini de ortaya koymaktadır.

Nihat Keklik hakkında, onun hayatını ve eserlerini ele alıp inceleme gayesi olan çalışmalar çok değildir. Bu çalışmanın çıkış noktası, işte böyle bir ihtiyacın fark

²³ Yusuf Turan Günaydın, **a. g. m.**, s. 475.

²⁴ Cahit Şenel, “Nihat Keklik: Hayatı ve Çalışmaları”, **Kutadgu Bilig Felsefe –Bilim Araştırmaları**, S.19, İstanbul, 2011, s. 217.

edilmesinden kaynaklanmıştır. Nihat Keklik, ülkemizde yaşamış, ilmi faaliyetler yapmış ve eserler vermiş bir akademisyen olmasına rağmen, pek tanınmamış olması da bir gerçektir. Eserlerinin mahiyetini teosofi ve mantık/felsefeye ait diye ikiye ayırabiliriz.²⁵ Muhtemeldir ki yaşadığı dönemin siyasal etkilerinde kalarak alanı dışında birkaç küçük çaplı eser oluşturmuş daha sonrada bu fikirlerinden vazgeçmiş görünmektedir. Bilhassa İslam medeniyetinde, felsefenin nasıl anlaşıldığı ve felsefeye yüklenen anlamlar dairesini aydınlatmak için çalışmalar yapmıştır. Eserlerinde ağırlıklı olarak Türk-İslam felsefesine, Türk-İslam felsefesinin problemlerine ve bu felsefî sistem içerisinde yer alan İslam düşünürlerine vurgu yapmış, Farabî ve İbn Arabî'ye dair çalışmalarda yayınladığı kitaplarda bahsedilen alana ilişkin bir boşluğu doldurmaya gayret etmiştir.

Bu araştırmamız, Nihat Keklik'in hayatı, eserleri, makaleleri ve İbn Arabî'ye ait değerlendirme ve yorumlarıyla sınırlandırılmıştır. Zira İbn Arabî İslam kültür dünyasının belli bir bölümünü etkilemiş ve sonraki nesillerin bir kısmını da şekillendirmiştir. Çalışmayı, yukarıda zikrettiğimiz konularla sınırlı tuttuk. Özellikle İbn Arabî üzerine şerhler yapan birçok araştırmacı ve yazar daha eserlerin belli bölümlerinin şerhleriyle ilgilenerek çalışmalarını sınırlı tutmuşlardır. Kanaatimizece bunun birkaç nedeni olabilir. Bunlardan birincisi; İbn Arabî okumaları yaparken ve anlaşılabilirliğinin yeterli olması için, derinlemesine bir tasavvuf bilgisinin olmasının gerekliliği, ikincisi ise; şerhlerin daha az hacimli ve izahının daha az yer kaplaması olarak gösterilebilir. Şerhlerin, kelimelerin sözlük anlamlarını da çıkarınca fiziksel olarak daha az yer kapladığını görmek mümkündür. Bu nedenle tasavvuf ve İbn Arabî çalışmaları yapılırken yazarlarda kendilerini ve konularını sınırlayarak konuların daha iyi anlaşılır olacağını düşünmüşlerdir.

²⁵ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 225.

I.BÖLÜM

NİHAT KEKLİK'İN HAYATI MESLEKİ FAALİYETLERİ VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Hayatta olan kimselerin biyografilerini yazmanın zor olduğu ve yeteri kadar objektif olunamayacağı hususunda yaygın bir kanaat vardır. Biz de çalışmamızı yaparken, Nihat Keklik'in hayatta olması sebebiyle aynı zorluklarla karşı karşıya kaldık. Çalışmamızda akademik kriterleri ve üslubu elden bırakmamak şartıyla olabildiğince tarafsız olmaya gayret gösterdik. Kendisi ile ve birinci derecen yakınlarıyla telefonda yaptığımız kısa görüşmeler neticesinde yaşam öyküsüne yönelik belli bir kanaat oluşturduk. Mümkün olduğu kadar bu çalışmaya konu olan ilmî çalışmalarını ve değerlendirmelerini ele alarak, dikkatli davranmaya özen gösterdik.

Nihat Keklik Ayvalık'ta 1926 yılında dünyaya geldi. Babası ve annesi aslen Balkanlardaki Üsküp/Kalkandelen ilçesindedir. Babası Nasuhî Keklik 1980'de, Annesi Şerife Hanım'da 1994'de İstanbul'da vefat etmiştir. Nihat Keklik Ayvalık Cumhuriyet İlkokulu'nu bitirdikten sonra eğitimini 1939–1948 yılları arasında İstanbul'da Galatasaray Lisesi'nde sürdürdü. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Arap ve Fars Dili Filolojisi Bölümü'ne girdi. Üniversite öğrenciliği sırasında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1952 yılında altı aylığına İran'a gönderildi. 1953'te bu bölümden mezun olan Keklik, aynı yıl Felsefe Tarihi Kürsüsü -İslam Felsefesi Asistanlığı için açılan kadroya müracaat etti.²⁶ Bu bölüme asistan olmak için müracaat ettiğinde, elinde bulundurduğu çıkış belgesinde yine bir felsefe profesörü Macit Gökberk'in imzası vardı. Bahsedilen asistan kadrosu için Cumhuriyet Gazetesi ve Hürriyet Gazetesi'nde ilanlar yayımlanmış, bu ilanda başvuran adayların 10 Ağustos 1953 Pazartesi günü yabancı dil mesleki yeterlilik ve Arapça dil sınavına alınacakları bildiriliyordu. Müracaatı kabul edilen Nihat Keklik, yabancı dil sınavına Fransızcadan girdi.²⁷ Daha sonra girdiği Arapça sınavından da başarılı bulunarak

²⁶ Cahit Şenel, *a. g. m.*, s. 219.

²⁷ Cahit Şenel, *a. g. m.*, s. 219.

özellikle Gazali'den yaptığı tercümelere²⁸ Hilmi Ziya Ülken'in takdirini kazandı. 31 Ağustos 1953'te resmen asistan tayin edildi. Bir yıllık asistan adaylık süresini tamamladıktan sonra 7 Ağustos 1954'te aslî kadrosuna atandı. "Mukayeseli olarak Fârâbî ve Aristo Mantığında Kategoriler" adlı doktora teziyle 1956 yılında doktorasını tamamladı. Doktorasının ardından daha birkaç hafta bile geçmeden, Hilmi Ziya Ülken Fakülte Kurulu'na bir dilekçeyle sunduğu doçentlik tezinin konusunun "Farabi'de İspat Nazariyesi" olarak belirlendiğini bildirmiş ve söz konusu dilekçenin tasdikini istemiştir. Fakülte Meclisi de bir ay içinde tez konusunu onaylamıştır. Ayrıca aynı meclis, ayda 50 Lira tazminat verilmesi kararlaştırdı. Aynı yıl içerisinde de iki yıllığına İngiltere ve Almanya'ya gönderilmesine karar verildi. Yurt dışına gönderilmesindeki amaç bilgi ve görgüsünü artırmaktı. Bu süre içerisinde maaş, tazminat, yolluk ve yabancı memleket farkı ödenecek, böylece ilmi çalışmalarına ekonomik olarak katkı sağlayacaktı. Nihat Keklik, bir müddet sonra almış olduğu doçentlik tezini değiştirmeye karar verdi. Hilmi Ziya Ülken ile yaptığı görüşmeler ve onun onayı doğrultusunda tez konusunu "İslam Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Çekişmeler" olarak değiştirdi. Bu değişikliğin nedeni tasavvuf konularının ona cazip gelmesi olduğu gibi Türkiye'nin içinde bulunduğu siyasi durumda etkili olmuştur. Özellikle Menderes Hükümeti'nin Türkiye'de iş başına gelmesi yani iktidar olması, uzun süredir yasaklanan din eğitimi konusunda yaşanan olumsuz gelişmelerin biraz olsun azalması ve siyasi ortamın dindarlar adına olumlu yönde gelişmesi Keklik'i buna yöneltmiştir.

1956 yılında önce bir yıl İngiltere'ye gitmiş, ikinci yıl ise Almanya'ya giderek (2 Mart 1957)²⁹ çalışmalarını orada sürdürdü. Bir müddet Almanya'da kaldıktan sonra Türkiye'ye dönmek istediye de çalışmalarını aksatacağı düşüncesiyle Fakülte Yönetimi tarafından kabul görmedi. Almanya'da kaldığı sekiz aylık dönemde Almancasını geliştiren Keklik, dil öğrenmeye yatkınlığını burada da gösterdi. Aynı yılın yani 1957'nin Kasım ayında Türkiye'ye döndü ve Aralık ayının başında askerlik vazifesini yapmak için tekrar üniversiteden ayrıldı. Askerliğini Eğridir Dağ Komando Okulu'nda tercüman olarak tamamlayan Keklik, bir buçuk yıl sonra yani

²⁸ Hilmi Ziya Ülken "Gazali'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümelere", (Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara, 1961, C. 9, S. 1. bulunan 47.ve 57. sayfalara arasında bulunan) isimli makalesini hazırlarken, Nihat Keklik'in tercüme kabiliyetinden istifade etmiş olması muhtemeldir.

²⁹ Cahit Şenel, a. g. m., s. 220.

30 Mayıs 1959'da terhis oldu.³⁰ Askerliğin bitiminden sonra üniversitedeki görevine hemen başlayamamış, bununla ilgili bazı sıkıntılarla karşılaşmıştır. Nihat Keklik; “Üniversiteye tekrar başlamamız biraz müşkülata uğradıktan sonra oldu” diyerek bu müşkülâtın ne olduğunu pek açıklamak istememiştir. Anladığımız kadarıyla yeniden göreve başlaması biraz gecikmiş olsa gerektir ki kendisi bu konuda biraz kaygılanmış ve bu kaygısını müşkülât olarak nitelendirmiştir. Ayrıca askere gitmesiyle birlikte asistanlık görevi sona ermiş, geldikten sonra ise farklı bir kürsüde göreve başlamak durumunda kalmıştır. Yaklaşık bir ay sonra Başkanlığını Halil Yılmaç'ın yürüttüğü Orta Çağ Tarih Kürsüsü'nde³¹ 9. dereceden 600 lira aylıkla yeniden asistanlık görevine başlamış, aynı yılın Eylül ve Ekim aylarında Kıbrıs Mahmudiye Kütüphanesi'nde araştırmalarda bulunmak için görevlendirilmiştir. Nihat Keklik üniversitedeki akademik hayatına devam ederken bir yandan da evlilik hazırlıklarına başlamış ve 1961 yılında evlenmiştir. Bu evliliğinden iki kızı dünyaya gelmiştir.

İstanbul Üniversitesi'nde 1960'lı yıllarda Arap-Fars Filolojisi Kürsüsü Başkanlığı'nı yürüten Prof. Dr. Ahmet Ateş, Nihat Keklik'in insani ve ilmi yönünü çok beğendiğinden, çalışkan ve azimli olduğundan, derslerdeki titizliğinden, ilmi ve idari işlerde kendisine verilen görevleri yerine getirdiğinden övgülerle söz eder.³² Kendisi, Orta Çağ Tarihi kürsüsünde olmasına rağmen, Arap-Fars Filolojisi Kürsüsü'nde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu durum o dönemde üniversitedeki kadro meselesinden kaynaklanmaktadır.

Nihat Keklik'in, Orta Çağ kürsüsünde olmasına rağmen Arap-Fars kürsüsünde çalışmasının nedeni ise kürsüler arası anlaşmaya varılmasındandır. Yani kadrosu Orta Çağ kürsüsünde olmasına rağmen faaliyetlerini Arap-Fars kürsüsünde sürdürmek üzere görevlendirilmesidir.³³ Bu arada Nihat Keklik, Eylül 1960'da Konya kütüphanelerinde, doçentliğine esas teşkil edecek tezinin çalışmalarına başlamış ve Sadreddin Konevî'nin bazı eserlerinin şimdiye kadar bilinmeyen yazmalarını da tespit etmiş bulunuyordu.³⁴

³⁰ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 220.

³¹ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 220.

³² Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 221.

³³ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s.221. Ayrıca geniş bilgi için bkz.: son bölümünde albümler İ.Ü.E.F. Arap-Fars Filolojisi Kürsüsü hocalarından Prof. Dr. Fikret Işıltan'ın 08.06.1962 tarihli kürsüler arası görevlendirmeye yönelik dilekçesi.

³⁴ **İ.Ü.E.F Dergisi**, (Arap-Fars Filolojisi Kürsüsü 1960–1961 yılı çalışma raporu), İstanbul, 2002.

Orta Çağ Tarihi kürsüsünde iken Arap-Fars Filolojisi Kürsüsüne açılacak ilk asistanlık kadrosuna aktarılması konusunda kürsüler arası karşılıklı olarak anlaşmaya varılmasına rağmen, bu anlaşma bir türlü hayata geçirilememiştir. Bunun sebebi ise; Orta Çağ kürsüsünden bir hocanın vefat etmesi ve diğer iki hocanın da başka kürsülere geçmesidir. Nihat Keklik, asistanlığı sırasında olsun, doktora çalışmaları sırasında olsun, İslam tasavvufuna karşı ilgi duyuyor, bu konuda bir kürsü kurulmasının elzem olduğunu düşünüyordu. Lakin bulunduğu konum henüz bu kürsünün açılması için yeteri kadar etkin değildi. Doçentliğini aldıktan sonra bu konuda gayretle çalıştığını, kürsünün daha sonra gayretleri sonucunda kurulmasıyla anlamış bulunuyoruz.

Nihat Keklik 1962’de “İslam Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Çekişmeler” isimli tezi ile Doçent oldu. Başarılı doçentlik sınavının ardından 20 Mayıs 1963 Günü Muhammed Hamidullah, Zeki Velidi Togan ve Oktay Aslanapa gibi profesörlerden oluşan jürinin olumlu raporu sonucu İslam Araştırmaları Enstitüsü’ne kadrolu doçent olarak tayin edildi. 1965’te ve 1967 yılında olmak üzere Fakülte adına kongrelere katılmak üzere iki kez Amerika’ya gitti. 29 Temmuz 1969’da aylığını doçentlik kadrosundan almak kaydıyla profesör olarak tayin edildi.³⁵ Doçentliğini müteakiben Türk-İslam Felsefesi kürsüsünü kurmak için gayret sarf eden Nihat Keklik, profesör olduğunda da bu kararlılığından vazgeçmedi. 1968’de Fakülte dekanlığına hitaben yazdığı dilekçeden sonuç alamayan Keklik, 19 Eylül 1969’da yeniden bir dilekçe yazmış ve konudaki kararlılığını göstermiştir. Aslında 1960 yılına kadar Hilmi Ziya Ülken tarafından “Türk Tefekkür Tarihi” dersi adı altında Nihat Keklik’in kurmak istediği kürsünün kapsadığı dersler okutulmuştu. Aynı yıl Hilmi Ziya Ülken, Ankara Üniversitesindeki yeni görevi için ayrılınca bu derslerin okutulmasında bir boşluk oluşmuş ve Nihat Keklik bu boşluğu fark etmişti.

Bu kürsünün açılmasına yönelik gayretlerine yönelik Fakülte dekanlığına birkaç defa dilekçe vermiş bunlardan da sonuç alamamıştı. 19 Eylül 1969’da üçüncü bir dilekçeyle fakülte dekanlığına müracaat ederek şöyle demiştir; “(...) yegâne çözüm tarzı olduğuna inanarak üçüncü bir dilekçe ile Fakültemizde objektif bir ilim şeklinde düşündüğüm müstakil bir Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Kürsüsü kurulması

³⁵ Cahit Şenel, *a. g. m.*, s. 222.

teklifinde bulundum. Bu teklif dahi bir yıl süreyle -herhalde sıra gelmediği için- müzakere edilmedi ve nihayet 7 Mayıs 1968 tarihli Profesörler Kurulu'nda müzakerelerden önce yapılan bu teklifle öne alınarak konuyu incelemek üzere beş kişilik bir komisyon kuruldu. Çoğunluğunu felsefe ile meşgul olan öğretim üyelerinin teşkil ettiği bu komisyon 20 Mayıs 1968'de hazırladığı bir müşterek raporla böyle bir kürsünün kurulması gerektiğini ittifakla teklif etti. İşte bu teklif bir buçuk yıla yakın bir müddettir yine sıra gelmediği için Profesörler Kurulu gündemlerinde beklemektedir. İmdi, birçok kürsü teklifleri ve bu arada tarih itibarıyla çok muahhar olan ve sayın Prof. Dr. Cahit Tanyol tarafından yapılan bir kürsü teklifi görüşülüp karara bağlanmıştır. "Bu sebeple; gayesi itibarıyla "objektif" fakat neticesi itibarıyla sübjektif bir mahiyet arz eden Türk İslam Düşüncesi Tarihi Kürsüsü'ne dair müşterek teklif raporunun da gündem başına alınıp Profesörler Kurulu'nun tasvibine sunulmasında zaruret vardır. (...) Bu meselinin hali, ancak kararnamede gösterilen tayin şekli ve ihtisasım olan İslam Felsefesi Tarihi'ne dair her hangi bir kürsüde ders verip imtihan düzenleyebilmekle mümkündür. Şayet fakültemizde İslam felsefesine dair ders yapmamı kabul eden bir kürsü varsa veya bunu temin etmek kabilsen orada da vazife almaya her an amadeyim".³⁶

Uzun uğraşlar sonucu dilekçenin de üzerinden iki yıl gibi bir zamanın geçmesi ve yapılan görüşmeler neticesinde 30 Eylül 1971'de alınan kararla Felsefe Bölümü bünyesinde Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Kürsüsü kurulmuş ve 15 Ekim 1971'de kendisine bildirilmiştir.

Bu çalışmaların yanı sıra Nihat Keklik, bugünkü anlamıyla sivil toplum kuruluşları karşılığı olan Aydınlar Ocağı'nın kuruluşunda yer almıştır. Aydınlar Ocağı, İstanbul'da 14 Mayıs 1970 tarihinde resmen çalışmalara başlamıştır. Kurucular Kurulu, şu isimlerden oluşmuştur; Ekrem Hakkı Ayverdi, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nihat Sami Banarlı, İbrahim Kafesoğlu, Ekrem Kadri Unat, Oktay Aslanapa, Sait Bilgiç; Yusuf Keçecioğlu, M. Fazlı Akkaya, Ahmet İman, Hakkı Cengiz Alpay, Fethi Gemuhluoğlu, Muharrem Miraboğlu, Suat Vural, Muharrem Ergin, A. Selçuk Özçelik, Nahit Rıfki Dinçer, Ahmet Kabaklı; S. Necmettin İşli, Nuri Mugan, Cevat Babuna, İsmail Ekim, Faruk Kadri Timurtaş, İsmail Hakkı Uğur,

³⁶ Cahit Şenel, *a. g. m.*, s. 222.

Mustafa Köseoğlu, Sabri Ülker, Süleyman Yalçın, Sabahattin Zaim, Ayhan Songar, Nazım Nihat Bozkurt, Alâeddin Ertüzün, Nihat Keklik; Refik Özdek, Fevzi Sevgili, A. Mazhar Özman, Sabahattin Topbaş, Kemal Eraslan, Salih Tuğ, Necati N. Bozkurt, Asaf Ataseven, Necmettin Hacıeminoğlu, Faik Tan, Yusuf Dönmez, Özcan Bolcan, Mustafa Kafalı, Erk Yurtsever, Erol Tunalı, Altan Deliorman; Metin Eriş, Aykut Fevzi Şireli, İ. Alev Arık, Abdurrahman Çelik, Arif Özkök, Türkay Tüdeş, Osman Fikri Sertkaya ve son olarak Rüknettin Tözüm.³⁷ Buradaki mezkûr isimler, Aydınlar Ocağı'nın yönetiminde denetlenmesinde ve çeşitli birimlerinde görev almışlar ancak, Nihat Keklik bu görevlerin hiçbirisinde bulunmamıştır. Buna gerekçe olarak, derslere başlayan kürsünün tek hocası olması ve sınavları yürütme konusundaki yalnızlığını göstermiştir.

Nihat Keklik, Aydınlar Ocağı Kurucular Kurulu'nda yer almasını, derneğin tüzüğünün amaçları arasında bulunan: “Milli ve manevi değerlerimizi yıkıcı ve bozucu akımlara karşı, Türk ahlâk ve geleneklerini, Türk dilini ve sanatını müdafaa eder, fikirde ve davranışta milli ideale bağlı nesiller yetiştirmeye çalışır, ilmî çalışmalar ve araştırmalar yapar, yaptırır ve bu gibi çalışmalara yardım eder”³⁸ cümlesiyle açıklar. Bu tüzük maddesi, Keklik'in fikir dünyasını özetler niteliktedir.

Nihat Keklik 5 Haziran 1973'te Profesörler Kurulu'na üye seçilmiştir. Yaklaşık altı ay sonra, 12 Şubat 1974'te Atatürk Devrimlerini Araştırma Enstitüsü'ne üye seçilmiştir.³⁹ Ayrıca bu enstitü; 21.04.1971 tarihinde İstanbul Üniversitesi Atatürk Devrimleri Araştırma Enstitüsü adıyla kurulmuştur. 23.03.1983 tarihli ve 2809 sayılı Yükseköğretim Kurumları Teşkilatı Hakkında 41 Sayılı Kanun Hükmünde Kararname'nin değiştirilerek kabulüne dair kanunun 11. maddesiyle İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü olarak bugünkü hukuki statüsüne kavuşmuştur.⁴⁰

Nihat Keklik'in kurduğu ve başkanlığını yürüttüğü kürsüde sertifika⁴¹ için devam eden uzun formalitelerden sonradır ki, ancak 1974 yılında derslere

³⁷ <http://www.aydinlarocagi.net.org.tr>. 4/Ekim/2012.

³⁸ <http://www.aydinlarocagi.net.org.tr>. 7/Kasım/2012.

³⁹ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 223.

⁴⁰ <http://istanbul.edu.tr/enstituler>, 07.12.2012

⁴¹ Türk-İslam Felsefesi sertifikası 1973 tarih 14627 sayılı resmi gazetede “İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Lisans Öğretim ve İmtihan Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılması Hakkında Yönetmelik” olarak yayınlanmıştır.

başlanabildi. Kürsünün tek hocası olarak görev yapan Keklik, dersleri ve sınavları yürütme konusunda yalnız kalmış, o yıllarda Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Kürsüsünde asistan olan Osman Sertkaya'nın yardımını almıştır. Hem kürsünün kurulması hem de derslere başlama noktasında felsefe bölümü içerisinde birçok zorluklarla karşılaşan Keklik 1981 Yüksek Öğretim Kurulu'nun kurulmasıyla birlikte, kürsülerin Anabilim Dalı haline getirilmesi gibi daha da artan problemlerle karşı karşıya kalmıştır.⁴² Daha sonraları yani 1985–1986 öğretim yılında 14 saat olan ders yükü 1986–1987 öğretim yılında 4 saate düşürülmüş, Keklik bu duruma itiraz etmiştir. İtirazını da “Türkler ve Felsefe” adlı kitabının ön söz ve dipnotunda “Bu kitabın amacı Türk-İslam felsefesine dair objektif gerçekleri ortaya koymak ve milli felsefemize reva görülen bir haksızlığı dile getirmektir” şeklinde belirterek tepkisini ortaya koymuştur. Nihat Keklik, 1990 yılının Mayıs-Haziran ayı arasında Yugoslavya ve Macaristan üniversitelerinde araştırma yapmak üzere görevlendirildi.⁴³ Bundan yaklaşık sekiz ay sonrada 22 Şubat 1991’de emekliye ayrıldı. Halen yaşamını İstanbul’da sürdürmekte olan Nihat Keklik iki kızı ve torunlarıyla İstanbul-Kadıköy semtinde yaşamaktadır.

Bir dönem mantıkçı–pozitivist felsefe akımına maruz kalan üniversitelerde İslam felsefesinin bir ders olarak okutulması düşünülemezken, Nihat Keklik’in bu yöndeki faaliyetleri sonucu İslam Felsefesinin kürsü/anabilim dalı düzeyinde ihdas edilmesi ve faaliyete geçmesi, Türk-İslam felsefesinin öğretimi açısından önem arz etmektedir. Keklik’in bu gayretlerinin ve Türk-İslam Düşünce Tarihi Kürsüsü/Anabilim Dalı’nın kurulmasındaki mücadelesinin, yine bu alanda yaptırdığı üç doktora teziyle kısmî bir gelenek oluşturduğunu söylemek mümkündür.⁴⁴ Nihat Keklik Felsefenin nasıl anlaşılması gerektiğine dair çalışmalarını yürütürken İbn Arabî’ye dair yaptığı yayınlarla alana ait boşlukların bir kısmını doldurmaya çalışmıştır.⁴⁵

⁴² Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 224.

⁴³ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 224.

⁴⁴ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 224

⁴⁵ Ayhan Bıçak, **Türkiye’de Felsefenin Gelişimi - I**, Anadolu Ü. A.Ö.F.Yay., Eskişehir, 2012, s. 120.

1.2. Mesleki faaliyetleri

1.2. A. Eserleri

Nihat Keklik'in eserlerini tasavvuf, felsefe, mantık, ahlak ve siyaset gibi bir yelpazede değerlendirmek mümkündür. Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Yunanca bilen Nihat Keklik, bu diller ile yazılmış kaynaklara ulaşarak eserlerinin oluşumuna önemli ölçüde destek sağlamıştır. Kitaplarındaki kaynaklar ve bibliyografyaya bakıldığında, Fransızca kaynakların büyük bir yekün tuttuğu görülür. Özellikle de İbn Arabî'ye yönelik yaptığı çalışma olan "Muhyiddin İbn-ül Arabî: Hayatı ve Çevresi" ile "İbn Arabî'nin eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak: El-Fütühat'ül-Mekkiyye" adlı eserlerine atıflar yapılmıştır. Keklik eserlerinde, anlaşılabilir olma prensibini tercih etmiş, ayrıca kullandığı basit üslubu nedeni ile genel okuyucuya hitap etmeyi hedeflemiş, böylece daha geniş kitlelere ulaşmayı düşünmüştür. Keklik, anlaşılır ve açık olma ilkesini sürekli vurgulamıştır. Bir kısmı ikinci, üçüncü basımla birlikte 16 tane basılmış kitabı,⁴⁶ 12 tane makalesi, 5 tane tebliği ve yönettiği 3 tane doktora tezi ile 4 adet de yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Çalışmamızda bu eserlerin birçoğu üzerinde yapılan değerlendirmelerimiz mevcuttur. Değerlendirme dışı tuttuğumuz eserler ise çok az değişikliklerle farklı adlarla yeniden basılanlar ve teksir halindeki ders notlarıdır.

İstanbul Üniversitesi Öğretim Üyesi Cahit Şenel "Kutadgu Bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları" (Mart 2011) dergisinde yayımladığı çalışmada, bunları yayımlamış eserlerini Teosofiye ait eserler ile Mantık ve Felsefeye dair eserler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Biz burada eser sıralamasını yaparken önce Teosofiye ait çalışmalarını sonrada diğerlerini sıraladık ve eserlerin yayınlandığı tarihi sırayı göz önünde bulundurduk. Ayrıca Nihat Keklik, bazı çalışmalarını aynı yıl veya birkaç yıl sonra yeniden gözden geçirip, onları genişleterek tekrar yayınlamıştır. Bundan dolayı yukarıda zikrettiğimiz sıralamayı uygun bulduk.

⁴⁶ Ayhan Bıçak, a. g. e., s. 121.

1.2. B. Kitapları

1- İslam Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Hesaplaşmalar: Sadreddin Konevî Nasıreddin Tusî Felsefeleri (Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan)

Nihat Keklik'in doçentlik tezidir. 1959'da kabul edilen bu doçentlik tezi daha sonra başta başlığı olmak üzere bazı değişikliklerle "Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan"⁴⁷ olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasında 1967'de 195 sayfa olarak basılmıştır. Sadreddin Konevî hakkında akademik düzeyde yapılan ilk çalışmadır. Keklik'in eseri ve araştırması bu açıdan önem arz etmektedir.⁴⁸

Kitabın genel olarak konusu; Allah anlayışı ve bunun sonucunda Allahın kâinatla olan ilişkisidir. Kitabın giriş bölümünde Konevî'nin eserleri ve hayatı hakkında bilgi verir. Kitap dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde; zihnimizdeki Tanrı tasavvurunun boyutlarını ve sınırlarını çizmeye çalışır. İnsanoğlunun dünyadaki varlığından bu tarafa bu tasavvurun hiç kaybolmadığını ve ilgi çekici olduğunu belirtir. Keklik, bu bölüm içerisinde Tanrı tasavvurunun ve Tanrı anlayışının her zaman insanı meşgul ettiğini ve bu konuda insanın bir arayış içinde olduğunu vurgular.⁴⁹ İkinci ve üçüncü bölümde ise; Tanrı'nın mahiyeti, yaratıcı Tanrı, Konevî'nin varlık nazariyesi ve Tanrı algısı üzerinde dururken, dördüncü bölümde; Allah-insan ilişkisini değerlendirerek Konevi'ye yönelik değerlendirmeler yapar. "Tanrının akıl ve nazar vasıtasıyla istidlal edilemeyeceğini ve O'nun ancak mükâşefeye dayanan ilahiyat içinde tasavvur olunabileceğini; üstelik herkesin kendine göre yani sübjektif bir Tanrı tasavvurunun olduğunu, ısrarla belirten Konevî, nihayet vucûd, cevheriyet, zat, hüviyet, mahiyet ve hakikat bakımlarından da bilinmeyeceğini"⁵⁰ söyleyerek bununla ilgili görüşünü bildirir.

Keklik, Konevî'nin; Allah'ın ilahi sıfatlarının ve isimlerinin bilinmesinin büyük ve önemli bir gaye olduğunu fakat bunların sırrına ancak sufilerin vakıf

⁴⁷ Nihat Keklik, **Sadreddin Konevi'nin felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967.

⁴⁸ Hacı Bayram Başer, "Nazârî Tasavvufun Kurucusu: Sadreddin Konevî" **İslami Araştırmalar Dergisi**, S. 18., İstanbul, 2009, s. 137. Ayrıca bkz.: Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevi, Fatıha Suresi ve Tefsiri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 13.

⁴⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 3.

⁵⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 63.

olabileceğini bu nedenle Konevî’de keşfin önemli olduğu tespitini ortaya koyar.⁵¹ Nihat Keklik’in Konevî’ye yönelik üçüncü bölümdeki bir başka tespiti ise varlık nazariyesine yönelik olan anlayıştır. Konevî’nin varlık felsefesinde kâinat beş hazerat (mertebe) halinde görünmektedir. Ancak bu mertebelerin sıralaması hep aynı değildir. Konevî’nin “İ’cazül- Beyan” adlı eserindeki sıralamayla “En-Nefahat” adlı eserindeki sıralama farklıdır.⁵²

Nihat Keklik Konevî’yi, dönemin Gazâlî’si olarak görürken bu iddiayı Konevî üzerine araştırma ve çalışma yapan Ekrem Demirli aşırı bulur.⁵³ Zira Konevî, Gazali gibi felsefeye karşı şiddetli bir tutum içerisine girmemiştir. Hatta felsefeye karşı olumlu bir tutum içinde olduğu da söylenebilir. Her ne kadar tasavvufi bilginin ve keşfin akılla elde edilemeyeceğini söylese de bu bilgilerin makul ve anlaşılır olduğunu kabul eder.⁵⁴ Keklik’in tespitine göre Konevî Tanrıya; “varlığın ruhu” denilebileceğini öne sürerken bu durumu Keklik *teolojik agnostizm* olarak değerlendirir.⁵⁵ Öyleyse, Tanrı-insan ilişkisinin mahiyeti nedir? Sorusuna cevaben Keklik; “Varlık ve Tanrı sahalarının dual bir görünüşten kurtarılması da Konevî’nin felsefesinde *Pantheism* ile sağlanmıştır.” sonucuna varır.⁵⁶ Ayrıca Keklik, Konevî’nin ilmi şahsiyetinin yüksekliğini önemli bulur.

Keklik’e göre; Konevî’nin yaşadığı dönemde tekke ve zaviyelerin sayısının bir hayli çok, aynı zamanda etkin olduğu düşünülürse, yine Konevî düşüncesinin felsefi ve tasavvufi boyutunun da farklı ve etkin olduğunu görmek mümkün olacaktır.⁵⁷ Keklik’e göre; Tusî en büyük hesaplaşmasını Konevî ile yapmıştır. Bu çekişmelere rağmen Tusî Konevî’ye göre geride kalmış; Tanrının mahiyeti, kâinat ve insan problemlerinde girilen tartışmalarda ve mektuplaşmalarda Tusî’nin her zaman müdafaada kalmak zorunda olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸ Keklik kitabını Konevî’nin büyük bir Türk Filozofu olduğunu ve tamamen orijinal bir yapıya sahip olduğunu belirterek son değerlendirmesini yapmıştır.

⁵¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 64.

⁵² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 95.

⁵³ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevi Fatıha Suresi Tefsiri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 5.

⁵⁴ Ekrem Demirli **a. g. e.**, s. 7.

⁵⁵ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 225. ayrıca bkz.: Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 173.

⁵⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s.174-175.

⁵⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 175.

⁵⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s.176.

2- El-Bülga Fil-Hikme (Felsefede Yeterlilik)

İbn Arabî pek verimli, üretken bir yazar ve düşündürüdür. Kısa adıyla İbn Arabî (ölüm: 1240) diye meşhur olan Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Arabî el-Hâtimî et-Taî, değişik disiplinlere ait çok sayıda eser yazmakla meşhur olmuş önemli bir kişiliktir. Bu bakımdan onun görüşlerini incelemenin bir takım zorlukları bulunmaktadır. Zira çok sayıda eser kaleme alması sebebiyle, düşüncelerini tespit etmek kolay değildir. Bu sebeple onların eserlerinin yazılış tarihleri dikkate alınmadan, en son görüşlerinin tespit edilmesi gayet zordur.⁵⁹

İbn Arabî'nin "El-Bülga Fil-Hikme" adlı bu kitabını Nihat Keklik ortaya çıkartıp dilimize çevirmiş ve neşretmiştir. Eser, İstanbul Üniversitesi Yayınları arasında 1969'da basılmıştır. Nihat Keklik İbn Arabî'nin bu eserini Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde bulunan "tek yazma" nüshasından çevirdiğini beyan ederken İstanbul Ragıp Paşa Kütüphanesi'ndeki 679/823 numara ile kaydını da belirtir. Keklik, söz konusu esere yönelik çalışmasında İbn Arabî'ye ait daha önceleri adı hiç zikredilmemiş bir kitaba ulaştığı için heyecanlı ve iddialıdır. Nihat Keklik'e göre bu eser müellifin yani İbn Arabî'nin hattı olmayıp, ondan kopya edilen bir nüshasıdır. 1466 yılında çoğaltılmış olup -eğer tahrip edilmediyse veya kaybolmadıysa- en az iki tane daha kopyası olması muhtemeldir.⁶⁰ Şimdiye kadar bu eserin ortaya çıkmamasının en önemli nedeni ise göze çarpmaması ve hiçbir araştırmada isminin geçmemesidir. Yine bu eserin dikkat çekmemesinin bir nedeni de İbn Arabî'nin bir başka eseri olan "Bülgat'ül Gavvâs" ile karıştırılması veya bu eserin devamı zannedilmesidir.⁶¹

Alman Şarkiyatçı ve Doğu Dilbilimcisi Carl Brockelmann (d:1868- ö:1956) ise İbn Arabî'nin yaklaşık yüz elli eserini saymaktadır. Hatta kataloglar itibariyle Mısır Kraliyet Kütüphanesi'nde çoğu el yazması halinde doksan kitabı bulunmaktadır. Bizzat İbn Arabî'nin kendi yazdığı bir mektupta 289 eserinden söz etmiş olduğu kabul edilir. İran'ın edip ve felsefede derinleşen ünlü âlimi Camî (d:1414- ö:1492)

⁵⁹ İsmail Erdoğan, "El Bülga Fil- Hikme Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 15/2. 2010, s. 28.

⁶⁰ İbn Arabî, **El-Bülga Fil-Hikme**, çev: Nihat Keklik, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969, s. 13.

⁶¹ İbn Arabî, **a. g. e.**, s. 13.

İbn Arabî'nin 500'den fazla eser yazdığını söylerken Mısır'ın ünlü fıkıh âlimi İmam Şa'ranî (d:1492- ö:1565) ise tahminen 400 civarında olduğunu söyler.⁶² Ethem Cebecioğlu ise "Eserler konusunda telifatın tamamı olmasa da" demek suretiyle toplam 285 eserinin adını verir.⁶³ Bu kadar üretken bir düşünürün eserlerinin zaman zaman ayrıştırılmaması olağandır. Bu açıdan bakıldığında El-Bulga'nın başka bir eserle karıştırılması ve yanlış değerlendirilmesi mümkündür.

Keklik, eserin İbn Arabî'ye aidiyeti konusunda şöyle der ; "Bildüğimize göre El-Bülga Fil-Hikme'nin yegâne nüshası, İstanbul Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde, 679/823 numara ile kayıtlıdır. 288 varak (yani 576 sayfa) tutan bu el yazması nüshanın orijinal boyu 11x17 (7x11) santimetredir. Baş sayfası tezhipli, sayfa kenarları altın cetvellidir. En son sayfasından öğrendüğimize göre, eser hicrî 629 yılının Muharrem ayında (yani miladi 1231 senesinin Ekim ayında) otuz beş gün zarfında yazılıp bitirilmiştir. Bu nokta çok mühimdir. Çünkü müellifin o sıralarda 66 yaşında bulunduğunu ve dolayısıyla da eserin "olgunluk çağı" içinde, yani İbn Arabî'nin ölümünden dokuz yıl önce kaleme alındığını göstermektedir. Hulâsa, denilebilir ki: Bu kitap, İbn Arabî'nin en son düşüncelerini ihtiva etmekte ve hatta sadece bu esere dayanmak suretiyle onun felsefesini (İslam Akaidini) kaleme almak mümkün görünmektedir".⁶⁴ Kitap aslından çevrilmiş olup Nihat Keklik bu kitabın İbn Arabî'ye ait olduğuna dair birçok delil getirir. Özellikle giriş bölümünde bu konudaki ısrarlı tavrı dikkate değerdir.⁶⁵

"El-Bülga'nın İbn Arabî'ye ait olduğunu gösteren hususlardan birincisi, bu eserin "otuz beş gün zarfında" yazılmış olmasıdır. Sebebi şudur: İbn Arabî'yi diğer birçok müelliflerden ayıran ilk hususiyet, onun çok süratli bir tempo ile eser yazması ve büyük kitaplarını, kısa zamanda kaleme almasıdır. Bunun da sebebi, İbn Arabî'nin

⁶² A. E. Afifi, **İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, sayı 127, Ankara, 1974, s. 16.

⁶³ Ethem Cebecioğlu, "Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin(560/1165–638/1240) Hayatı ve Eserleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı–1), yıl: 9. 2008, S. 21, s. 16-25 arası sıralı liste

⁶⁴ Vahdettin İnce, **Hikmette Son Nokta**, Kitsan Kitap, İstanbul, 2008, s. 14.

⁶⁵ İbn Arabî, **a. g. e.**, s. 14.

hiç müsvedde yapmamasından ve kitaplarını irticalen ve ilham ile yazmasından ileri geliyor. Nitekim bizzat kendisi -(...)ben hiç müsvedde yapmam- demektedir”.⁶⁶

Keklik Arabî’ye nispet edip çevirdiği bu kitabına uzunca bir giriş yazma gereği duymuştur. Bu uzun girişin nedeni kanaatimizce daha önce fark edilmeyen bu esere Ragıp Paşa Kütüphanesi’nde kendisinin rastlaması ve tercüme etmesi onu bir hayli heyecanlandırmış, dolayısıyla eserin İbn Arabî’ye aidiyeti konusu öncelik haline gelmiştir. Kitabın İbn Arabî’ye aidiyeti konusunda eserinde altı tane önemli delil sunmuş ve bu konudaki görüşünü ise şöyle belirtmiştir: “ İşte, müellif ismi ihtiva etmediği için anonim bir eser sanılan El-Bülga’nın İbn’ül-Arabî’ye ait olduğunu gösteren müşahhas deliller -şimdilik- bundan ibarettir. Gerekirse, buna benzer başka örnekler daha göstermek kabildir.”⁶⁷ Keklik, böylece kitabın giriş kısmını tamamlamıştır.

İbn Arabî’nin bu kitabı, Keklik’e göre; İslam felsefesine dair sistematik ve derli toplu bir el kitabıdır. Eserin giriş kısmında ‘felsefe’ kelimesinin Yunanca sözlük anlamı ve terim anlamı verildikten sonra, felsefenin teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilip, belli başlı felsefe disiplinleri üzerinde kısaca durulmaktadır. Eser, iki bölüme ayrılmıştır: El-Fennül-Evvel adı verilen birinci ana bölümde fizik, astronomi ve psikolojiye ait konular ele alınmıştır. El-Fennüs-Sâni adını taşıyan ikinci ana bölümde ise sadece metafizik üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde, Tanrının zâtî, sıfatları, isimleri ve yaratması; âhiret, ölümden sonra dirilme, vahiy, ilham, keramet, mucize ve peygamberlik gibi belli başlı ilâhiyat ile ilgili konular ele alınmıştır. Zeyl’ül-Kitâb adını taşıyan son kısım ise; mantığa ayrılmıştır. Eserin ismi de (El-Bülga Fil-Hikme) bu bölümdedir.⁶⁸

Keklik, kitabın üzerinde yazarın/müellifin isminin bulunmamasına bakarak bazı şüphelerin oluşacağını ve bu şüphelerin öne sürülen delillerle nasıl izale edileceğini göstermeye çalışmıştır. Buna göre aşağıda sıralayacağımız deliller “El-

⁶⁶ Vahdettin İnce, **a. g. e.**, s. 14.

⁶⁷ İbn Arabî, **a. g. e.**, s. 13.

⁶⁸ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 29.

Bülga'nın İbn Arabî'ye ait olduğunun kanıtlarıdır, hatta gerekirse daha fazla delillerde gösterilebilir.”⁶⁹

Kitabın İbn Arabî'ye aidiyeti konusunda ki delilleri kısaca sıralamakta fayda vardır.

a-) El-Bülga'nın otuz beş günde yazılması ve İbn Arabî'nin hızlı eser verme tekniği:

İbn Arabî'yi diğer müelliflerden ayıran önemli bir özellik süratli bir tempo ile eser vermesi ve hiç müsvedde yapmamasıdır. Kitaplarını irticalen ve ilham ile yazmasıdır. Çünkü kendisi, Fütuhât'ül Mekkiye adlı eserinde birkaç yerde bunu vurgulayarak söylemektedir.⁷⁰ Ayrıca Mevâki'n-Nücûm adındaki 300 sayfalık eserini on bir günde kaleme aldığını söylemektedir.⁷¹ En önemli eseri sayılabilecek olan Fütuhât'ül Mekkiye'de olsun, El-Tenezzülat'ül-İlahiyye'de olsun veya el-Tedbirat'ül -İlahiyye'de olsun, kendi ifadelerinden eserlerini çok hızlı yazdığını ve kısa zamanda bitirdiğini açıkça görebiliriz. Söz konusu El-Bülga'nın da otuz beş günde yazılıp bitirilmesi bu eserin ona ait olduğunun en büyük göstergesidir.⁷²

b-) İbn Arabî'nin eserlerinde şiir unsurunu kullanması:

El-Bülga'nın İbn Arabî'ye ait olduğunun bir başka delili ise şiir unsurudur. Çünkü Arabî birkaç eseri müstesna eserlerinde şiire geniş ölçüde yer verir. Bu şiirler kendine ait olduğu gibi dönemin tanınmış şairlerine atıflar yapar.⁷³ Nihat Keklik El-Bülga'da bunlara onlarca örnek verir. Özellikle şiirleri orijinal Arapça metinleriyle alarak tercüme eder. Bunları yapmasının nedeni ise söz konusu olan eserin İbn Arabî'ye ait olduğunu kanıtlama gayretidir.

Nihat Keklik'in bu görüşü doğru olmakla beraber XII. yy. da meydana getirilen eserlerin birçoğunda şiir unsurunu görmek mümkündür. Bu yüzyıl, İslam medeniyet ve kültürünün zirvede olduğu bir dönem olarak kabul edilirse şiirinde birçok eserde yer almasının makul karşılanması gerekir. Netice itibarıyla bu eserde

⁶⁹ İbn Arabî, a. g. e., s.15.

⁷⁰ İbn Arabî, a. g. e., s.15.

⁷¹ İbn Arabî, a. g. e., s.16.

⁷² İbn Arabî, a. g. e., s.16.

⁷³ İbn Arabî, a. g. e., s.20.

kullanılan şiir tamamen belirleyici olmayabilir. Ayrıca İbn Arabî'ye göre şiirin tanımı; sözü kısa tutma, rumuz kullanma, bilmece yapma, başka manaları kastetme yeridir.⁷⁴ Yine İbn Arabî, şiir ile ilgili, kastedilen şey ile anlatılan şey arasında büyük fark bulunduğunu söyler. Böylece Keklik onun kolayca anlaşılan bir sembolizm şairi olduğunu ortaya koyar.⁷⁵ Eserlerinde bu kadar çok şiire yer vermesine rağmen kendisinin şair olmadığını belirtmektedir. “Arabî kendisine Şairler Suresi'nin (Şuara Suresi) ruhunun verilmesiyle kendisinin şiir söylemeye başladığına dikkat çeker. Çünkü İbn Arabî'ye göre hayâl âlemi ile şiirsel tahayyül arasında doğrudan bir irtibat vardır”.⁷⁶ Bu durum sûfî şairler ile diğer şairler arasındaki en temel ayırıcı özelliğdir.⁷⁷

Nihat Keklik bu eserde bulunan Farsça şiirler konusuna da değinir. Çünkü içerisinde bulunan Farsça beyitler de eserin aidiyeti konusunda (şayet sonradan ilave edilmediyse) muhtemel delillerdendir. İbn Arabî'nin bu Farsça yazılan beyitlerinden kullandığı Farisî kelimelerden anladığımız kadarıyla o bölgelerde yaşamış ve dili öğrenmiştir. Bu yaklaşım tarihi olarak da uygundur. Çünkü İbn Arabî 1205–1240 yılları arasında Anadolu'ya gelmiş, 1208–1211 yılları arasında Anadolu ve Bağdat arasındaki şehirlerde ikamet etmiş, 1212 yılında ise Bağdat'ta kaldığı kesin olarak tespit edilmiştir. Bu dönem, Selçuklu Devleti'nin son zamanlarını yaşadığı bir dönem olmakla birlikte aynı zamanda İran nüfuzunun da iyice arttığı bir dönemdir.

c-) İçerik ve kendine has düşünceler bakımından İbn Arabî'nin diğer eserlerine olan benzerliği:

Keklik'e göre; El-Bülga içinde bazı ifadeler vardır ki diğer eserlerinde de bunları görmek mümkündür. Bu ifadeler veya düşünceler bazen lafız olarak birbirini aynı olduğu gibi zaman zaman ifade ettiği anlamlarda aynı olabilir. Dahası üslup bakımından eser incelendiğinde İbn Arabî'ye ait olduğu hemen anlaşılan El- Bülga, aidiyet konusunda ki kanaatleri büsbütün kuvvetlendirmektedir. Keklik, kitabı İslam felsefesine dair derli toplu bir el kitabı olarak değerlendirir.

⁷⁴ Mahmut Erol Kılıç, “Sufi Şiirinin Poetikası”, *Cogito: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Yapı Kredi Yayınları, S. 38, 2004, s. 88.

⁷⁵ İbn Arabî, *a. g. e.*, s. 19.

⁷⁶ Mahmut Erol Kılıç, *a. g. m.*, s. 88.

⁷⁷ Mahmut Erol Kılıç, *a. g. m.*, s. 88.

d-) Vecizeleri (özdeyiş) kullanım şekli:

Keklik'e göre İbn Arabî eserlerinde vecizelere ve teşbihli sözlere kendine ait bir üslupla yer vermiştir. Bu üslup ise Arabî ile uğraşanlar tarafından kolaylıkla fark edilir. El-Bülga'da bunları görmek mümkündür. Tarz ve üslup olarak İbn Arabî'nin kullandığı vecizelerin benzeri bu eserde de vardır. Hatta bu eserdeki vecizeler yine İbn Arabî'ye ait olan Mevakiun-Nücum adlı eserindeki vecizelerle aynı anlamı taşımaktadır. Şöyle ki:

Zakkum ağacı olmasaydı Tûba ağacının kıymeti bilinmezdi.

Herkes peygamber olsaydı peygamberliğe hacet kalmazdı.

Davası olamayanın riyâsı da yoktur.

Emaneti olmayanın imanı hamiyeti olmayanın dini yoktur.⁷⁸

Yukarıda birkaç tane örnek verdiğimiz vecizeler İbn Arabî'nin eserlerinde kullandığı ortak vecizelerdir. Nihayetinde İbn Arabî'ye ait olduğunu düşündüğü bu eserde de yukarıdaki ortak vecizeleri görmek mümkündür. Ayrıca söz konusu eser İbn Arabî'nin en son felsefi görüşlerinin derli toplu ele alınması bakımından son derece önemlidir.⁷⁹

3- İbn Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak El-Fütuhât El- Mekkiyye

Kitap, alanında yapılan ilk çalışma ve İbn Arabî ile araştırmacıların adeta bir yol haritası durumundadır. Eser, Nihat Keklik'in dil öğrenmek için ders aldığı ve kendi ifadesiyle bilgisinden ve engin ufkundan faydalandığı hocası Yusuf Cemil Ararat ile Hilmi Ziya Ülken'e ithaf edilmiştir. Önce "yan motifler" adıyla bir cilt olarak basılmış, daha sonra İbn Arabî'ye yönelik analitik değerlendirmeler yapıldığı için "esas motifler" adıyla 1980 yılında ikinci cildi hazırlanmıştır. Kitap İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında çıkmıştır. 1990 yılında Ankara'da birkaç düzenleme yapılarak Kültür Bakanlığı Yayınları arasında iki cilt birleştirilerek yeniden basılmıştır. Söz konusu eser, aynı Bakanlığın yayınları arasında farklı bir kapak tasarımıyla 1991 yılında tekrar basılmıştır. Bizim değerlendirmeye alacağımız

⁷⁸ İbn Arabî, a. g. e., s. 33.

⁷⁹ İsmail Erdoğan, a. g. m., s. 28.

eser ise Kültür Bakanlığı'nın 1990 yılı baskısı olacaktır. Çünkü kitabın bu hali en son düzenlenmiş baskısıdır. Nihat Keklik bu kitaba beş sayfalık bir ön söz yazmıştır. Ön sözünde Türk düşünörlere ve onların önemine vurgu yaptıktan sonra İbn Arabî'nin anlaşılmasına yönelik iki unsuru ortaya koyar. Keklik'e göre Arabî'yi anlamak için birincisi; lafızlara değil manalara dikkat edilmesi gereklidir. Çünkü tasavvuf ve ilgili literatürden yoksun olmak, felsefi terminolojiyi bilmemek ve tarihi arka planı hesap etmeden yapılacak okumalar, Arabî'yi yanlış anlamaya götürecektir. İkincisi ise; tek taraflı okuma yerine sistemin bütününde düşünölmesinin ve dikkate alınmasının zorunluluğudur.⁸⁰ Ayrıca bu konuyla alakalı önemli bir husus ise, önümüze çıkan eserlerin zaman zaman İbn Arabî'ye ait olup olmamasıyla ilgili yapılan tartışmalardır. Bu tartışmalara son noktayı koymasa bile yardımcı olacak bazı ölçülerin bulunması gerekmektedir. Nihat Keklik bu ölçüleri (*Misdak/criterium*) belirlerken Fütuhat-ı Mekkiye'yi esas kaynak olarak almıştır. Burada önemli bir zorluğa işaret eden Keklik, binlerce sayfadan oluşan ve kısaca "Fütuhat" olarak bilinen bu eserin içerisinde bu ölçüleri ayıklamanın çok zahmetli ve zor olduğunu, ancak öne çıkan sivri uçları ve oraya buraya serpiştirilmiş olan malzemeyi sistemli hale getirmenin de bu çalışmanın gayesi olduğunu belirtir. Hem bu yöntem Türk-İslam felsefesi alanında ilk defa denenmekte olup, sonuçlarının nasıl olacağı da ayrı bir merak konusudur.⁸¹ Fütuhat, İbn Arabî'nin tüm eserlerinin tespitinde tam bir ölçü sayılabilir mi? sorusuna verilecek cevap ise; elbette olumsuz olacaktır. Çünkü bazen Arabî bile Fütuhat'ın içinde kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Neyse ki bu çelişkilerin sayısı azdır. Buna rağmen bu misdakların/ölçülerin büyük oranda eser tespitinde bizlere ciddi oranda yardımcı olması mümkündür.⁸² Daha sonra ön sözünde kitapla ilgili teknik bilgiler verilirken bu çalışmayı nasıl okuyacağımızı ve değerlendireceğimizi izah eder.

Kitap; Fütuhat açısından İbn Arabî'nin ruh ve zihin yapısı, şairlik yönü, kendi şiirleri, felsefi ve tasavvufi fragmanlar, tatbikat ve sonuç olmak üzere dört ana bölüme ayrılır. Yine kitabın giriş bölümünde İbn Arabî'ye dair yapılan çalışmaların

⁸⁰ Nihat Keklik, **İbn'ül Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak El-Fütuhat El-Mekkiye**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. VI.

⁸¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. VII.

⁸² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. VIII.

ve araştırmaların uzunca bir listesini kısa açıklamalarla verir. Keklik, bu listede birçok düşünürün destekleyici görüşlerine yer vererek genel bir kanaat oluşturma gayretindedir.

İbn Arabî'ye ait olmayan bir eseri, onun zannederek üzerinde çalıştığımız veya değerlendirmeye tabi tuttuğumuz zaman yanlış sonuçlara ulaşırız. Bu durum hem İbn Arabî'yi yanlış tanımamıza hem de düşünce dünyasını yanlış anlamamıza neden olur. Onlardan birine örnek vermemiz gerekirse; Őceret'ül Kevn adlı eser, Arabî'nin Karmâti olduğuna delil olarak gösterilir. Oysa bu kitabın yazarının İbn Arabî olup olmadığı belli değildir.⁸³ Onun için bir takım ölçülerin olmasında fayda vardır. Bu ölçütleri ortaya koyabilmemiz içinde; orijinal kitap isimlerini iyi saptamamız gerekir. Bu saptamaları yaparken de Fütuhâtı çok kereler okumak ve bu okumaların sonucunda elde edilen motifler, bize yardımcı olacaktır. Arabî'nin diğer eserlerine de bu motifler uygulanarak belli bir yöntem oluşturulabilir. Keklik burada daha çok kaynak sayılan el yazma ve tarihin karanlık odalarında kalmış eserleri söz konusu etmektedir. Ayrıca Keklik kendi kitaplarında, Arabî'ye atfedilen ve aidiyeti konusunda Őpheyeye dşülenen kitap isimleriyle ilgili bir tartışmaya girmeyerek bu konudaki tespiti okuyucuya bırakmıştır.

Nihat Keklik “ İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak El-Fütuhât'ül Mekkiyye” adlı kitabında İbn Arabî'nin eserlerinin tespitine yönelik otuz tane misdak/ölçü belirlemiştir. Bu ölçüler Fütuhât'ı iyi bir taramanın sonucu ortaya çıkmış, bu alanda çalışanlar için önemli bir yol haritası olmuştur. Keklik, Arabî'yi okuyup anlamaya çalışırken bu konuda aşırı yüceltme ve tekfirle itham etme yerine ifrat ve tefrite kaçmamamız gerektiğini ve orta yolu takip etmemiz gerektiğini vurgular. Çünkü bu aşırı tavırlar, doğru yaklaşımlar değildir. Arabî'nin düşünce yapısını öğrenmeyi engellediği gibi yanlış sonuçlar çıkarmamıza neden olur.

Bizim burada yapmak istediğimiz ise; Arabî'nin öne çıkan bu düşüncelerinin ne olduğundan çok Keklik'in öne çıkardığı ölçütleri, bilhassa İbn Arabî'nin dikkat

⁸³ Zülfikar Güngör, “Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massigon'nun Eleştirileri ve Veled Çelebi(İzbudak)'nin Cevapları”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi**, S. 11, 2003, s. 381.

çeken yaklaşımlarını başlıklar halinde göstermeye çalışmaktır. Bu noktadan hareketle Keklik'in ortaya koyduğu ve Fütühat'tan çıkardığı bazı misdaklar/ölçütler şunlardır:

1- Fıkıh Kelam ve Tasavvufa Karşı Tenkitleri

İbn Arabî kendisini yanlış anlamaları sebebiyle fıkıhçılara, zaman zaman şiddetli bir dille eleştiri getirir. Zira fıkıhçılar İbn Arabî'yi Kur'an ayetlerini ciddiye almayan ve fıkıha yönelik ayetlerde kuralları önemsemeyen birisi olarak tanımlarlar. Fıkıhçıların bu yaklaşımına karşılık İbn Arabî onları tenkit ederek, onların bu düşüncelerini reddeder. Kelam ilmini ise sıradan insanların bilmesini gerekli görmez. Hatta bir şehre bir tane kelamcı yeter diyerek onları doktorlara benzetir. Nasıl ki bir şehre alanında uzmanlaşmış bir hekim yetiyorsa kelamcılar da öyledir. Hatta halkın kelamcıya bile ihtiyacı yoktur. Onların imanı zaten sağlamdır. Bir sonraki safha ise (Gazali'nin yaptığı gibi) sıradan insanlara kelam ilmini yasaklamaktır.⁸⁴ Tasavvufa gelince, raks ve sema yapanları eleştirir. Buna gerekçe olarak Kur'an'dan "O, nefis arzusu ile konuşmaz" (Necm 3) ayetini delil getirir. Arabî Kur'an'a aykırı olan düşünceleri ve davranışları yine Kur'an ayetlerini delil göstermek suretiyle çürütmeye çalışır.⁸⁵ Tasavvufa yönelik tenkidi sadece bu noktadadır. İbn Arabî takipçileri ise onu en büyük mutasavvıf olarak benimserler.

2- İfrat ve Tefrit Konusundaki Tutumu

Bir eserin Arabî'ye aidiyeti konusunda bakmamız gereken hususlardan bir tanesi de ifrat ve tefrit konusundaki tutumudur. Arabî bu konuda aşırılıktan kaçınmıştır. Önemli olan orta yoldur. Arabî'ye göre orta yol ise "Sünnî" inançtır. Şayet elimizde bulunan bir eser aidiyet konusunda şüphe taşıyorsa bu ölçüye dikkat etmemiz gerekmektedir.⁸⁶

3- Sağlam Bir İnanç Sahibi Olması

İbn Arabî eserlerinde başka müellifleri taklitten sakınır, gerçek hikmetin ise tasavvuftan ibaret olduğunu savunur. Aklın sınırlı olduğunu Allah'ın mahiyeti

⁸⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 14.

⁸⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 14.

⁸⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 14.

konusunda vahiy eseri olan Kur'an'ın en büyük delil olduğunu ön plana alır. Eserlerin tespitinde bu ölçü hiç ihmal edilmemelidir.⁸⁷

4- Eserlerinde Gaipen Sesler İşitmesi, Hayal Dünyası ve Rüyaları

Keklik'e göre İbn Arabî'nin eserlerinde dikkat edilecek hususlardan ilgi çekici olan bir tanesi de Arabî'nin gördüğü hayaller ve rüyalarıdır. Bunları eserlerinde yazmıştır. Hatta bu hayallerin kendisine ait olması şart değildir, başkalarına ait hayalleri de eserlerinde belirtmektedir. Keklik bu durumlara Fütihat'tan onlarca örnek⁸⁸ verirken bunların mahiyeti, nedeni ve amacı konusunda ısrar etmeyeceğini belirtir.

5- Seçkin Ruhlarla Bağlantı Kurması

Arabî Fütihat'ta bazı büyük sufilerin ruhu ile konuştuğunu, onlarla bağlantı kurduğunu ve çeşitli konularda onlardan bilgi aldığını iddia eder. Bu unsur diğer eserlerinde de gözlenir. Eser tespitinde bir başka önemli kriterlerden biri de budur. Keklik bunun kesinlikle bazılarının dediği gibi bir *reenkarnasyon* (ruh göçü) olmadığını söylerken yine buna Fütihat'tan delil getirir. Hatta İbn Arabî "hulûl ve ittihad" konusunu "ayağı kaydıran bir ilim" olarak adlandırmıştır. Onun için bu konuda İbn Arabî töhmet altında tutulamaz.⁸⁹

6- Hızır'la Görüşme, Mehdi ve Deccal Meselesi

Hızır'la görüşme meselesi İbn Arabî'ye has bir mesele olmayıp Gazalî, hatta eski sufilerden Bîşr el-Hafî, İbrahim İbn Ethem'de bunlar görülür. Gazalî bu olayı başkası üzerinden anlatırken diğer sufiler kendi yaşadıkları bir gerçek olarak naklederler.⁹⁰ İbn Arabî ise Fütihat'ın birkaç yerinde farklı birkaç Hızır görüşmesini ayrıntılı bir şekilde anlatır. Hatta konuşma diyalogları ve isimleri vererek ayrıntılara girer. Keklik'e göre burada Hızır, tasavvufî bir sembol sayılan hırka demek olup hırka giymek ise terbiye ve güzel ahlaktan ibarettir.⁹¹ İbn Arabî normalde geleceğe yönelik kehanetlerde bulunmaz. Ancak, Fütihat'ta; Mehdî'nin Akka'dan çıkacağını,

⁸⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 40.

⁸⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 65.

⁸⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 76.

⁹⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 79.

⁹¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 83.

Konstantiniyye'nin fethi ile Deccal'ın çıkışı arasında sadece on yedi gün olacağını, söylemeyi ihmal etmez. Yahudilerinde ona tabi olacağını, Deccal'ın yaşlı, tek gözü olan biri olduğunu belirtir.

Bunun dışında İbn Arabî'de geleceğe yönelik herhangi bir şey bulunmaz. Yine İbn Arabî'ye eser aidiyeti konusunda bundan başka tılsım, kehanet sihir büyü gibi şeyler önümüze çıkarsa bunları reddetmemiz gerekecektir. Bir de Fütuhât'ta Endülüs'ün fethine dair bir kehanete rastlarız. Ancak Arabî bu hesapların ebced hesabına göre yapıldığını ve kendisine başkası tarafından aktarıldığını söyler.⁹² Netice itibarıyla sihir, büyü, tılsım üzerine yazılmış eserler veya bunlar tarzında düşünceler nakleden kitaplar, İbn Arabî'ye ait olamaz. Buna yönelik en eski eser -hatta bugün bile büyücülerin elinde olan- Muhyiddin Ebu'l Abbas Ahmet İbn Ali El-Bûnî'nin 'Şems'ul Ma'arîf' adlı eseridir ki çoğu zaman bu eser, İbn Arabî'ye isnat edilir. İnsanlık tarihinde sihir, büyü, tılsım vb.. şeyler her zaman bir yer bulmuştur. Bazen bir çıkar için, bazen insanın psikolojik ihtiyaçları için veya bizim şu an için öngöremediğimiz nedenlerden dolayı olsun, söz konusu durumlar hep var olagelmiş ve bu işlerle uğraşan insanlarda daima var olmuşlardır. Bu insanlar, yukarıda bahsedilen işlerle uğraşırken topluma mâl olmuş insanları kendilerine dayanak yaparak, hedeflerine ulaşmayı kolaylaştırmışlar ve güven sağlamayı amaçlamışlardır. İşte İbn Arabî'yi de o dayanaklardan biri haline getirmişlerdir. Oysa İbn Arabî sihri ve büyüü reddeder ve "Allah'ı yalanlamak" olarak kabul eder.⁹³ Kısaca İbn Arabî bu tür konularda eser vermemiştir. Ona isnat edilen bu tür değerlendirmeleri de reddetmek gerekir.

7- Allah'ı ve Hz. Peygamberi Rüyada Görüp Talimat Alması

Tasavvufta ve tasavvufi eserlerde Hz. Peygamberi rüyada görmek olağan karşılanan bir durumdur. İbn Arabî'de çoğu zaman Hz. Peygamberi rüyada görerek bilgi ediniyordu. Bilhassa anlaşılması zor fikhî meselelerde bu yola müracaat ediyordu.⁹⁴ Fütuhât'tan yola çıkarak İbn Arabî'nin eserlerinde bu motifi aramalıyız.

⁹² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 84.

⁹³ Çağfer Karadaş "Büyü ve Din İslamî Noktai Nazardan Bir Değerlendirme", **Usûl İslam Araştırmaları**, S. 1, 2004, s. 134.

⁹⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 92.

Şayet bununla ilgili hiçbir belirti yoksa eserin aidiyeti konusunda dikkat etmemiz gerekmektedir.

Ayrıca buna ilave olarak Allah'ı görmek anlamına gelen "Ru'yetullah" konusu Fütihat'tın 367. bölümünde geçmekte ve Arabî tarafından dile getirilmektedir. İbn Arabî ile Hz. Musa'nın karşılaştığı ve aralarında ru'yetullah'a yönelik konuşmaların geçtiği bu bölüm, Arabî araştırmacıları tarafından değerlendirilmiş ve zaman zaman eleştiriler yapılmıştır.⁹⁵ Ancak, Keklik bu tartışmaların içine girmemiş, ayrıntılar üzerinde durmamıştır. Çünkü bir usul araştırmacısı olarak amacının sadece buradaki motifleri belirlemek olduğunu belirtir. Yine Keklik zira ru'yetullah'ın Arabî'ye göre bir müşahede veya manevi bir durum olduğunu ve Arabî'nin bu konuda samimi olduğu, kendinse burada yaptığının sadece kriterleri belirlemekten başka bir şey olmadığını, ona izafe edilecek bir eserde bu hususa dikkat edilmesi gerektiğini vurgular.

8- Kendisine Ayet Gelmesi, Kendi Miracı ve Kendisinin Peygamber Olmadığı

İbn Arabî Fütihat'ta nadiren de olsa kendisine ayet geldiğini iddia etmektedir. İbn Arabî'ye ayetlerin gelmesi durumunu Keklik şöyle değerlendirir: "Münhasıran manevi olarak cereyan eden bir durum olması söz konusudur. Zira bu durum onun İslam'ın ana prensiplerini yaşatıp yaymak heyecanından kaynaklanan ve İslam'a bağlı olduğundandır." Keklik bu kriterlerin tespitini yaparken felsefi içerik tartışmasına girmemiş, kitabın sonunda genel bir değerlendirme yapmıştır. Miraç konusuna ise Keklik, miracın sadece Hz. Muhammed (s.a.v) ile sınırlı veya ilk defa ona ait müstesna bir olay olmadığını, Kur'an'da Hz. İbrahim'in, Hz. Yakup'un ve Hz. Musa'nın miracından da söz edildiğini belirtir. Sadece bu işin peygamberlerle de sınırlı olmadığını, antik çağ filozoflarından *Parmanides'in*, ve meşhur İslam sufisi Ebu Yezid el-Bistami'nin (ö:874) buna benzer şeyleri kendisine izafe ettiği düşünülürse bu hadisenin her iman sahibi tarafından kazanılabileceğini belirtir.⁹⁶ Ayrıca İslam kelimada miracın, ruhani mi yoksa cismani mi olduğu tartışmasının yoğun bir şekilde devam ettiği dönemde, İbn Arabî'de bu tartışmalara katılmış ve

⁹⁵ Hüdaverdi Adam, **İslam'da Rü'yetullah ve İbn Arabî'nin Görüşleri**, <http://www.ibnularabi.com> erişim tarihi: 10 Mayıs 2013.

⁹⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 101.

Hz. Peygamber miracının, bedenî olduğunu kanaatine varmıştır. İbn Arabî Fütuhât'ın üçüncü bölümünde ise kendi miracını ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bu anlatımın sonunda “Bu benim yolculuğum ancak kendimde ve benim rehberliğim ancak kendi hakkımdadır. Nihayet bildim ki ben mahz (öz, katıksız) bir kulum bende rububiyetten bir eser asla yoktur...” demek suretiyle Hz. Peygamberin miracından kendisinininkini ayırır. Yani Peygamberin miracı bedenî olmuş, kendisine Cebrail, Burak vb.. şeyler eşlik etmiş; Arabî'nin miracı ise tamamen ruhani gerçekleşmiş kendisine rehberlik edecek sadece kendisi olduğu için Peygamberin miracından ayrılmıştır. Böylelikle Sünni inancın genel prensiplerine de aykırı düşmemiştir.⁹⁷ Akla gelen soru ise bu manevi miraç iddiasının gayesi ne olabilir? Keklik bu sorunun cevabını şöyle verir: “Kanaatimizce onun böyle bir manevi miraçtan söz etmesinin iki sebebi olabilir. Birincisi; Hz. Peygamberin miracını şüpheyle karşılayanları ikna etmek maksadıyla bu nevi hadiselerin sıradan insanlar için bile mümkün olduğuna dair misal vermesi, ikincisi ise; muayyen meselelerde kendi fikirlerini açıklamak için hususi bir zemin bulmasıdır(...)”.⁹⁸ Bu başlıkta sonuç olarak İbn Arabî'ye nispet edilecek bir eserde, Peygamberin miracının cismani olduğunu, Arabî'nin miracının ise ruhani olduğuna dikkat edilmesi gerekmektedir. Bu husus ayırıcı bir özelliktir. Bir başka konu ise Arabî'nin Fütuhât'ta vahiy gelmesi, miraca çıkması gibi peygamberlere mahsus özel bir durumdan bahsetmesi onun peygamberlik iddiasında bulunduğu işaret sayılmış ve kendisine birçok isnat ve iftiralarda bulunulmuştur. Oysa onun maksadı bu değildi. Kendisi yine Fütuhât'ta “(...) ben asla peygamber değilim(...)” sözlerini sarf etmek zorunda kalmıştır. O söylemek istediğiyle, Hz. Peygambere varis olduğunu, bu çizgide gidenlere rehberlik etmekten başka gayesinin olmadığını belirtmektedir.⁹⁹ İşte İbn Arabî'ye bir eser izafe ederken bu hususa da dikkat etmemiz gerekmektedir.

9- Keramet, Tabiatdaki Acayip Yaratıklardan Bahsetmesi ve Eserlerinde Edebî Üslup Kullanması

Keklik'e göre; İbn Arabî, tabiatüstü olaylar veya fizik kanunlarına aykırı gerçekleşen keramet veya mucize olarak nitelendirilen fenomenlerin oluşumundan

⁹⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 111.

⁹⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 111.

⁹⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 121.

söz etmeyi, merak uyandırma veya ilgi çekmek için yapmamıştır. Aksine bu durum Arabî'nin felsefi ve zihni yapısının bir neticesidir. Zira Arabî, akıl ve tabiat kanunlarına inanmakla beraber, onların değişmez olduklarını asla kabul etmemiştir. Çünkü ona göre bu değişmez zannettiğimiz kanunlar, ilahi bir müdahale ile değişebilir. Bu düşüncenin temelinde ise Allah'ın her şeyi belli kanunlar çerçevesinde yaratmak mecburiyetinde olmadığı ve Allah'ın bu zorunluluktan münezzehe olduğunun bilinmesinin gerekliliğidir. İbn Arabî Fütuhat'ta nadir tabiat olaylarına eserinde yer vermiş ve bunları da mucize ve kerametler çerçevesinde ele almıştır.¹⁰⁰ Nihat Keklik çalışmasında bu keramet ve mucizelerden bazılarını olduğu gibi Fütuhat'tan aktarır ve “burada aktaracağımız hadiseleri tarih bakımından münakaşa, söz konusu değildir.”¹⁰¹ demek suretiyle sadece Arabî'ye isnat edilecek eserleri tanımada yardımcı kıstaslar olduğuna dikkat çeker. Burada ilgimizi çekebilecek ve Fütuhat'ta yer verilen birkaç keramet/mucize örneklerini başlıklar halinde Nihat Keklik şöyle sıralar;

- a) Fırat Nehri'nin donması hadisesi,
- b) Hicri 599 veya 600'de Mekke'de görünen kuyruklu yıldız ve aynı gün Yemen'de çıkan müthiş kum fırtınası,
- c) Taif'te hicri 599'da çıkan veba salgını,
- d) İbn Arabî'nin kızı Zeynep'in süt çocuğu iken düzgün bir lisanla konuşması olayı,
- e) İbn Arabî'nin öz babasının kendi ölüm tarihini önceden bildirmesi,
- f) Şeyh Fatma'nın gösterdiği keramet,
- g) Yakmayan ateş,
- h) Evhadeddin Kirmani'nin şeyhinin gösterdiği keramet,
- i) Rüyada evlenip hakikat dünyasında çoluk çocuk sahibi olan Cevherî isimli adamın hikâyesi,
- j) Şeyh Ebu Medyen'in altı yaşındaki oğlunun gösterdiği keramet,

¹⁰⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 122.

¹⁰¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 121.

k) İbn Arabî'nin Tunus'ta yazıp kimseye söylemediği bir şiirin aynı gün Endülüs'te işitilip başkaları tarafından ezberlenmesi,

l) Bir toplantıda sadece İbn Arabî'nin gördüğü ve başkalarının gözünden gizlenen yıldız.

Yukarıda saydığımız ve ayrıntısına girmediğimiz bu tabiatüstü olaylar dışında İbn Arabî'nin Fütuhât'ında başka bir mucizevî bir olayla karşılaşılmaz. Eser tespitinde önemli bir ayrıntıyı böylece Nihat Keklik ilgililerin dikkatine sunar.

Fütuhât'tan yola çıkarak eser tespitine yönelik bir başka unsur da İbn Arabî'nin zaman zaman bazı garip ve acayip yaratıklardan bahsetmesidir. Bunun nedenini Keklik, Allah'ın sonsuz bir kudret sahibi olduğunu ortaya koymak için anlattığını söyler. Hatta “Kanaatimizce burada anlatılacak olan fantastik hikâyelerin asıl gayesi şu olmalıdır: ilim denilen hadise İbn Arabî'ye göre sadece kitap okumak araştırmak ve hocaların yol göstermesi ile değil fakat bunun dışında kalan bazı kaynaklar sayesinde olabilir. Nitekim daha önceki fasıllarda İbn Arabî'nin Allah'tan, Hz. Peygamberden ve bazen de ruhlardan bilgi aldığını izah etmiştik”¹⁰² diyerek bu konudaki görüşlerini ortaya koyar.

İbn Arabî'nin eserlerinde gözlemlenecek bir başka hususta benzetmeler (teşbih ve temsil) yapmasıdır. Eserlerinde edebi sanatlara yer verir. Eser aidiyeti konusunda şüpheye düştüğümüz zaman edebi sanat sayılan teşbih ve temsillerin varlığına dikkat etmemiz gerekecektir.

10- Harflere Sembolik Anlam Vermesi ve Ebcad Hesabı

İbn Arabî'nin harflere sembolik anlam vermesi sadece Fütuhât'ta rastlanılan bir durum değildir. Arabî bir Kur'an Tefsiri olan El-Cem'ul ve't-Tafsîl ve El-Mebâdî ve'l Gayât adındaki eserlerinde de bunları söz konusu eder. Bunun sebebini Keklik, Arabî'nin “bütün varlıklar Allah'ın kelimelerinden ibarettir” düşüncesinden kaynaklandığı şeklinde yorumlar ve onun, kelimelerin ana unsurlarını teşkil eden harfler üzerinde de bir takım spekülasyonlara girdiğini belirtir. Ayrıca bunların içeriği konusuna değinmeyen Keklik, sadece bu kritere dikkat edilmesi gerektiğine dikkat çeker ve bunlarla ilgili örnekleri sıralarken de ebcad hesabıyla ilgili yapılan

¹⁰² Nihat Keklik, a. g. e., s. 139.

bir kehanetin, İbn Arabî'ye ait olmadığını, başkası tarafından ona isnat edildiğini ifade eder.

Yukarıda sıraladığımız ve Nihat Keklik'in çalışmaları sonucunda tespit ettiği otuz adet ölçütten, biz sadece dikkate değer ve aynı zamanda ilginç bulduğumuz on adet kriteri sıralayıp, Nihat Keklik'in bu konudaki görüşlerini aktarmaya çalıştık. Ayrıca, buradaki sıralama ölçütünü belirlerken en çok dikkat çeken ve çoğu zaman eleştirilere maruz kalan ve anlaşılmasında müşküller bulunanları değerlendirmeyi uygun bulduk. Değerlendirmesini yaptığımız Nihat Keklik'in bu kitabı, alanında yazılmış ve Arabî'ye olan ilgisi devam eden okuyucular ve araştırmacılar için kısmî bir rehber niteliği taşıyan önemli bir eserdir. Tasavvuf alanında bilhassa İbn Arabî üzerine yapılan çalışmalarda en çok atıf yapılan eserlerdendir. Kitap özellikle araştırmacılara hitap eder. İbn Arabî üzerine çalışanların el kitabı özelliği taşıyan eser, kullanılan üslubun yalınlığından dolayı oldukça anlaşılırdır. Ayrıca Arabî ile ilgili çok fazla ayrıntıya girmeden merak giderici olması ve ana hatlarıyla konunun bilinmesi noktasında dikkat çekicidir.

4- Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi

Nihat Keklik'in bu kitabı ilk defa 1966 yılında İstanbul'da yayınlanmış, aynı yıl kitabın kapağı değiştirilerek başka bir yayınevi tarafından yeniden basılmıştır. Bu basımlarda kitap boyutlarında küçük değişiklikler olmakla beraber sayfa sayıları aynı kalmıştır. Haziran 2008'de bir başka yayınevi tarafından bazı ilaveler yapılarak hem sayfa sayısı artmış hem de kitabın fiziksel boyutu değiştirilerek İstanbul'da yeniden basılmıştır. Bu kitap üzerindeki çalışmamızda son çıkan baskıyı değerlendirdik.

Nihat Keklik'in bu çalışması, adından da anlaşılacağı üzere İbn Arabî'nin hayatı ve onu devrinde şöhret kazanmış diğer sufilerin tercüme-i hâlidir. Keklik kitabın amacını efsanelere karışmış olan İbn Arabî'nin hayatını ve felsefesinin gerçek yönlerini ortaya çıkarmak olduğunu belirtir.¹⁰³ Kitap, İbn Arabî'de Akıl ve İnanç ile İbn Arabî'nin Hayatı olmak üzere iki bölümden oluşur. Kitap genel okuyucu kitlesine hitap etmekle beraber araştırmacılarında istifade edeceği niteliktedir.

¹⁰³ Nihat Keklik, **Muhyiddin İbn Arabî hayatı Ve Çevresi**, Sufi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 8.

Çalışma, İbn Arabî'nin hayatını ve düşünce dünyasını ana hatları ile ele alır. Keklik İbn Arabî'nin hayatını dört ayrı devreye ayırır.¹⁰⁴ Birinci devre yirmi sekiz yaşına kadar olan ki devredir. Henüz daha İspanya dışına çıkamamış olan Arabî için dış dünya belirsizdir. İkinci devresi 29–34 yaşlarındaki devredir ki Orta Afrika şehirlerine çıktığı dönemdir. 35–40 yaşları arasındaki devreyi üçüncü devre olarak adlandıran Keklik, Mekke'de kaldığı dönemi İbn Arabî'nin eser vermeye hazırlık safhası olduğu kanaatindedir. Asıl faal dönemin ise 1205–1240 yılları arasındaki dönemdir. Bu dönemde asıl ilmi çalışmalarını ortaya koymuş olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Nihat Keklik'in İbn Arabî'nin adına yönelik bir tespiti ise şeyh kavramına ilişkindir. Zira İbn Arabî'ye Şeyh-i Ekber lakabı verilmiş, Arabî uzun bir süre Anadolu topraklarında en büyük tarikat şeyhi olarak algılanmıştır. Keklik'e göre tarikat şeyhliği ile hiçbir alakası olmayan bu ifade bilgi ve marifette önder olarak anlaşılmalıdır.¹⁰⁶

5- Manevi Kalkınma Veya Ortanın Sağı

Nihat Keklik'in bu kitabı genel okuyucu gurubuna hitap eden,¹⁰⁷ bir felsefecinin toplumda olup bitenleri gözlemlemesi açısından değerlendirilebilir durumdadır. İstanbul'da 1967'de basılan kitap küçük hacimli ve cep boy diye tarif edilen boyutlarda olmasına rağmen isim olarak ilgi çekicidir. 1960–1980 yıllarında Türkiye siyasetindeki kamplaşmalar, düşünce yapısındaki dalgalanmalar göz önünde bulundurulursa, Nihat Keklik'te bu siyasi yelpazenin bir tarafında yer almış ve söz konusu çalışmayı da bu doğrultuda yapmıştır. Keklik'in bu kitabı, o yıllardaki bir kısım siyasi mülahazaları ortaya koyma açısından ilgi çekebilir. Nihat Keklik burada, özellikle dönemin siyasi oluşumlarını, sosyal yaşama dair (kendine göre) olumsuz anlamda değişimin nedenlerini ve eleştirilerini belirtmiştir.

Kitabında manevi kalkınmanın kolayca anlaşılabilir bir kavram olduğunu ancak “ortanın sağı” ifadesini ise rastgele koymadığını belirtir. “(...) Bu tabir kendine zıt olan mâlum tabire karşı sadece nükte intibamı veriyor ve tebensüm uyandırıyor

¹⁰⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 11.

¹⁰⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 12.

¹⁰⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 14.

¹⁰⁷ Nihat Keklik, **Manevî Kalkınma Veya Ortanın Sağı**, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 1967, s. 9.

yeteri kadar mânâ ifade ediyor demektir.”¹⁰⁸ Şeklindeki yaklaşımıyla o dönemdeki mevcut Cumhuriyet Halk Partisi zihniyetine ve genel başkan İsmet İnönü’ye bir tür gönderme yapmıştır. İsmet İnönü, genel başkanı olduğu CHP’nin yeniden toparlanma sürecinde özellikle “ortanın solu” kavramını kendisi kullanmıştır. Bunu iki nedeni olduğunu düşünebiliriz. Birincisi, siyasi bir manevra olma veya siyasi bir çıkış amacı gütmeye olasıdır. İkincisi ise; İsmet İnönü’nün parti içi çekişmelerde bir tarafı itibarsızlaştırmak için kullandığı bir tutum olmasıdır. Kullanılan bu kavram İsmet İnönü’ye bir anlamda itibar kazandırmıştır. Aslında “ortanın solu” deyimini İsmet İnönü’ye atfedilen bir kavram olarak, söz konusu dönemde kendi CHP içindeki çekişmeleri hedef almış, siyasi bir terim olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasi hayatında ikinci önemli ismi sayılan İsmet İnönü 13 Ağustos 1965 yılında Kim Dergisi’ne verdiği röportajda şöyle demiştir: “CHP, bünyesi itibariyle elbette devletçi bir partidir ve bu sıfatla elbette ortanın solunda bir anlayışta (...). Aslında laikiz dediğimiz gündün beri ortanın solundayız.”¹⁰⁹ İsmet İnönü’nün bu düşüncesi Nihat Keklik’in söz konusu kitap isminden maksadının ne olduğunu bize göstermektedir.

Keklik, bu kitabında manevi kalkınmanın maddi kalkınmadan önce geldiğini savunur. İlginç olan şey ise halka hürriyetin “genişçe verilmesini” zararlı olarak görmesidir.¹¹⁰ Çünkü milli bütünlüğümüz bu özgürlükler sayesinde tehlikeye düşebilir. Bu düşüncesini “Fikir ihtilafları veya ayrılıkları hakikatin tecellisine yardımcı olduğu halde memleketimizde ortaya çıkan görüş ayrılıkları aksi bir netice vermeye başladı ve milli bütünlüğümüz sarsılmaya başladı”¹¹¹ şeklindeki sözleri ile destekler. Bu yargılar kendine has olmakla beraber Türkiye’nin o dönemdeki siyasi ortamı açısından da değerlendirilmelidir. Çünkü dünyada, özellikle Türkiye’de komünizm ciddi bir tehdit olarak görülmeye başlanmıştır. Kendisini milliyetçi/mukaddesatçı gören düşünürlerde buna karşı çıkararak düşüncelerini kaleme almaya başlamışlar, büyük bir tehlikenin geldiği kanaatine varıp toplumu aydınlatmayı ve bilinçlendirmeyi amaç edinmişlerdir. Nihat Keklik’te bu

¹⁰⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 11.

¹⁰⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 11.

¹¹⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 10.

¹¹¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 10.

düşünürlerden biridir ve bu sebeple söz konusu kitabını kaleme almıştır. Ayrıca bu dönem, Türk siyasi tarihi üzerinde çalışanların daha ayrıntılı olarak değerlendirebileceği konuların mevcut olduğu bir dönemdir.

Nihat Keklik bu eserinde, manevi değerler ve bunların önemi, ilerencilik-gericilik kavramları ve bunların tartışılması, özellikle komünizm ve komünizmin mahiyeti, yine buna ilave olarak komünizm eleştirisi gibi belli başlı konuları değerlendirmiştir. Kitabın giriş kısmında kendisinin her türlü fikre açık ve saygılı olduğunu belirtirken, bu açık fikirliliğin milli ve dini varlığın tahribine kadar varmamasını ve konuda okuyucuların uyanık olmasını önemle belirtmektedir. Nihat Keklik'in buradaki endişesi; zararlı fikirlerin ülkeyi böleceği, milli birlik ve bütünlüğün bozulacağı gibi bu gün için anlamakta zorlanacağımız bir endişe olmaktan ileri gidememektedir. Bu kitabı için Nihat Keklik'in düşüncelerinin eleştirilecek tarafı bulunabilir. Fakat dönemin çalkantılı siyasi yapısı düşünüldüğünde bu durum makul karşılanabilir.

Keklik, burada manevi değerlerin önemini belirtirken bu değerlerinde aklın eseri olduğunu, eğer böyle olmasaydı ahlâkın ve faziletin akılsız bir varlıkta olamayacağını, etrafımıza baktığımızda bunu kolaylıkla görebileceğimizi ifade etmektedir. Keklik'e göre insanın manevi cephesi akıldan beslenir, bu cephenin öz kaynağı akıldır. Eğer insan, bu öz kaynağını manevi tarafından esirgerse o zaman robot ve teknik insan olmaya doğru gider. Maddi olarak kalkınan insan, manevi kalkınmayı ihmal ettiği takdirde, birbirini çiğneyen ve birbirinin hukukunu gözetmeyen insanlar yığını oluşturur. İnsanın mevcut manevi yönü, tatmin edilmek ister. Şayet bu tatmin gerçekleşmese, buhranlar ortaya çıkar ki bu buhranların ortaya çıkması hiç de istenen bir durum değildir.

Dindar insanlara 'gerici' denmesinin büyük bir haksızlık olduğunu ifade eden Keklik, bilhassa din adamlarının ve dindar zümrelerin yaftalandığını; oysa dindarlığın mantığın zorunlu sonucu olduğunu, dinsizliğin de mantıksızlık sonucu olduğunu belirtir. Keklik; İlerencilik-gericilik gibi söylemleri tartışarak bir yerleri aşağılamanın ulusumuzu bölmeye yönelik olduğunu ısrarla belirtir. Dikkate değer bir başka görüşü ise eğitimle ilgilidir. Keklik'e göre eğitim sistemi milliyetçilik esasına

dayanmalıdır. Çünkü medenî dünya bu esasa göre oluşmuştur. Eğitimde laik anlayışın iyi anlaşılması gerektiğini vurgular.

Bir dönem açılan köy enstitülerini “köylüye köylü öğretmen gerekir anlayışının sonucu” olduğunu belirterek “garip bir teşekkür”¹¹² sözleriyle tenkit eder. “Köy çocuğuna köy tipi hoca yerine ondan daha çok bilgili ve malumatlı bir öğretmeni göndererek köylünün köylülüğünden kurtulması kabil olur. Din eğitimi de esaslı meselelerin başında gelmektedir. İlmi ve fennî bilgilerle donatılmış bir din anlayışının ülkemizi ileri götüreceğini”¹¹³ izah etmeye çalışırken felsefî argümanlara müracaat eder. Üniversite eğitiminde Edebiyat fakültesini çekirdek olarak görürken diğerlerini ona ek olarak düşünür. Çünkü Edebiyat fakültesinde edebiyattan tarihe, felsefeden coğrafyaya kadar hemen hemen her ilim okutulur. İnsan tefekkür eden bir varlıktır. Önce düşünme yetisini geliştiren insan, iktisadı, tıp bilimini, hukuku daha sonra da öğrenebilir. Bugün için bu düşünceler bize yabancı gelebilir. Ancak Nihat Keklik’in içinde yaşadığı siyasi dönem, aldığı eğitim ve içinde bulunduğu meslek muhtemel ki onun böyle düşünmesine zemin hazırlamıştır. Bilhassa felsefe alanında Almancanın çok önemli olduğunu savunurken tüm sahalarda bu dili öğrenmenin farz olduğunu belirtir. Çünkü, tüm sahalarda Almanca birçok neşriyatın olduğunu vurgulamış, ancak bunlar Türkçeye çevrilirken Türk kültürü ile yetişmiş insanların kaleme almasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Keklik bu konuda şöyle söyler: “Biz bunlara devam edersek eğer günün birinde ilmî hüviyet kazanan bir Türkçe meydana gelecektir ki yabancılar bu dili öğrenmek için kendilerini mecbur hissedeceklerdir.”¹¹⁴ Nihat Keklik’in söz konusu bu görüşlerini birçok açıdan eleştiriye tabi tutabiliriz. Örneğin; Almanca konusundaki ısrarının, Alman etkisinde kalarak felsefe eğitimi almış olmasından kaynaklandığını düşünebiliriz. Nihayetinde öğrencilik yıllarında, Türkiye’deki Alman hocaların varlığı bu anlamda böyle bir etkiye sahiptir.

1960–1970 yılları arasında kalan dönemler, dinlerin uzlaştırılması veya dinler arası diyalog düşüncesinin gündeme getirildiği ve akademik alanda tartışıldığı dönemlerdir. Bu tartışmaya Keklik’te katılmış, alaycı bir üslup ile karşı çıkmıştır.

¹¹² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 30.

¹¹³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 30.

¹¹⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 42.

Çünkü: “*Esperanto* diye bir zamanlar uydurulan ortak dil gibi ortak din tasavvuru da boştur.”¹¹⁵ Zira Keklik’e göre din, insan vicdanında dilden daha geniş yer tutar.

Kültür ve turizm ile ilgili görüşleri ilginç olabilecek niteliktedir. Zira Keklik’e göre kültür sahasında ülkemize giren filimler, tercüme edilen romanlar, tiyatro oyunları vb.. şeylerin milli bünyemize uygunluğu iyi kontrol edilmelidir. Şayet kontrol bu hassasiyetleri taşımayanların elinde olursa, bu mevcut durum daha da kötüye gidecektir. Keza turizm alanında durum daha da vahimdir! “Ülkemize gelen *beatnik* (bitnik) denilen garip kıyafetli, fesat yuvası, dilenci taifesinin sıkı kontrol altında tutulması milli ve dinî selametimiz için elzemdir.”¹¹⁶ Bu kaygıların ve endişelerin hepsinin altında yatan düşünce kanaatimizce komünizmin ülkeyi saracağı ve Türkiye’nin bölünüp parçalanacağı korkusudur. Bu korkularında haksız sayılmayan Keklik’in, o dönemdeki öncelikli tehdidin bu unsurlar olduğunu savunması yersiz değildir. Çünkü o dönemde tüm iletişim araçlarında ve siyasetçilerin söylemlerinde komünizmin ülkeyi istila edeceği vurgusu vardır. Buna bağlı olarak da bir korku psikolojisi yerleştirilmiş ve arkasından da bir toplumsal paranoya yaratılmaya çalışılmıştır. Bu durumdan Keklik’in etkilenmesi ve bu konudaki düşüncelerini ortaya koyması olağan bir durumdur. Yüz sayfalık bu kitabının yarısını komünizmi izah etmekle tamamlayan Keklik, önce materyalizm ve idealizmin tarihsel ve düşünsel sürecini kısa ve anlaşılır bir Türkçe ile izah eder: “Günümüzdeki materyalizm ile eski zamanlarda görülen maddecilik arasında pek büyük farklar vardır. Bu sebeple zamanımızdaki siyasi materyalizmin köklerini çok eski zamanlarda aramak yanlış olur(...); buna rağmen aradaki benzerlikler dolayısıyla materyalist-komünist fikirlerde kısaca göz gezdirmekte konuyu daha iyi anlayabilmek için faide vardır(...).”¹¹⁷ Sözleri ile Platon’dan Mazdekizm’e, Şeyh Bedrettin’den Thomas More’a, Campanella’dan Karl Marx ve Engels’e kadar tarihi bir perspektif çizer.

Nihat Keklik bu düşünceleriyle otoriter bir anlayıştan yana görünmektedir. Zira Keklik, bir ülkede aykırı veya farklı düşüncelere sahip insanlar olması sebebiyle, sosyalizm perdesi arkasına sığınan komünizmin bu durumdan güç alacağını

¹¹⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 43.

¹¹⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 45.

¹¹⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 59.

düşünmektedir. Mevcut idareden ayrı düşünen insanlara “gayri memnun” adını verir. Keklik, komünizmin böyle tenakuza düşmüş insanları kendine çekebileceğini, hatta ilerencilik-gericilik gibi çatışmalarla veya ahlâki çöküntülerle onları etkileyerek, milli varlığı tüketeceğini, önce mülkiyet hakkını kaldıracağını, sonra dili soysuzlaştırarak milliyet duygusunun yıkılmasına çalışacağını ve gayri memnunların alkışlarıyla bu oyunun sona ereceğini ifade eder.¹¹⁸ Daha sonra sırasıyla; dil ve düşüncenin tahribini, din düşmanlığını, milliyet düşmanlığını izah eder ve çözüm önerilerini ortaya koyar. Dildeki bozulma ilk önce uydurma kelimelerle işe başlar, daha sonrada fikirleri etkileyerek millî olan her şeyi tahrip eder. Onun için “ne idüğü” belli olmayan kelimeleri dilimize sokmamamız gerekir.¹¹⁹ Böylece lisan anarşisi de yaratmamış oluruz. Örneğin; müspet kelimesi yerine olumlu, menfi kelimesi yerine de olumsuz kullanmak lisan anarşisi yaratmaktan başka bir şey değildir!¹²⁰

Keklik’e göre sosyalizm, aslı itibarıyla maddeci olduğu için manevî varlıklara kıymet vermez. Böylece din düşmanlığı onlar için sıradandır. Bunlara karşı uyanık olmanın gerekli olduğunu vurgular. Komünizm, milliyetçiliği düşman görür. Milletler fesada uğratarak bir araya gelmeleri engellenirse, komünizm daha hızlı yayılabilir. Bu duruma vermemek için, millet olarak milli varlıklarımıza sarılmamız gerekir. Sahte dâhiler, iflas ve tefecilik kurbanları, kumarbaz ve safahat düşkünleri, kültürü olmayanlar, moda müptelaları, müstehcen danslara düşkün olan insanlarda “sun’i gayri memnunlar” olup, bunlardan da komünizm ciddi anlamda faydalanır. Aslında bu insanlar içinde buldukları kötü akıbeti kendileri hazırlamışlardır. İnsanlığın başına dert olan komünizm bunları kendine seyirci yapar.¹²¹

Yukarıda zikredilen ve ülkeyi bölmeye, milli birliği, milli bütünlüğü bozmaya çalışan tüm zararlı yapıların çözümünde bir kalkınma metodu belirlerken uyulması gerekenleri de şöyle sıralar:

1-) Milliyetçilik ruhunu canlandırarak Müslümanları Türk Bayrağı altında toplamak,

¹¹⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 63.

¹¹⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 63.

¹²⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 65.

¹²¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 72.

- 2-) Kalkınma modeli hazırlayarak tenakuzlardan kaçınmak,
- 3-) Orta sınıf teşekkül ettirmek,
- 4-) Adama iş, işe adam sağlamak,
- 5-) Acizlere çareler bulmak,
- 6-) Dînî teşkilatlara önem vermek,
- 7-) Manevî duyguları geliştirmek,
- 8-) Sanayiye geliştirip işsizliğe çare bulmak,
- 9-)Türk halkının yapısına uygun olan demokrasiyi geliştirmek, yine Türkiye'nin açık kapılarından sızacak mikroplar olan dış etkilerin kontrolünü sağlamak,
- 10-) Komünizm için panzehir olan orta sınıfı oluşturmaktır.¹²²

Sonuç itibariyle Nihat Keklik'in bu kitabında ortaya koyduğu ve ona göre tehlikeli olarak nitelendirdiği durumlar ve önerdiği çözüm önerileri dönemin düşünürleri için bilinmeyen şeyler değildir. Keklik, en azından içinde yaşadığı döneme kayıtsız kalmamıştır. Birçok noktadan eleştirilebilir olsa da bu çalışması Nihat Keklik'in zihin dünyasını tanımakta belli bir öneme sahiptir. Kitap daha çok genel okuyucuya hitap eder şekilde olup, deneme mahiyetindedir. Nihat Keklik sonraki dönemlerde bu tür siyasi düşüncelerini yansıtan herhangi bir çalışma yapmamıştır.

6- İslam Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı

Keklik'in bu çalışması, birinci cildi 1969, ikinci cildi ise 1970 yılında olmak üzere İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında 1405 numara ile iki cilt halinde basılmıştır. Daha sonra 1970 yılı içerisinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi iki cildi birleştirerek yeniden yayımlamıştır.

İlk cilt İslam Mantığını Kaynakları, Süryanilerde Mantık ve İslam Mantıkçıları alt başlığı ile devam etmektedir. İkinci cilt ise Farabi mantığına ayrılmıştır. Bu kitabın aynı zamanda Hilmi Ziya Ülken'nin 1942 yılında yayımlamış olduğu

¹²² Nihat Keklik, a. g. e., s. 100.

“Mantık Tarihi” adlı eserinde bulunmayan konuları tamamlamak üzere yazıldığı söylenmektedir.¹²³ Keklik bu çalışmasına altı sayfalık bir ön söz yazmıştır. Ayrıca Hilmi Ziya’ya ile H. Vehbi Eralp’e yardımlarından dolayı da teşekkür etmektedir.

Keklik bu kitabı yazmasındaki amacını ön sözünde açıklamıştır. Amaç, İslam Dünyasındaki mantık ve felsefe karşıtlarının, ayrıca dogmatik çevrelerin olumsuz yaklaşımlarının yanlışlığını göstermektir.¹²⁴ Söz konusu dogmatik çevreler mantık ve felsefeyi haram saymışlardır. Gazali mantığın haram olmadığını söylediğinde mantıkçılar rahat bir nefes almıştır.

Kitabın ön sözünde mantığın İslam Dünyasındaki serüvenini anlatan Keklik, özellikle Ebû Hayyân (ö:1334)¹²⁵ ve İbn Teymiyye’nin (ö:1328)¹²⁶ eleştirilerine yer vermiştir. İbn Teymiyye hem tasavvufu hem de mantığı şiddetle reddettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde İbn Arabî’de bu hücumlardan nasibini almıştır. Hatta İbn Arabî aleyhine verilen fetvalarından dolayı fukahayı Deccal ve Firavunlara benzetmiştir.¹²⁷ Bilhassa bu dönemde, yani mantıkla uğraşmak haram sayılmış, bununla ilgili birçok fetvalar çıkarılmış, bu faaliyet de İslam’ı koruma adına yapılmıştır. Bu koruma sadece mantıkla sınırlı değildi. Felsefe, kelam ve tasavvuf da bundan nasibini almıştır. İslam ulemasından bir kısmı ise mantıkla uğraşıp uğraşmama meselesiyle meşgul olmuşlar, çoğunluğun kabulüne göre gerek zekâsı, gerek Kur’an bilgisi, gerekse hadis bilgisi tam olanların uğraşmasının caiz olduğuna karar vermişlerdir.¹²⁸ İşte mantığa karşı bu tutucu çevreyi hem açığa çıkarmak hem de Türkiye’de mantığa dair yapılan etraflı bir çalışmanın yokluğunu belirten Keklik, çalışmanın önemli olduğunu belirtir. İlk ve sistemli mantıkçı olarak da Farabi’yi görür. Farabi mantığının gün yüzüne çıkarılmasının önemini sıralarken Nicholas Rescher’in yazdığı *Studies in the history of Arabic Logic* adlı kitabında İslam

¹²³ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 229.

¹²⁴ Nihat Keklik, **İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No:1405, İstanbul, 1969–1970, s. XI.

¹²⁵ Asıl adı Esîrüddin Muhammed bin Yusuf tur. Arap dilcisi ve müfessirdir.

¹²⁶ Tam adı, Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmet bin Abdulhalim bin Mecdiddîn bin Abdüsselâm bin Teymiyye’dir. Selefiyye mezhebini savunmak, inanç sistemini sahabe ve tabiin zamanındaki şekle çevirmek isteğiyle yola çıkan İbn Teymiyye, zaruri olarak nakli tercih etmiştir. Ona göre Kur’an ve sünnetten başka kurtuluş yolu yoktur. Bu sebeple akıl, naklin karşısına konulamaz. Esas olan nakildir; akıl ise idrak ve tasdik edicidir. Ayrıca geniş bilgi için bkz: Muhammed Ebu Zehra, **İmam İbn Teymiyye Hayatı Fikirleri Eserleri**, çev: Nusreddin Bolelli, İslamoğlu Yay., İstanbul, 1988.

¹²⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XI.

¹²⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XIV.

mantıkçıları Arap olarak değerlendirmiş, kitabının adını da “Arap Mantığı” olarak koymuş, Keklik’te buna şiddetle karşı çıkmıştır. Çünkü İslam mantıkçıları çoğu Arap değildir ve İslam dünyasındaki mantık ilmi İslamiyet’ten sonra kurulduğu için İslam mantığı denmesinin uygun olacağını ileri sürmüştür.

Nihat Keklik, 1967 yılında İslam Düşüncesi I. cilt 3. sayısında yayımlanan “Bilgi Nazariyesi ve İman” adlı sekiz sayfalık makalesini başlığını “Bilgi Nazariyesi ve Mantık” olarak değiştirmiş, içeriğinde de ortalama bir değişiklikle on altı sayfaya çıkarıp genişleterek bu kitabın giriş kısmına koymuştur. Yine giriş kısmında mantık-*epistemoloji* ilişkisini incelemiş, bilgi ve bilginin oluşumu/sürecini değerlendirerek mutlak bilginin olamayacağını iddia etmiştir. Aslında kitap Farabi’nin mantık tarihi içindeki yerini göstermek amacıyla hazırlanmış ancak sonraları genişleyerek şimdiki halini almıştır.¹²⁹ Çalışma, Müslümanların genel olarak mantığa bakışını, İslam dünyasındaki tarihi serüvenini ve mantığa karşı çıkanların gerekçelerini, onların tavırlarını ortaya koyarken onlara karşı eleştirel yaklaşımları da sergilemektedir.

Keklik, bu kitabının birinci cildi için beş tane bölüm oluşturmuştur. İlk dört bölümde İslam öncesi mantığın temsilcileri sayılan Aristo, İskenderiye Okulu ve Süryanilerde mantık, Süryanilerde mantık külliyatı, son bölümde ise İslam mantığı adı altında İslam dünyasındaki dünyanın filozoflara yer vermiştir. Kitapta dikkatimizi çeken konu birinci bölümde bulunan, bilim ve felsefe arasındaki ayrımla ilgilidir.¹³⁰ Keklik göre doğa bilimleri diye bildiğimiz felsefenin dışındaki tüm bilimler olayların nasıl olduğunu incelerken felsefe ise olayların niçini ile uğraşır.¹³¹ Dolayısıyla felsefe yeri doldurulamaz bir bilimdir. Ancak felsefenin de sınırları olduğunu ve belli bir güce sahip olduğunu unutmamamız gerekir.¹³² Akılı da ihmal etmemek gerekir diyen Keklik, insanı meydana getiren akıldır, akılı meydana getiren şeyin ise tecrübe olduğunu belirtir. Tecrübe bilgiyi hazırlar. Bilginin unsurlarına mefhum diyen Keklik, akılı merkeze yerleştirir.¹³³ Keklik’e göre biz insanların kavraması, düşünmesi ve anlaması sınırlıdır. İnsan hakikati öğrenmesi bakımından iki ihtimalle karşılaşır ki birincisi; hakikati hiçbir zaman kavrayamayacağıdır. O

¹²⁹ Ayhan Bıçak, a. g. e., s. 117.

¹³⁰ Ayhan Bıçak, a. g. e., s. 117.

¹³¹ Nihat Keklik, a. g. e., s. 6.

¹³² Nihat Keklik, a. g. e., s. 6.

¹³³ Nihat Keklik, a. g. e., s. 7.

zaman zevahir yani görünen bilgiyle yetinir.¹³⁴ Görülmesi icap eden bu bilgiyi de bize öğretecek felsefi düşünce ve mantıktır. İkincisine gelince gerçek bilgiyi (buna Keklik şe’niyyet diyor) Allah tarafından bilinir ve isteyen kimselere verilir. Bu da tasavvufun görüşüdür.¹³⁵ Netice itibariyle bu iki görüş yan yana yaşamaktadır. Kitabın devam eden alt bölümlerinde ise İslam düşünürleri ve Eski çağ Yunan düşünürleri ile ilgili bilgilerin eksik ve hatalı olduğunu, Eski çağ filozoflarına ait bilgilerin dolaylı tercümelere dayandığını, onların hüviyetini, eserlerini ve kronolojilerini bilmediklerini kolayca fark edebiliriz diyerek temellendirir.

Geçmiş dönem mantık düşmanlığından bahsederken en çok hücumu uğrayanın felsefe ve mantık olduğunu belirtir ve bu hücumun sebebinin “İslam’ı en iyi temsil etme” gayreti olduğunu, bunun da sübjektif bir tutum olduğunu belirtir. Söz konusu Felsefe, mantığın neredeyse haram sayıldığı 10–15 yy. arasında İslam Dünyası Bilimsel çalışmaların zirvesinden inmeye başlamış; siyasi bölünmeler, savaşlar, toprak istilaları gibi toplumsal yıkıma sebep olan hareketler düşünce dünyasını da etkilemiştir. Felsefe ile uğraşanları kâfir ilan etmeyi garip bulan Keklik bu durumu anlamakta zorluk çektiğini ifade eder. “Oysa Kur’an-ı Kerim’de beş yüzden fazla ayet akıl etmek, ibret almak ve düşünmek gibi emirleri ihtiva ederken nasıl olurda Feylesoflara mülhit (Allahsız) olduğunu iddia etmişler diyerek hayretlerini belirtir. Bu sebeptendir ki mantıkçılar ve filozoflar gayri müslimler arasından çıkmıştır. İşte İslam dünyasının filozofların malumatlarına yönelik yanlışlarının sebebi budur” şeklindeki düşüncesiyle Keklik, Gazali’den ve İbn Arabî’den mantığa olan katkılarından ve İslam dünyasına mantığı meşru hale getirdikleri için onlardan övgüyle bahseder.

Birinci cildin ikinci bölümünde ise Aristoteles, İskenderiye ve Süryanileri ele alır. Öncelikle Aristoteles’in tarihi etkisini irdeler. İskenderiye’nin ilim merkezi olmasını, daha sonrada bu merkezliğini Suriye şehirlerine bırakmasını ise, kütüphane yangınlarına, şehrin istilasına ve Hıristiyanlığın taassubuna bağlayan Keklik, bunun Romalılarla başladığını söyler. Keklik’e göre Suriye şehirlerine felsefe, miladî V. Asırdan itibaren yerleşmiştir. Çünkü Büyük İskender’in buraları istila etmesi

¹³⁴ Nihat Keklik, a. g. e., s. 7.

¹³⁵ Nihat Keklik, a. g. e., s. 19.

felsefeyi buraya taşımıştır.¹³⁶ Çalışmanın devamında felsefe ve kültür ocaklarının tanıtımı yapılmıştır. Bu kültür ocaklarının başında Urfa gelmektedir. Süryanilerin yaşadığı bu coğrafya miladi II. asırdan itibaren mükemmel bir şekilde Grekçe bilen âlimlerle dolmuştu. Zira bu oluşumda Hristiyanlığın büyük etkisi vardı. İslam'ın doğduğu topraklara yakın olan Süryaniler, miladi sekizinci ve dokuzuncu asra gelindiğinde Müslümanlara ücret karşılığında felsefi eserle başta olmak üzere çeviriler yapmaya başladılar. Bu anlamda Süryaniler Müslümanların ilk hocası sayılır. Bu düşünceden hareketle Keklik, İslam öncesi ve sonrası mantıkla uğraşan Süryani düşünürleri tanıtmıştır. Bu tanıtımında mantığın içeriği yerine, mantıkçıların tarihsel sürecini değerlendirmiştir. Yine Süryanilerin mantık külliyatından önemli bulduğu dokuz kitabın ismine de yer vermiştir.¹³⁷

İslam Mantığı bölümünde ise İslam tercüme faaliyetlerinden söz ederken Araplarda ilim faaliyetlerinin Kur'an ile başladığını söyler. İslam dünyasında tartışmaların, Grekçeden yapılan çevirilerin de katılmasıyla daha da renkli bir hal aldığını, hatta VIII. asırda buna bağlı olarak birçok fırkanın zuhur ettiğini belirtir. Bu bölümde kısaca İslam dünyasına tercüme faaliyetlerinin neler kattığını kaynaklarıyla beraber aktarır. Tercüme faaliyetlerinin İslam akaidine ve kelamına katkılarının bilinmesi açısından Nihat Keklik'in bu tespiti yerindedir. İlerleyen bölümlerinde mantık tercüme ve ilk mantıkçıları ele alır. Mantığa dair eserleri sıraladıktan sonra Farabi değerlendirmesine gelir. Önce Farabi mantığının bir tahlilini ve değerlendirmesini yapan Keklik'e göre Farabi, mantığı dokuz bölümde incelemiş olan ilk Müslüman Türk filozoftur. Aynı zamanda Meşşai (*Peripatos*) felsefenin sistemli kurucusu sayılır.¹³⁸ Kitabın birinci cildinin son bölümlerinde ise İslam dünyasında mantıkla ilgili tercüme yapan müelliflere yer vermiştir. Birinci cildini mantığa yaptığı katkılardan dolayı Mübahat Türker'i "zikre şayan" olarak belirttikten sonra eserini tamamlar. Başta belirttiğimiz gibi bir arada basılan ikinci cildini Farabi mantığının üzerinden 'İsagûcî', 'Kategoriler', 'Levahık' adı altında üç başlıkta incelemiştir. Kitabın ikinci cildine bir sayfalık kısa bir ön söz yazmıştır. Bu ön

¹³⁶ Nihat Keklik, a. g. e., s. 19.

¹³⁷ Nihat Keklik, a. g. e., s. 33.

¹³⁸ Nihat Keklik, a. g. e., s. 48.

sözünde Farabi'yi bütün mantık konularını inceleyen ilk İslam filozofu olarak değerlendirir.¹³⁹

Aristoteles'in *Organon*'una birçok kere şerhler yapılmış olmasına karşın Farabi'nin sistemli oluşunu Keklik daha çok önemser. Farabi'nin *Eisagoge* Kitabı (Beş küllînin muhtevası) Müslümanlarca biraz farklı telaffuz edilerek İsağûcî diye zikredilmekteydi.¹⁴⁰ Aslında bu eser Prophyrius'un eseridir. Bu eserde, mefhumların ve kelimelerin külli ve cüz-i hallerindeki münasebetleri araştırılıyordu. Farabi bunu sisteminin en başına koymuş olduğu bir kitaptı. Bu kitap hem Orta Çağ skolâstikleri hem de Müslümanlar arasında büyük bir şöhret kazanmıştır.¹⁴¹

Sonuç itibariyle Nihat Keklik Farabi'nin kategoriler konusunda Aristo mantığını aşamadığını, ancak bu konuyu daha açık seçik dile getirdiğinin belirtir. Ayrıca aşmanın da gereksiz olduğunu da düşünen Keklik, Farabi'nin ispat ve kıyas konusunda çeşitli yenilikler yaptığını belirtir.¹⁴² Keklik'e göre Farabi, mantığı bir bütün olarak çok iyi anlamış ve mantığın diğer bilimlerle olan münasebetini Aristo'ya göre daha berrak bir şekilde izah etmiştir. Bu cildin temel olarak işlediği sorun, kategoriler olmuştur. Ayrıca bu çalışmanın ikinci cildi Farabi'nin Kategoriler adlı kitabı esasa alınarak tanıtılmış, Aristo ile Farabi'nin ele aldıkları konuları karşılaştırmıştır. Bu değerlendirmeler içerisinde eserin, genel olarak araştırmacılara hitap ettiği, anlaşılabilir bir dil ve üslup yönünden ise genel okuyucuya hitap ettiği söylenebilir.

7- Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar

Yukarda adını verdiğimiz kitap 1978 yılında yazılmış, aynı yıl İstanbul'da basılmıştır. Kitabın amacı felsefeyi anlamayı ve öğrenmeyi kolaylaştırmaktır.¹⁴³ Bir başka amacı da İslam medeniyetinde felsefenin nasıl yapıldığını ve İslam felsefesi düşünürlerini tanıtmayı amaçlamaktadır.¹⁴⁴ Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm; felsefenin mahiyeti, tanımı, hikmet ve hakîm kelimelerinden yola çıkar. İslam

¹³⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, C. II, s. 3.

¹⁴⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, C. II, s. 5.

¹⁴¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, C. II, s. 5.

¹⁴² Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 230.

¹⁴³ Nihat Keklik, **Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s. XII.

¹⁴⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XII.

düşünürleri ve Yeni Çağ filozoflarıyla ilgili özet bilgiler verir. Yine İslam filozoflarına yönelik, onların davranışları ve mizaçlarıyla ilgili bilgilere, İslam düşünürlerinin din konusundaki tutumlarına, ahlak ile ilgili görüşlerine, zenginlik veya fakirlik bakımında nasıl bir hayat sürdürdüklerine dair bilgilere değinir. Keklik'e göre aslında felsefe, birçok filozofun ortaya koyduğu nazariyeler ve izahlar yığıdır. Bu düşünce ve nazariyeleri üretenlere filozof, hayatına tatbik edenlere hakîm denir." şeklindeki yaklaşımıyla "felsefe bir nazariyedir. Onu tatbik etmek ve yaşamak da hikmettir.", anlayışıyla felsefe ve hikmet hakkındaki genel görüşünü kitabın ön sözünde kısaca açıklamaktadır.¹⁴⁵

Yine birinci bölümde yani felsefenin mahiyetinde felsefe ile hikmetin etimolojik yapısıyla ilgili değerlendirmeleri ve hikmet binasının özellikleri ele alınmıştır. Burada Keklik, anlatım kolaylığı sağlamak adına hikmeti bir binaya benzetir. Binanın her katına daireler yerleştirir ve binanın birinci katına İlk Çağ filozoflarını oturtur. İkinci katına Orta Çağ filozoflarını özelliklerine göre birbirine komşu yaparak oturtur. Bu hikmet binası böylece sürüp gider. Temelinden arsasına kadar, hatta mühendisine kadar bir benzetme yaparak kendine ait bir üslup yakalar. Geçekten de bu benzetme yerinde ve anlaşılır bir izah tarzıdır. Kitabın ikinci bölümü olan felsefenin tekniğinde ise felsefenin bazı sorunları üzerinde durulmuştur. Ayrıca felsefenin kolaylaştırılarak anlaşılması da bu bölümün konularıdır.

'Felsefenin Tarihçesi' adlı üçüncü bölümde ise, İlk Çağ ve Hıristiyan Orta Çağ Felsefesi ve düşünürleri kısaca tanıtılmış, felsefi düşünceleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. İslam dünyasında Süryanilerin etkisi üzerinde durulmuş ve Süryani mütercimlerden önemli bulduklarının yaşam öykülerine yer vermiştir. Dördüncü bölümde Türkler, Araplar, İranlılar, Mısırlılar, Hintliler ve Endülüslüler gibi Müslüman milletlerin felsefeyle olan ilişkileri değerlendirilmiş ve Klasik İslam Kaynakları tanıtılmıştır. Nihat Keklik'in bu eseri daha sonra yazdığı iki kitaba da kaynaklık etmiştir.¹⁴⁶ Bunlardan ilki "Felsefenin ilkeleri; Felsefeye giriş" ikincisi ise "Felsefeye giriş; Filozofların Özellikleri" dir. Bir sonraki değerlendirmelerimizde bu eserler üzerinde durulacaktır. Keklik bu eserinde Türk toplumunun fikri ve felsefi bir

¹⁴⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XI.

¹⁴⁶ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 230.

diriliş ihtiyacı olduğunu vurgulamakta ve amacını da kendisi söyle ifade etmektedir: “ Gençlerimiz Türk düşünce tarihini ve onun kaynaklarını yeni öğrenmeye başlıyor. Gerçekten bu bir mazhariyettir. Çünkü başkalarına hayranlık ve taklit zamanı artık gerilerde kaldı. Şimdi birazda kendimizi tanımak gerekmektedir.”¹⁴⁷

8- Felsefenin İlkeleri; Felsefeye Giriş

Kitap bu isimle 1982’de İstanbul’da basılmış ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Felsefe ve filozoflar, ikinci bölümde ise; felsefenin bazı problemleri incelenmektedir. Nihat Keklik bu kitaba sekiz sayfalık bir ön söz yazmıştır. Ön sözünde Türk –İslam Felsefesi kürsüsünün kuruluşunun önemin de izah eder ve “(...)Tabiatıyla böyle bir ana bilim dalı Cumhuriyet devrinde ilk defa kurulduğu için kuran kimsenin şahsı bakımından değil, Türk düşüncesi bakımından büyük bir kazanç olmuştur”¹⁴⁸ şeklindeki düşüncesiyle bu anabilim dalının önemine vurgu yapar. Bu anabilim dalının kurulmasını başından beri destekleyen ve arzulayan Keklik “çok şükür” diye bu sevincini dile getirir. Kitabında hemen pozitif bilimler ve felsefe ilişkisine değinir. Pozitif bilimler ilerledikçe felsefeyi ilgilendiren meseleler de çoğalamaya başlamıştır. Bunun nedeni pozitif bilimlerle felsefenin devamlı bir ilişkisi vardır.¹⁴⁹ Hem felsefe cevap bulmak için değil soru sormak için vardır. Bir başka endişesi ve dile getirdiği tutum felsefeye karşı yanlış yaklaşımlardır. Bunların cevaplarını vermeye eserinde gayret eder. Bu eserin ön sözünden hareketle, Keklik, filozoflar kendi aralarında çok ihtilafli görünse bile onların ortak yönleri olduğu gerçeğini vurgulamıştır. Felsefe tahsili, sorulara cevap vermek için değil bilakis sorular üretmek için yapılmalıdır.

Kitabın birinci bölümünde felsefe ve filozofları ele alır. Felsefe ve hakîm ayrımı yapar. Zira “Her hâkim mutlaka filozoftur ama her filozof hâkim değildir. Çok gariptir ki İslam filozofları her ikisini de aynı anlamda kullanmışlardır.”¹⁵⁰ Hikmet sahibi olmanın öneminden bahsederken Kur’an’dan ayetler ve Hz. Peygamberden hadislerle örnekler verir. Felsefe tüm bilimleri içine alan bir değer olduğu için tıp

¹⁴⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XIII.

¹⁴⁸ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. X.

¹⁴⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. X.

¹⁵⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 5.

bilimini de felsefeyle ilişkilendirir. Çünkü çoğu filozof aynı zamanda birer doktordur. Hatta Türkçede doktora hekim denmektedir.

Keklik, ayrıca bu kitabında Türk-İslam filozoflarının da felsefeye yönelik tanımlarına yer verir. Türk-İslam filozoflarından maksadı ise, Kindi'den başlayarak Farabi, İbni Sina ve İbn Arabî'dir. Avrupalı filozofların tanımları da Seneca'dan başlayarak, Marcus Aurelius, Descartes, Francis Bacon, Hegel, Schopenhauer, Claude Bernar, William James'e kadar olan birçok batılı düşünürlerin felsefeyle ilgili tanımlarını basit ve anlaşılabilir özetler halinde belirtir.¹⁵¹

Kitabın birinci bölümü kendi ifadesiyle ana çizgileri belirlenmiş kısa tanımlardan oluşan hazırlık mahiyetinde olan bir çalışmadır. İkinci bölümde ise felsefeye dair ana problemler olarak gördüğü bilgi meselesi, mantık, ahlak, estetik, metafizik, kozmoloji, astronomi, fizik ve tıp konularına¹⁵² değinerek bunlar hakkında kısa bilgiler vermiştir. Keklik, bu kitabın ikinci bölümünde “akıl” la ilgili değerlendirmeler yapmış ve bu değerlendirmelere 1967'de yayınladığı “Bilgi Nazariyesi ve İman” adlı makalesi kaynaklık etmiştir.

Nihat Keklik'in bu çalışması tam anlamıyla bir felsefeye giriş kitabıdır. Ana hatlarıyla ve ayrıntıya girmeden adeta felsefe öğrencilerine yönelik hazırlanmış bir ders kitabı niteliği taşımaktadır.

9- Felsefede Metafor (Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklanması)

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında 1990 yılında çıkmıştır. Kitap iki bölümden oluşur. Birinci bölüm İlk Çağ ve Orta Çağ filozoflarında metafor, ikinci bölüm ise Türk-İslam filozofları ve Yeni Çağ Avrupa filozoflarında metafor konusunu işler. Keklik metaforu; “ bir meseleyi başka bir şekilde ifade etme sanatı” olarak tarif eder.¹⁵³ Felsefede metaforik üslubun kullanılmasına yönelik örneklerden bazılarını vererek tarihsel olarak nasıl ele alındığını da tartışmaya açar.

¹⁵¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 6.

¹⁵² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 151.

¹⁵³ Nihat Keklik, **Felsefede Metafor**, İst. Üniv. Edb. Fak. Yay., İstanbul, 1990, s. 1.

Her şeyden önce bu eser konuyla ilgili yapılan nadir çalışmalardandır.¹⁵⁴ Nihat Keklik bu çalışmanın ve araştırmanın iki amacı olduğunu belirtmiştir. Birincisi felsefe anlatım dilini entelektüel düzeyde kolaylaştırmak, ikincisi ise milletimizin felsefeye olan ilgisinin devamını sağlamaktır. Bu araştırmanın öne çıkan özelliği, Nihat Keklik'in sürekli vurguladığı felsefenin anlaşılabilirliğini kolaylaştırma düşüncesine uygun olmasıdır. Zira kitapta birçok metafor örnekleri verilerek bu amaca uygun bir çalışma ortaya çıkmıştır. “Metaforun gayesi ne olabilir?” Sorusuna Keklik; “her şeyden önce ifadelerin anlaşılmasını kolaylaştırmak” cevabını verir. Oysa edebiyatta ‘metafor’ çokça kullanılır. Metaforun edebiyattaki amacı üslup güzelliğini sağlamak olurken felsefedeki amacı ise anlatımı kolaylaştırmaktır.¹⁵⁵ Keklik’e göre; metafor ikiye ayrılır. Birincisi; açık metafor ki burada anlatımlarda “tıpkı, adeta, nasıl ki, öyle ki, mesela, yani nitekim gibi ifadeler çokça kullanılır.” Ancak açık metafor örnekleri çok azdır. Aristoteles’ten, İbni Sîna’dan ve Kant’tan örnekler verir. “Anne rahmindeki çocuk ile anne arasındaki ilişki çiçek halindeki meyve ile ağaç arasındaki ilişki gibidir(...).”¹⁵⁶ Bu örneği İbn Sîna’nın El-Kanun Fit-Tıbb kitabından aldığı örnekle tamamlar. Kapalı metafor ise yukarıda ki ifadeler zikredilmeden metafor sayılabilecek anlatımlardır. Bunlar daha çok isim ve sıfat tamlamaları olarak veya mukayeseli olarak karşımıza çıkar. Aklın ışığı gibi benzetmeler buna örnektir. Keklik, kapalı metafora J. J. Rousseau’dan şöyle bir alıntıyla örnek verir; “(...) Bir kötürüm adam koşmak istese bir çevik adamda koşmak istemese ikisi de oldukları yerde kalacaklardır(...).”¹⁵⁷ Keklik, kendi ifadesiyle bu araştırmasında metafor sanatının ne olduğunu değil sadece metafor sayesinde bazı felsefi problemlerin hangi ölçüde kolaylaştırılacağına mümkün olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

10- Filozofların Özellikleri (Felsefeye Giriş)

Kitap, 1983 yılında İstanbul’da basılmıştır. Önceleri 38 sayfalık bir hacime sahipken daha sonra genişleyerek şimdiki halini almıştır.¹⁵⁸ Bu 38 sayfa aslında 1978’de çıkardığı “Felsefe: Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar” kitabının

¹⁵⁴ Ayhan Bıçak, **a. g. e.**, s. 119.

¹⁵⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 2.

¹⁵⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 2.

¹⁵⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 6.

¹⁵⁸ Nihat Keklik, **Filozofların Özellikleri-Felsefeye Giriş-II**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1983, s. 7.

birinci bölümünde yer alan kısımdır. Başlı başına yeni bir konu olmayıp bir önceki çalışmasını genişletmiştir. Nihat Keklik yaptığı ve müstakil hale getirdiği çalışmayı 1981’de vefat eden babası H. Nasuhî Keklik’e ithaf etmiştir.

Kitap iki bölümden oluşur. Birinci bölümde filozofları şahsiyeti bakımından incelerken, ikinci bölümde toplum bakımından değerlendirir. Birinci bölümün başlığı altında filozofların tevazu, ahlaki davranışları, mantıklı ve ikna edici özellikleri, buna mukabil tuhaf, garip yaklaşımları ile nükte ve latifelerden hoşlanma özellikleri üzerinde durur. Keklik, kitabının ikinci bölümünün hemen başında filozofların birliğin sağlanması için dil ve kültüre ne kadar önem verdiklerine değinir. Dil ve kültür birliğine önem veren Türk-İslam filozoflarından Mevlana, İbn Arabî ve Kınalızade Ali’yi çok önemli bulduğunu belirtir.

Kitabın genelinde Filozof nedir? Veya nasıl olmalıdır? Sorularına cevaplar aranmaktadır. Özellikle “dinsiz felsefe ile felsefesiz dinin mümkün olmadığı”¹⁵⁹ vurgulanmış ve örnekleriyle gösterilmiştir. Ayrıca tarih boyunca yetişmiş olan bazı ünlü filozofların, gerek şahsiyet ve gerekse toplum açısından sahip oldukları (veya olmaları gerektiği) özellikler gösterilmiştir. Bu kitabın bir başka özelliği de Keklik’in kendi ifadesiyle popüler felsefe kitaplarından olmasıdır. Bizim kanaatimizce popüler olmasının en önemli nedeni, filozofların okuyucuya ilginç gelebilecek yaşam öyküleridir.

11- Türkler ve Felsefe (Türk –İslam Felsefesi)

Kitap 1986 yılında İstanbul’da basılmıştır. Keklik, kitabı yazma amacını; “Türk İslam Felsefesine dair objektif gerekçeleri ortaya koymak ve milli felsefemize reva görülen bir haksızlığı dile getirmektir.” şeklinde belirtir.¹⁶⁰ Kitap, Çanakkale Şehitleri ve İstiklal Marşı Şairi Mehmet Akif Ersoy’a ithaf edilmiştir.

Keklik eserinde, hem “İslam’da felsefe yoktur” diyen İslami çevrelere karşı çıkmış hem de ateist ve materyalistlere imrenip, İslam felsefesinin varlığını inkâr edenlere karşı cevap niteliğindeki bu eseri yazdığını ifade etmiştir. Kitapta Türk vurgusu ön plandadır ve bu vurgu üzerinden yazılan kitap önce Türklüğün nasıl

¹⁵⁹ Nihat Keklik, a. g. e., s. 10.

¹⁶⁰ Nihat keklik, **Türkler ve Felsefe: Türk- İslam Felsefesi**, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1986. s. 5.

değerlendirileceği ile başlar. Türk felsefesinin olamayacağı gibi bir düşüncenin, güneşi balçıkla sıvamak gibi imkânsız olduğunu belirtir. Zira Müslüman Türk Tarihine ve ecdadımızdan miras olarak devraldığımız her türlü eserlere bakıldığı zaman bu düşüncenin yanlış olduğu görülecektir.

Eserin birinci bölümü Türklerin Faziletleri, ikinci bölümü de ise Milli Düşünce olarak Türk –İslam Felsefesi başlığı ile hazırlanmıştır. İkinci bölümde Türk –İslam Felsefesindeki “Türk” ve “İslam” kelimesinin amacını ayrı başlıklar halinde açıklama yoluna gider. Kitap milli felsefenin zorunluluğu ifade eden batılı düşünürlerin görüşleriyle tamamlanmıştır. Keklik öteden beri “Türklük” vurgusuyla beraber milli ve anlaşılır bir felsefeden bahsettiği için bu çalışma amacına uygun olarak tasarlanmıştır. Kitap, dini, siyasi ve akademik tenkitlere muhatap olacak türdendir.

12- Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri

Bu kitap Doğu yayınları tarafından 1982’de İstanbul’da basılan (Felsefenin İlkeleri: Felsefeye Giriş I) kitabının genişletilmiş halidir. Kitabın birinci baskısı İstanbul’da 1987’de ikinci baskısı Ankara’da 1996’da yapılmıştır. Kitap, İstanbul Üniversitesi Yayınları arasında 3484 numara ile çıkmıştır. Türkler ve Felsefe (Türk – İslam Felsefesi) adlı eserinin biraz genişletilmiş halidir. Sadece bu kitabın birinci ve ikinci bölümüne alt başlıklar açılmıştır. Birinci bölümde ilk kitapta olmayan ‘İlk Çağda Filozoflar ve Ekoller’ ve ‘Yeni Çağ Filozofları’ diye iki başlık açılmıştır. İkinci bölümde ise yine Siyaset ve Devlet Felsefesi, Estetik-Metafizik-Kozmoloji alt başlığı açılarak eser oluşturulmuştur. Birinci bölüm anlatımlarında kendi anlatım yöntemi olan “hikmet binası” metaforundan faydalanır. Hikmet binasında katlar, odalar ve komşu daireler vardır. Filozofların birbirleriyle olan ilişkilerini, birbirlerine etkilerini ve felsefî görüşlerini bu minvalde izah etmeye çalışır. İkinci bölüm de ise siyaset kelimesinin tanımı ile başlar Platon ve Aristo’da devlet kavramını inceler, daha sonra Hıristiyan Orta Çağ’ındaki devlet anlayışını anlatır ve Müslüman düşünürlerin devlet–siyaset anlayışlarına yer verir. Yine önceki kitabına ilaveten bu kitabın ikinci bölümünde estetiğin, metafiziğin ve kozmolojinin tanımlarını yaparak varlık ve Tanrı problemini konuya giriş niteliğinde inceler. Estetiği çok eskiden beri üzerinde durulan ve çözümlenemeyen bir mesele olarak ele alır, ancak bu problemin

Platon'un idealar meselesinde ele alındığını da hatırlatır. Metafiziği bir dönem inkâr edenlerin olduğunu, ancak daha sonraları felsefenin en önemli bir disiplini olarak yer edindiği, metafizik deyimini ilk kullananın da Rodoslu Andronikos olduğunu belirtir.¹⁶¹

Keklik'e göre varlık konusu metafiziğin en mühim konusudur. Keklik varlığın tanımı konusundaki zorluğa dikkat çekerek şöyle söyler: "Eğer bazı filozofların dediği gibi varlık yokluktan çıkmış olsaydı, yokluğun da varlık olduğunu söylemiş olurduk. Bunun yerine varlık, varlıktan çıkmıştır diyecek olursak problem yine de çözümlenmiş olmaz. Böylece sonsuza kadar sebepler üzerinde durmuş oluruz ki sonsuza kadar teselsül insan zihni için mümkün değildir."¹⁶² Tanrı -Varlık ilişkisi noktasında Türk-İslam düşüncesinin yaklaşımını ise "Tanrının mahiyeti değil de Tanrının sıfatları ve filleri üzerinde durma"¹⁶³ olarak izah eder. Kozmoloji konusunda İslami kozmolojik düşüncede yer alan (ol) emrinin verilmesini ve Tanrı-madde-ezelilik problemine dair görüşleri kısaca aktarır. Keklik esasen bu çalışmasında, felsefede ve İslam dünyasında çok tartışılan problemleri ve bunlarla ilgili görüşleri özet halinde toplayıp okuyucuya sunmuştur.

13-Türklerde Dünya ve Ahlak Görüşü

Keklik'in bu kitabı 2001 yılında çıkmıştır. Kitabı Annesi Şerife Erzaim Keklik ve babası Nasuhî Keklik'e ithaf etmiştir. Eser, Türklere yönelik yaptığı çalışmaların yeniden toparlanması, özetlenmesi olarak kısmen de önceki çalışmalarına küçük ilaveler yapılmış bir çalışma olarak değerlendirebilir. Bilindiği üzere Nihat Keklik'te Türk vurgusu zaman zaman öne çıkan bir durumdur. Niçin Türk vurgusuna ihtiyaç duyduğunu hemen kitabın ön söz kısmında açıklar. Keklik kitabı yazma amacını şöyle belirtir; "Avrupalıların eserlerinde, yalnız hoşumuza gidecek güzel görüşler değil, aynı zamanda aleyhimize olan tasavvurlar ve art niyetler de var. Bu ortaya atılan ve onların kasıtlı olarak ortaya attığı iftiraları görmezden gelerek (ve

¹⁶¹ Nihat Keklik, **Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1996, s. 63.

¹⁶² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 271.

¹⁶³ Nihat Keklik **a. g. e.**, s. 273.

sergilenmesini meraklılarına havale ettiğim) sadece olumlu yargılardan yola çıkarak ve bunlar arasında ortak sayılabilecek değerlendirmeleri düzenleme düşüncesidir.”¹⁶⁴

Keklik bu eserinde, Türk ve İslam kavramlarının bir birine intibak etmek suretiyle Türk-İslam kavramının ortaya çıktığını, dolayısıyla Türklerin ahlakının buna bağlı olarak geliştiğini böylece de ahlaken üstün bir millet olduklarını savunur.

14- Felsefenin Tekniği

Keklik’in bu kitabı İstanbul’da 1984’de basılmıştır. Kitap Nihat Keklik’in teosofiyeye ait eserlerinin dışında diğer üç kitabıyla aynı özelliği gösterir. Felsefenin anlaşılması ve anlatımının kolaylaştırılması Keklik’in adeta birinci amacıdır. Bu eserin iki amaca yönelik olduğunu belirtir: Birincisi felsefe anlatımını kolaylaştırmak için belli bir teknik ortaya koymak, ikincisi ise genel bir felsefe anlayışının oluşması için bir felsefe antolojisi meydana getirmektir.¹⁶⁵ Keklik’e göre filozoflar hakkında genel olarak olumsuz bir bakış açısı vardır. Bu olumsuzlukların da üç nedeni vardır: Birincisi; okuyucuların tamamını kapsayıcı bir felsefe okuması yapmamalarıdır. Bunun problemin çözümü ise genel ve kuşatıcı felsefe kitaplarını okumaktır. Olumsuzluğa neden olan ikinci neden ise bazılarının filozofları aykırı tipler zannetmesidir. Filozofların genel olarak özellikleri bilindiği takdirde bunun böyle olmadığı görülecektir. Her ne kadar tarihte aykırılıkları olanlar varsa da bunlar sayıca çok değildir. Olumsuz algılamının üçüncü bir nedeni de felsefenin zor anlaşıldığına dair genel kanaattir. Bu problemi aşmanın temel yolu, anlaşılması zor olan filozofların ortaya çıkarılması ve bu zorlukların kolaylaştırılması için yazar ile okur ilişkisi gibi bağlamlarda ne tür çözümlere başvurulması gerektiğinin belirtilmesidir.¹⁶⁶ Her zaman felsefe anlatımlarında kolay bir üslubu benimseyen Keklik, tecrübeleri neticesinde bu yaklaşım için “Zoru söylemek kolaydır, kolay söylemek zordur”¹⁶⁷ prensibini temel alır. Netice itibarıyla Keklik’in bu çalışması, felsefeye yeni başlayanlar için bir giriş ve el kitabı niteliğindedir.

¹⁶⁴ Nihat Keklik, **Türklerde Ahlak ve Dünya Görüşü**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2001, s. 11.

¹⁶⁵ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 231.

¹⁶⁶ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 231.

¹⁶⁷ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 231.

1.2.C.Makaleleri

Nihat Keklik'in yayınlamış on iki adet makalesi vardır. Ancak makaleleri kitaplarından bağımsız değildir. Bazen yazdığı kitaplarının içerisinde bir bölüm makale yapılmış ya da makaleden yola çıkılarak hazırlanmış kitaplar olduğundan dolayı "özgün makale" incelemesi yapmayacağız. Kitaplarını incelediğimiz Nihat Keklik'in, makaleleri kitaplarıyla paralellik arz ettiği için sadece isimlerini yazmakla yetineceğiz. İkinci üçüncü ve dördüncü bölümlerde bu makalelere gerekli atıflar yapıp, konuyla ilgili olan kısımları da değerlendirilecektir. Bilimsel çalışmalarda konuyla ilgili yenilikler araştırmacıların karşısına çıktıkça ilavelerin yapılması veya düzenlemeye gidilmesi yahut kısmî değişikliklerin yapılması olağan bir durum olarak görülebilir. Nihat Keklik'te bu mecralardan geçtiği için söz konusu makalelerinin bir kısmını düzenleyip bir sonra hazırladığı kitabının içine bir bölüm olarak koymuş veya kitabının içindeki bir bölümü geliştirerek makale olarak hazırlamıştır. Makalelerle ilgili bir değerlendirme kitaplarla ilgili değerlendirmenin tekrarı olacağı için bu durumdan kaçındık. Makalelerin sıralamasında Cahit Şenel'in konuyla ilgili çalışmasını esas aldık. Buna göre Nihat Keklik'in yayınlamış makaleleri şunlardır;

- 1- "Farabi'nin Kategorileri", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, Cilt II/2 (1960), ss., 1-48.
- 2- "Farabi Mantığının Kökleri" **Şarkiyat Mecmuası**, sayı 4(1961), ss., 147-169.
- 3- "Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader Ve Ahlâk" **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, IV. Cilt, Cüz 1-2, ss., 65-80.
- 4- "İslam Düşüncesinde Mantık" **İslam Düşüncesi: Üç Aylık İslami Fikir ve Edebiyat Mecmuası**, I/4 (1967), ss., 215-218.
- 5- "İslam Tefekkürünün Doğuşu" **İslam Düşüncesi: Üç Aylık İslami Fikir ve Edebiyat Mecmuası**, I/I (1967), ss., 4-9.
- 6- "Bilgi Nazariyesi ve İman" **İslam Düşüncesi: Üç Aylık İslami Fikir ve Edebiyat Mecmuası**, I/3 (1967), ss., 136-143.
- 7- "Türk-İslam Filozofu İbni Sina Hayatı Eserleri" **Felsefe Arkivi**, sayı 22-23 (1981), ss., 1-53.
- 8- "Türk İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri" **Felsefe Arkivi**, sayı 24, (1984), ss., 1-25.

9- “Felsefede Üslup Meselesi ve Bazı İlkeler” **Felsefe Arkivi**, sayı 24 (1984), ss., 55–80.

10- “Felsefe Bakımından Metafor” **Felsefe Arkivi**, sayı 25. (1984), ss., 17–36.

11-“Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri Konusunda Yeni Örnekler” **Felsefe Arkivi**, sayı 26. (1987), ss., 1–18.

12- “Mevlana’da Metafor Yoluyla Felsefe” **Felsefe Arkivi**, sayı 26. (1987), ss., 18–55.

1.2.D.Diğer yazıları

Tebliğleri

1- “Hekim ve Hakîm olarak İbn Sînâ” **İbn Sînâ Kongresi Tebliğleri**. Kayseri, 1984, ss., 313–333.

2- “ İbn Sînâ’ya Göre Çocukta ve Gençlerde Mutedil Mizacın Şartları” **İbn Sînâ: Ölümünün Bininci Yılı Armağanı**, TTK Yayınları, Ankara 1984, ss., 249–255.

3- “Mevlana’da Metafor Yoluyla Felsefe” **1. Mevlana Kongresi Tebliğleri**, Konya 3–5 Mayıs 1985, ss., 39–73.

4- “Gençlik ve Türk Kültürü” **1. Milli Gençlik Kongresi**, Konya, 6–8 Kasım 1985.

5- “Mevlana’da Humour ve Optimizm” **2. Mevlana Kongresi**, Konya 3–5 Mayıs 1986. (1987’de kitap olarak basılmış ancak içerisinde Nihat Keklik’e ait tebliği bulunmamıştır. Kitabın sonunda ise belirtilen başlıkta tebliğin sunulduğu anlaşılmaktadır).¹⁶⁸

Cahit Şenel’in verdiği bilgiye göre Nihat Keklik’le yaptığı görüşme sonucu kendisine yayıma hazır olan kitaplarının ismini de vermiş bizimle yaptığı görüşmede de mezkûr kişiye ulaşarak söz konusu kitapların neler olacağını öğrenmemizi istemiştir. Buna göre yayıma hazır olan kitapları da şunlardır:

1- Türk-İslam Felsefesinde Düşünce akımları

2- Türk-İslam Kültürü

3- Türk-İslam Felsefesi Tarihi

¹⁶⁸ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 235.

- 4- Felsefenin Tekniği
- 5- İlk Çağ Felsefesi ve Tercümelere Devri
- 6- Bilgi-Ahlâk-Mantık Bakımından Filozofların Özellikleri
- 7- Türklerde Ahlak ve Dünya Görüşü
- 8- Felsefe Tarihinde Türkler
- 9- Manevî Kalkınma
- 10- Klasik Kaynaklardan Tercümelere¹⁶⁹

¹⁶⁹ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 235.

II. BÖLÜM

NIHAT KEKLİK'TE FELSEFİ YÖNTEM

2.1.Nihat Keklik'e Göre Felsefe

Felsefe ile ilgili olarak öncelikle şunu söyleyebiliriz ki üzerinde birçok felsefecinin birleştiği tek bir tanım yapmak bir hayli zordur. Hangi felsefeciye bu soruyu yöneltseniz hepsi de farklı cevaplar verdiği gibi ortak bir tanım konusunda da uzlaşamazlar.¹⁷⁰ Felsefecilerin bu tanımlamayı yapmaya uğraşmaları da yeni değildir. Binlerce yıllık felsefi düşünce tarihini biraz karıştırdığımızda bu tanımlamaya yönelik farklılıklar önümüze çıkacaktır. Nihat Keklik felsefe tanımıyla ilgili ortaya çıkan görüş farklılıklarının nedenini izah ederek şöyle der:

“ Hemen belirtelim ki bilinen felsefe tanımlarına karşılaştırmalı olarak bakıldığında, büyük farklılıkların var olduğu görülür. Bunun önemli bir nedeni, göreceli olarak, aynı soruya değişik cevapların verilmesidir.”¹⁷¹ Daha ilk problem, felsefeyle ilgili yapılan tanımlarda karşımıza çıkmaktadır. Takriben iki bin beş yüz yıllık bir geçmişe sahip olan felsefi düşünce içerisinde birçok görüşler ortaya çıkmış ve bununla alâkalı birçok düşünür ve filozof düşünce üretmiştir. Böylesine geniş bir tarihi perspektifi kapsayan bir uğraşının tanımında da farklılar olabilir.¹⁷² Ayrıca bu kadar çok tarif ve tanımlarında yapılması insanı şaşırtmamalıdır. Çünkü her düşünür veya filozof meseleye kendi açısından bakmıştır. Mesela tabiatçı bir filozofun tarifi elbette ki tabiat açısından olacak, metafizikçi veya ahlakçı bir filozof da tanımı kendi açısından yapacaktır. Felsefe tanım ve tariflerine filozofların yer vermesinin nedeni aslında felsefeye yeni başlayanlar için cazip olması bir de filozofların birçoğunun bu konuyu ihmal etmemeleridir. Zaten o tarifler ve tanımlar filozofun felsefesinde bulunmaktadır, onun için de yapılan felsefe tarifinin pek bir anlamı yoktur. Yine Keklik'e göre felsefeyi tek bir tanımın altında birleştirmek doğru değildir. Felsefenin tanımın kolay ve anlaşılabilir olması yeterlidir.¹⁷³

¹⁷⁰ Lokman Çilingir, *Niçin Felsefe?*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 7.

¹⁷¹ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İst. Üniv. Edb. Fak.Yay., Ankara, 1996, s. 14.

¹⁷² Nihat Keklik, *a. g. e.*, s. 15.

¹⁷³ Nihat Keklik, *a. g. e.*, s. 15.

Keklik, Türk-İslam filozoflarının da felsefeye yönelik tanımlarının mutlaka bilinmesi gerektiğini vurgular. Kendisi -muhtemelen filolog olması nedeniyle- kelimelerin önce sözlük anlamlarını bilmek gerektiğini daha sonra da teknik anlamlarını bilmenin o ilmin kolay anlaşılması için şart olduğunu belirtir.¹⁷⁴

Keklik'e göre, felsefe tartışmalı bir bilimdir. Öyle ki tartışma onun karakteristiği haline gelmiştir. Öyleyse "felsefe ne gibi sorularla uğraşır?" sorusu felsefeye yeni başlayanların merak ettiği sorulardandır. Keklik, Türk-İslam felsefesine yöneltilen ve "şimdiye kadar birçok filozoflar yetiştirdik fakat şimdi aramızdan niçin filozoflar çıkmıyor?" sorusuna şöyle cevap verir: Çağdaş düşünürlerimize filozof diyoruz ama bundan Avrupalıların haberi bile olmuyor. Hatta haberleri olsa bile umursamaz görünüyorlar. Aslında bunun gayet basit iki sebebi vardır. Birincisi; bizler filozof unvanı konusunda bir türlü söz birliği edemiyoruz. İkinci ve önemli bir husus ise, batılılar filozofları sahiplenme konusunda adeta sadece kendilerini yetkili görüyorlar. Filozofların sadece Avrupa'dan çıkacağı gibi bir düşünceye sahip olmaları nedeniyle bizde bu düşüncelerine boyun eğmekteyiz.¹⁷⁵

Keklik, yukarıdaki düşüncelerine paralel olarak felsefenin ne olduğuna dair düşüncesini "felsefe bir takım açıklamalar ve nazariyeler yığındır"¹⁷⁶ şeklinde eleştirel bir yaklaşımla açıklar. Keklik'e göre öncelikle bu konuda bilinmesi gereken şey: "Felsefeyi bir takım yapmacık zorlamalardan kurtarıp sadece entelektüel düzeyde kolaylaştırmaktır. Zira avamî felsefe mümkün olmadığı gibi caiz de değildir. Çünkü ünlü yeniçağ filozofunun (Descartes) dediği gibi "Felsefesiz yaşamak gözü kapalı yaşamak gibidir." Fakat hangi felsefe? Berrak ve ne söylediği belli olan yapıcı bir felsefe mi, yoksa manasız laf yığınlarından ibaret karanlık ve ne dediği belli olmayan yıkıcı bir felsefe mi? İşte bütün mesele buradadır ve buna karar verecek olanlarda aklı başında okuyuculardır."¹⁷⁷ Keklik, İslam filozoflarının felsefe tanımlarının ortak yönlerini ise; nesnelere mahiyet ve hakikatini bilmek, varlığın

¹⁷⁴ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri, Felsefeye Giriş**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. 6.

¹⁷⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. X.

¹⁷⁶ Nihat Keklik, **Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**, Çağrı Yay., İstanbul, 1978, s. XI.

¹⁷⁷ Nihat Keklik, **Felsefede Metafor**, İst. Üniv. Edb. Fak. Yay., İstanbul, 1990, s. VIII.

sebebini açıklamak, insanın kendisini tanıması, insanın gücü ölçüsünde ilahi bir kişilik kazanması olarak tespit etmiştir.¹⁷⁸

Felsefe, çok geniş bir alanı kuşatır. Felsefeye konu olmayan, felsefi kavramlar ve düşünceler içine girmeyen, felsefi bakımdan yorumlanıp temellendirilmeyen hiç bir obje yoktur.¹⁷⁹ Durum bu olunca, felsefenin ne kadar geniş alana sahip olduğu da açıkça görülür. Bu geniş alandan dolayı, en genel anlamda felsefe yapmak ve olayların bütününe kavramak zorlaşır. Çünkü bunu yapacak olan filozofun, bütün bunları sistemli bir şekilde ve tek bir bütünde kavrayabilecek yetki ve kabiliyete sahip olması gerekir.¹⁸⁰ Zira bütün felsefi sistemlerin Antik Çağ'da veya Orta Çağ'da bir kökü, bağlantısı vardır. Hiçbir filozof, kendinden önceki sistemlere bağlanmadan, bunları dikkatli bir şekilde ele alıp incelemeyen kendi görüş ve düşüncelerini ortaya koyamaz. Şayet felsefeyi bir takım açıklamalar ve görüşlerin oluşturduğu bir yığın olarak anlamamız gerekirse, insanlık tarihindeki düşünce faaliyetlerini boşa çıkarmamız icap edecektir. Şayet yığından maksat kendiliğinden oluşan veya dış güçlerin etkisiyle meydana gelen bir birikim olarak anlaşılacaksa o zaman ancak felsefeyi bir yığın olarak görebiliriz.¹⁸¹ Zira felsefi düşünce kendiliğinden ortaya çıkan ve ansızın oluşuveren bir düşünsel faaliyet değildir. Öyleyse felsefeyi bir bilgi yığını olarak görmemizde sakıncalar bulunacaktır.

Keklik'e göre felsefe nedir? Sorusunun cevaplanması için izlenilmesi gereken yol, felsefeyi açıklayıcı ve öğretici yönleriyle beraber ortaya koyarken kolaylaştırma prensibinin benimsenmesidir. Çünkü kolaylaştırma hem felsefeye bakışı değiştirecek hem de kulaktan dolma yanlış kanaatleri, bilgileri değiştirerek birçoklarına ulaşmayı sağlayacaktır. İşte yukarıda felsefe için nazariyeler yığını diyen Keklik'e göre felsefenin tanımına öncelikle etimolojik bir yaklaşım sergilenmelidir. Bu hem anlamayı hem de tanımayı kolaylaştırıcı bir yaklaşımdır. Buna göre; Felsefe

¹⁷⁸ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri, Felsefeye Giriş-I**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. 6-7.

¹⁷⁹ Kâmıran Birand, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, Ankara Üniv. İlahiyat Fak., Yayınları Yay. No: XXIII, Ajans-Türk Matbaası, Ankara, 1958, s. 4.

¹⁸⁰ Kâmıran Birand, **a. g. e.**, s. 4.

¹⁸¹ Kâmıran Birand, **a. g. e.**, s. 5.

kelimesinin aslı *filo-sofia (philo-sophia)* şeklinde bir deyimdir.¹⁸² Bu kelime İlk Çağ düşüncesinden alınmış, oradan Arapçaya sonrada Türkçeye geçmiştir.¹⁸³

Philo sevgi *sophia* kelimesi de hikmet anlamına gelir. Böylece *philosophia*'nın, sözlük anlamı hikmet sevgisidir. Keklik'e göre hikmet kelimesi felsefe kelimesinden daha kapsamlı ve derin bir anlam ifade etmektedir. Fakat bu önemli ayırım zamanla unutulmuştur. Keklik, hem Müslüman olan düşünür ve filozoflardan hem de diğerlerinden tanımlar aktarır. Burada Keklik'in çok önemli saydığı iki hususu belirtmek gerekir: Birincisi her ne kadar tüm tanımları bir araya toplayıp bir hüküm çıkarmak mümkün olmasa da ortak nokta, felsefenin insan ruhunu ve zihnini besleyen bir gıda olmasıdır. İkincisi ise insanın maddi ve manevi bütün varlıklara karşı merakını tatmin ettiği için bütün ilimlerin bir araya gelmesidir. Kendisine göre felsefe bir külli ilimdir.¹⁸⁴ Bu görüşlerini daha sonra yazdığı kitap ve makalelerinde vurgulamıştır. Onun çalışmalarında ve felsefeye yaklaşımında görülen temel özellik Türk-İslam kültüründe bulunan felsefi değerlendirmelerin anlaşılır bir biçimde yeni nesillere aktarılmasıdır. Hocalık yaptığı dönemlerde felsefenin anlaşılmamış olduğuna işaret ederken bu alanda çalışanlara Türkçe felsefe yapmanın yollarını gösterir. Bu yollardan en önemlisi Türkçeyi iyi bilip kullanmaktır.

Keklik felsefenin kimsenin tekelinde olamayacağını belirtir. Evrensel olmasa da genel bir felsefe anlayışını benimser.¹⁸⁵ Burada Keklik'in, nasıl bir genel felsefe anlayışı olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira Keklik, felsefenin zor anlaşılan bir üslubu olduğunu, böyle bir kanaatin yaygın olduğunu, bu üslubun kolay ve anlaşılır bir hale getirildiği zaman çoğunluğun anlayabileceğini ve felsefe konusunda ortak kanaatin oluşabileceğini belirtir. Keklik'e göre felsefede kolay ve anlaşılır üslup, genel felsefe anlayışını da ortaya çıkaracaktır.¹⁸⁶ Batının neredeyse tüm filozofları sahiplenmesi konusundaki tutumunu ideolojik bulan Keklik, bunu, Batının felsefedeki tekel olma çabası olarak görür. Ayrıca Batının bu tutumunu Türk-İslam dünyasında yazılan felsefi eserlerin ve literatürün Türkçe olmasına bağlayanlara da

¹⁸² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 3. Ayrıca bkz.: Ernst Von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005, s. 47.

¹⁸³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 4.

¹⁸⁴ Nihat Keklik, **Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**, Çağrı Yay. İstanbul, 1978, s. 21.

¹⁸⁵ Cahit Şenel, **a. g. m.**, s. 230.

¹⁸⁶ Nihat Keklik, "Felsefede Üslup Meselesi ve Bazı İlkeler", **Felsefe Arkivi**, S. 25, 1984, s. 55.

karşı çıkar. Çünkü bu fevkalâde yanlış bir tutum olmakla beraber mantıksızdır da. Keklik'in zihninde "Biz nasıl Batının dilini icap ettiğinden dolayı öğreniyorsak aynı zamanda Batılı bir bilim adamı da Türkçeyi öğrenebilir. Burada önemli olan aktarmacılıktan kurtulmak ve kendimize ait özgün eserler verebilmektir" düşüncesi yatmaktadır. Keklik'e göre bu konuda yapılacak tek şey; taklit hevesinden (ve onun mükâfatı olarak, Avrupalılardan madalya beklemekten) vazgeçerek milli felsefemize ağırlık ve önem vermektir.¹⁸⁷ Bunun delili olarak da, klasik filozoflarımız nasıl Arapça eserler oluşturdular ve karşılık buldularsa bugün için de aynısının olabilmesi düşüncesidir. Ancak burada bir başka ve önemli husus vardır ki o da taklitten kaçınmaktır.

Keklik, filozof ile felsefecinin farkını ise, birincisine felsefe yapan veya oluşturan ikincisine ise, felsefeyi öğrenen felsefeyi bilen diyerek aradaki farkın önemini belirtir. İslam filozoflarının felsefe tanımlarının ortak yönlerini ise; nesnelerin mahiyet ve hakikatini bilmek, varlığın sebebini açıklamak, insanın kendisini tanıması, insanın gücü ölçüsünde ilahi bir kişilik kazanması olarak görür.

2.2. Nihat Keklik'in Eserlerindeki Anlatım Yöntemi ve Yazım Tarzı

Keklik'in eserlerine genel olarak bakıldığında ilk göze çarpan unsur kullandığı dilin sade ve anlaşılır olmasıdır. Açıklık ve anlaşılabilirlik en önemli unsurdur. Bu anlamda öncelikle dilin iyi kullanılması gerekmektedir. Arap-Fars dili üzerine lisansını tamamlamasının felsefi yöntemi üzerinde etkisi fazladır. Her şeyden önce felsefe metinlerindeki kullanılan dilin daha kolay ve anlaşılır hale gelmesi onun için ilk sıralarda yer alır. Keklik'e göre; yıllar boyu "felsefe anlaşılması zor bir alandır"¹⁸⁸ düşüncesi yerleşmiş/yerleştirilmiş ve insanlar bu alandan uzak durmuşlardır. Öncelikle bu anlayışın yıkılması lazımdır.

Müslümanlar bir dönem felsefeyi dinden uzaklaştırıcı bir değer olarak gördüklerinden dolayı tüm bilimlerin başı olan felsefe, çoğunluğa ulaşamamış ve onlar felsefi düşünüşten mahrum olmuşlardır. "Tüm bilimlerin başı" kavramını

¹⁸⁷ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. X.

¹⁸⁸ Nihat Keklik, **Felsefede Metafor**, İ.Ü.E.F.Yay., İstanbul, 1990, s. VIII.

tartışırken meslektaşısı olan Uluğ Nutku böyle bir nitelendirmenin yanlış olduğunu ileri sürse de bu konuda Nihat Keklik'e katılanların sayısı bir hayli fazladır.¹⁸⁹

Keklik, "Felsefenin anlaşılması zordur." genel kanaatine karşı felsefeyi kolaylaştırma niyetiyle kitaplar yazmıştır. Keklik'in Felsefeyi anlaşılabilir hale getirmekten maksadı Türkçeyi iyi kullanarak gelecek nesillerin düşünce dünyasını aydınlatmaktır. Ancak bu kolaylaştırma işini yaparken analitik çözümlerden uzak durur ve kavramların ayrıntılarına girmez. Bu yöntemi genel felsefe anlayışı ve anlatımı için uygularken, 'Türk-İslam Felsefesi' diye nitelendirdiği ve daha çok teosofiyeye yönelik çalışmalarında yine okuyucunun anlayacağı kolay Türkçeye indirger. Kısmen ayrıntılardan hareket ederek kısa ve öz olarak açıklamalar yapar. Keklik'in yöntemi ve tarzı "zoru söylemek kolaydır kolay söylemek zordur" prensibidir. Kolaylaştırarak anlatmasının sebebinin ise "Doğuda ve Batıda fikir tarihi öğrenmekten maksat, dünü taklit etmek değil bugünü anlama ve yarına yön vermektir" diye açıklar.

Kolay ve zor felsefe ayırımından yola çıkarak felsefenin nasıl kolaylaştırılacağı konusunda felsefi metinlere dayanarak izahlar yapmıştır. Bu felsefi metinlerde zorlukların nereden kaynaklandığını ele alır. Kolaylaştırma konusunda üç tane çözüm önerisi vardır. Buna göre;

1-Felsefe kitaplarını birkaç defa okumak suretiyle anlaşılmayı sağlamak. Bu okumalar gerekirse defalarca yapılmalıdır.

2-Felsefi metinlerde bulunan uzun ifadelerin özünü bulmak.

3-Benzetme sanatı yoluyla felsefi problemlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak.¹⁹⁰

Keklik'in felsefi konuları kolaylaştırarak yazma ve anlatma tarzına "hikmet binası" metaforunu örnek gösterebiliriz. Buna göre filozofların oturduğu dört katlı bir binada, birinci katında İlk Çağ filozofları, ikinci katında Hristiyan filozoflar, üçüncü katında Türk -İslam filozofları dördüncü yani son katta ise Rönesans sonrası Avrupalı filozoflar bulunmaktadır. Bunlar bir apartmanın daireleri gibi aynı katta

¹⁸⁹ Çetin Veysal, "Uluğ Nutku'nun Felsefesi", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 7, 2009 (bahar), s. 84

¹⁹⁰ Nihat Keklik, **Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 130,132 ve 133.

bulunur, bu apartmanda bazen birkaç daire bazen de daha çok daireler mevcuttur ve bunların bazıları birbirleriyle yakın komşuluk ilişkilerini sürdürürken bazıları da sadece komşudurlar. Hikmet Binası metaforu, felsefi düşünceleri ve filozofları kategorize etmekte ustaca düşünülmüş, anlaşılması gayet kolay ve akılda kalıcı bir yaklaşımdır. Bilhassa felsefeyi yeni öğrenenler için bir değer ifade ederken bu işin öğretmenliğini yapacaklar için, sıklıkla faydalanacakları ve derslerinde kullanılacak bir öğretim yöntemidir. Eserlerinde kolaylaştırma ilkesine yönelik bir başka yaklaşımı ise Türkçe olmayan yabancı dildeki bir kavramı bazen Türkçe telaffuzu ile belirtirken bazen de o dilin orijinal kullanım ve yazımındaki haliyle parantez içerisinde ve italik yazı karakteriyle gösterir.

Keklik'in öncelikli hedefi zaten zor anlaşılan ve yaygın bir kanaat halinde bulunan felsefe kitaplarının anlatım dilini anlaşılır hale getirmenin yöntemleri üzerinde düşünmek ve bunun yollarını bulmaktır.¹⁹¹ Keklik'in Arapça, Farsça ve Fransızca'da ki hâkimiyeti ona asli kaynaklara ulaşmasında büyük kolaylık sağlamıştır. Dile olan bu hâkimiyeti sayesinde felsefi metinleri tercüme ederken Türkçeyi ustalıkla kullanmış, anlaşılma hedefini gerçekleştirmiştir. Hocalık yaptığı dönemler içerisinde ister felsefi konularda olsun ister kavramsal boyutta olsun, üzerinde durduğu şeyleri yazarken açık seçik ve anlaşılır bir dil kullanmayı ilke edinmiştir. Önemseydiği başlıca husus ise; ne yazacak veya söyleyecekse onu en kısa biçimde tutarlı bir üslup içerisinde ifade etmeyi benimsemesidir.

İbn Arabî ile ilgili yaptığı çalışmalarda, bu yetkin ve akıcı dili görmek mümkündür. Anlaşılır olan, aynı zamanda belli bir sırayı takip eden eser, Keklik'in hem felsefeye olan yaklaşımını hem de yazım tarzını ortaya koyar. Öğrenciliği döneminde dışarıdan almış olduğu klasik-geleneksel medrese eğitimi neticesinde bire bir metin okuma, ezberleme, tercüme etme ve yazma tarzı etkilenmiş görünmektedir. Çünkü kendi ifadesinden yola çıkarak; felsefe metinlerini çevirirken ve yazarken karşısında "henüz yeni öğrenen bir öğrencinin olduğunu" varsayarak hareket eder ve yorumlar.

Yazılarında sınırları iyi belirler. Üzerinde durduğu kavramların dışına çıkmaz. Özellikle giriş bölümlerinde yaptığı çalışmanın amacını ve sınırlarını belirtir. Özünü

¹⁹¹ Nihat Keklik, "Felsefede Üslup Meselesi ve Bazı İlkeler", **Felsefe Arkivi**, S. 24, 1984, s. 55.

iyi belirlediği için de yazdığı metinlere metin dışı anlamlar yüklemeyiz. Yazım tarzı açıklayıcı ve ikna edicidir.

Keklik'e göre, felsefe yapma ve felsefe okuma bir madalyonun iki yüzü gibidir. Ancak bir üçüncü yüz de vardır ki bu da felsefi metinleri anlaşılır biçimde ve doğru yazmadır. Nihat Keklik'e akademik camia bu noktada herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Nihat Keklik'e göre "bilimsel muhitin genişlemesi ve ülkemizin gelecekte inşası için" yazılan eserlerde açıklık ve kesinlik önemlidir. Ancak bu iş alanında gerekli donanıma sahip kişilerce kısa, öz ve hemen anlaşılabilir bir tarz ve üslupla yapılmalıdır. Bu yazıların en önemli amacı ise bilimsel iletişimi gerçekleştirirken bunu doğru bir biçimde aktarmaktır.

Özellikle 1940'lı yıllara gelinceye değin, sosyal bilimler alanında Türkçenin yeteri kadar bilim dili olmadığı kanaati hâkimdi. Bu tarihten sonra bilhassa 1939'u takip eden yıllarda, devlet eliyle kurulan Tercüme Bürosu tarafından başta Fransız ve Yunan klasikleri olmak üzere binden fazla eser çevrilir ve yayınlanır. Keklik, Fransızcanın birincil kaynaklarına ulaştığı gibi yapılan bu çevirilerden istifade eder, ancak bu çevirileri kullanırken ve değerlendirirken tespit ettiği olumsuzlukların Türkçenin yetersizliğinden değil de çevirenin eksikliğinden kaynaklanmış olabileceğini vurgular.

Eserlerini, genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuz da, ilk dönem birkaç eseri hariç¹⁹² temel felsefe sorunlarını ya da kendisinin tespit ettiği felsefi problemleri göremeyiz. Bunlara ilişkin eleştirel yaklaşımları da bulamayız. Kitaplarında önemli ölçüde tartıştığı bir felsefi problemle karşılaşmayız.

2.3. Felsefenin Temel İlkeleri

Felsefe ile ilgili temel ilkeler konusunda son dönem düşünürleri ve sahada çalışma yapanlar, çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Genel olarak felsefede ilkelerin belirlenmesi konusunda Nihat Keklik'te bir takım öngörülerde bulunmuştur. Keklik'e göre; önceki devirlerde felsefe belli başlı iki sorudan yola çıkmaktaydı. Bunlardan birincisi üzerinde yaşadığımız dünya acaba niçin meydana gelmiş ve nasıl yaratılmıştır? İkinci temel soru ise; bu dünya üzerindeki insanın manâsı nedir? Onun gayesi ne olmalıdır? İşte bu iki temel soruyu kendi kendine soran ve temelde bunu

¹⁹² Bunlar; "Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı" ile "Sadreddin Konevi Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan" dir. Bu çalışmalarını değerlendirmenin dışında tutmak gerekir.

merak eden insan artık felsefenin içine girmiştir. Keklik'e göre felsefenin en temel unsuru bu iki soru etrafında döner ve bu iki temel soru felsefenin başlıca ilkeleridir. Ancak pozitif bilimlerin uğraş alanlarının genişlemesi, beraberinde birtakım yeni sorunlar getirmiş ve bu sorunlar belli başlı felsefi ilkeleri belirleme noktasında zaten mevcut bulunan problemlerin çoğalmasına sebep olmuştur.¹⁹³

Felsefeye ilgi duyan, ancak henüz onu tanıma imkânını bulamamış sıradan bir insan, genellikle felsefeyi anlaşılması neredeyse imkânsız denilebilecek kadar zor ve ilk başta uyandırdığı ilginin aksine, aslında çok sıkıcı bir uğraş olarak görmektedir. Bu anlayışın değişmesini çok önemseyen Keklik, açıklığın felsefenin vazgeçilmez bir koşulu olduğunu, çünkü herkese kapalı bir gerçeğin, yalnızca yarı gerçek olduğu fikrini önemser. Keklik'e göre, felsefi bilgi, kendisini apaçık ortaya koymaz. O 'açık bilgiyi' elde etmek için çaba sarf etmek gerekmektedir.¹⁹⁴ Felsefi olarak bu açıklamaları kendisi gibi bu alanda çalışanların yapmasının bir hayli önemli olduğunu vurgular.

Felsefi düşüncelerin anlaşılamadığından veya felsefi konuların önü açık olarak görülemediğinden dolayı, ispat edilememiş ve tortulu sorularla uğraşan bir felsefenin, hatta elle tutulur gözle görülür bir sonuca ulaşamayan bir felsefenin, bilim olamayacağı iddiasını aldatıcı bir iddia olarak değerlendirir. Zira Keklik, burada felsefi gayenin iyi bilinmesi gerekliliğini ise şöyle izah eder: "Felsefe ele aldığı problemlerin hepsine de pozitif bilimlerdeki gibi tatmin edici cevaplar vermez. Üstelik her filozof belli bir konuda kendinden öncekiler ve sonrakilerden başka çözüm tarzları ileri sürüyor görünebilir. (...)Bu yüzden filozoflar arasında derin ihtilaflar var gibi görünmekte iken ancak onlar arasında bir takım ortak yönler bulunduğu da bir gerçektir(...) Felsefenin gayesini iyice hatırd tutmak lazımdır. Çünkü felsefe suallere cevap vermek için değil bizzat sualler için tahsil edilmelidir. Demek ki felsefe cevaplar bakımından değil sorular bakımından önemlidir ve onun tartışmalı bir ilim olması da bundan ileri gelmektedir".¹⁹⁵

¹⁹³ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş-I**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. VI.

¹⁹⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. VI.

¹⁹⁵ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş-I**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. VIII.

Felsefe dalındaki ilerlemelere gelince, felsefe ve buna bağı olarak felsefi düşünce, tarihi bir seyir takip etmektedir. Felsefenin tarih içerisindeki gelişmesini burada dikkate almak zorundayız. Çünkü diğer bilimler nasıl bir değişim ve dönüşüm içinde iseler, bu felsefe için de geçerli olacaktır. Felsefenin incelediği konular sürekli bir değişim içindedir ve o konulara ilişkin bilgilerin değişmesi olağan bir durumdur. Ayrıca durmadan değişen ve zaman zaman önceki görüşlerle çelişkili hale gelen, yalnızca felsefe değildir. Zira bir çağın bilimsel kuralları ve ilkeleri, sonraki dönemlerde tümüyle değişmektedir. Dolayısıyla kendi alanında o güne dek ileri sürülenlerden daha farklı ve öncekilerle çelişen görüşler ileri sürmek, felsefenin, diğer bilimlerle ortak olan yönüdür. Diğer disiplinlerden farklı olarak felsefede daha belirgin bir şekilde kendini ortaya koyan özellik ise; üzerinde fikir yürütülen konulara ilişkin farklı görüşlerden değil filozofların farklı düşüncülerinden kaynaklanmaktadır.

Keklik'in ilklerden kastettiği bir başka husus, felsefeye yeni başlayanlar ve merak edenler için belli başlı konuların bilinmesi, felsefenin ilkeleri hakkında yeteri kadar bilgiye sahip olunması noktasındadır. Keklik'in tespitine göre felsefeyi yeni öğrenen söz konusu kişiler için temel ilkeler şunlar olmalıdır:

A- Etimolojik ve teknik yönden felsefenin tariflerini ortaya koymak.

B- Sadece meşhur olmuş filozofları bilmek ve onları zincirin bir halkası gibi birbirine bağlantılıymış gibi düşünmek.

C- Türk-İslam Filozoflarının düşünce tarihindeki yerlerini belirlemek.

D- Felsefe problemleri hakkında genel bir bilgiye sahip olmak.

E- Açık-seçik ve anlaşılır bir üslup kullanmak.

Yukarıda sıraladığımız ve Keklik'in ilkeler olarak belirlediği bu genel prensipler, okullarda felsefe derslerin öğretilmesinde ve metot olarak benimsenmesinde genel bir tespittir.

Ayrıca Keklik, kitabında sıralamayı şöyle yapar: Akıl-ruh-nefis arasındaki ilişki, akıl ile içgüdü arasındaki fark, akıl kelimesinin anlamı; tefekkür, zihin, sezgi, bilgi(epistemoloji), bilginin kaynağı, bilginin değeri, bilgide kesinlik ve dereceleri; varlık ve sahaları, mantık ve ana bölümleri, ahlak, iyi ve kötü, siyaset ve devlet felsefesi, estetik-metafizik-kozmozoloji, astronomi ve fizik; tıp ve ruh başlıkları altında oluşmuş felsefi problemler. Bunları yaparken hem İslam filozoflarından hem de diğer

filozoflardan alıntılar yapmış, yine bu alıntıları bir düzene koyarak ve sıralayarak değerlendirmiştir.

2.4. Filozofların Özelliklerine Göre Genel Değerlendirmeleri

Keklik'e göre, felsefenin ne olduğu, hangi konularla ilgilendiğine yönelik birçok görüş olmasına karşın, 'filozof kimdir?' sorusuna cevap veren pek az düşünce mevcuttur. Filozoflar ve onların hakkında derli toplu düşünce sunan eserler çok fazla değildir. Keklik bunu araştırma konusu yapan ender araştırmacılardandır. Kitaplarının tanıtımını ilk bölümde yapmıştık. Ancak burada bu konuya tekrar yer vermemizin nedeni, Nihat Keklik'in bu konudaki tespitlerini ortaya koyarken bu konuda başka aksi veya paralel görüşlerin olabileceğini noktasında yeniden bir değerlendirme yapma gereğidir.

Filozof tanımında birçok farklılıklar vardır ki bu farklılığın bir nedeni, filozofun, felsefe yapan işlevi yanında, onun toplum içerisinde yaşayan bir insan olarak diğer insani unsurlarının da hesaba katılmasıdır. Çünkü filozof, sadece düşüncelerinden ibaret değil, aynı zamanda içinde bulunduğu toplumun bir ferdidir. Bir filozofun felsefi düşüncesi, filozofun yaşantısını yansıtmaktan çok, farklı ve ideal bir yaşamı betimleyebilir. Her felsefi düşünce de düşünürün yaşadığı dönemdeki büyük olaylara karşı tavrını ve düşüncesini içermeyebilir. Çünkü düşünür, etrafında olup-bitenden kendisini tecrit edip, yalnız kendisinin kurguladığı bir dünyanın sorunlarıyla uğraşıyor olabilir.

İster düşünür olsun ister filozof olsun insani tutkularıyla, yaşam tarzıyla veya içinde yaşadığı toplumun ahlaki değerlerine ters düşecek davranışları olsa bile eserlerinde, mükemmel bir şahsiyetin görünüşünü yansıtabilir. Bazen bir filozofun zihinsel dünyasına hayran olan bir okuyucu, o kişinin gerçek hayattaki yaşamına baktığında hayal kırıklığına uğrayabilir. Yazdıklarından yola çıkarak yücelttiğimiz ve gerçek yaşam öykülerini öğrenince hayal kırıklığına uğradığımız bu düşünürlerin düşüncelerinin değeri nedir? Bu beklemediğimiz yaşam tarzları karşısında filozofun düşüncelerinin değeri azalır mı? Bir düşünceyi ele alırken, düşünürün yaşam biçiminin ne kadar önemi var? Düşüncelerini değerlendirirken bundan ne kadar etkileneceğiz? Keklik bu konuda şöyle der: “Gerçi bazı filozofların garip ve tuhaf

davranışları olmuştur. Ancak bunlarında filozofça bir nitelik taşıdığı görülmektedir(...) Kadınlar ve aile konusunda Schopenhauer ve Malebranche gibi düşünürler ve onlara destek verir görünen bazı felsefeciler bu konuda nahoş ve yıkıcı düşünceler ileri sürmektedirler. İşte İslam dünyasında kadın ve aile mefhumuna çok saygı gösterilip değer verildiğinden dolayı bu yıkıcı zihniyetlerin iflasa mahkûm oldukları görülecektir”.¹⁹⁶ Keklik, filozofların yaşamından çok bunların düşünceleriyle ilgilenilmesinin gereğini savunur. Böyle yaşayan filozofların azınlıkta olduğunu, bizim için yaşamdan çok düşüncelerin önemli olduğunu ama bu hayat hikâyelerinin bilinmesinin bizlerde sadece belli bir kanaat oluşturacağını belirtir.¹⁹⁷

Keklik’e göre; filozofların karakter ve şahsiyetini beş maddede değerlendirmek mümkündür. Buna Göre filozofların şu özellikleri dikkatimizi çekmektedir:

- 1- Bilgi bakımından tevazu sahibi olmak bilgiçlik taslamamak
- 2- Karakter sahibi olmak
- 3- Mantıklı ve ikna edici olmak
- 4- Garip davranışlardan kaçınmak
- 5- Ağırbaşlı güler yüzlü ve iyimser bir dünya görüşüne sahip olmak¹⁹⁸

Her ne kadar yukardaki özellikler filozofların yaşamının iyi bilinmesini gerektirse de bu konuda Keklik, tarihi kayıt altına alınan yaşam öykülerinden uygun bulduklarını derlemiştir. Gerçi bazı filozoflar bizzat kendisinin kaleme aldıkları yaşam öykülerinden kesitleri okuyucularına sunmuşlardır. J. J. Rousseau “İtiraflar” adlı meşhur eserinde özel yaşamına dair olaylardan bahsetmiştir. Keklik bu alıntıları yaparken kendi yorumlarını da katar. Hatta Rousseau’nun evlenmeden beş çocuk sahibi olmasını ve bu çocuklara sahip çıkmadan çocuk yuvasına vermesini “bu tatsız meseleleri burada teşhir etmek daha sonraki nesillere kötülük için ruhsat vermektir” diyerek eleştirir.¹⁹⁹ Ancak bu filozofun itiraflarını da söz konusu kitaba dayanarak samimiyetinden dolayı ahlaki bulur. Batılı düşünürlerden bahsettikten sonra mutlaka

¹⁹⁶ Nihat Keklik, **Filozofların Özellikleri Felsefeye Giriş-II**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1983, s. 9.

¹⁹⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 10.

¹⁹⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 12.

¹⁹⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 37.

İslami düşünür ve suffilerinden örnekler verir. Bilhassa İbn Arabî'den ve Gazali'den alıntılar yapar. Bu örnekleri onların en iyi tarafını yansıtacak biçimde ve bir övünç kaynağı olarak gösterir.²⁰⁰

Aynı konuda felsefe anlayışlarını ve filozofların bazı ortak noktalarını bulmak mümkündür. Akli kullanma, tutarlı olma, tenkitçi olma ve bilgi arayışı, genel anlamda felsefi anlayışta ortak noktalar olabilir. Buradaki değerlendirmelerden farklı olarak Keklik ise filozofları ve özelliklerini incelerken onları şahsiyet bakımında ve toplum bakımından özellikleri diye iki grupta değerlendirir. Birinci guruptaki değerlendirmesine göre, Filozoflar her şeyden önce;

a- Bilgiçlik taslamaz mütevazı kişilerdir. Tevazu ise ilmin ön şartıdır. Batılı düşünürlerden en mütevazı gördüğü filozof Descartes'tir. İslam dünyasından birkaç isim zikrettikten sonra İbn Arabî'yi de en mütevazı kişiliklerden biri olarak değerlendirir. Yine filozofların ifrat ve tefritten kaçındıklarını belirtir. Keklik'in çalışmalarında bunlara yönelik örnekler bulmak mümkündür.

b- Karakter ve ahlaki davranışlara önem gösterirler. Keklik'e göre ahlaki bakımdan, Türk-İslam filozofları en üst sıralardadır. Bilhassa sufi meşrep düşünürlerin karakteri, ahlakı, olgunlukları sayılamayacak kadar çoktur. Bunların başında Ahmet Serahsî ve Farabî gelir. Batılı filozoflardan ise Sokrates, Spinoza ve Bruno 'yu üst sıralara yerleştirir. Francis Bacon ile Jean Jaques Rousseau'yu hayatları "hiçte gıpta edilecek türden değil"²⁰¹ diyerek eleştiride bulan Keklik, bu iki düşünürün gayri ahlaki bir hayat geçirdiklerini belirterek, bu yaşam tarzını tasvip etmez. Burada hayret edilecek husus ise Rousseau'nun ahlakın yüceliği üzerine olan sıkı düşünceleridir. Rousseau bu düşünceler üzerinde ciddiyetle durmuştur. Keklik'e göre; böyle gayri ahlakî bir yaşam sürmesi, onun ahlak ve faziletin önemini bilmiyor olması anlamına gelmemelidir. Ancak bir takım ahlak ve fazilete dair teoriler ortaya atıp, kendi yaşamına bunu uygulamamak bir filozofun şanına layık düşmez. Müslüman düşünürlerden İbn Arabî ve Gazalî, üstün karakter ve ahlak bakımından unutulmayacak şahsiyetler arasındadır ve onlar yaşadıkları toplumu bu anlamda imar

²⁰⁰ Nihat Keklik, a. g. e., s. 96.

²⁰¹ Nihat Keklik, a. g. e., s. 36.

etmişlerdir. Keklik'in bu yaklaşımları yani Müslüman düşünürlerle yönelik tutumları ve onlara anlatılarında daha çok yer vermesinin en önemli nedeni; onların Müslüman olmasıdır. Bir başka nedeni ise Türk-İslam düşünürlerini çok değerli görmesidir. Bu durum, alan çalışması yapanlar için olsun, Keklik'in mensup olduğu toplum ve önemseydiği değerler açısından olsun yadırganmaması gereken bir durumdur. Ancak Müslümanların, İlk Çağ filozoflarından Orta Çağ Hristiyan filozoflarına kadar geçen süreçte onlardan etkilendiği ve onlarla tercüme faaliyetleri gibi faaliyetler ile bilgi alışverişi yaptığı da unutulmamalıdır.

c- Filozoflar düşüncelerinde mantıklı ve tutarlı oldukları gibi onların ikna edici özellikleri de vardır. Filozof veya düşünür, akıl ve mantığı iyi kullanan zeki insanlardır. Safsata dan kesinlikle kaçınmalıdır. Çünkü safsata ile uğraşırsa aşırılığa gider ki bu filozofa hiçte yakışmayacak bir durumdur.²⁰² Keklik örneklerinin çoğunluğunu İslam kelimcilerinden verirken kısmen Yunan felsefesindeki diyalogları da kullanır ve düşüncelerini bu örneklerle temellendirir.

d- Filozoflar, komiklikten öteye latife ve nüktelere önem verirler. Keklik'e göre latife ve nükte felsefenin bizzat konularındandır.²⁰³ Çünkü komik kelimesi (*comique*) Yunan mitolojisinde ki eğlence tanrısı manasına gelen *Komos (comos)*'tan türetilmiştir. Komedi sözcüğü ise iki parçadan meydana gelmiştir. *Kom+oidia* birleşimdeki *kom* (eğlence) *oidia* da (şarkı) anlamları taşımaktadır. Böylece komedi eğlenceli şarkı anlamına gelmektedir.²⁰⁴ Keklik'e göre nükte latife ve komedi arasında ise bazı farklılıklar vardır. Nükte bir şey üzerinde duran nokta anlamına gelen ince şey veya belirti olarak kullanılırken, latife ise güzel yumuşak söz anlamında kullanılır.²⁰⁵ İşte filozoflar bu yüzden nükte ve latifeleri kullanırlar. Komedi, davranışlar ve sözlerle güldürmeyi hedeflerken, nükte ve latife ise sadece söz ile güldürmeyi amaçlar. Söz ile yapılacak bu anlam yüklü nükte ve latifeler ise akıla ve mantığa hitap eder. Filozoflar ise akıl ve mantığı en iyi biçimde kullanan insanlar olduğu için bu özellikler onlarda zaten mevcuttur. Komiklik, nükte ve latife bu anlamda felsefeyle ilişkilidir. Zira bazen felsefi ağırlığı olan konularda bu anlatım tarzı tercih edilir ve bu durum hem anlatımı-anlamayı kolaylaştırır hem de kalıcı

²⁰² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 77.

²⁰³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 79.

²⁰⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 80.

²⁰⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 81.

olmayı sağlar. Latife ve nükte aynı zamanda bir zekâ işidir ve zekâyâ hitap eder. Keklik'e göre, Filozoflar komiklikle değil nükte ve latifelerle ilgilenmişlerdir. Nükte ve latifelerin aynı zamanda söz sanatı açısından bir estetik değeri de bulunmaktadır. Çünkü sözdeki güzellik estetiğin ilgilendiği alandır. Keklik bu tür felsefi yaklaşımları "güler yüzlü felsefe"²⁰⁶ olarak tanımlar. Bu nedenle kötümser felsefi anlayışın mutluluk getireceği düşüncesine inanmak daha zordur ve bu düşünce ikna edici değildir.

Filozofların toplumsal anlamda özellikleri ise şunlardır:

Birincisi; birleştirici olmaları ki bu toplum yararına çok önemli bir davranış halidir. Bu özellik bilhassa Türk-İslam filozoflarında daha belirgin haldedir. Filozofların birleştirici olma gibi bir zorunluluğu vardır. Çünkü onlar birçok penceresi olan yüksek kuleden tüm şehri temaşa eden kimseler gibidir. "Küllî İlim" olan felsefe ve onunla uğraşan filozof da buna benzer. Kulenin birçok penceresinden bakılabilir ancak hangi penceresinden bakarsak bakalım belli bir tarafı görebilir. Ama kulenin en üstünden baktığımız zaman tüm şehri görebiliriz. İşte felsefe kulenin en üst noktasıdır.²⁰⁷ Felsefe ile uğraşan filozof da bütünleştirici ve birleştiricidir. Felsefe, filozofa her yeri bütünüyle görme özelliği kazandırmıştır. İslam düşünürleri içerisinde bunun en güzel örneğini Mevlana, İbn Arabî ve Kınalızade Ali vermiştir. Söz konusu bu değerli düşünürlerin eserlerini kısa bir incelemeye tabii tuttuğumuzda bahsedilen hususlar hemen karşımıza çıkacaktır. Bu kişiler topluma örnek olmuş ve yön vermiş insanlardır. Zaman zaman toplumda huzursuzluklar, savaşlar, ölümler, acı hadiseler meydana gelmiş ve toplumun ahengi bozulmuştur. İşte burada vazife, hikmet sahibi olan bu kişilere düşmektedir. Bunu gerçekleştirerek sevgi ve dostluk gibi değerlerin farkında olan, dilde birliği sağlayıp aşırılığa gitmeyen, ahlaki prensiplerde lider olan bu şahsiyetler, felsefi düşüncesinin ve hikmetin bir sonucu olarak bu anlamda bizlere örnek olmuşlardır.²⁰⁸

²⁰⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 96.

²⁰⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 100.

²⁰⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 108.

İkincisi; aşırı servet ve maddi hevesler peşinde koşmamaları halidir. Keklik'e göre ilim ile zenginlik arasında ters orantı vardır. Biz her ne kadar cebimiz ve midemizi doldurmak için, güzel elbiseler giyinmek, rahat ve keyifli yaşamak için gayret etsek de sonuçta aynı şekilde ruhumuzun gıdası olan ilime ihtiyaç duyarız. Ancak böyle düşünenler gittikçe azalmaktadır. Bazı düşünürler ve İslam mutasavvıfları zenginliğin ahlakı bozduğunu, onun için ilmin ve ahlakın yüce değerler arasında olmasının nefsin arzularını dizginlemekten geçtiğini belirtmişlerdir. Keklik, filozofların maddi refah ile ahlak arasında yakın bir ilişki bulduklarını ve Orta Çağ filozoflarından birçoğunun yukarıda belirttiğimiz ters orantı görüşünde olduklarını savunur. Yani zenginlik arttıkça ahlak azalır fikri belli dönem düşünürlerinde baskın durumdadır. Ancak bazı filozoflar bunun aksini iddia etmişler ve bu konuda aşırıya gitmişlerdir. Burada asıl olan orta yolu seçmeleridir ki toplumun önünde olan bu insanlar bizlere de örnek olsunlar. Bu örneklik toplumsal ahengin sağlanması açısından ayrıca bir önem taşır.

Üçüncüsü; toleranslı bir yapıya sahip olmaları, onların ayrı bir özellikleridir. Toplumsal barışın sağlanmasında çok önemli bir unsur olan bu durum, İslam Filozoflarında daha da belirgindir. Gerçi bu özellik filozofların genel karakteristiği içerisinde sayılsa da Avrupa'nın Orta Çağı'nda otuz yıl savaşlarını açıklamak için biraz zorlanılacak bir husustur. Oysa Müslümanlar da emir niteliğinde olan müsamaha (*tolerans*) zaten olması gereken hususiyetlerin başında gelir. Ancak Hallac el- Mansur'un başına gelen büyük facia, Ebu Hanife'ye yapılanlar, büyük filozof Ahmed el-Serahsi'nin idamı, gibi belki de örneklerini sayamadığımız birçok olayın izahı da ne yazık ki Müslümanların zorlandığı hususlardandır.²⁰⁹ İslam tarihindeki siyasi hesaplaşmaların ve dökülen kanların izahı bu noktada problem teşkil ederken, müsamahanın önemi bu vesileyle ortaya çıkmaktadır. Bu örneklendirmeler Avrupa tarihinde daha fazla karşımıza çıkmakta ve insanlık tarihinin ayıpları arasında yer almaktadır. Toleransla ilgili iki tane belirleyici prensip öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi inançla ilgili olan, ikincisi de siyasetle ilgili olan toleranstır. Bu konuda siyasetçinin de filozofun da dikkatli olması gerekmektedir. Filozoflar siyaset üzerine düşünce üretebilirler ancak pratik anlamda

²⁰⁹ Nihat Keklik, a. g. e., s. 151.

siyasette başarılı olamamaktadırlar.²¹⁰ Keklik'e göre bunun nedeni, yaratılıştan siyasetçi olmadıklarından dolayıdır. Zira siyasetçinin karşısındaki muhatabı ile olan ilişkisi ile filozofun muhatabı ile ilişkisi farklıdır.

Keklik'e göre, siyasetçi nesnel dünyaya yönelik çözüm önerileri getirirken, filozof hem mevcut dünyaya yönelik hem de düşünsel dünyaya yönelik eleştiri ve düşüncelerini ifade edebilir. Siyasetçinin kaygıları ile filozofun kaygıları genel olarak farklıdır. Zira filozofun siyasetçiden biraz daha farklı bir görevi vardır. Siyasetçi fikirlerine uygun bir düzenin oluşmasını amaç edinir. Bu siyasetçinin doğasında vardır. Filozof ise kendince doğruyu arayan birisidir. Filozofun siyasete veya günlük yaşama ilişkin genel olarak yaklaşımları, diğer insanlar için kolay anlaşılabilir. Filozof bu eleştirel tavrını veya düşüncelerini, analizlerini doğrudan halka ulaştırmaya kalkarsa yanlış anlaşılma tehlikesiyle karşılaşabilir. Kendini ifade edemeyen bir filozofun/düşünürün bu anlamda başarısız olması da kaçınılmazdır.²¹¹ Keklik'e göre bir filozof için en güvenli yol siyasetten uzak durmaktır.²¹² Zira siyaset nedeniyle filozofların başına türlü dertler açılmıştır.

Dördüncüsü; çoğu filozof din ve inanç sahibidir. Çoğu Avrupalı filozoflara baktığımız zaman dini çevrelerden yetiştiğini görürüz. Ayrıca tamamına yakını din konusunda eserler yazmıştır.²¹³ Filozoflara yöneltilen en önemli eleştirilerden bir tanesi onların dinsiz olmaları noktasındadır. Oysa durum hiç de öyle değildir. Tüm filozoflara bu açıdan bakıldığında çoğunluğunun inançlı kimseler olduğu görülecektir. Dinsizlikle ilgili bu yaygın kanaatin sebeplerinin başında felsefe tarihi ve düşüncesinin yeterince bilinmemesi gelir. Keklik'e göre özellikle filozof olarak kabul edilebilmenin en temel düsturu dindar olmaktır. Müslüman düşünürlerin gerçekte dinsiz olarak düşünülmemeyeceğini, bilakis dindar ve samimi insanlar olduklarını belirtir.²¹⁴ Buna ilâveten İlk Çağ filozoflarından Thales'in çok tanrılı bir inancının olduğunu belirtirken, Platon, Sokrates, Aristoteles gibi filozoflarında neredeyse tek tanrılı bir inanca yakın düşünce içinde olduklarını belirtir. Keklik

²¹⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 161.

²¹¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 161.

²¹² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 155.

²¹³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 167.

²¹⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 176.

birçok filozofun dindar olduğunu, ateist olanların bile dini bir eğitimden geçtiklerini veya dindar ailelerden yetiştiklerini iddia eder. Keklik'in bu konudaki görüşlerini destekleyen unsur onların dinle ilgili görüşleri ve düşünceleridir.

Yukarıda sıraladığımız Keklik'in bu düşünceleri, filozofların insani özelliklerinin olmasına yönelik bir değerlendirme olmakla beraber pratik anlamda filozoflar hakkında genel bir kanaat oluşturmaktadır. Filozofların ilginç olan yaşam öyküleri bulunmakla beraber, bunların bir kısmı gerçeğiyle karışmakta, okuyuculara daha cazip gelen bu öyküleri de bazen efsanelerle karıştırılmaktadır. Özellikle İlk Çağ filozofları ve onların yaşam hikâyeleri hakkında kesin bilgilere ulaşmak bazen güç olduğu için, bu işin hikâye kısmıyla uğraşanlara bu efsaneler bir kıymet arz edebilir. Ancak felsefeyle ciddi anlamda alâkadar olanlar için bu efsanelerin pek bir kıymeti yoktur. Filozofların her şeyden önce birleştirici ve uzlaştırıcı olmaları, servet ve zenginlik peşinden koşmayarak gösterişsiz yaşamaları, aile ve kadın konusunda yapıcı davranmaları, toplum barışı için toleransa önem vermeleri, özellikle toplumun din ve inançlarına karşı saygılı davranmaları gerektiği konusunda örneklere dayanarak bazı tariflere ulaşmıştır.²¹⁵

2.5. Türkler ve Felsefe

Türklerin Anadolu'ya gelişleri ve toplumsal yaşamlarını burada sürdürmeye karar vermeleriyle ilk felsefe çalışmaları başlamıştır. Bu düşünce genel kabul olarak değerlendirilebilir. Anadolu topraklarına yerleşen Türkler büyük çoğunlukla Müslüman olmuşlar ve felsefi düşünceleri de İslâm dininin etkisi altında doğup gelişmeye başlamıştır.

Öncelikle İslam felsefesinin kavramsal manada ne olduğunu kısa bir değerlendirmeye tabi tuttukten sonra, Türk-İslam felsefesi değerlendirilmesine geçilmesinin yine kavramsal çerçevenin oluşmasında gerekli olduğunu belirtmemizde fayda vardır. Türklerin felsefe ile ilişkilerini Türk-İslam felsefesi çerçevesinde değerlendirmek, İslam'dan sonraki Türk düşüncesini tanımak anlamındadır. İslam öncesi Türklerinin felsefe ile olan bağlantısı Keklik'i çok ilgilendirmemektedir. Onun konuya bakışı İslam penceresindedir.

²¹⁵ Nihat Keklik, a. g. e., s. 98.

Keklik'e göre Türk ve İslam filozofları felsefelerini mantık ve ahlak üzerine kurmuşlardır. Çünkü onlar fazilet ve ahlak olmaksızın felsefe yapılamayacağını bilmekteydiler. Özellikle Türk asıllı filozoflarda bu meziyet daha da ön plandadır. İslam dininin bu meziyete çok büyük katkısı olmuştur. Hristiyanlaşan ve Yahudileşen Türkleri, "milli kültürünü kaybedenler" diye nitelendirir. Türkler, İslam sayesinde manevi değerler kazanmış, buna karşılıklıta İslam güç kazanmıştır. Türklerle İslam arasında sıkı bir bağlantı olmuş ve ikilinin birleşmesinden Türk-İslam sentezi ortaya çıkmıştır.²¹⁶

İslam felsefesi algısı ise, genellikle sadece dini açıklamaya yarayan, dinin emir ve yasaklarını felsefi temellere oturtan bir felsefe akımı olarak görülmektedir. Oysa bu algı olabildiğince yanlış bir tezahürün sonucu ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce bu tezahür Türkiye'de batılılaşma hareketlerine bağlı olarak gelişmiş, batı kültür ve felsefesinin yüceltildiği, dine ait ne varsa önemsiz görüldüğü bu dönemde, ön yargılı yaklaşımlarla İslam felsefesinin tanım alanını daraltmıştır. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise, ilk on yılı dâhil İslam felsefesine bir gereksinim duyulmamış, İslam felsefesi bu dönemde neredeyse yok sayılma aşamasına getirilmiş, bilinçli bir şekilde Batı felsefesi ortamı oluşturulmaya çalışılmıştır.²¹⁷

Oysa İslam Felsefesi, İslam'ın doğduğu Arap yarımadasından başlayan; Anadolu, İran gibi İslam dininin yayıldığı topraklarda gelişen; Müslüman, Hristiyan hatta Süryanilerin geliştirdiği ortak düşüncenin bir adıdır. Süryanilerin İslam felsefesine en büyük katkısı tercüme yoluyla olmuş, Hristiyanlarda bu katkıya emek vermişlerdir. İslam felsefesinin oluşum sürecinde tercüme faaliyetleri azımsanamayacak kadar önemlidir. Bu konuyla alâkadar olan araştırmacılar ve konunun uzmanları buna dair birçok çalışmalar yapmış ve yayınlamışlardır.²¹⁸ Bizim üzerinde çalıştığımız Nihat Keklik, müstakil bir çalışmada bu konu için ayrı bir bölüm açmış ve birçok Hristiyan ve Süryani mütercimlerin rolüne vurgu yaparken

²¹⁶ Nihat Keklik, **Türkler ve Felsefe: Türk İslam felsefesi**, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 8.

²¹⁷ Kenan Gürsoy, **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 33.

²¹⁸ Şamil Öçal, **İslam Felsefesinin Oluşumunda Çevirilerin Rolü**, I. Çeviribilim ve Teknikleri Kurultayı, Kırıkkale, 2012, s. 422.

onları künye olarak tanıtmış, hangi eseri, kimin eserini çevirdiğini veya şerh ettiğini belirtmiştir.²¹⁹

Burada dikkatimizi çeken bir hususu belirtmemiz gerekmektedir: Batılı veya Müslüman düşünürlerin dışındaki akımlara, felsefi düşüncelerine mensup oldukları milletlerin isimleriyle hitap edilirken, Türklerin oluşturduğu felsefi düşüncelerin tamamına neden onların isimleriyle hitap edilmiyor? ‘Alman Felsefesi’, ‘Fransız Felsefesi’ veya ‘Hint Felsefesi’ tabiri kullanılırken neden ‘Türk Felsefesi’ tabiri kullanılmıyor? Türklerin tek başına felsefi bir düşünce üretilmediklerinden dolayı mı arkasına İslam kelimesi eklenerek ‘Türk-İslam Felsefesi’ deyimini kullanılmakta? Bu soruların cevabını üzerinde çalıştığımız Nihat Keklik, üslubuna uygun bir şekilde vermiş ve bu konuda ki düşüncesini anlaşılır şekilde ortaya koymuştur.

Keklik’e göre; öncelikle Türk felsefesi düşüncesi ile bu manaya dalalet eden deyim bir birinden ayırmamız gerekmektedir. Çünkü ikisi birbirinden ayrı manalar ifade etmektedir. Müslüman olduktan sonra Türkler de pek tabii filozof yetiştiren milletlerden olmuşlar ve milli felsefeye hak kazanmışlardır.²²⁰ İşte o milli felsefe kavramlaşarak ‘Türk-İslam Felsefesi’ adını almıştır. Buradaki bu değerlendirmeyi iyi anlayabilmek için konuya Türk kültürü açısından bakmak gerekmektedir. Türklerin Müslüman olmadıkları ve yerleşik hayata tam geçmedikleri döneme ilişkin yöneltilen genel eleştiri ise; felsefenin yerleşik bir toplumda gelişip ve şekilleneceği eleştirisidir. Oysa Türklerin felsefi anlayışı göçebe oldukları için gelişemeyeceği noktasındadır. Keklik bu dönemle ilgili değerlendirmelerde bulunmaz. Ona göre bu ayrıca bir tartışma konusu olabilir. Nihat Keklik’in üzerinde durduğu şey ise; Türklerin Müslüman olduktan sonraki durumlarıyla ilgilidir. Keklik, zaten İslam sonrası Türkler üzerine yoğunlaşmakta ve tarihi süreci de göz önünde bulundurmaktadır. İslam öncesi Türk felsefesi anlayışı ayrı bir çalışma sahası olmalıdır. Keklik’e göre sadece ‘Türk Felsefesi’ adı altında yapılacak çalışmalar ile belki bir ekol oluşturulabilir. Ancak Türk-İslam felsefe geleneğini, ilmi ve düşünce derinliğini yakalamak oldukça zordur.

²¹⁹ Nihat Keklik, **Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**, Çağrı Yay., İstanbul, 1978, s. 255.

²²⁰ Nihat Keklik, **Türkler ve Felsefe**, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 26.

Keklik, Türk-İslam felsefesindeki Türk kelimesinin amacını kavmiyetçilik anlamında yorumlamaz. Çünkü Müslüman olan Türkler, İslam'ın kavmiyetçilik fikrine sıcak bakmadıkları ve hatta kavmiyetçilik fikrine şiddetle muhalefet ettikleri için Türk kökenli filozof ve düşünürlerin kavmiyetçi davranışları söz konusu olamazdı. Ancak olsa olsa bu kavmiyet düşüncesi sadece zihinlerin arka planında olabilirdi. İşte buradaki Türk vurgusu sadece durum belirlemek için yapılan uygulamadır. Yoksa kavmiyeti öne çıkaracak bir husus değildir. Bir başka değerlendirmede, Keklik'e göre bir dönem Avrupalı oryantalistlerin ve onları bu konuda takip eden Müslüman araştırmacıların tüm İslam dünyasındaki, felsefe hareketlerine Arap damgasını vurmasının nedeni, İslam dünyası içerisinde vuku bulan felsefi düşünceye 'Arap Felsefesi' demelerinden kaynaklanmaktadır. Zira bu durum, İslam geleneği ile yoğrulmuş Türklerin, ürettiği felsefi düşünceyi görmezden gelmeye itmiştir. Bu, yanlış olan yaklaşım sonraları fark edilmiş, 'Arap Felsefesi' yerine 'İslam Felsefesi' tabiri kullanılmaya başlandıysa da bu görmezden gelme bir süre devam etmiştir.²²¹ Oysa İslam'ı en iyi temsil eden Araplar olamayacağı gibi böyle bir şey sadece bir milletin tekelinde de olamazdı. Zaten baştan yanlış kurgulanmış bir kavram olan 'Arap Felsefesi' anlayışından daha sonraları vazgeçilmiştir.

Osmanlılar zamanında yazılan buna yönelik eselerde de Türk ismine rastlanmaz.²²² Bunun iki sebebi vardır. Birincisi birçok imparatorluk ve devlet kuran Türklerin, devletlerinin isimleri şahıs veya aile adından türemiştir. Selçuklular, Osmanlılar, Gazneliler... Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü üzere Türkler devletlerinin adına bile Türk unvanını zaten koymuyorlardı. Yine Osmanlı döneminde yaşayan bilgin ve filozoflar eserlerinde Osmanlı unvanı kullanıyordu. Bu, Türklerin İslam inancından kaynaklanan bir geleneğidir. Osmanlılar döneminde yazılan eserlerde Türk isminin kullanılmamasının ikinci nedeni ise; yani XIV. yy. ile XX. yy. arasında ki zaman diliminde Osmanlı'nın himayesindeki milletlere karşı izlediği kültür politikası gereğince kavmiyet fikrinin açıkça bulunmamasıdır. Ümmetçilik anlayışı gereğince bu hoş karşılanacak bir durum değildir.

²²¹ Nihat Keklik, a. g. e., s. 36.

²²² Nihat Keklik, a. g. e., s. 39.

Ancak daha sonraları dünyada milliyetçilik akımlarının başlaması, yeni anlayışların oluşması, Türk düşünürleri de etkilemiş ve kullanılmaya başlanan ‘Fransız Felsefesi’, ‘Alman Felsefesi’ gibi terim ayrışması karşısında onların Türk unvanını kullanması bir zorunluluk haline gelmiştir. Türk düşüncesine ait olan ve Türk ismini taşıyan ilk kitap, 1898’de Bursalı Mehmet Tahir Bey (d:1861-ö:1925) tarafından yayınlanan “Türklerin Ulûm ve Fünun’a Hizmetleri”dir.²²³

Bu aslında milli felsefeye atılan ilk adımdır.²²⁴ Daha sonraları felsefe ilgi yayınlanan kitaplarının kapak başlıklarına ilk defa Türk kelimesini yerleştiren felsefe üstatlarından Mehmet Ali Aynî’dir. (d:1869-ö:1945)²²⁵ Bu anlamda Milli felsefenin öncülerinden sayılır. Daha sonraları Mehmet Ali Aynî’yi Hilmi Ziya Ülken ve Adnan Adıvar takip etmiş ve felsefe ve buna ilişkin çalışmaların başına Türk kelimesi böylece konmaya başlanmıştır.²²⁶

Keklik’e göre, ‘Türk-İslam Felsefesi’ deyiminde ki İslam kelimesinin amacı; İslam dünyasında yetişen bütün filozofların araştırma sahasına girmesindedir. Arap, Acem ve Endülüslü Müslüman düşünürlerin bu sahadaki gayretleri sonucu İslam kültürü oluşmuştur. Tıpkı Grek-Latin kültürünün oluşumundaki kolektif durum gibi çeşitli İslam milletlerinin katılımı ve İslam kültürü, sanatı, düşünce yapısı ile ortaya koyduğu manevi miras, bu kültürü oluşturmuştur. Günümüzde Batı kültürü denilince anladığımız bu kolektif katılımdır. Türk-İslam felsefesindeki “İslam” kelimesine felsefi anlamda nasıl bakacağımızın da bilinmesi gerekmektedir. Şayet bu lafza, inanç yönünden bakacak olursak o zaman tüm filozofları inanç bakımından veya teolojik açıdan değerlendirmiş oluruz ki bu hiçte objektif olmayan bir değerlendirme olur. Onları dar bir çerçeve içerisinde değerlendirdiğimiz gibi yine dar bir alana hapsetmiş oluruz. Oysa İslam filozofları teoloji değil felsefe yapmıştır.²²⁷ Burada mevzubahis olan konu ile alâkalı bir sakıncadan daha söz etmek gerekir. Bu sakınca; ilmî kabul edilmeyen bir durum olarak İslam kültürü çevresinde yetiştiği halde, ateist-materyalist düşünceye sahip İbn el-Ravendî gibi insanların dışarıda bırakılmasıdır. Böyle istisnalar yaparak ilmi bir adaleti sağlamamız da mümkün

²²³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 41. Ayrıca geniş bilgi için bkz.: Ömer Faruk Akün, “Bursalı Mehmet Tahir” **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, T.D.V. Vakıf Yay., İstanbul, 1992, C. 6. s. 452.

²²⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 40.

²²⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 41.

²²⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 40.

²²⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 44.

olmayacaktır. O halde yapmamız gereken, Türk-İslam felsefesi sözündeki İslam kelimesini ancak iki amaç ile kullanmaktır. Birincisi, İslam dünyasında yetişen tüm düşünür ve filozofları kuşatıcı bir şekilde bu kapsam içine almamız gerekir. İkincisi, İslam dünyasında yetişen filozofların ekseriyetinin dindar olmalarıdır. Ateist ve materyalist birkaç filozof istisna edilirse, Müslüman filozoflar İslam kültürüne önemli derecede katkı sağlamışlardır. Nitekim İbn Rüşd din ve felsefe arsındaki uzlaşmayı kolaylaştırmak üzere Tehafüt-üt-Tehafüt adlı eseri yazmıştır.²²⁸ Keklik, birkaçı hariç Avrupalı filozofların dindarlığı konusunda ısrarlıdır. Eserlerinde bu durumu hemen görebiliriz. Ancak nasıl ki bu dindar insanlar ilahiyatçı kabul edilmiyorsa, İslam filozofları içinde aynı şey geçerlidir. Ancak bu İslam'dan habersiz olduğu anlamına gelmez.²²⁹

Keklik'e göre, Türk-İslam felsefesi denilirken sadece Türk filozofları değil aynı zamanda İslam dünyasında yetişen bütün filozoflar dikkate alınmış, kavmî bir anlam yüklenilmemiş, İslam denilirken de bu dairenin içine sadece Müslümanlar dâhil edilmiştir.²³⁰ Keklik, milli felsefe kavramının ortaya çıkmasının muhtemel olduğu düşüncesindedir. Hatta Türk-İslam sentezi iyi kavranırsa milli felsefe anlayışının kaçınılmaz olduğunu savunur. Ancak, Keklik'in bu düşüncesi eleştirileri de beraber getirmektedir. Kanaatimizce milli felsefe kavramında oluşacak en basit problem sadece Türk felsefesi gibi sığ bir anlam daralması olacaktır. Şayet bunu İslam'ın sınırları dışına itecek olursak o zaman elimizde kültür mirasına dair hiçbir şey kalmayacaktır. Fakat son dönem Türk felsefesi anlayışımızdaki değişiklik daha ziyade yakın zamanlarda Batıdaki felsefe birikimi ile tanışmış felsefecilerimizin ortaya koydukları çalışmalar olarak algılanmaya başlamıştır. Bu anlayışın temelinde ise Türklerin bütün İslam dünyası gibi on ikinci yüzyıla birlikte felsefeden uzaklaştıkları düşüncesi yatmaktadır. Bize göre bu yaklaşım hem indirgemeci hem de geçmişi reddederek kültür mirasının varlığını yok saymakla eşdeğerdir. Türk felsefesini Cumhuriyetle birlikte başladığını iddia edenlerin bir başka gerekçeleri de Türk-İslam felsefesi düşüncesinin köklerine dairdir. Beslendiği kaynağın dinî olmasından dolayı bir felsefî faaliyetin oluşamayacağını savunan bu görüş daha çok

²²⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 45.

²²⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 48.

²³⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 53.

Batı felsefesi eğitimi almış kişilerin ortaya attığı bir görüştür. Bu eleştiriye, eldeki belge ve bilgilerin yetersizliği, uzun bir tarih döneminin henüz yeterince incelenmemiş olması durumu, bir gerekçe olarak gösterilebilir. Konunun yeterince incelenmemiş olması bilgisizliğe yol açmakta, bu bilgisizliğin sonucu da olumsuz düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Müslüman Türklerin felsefi düşünce yapısının oluşumunda, Yunandan alınan felsefi birikimin emanetçileri olduğu, onları şerh ederek bir sonraki kuşağa aktardıkları, aslında yeni bir şey katmadıkları veya savunma durumuna geçip İslam'ı felsefe karşısında savunmaktan başka bir şey yapmadıklarına ilişkin görüşler, yukarıda zikrettiğimiz olumsuz düşüncelerden biridir. Zira bu Batının kendi düşüncesini sahiplenmeye yönelik görüşüdür. Adeta kendi felsefi etkinliğine bağlı kalmayı amaçlamaktadır.

2.6. Türk -İslam Felsefesinin Oluşumunda Türklerin Etkisi

Bilimin, felsefenin, kültür birikiminin ve o toplum içinde yetişen düşünürlerin varlığı, söz konusu toplum için önemli olduğu kadar mirasını bırakacağı nesiller açısından da önemlidir. Bilinen bu gerçek, tarihte yer edinmek adına önemlidir. Bunun sürdürülebilir ve insanlığın yararına olabilmesi için değerler ve o değerleri oluşturan kurumların olması gerekmektedir. Değerlerin toplamı da dünyaya bakışı oluşturur. Söz konusu kurumların başında vakıflar, cemiyetler, üniversiteler, akademiler, külliyeler, medreseler ve benzerlerini sayabiliriz. İçinde yaşadığımız Türk toplumunun kültürel değerleri bizim ve dünya için önemli bir yere sahiptir. Türkler onuncu yüzyıldan²³¹ itibaren topluluklar halinde İslam'ı kabul etmişlerdir. Malazgirt (M. 1071) zaferinden sonra Anadolu kapıları Türklere açılmış ve Türkler asırlar boyu İslamî değerlerin ve coğrafyanın inşası için gayret etmişlerdir. Yine Keklik'in ileri sürdüğü ve "filozofların renklenmesi" diye tabir ettiği filozofların inançlarıyla ilgili tutumlarıdır. Nihayetinde filozoflar dinlerine göre yani yaşadıkları toplumun inançlarıyla renklenmiştir. Bu inanç kaynaklı renklenme Türk-İslam

²³¹ İslâmiyet'i henüz kabul etmeyen Türklerin Orta Asya'da İslâm dinini tanıtop yayan Araplarla birlikte Çinlilere karşı 751 yılında Talas'ta yaptıkları adı da Talas Savaşı olarak bilinen bu savaş, sebep ve sonuçları bakımından çok önemlidir. Bu tarih, Türklerin İslam Dini ile tanışması ve Müslüman olmalarının başlangıcı olarak kabul edilir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Türklerin İslamiyet'i Kabulü" **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, C. 41, s. 478.

felsefesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.²³² Keklik, filozofların inançları ile ilgili kanaatini şöyle belirtir: “İlk Çağ filozofları putperest, Avrupalı düşünürler Hristiyan, Türkler ise Müslümandır. Müslüman Türklerin ürettiği felsefi düşüncelerin sonucu Türk-İslam felsefesi ortaya çıkmıştır.”²³³

Şüphesiz, İslam medeniyetinin oluşmasında ve gelişmesinde Türklerin önemli katkıları olmuştur. Bunu, İslam medeniyetinin, bilim, sanat, felsefe, edebiyat ve mimari alanlarında açıkça görmekteyiz. Türkler arasından dünya çapında büyük bilim, sanat ve tasavvuf adamları çıkmış ve bu aydınlar medeniyet tarihine mal olmuş eserler ortaya koymuşlardır. Müslüman Türklerin düşünce hayatına etkileri, hem kurdukları müesseseler hem de içerisinde barındırdığı düşünürlerin varlığı nedeniyle önemli bir yere sahiptir. Yine Orta Çağ İslam dünyasında, Türklerin kendine has tarzlarıyla kurmuş oldukları hastane, kütüphane, rasathane ve medrese gibi müesseseler insanlığa hizmet ettiği gibi dış dünyayı yani Avrupa’yı da etkilemiştir. Bunların yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi İslamî bilimlerin yanında felsefe, astronomi, tıp gibi alanlarda çalışmalar yapılmıştır. Bunlara ilaveten Türkler Divan ve Halk edebiyatında da önemli eserler meydana getirmişlerdir. Bunlardan bazıları eserlerinin çoğu elimizde olan Fuzuli, Mevlana, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaşî Veli, Yunus Emre, Süleyman Çelebi, Karacaoğlan, Kaygusuz Abdal gibi Müslüman Türk toplumunda yetişen ve birçok açıdan önem arz eden düşünürlerdir. Yaşadıkları dönem itibarıyla topluma yön vermişler sonraki nesillere bir anlamda kültür mirası bırakmışlardır. Türkler, İslamî mimariye, resim sanatına ve diğer sanata yönelik olan her şeye İslam anlayışından kaynaklanan farklı açılımlar getirmişlerdir. Minyatür, tezhip, hüsnü hat ve daha sayabileceğimiz kendine özgün sanatsal faaliyetlerde bulunmuşlardır. Müslüman Türk sanatçıları, yeteneklerini zorlamaları neticesinde zikrettiğimiz bu sanatları ve başta hat sanatı olmak üzere birçok sanatı dünya sanatı haline getirmişlerdir.²³⁴

Keklik, yukarıda belirttiğimiz Türklerle ilgili bu düşüncelerin hapsine katılır. Bu yoldan hareketle öncelikle Türklerin faziletlerine dair 18. yy. da çok yaygın olan

²³² Nihat Keklik, **Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s. XII.

²³³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XII.

²³⁴ Şemsettin Dağlı, Fatih Başbuğ “Türk Hat Sanatında Yazı Resimler Ve Mevlevilik”, **Türk –İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi**, 2007, S. 4: Hafta 13. s. 184.

Avrupalı seyyahların, Türkleri öven hatıralarını kendine referans alır. Diğer taraftan Avrupalı düşünürlerin Türkler üzerine söyledikleri olumlu sözleri kaynaklarıyla birlikte değerlendirir. Öncelikli temellendirmelerini buradan yaptıktan sonra bazı İslam düşünürlerinin görüşlerine de yer verir. Müslüman-Arap bilginlerinden Câhız'ın²³⁵ “Türklerin Faziletleri” adlı eserini kaynak göstererek, Türklerle ilgili yaklaşımlarına temel oluşturur. Cahız'ın Türklerle yönelik yazdığı eserin orijinal adı “Menakıbü Cünd El-Hilâfe ve Fazâil El-Etrak” dır. Câhız bu eserde eski Arapların ve kendisinin, Türklerin karakteri ve kabiliyetleri hakkındaki sözlerini ve düşüncelerini bir arada toplamış, o zaman Bağdat ve Samarra muhitlerinde bulunan Türklerle karşı bazı kesimlerin duydukları endişeleri gidermeye, Türklerin İslâm dini ve Abbasi Devleti için taşıdıkları önemi vurgulamaya çalışmıştır. Bilhassa, Türklerin ahlâkî sağlamlıklarına ve onların askerî kabiliyetlerine insanların dikkatini çekmiştir. Cahız'ın, dönemin siyasetine yönelik tenkitleri olduğu gibi ayrıca kendisinin dönemin siyasi erkine karşı olumlu bir tavrı olduğu anlaşılmaktadır. Siyaset alanında da birçok eser vermiş olan Cahız'ın, Türklerle yönelik bu olumlu düşüncelerinin arka planında kişisel bir yakınlık olabileceği gibi, topluma ve halkın tereddütlerine karşı Türkleri meşrulaştırma çabaları da olabilir. Ayrıca Abbasiler döneminde başta Basra olmak üzere pek çok şehre birçok Türk yerleşmiş, siyasi ve sosyal yaşamın içinde yer almaya başlamışlardır. Cahız gibi dönemin her alanda muteber saydığı insanlar sayesinde, toplum için Türkler kabul görmeye başlamıştır ve onun diğer eserleri gibi söz konusu eseri de Türk tarihi alanında çalışanlar için hep referans olarak görülmüştür. Nihat Keklik'in bu eserinde Cahız'ı referans ve kaynak olarak alması ilmî açıdan önem arz etmektedir.

Keklik, Türklerle hayranlık duyan Machiavelli, J. J. Rousseau ve Schopenhauer gibi filozofların bu konuyla ilgili düşüncelerini okuyucularına aktarmıştır. Ayrıca Ricaut gibi gözlemci ve gezgin olarak bilinen yazarların da eserlerinden alıntılar yaparak, görüşlerini destekleyici düşüncelerine eserlerinde yer vermiştir. Burada

²³⁵ Tam adı Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub El-Cahiz El-Kinani'dir. Bir gözü patlak gibi görüldüğü için Cahız lakabını almış ve öyle anılmıştır. (M:767-777) yılları arasında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. (M: 869) da yine aynı şehirde vefat etmiştir. Edebiyat, kelam, mezhepler tarihi, tarih, siyaset, ahlak, sanat, ticaret, zooloji ve antropoloji hakkında birçok eserler vermiş Arap bilginidir. İslam dünyasında Türkler hakkında ilk defa bilgi veren “Türklerin Faziletleri” adlı kitabı yazmıştır. Bkz. Ramazan Şeşen, “Cahız” **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, T.D.V. Yay., İstanbul, 1993, C. VII, s. 20.

dikkatimizi çeken gezginlerden birincisi olan Ricaut, 1600'lü yılların ikinci yarısında, çeşitli sebeplerle İstanbul'a gelmiş bir İngiliz'dir. Elçilik görevi sebebiyle İstanbul dışında da Osmanlı İmparatorluğu'na ait çeşitli yerlere giden, her kademedeki devlet görevlisi ile münasebetleri olan Ricaut, gözlemlerini ve üçüncü şahıslardan elde ettiği bilgilere dayalı olarak yaptığı analizlerini "Türklerin Siyasi Düsturları"²³⁶ adıyla kitaplaştırmıştır. Yine Ricaut, dikkatimizi çeken ikinci şahıs olarak Comte De Marsigli adlı bir gözlemciyle, lâfzen farklı ama düşünce olarak hemen hemen aynı şeyleri söyler. Comte de Marsigli, 17. yüzyılda defalarca turist veya memur olarak Türkiye'ye gelmiş, Türkiye'nin sosyal ve askerî teşkilâtını incelemiştir. İtalyan coğrafyacı, tabiat bilgini ve Osmanlı Askerî Tarihi konusunda uzman olarak kabul edilir.²³⁷ Yayınladığı eser olan "*L'état Militaire de l'empire Ottoman*" (Osmanlı İmparatorluğu'nun Askerî Durumu) döneme ait siyasî ve askerî teşkilâtımızın bir başkası tarafından değerlendirilip bilinmesi bakımından önemlidir.

Nihat Keklik bin yıllık tarih ortada iken, bu düşünürlerin, seyyahların veya gözlemcilerin -Müslüman olsun veya olmasın- bu insanların görüşlerine neden ihtiyaç duymuştur? Bu sorunun cevabını iki şekilde vermenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Birincisi; düşünce dünyası üzerinde etkili olan ve filozof kabul edilen bu insanların veya düşünürlerin bakış açısı en az felsefî düşünceleri kadar etkilidir. Çünkü bu insanların birçoğu yaşadıkları toplumda bir anlamda söz sahibi olmuşlar, o toplumu düşünceleriyle yönlendirmişler ve kendi toplumlarında önemli kişiler olmuşlardır. İkincisi ise, Keklik'in içinde bulunduğu akademik çevrenin Türk-İslam felsefesine bakışı çok olumlu değildir. Uzun yıllar bulunduğu ve hocalık yaptığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türk-İslam Felsefesi Kürsüsü'nü kurarken karşılaştığı sorunları, bu yoldaki çalışmalarını neticesinde aşmıştır. Akademik bir üslupla hazırladığı eserlerinde, kanaatimizce Türk-İslam düşüncesine karşı görünen çevrenin benimsediği filozof ve düşünürlerin bu konudaki görüşlerine yer

²³⁶ Eser, Ricaut tarafından 1686'da Amsterdam'da yazılmıştır. Bkz. Ricaut, **Türklerin Siyasi Düsturları**, Hazırlayan: M. Reşat Uzmen, Tercüman Gazetesi Yayınları, 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977, s. 6.

²³⁷ Feyza Tokat, "XVII. Yüzyılda Yaşamış Bir Bilgin: Hezârfen Hüseyin Efendi", **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2012, S. 11, s. 110.

vermenin daha etkili olacağı düşüncesindedir. Nihat Keklik bir anlamda Türk-İslam Felsefesi ilgili düşüncelerini batılı düşünürlerin yaklaşımlarıyla desteklemiştir.

Netice itibarıyla Müslüman Türklerin bin yıllık tarih serüveninin katkıları sonucu ortaya çıkardığı eserlerin başında Yusuf Has Hacib'in 1069'da yazdığı eser olan Kutadgu Bilig gelmektedir. Bu bir siyasetname ve ahlak kitabıdır. Yine aynı dönemde 1074'de Kaşgarlı Mahmut, Dîvânü Lûgati't-Türk adlı çalışması ile ortaya önemli bir eser çıkarmıştır. Türklerin, Batı felsefesiyle tanışana kadar İslam'a dayanan felsefeleri vardı. Felsefe, İslam dini içindeki bir etkinlikti ve Arapça ile yapılıyordu. Bu nedenle bazen eser veren düşünürlerin Türk olup olmadığı karıştırılıyor genellikle de bu düşünürler Arap olarak algılanıyor ve ciddi manada tespit yapılamıyordu. Ancak daha sonraki yapılan ilmi çalışmalar sayesinde bu ayırım yapılarak müelliflerin etnik kimliğinin ortaya çıkması büyük oranda sağlanmıştır. İlk akılcı felsefe IX. yüzyılda Mutezile akımıydı. VIII-XIII. yüzyıllar arasında Yunan filozofları tercüme yoluyla İslam felsefî düşüncesine girdi. İslam felsefesi bu yüzyıllarda Kelamiye akımıyla akılcılığı din temelinde savundu. Bunlar da Eşariye ve Matüridiye olarak iki kola ayrıldılar. Keklik'e göre bu kolların önde gelen savunucuları Türkler olmuştur. Yine Keklik'e göre, Osmanlı felsefesi gibi bir ayrıma girersek önümüze biraz daha farklı bir tablo çıkar. Osmanlı topraklarında oluşan felsefe geleneksel dini felsefedir. Hukuk, siyaset, ahlak felsefeleri ve mistik felsefe bu okulların medreselerinde ve sufi düşünce akımlarında da gelişmiştir.²³⁸ Keklik, bu gelişmelerin hepsinin Müslüman Türkler sayesinde olduğunu, bugünkü elimizde olan bilimsel ve kültürel mirasın Türklerin katkılarından meydana geldiğini düşünmektedir.

²³⁸ Komisyon, **Türk Dünyası Edebiyat Tarihi**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Cilt IV, İstanbul, 2004, s. 130.

III. BÖLÜM

NİHAT KEKLIK'İN BİLGİ, AKIL, İMAN, DİN VE AHLAK İLE İLGİLİ DÜŞÜNCELERİ

3.1. Bilgi ve Akıl Anlayışı

Öncelikle şunu belirtelim ki, akıl ile ilgili çeşitli tanımlar yapılmış, akıl-bilgi ilişkisi birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Akıl dediğimiz zaman, düşünce alanında olan veya olması gereken bir yetkinlikten ya da en azından bir yeterlilikten söz ederiz. Doğru bilgiye ulaşmak için akılı iyi kullanmak gerekir. Gelişigüzel kullanılan akılla elde edilecek bilgi, bilgilerin en kötüsü ve elbet en güvenilmezi olacaktır. Nihat Keklik ise tanımların çoğunun bilindiğini varsayarak hareket etmiş ve eserlerinde bu tanımların ayrıntısına girmemiştir. Akıl ile ilgili düşünürlerin değerlendirmelerine yer vermemesinin bir başka sebebi de kanaatimizce kavram tartışmasına gerek duymaması olabilir. Keklik akıl ile bilgi arasında sıkı bir bağ olduğuna inandığı için akılla ilgili düşüncelerini bilgi yaklaşımıyla beraber değerlendirmiştir.

Keklik'e göre bilgi problemi öyle basit bir mesele değildir.²³⁹ Çünkü bu konuda birçok görüş ileri sürülmüştür. Keklik, sadece bunları anlaşılır biçimde ve kısaca aktarır. Bunun sebebini de "felsefeye yeni başlayanlar için böyle bir meseleden haberdar etmek içindir" diye belirterek çok ayrıntıya girmez. Ancak İslam filozoflarının ve kelamcılarının bu konudaki görüşlerini benimsediğini belirtir. Çünkü Türk- İslam filozoflarının birçoğu anti dogmatiktir. Onlar ne duyular ne de akla mutlak üstünlük vermezler. Onlara göre bilgi sahibi olurken; duyular, akıl, deney ve sezgi aynı derecede rol oynar. Keklik bilginin kaynağı felsefi bilgi ne olduğu, temel kuramları, temel soruları ve bilginin değeri gibi (doğru bilginin imkânsızlığı hariç) bilgi felsefesinin temel sorunlarını tartışma yapmaktan uzak durmuş, sadece basit aktarımlarla bunun yeterli olacağını savunmuştur. İslam

²³⁹ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş-I**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. 169.

Akaidi'nin bilgi anlayışını çok önemser. Konuyla ilgili Kur'an ayetlerini, Hz. Peygamberin hadislerini çok değerli bulur. Çünkü bilme ve bilginin önemi konusunda Kur'an ve Peygamber bir çığır açmıştır. Kur'an bilenle bilmeyenin değerini ortaya koymuş, âlim ile cahilin farkını birçok kereler belirtmiştir. İslam dininde bilgi bir amaçtır. Bu amacın iyi bilinmesi gerekmektedir. İslam tefekkürünün temeli de bilgi ve onun elde edilmesinden ibarettir. Bilgi ve bilmeye yönelik soruların cevabını başka yerde armaya gerek yoktur. Kur'an'ın "oku" emri zaten bu yöndedir.²⁴⁰

Sözlükte akıl; mastar olarak akıl veya (akl, -ayn, kaf, lam) menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak gibi anlamlara gelir. Yunancada saymayı bilme ve bilme yetisi anlamına gelen akıl kavramı *logos* kelimesi ile ifade edilir.²⁴¹ İslam kültüründe genel olarak kullanılan anlamı insandaki düşünme gücüdür.²⁴² Akıl, Arapça kökenli bir kelimedir. Türkçede ki karşılığı ise "us"tur. Ancak Türkçede yaygın olan kullanılan kelime ise yine akıldır. Felsefe ve mantık terimi olarak; varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapan güç demektir. İnsanda var olan soyutlama yapma, bağlantı kurma, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi ve çıkarsama yapabilme yetisi olarak tanımlanabilir.²⁴³ İsim olarak; "idrak", "muhakeme yeteneği", "kavrayış", "zekâ" anlamlarına gelmektedir. Dini terim olarak akıl; İnsanların tehlikeye düşmesine ve yok olmasına engel olan, insanı insan yapan, onun her türlü eylemine anlam kazandıran, ilahi emirler karşısında ona yükümlülükler kazandıran ve ilahi emirler karşısında insanın yükümlülük altına girmesini sağlayan, ona düşünme, kavrama ve bilgi elde etme gücü veren bir özdür.²⁴⁴ Akıl İslam dini çerçevesi içerisinde düşünüldüğünde, hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayır eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahi bir güç olarak

²⁴⁰ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş-I**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. 159.

²⁴¹ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, "akıl md.", İstanbul 2005, s. 55.

²⁴² Şamil Öçal, **Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelamî Görüşleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 426.

²⁴³ Ahmet Cevizci, **a. g. e.**, s. 55

²⁴⁴ Ahmet Nedim Serinsu (editör), **Dini Terimler Sözlüğü**, M.E. B. Yayınları, Ankara, 2009, s. 12.

tanımlanabilir.²⁴⁵ Bilgi ise; akıl yürütme, düşünme, çıkarsama yapma gibi zihinsel faaliyetlerdir.²⁴⁶ Felsefede ise akıl bir şeyin bir şey olarak kavranmasıdır. Burada tasarımılamadan ayrı olarak bilme eğilimi vardır. Bilgi çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir: İnsandaki ruhsal bir olay, yönelme-eğilim, özne (bilen) ve nesne (bilinen) arasındaki ilişki, nesnenin öznedeki imgesi, imgenin nesneyle uyuşması ve bilgimizin nesnenin tüm içeriğine yaklaşma eğilimi olarak²⁴⁷ düşünülebilir. İslam düşüncesi içerisinde akıl hiçbir zaman kötülenmemiştir. İslam dünyasında mutlak anlamda bir akıl karşıtlığının bulunduğu söylemek zordur. Akla yöneltilen eleştiriler bizâtihi aklın kendisine olmayıp daha çok belli düşünceleri savunanların akıl anlayışlarına veya öne çıkardıkları temel akıl yaklaşımlarına yöneliktir.²⁴⁸ Keklik, akli insana verilmiş bir savunma silahı olarak değerlendirir. Akıl kelimesinin önce Almanca, İngilizce ve Fransızca karşılıklarını verir, Arapçadan Türkçeye geçtiğini söyledikten sonra felsefi bakımdan da aklın görevinin birbirine uygun nesnelere ve kavramalar arasında bağlantı kurmak olduğunu söyler. Buradan hareketle tefekkürü, hikmet binasının projesi olarak görür. Çünkü burada akıl hikmet binasının arsasıdır. Keklik hikmet binası metaforunu anlatımlarında bir hayli kullanır.²⁴⁹

Keklik, akli; “İnsanlık mahiyeti sadece tefekkür olarak tezahür ederse buna akıl adını veririz”²⁵⁰ şeklinde tanımlar. Burada insanlık mahiyetinden maksadının da üç çeşit bir tezahürden oluştuğunu ve onların da akıl-ruh- ve nefis olduğunu belirtirken akli bir ışığa, ruhun bir hareket tezahürü olduğuna, nefsin ise hareketi temsil eden bir kuvvet olduğuna işaret eder.²⁵¹ Keklik’e göre bu konular felsefi düşüncenin sınırları içinde olmasına rağmen, ruh ve nefis konusunda ise artık günümüzde bunların psikolojinin de ilgileneceği bir alan olduğunun altını çizer. Keklik, insandaki akli ve

²⁴⁵ Ahmet Cevizci, **a. g. e.**, s. 55

²⁴⁶ Kazimierz Adjukevicz, **Felsefeye Giriş, Temel Kavramlar ve Kuramlar**, Çev.: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2004, s. 11.

²⁴⁷ Ahmet Nedim Serinsu, **a. g. e.**, s. 12.

²⁴⁸ Şamil Öçal, **a. g. e.**, s. 426.

²⁴⁹ Nihat Keklik, **Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 25. Ayrıca bkz.: Nihat Keklik, **Türk İslam Felsefesi Açısından felsefenin İlkeleri**, İst. Üniv. Edb. Fak. Yay., No 3484, Ankara, 1996, s. 55.

²⁵⁰ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş-I**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. 154.

²⁵¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 154.

bilgiyi bir güç olarak görür. Ona göre, “akıl sadece insana verilen bir kuvvettir.”²⁵² Zira diğer canlılar tabiattaki savunmalarını vergili olan unsurlarla yaparken insan savunmasını akılla yapar. İnsanlığın bugüne kadar ki tüm başarısı tamamen akıl ve bilgi gücüne bağlıdır. Yine insanlığın elde ettiği bu parlak neticelerde akıl ve bilgiden ibarettir. Akıl, beşeri/insanî kuvvetlerin en büyüğüdür.

Akıl bu derece önemli iken acaba bizim bütün problemlerimizi çözmeye, bizi hakikate götürmeye gücü yeter mi? Düşünce tarihine baktığımız zaman, bu konunun çok tartışıldığını görmek mümkündür. Her bir düşünürün kendi ekolü doğrultusunda bir yere oturtmak istediği akıl, zaman içinde ifrat ve tefrite kaçan değerlendirmelere tabii tutulmuştur. Ancak şunu asla unutmamak gerekir; akıl büyük bir kuvvettir, ancak sonsuz kuvvet değildir. İnsandaki bu önemli kuvvet çok gizlidir. Dolayısıyla da diğer tabii kuvvetler ilk bakışta kolayca anlaşılabilirlerken, aklın hakikati ilk bakışta anlaşılammaktadır. Ancak akla sonsuz kuvvet adını vermek asla caiz değildir. Ayrıca aklın da sınırları vardır. Bilhassa hakikati kavrama noktasında akıl bir yerde durur ve buradan sonra iman başlar. Keklik’e göre iman aklın üstündedir. Bu üstün merteye olan imana ise ancak aklın usulleri ve ölçüleri kullanılarak ulaşılabilir. Aklın sınırları içerisinde kalıp imanı inkâr etmek büyük hakikatten mahrum olmak demektir.²⁵³ Keklik’in bu düşüncesi iman için akli ötelemediği anlamına gelememelidir. Keklik’e göre akıl imana götüren bir vasıtaadır. Keklik bu konuda Kur’an’ın öngördüğü akıl-iman ilişkisi noktasında durur. Çünkü Kur’an, akli kullanarak imana ulaşmayı önerir. Özellikle yaratılışa, evrene ve evren içinde gerçekleşen olaylara dikkat kesilmemizi ister. Zira Allah’ın varlığı ve birliği bilgisine, dolayısıyla imana ancak bu suretle doğru bir şekilde ulaşılabilir. Ancak aklında sınırları olduğu unutulmamalıdır. Esasen Kur’an’a göre akıl, iman için gerekli iken, akli kullanmak işlevsel bir unsur, bir yol olmaktadır.²⁵⁴ Ayrıca İslam akli delilere dayalı bir imanı önemser. Çünkü Kur’an’da akli kullanarak iman etmeye dair hem ontolojik hem de ahlaki temeller vardır.²⁵⁵

²⁵² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 154.

²⁵³ Nihat Keklik, **Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 3484, Ankara, 1996, s. 186. Ayrıca bkz.: Nihat Keklik, “Bilgi Nazariyesi ve İman”, **İslam Düşüncesi**, 1967, C. I, Sayı 3, s. 136.

²⁵⁴ Muammer Esen, “Kur’an’da İman Akıl İlişkisi” **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**. S. 52: 2, 2011, s. 85.

²⁵⁵ Muammer Esen, **a. g. m.**, s. 95.

Keklik'in akıl ve bilgi ilişkisi hakkındaki düşünceleri ise şöyledir; Madde ile bilgi aynı şey değildir. Bu mantık bakımından ispatlanabilir bir durumdur. Ateş ile ateş tasavvuru aynı şey olsaydı o zaman tek bir ateş iki varlık haline gelirdi. Zihnimiz ise ayniyet ve tenakuz kanunlarına göre bunları reddeder. Çünkü ayniyet kanununa göre "tek bir şey ancak kendisinden ibarettir". Tenakuz kanununa göre ise "bir şey hem kendisi hem de başkası olamaz". Demek ki nesne ile onun tasavvuru aynı şeyler değildir. İşte madde ile ondan hâsıl olan bilgi arasında da böyle bir ilişki vardır. Yani eşya ile onun hakkında ki bilgimiz bizzat eşyanın kendisine tıpa tıp uymadığı, dolayısıyla bilgimizin doğru olmadığı açığa çıkar.²⁵⁶ Bilgilerimiz duyularımızdan doğar, maddi varlıkların bir kısmını tüm duyularımızla idrak ettiğimiz halde bir kısmını da tek duyumuzla idrak ederiz. Madde ile duyular arasındaki bağlantı da akıl ile sağlanır. Duyular ve akıl bağlantısında tam manasıyla müşahede eksikliği varsa bilgimizde de yanılma vardır. Yani duyularımız bütün oyları ve varlık bilgilerini kavrayamayabilir. Kâinatı dolduran bütün bilgileri/verileri idrak edemez. İşte bu noktada akıl devreye girer ve duyuların hatalarını, kusurlarını gidermeye çalışır. Örneğin duyularımızdan birisi olan göz, güneşi düz bir tabak gibi görür. Bu noktada devreye giren akıl güneşin perspektif açısını idrak eder ve dünya ile arasındaki mesafeyi hatırlamamızı sağlayarak, güneşin aslında ne kadar büyük olduğunu bilmemizi sağlar. Buradan hareketle kesin ve doğru bilgi demek hata olur. Keklik bu düşüncesi ile insan bilgisini, eleştirel bir yaklaşım tarzıyla değerlendirir. Aklın sınırlı olduğunu, duyulardan gelen eksik ve yanıltıcı bilginin akılı yanıltabileceğini, eğer insanda sınırsız bir akıl olsa idi asla yanılmayacağını ileri sürer. İslam kelam ve tasavvufunda kullanılan terimlerle yani zevahir (dış görünüş) ve şe'niyyet (gerçek-hakikat) olarak isimlendirdiği akıl bağlantısını değerlendirir. Buradan hareketle akıl, duyular aracılığı ile edindiği eksik ve doğru olmayan bilgilerden dolayı yanlış veya noksan hükümler ortaya koyabilir. İşte bu yanlış hükümler ve esaslar neticesinde akıl ancak zevahiri (dış görünüşleri) idrak edebilir. Dolayısıyla kâinatı dolduran nesnelere oldukları gibi değil sadece duyularımızın bize gösterdiği gibi öğrenebilmekteyiz. Keklik'e göre zevahirin anlamı budur.²⁵⁷ Ancak hakikat, yani şe'niyyet ise çok

²⁵⁶ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri Felsefeye Giriş-I**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. 155.

²⁵⁷ Nihat Keklik, "Bilgi Nazariyesi ve İman", **İslam Düşüncesi**, 1967, C. I, Sayı 3, s. 139.

farklıdır. Zevahire benzer ancak tam da kendisi değildir. Keklik burada şey'niyyet ile zevahir arasındaki farkı çok bulanık sudaki insanın yansımaya benzetir. Böylece eşyanın hakikatini bilmenin mümkün olmadığını savunur. Bu görüşünü de Hz. Peygambere isnat edilen, bizimde kaynağını tam olarak bulamadığımız, kendisinin de kaynağını göstermediği, ancak tasavvufî düşünce içerisinde meşhur olmuş ve bu düşünce gereğince hadis olarak kabul edilen “Ya rabbi bana eşyayı olduğu gibi öğret”²⁵⁸ sözünü referans alır. Keklik, akıl-bilgi ve madde-akıl ile ilgili tüm değerlendirme ve yaklaşımlarını Klasik İslam Kelamı ve Felsefesi’nden alır. Bunları da iman ile ilişkilendirir. Hareket noktası ve durduğu yer tamamıyla İslam’ın temel doğrularıdır. Zaten felsefeyi ve ilgili konuları dinden ayrı düşünmez. Bağımsız veya özgün bir akıl-bilgi yaklaşımı yerine, İslam kelimelerindeki, İslam felsefesinin akıl-bilgi ile ilgili temel prensiplerini anlaşılır, derli ve toplu kılarak kendine has bir yaklaşım sağlamıştır.

3.2. İman Akıl İlişkisi

Keklik’e göre, İman akıldan daha üst bir mertebedir. Akıl “neden” sorusunu sorup cevabını çeşitli yollarla ararken “niçin” sorusuna istenilen cevabı veremez. Burada iman devreye girer. Akıl yaratılmış (idrak ve düşünmede buna dâhil edilebilir) ve aynı zamanda sınırlı olduğuna göre öğrenmek istediğimiz hakikat karşısında ya hakikati hiçbir zaman kavrayamayacağımızı kabul edeceğiz ve “zevahir” bilgi ile yetineceğiz ya da asıl hakikatin Allah tarafından bilindiğini ve bu hakikatin isteyen kimselere verileceğini düşüneceğiz. İşte iman denilen şey budur. Akıl kendinden üstün olan iman mertebesine yükselmek zorundadır. Bunu film seyreden birisi gibi düşünebiliriz. Zira seyirci nasıl film şeridindeki kareleri tek tek göremiyor ve filmi bir bütün halinde görüyorsa biz de kâinattaki olayları bir bütün halinde görürüz. İnce ayrıntıları ve kâinatta olup biteni teker teker müşahade edemeyiz. Her zaman var olan gerçekleri/hakikati gözden kaçırmış oluruz. Oysa asıl olan bu hakikattir ve onu bize öğretecek olan şey ise imandır. Şunu da akıldan çıkarmamız gerekmektedir: İnsan akılı öyle lüzumsuz ve işe yaramaz bir şey zannedilmemelidir. Böyle düşünmek asla doğru değildir. Aksine akıl ve İman insana verilmiş bir nimettir. Aklın durduğu yerde ümitsizliğe kapılmadan insan imana

²⁵⁸ Nihat Keklik, a. g. e., s. 139.

sarılmalıdır.²⁵⁹ İman dediğimiz basit ve umumi anlamda inanmak karşılığı olsa da Keklik bunu ispat edilemeyen amiyane bilgi manasına değil de mistik ve metafizik manadaki dini inanç anlamında alır.²⁶⁰

İslam kelamında iman olgusunun omurgasını “ kalben tasdik” oluşturur. İman ile akıl bir yerlerde bütünleşir işte o zaman beşeri güçlerin en büyüğü olan aklın sınırları kalkar ve aklın sonsuzluğu oluşur. Netice olarak iman ile akıl birbirini tamamlayan iki unsurdur. Keklik, akıl-iman ilişkisi bağlamındaki görüşlerini İslam Akaidi ve İslam Kelamı'nın temel prensiplerini ölçü almış ve bu konudaki görüşünü ortaya koymuştur. Referansı, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ve Hz. Muhammed'dir.

3.3. Din ve Ahlak Anlayışı

Kekik'e göre din ve felsefe her zaman yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Bu bir disiplin olarak felsefenin doğasında zaten vardır. Felsefenin, dini eleştirerek kendine yer edindiğini iddia edenlere karşın insan aklının doğal sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyenler de mevcuttur. Bir dönem dinle felsefe iç içe girmiş, dini referansları güçlendirmek ve temellendirmek için felsefenin argümanları kullanılmış, başka bir dönem ise din ve felsefe karşı karşıya gelmiş/getirilmiştir. İslam Felsefesi Tarihi içerisinde buna en iyi örnek, filozofların ayırt edilmeksizin kâfirlikle itham edilmesidir. Oysa din ve felsefenin de ortak amacı doğruyu bulmak, yaşadığımız kâinatı içerisinde bulunan ve akıllı olan insanı anlamaktır. Nihat Keklik'e göre; din, felsefe ve filozoflar önemlidir. Ancak bu anlamdaki herhangi bir din yerine İslam dinini ön planda tutar. Din hakkındaki yorumlarında İslam dini merkezli düşünürken diğer dinlerle ilgili yorumların üzerinde tariften öteye gitmeyen değerlendirmelerde bulunur. Keklik dine yönelik referanslarını İslam dininden ve felsefesinden almış, düşüncelerini bunun üzerine kurmuştur.

Nihat Keklik'in düşüncesine göre, bir dine inanma insanoğlunun en bariz özelliğidir. Bu dinin çeşidi ne olursa olsun bunun önemi yoktur. İnanma, insanın doğasında/fitratında var olan bir gerçektir. Onun için insanoğlu için din hem kendi hem de yaşadığı toplumun huzuru için gerekli bir müessese haline gelmiştir. Din, insanın zihninde oluşan soruların cevabını bulabildiği için kurumsallaşmıştır.

²⁵⁹ Nihat Keklik, “Bilgi Nazariyesi ve İman”, **İslam Düşüncesi**, 1967, C. I, S. 3, s. 143.

²⁶⁰ Nihat Keklik, **a. g. m.**, s. 143.

Bilhassa İslam dini bu kurumsallaşmaya daha da önem vermiştir. Keklik, ahlâkı da bu kurumsallaşmanın içine yerleştirir. İyilik yapmak ve insanlık tarihinde kalıcı olmak için yapılan ve İslam'ın temel düsturlarından birisi olan sadaka-i cariyenin²⁶¹ insanlığın hizmetine sunulan değerlerle beraber ahlâki bir boyutunun olduğu da unutulmamalıdır.²⁶²

Ancak bazı düşünürler insanın metafizik yönünü, inancını, ahlakını ve dinini yok sayarak sadece akla dayalı ahlâk teorileri ortaya koydular. Keklik bu yaklaşımı yine kısa anlatımlarla sadece hatırlatıcı ve haberdar olması gereken bir şey olarak görür. Ancak Keklik, Türk-İslam düşünürlerinin ahlak ve din hakkındaki düşüncelerini önemser. Keklik bu konuda şöyle söyler: “Filozoflar yaşadığı toplumun değerleriyle renklenirler. Bu renklenme dindir, ahlaki değerlerdir. Biz Türk toplumunun birer ferdi olduğumuza göre bizim düşünürlerimiz de bu din ve ahlak rengi ile renklenmişler ise, o zaman onların bu konulara yaklaşımını daha iyi bilmek durumundayız.”²⁶³

Eserlerine genel olarak baktığımızda Nihat Keklik'e göre din, insan için vazgeçilmezdir. Ayrıca din, ahlaki boyutu olan bir emirler ve yasaklar manzumesidir. Ahlâk disiplini ise felsefenin en önemli konularındandır.²⁶⁴ Ahlak kelime olarak huylar demektir. Çünkü çoğuldur. Zira insanda bir huy değil birçok huy vardır. Ahlak, bizlere doğru yaşamının kurallarını öğretmek zorundadır. Keklik için genel anlamda ahlak; düşünce, inanç, töre, gelenek ve görenekler, buyruk ve yasaklara göre düzenlenmiş ve toplum tarafından benimsenmiş yaşam biçimidir. Onun için dinden ayrı düşünülemez. Din yani İslam, dünyada doğru yaşamayı emreder.

Düşünce tarihi boyunca filozoflar ahlak konusunda birçok tarifler ileri sürmüşlerdir. Ancak ahlakın en temel amacı insanları ideal anlamda mutlu etmek olduğu konusunda hemfikir olduğu söylenebilir. Ahlakın en temel kavramaları iyi ve kötüdür. Bu kavramların İslam'da karşılığı ise hayr ve şerdir. Bunun sonucu olan haz ve elemnin sınırları ise tartışılması gereken önemli konulardandır. Ahlak ile ilgili

²⁶¹ İnsanlığın yararına sunulmak için ve bir çıkar amacı gözetmeksizin meydana getirilen, Allah rızası gözetilerek yapılan her türlü dini, ilmi, kültürel ve tarihi eserlerdir. Bkz: Ahmet Nedim Serinsu, **a. g. e.**, s. 315.

²⁶² Ahmet Nedim Serinsu, **a. g. e.**, s. 315.

²⁶³ Nihat Keklik “**Türklerde Dünya ve Ahlak Görüşü ile Türkler ve Felsefe**” adlı eserlerinin tamamını neredeyse bu iddiasını temellendirmek için yazmıştır.

²⁶⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 187.

temel sorular ise şunlardır: İyi ve kötü nedir? Mutluluk nedir? Fazilet neye denir? İyi ve kötü izafi mi dir? Aşırı hazlar bizlere elem verir mi? Örf ve adetler ahlakı belirler mi? Keklik'in vurgu yaptığı en önemli şey toplumu ayakta tutabilmek için ahlak, din ve hukukun oluşturduğu üçlü sacayağıdır. Ayakta kalabilen ve ahenk içinde olan toplumların vazgeçilmezi bu üç unsur olmalıdır. Eğer aksi gerçekleşirse anarşi ortaya çıkar ve bu anarşi toplumsal mutluluğu ortadan kaldırır. Keklik, burada yine Türk-İslam filozoflarını öne çıkartarak, onların ahlaki yönden çalışmaları neticesinde Müslüman devletlerin daha uzun ömürlü olduklarını iddia eder. Çünkü İslam mutasavvıfları ahlaki değerleri tavsiye etme yerine yaşantılarıyla örnek oldukları için yaşadıkları devletleri ileriye taşımışlardır. Onların ahlâk teorileri ve nasihatleri de önemlidir. Ancak örnek olmak apayrı bir durumdur.

İslam devletleri din olgusundan soyutlanmadığı için ahlaki olgunlukta bu paralelde gitmiştir. Dinden bağımsız bir ahlak anlayışına sahip düşünürler bu fikri eleştirebilirler. Ancak Keklik, İslam ahlak anlayışını daha çok önemseydiği için bu değerlendirmelere ve eleştirilere yer vermez. Keklik'e göre, İslam'ın ahlak anlayışı hem bu dünyayı hem âhireti hedeflediği için diğer dinlerin ahlâk anlayışlarından farklıdır. Ona göre öncelikle bilinmesi gereken şey, İslam dinin ahlâk anlayışıdır.

Müslüman düşünürler ahlâkı, insanları kendiyile, çevresiyle ve ahiretiyle mutlu etme amacına uygun olarak, dinden ayrı düşünmemişlerdir. (bu anlayışın muhalifleri olmakla beraber) Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sina, Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, Gazali, İbn Rüşş, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tusî, Yusuf Sinan Paşa, Celaleddin Devvanî ve Kınalızade Ali Efendi gibi pek çok mütefekkir, bu düşünceyi benimsemişlerdir.²⁶⁵ Zira insanın neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmesi yeterli değildir. Teorik ahlak bilgisinin yanında eylemle de bütünleşen bir yapının oluşması durumunda olumlu bir sonuç almak mümkündür. İşte din burada devreye girer ve ahlâkın oluşumunda dinin önemli bir katkısı vardır.²⁶⁶ Din bu noktada en önemli görevi üstlenerek, ahlaki ilkelerin yaşama yansıtılması için önemli bir yönlendirici ve motivasyon kaynağı olacaktır.²⁶⁷

²⁶⁵ İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Bağlamda Din Ahlak İlişkisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, S. 35, 2011, s. 6.

²⁶⁶ İbrahim Hakkı Aydın, **a. g. m.**, s. 17.

²⁶⁷ İbrahim Hakkı Aydın, **a. g. m.**, s. 17.

Keklik'e göre, ahlâkın başka bir yönü ise aile açısından önem arz etmesidir. Ailelerin bir araya gelmesinden toplum hatta millet daha da ilerisi insanlık oluştuğu için ahlâk anlayışı daha da dikkate alınmak zorundadır. Keklik'e göre önceden kullanılan ama günümüzde ise farklı ad ve amaçlar adı altında "ev ahlâkı" denilen bir kavram vardı. Bugün, bu terim iktisat anlamında yani ev ekonomisi anlamında kullanılmaktadır. Eski Yunancada *oiko-nomos* deyimini ev-aile kanunu ya da aile namusu anlamındadır. Ancak günümüzde anlam ve telaffuz kayması neticesinde iktisat/ekonomi anlamında kullanılıyor durumdadır. Arapça ve eski Türkçede ise bu kavram "tedbir el-menzil" olarak geçmektedir. İslam Ahlakçıları bu kullanımdan yola çıkarak ahlakı üç bölümde incelemeyi uygun bulmuşlardır. Birincisi, bireysel anlamda ahlaki davranışlardır ki bu bir insanın nasıl iyi insan olabilirdiği ile ilgilidir ve kötü insanın huy ve davranışlarından nasıl kaçabileceğinin incelenmesine dairedir. İkincisi, bir insanın ailesiyle olan ahlaki ilişkileri incelenmektedir. Üçüncüsü ise, devlet ahlakıdır. Bu ahlak anlayışı, ülke veya şehir halkının ahlakını inceler. İşte bu üçüncüden de ahlak-siyaset ilişkisi ortaya çıkar. Zira bu başlı başına bir inceleme ve araştırma konusudur. Burada dikkat çekici bir hususu belirtemeden geçmemek gerekir. Çünkü Keklik etimolojik yaklaşımdan yola çıkarak *oiko-nomos* teriminin ahlak ile bağlantısını kurmuş oradan siyaset ve ahlak ilişkisine kadar gelmiştir. Buna göre; *oiko-nomos* (ev, aile kanunu) aynı zamanda ekonomi demek olup, ev ekonomisi anlamında kullanılmakta ise de aile ahlakı denirken özel bir anlam yüklenilmektedir. Çünkü İslam ahlakçıları ahlakı incelerken, aile ahlakını yani kişinin ailesi ve onlarla olan ilişkilerini de dikkate alarak incelemişlerdir.²⁶⁸

Keklik'in ahlâka dair genel kanaati; öne sürülen İslam ahlak teorilerine göre ferdin dinden bağımsız olarak tam anlamıyla ahlâklı olmasının mümkün olmayacağı yönündedir. Dolayısıyla, İslam'a göre de dinden bağımsız bir ahlak, eksik ahlak olacaktır. Keklik bunları belirlerken temel ahlak teorilerini dikkate almamıştır. Bu teoriler hakkında herhangi bir bilgi de vermemiştir. Dinin ve ahlâkın ortak hedefinin insanın mutluluğunu kabul ederken, bunları nasıl elde edeceğimize dair genel olarak bir görüş belirtmemiştir. Müslüman düşünürleri ön plana çıkartmış ve onların bu konuda yaptığı çalışmalardan övgüyle bahsetmiştir. Ahlâk konusunda derli toplu ilk

²⁶⁸ Nihat Keklik, a. g. e., s. 190.

çalışmayı yapan Mehmet Ali Ayni, *Türk Ahlakçıları* kitabında²⁶⁹ yirmi dört tane Türk ahlakçı tespitinde bulunmuş, onlardan metinler aktarmış, Keklik'te bu esere zaman zaman atıflar yaparak görüşlerini temellendirmeye gayret etmiştir.

Keklik'e göre, Avrupalı düşünürler ahlâk hakkındaki düşüncelerini kimi zaman içinde buldukları din olan Hristiyanlığın özünden kaynaklanan ahlaki boyutu ile ele almışlar kimi zaman da dinin bu ahlaki boyutunu eleştirmişlerdir. Keklik; "Sadece akıla dayalı ahlak anlayışı İslam ahlak anlayışıyla örtüşmediği ve zıtlıkları barındırdığı bilenen bir gerçektir." düşüncesini ileri sürerken, bu zıtlıkların veya benzerliklerin neler olduğunu ortaya koymayı gerekli görmemiştir. Zihnindeki milli felsefe düşüncesi ile yetiştirmek istediği Türk gençliğinin²⁷⁰ bunları bilmesine gerek duymamıştır. Kanaatimizce bunun nedeni, birçok konuda referansı İslam dini olan bir Müslüman'ın ahlâk konusunda da referansının İslam olacağını öngörmüş dolayısıyla bu izahlara yer vermemiştir.

²⁶⁹ Mehmet Ali Ayni, *Türk Ahlakçıları*, İstanbul, 1939, Aktaran: Nihat Keklik, *Türkler ve Felsefe*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 41.

²⁷⁰ Nihat Keklik, *Türkler ve Felsefe*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 5.

IV. BÖLÜM

MUHYİDDİN İBN ARABÎ METAFİZİĞİ VE SADREDDİN KONEVÎ DÜŞÜNÇESİNİN NİHAT KEKLİK TARAFINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. Muhyiddin İbn Arabî ve İslam Düşüncesindeki Yeri

İbn Arabî, İslam kültür çevresinin yetiştirdiği en önde gelen karizmatik şahsiyetlerdendir. İbn Arabî özellikle Anadolu’da ki tasavvuf kültürünü ve tasavvufi düşünceyi yüzyıllardan beri etkilemiş bulunmaktadır. Günümüzde ise O'nun etkisinin tıpkı büyük mutasavvıf ve şair Mevlana Celaleddin Rûmi gibi İslam âleminin dışına taşmakta olduğunu görmekteyiz.²⁷¹ İbn Arabî düşünce tarihinde de önemli bir yer tutar. Yüzlerce kitap yazmış, çok seyahat etmiş, döneminde tanınmış kimselerden faydalanmış, düşüncelerini geniş kitlelere ulaştırmıştır. Böyle bir düşünürü rastlamak adeta mümkün değildir. İbn Arabî gibi bir düşünürün hayatı da zaman içerisinde efsanelere karışmış ve efsanevi bir şahsiyet haline getirilmiştir.²⁷² Onu bu efsanelerden arındırarak anlamak için gerçek yönü ile tanımak gerekir. Öncelikle Muhyiddin İbn Arabî’nin hayatı hakkında genel bir bilgi vererek ve bu doğrultuda, doğduğu, yetiştiği muhit ve aldığı eğitim bakımından bir sûfinin genel portresini çizmeye çalışmak İbn Arabî’yi anlamak için gereklidir. Bu genel bilgi daha çok, ilim ve hakikate adanmış bir hayatın sonucu olarak dikkat çekmekte ve önem arz etmektedir.²⁷³ İbn Arabî’nin dünyaya geldiği ülkenin tarih ve kültürünü enine boyuna ifade etme bizi gayemizden uzaklaştıracağı için, lüzumlu gördüğümüz ana noktalara temas etmeyi uygun gördük. Bu ana noktalardan birincisi genel olarak biyografisi ikincisi ise İslam düşüncesindeki yeridir. Öncelikle İbn Arabî kimdir? sorusuna cevap vermek durumundayız. Bu konuda aceleci davrananlar genellikle onun bir velî olduğunu, kerametler gösterdiğini, kehanetlerde bulunduğunu ve sihir, büyü gibi şeyleri önemseddiğini söyleyebilirler. Halk arasında Arabî bu şekilde tanınır. Böyle

²⁷¹ Ebu’l –Hasen Ali b. İbrahim El-Karî El-Bağdadî, “**Muhyiddin İbn ul -Arabî’nin Menkıbeleri,**” Çev: Abdulkadir Şener- Rami Ayas, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. No: CIX, Ankara, 1972, s. 5.

²⁷² Nihat Keklik, **Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi,** Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2008, s. 8.

²⁷³ Ethem Cebecioğlu, “Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin (560/1165–638/1240) Hayatı ve Eserleri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı–1), İstanbul 2008, S. 21, s. 9.

tanınıp algılanmasının sebebi ise Onu yanlış yorumlamaktan başka bir şey değildir.²⁷⁴ Çünkü kitaplarında bu yorumlara neden olacak ifadeler mevcuttur. Kitaplarında bizleri hayrete düşüren tabiatüstü olayları anlatmaktadır. İşte bazı kimseler, hayretle karşılayacağımız bu mecâzi anlatımları gerçek zannederek Arabî'yi efsanevi bir şekilde tarif etmişlerdir.²⁷⁵ Arabî'nin böyle anlaşılmasında kitaplarındaki metinler esas alındığı için, bu metinleri iyi anlayabilecek durumda olmayanlar tabiatıyla böyle sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Arabî'nin biyografisini öğrenirken eserlerindeki mecazî unsurları da doğru bir şekilde değerlendirmek gerekir.

İbn Arabî'nin düşünceleri değerlendirilirken oluşan görüş ayrılıklarının en önemli nedenleri arasında, dilinin ve düşüncelerinin karmaşık yapısı, ifade yapısına aşina olamayanlara son derece kapalı ve anlaşılmaz olduğu düşüncesi gelir. Genellikle üslubundaki bu zorluk, onun uzun cümlelerle düşüncelerini anlatmasından kaynaklanır. Bu kanaat oldukça yaygındır. Böyle durumlarda okuyucuyu yormamak ve girift meselelerin kolay anlaşılması sağlamak maksadıyla ara sıra metaforlardan faydalandığı olmuştur.²⁷⁶

İbn Arabî'nin düşünce yapısıyla ilgili en iyi kaynak yine kendi eserleridir. Zira onun düşünce dünyasını anlamamanın en iyi yolu, birinci elden yazdığı kaynaklara ulaşmaktan geçer. Böyle bir yola müracaat etmenin nedeni ise, Arabî'nin itikadına yönelik tartışmaların ve görüş ayrılıklarının bir hayli fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tartışmalar ve görüş ayrılıklarının izlerine bugün de rastlandığını söylemek mümkündür. Geçmişteki İslam âlimleri, İbn Arabî'nin felsefesinin ve tasavvufunun ne olduğuyla değil de fikirlerinin İslam'ın belirttiği ölçülere ne kadar uyduğuna veya uymadığına bakmışlar. O'nun mümin mi, kâfir mi olduğunu kanıtlamaya çok fazla zaman harcamışlardır.²⁷⁷

Büyük bir şahsiyet olan İbn Arabî, İslam dünyasındaki araştırmacılar tarafından tetkik edildiği gibi Müslüman olmayan ilmî çevrelerinde ilgisini çekmiştir.

²⁷⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 8.

²⁷⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 8.

²⁷⁶ Nihat Keklik, **Felsefede Metafor**, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1990, s. 103.

²⁷⁷ M. Muhammed Şerif, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, Cilt 2, İstanbul, 1990. s. 19.

Bilhassa İspanya'lı meşhur araştırmacı Miguel Asin y Palacios²⁷⁸ bu anlamda dikkate değerdir. Palacios'un Arabî hakkındaki çalışmaları aralıklı olarak yirmi altı yıl sürmüştür.²⁷⁹ Keklik'e göre ise İbn Arabî'nin Avrupai anlayışla tasvir edenlerin başında Türklerden Mehmet Ali Aynî gelmektedir.²⁸⁰ Mehmet Ali Aynî İbn Arabî ile ilgili "Şeyhi Ekber'i Niçin Severim" adlı bir kitap yazmıştır. Bu kitap Osmanlı Büyük Elçilerinden Ahmet Reşit Bey tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve Paris'te neşredilmiştir. Daha sonra bu kitap hakkında Fransa, Almanya ve İtalya da meşhur müsteşrikler tarafından, eleştiri ve tavsiye yazıları yazılmıştır. Nihat Keklik'in kastettiği ve Avrupai tarzda dediği İbn Arabî'nin ele alınıp incelenmesi bu anlamdadır. Bunlar H. Corbin, A. Perter, Ebu'l Âlâ Afifi, R. A. Nicholson, L. Massignon, H. S. Nyberg gibi ünlü müsteşriklerdir.²⁸¹ Keklik, H. Corbin hariç diğerlerinin İbn Arabî'yi sadece bir cephesiyle incelediklerini, tam bir monografi meydana getiremediklerini iddia eder. Keklik'in Avrupai tarz dediği eserlerin oluşturulmasının bir başka anlamı da tasavvufu ilgili çevirilerde, kavramlara karşılık bulma konusundaki güçlüklerdir. Batılı okurların anlayabileceği terimlerle bu işi yapmak zorunluluktan kaynaklanmakta ve bu geçerli bir durum olarak kabul edilebilir. Ancak Afifi için bilhassa "İbn Arabî'yi bir yönüyle ele almıştır", denilmesinin haksızlığı eser incelendiği zaman görülecektir. Çünkü Afifi, Arabî'nin tasavvufunu ve onun felsefesini tüm yönleriyle incelemiş ve mümkün olduğu kadar eksik bırakmamaya çalışmıştır. Her eserde olduğu gibi Afifi'nin eserlerinde de bir takım eksikler olabilir. Zira bu durum Afifi'nin, Arabî'nin tasavvuf felsefesini tüm yönleriyle ele almamış olmasından değil, konunun geniş olmasına bağlı olarak

²⁷⁸ Palacios, İspanyol şarkiyatçısıdır. (Doğ: Zaragoza 1871- Öl: San Sebastian 1944). Madrid Üniversitesi Öğretim Üyesidir. Aynı zamanda İspanyol akademisi üyesi olup İslâm felsefesi ve ilahiyat üzerine eserler yazmıştır. Arapça sözlük ve gramer kitabı yazdığı için Arap dil uzmanı olarak da bilinir. 245 adet eser yayımlamıştır. Nihat Keklik kitabında Palacios'un (Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi Sufi Kitap, İstanbul, 2008, s. 11'de) Ölüm tarihini 1940 şeklinde hatalı vermiştir. Bkz: **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 3, İstanbul, 1991, "Asın Palacios Miguel" md., s. 480.

²⁷⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 12.

²⁸⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 12.

²⁸¹ Zülfikar Güngör, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'nun Eleştirileri ve Veled Çelebi'nin (İzbudak) Cevapları", **Tasavvuf ilim Ve Akademik Araştırmalar Dergisi**, S. 11, 2003, s. 378.

sadece ana hatlarıyla ele almış olmasından kaynaklanmaktadır. Afifi, İbn Arabî'ye yönelik çalışmasının ön sözünde de bunu belirtmiştir.²⁸²

İbn Arabî'nin tam adı Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammed İbn-i Ali İbn'ül Arabî et-Tai el-Hatimi el-Endülüsî'dir. Eser ve imzalarında adını daima İbn'ül Arabî şeklinde kaydettiği halde, Mısır, Suriye ve Anadolu'da onu, meşhur tefsir ve hadis âlimi Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah b. el Arabî el-İşbiliye (ö:543/1148)'den ayırmak için, kendisine İbn'ül Arabî denilmiştir.²⁸³ Keklik'in, Anadolu'da "bunun başına "Muhyiddin" ismi ilave olunur" şeklinde tespiti vardır. Muhyiddin adına dair başka bir değerlendirme ise; "Muhyiddin bir lakaptır. Ona sonradan verilmiştir. Dini ihya eden (İslâmiyet'i canlandıran) anlamında olmasındandır" şeklindedir.²⁸⁴ Ayrıca dini ilimlerde yenileyici (müceddid) olduğu düşünüldüğü için kendisine Muhyiddin lakâbı verilmiş olabilir.²⁸⁵ Şeyhü'l-Ekber ünvânıyla bilinen Muhyiddin İbn Arabî'ye Şeyhu'l-Ekber denilmesinin sebebi ise tasavvuf yolunda ve ilminde adeta bir dönüm noktası teşkil edecek tarzda zirve noktalara ulaşmasıdır.²⁸⁶ Bu bilgi ve marifette önder manasında anlaşılmalıdır. Yoksa bazılarının anladığı gibi tarikat şeyhliği olarak düşünülmemelidir.²⁸⁷ İbn Arabî'nin doğum tarihi Hicrî 17 Ramazan 560, Miladî 07 Ağustos 1165'tir. Endülüs Mürsiye'de, Muvahiddîler döneminde dünyaya gelmiştir. Keklik, doğum tarihinin önceden 17 Ramazan olarak bilindiğini ancak daha sonra yapılan tetkikler sonucu bu tarihin 27 Ramazan olarak düzeltildiğini, bunun da 7 Ağustos'a denk geldiğini yani tam olarak doğum tarihini 7 Ağustos 1165 olduğunu belirtir.²⁸⁸ İbn Arabî Arap olduğunu ve soyunun Benû Tayy kabilesine ulaştığını kendisi eserlerinde belirtir. Babası Ali b. Muhammed'dir. Takvâ sahibi, fıkıh ve hadis üzerine çalışan ve çok Kur'ân okuyan bir kimsedir. Her ne kadar hangi görevi yerine getirdiği tam tespit edilemese de dönemin Endülüs'ün de bazı önemli

²⁸² Ebul Âlâ Afifi, **Muhyiddin İbn'ül Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., No: 127. Çev.: Mehmet Dağ, Ankara 1974, s. 9.

²⁸³ Kazım Yıldırım, "İbn'ül Arabî'nin Kültürümüzdeki Yeri ve Önemi," **Pamukkale Üniv. Eğitim Fak. Dergisi**, 1998, S. 4, s. 30.

²⁸⁴ Kazım Yıldırım, **a. g. m.**, s. 30.

²⁸⁵ Ethem Cebecioğlu, **a. g. m.**, s. 10.

²⁸⁶ Ethem Cebecioğlu, **a. g. m.**, s. 10.

²⁸⁷ Nihat Keklik, **Muhyiddin İbn Arabî Hayatı Ve Çevresi**, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2008, s. 14.

²⁸⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 89.

resmî görevlerde bulunduğu, ayrıca İbn Rüşd'ün de dostluğunu kazanmış bir zat olduğu kaydedilir.²⁸⁹

İbn Arabî yirmili yaşlarından sonra çeşitli seyahatlerde bulunmuş ve değişik hocalardan ders görmüştür. Hayatının olgunluk devri sayılabilecek bir döneminde (M.1205–1206) yılında 40 yaşlarına iken Anadolu'ya gelmiştir. Musul'dan yola çıkmış, Diyarbakır-Mardin bölgesinden geçerek Anadolu içlerine kadar gitmiş, daha sonra Urfa, Erzincan, Erzurum, Sivas, Malatya gibi Anadolu şehirlerinde ikamet etmiş; nihayet Eylül 1205 tarihinde Konya'ya gelmiştir. Ertesi yıl (H.603/M.1206-1207) İbn Arabî Mısır'a gitmiştir. Bir sonraki yıl ise Mekke'de olduğu görülmektedir. (H.60-/M. 1207-1208). Bundan sonraki üç yıl, İbn Arabî'nin nerede olduğu belli değildir. H. 608 (M.1211–1212) yılında Bağdat'a (Irak'a) gittiğini anlamaktayız. Bu sıralarda İbn Arabî 47 yaşlarında bulunmaktadır. Ara sıra farklı bölgelere seyahat etse de ölümüne kadar (1240) esas olarak Şam'da kalmıştır. Burada birçok insanla arkadaş olmuş ve şehrin önde gelen insanlarıyla dostluk kurmuştur. Kendi ifadesine bakılırsa öğrencilik yılları uzun sürmüş, İslam coğrafyasının birçok yerlerinde karşılaşmış ve tanıştığı âlimlerden ders almıştır.²⁹⁰

İbn Arabî'nin hayatının son dönemleri eser verme açısından hareketli olduğu gibi verimli de geçmiştir. Araştırmacılar tarafından neredeyse sene sene takip edilen hayatında, doğum ve ölüm tarihine dair ihtilafa rastlanmaz. Çünkü kütüphanelerde eserlerinin çokluğu ve bu eserlerin kendisi ile ilgili bilgiler vermesi bu tespitleri kolaylaştırmıştır. Bazı hususlarda karanlık kalan noktaları ise İstanbul Fatih'te bulunan Şehit Ali Paşa Kütüphanesi 1340 numaralı yazma eserdeki bilgiler bütünüyle ortadan kaldırmıştır. Bu vesikada 27 Ramazan 560'da doğmuş (7 Ağustos 1165) olduğu ve 22 Rebiülahir 638'de (10 Kasım 1240) vefat ettiği belirtilmektedir.²⁹¹ Hicri takvime göre 77 yaşında, miladi takvime göre 75 yaşında vefat etmiş olup, Şam'ın Kuzey tarafında bulunan Kasıyyun Dağı'nın eteğine gömülmüştür.

İbn Arabî hayatı boyunca dört evlilik yapmıştır.²⁹² Birincisi İşbiliyye'den Abdan el-Bicâî'nin kızı iledir. İkinci evliliği Mekke'de Haremeyn Emiri Yunus b.

²⁸⁹ Ethem Cebecioğlu, **a. g. m.**, s. 9.

²⁹⁰ Kazım Yıldırım, **a. g. m.**, s. 31.

²⁹¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 220.

²⁹² Ethem Cebecioğlu, **a. g. m.**, s. 16.

Yusuf'un kızı ile olanıdır. Bu evliliğinden Muhammed İmadüddin adlı bir çocuğu olmuştur. Üçüncü evliliğini Malatya'da yapmış, ancak bu evlilikle ilgili ortaya atılan bir iddia; İbn Arabî'nin bu evliliği Sadreddin Konevî'nin annesi ile yaptığından, dolayısıyla Konevî'nin üvey babası olduğundan bahseder. Nihat Keklik bu iddiaya temkinli yaklaşmak gerektiği düşüncesindedir.²⁹³ Daima ihtiyat ile kaydedilmesi gereken bu yakınlık düşüncesi, Konevi ile İbn Arabî'nin ilim münasebetleri dolayısıyla ortaya atılmış olarak kabul edilmelidir.²⁹⁴ Dördüncü evliliği ise Şam'da gerçekleşmiştir. Orada Kadı Zevâvî'nin kızıyla evlenir. Bu evliliklerinden çocukları olduğu bilinmekle beraber çocuklarına dair elimizde ayrıntılı bir bilgi yoktur.²⁹⁵

Eserlerinin sayısı konusunda ihtilaf varsa da yine İbn Arabî eserlerinin listesini tam oluşturamadığını belirtir. Bazı kaynaklarda belirtildiğine göre beş yüzden fazla eser yazmıştır.²⁹⁶ Osman Yahya'nın Arabî'ye yönelik çalışmasında ise sekiz yüz elli eserden bahsedilir. Bunlardan beş yüz ellisi günümüze ulaşmıştır.²⁹⁷ Ethem Cebecioğlu 285 eserinin ismini yayınlamıştır.²⁹⁸ Ancak bu telifatın hepsi değildir. Bilindik en meşhur eseri Fütuhâtı Mekkiyye'dir. Fütuhât asırlar boyunca tüm İslam filozof ve düşünürlerince okunmuştur.²⁹⁹ Şöhret bakımında Füsusu'l Hikem'de ondan aşağı değildir. Arabî Füsus'u gördüğü bir rüya üzerine yazdığını beyan eder.

Üslup olarak son derece yüksek sayılan bir hitabet diliyle kaleme aldığı ciltlerce eseri, onu anlaşılması en zor Müslüman düşünürlerden biri haline getirmiştir. Otuz altı cilt halinde tasarlanan ve her bir cildi yaklaşık beş yüz sayfadan oluşan Fütuhâtü'l Mekkiyye adlı eseri bunların en önemlisidir.³⁰⁰ Arabî Müslüman âlimleri meşgul eden entelektüel problemlerin hepsini olmasa bile birçoğunu inceleme konusu yapmış ve bunları detaylandırmış, bunu yaparken hem gelenekçi hem de son derece yenilikçi olmuştur.³⁰¹ İbn Arabî'nin tüm insanlığı kucaklayan,

²⁹³ Nihat Keklik, **Sadreddin Konevî Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967, s. XIII.

²⁹⁴ Kazım Yıldırım, **a. g. e.**, s. 31.

²⁹⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 221.

²⁹⁶ İbrahim Ağâh Çubukçu, **Türk-İslam Düşünürleri**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1989. s. 57.

²⁹⁷ Henry Corbin, **İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi**, çev: Abdullah Haksöz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 63.

²⁹⁸ Ethem Cebecioğlu, **a. g. m.**, s. 16.

²⁹⁹ Henry Corbin, **a. g. e.**, s. 63.

³⁰⁰ William Chittick "İbn Arabî", **İslam Felsefesi Tarihi**, editör: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap Yay., İstanbul, 2007, s. 151.

³⁰¹ William Chittick, **a. g. m.**, s. 151.

evrensel insan sevgisini esas alan bir anlayışı olmuştur. Gayri müslimleri mazûr göstermek için çeşitli yorumlar getirmiş, bir yerde herkesin Allah'a ibadet ve kulluk ettiğini açıkça ve cesaretle söylemiştir. Onun kurduğu vahdet-i vücud felsefesinin Hümanizme açık olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Ancak teorikte böyle iken pratikte sertleşen bir üslubunun olması, onun zındıklığa, İbahiliğe, küfre ve ilhada karşı olmasından kaynaklanmaktadır.³⁰² Arabî Anadolu'da etkili olmuş, Müslüman Türkler arasındaki şöhreti hiç azalmamıştır. Arabî kendinden sonra gelen düşünürleri dolaylı ya da direkt olarak etkilemiş, bir anlamda Anadolu İslam'ının önderlerinden sayılan Hacı Bektaşî Velî, Eşrefoğlu Rumî, Mevlana gibi önemli şahsiyetler ondan etkilenmiştir. İbn Arabî sayesinde 13. yy. Anadolu'sunda bir düşünce geleneği oluşmuş, bu gelenek diğer İslam coğrafyalarını da yayılmıştır. Bilhassa Osmanlı uleması diğer İslam ülkelerine nazaran İbn Arabî'nin eserlerine alâka göstermişlerdir. İbn Arabî Osmanlı Devleti zamanında Anadolu'da büyük bir itibar kazanarak Şeyh-i Ekber unvanını almıştır.³⁰³

İbn Arabî öldüğü zaman Şam hükümdarlarının emirleri, vezirleri ve bilginleri cenazesini hep beraber uğurlamışlardır. Ayrıca öldüğünde yas tutmak için dükkânların üç gün kapalı olduğu bazı kaynaklarda zikredilmektedir.³⁰⁴ Bu onun felsefe ve kültürü ile İslam dünyasında özel bir yeri olduğu anlamına gelmektedir.³⁰⁵ İbn Arabî makam ve mevki peşinde koşmamış, arkasında koca bir külliyyat bırakmıştır. O, Müslüman topraklarının insanı olduğu gibi evrensel anlamda zihin dünyalarının inşasında emeği geçen gönül ve fikir erlerindedir.³⁰⁶

4.2. İbn Arabî'nin Felsefi Görüşlerinden Bazılarının Nihat Keklik Tarafından Yorumlanması

4.2.1. İbn Arabî'nin Varlık Anlayışı

Keklik'e göre felsefede varlık problemi henüz çözülememiştir. Çözülemeyen bu konuda kendisi "varlığa" ilişkin filozofların görüşlerine dair düşüncelerini kısa bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Keklik'e göre "varlık" metafiziğin en mühim konularındandır. Her ne kadar Yeni Çağ filozofları (Hume, Kant ve Aguste Comte

³⁰² Süleyman Uludağ, **İbn Arabî**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1995, s. 49.

³⁰³ Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1999, s. 445.

³⁰⁴ İbrahim Agâh Çubukçu, **a. g. e.**, s. 62.

³⁰⁵ İbrahim Agâh Çubukçu, **a. g. e.**, s. 62.

³⁰⁶ İbrahim Agâh Çubukçu, **a. g. e.**, s. 63.

gibiler) metafiziğe dair konuların anlaşılmaıılığı veya zorluğunu iddia edip, metafizik konularını bir kenara bıraksalar da İlk Çağ ve İslam filozofları bu karmaşık konular üzerinde durmuşlardır.³⁰⁷

Keklik'e göre varlığa ilişkin temel sorular şunlardır; varlık nedir? Acaba varlık bir isimden mi ibarettir? Acaba varlık nereden çıkmış? Acaba varlık değişken mi sabit midir? Varlığın sebebi nedir? Varlık tek midir yoksa başka varlıklar var mıdır? Kâinat nerden ve nasıl gelmiştir? Keklik, bunlara cevap niteliğinde ise bazı filozofların bu konudaki görüşlerine yer vererek varlıkla bir genelleme yapmıştır.³⁰⁸

İbn Arabî ise düşüncesini varlık üzerine yoğunlaştırmış, varlığın mahiyetini tasavvufî bir metotla anlatmaya ve izah etmeye çalışmıştır.³⁰⁹ İbn Arabî'nin varlık anlayışına geçmeden önce önümüzde duran iki tane ana soruyu ele almamız icap eder. Keklik'e göre bunlardan birincisi varlık ikincisi yokluk deyimleridir. Bizler günlük konuşmalarımızda var ve yok deyimlerini çok önemsemeyiz. Yine günlük hayatta aklımız veya duyularımızla kavradığımız şeyleri tasdik ederek "var" deriz, kavrayamadıklarımızı da "yok" diyerek inkâr ederiz.³¹⁰ Günlük konuşmalarımızda bir şeye yok derken hem o an için yok olduğunu hem de var olabileceğini söylemiş oluruz. Ama "mutlak yok" dediğimiz zaman söz konusu şeyin hiçbir zaman olmadığını veya olmasının mümkün olmadığını söylemiş oluruz. "Mutlak var" olan dediğimiz zaman ise onun var olmasının gerekliliğinden söz etmiş oluruz. İşte mutlak var olan şeye "vacib mutlak" yok olana da "mümteni" adı verilir.³¹¹ Elbette varlık ve yoklukla ilgili söylenecek şeyler bununla sınırlı değildir. Bu ikisinden başka üçüncü bir şey daha vardır ki buna da "imkân" denir. İmkân; şu anda yok sayılan bir şeyin sonradan var olabilmesi veya var olma ihtimali yahut bunun aksine şu an var olan bir şeyin yok olma ihtimalidir. İmkân vasfında olan bir şeye "mümkün" adı verilir. Keklik'e göre bu üç kavram ve bu kavramaların anlaşılması Arabî'nin varlık düşüncesinin anlaşılmasında bir hayli önem arz etmektedir.³¹² İbn Arabî bunların, yani vacib (mutlak var) mümteni (mutlak yok) ve mümkünün, aklın

³⁰⁷ Nihat Keklik, **Felsefenin ilkeleri, felsefeye Giriş**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1982, s. 196.

³⁰⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 196.

³⁰⁹ Mustafa Çakmaklıoğlu, "Klasiklerimiz / X el-Fütühatü'l Mekkiyye", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 11, 2003, s. 432.

³¹⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 26.

³¹¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 26.

³¹² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 27.

zaruri üç yönü olduğunu belirtir. Yani bu noktada akla göre varlık hakkında verilecek hüküm üçtür: mutlak, mümteni ve mümkündür. Yine Keklik'e göre Arabî var olana hak, yok olan da batıl adını verir. Oluş ise varlığın sıfatıdır. Hem varlık ve hem de vücûd anlamındaki varlık kavramı, İbn Arabî'nin bütün düşüncesine egemen olan en önemli kavramdır. İbn Arabî'nin felsefesi, teolojik olmaktan çok ontolojiktir. İşte bunun içindir ki İslâm'da ön plânda tutulan Allah kavramı bile burada ancak ikinci plânda gelmektedir. Hak kelimesi ile Allah kelimesi eş anlamda alınmamalıdır. Allah, daha da başlangıçta bulunan bir şeyin, yani mutlak varlığın (Vâcibü-l Vücûd'un), zahiri bir sureti ve bir tecellisidir. Varlık kavramı İbn Arabî'nin dünya görüşünün gerçek temelidir.³¹³ Felsefî olmayan düşüncede ise mutlak (ya da gerçek), doğal olarak, Tanrı ya da Allah kelimeleriyle ifade edilir. Fakat İbn Arabî'nin kendine özgü terminolojisinde Allah sözü ile mutlaklığı bakımından mutlak olan değil de bunun özel bir tarafı kastedilmektedir. Gerçekten de mutlak öyle bir şeydir ki buna Allah dâhi denemez. Bununla beraber, İbn Arabî de Mutlak'ı kastederken "Hak" kelimesini kullanmaktadır. Bu hakikat ya da gerçek anlamındadır.³¹⁴

Keklik'e göre İbn Arabî için varlık tektir ve mutlaktır. Bu Allah'ın yegâne varlık olduğu, diğerlerinin ise varlıklarını O'ndan aldığı düşüncesinden doğmaktadır. İbn Arabî var ile yok arasında kesin bir sınır çizmiştir. Var olan sadece Allah'tır. Onun dışında var dediğimiz mümkün varlıklar mecazen bu ismi almışlardır.³¹⁵ Keklik'e göre El-Bülga Fil-Hikme adlı eserindeki "varlıkta ancak Allah vardır" sözleri *Panteizmi*³¹⁶ en iyi şekilde tarif eder ve varlığa yönelik yaptığı tüm tanımlar *Panteizme* çıkar.³¹⁷

İbn Arabî'nin *Panteizm*'le bağlantısını kurmamıza yol açan düşüncesi Vahdet-i Vücud düşüncesidir. Bu düşünce Muhyiddin İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Gerçi ilgili araştırmacılar genellikle İbn Arabî'nin bu kavramı eserlerinde

³¹³ Toshihiko İzutsu, **İbn Arabî'nin Füsusu'ndaki Anahtar -Kavramlar**, Çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998, s. 21.

³¹⁴ Toshihiko İzutsu, **a. g. e.**, s. 23.

³¹⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 31.

³¹⁶ Tanrı ile evrenin bir ve aynı olduğunu, sonlu ve sınırlı olan dünyanın ezeli, ebedi, sınırsız ve mutlak Varlık'ın bir parçası, görünüşü ya da tezahürü olduğunu savunan görüştür. Geniş bilgi için bkz.: Ahmet Cevizci **a. g. e.**, "panteizm" md., s. 1318.

³¹⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 32.

kullanmadığını belirtirler.³¹⁸ İbn Arabî bu tabiri kullanmasa da, onun bütün felsefî ve tasavvufî düşüncesinin temelinde yatan en aslî ilke vahdet-i vücud ilkesidir. Bu ilke onun bütün eserlerinde görülür. Bu daha çok en mühim eseri olarak kabul edilen El-Fütuhât'ül Mekkiyye ve Fusûsu'l-Hikem'de ifade edilmiştir.³¹⁹ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus İslam mütefekkirleri için mesela İbn Arabî söz konusu olunca panteist teriminin kullanılmasında daha çok ince bir tutum sergilenip titiz davranılması gerekir.³²⁰ Zira vahdet-i vücud anlayışı özü itibariyle tecrübe olduğu, yani Spinozacılık anlamında felsefî bir doktrin olmadığı için, anlaşılması ve yorumlanması daha zordur.³²¹ Vahdet-i vücud düşüncesi felsefî sayılabilecek çalışmalarla henüz yeterli ölçüde değerlendirilmemiştir. Böyle bir çalışma yapılmadan İbn Arabî'nin paradokslu ifadelerini anlamak kolay değildir.³²²

Netice olarak, İbn Arabî kelâmcıların ve felsefecilerin varlık ayrımı tartışmalarına kendi varlık düşüncesini pekiştirmek için müracaat eder. Arabî, varlığın ne olduğundan çok, kaç kategoriye ayrılacağı sorusuna cevap vermeye çalışır.³²³ Ancak, İbn Arabî'de Varlık düşüncesinin ve “Allah Mutlak Varlıktır” deyişinin açıklanması büyük önem taşımaktadır.³²⁴ O'nun sisteminde bir sıfatın veya bir ismin kendi görevini icra edebilmesi için bir diğer sıfat ya da isme muhtaç olduğu kesindir. Bu irtibat onun varlıkta birlik anlayışının bir sonucu olarak görülebilir.³²⁵

İslam Kelamcıları âlemin öncesinde bir yokluk bulunduğunu, İbn Arabî ise böylesi bir yokluğun bulunmadığını benimser. Bu da diğer varlıkların, varlıklarını Allah'tan aldığını fikrini beraberinde getirmiştir. Bu durumda Allah'ın varlığı ile diğerlerinin varlığı arasında bir nevi aynılık olduğu düşünülür. Bu, iki varlık arasında var olma bakımından bir farklılık olmaması anlamına gelir.³²⁶

Varlık ve yaratma konusunda ise kelamcıların yoktan var etme şeklindeki anlayışlarını, İbn Arabî kabul etmez. “Bizim varlığımız yokluktan değildir”

³¹⁸ H. Hüseyin Tunçbilek, “Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücud Telakkisi” **Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, S. 19, 2008, s. 14.

³¹⁹ H. Hüseyin Tunçbilek, **a. g. m.**, s. 14.

³²⁰ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Karınca Matbaası, İzmir, 1987, s. 145.

³²¹ Mehmet Aydın, **a. g. e.**, s. 149.

³²² Mehmet Aydın, **a. g. e.**, s. 150.

³²³ Çağfer Karadaş, “Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 2008, S. 21. s. 70.

³²⁴ Ebu'l Âlâ Afîfî, **a. g. e.**, s. 21.

³²⁵ Çağfer Karadaş, **a. g. m.**, s. 77.

³²⁶ Çağfer Karadaş, **a. g. m.**, s. 78.

ifadesinde olduğu gibi ne yoktan var etmeyi ne de var olanın yok edilmesini kabul eder. Ona göre bir şey bir halden diğer hale geçer, ne yoktan var olur ne de varken tamamen yok olur. Bu onun “ayân-ı sâbite” dediği mümkünine yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ona göre mümkün, varlık vasfını kazanmadan önce mevcuttur. Ancak bu hali onun varlık bahşedilmemiş ilm-i ilahîdeki durumudur. Bunu şöyle bir örnekle anlatabiliriz: Işık almayan karanlık bir oda düşünelim. Bu odada bir takım eşyanın varlığı biliniyor ancak karanlık olması sebebiyle varlıkları tam olarak anlaşılammaktadır. Işık yandığında ise o odadaki bütün eşya ortaya çıkmaktadır. İşte mümkünin varlık sahnesine çıkmamış hali bu ışısız odadaki eşyanın hali gibidir.³²⁷

4.2.2.İbn Arabî'nin Ahlâk Anlayışı

Ahlâk için, birçok şeyler söylenebilir, tarifler yapılabilir. Genel bir tarif ve felsefeden bağımsız olarak düşündüğümüzde bir kurallar bütünüdür diyebiliriz. Ahlâk, Türkçede kullanıldığı üzere Arapça bir kelime olup hulk'un çoğuludur. Diğer bir tanımlamada ise, mutlak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü, insanların kendilerine rehber aldıkları ilkeler ya da kurallar toplamıdır.³²⁸

Buna bağlı olarak, ahlâk; ‘insanların fiillerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemeye yönelik kurallar ve değerlerin sistemidir’ demek yanlış olmaz. İnsanların sosyal bir toplum olarak yaşadığı her yerde, kurallar ve değerler oluşmuş böylece sistemleşmiştir. Değer yargıları ise; toplumdan topluma ve aynı toplum içinde zamandan zamana farklılık gösterir. Bir eylem bir toplumda iyi olarak nitelendirilirken başka bir toplumda kötü olarak nitelenendirilebilmektedir. Yine bir eylem aynı toplum içinde önce iyi olarak nitelenebilirken başka bir zamanda kötü olarak nitelenebilmektedir.

Bazı ayrılıklara rağmen Eski Yunan, Roma, Hint ve İran başta olmak üzere eski ahlâk felsefelerinin, temelde birleştikleri nokta; tevekkül, kadere rıza, dilini tutmak ve sabır gibi bazı faziletlere karşı derin bir takdir duygusudur. Bu, eski ahlâk anlayışlarında olduğu gibi, İslâm dininde de genel anlamda benzer bir ahlâk anlayışı bulunmaktadır. Bilhassa İslâm mutasavvıflarında ki anlayışa göre tarikat şeyhini

³²⁷ Çağfer Karadaş, a. g. m., s. 82.

³²⁸ Ahmet Cevizci, a. g. e. “ahlak” md., s. 28.

ruhlardaki ahlâki hastalıkları tedavi eden hekim olarak görme eğilimi kuvvetle savunulur. Bunun gayesi de saadete, huzura ve mutluluğa kavuşmaktır.³²⁹

Nihat Keklik, İbn Arabî'nin Ahlak ile ilgili ve buna bağlı olarak ahlâkın çeşitleri, iyi ahlâk, iyi ve kötünün *rölatifliği* (göreceliği/izafiliği), irade hürriyeti ve *eskatoloji* (ilm'ül ahire) gibi düşüncelerini, küçükbaşlıklar halinde tamamını Fütuhât'tan derleyip bir araya toplamıştır. İbn Arabî'nin düşünceleri eserlerinde dağınık şekilde bulunduğu için bunların bir araya getirilip tasnif edilmesi de ayrı maharet gerektirmektedir. Keklik, Fütuhât'la ilgili yaptığı çalışmada sadece tercüme faaliyetinde bulunmamış, felsefi olarak önem verdiği düşüncelerle ilgili tasnifte yapmıştır. Ancak yaptığı çevirileri ve bunlara yönelik yorum ve görüşlerini belirtmemiş, parantez açıklamalarıyla anlaşılır olmayı hedeflemiştir. Burada İbn Arabî'nin Fütuhât'ında Keklik'in çıkardığı metinlerin genel değerlendirmesini yaparak izah etmenin gerekli olduğunu mülahaza etmekteyiz. Zira Arabî'nin ahlâk ve buna bağlı görüşlerini Nihat Keklik'in çeviri ve tasnifi ile sınırlı tutmak bu çalışmanın amacı gereğidir.

İbn Arabî, ahlak üzerine düşüncelerini kader, insanın hürriyeti, iyi/kötü insan, aşkın çeşitleri ve ilahi irade noktasından hareketle ele alır. Ancak o, kader ve insanın hürriyeti düşüncesini ahlâki temeller üzerine oturttuğu ve *determinant* bir kader anlayışıyla hareket ettiği için Ebul-Âlâ Afifi tarafından sert bir şekilde eleştirilir.³³⁰ Zira Afifi'ye göre; Arabî devrinin kelâmcıları, bu tarz bir problemi, bir ahlak problemi olarak, görmemişlerdir. Genellikle konuya dini bir mesele olarak bakmışlardır. İbn Arabî'nin de aynı yoldan gittiği görülmektedir. Gerçekten de onun getirdiği çözüm, daha da yetersiz ve ulaştığı paradokslar daha da göze çarpıcıdır. Doğrusu, irade hürriyeti meselesi İbn Arabî gibi vahdet-i vücudcu bir sûfiyi hiçte rahatsız etmemesi gerekir. İbn Arabî tasavvufî bir din anlayışını kabul etmektedir. Her şeyin kaynağı ve bütün fiillerin son faili olan bir Allah'a inanmaktadır. Böyle bir sistemde ahlaki yükümlülüğün, nasıl yeri olabilir? Ahlaken sorumlu olan kimdir? Hâkimle hükmedilen bir iken, bir kimse, kimin önünde sorumludur? İbn Arabî tamamıyla ahlaki anlamda, ahlâki yükümlülüğün inkârını kaçınılmaz bulmaktadır.

³²⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, "Ahlâk" md. s. 39.

³³⁰ Annamari Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev: Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 262.

Böyle bir nazariyede hür iradenin hiçbir faaliyet sahası yoktur ve insanın tabii yerçekimi kanunlarına uyarken bir adamın üzerine düşüp, onu öldüren bir taştan daha fazla sorumlu tutulmaması gerekir. Sorumluluk veya ahlâki yükümlülüğün, irade olmadıkça, hiçbir anlamı yoktur. Arabî'nin nazariyesi Ahlak'ta "İlmi Determinizm" olarak bilinen nazariyenin pek çok hususiyetlerini taşır. Ancak, ona göre "insanda bulunan ve Allah'ın kanunlarını belirleyen, yine insanın kendi istidadıdır ve ahlaki yükümlülüğü de burada yatmaktadır". Fakat bu pek saçma bir delildir. Bu nazariyenin gerçekten ifade ettiği, ahlaki bir yükümlülük değil, şekli bir yükümlülüktür.³³¹

Arabî'ye göre, İnsan kendi fiillerinden sorumludur ve kendi kaderini kendisi yapmaktadır. Buna rağmen kendisi, ahlaki anlamda yani fiillerini kendisinden başka harici ya da dâhili herhangi bir belirleyici âmilden bağımsız olarak irâde eden bir fail değildir.³³² E. A. Afifi onun bu düşüncesine göre tam bir panteist (vahdet-i vücudcu) olduğunu söyler ve bunu, onun aşk kuramından yola çıkarak eleştirir.³³³ Dolayısıyla panteist bir düşüncede ahlaki sorumluluğun öneminin olamayacağı sonucuna ulaşır.

İbn Arabî'nin Fütühat'ındaki düşüncelerine göre ahlâk, çeşitleri bakımından iyi ahlâk ve kötü ahlâk olmak üzere iki türlüdür. Ahlâka dair hükümlerimiz yani yargılarımız ise yerlerin değişmesi yani memleketlere göre değişir.³³⁴ Genel olarak ahlâkın üç anlamı vardır. Birincisi geçişli ahlâk (müteaddi), ikincisi geçişsiz (gayri müteaddi), üçüncüsü de ortak (müşterek) ahlâktır. Arabî geçişli yani müteaddi ahlâkı da ikiye ayırır. Bir menfaat için müteaddi olan; cömertlik ve fütüvvet (gençlik ve dinamiklik) gibidir. Bir diğeri ise zararı defetmek için müteaddi olandır. Buda affetmeye benzer. Geçişsiz yani gayri müteaddi ahlak ise züht ve tevekküle benzer. Müşterek ahlakın örneği ise insanlardan gelecek herşeye karşı sabretmektir.³³⁵

İyi ahlâk (mekarim el-ahlâk) üzere olan insanları ise hür ve köle diye ikiye ayırır. İyi ahlâk üzere olan bu insanlar riyazet dediğimiz yani ahlâkın temizlenmesi konusunda gayret göstermezlerse hür iken köle olan kişinin durumuna düşerler. Zira

³³¹ A. E. Afifi, **Muhiddin İbn'ul Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev: Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlahiyat Fak Yay., Ankara, 1975, s. 136.

³³² A. E. Afifi, **a. g. e.**, s. 140.

³³³ Annamarie Schimmel, **a. g. e.**, s. 262.

³³⁴ Nihat Keklik, **İbn'ül Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak El-Fütühat El-Mekkiyye**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 444.

³³⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 446.

bu durum bir insan için çok kötüdür.³³⁶ İyi ve kötünün izafiliğine gelince Arabî bunu farklı bir tarzda izah etmektedir. O'na göre iyilik ve kötülük hakkındaki hükmümüz bilgimize bağlıdır. Bir şeye veya bir fiile, onda gizli olan iyiliği bilmeyişimizden dolayı, kötü deriz. İbn Arabî'ye göre her şeyin bir zâhirî ve bâtinî yönü vardır. Onun bâtinî yönünde yaratıcı olan Allah'ın gayesi bulunmaktadır. Şayet bu gayeyi bilmiyorsak, böyle bir şeye kötü dememiz ondandır. Güzel ve çirkinde böyledir. Güzel ve çirkin biz bilemeyiz. Ancak bunu Allah bilir. Üstelik bir şey çirkin diye onun etkisinin de çirkin olması beklenemez. Bu saydıklarımız güzel olan içinde geçerlidir. Bunları tam tersinden de düşünebiliriz. Örneğin sadaka güzeldir ama etkisi bazı yerlerde güzel olmayabilir. Yalan çirkin bir fiil olmasına rağmen etkisi bazen güzel olabilir.³³⁷

İbn Arabî'nin kötülük kategorisi altına girdiği söylenen şeylere ek olarak, cehalet, yalan, uyumsuzluk, düzensizlik, çirkinlik, günah, küfür, mizaç aykırılığı gibi eylemleri yerleştirebiliriz. Bütün bunlarda eksik olan bir şey ise yani kötülediğimiz şeylere ilave edildiklerinde, onları iyi yapacak olan bir unsur veya nitelik bulunmaktadır. Aslında hiçbir şey kötü değildir. Var olan her şey iyidir. Başka deyişle, kötü dediğimiz şey, objektif değil sübjektif bir hakikattir. Fakat kötünün karşıtı olan iyi de sübjektif ve izafidir. Mutlak olan tek iyilik mutlak varlık olan Allah'tır.³³⁸ Afifi'ye göre; "Arabî'nin bu düşünceleri peşinden gideceğimiz bir ahlak sistemini değil, daha çok ahlaki bir *determinizm*³³⁹ düşüncesinin metafizik bir izahını vermektedir. Arabî'nin ahlak anlayışı normatif (kurallı, ilkeli) bir ahlak değildir. Yapıp yapmamamız gerekeni gösteren değil, fiilleri nasıl yaptığımız ve failinin kim olduğunu bize bildirmektir".³⁴⁰

Nihat Keklik yaptığı çalışmalarda Afifi'nin değindiği tartışmalara girmemiştir. Ancak Keklik'e göre Afifi gibi tasavvuf sahasında otorite haline gelmiş, H. Corbin,

³³⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 446.

³³⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 447.

³³⁸ A. E. Afifi, **a. g. e.**, s. 140.

³³⁹ Her olayın bir nedenin olduğu, bundan dolayı özgürlük ya da irade özgürlüğünün olamayacağı, evrende olup biten her şeyin bir nedenin olduğu dolayısıyla insanlık tarihindeki tüm olayların mutlak bir neden bağlı olduğu savunan görüştür. Buna göre dini bir determinizmden de söz etmek mümkündür Buna göre; Tanrı her şeyi yaratmış ve her şeyi bilendir. Dünyada olmuş ve olacakları da bilir. Her şey Tanrı tarafından programlandığına göre insanın söyleyecek ya da yapacak hiçbir şeyi yoktur. Ayrıca geniş bilgi için bkz.: Ahmet Cevizci, **a. g. e.** "determinizm" md., s. 465 ve 507.

³⁴⁰ A. E. Afifi, **a. g. e.**, s. 144.

A. Perter gibi batılı araştırmacılar İbn Arabî'yi tüm yönleriyle inceleme yerine sadece tek bir cepheleriyle meşgul oldukları için, Arabî hakkında tam bir monografi oluşturamamışlardır.³⁴¹ Yapılacak olan; Arabî'nin eserlerinin dikkatli ve sabırlı bir şekilde okunması ve hakkında esaslı bir çalışma yapılmasıdır. Bu çalışmalar tam manasıyla yapılmadığı takdirde Arabî hakkında yanlış kanaatlerin oluşması kaçınılmaz olacaktır. Nihat Keklik, İbn Arabî'ye yönelik eleştireler de ısrarlı davranmayı aşırıya gitmek olarak değerlendirir.

4.2.3. İbn Arabî Düşüncesinde Akıl

Keklik'e göre İbn Arabî bilgi edinme yollarından söz ederken bir birinden bağımsız iki ayrı ve mühim vasıtamızdan bahseder. Bunlardan birincisi beş duyu organımız, ikincisi ise aklımızdır. Şayet bunlardan birisi eksik olursa doğru bilgi edinmemiz eksik olur hatta doğru bilgiye ulaşmaya imkân bulamayız. Aklımız duyulardan aldığı verilerden ve bu verileri idrak ettikten sonra bir hüküm verebilir.³⁴² Yani nesnelere âlemine dair bilinmesi gerekenler duyular ve akıldır. Ancak şu var ki; bu beş duyu, bize çevremizdeki şeyler hakkında acaba doğru bilgiler veriyor mu? Zira tarih içerisinde birçok filozof bu noktaya dikkat etmiş ve duyularımızın bizi yanıltabileceğini söylemişlerdir. Keklik bu iddiasını desteklemek için, beyaz bir tebeşirin kırmızı ışıkla aydınlatılmış bir oda içerisinde, kırmızı renkli görünmesi örneğini verir. Keklik'e göre bu alelade misallerin aklımızı yanıltması pek önemsenecek bir durum değildir. Ancak daha geniş ve mühim meselelerde ve aklın vermiş olduğu hükümlerin yanlış olması durumunda, değersiz ve gerçek olmayan bilgilere ulaşırız ki bu bilgiler yanlış hüküm vermemize neden olur. Keklik, burada insan aklının erişebildiği şeyler hakkında hüküm verebileceğini, erişemediği şeyler hakkında ise; ya hiçbir hüküm veremeyecek ya da yanlış hüküm vereceği sonucuna ulaşır³⁴³. Şayet ne duyularımız ne de aklımız bize doğru bilgi veremiyor ise o zaman doğru bilgi sahibi olmanın yolu nedir? Hangi yola ve çareye başvururuz? Keklik'e göre, İbn Arabî burada son ve sağlam vasitanın "keşf" ve "mükaşefe" olduğunu söyler.³⁴⁴

³⁴¹ Nihat Keklik, **İbni Arabî Hayatı ve Çevresi**, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2008, s. 12.

³⁴² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 35.

³⁴³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 35.

³⁴⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 36.

Keşf ve mükâşefenin anlam bakımından bilinmesi ise Arabî'nin söylediklerini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Buna göre keşf; Arapça, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme, tahmin etme gibi anlamları olan bir kelimedir. Ayrıca bir şeyi örten perdenin kalkması anlamında gelir. Mükâşefe ise, tasavvufta velîlerin kalplerindeki gaybî işlerin ortaya çıkması, bir hususun keşif yoluyla bilinmesi gibi anlamlara gelir. İbn Arabî'ye göre mükâşefenin konusu, manalar, yani gözle görünmeyen şeyler iken; müşahedeninki gözle görünen şeylerdir. Akıl ve duyu organlarıyla elde edilemeyen bilgiler, sezgiye dayalı keşf yoluyla bilinir. Bu bilim okulda öğrenilmez, yaşayarak öğrenilir. Kitaplarda yazılmayışı, herkesin anlamasına kapalı olduğu içindir. Bu yüzden yanlış anlaşılabilir. Okuyanı, anlamadığı için inkâra götürür. Mükâşefe makamı, müzakereden sonra gelir. Elde etmek için, yorucu müşahedelere ihtiyaç vardır.³⁴⁵

Keklik'e göre Arabî düşüncesinde hakikatleri görmek için maddî göz yeterli değildir. Hakikatler ancak manevî gözle görülebilir. Basar gözü ile basiret gözü, aynı anlamda değildir. Birincisiyle madde, ikincisiyle mana görülür. Kitap ve Sünnet'le çelişmeyen keşf haktır. Sûflere göre Kitap ve Sünnet'e uymayan keşf ile amel edilmez.³⁴⁶ Arabî'ye göre mükâşefe müşahededen daha önemlidir. Mükâşefe ile ilahi hakikatler görünürken müşahede ile mahiyetler görünür. Mükâşefe ile ilmi kitaplar yazılmaz. Bu ilmi bilenler, ancak kendileri gibilerle müzakerede bulunurlar, başkalarına ifşa etmezler.³⁴⁷ Keşf ile öğrenilen gizli ilim budur. Arabî, müşahedeyi de duyular olarak gördüğü için bu anlamda duyulara güvenmez. Keklik'e göre, İbn Arabî'nin duyuların yanıltabileceğinden söz etmesi ve duyulara güvenmemesi; duyuları bilginin kaynağı olarak kabul etmemesi veya keşfi son ve sağlam bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, onun vasitasız olmasındandır.³⁴⁸ Dolayısıyla duyuların bize verdiği izlenimin yanlışlığı, görünür âlem açısından söz konusu değildir.

İbn Arabî, epistemolojisinde hakikat ve gerçeklik ayırımı yapar. Görünürler âlemi epistemolojik olarak gerçekliğe, görünürler âleminin kaynağını teşkil eden

³⁴⁵ Ethem Cebecioğlu, **a. g. e.**, "mükâşefe" md., s. 452.

³⁴⁶ Ethem Cebecioğlu, **a. g. e.**, "keşf" md., s. 366.

³⁴⁷ Çağfer Karadaş, **a. g. m.**, s. 69.

³⁴⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 36.

metafiziksel alan ise hakikate karşılık düşmektedir.³⁴⁹ İbn Arabî, aklı, bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak maddi âlemin ötesindeki konulara yönelik aklın ve duyu organlarının doğru bilgi verebileceğini, ilke olarak kabul etmez. Akla dayanarak metafizik âleme ilişkin konuları konuşan filozoflara ve kelamcılara karşı tavır almasının nedeni budur.³⁵⁰ Keklik'e göre ise; İbn Arabî bilginin kaynağının duyular olabileceğini, ancak yanlış bilgi verme sebebiyle onların kabahatli olamayacaklarını ifade eder. Yine Keklik'e göre Arabî kesinlikle *sensüalist*³⁵¹ olmadığını gibi *rasyonalist*³⁵² de değildir. Zira rasyonalistlere göre tüm bilgilerin kaynağı akıl iken, *sensüalistler* ise tüm bilgilerin kaynağının duyular olduğunu ifade ederler. Keklik'in tespitlerine göre Arabî, bu ikisine de uzaktır. Çünkü bu iki yaklaşımda Arabî'nin sistemi ile alakalı değildir. Keklik'e göre Arabî, bütün duyulara bağlı yanılgıların sorumlusu olarak akılı göstermiştir ve bu konuda daha çok Yeni Plâtonculuk tesiri altında kalmıştır.³⁵³ Arabî, Plotinus'un yolundan giderek iki türlü varlık sahası belirlemiştir. İlki maddi diğeri ise aklîdir. Bunların arasında ise en önemlisi varlığı zorunlu olan Allah'tır. Allah duyularımız için yoktur ancak aklımız için vardır ve var olanın en nurlusu en açığıdır. Arabî'ye göre, aklî ve duyularla idrak edilebilen varlık sahasının birbirinden iyice ayrılması gerekir.

Bir başka yönüyle duyular bize hali hazırda olanı öğretirken geçmiş veya gelecek zamanda olmuş veya olacak şeyleri ise öğretememektedir. İşte bu durumda hayal kuvveti devreye girmektedir. Hayal kuvveti ise duyulardan daha temiz olup hâlihazırda mevcut olamayanı bile idrak edebilmektedir.³⁵⁴

İbn Arabî bu hayal kuvvetine “el-hissü's sani” (ikinci duyu) adını verir.³⁵⁵ İbn Arabî'nin “vehim” adını verdiği üçüncü bir duyu daha vardır ki buna da “el-hissü's sâlis” adını verir. Arabî'ye göre vehim ise maddi olan varlığın manevi olarak bir başka şeyi idrak etmesidir. Yani maddi olan insanın manevi olan sadakat kavramını

³⁴⁹ Emin Çelebi, “İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyular ve Akıl”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2010, C. 10, S. 3, s. 47.

³⁵⁰ Süleyman Uludağ, **İbn Arabî**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s. 101.

³⁵¹ Bilginin duyulardan geldiğini savunan öğretiler. Geniş bilgi için ayrıca bkz.: Ahmet Cevizci, **a. g. e.**, s. 554.

³⁵² Bilginin doğruluğunun duyum ve deneyimde değil düşüncede ve zihinde temellendirilebileceğini öne süren felsefi görüştür. Ayrıca bkz.: Ahmet Cevizci, **a. g. e.**, s. 1404.

³⁵³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 43.

³⁵⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 46.

³⁵⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 47.

idrak etmesi gibidir. İnsanın sadakati vehm etmesi böyledir. Arabî'ye göre vehim ile akıl arasındaki fark, vehim maddi bir kuvvettir ve ancak maddi manaları idrak edebilir. Oysa akıl ruhani veya manevi olmasına rağmen hem manevi hem de maddi şeyleri duyular vasıtasıyla idrak edebilmektedir. Buna ilave olarak bir de hafıza adını verdiğimiz dördüncü bir kuvvet daha vardır ki buna da Arabî “el hissü'r râbî” adını verir. Bu bir bakıma hayale benzemektedir. Ancak hayal tasavvurları muhafaza ederken hafız manaları muhafaza eder. Bir beşinci duyu kuvveti ise terkip ve tahlil yani “el-hissü'l hâmis”dir. Daha önce sayılan dört duyu kuvvetinin ortasına oturtulan bu kuvvet sayesinde emin bilgiler elde edilir. Keklik'e göre, İbn Arabî'nin düşüncesinde bu sayılan kuvvetler psikolojinin konusu içinde ele alınabilir.³⁵⁶ Ancak Afifi, Arabî'nin hayâl nazariyesinin özelliğini tamamen psikolojik bulmaz. Çünkü psikolojiye göre hayâller, varlığı olmayan ve sadece akla dayalı mahsuller olmayıp, Arabî'nin anlayışında hakikatin insan zihnine açtığı suretlerdir. Arabî hayalleri, duyulur âlemin suretlerinden, üstün tutar.³⁵⁷

Netice itibarıyla İbn Arabî akli, beden ülkesini çekip çeviren, bu ülkenin yükünü taşıyan, ülkenin hükümdarı olan ruhun emirlerini yerine getiren bir vezire benzetir. Aklın alıcı ve aydınlanıcı yönüne işaret eder. Ayrıca aklın kendi doğasına uygun bir özelliği olduğundan bahseder. Arabî'ye göre akıl, Hakk'ın varlığını ve birliğini idrak edebilir, soyut ifadelerle O'nu diğerlerinden tenzih ederek tanıyabilir, fakat Hakk'ı asla tasvir edemez.³⁵⁸ Akıl metafizik konularda sınırlı iken bu durum mutlak değildir. Allah'ı tanıma noktasında akılı delil olarak kullanamayız. Zira akıl sonradan yaratılmıştır ve sonradan yaratılanların muhtaç olduğu delillere akıl da muhtaçtır. Akıl kendisi gibi sonradan yaratılanlara ancak delil olabilir. Şayet insan aklını kullanarak hakikate varmak isterse akıl onu yanıltabilir ve hayretlere düşürebilir. Aklın cennetteki duygusal tasvirler gibi bazı hususları kavraması mümkün değildir. Bunun ancak Allah'ın kalbe bahşettiği ilahi bir yetenekle olması lazımdır. Bunlar aklın ötesindeki durumlardır. Eğer akıl yeteri kadar Allah'ı tanıma gücüne sahip olsaydı, peygamberlere gerek kalmazdı.³⁵⁹ Keklik'in kanaati, İbn

³⁵⁶ Nihat Keklik, *a. g. e.*, s. 48.

³⁵⁷ A. E. Afifi, *a. g. e.*, s. 119.

³⁵⁸ Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbn'ül Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi ve Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, s. 71.

³⁵⁹ Mustafa Çakmaklıoğlu, *a. g. e.*, s. 75.

Arabî'ni bilgi nazariyesi dâhilinde akli bilgilere ve duyulara gerektiği kadar önem vermiş olduğu yönündedir.

4.2.4.İbn Arabî Düşüncesinde Vahiy

İbn Arabî'nin eserlerini, kelimelere takılarak okuyanlar onu yanlış anlayıp yargırlar. Bu durumdakiler Arabî'yi çoğunlukla küfürle veya zındıklıkla suçlayıp itham ederler. İkinci grupta yer alanlar ise, onun hakiki niyetini kavrayanlardır. Bu gruptakiler onun büyük bir sûfi olduğunu düşünürler. Bir üçüncü grup daha vardır ki onlar da, onun bildiklerinin tüm ötesinde bir dilden konuştuğunu söyleyerek kanaat belirtmezler.³⁶⁰ Bunlar İbn Arabî'nin ahlakî ve dinî hayatı hakkında hiç bir şey söylemezler. Zira bu konu her türlü kınamanın ötesinde bir şeydir.³⁶¹ Arabî'nin vahiy ve peygamberlik görüşlerinde de Nihat Keklik bu üçüncü gruptakiler gibi hareket etmiştir. Bu konuyla yani vahiyle ilgili Fütihat'tan çeviri yolu ile ortaya çıkardığı metinler üzerinde “bu metinlerin asıl münakaşası şimdilik ele alınacak bir durum değildir”³⁶² şeklindeki ifadesiyle, Arabî'nin El-Bülga Fil-Hikme adlı eserini ve içerisinde bulunan vahiy konusundaki görüşlerini tercüme etmiş, herhangi bir tahlil yapmamıştır. Ancak, Keklik, vahiyle ilgili İbn Arabî'nin Fütihat'ta çok nadir göze çarpan düşüncelerine bir ölçü/kıstas belirme adına yer vermiştir.³⁶³ Keklik'in ilk defa tercümesini yapıp, İbn Arabî'ye aidiyetini ortaya koyduğu El-Bülga Fil-Hikme adlı eserinde vahiy ile ilgili görüşleri ve düşüncelerine daha çok rastlanır. Bilhassa bu eser esas alınarak vahiy düşüncesi üzerinde çalışan araştırmacılar olmuştur.³⁶⁴ Ancak Füsusu'l Hikem'in (yazım m.1229) El-Bülga'dan önce olduğu (m.1231) düşünülürse, Arabî'nin vahiyle ilgili en son düşüncelerinin El-Bülga'da olduğunun bilinmesi gerekir. Zira bu tür insanlar birçok eser verdikleri için en son görüş ve düşüncelerini en son yazdıkları eserlere yansıtmaları olağan bir durumdur. Bilhassa metafizik konularının başında gelen vahiy gibi bir konu, Füsus'da daha çok görülmekle beraber El-Bülga'da derli toplu haldedir. Diğer eserlerinde ise dağınık şekildedir.

³⁶⁰ Afifi A. E., “İbn Arabî” **İslam Düşüncesi Tarihi**, editör M. Muhammed Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, C. 2, s. 19.

³⁶¹ Afifi A. E., **a. g. e.**, s. 19.

³⁶² Nihat Keklik, **İbn'ül Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak El-Fütihat El-Mekkiyye**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 99.

³⁶³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 99.

³⁶⁴ İsmail Erdoğan, “El-Bülga Fil-Hikme Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı”, **Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, S. 15: 2, 2010, s. 28.

Keklik, vahiyle ilgili, Fütihat'tan yaptığı bir aktarmada şunları belirtir; Arabî, İşbiliyye'de şehir mezarlığında bulunduğu bir gecede kendisine bir hâl olmuş ve ayet adını verdiği bir söz işitmiştir. Bu olaydan sonra adeta konuşma kabiliyetini kaybetmiş, o zaman işittiği fakat ne olduğunu söylemediği sözleri üç yıl boyunca daima tekrar etmiştir. Şimdi bu kendisine ait sözlere bakacak olursak, oradaki ayet sözüyle Kur'an'daki ayetler gibi bir şey mi kastedilmiştir? İşaret, delil manalarına gelen ayet sadece peygamberlere mi gönderilir? Veya bu söz vahiy manasına mı kullanılmıştır? Eğer bu son manada kullanılmış ise o zaman bizzat Kur'an da “ Allah'ın bal arılarına vahyettiğini (....)” (Nahl 68) hatırlatmak gerekir.³⁶⁵

İbn Arabî vahiy tanımlarken, geleneğe uygun olarak vahyin önce sözlük, sonra da terim anlamı üzerinde durmaktadır. Ona göre vahiy, sözlük anlamı itibariyle; bir şeyi başka bir şeyle süratle buluşturmak, bir araya getirmek manasına gelir.³⁶⁶ Ayrıca gizli konuşmak, fısıldamak, seslenmek, mektup yazmak manalarına da gelmektedir. Dini literatür yani ıstılahta ise Allah'ın dilediği şeyleri peygamberlerine mahiyeti, bizce tam olarak bilinmeyen bir yolla bildirmesi ve ilham etmesi demektir. Vahiy bir hâldir, bir yaşayıştır.³⁶⁷

İbn Arabî'ye göre vahiy dinî bir kavramdır. Vahiy, herhangi bir kelam, ibare ya da hayâl edilebilecek bir aracı olmaksızın, Tanrı'nın gönderdiği bir mânânın, kabule yatkın olan bir kimsenin kalbine doğrudan atılmasını ifade eden işaret demektir.³⁶⁸ Vahyin mahiyetini ancak Allah bilir. Fakat peygambere vahiy gönderildiği için peygamber de vahyin mahiyetini bilebilir. İbn Arabî, sözcükleri anlamın işareti olarak gördüğü gibi vahiyi de Tanrı'nın kelamı olan bir işaret olarak görür. Ancak karın yağması kışın, çiçeklerin açması baharın işareti olduğuna göre Tanrı'nın kelamı olan vahiy neyin işaretidir? İşte asıl sorun vahyin işaret ettiği şeyin ortaya çıkarılması sorunudur.³⁶⁹ Bu manada Arabî'ye göre vahiy, Allah'ın bilgisinde bulunanların bir sûrete büründürülerek insanın anlayacağı biçime getirilmesi hadisesidir. Daha doğrusu vahiy Allah'ın bilgisinin işaretidir. Zihinde canlanan şeyle işaret ettiği şey

³⁶⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 99.

³⁶⁶ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 28.

³⁶⁷ A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 154.

³⁶⁸ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 30.

³⁶⁹ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 31.

başkadır. Rüya buna en güzel örnek teşkil eder. Zira rüyada gördüklerimizle onun işaret ettiği şey başkadır. Rüyalarımızı tabir ettirmemizin sebebi de budur.³⁷⁰

Keklik'in neşrettiği El-Bülga'dan anladığımız kadarıyla, Arabî'ye göre vahyin başlangıcı ilk olarak, hissî âlemde değil, hayal âleminde gerçekleşmiştir. Hayâl, metafizik ile maddî âlem arasında ara bir âlem olması özelliğinden dolayı, vahiy ve ilhamın geliş sürecinde de önemli bir işleve sahiptir. Çünkü makul mânâlar hayale duyumlardan daha yakındır. Zira hayal bu manalara sûret verebilir. Duyumların mertebesi en aşağı mertebeler olup, manaların mertebesi ise oldukça yüksek mertebelerdir. Hayâl ise bu iki mertebenin uç sınırlarını bir araya getirme özelliği olan ara bir durumdur.³⁷¹ Arabî'ye göre gelen vahiy, uyku halinde gelmiş ise rüya, uyanıklık halinde gelmiş ise tahayyül adını alır. Tahayyülde Cebrail'in insan suretinde gözükmesi gibi bir durum vardır. Bu durum, ister rüya ister tahayyül mertebesinde olsun hayâl vasıtası ile olmuştur. Salt bir mânâ olan vahyin hisler âlemine inebilmesi için mânâ ve duyular âleminin tam ortasında olan hayal âleminden geçmesi gerekmektedir.³⁷² Ancak Arabî'ye göre insanî yetiler hata yapabilir ve sınırlıdır. Hayal de sınırlı ve kayıtlıdır. Çünkü insan; hayal gücü, hafızası, algılama yetisi ve hatırlama imkânlarına ihtiyaç duyar. Arabî hayali, sadece duyumlardan kaynaklanan somut suretlerle sınırlı tutmaz. İnsanî bir özellik olan hayali, tüm evreni kuşatan, mutlak hayalden ayrı da tutmaz. Mutlak hayalle bağlantılı olan insanî hayal sürekli daha latif ve ilahi suretlere yönelebilir.³⁷³ Vahyin gerçekleştiği alan burasıdır. İbn Arabî'ye göre bir kimseye vahiy gelmesi için önce bu kimsenin Allah tarafından seçilmiş olması gerekir. Bu ön şart olarak kabul edilmelidir. Ayarınca bu ön şarta ilaveten söz konusu kimsenin de vahyi almaya yatkın bir yaratılıştaki olması gerekir. Ayrıca Allah'ın vahiy göndermesi için seçtiği kişinin mizacının da vahiy almaya yatkın bir özellikte olması gerekmektedir.³⁷⁴

Arabî'ye göre vahyin gönderilmesi, aynı zamanda peygamberlikle görevlendirilecek kimsenin bu görevi yapabilecek kapasitede olmasını da zorunlu tutmaktadır. Zira en yüce mertebeden insana bahşedilen nefis, insan bedeni ile

³⁷⁰ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 32.

³⁷¹ Mustafa Çakmaklıoğlu, **a. g. e.**, s. 125.

³⁷² Mustafa Çakmaklıoğlu, **a. g. e.**, s. 126.

³⁷³ Mustafa Çakmaklıoğlu, **a. g. e.**, s. 127.

³⁷⁴ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 31.

bütünleştiği ilk zamanlarda ilahi hitabı almaya müsait değildir. İlahi hitabı alacak olan nefis beden üzerinde zahiri ve batini tüm duyulara üzerinde hâkimiyet kurar. Böylece nefis artık vahiy almaya hazır hale gelir. İnsani nefsin yatkınlığı arttıkça vahiy daha latif ibarelerle ve zarif sözlerle kendini gösterir. Arabî vahiyi Kur’ân’daki kullanımına paralel olarak hem bütün mahlûkatı kapsayacak şekilde umumi, hem de sadece peygamberlere has olmak üzere hususi anlamda kullanılmaktadır.³⁷⁵

Bu konuda E. A. Afifi şöyle söyler: “İbn Arabî’ye göre vahiy hayal ve nefsin özüdür. Aslında vahiy peygamberin hayalinden kaynaklanan suretten başka bir şey değildir. Nasıl ki seven kişi sevdiğinin hayalini kurup onunla konuşup onu bedenlendiriyorsa vahiyde aynen böyledir. Gerçekte kişi kendisiyle konuşmaktadır. Buna göre Cebrail vahye nispetle sadece isimde gerçekliği olan itibarî (adı var kendi yok olan) bir şeydir.”³⁷⁶

Vahiy, en genel anlamıyla, mevcut olan her şeye yönelen umumî ve ilâhî bir hitaptır. Arabî vahiy kısımlara ayırır.³⁷⁷ Buna göre vahiy; kalbî, işitsel ve görsel olmak üzere üç çeşittir. Vahiy önce kalpte parıldar. Bu durum tüm peygamberler için geçerlidir. Kalpte beliren vahiy buradan organlara yayılarak öncelikle kulakta işitme olarak duyulur. Sesi duyup, kimseyi görmemek bundandır. Burada vahiy etkisini daha da artırmış kulaktan taşıp görme kuvvetine sirayet etmiştir. Artık peygamber vahyedilenleri suret şeklinde görmeye başlar. Böylece kalbe doğan ışık, ses ve surete dönüşmüştür.³⁷⁸ Arabî bu düşüncelerini Kur’an’dan ayetlerle destekler. “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder...” (Şuara 51). Ayetten anlaşılacağı üzere Allah vahiy peygamberlerine üç mertebede göstermiştir. İlki vahyin en alt kısmı olan kalbî vahiy, Allah’ın insanla konuşmasını ise orta mertebeye olarak ele alır. Bir elçi gönderilip insanla konuşması olan görsel tarafı ise en üst mertebedir.

İbn Arabî’ye göre kalbî vahiy, peygambere ilk geldiği zaman harf, hece ve söz halinde değildir. Bir fikir halindedir. Bu fikir peygamberin hayal kuvveti sayesinde bir sûrete dönüştürülmüş, ardından peygamberin zihninde önce bir iç konuşma ve

³⁷⁵ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 32.

³⁷⁶ İbrahim Hilal, **Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu**, çev: Mehmet Ali Kara, Çıra Yayınları, İstanbul, 2004, s. 197.

³⁷⁷ İbn Arabî, **El-Bülga Fil-Hikme**, tercüme: Vahdettin İnce, Kıtasan yayınları, İstanbul, 2008, s. 301.

³⁷⁸ İbn Arabî, **a. g. e.**, s. 301.

sonra da kelama çevrilmiştir.³⁷⁹ İbn Arabî, vahyi nitelik ve niceliğine göre ikiye ayırmıştır. İlki, suret büründürülerek indirilen vahiy, nitelik itibariyle Allah'a ait ise kitap adını alır. Yani biz ona Kur'an, İncil, Tevrat veya sahife adını veririz. Çünkü bu durum artık vahyin son şekli olup başka bir şekilde izah edilmesi ise mümkün değildir. Bu tür vahye hitap makamından vahiy demek mümkündür.³⁸⁰ Allah bir şeyin söylenmesini emrettiyse, Cebrail'in peygambere aktararak söylemesidir. Cebrail fiziki âleme bunları aktarırken insanlık âlemine ait bir surete bürünür. Melekler veya Cebrail bu suretlerin kime indirileceğini müşahade yoluyla anlarlar. Bu suretlerden hareketle yeryüzüne gelir ve sahiplerine aktarırlar. Burada melekler adeta bir aracı veya tercüman konumundadırlar. Arabî'nin vahiyle ilgili ikinci ayrımı ise nicelik bakımındandır. Şayet vahiy nitelik değil de nicelik itibariyle Tanrı'ya ait ise, hadis, haber, rey ve sünnet diye adlandırılır. Bu tür vahiyde ise, sûretin son şekli değil, çerçevesi çizildiğinden peygamber bu çerçeve içinde son şeklini kendisi verebilir. Zira burada aracı veya tercüman olan melekler yoktur. Peygamber kendisi son şeklini verebilir. Bu tür vahiy ise emir makamından vahiy diye adlandırılır.³⁸¹

İbn Arabî'ye göre, peygambere Allah'tan gelen bağışın adına vahiy, veliye gelen ise ilham adını alır.³⁸² Bu düşüncesi ile vahiy ve ilham ayrımına girer. Şayet ulvi yönden gelen bağış, faal akıl(tümel akıl) aracılığı ile geliyorsa vahiy, tümel nefis ile gerçekleşiyorsa ilham adını alır. Vahiy ilhamdan daha üstündür. İlham vahiyden daha gizli ve daha hafiftir. Vahyin üstünlüğü tümel akıldan kaynaklanmaktadır. Akıllar nefslere göre daha aydınlık ve parlak olduğu için vahiy daha anlaşılır biçimdedir. Çünkü akıllar nefslere göre daha aydınlıktırlar. Vahyin etkisi ilhamdan daha fazladır.³⁸³

İbn Arabî'nin özgün vahiy anlayışına göre, bu durum İslam'ın geleneksel vahiy anlayışıyla örtüşmez. Çünkü temel klasik kaynaklara göre vahiy hem anlamı hem de lafzı Allah'a ait olan bir sözdür. Arabî ise vahyi, kaynağı Allah olan bir takım işaretler olarak tanımlar. Vahiy bazen aracısız bazen de Cebrail aracılığı ile peygamberin zihninde şekillenir. Sonra da onun lisanı ile söze dökülür. Filozoflar

³⁷⁹ İbn Arabî, **a. g. e.**, s. 304.

³⁸⁰ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 39.

³⁸¹ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 39.

³⁸² İbn Arabî, **a. g. e.**, s. 314.

³⁸³ İbn Arabî, **a. g. e.**, s. 314. Ayrıca bkz.: İsmail Erdoğan, **a. g. e.**, s. 43.

Cebraîl'i tümel/faal akıl olarak nitelendirirler.³⁸⁴ Vahiy-ilham karşılaştırması ve ayrımı yapan Arabî'nin bu yaklaşımına, bilhassa ilhamın içeriği nedeniyle, İslam kelamcıları kuşku ile bakmışlardır. İslam limlerinin ilhamla ilgili genel yaklaşımı, sahibi için bir değer ifade etse de başkaları için bağlayıcı bir öneme sahip olmadığıdır.

Netice olarak vahiy, Allah'ın peygamber ile bir tür ilişkisi olarak kabul edilebilir. Ayrıca vahyin nasıl olduğu da merak uyandıran bir husus olmuştur. şüphesiz vahiy konusu İslam dininin temel ve önemli kavramlarından biridir.

4.2.5. İbn Arabî Dşncesinde Peygamberlik

İslam dininin temeli olan, iman esaslarından biri de peygamberlere iman etmektir. Peygamber Allah ile kulları arasında bir elçi, bir aracı demektir. Allah'ın kendi katından kullarına göndermiş olduğu inanç esaslarını, ibadet biçimlerini, ahlak kurallarını, tüm emir ve yasaklarını bildirmek üzere görevlendirdiği ve vahiyle desteklediği seçilmiş insanlardır.³⁸⁵ Peygamberler Allah'ın uyarıcı elçileridir. Ahlaki kriz döneminde gönderilen peygamberler insanları uyardığı gibi onların fitr olan iyi yönünü ortaya çıkarıp, geliştirmeye rehberlik etmişlerdir. Peygamberlerin rnek şahsiyeti ve sarsılmaz karakterleri vardır. Bu insani yapıdan dolayı nder insanlar olmuşlardır.³⁸⁶ Nihat Keklik İbn Arabî'nin peygamberlikle ilgili düşüncelerini Fütuhat üzerinden değerlendirmiştir. Keklik, peygamberlikle ilgili asıl konuların Fsus'dan ziyade Fütuhat'ta yer aldığını belirtir.

Keklik'e göre Arabî asla peygamberlik iddiasında bulunmamıştır. Zaten kendisi de bunu kesin olarak açıklamıştır. Her şeyden önce neden böyle bir açıklamaya ihtiyaç duymuştur? Bu açıklamaya sevk eden şey acaba Arabî'nin bir ithamla mı karşılaşmasıydı? Keklik'e göre böyle bir ithama sebep olabilecek şeylerin başında kendine ayet geldiğini, miraç iddiasında bulunduğunu, insanlar karşı nasihat ve tebliğ yükümlülüğünün bulunduğunu beyan etmesidir. Devamında Keklik, bunların peygamberlik iddiası anlamına gelmeyeceğini yine Arabî'ye dayanarak reddeder. Zira Arabî böyle bir iddiada bulunmak şöyle dursun, bu konuda muhtemel

³⁸⁴ İsmail Erdoğan, **a. g. m.**, s. 44.

³⁸⁵ A.Saim Kılavuz, **a. g. e.**, s. 134. Ayrıca bkz.: Ahmet Nedim Serinsu, **a. g. e.**, s. 294.

³⁸⁶ M. Hayri Kırbaşoğlu, **Ahir Zaman İlmihali**, Otto Yayınevi, Ankara, 2010, s. 124.

isnatları bile şiddetle reddetmektedir.³⁸⁷ Aslında İbn Arabî'nin Hz Peygambere sevgisi ve hayranlığı gerçekten çok büyüktür. Fütuhât'ta nübüvvet ve risaletin mutlak olarak kesildiğini, Hz Muhammed'den sonra bir daha peygamber gelmeyeceğini açıkça söylemektedir.³⁸⁸ Arabî, peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse için hem yalancı hem de kâfir olduğunu söyler. Fütuhât'ta "...Hz. Muhammed'den sonra şeriat peygamberliği iddia eden kimse mutlak yalan söylemiş ve kâfir olmuştur..." şeklindeki sözleriyle görüşünü ortaya koyar. Keklik'e göre buradaki mühim nokta "şeriat peygamberliği" ifadesidir. Keklik'in düşüncelerine göre Arabî için şeriat peygamberliği başka bir şey, peygamberlik makamı başka bir şeydir. Ona göre kesilen şey din peygamberliğidir, onun makamı değildir. Keklik'in aktarımıyla İbn Arabî Fütuhât'ta "...nübüvvet ve risalet inkıta (kesilmiştir) etmiştir. Zira onların ilahi isimlerde dayanağı yoktur. Hâlbuki velilik (velayet) kesilmez. Çünkü Allah'ın veli ismi onları korur." ifadesiyle kendi durumunu ortaya koyar. Çünkü risaletin ve nübüvvetin bittiğini belirtir. Bunun nedeni olarak da Allah'ın isimlerinin arasında resul ve nebi isimlerinin bulunmamasına bağlar. İbn Arabî'ye göre, Allah'ın Velî ismi olduğu için, velayet makamı devam etmektedir. Şayet Allah'ın isimleri arasında resul veya nebi veya onlara delalet edecek isim bulunsaydı risalet ve nübüvvet devam eder, kesilmezdi. Arabî'ye göre resul ve nebiler Allah'ın seçtikleri kimselerdendir. Yoksa bir kimse çalışıp çabalayarak bunu elde edemez. İbn Arabî isim vermeksizin bu düşüncede olan mütefekkirlerin yanlış yolda olduklarını açıkça söylemektedir.³⁸⁹ Ancak, Arabî'ye göre Hz Peygamberden sonra bir peygamber gelmeyeceği doğru olmakla beraber, peygamberlik müessesinin bir veraset işi olduğu da muhakkaktır. Peygamberlik kesilmiştir fakat Allah'ın emriyle kurduğu din sahipsiz kalacak değildir. Zira dini (İslam'ı) yürütmek vazifesi onun varislerine düşmektedir. Hz Muhammed'den sonra bir şeriatçı (kanun koyucu) yoktur lakin

³⁸⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 113.

³⁸⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 113.

³⁸⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 115. Burada İbn Sebn kastedilmektedir. İbn Sebn Endülüslü bir filozoftur. (m.1195–1270) İntihar ederek öldüğünü ve bunu da dini gerekçelerle yaptığı rivayet edilmektedir. İbn Teymiyye'ye göre eserlerinden anlaşılacağı üzere İbn Arabî'den etkilenmiş ancak ondan hiç bahsetmemiştir. Bu bahsetmemenin nedeni olarak kendine fazla güvenme ya da Arabî'nin eserlerini incelemeye değer bulmadığı kanaati mevcuttur. Peygamberliğin kazanılabilecek (kesbî) bir durum olduğuna inandığı için Arabî Fütuhât'ın 19.babında eleştirmiş ve peygamberliğin tamamen vehbî (Allah tarafından verildiğini) açıkça söylemiştir. İbn Sebn ile İbn Arabî birbirlerinden birçok konuda ayrılırlar. Bkz.: Abdalbaki Gölpınarlı, "İbn Sebn", transkripsiyon ve sadeleştiren: Birgül Bozkurt, **Toplum Bilimleri Dergisi**, Haziran 2010, S. 4. s. 309.

ondan sonra hiçbir haberci (nebî) olmaz demek değildir. Keklik'in çıkarımına göre; peygamberlik makamı varis olarak onu takip edenler sayesinde devam edecektir. Bir ülkenin kralı öldükten sonra onun ortadan çekilen sadece onun özel ismi ise ve ondan sonra ülkeyi yönetecek yeni bir kral ortaya çıkarsa işte dinde böyle bir devlet veya müessese gibi düşünülebilir. Dinin peygamberi olan Hz Muhammed vefat ettikten onun kurduğu şeyi yine onun varisleri olan velîler devam ettireceklerdir. Keklik'e göre bu düşüncelerinden dolayı kadılar ve dogmatik kimseler Arabî'nin peygamberlik iddiasında bulunduğunu zannetmişlerdir. Oysa bu durumu bertaraf etmek isteyen Arabî "...Ben, asla peygamber değilim..." sözlerini sarf etmek zorunda kalmıştır. Arabî'nin işte bu düşüncelerinden dolayı aleyhinde yüzlerce fetva verilmiştir. Zira onun, İslam dinini anlamaya çalışmasını, ruh ve manaya dikkat çekme çabasını anlayamamışlardır.³⁹⁰

Keklik'e göre İbn Arabî'nin maksadı; Hz. Peygambere varis olduğunu söylemesidir. Onun arzusu, Hz. Muhammed'in çizdiği yoldan gitme arzusudur, başka bir şey değildir.³⁹¹ Oysaki İslam dünyasında zahiri ilim ile uğraşanlar diyebileceğimiz fıkıhçıların en çok tenkit ettiği konuların başında tasavvuftaki nübüvvet anlayışı meselesi gelmektedir. Sufilerin birçoğu başta İbn Arabî olmak üzere velîleri, peygamberlerden üstün kabul ettikleri gerekçesiyle çok ciddi tenkide tâbî tutulmuş hattâ bazıları mülhîd ve zındık görülerek tekfir edilmiştir. Hâlbuki nübüvvet ve velâyet makamları söz konusu olduğunda, her ne kadar aralarında bazı aşırı görüş sahipleri bulunsa da sûfler, genelde insanın tekâmül mertebelerinin en üst basamağına başta Hz. Peygamber olmak üzere nebîleri koyup, velîleri mertebe bakımından nebîlerden sonra zikretmede hem fikirdirler. Bu hususta en başta İbn Arabî bulunmak kaydıyla açık ve kesin ifadeleri vardır.³⁹²

İbn Arabî, peygamberlik ve velayet konusunda başta E.A.Afîfi tarafından tenkide tabî tutulmuştur. İbn Arabî, velayeti peygamberlikten üstün görenlerin arasında en dikkat çekendir. Aslında kendisinin Hz Muhammed'e tabî olanlardan olduğunu söylemesine rağmen bu konuda çok eleştirilmiştir. Felsefeciler olsun, sufi

³⁹⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 117.

³⁹¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 118.

³⁹² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbn 'ül Arabî'nin Nübüvvet- Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin bu konudaki Eleştirileri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbn 'ül Arabî Özel Sayısı-1), 2008, S. 21, s. 214.

felsefeciler olsun peygamberlerle velileri bir birbirine denk görme düşüncesinden çok, karşımıza velilik ve genel nübüvvet düşüncesi ile çıkmaktadır.³⁹³ En çok tenkide tabi tutulduğu şey, peygamberliğe tanımadığı mükemmelliği ve kutsallığı velilik için tanıma noktasındadır. Zira peygamberliği veliliğe tabi kılma noktasına, vardığı gibi peygamberlik ilmi, ancak veliliğin kandilinden alabilir görüşüdür.³⁹⁴ Bu görüşün altında yatan en önemli düşünce Keklik'in de belirttiği gibi, Allah'ın velî ismini sürekli kılıp peygamber ismini sürekli kılmamasına dayanır. Velîlik ismi bakî kalırken peygamberlik ismi kesilmiştir. Çünkü Allah'ın Velî ismi bakîdir. Buradaki dayanak “Benden sonra ne resul var ne de nebî” hadisidir. Ancak İbn Arabî batınî peygamberliğin yani velîlerin peygamberliğinin sürekliliğine işaret eder. Çünkü peygamberlik bir yönden kesintiye uğramıştır. Oda resul ve nebî diye isimlendirilen yöndür. Hüküm olarak peygamberlik, hakikat olarak da velilik baki kalmıştır.³⁹⁵

İbn Arabî'nin peygamberliğin değerini düşüren diğer bir düşüncesi de Hz. Muhammed'in peygamberliği ile velîlerin yol göstericiliklerini (buna hedy denir) ya da onların batınî peygamberliklerini eşit tutmasıdır. “İşte o peygamberler Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy(...) En'am Suresi 90. ayeti tefsir ederken bu görüşlerini dile getirir.³⁹⁶

İbn Arabî'nin veliliği peygamberliğe üstün kılma düşüncesi konusunda farklı düşüncelerde vardır. “Zira Onun farklı tarafı nübüvvet ile velayeti özdeşleştirme gayretidir. O temelde nübüvveti, nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i teşrî şeklinde ikiye ayırır. Nübüvvet-i âmmeyi peygamberler de dâhil olmak üzere Allah dostu dediği herkesi kapsamına alabilecek genişlikte tutarken, nübüvvet-i teşrî, melek ve vahiy vasıtasıyla şerî hüküm koyucu ve icra edici bir görevle yükümlü kılman kişilerle sınırlandırır. Bunun dışında şerî nübüvvet, nebî'nin varlığı ile sınırlı iken, umumî nübüvvet peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik arzeder. Örneğin Hz. Peygamberin vefatı ile teşrî nübüvvet son bulmuş ancak umumî nübüvvet devam etmektedir. İşte bu umumî nübüvvet İbn Arabî ,velayet adını vermekle birlikte veliye, nebî ya da resul isminin verilmesine karşı çıkar. Her ne kadar velî, nübüvvet mirasından pay almak ve bir nebî'nin suretiyle sûretlenmek

³⁹³ İbrahim Hilal, a. g. e., s. 188.

³⁹⁴ İbrahim Hilal, a. g. e., s. 189.

³⁹⁵ İbrahim Hilal, a. g. e., s. 189.

³⁹⁶ İbrahim Hilal, a. g. e., s. 193.

noktasında nebinin özelliklerini taşısa da hüküm koyma (teşri) vasfının olmaması hasebiyle nebi ya da resul isimlerini almayı hak etmemiştir.”³⁹⁷

Peygamberlik ve velilik konularının birbirlerine üstünlüğü yönünden bir başka ayırım daha yapmak mümkündür. Bu ayırma göre Arabî, peygamberlerin ubudiyet yönünden bir veliden daha olgun olduğunu, velilerin ise rububiyet yönünden bir peygamberden daha olgun olduğunu söylemiştir. Bununla beraber velilik ve peygamberliği “aynı şahsın iki yönü” olarak kabul etmiştir. Allah’ın elçileri velilik derecesinde iken daha yetkindirler. Bununla peygamberlerin velilik yönlerinin Peygamberlik yönünden üstün olduğunu söylemek istemiştir. Yoksa herhangi bir velinin bir peygamberden daha üstün olduğunu kastetmiş değildir. Ona göre veli, resul ve peygamber ortak unsurlarla birleşen bir zümrenin bireyleridir. Bu ortak öge, vahiy ve ilhamdaki etkin ilkedir. Ona göre Âdem’den Muhammed’e kadar bütün dinler aynı evrensel gerçeğin yolunu göstermek istemişlerdir. İbn Arabî, Peygamberlere vahyedilen şeriatın bilgisinin aynı kaynaktan aynı biçimde bazı sufilerde geleceğini söylemiştir. İşte İbn Arabî bunlara Allah’ın halifeleri demiştir. Böylece İbn Arabî mutasavvıfları bir çeşit peygamber gibi anlatmak istemiştir. Ancak bunların yeni bir şeriat getirmeyeceklerini, buna karşılık peygambere ait manevi hallere ulaşacaklarını, İslam şeriatı hakkındaki bilgilerini Hz. Muhammed’den aldığı kaynaktan alacaklarını ileri sürmek istemiştir.³⁹⁸

Ancak burada başka bir mesele daha orta çıkmış görünmektedir. Bu mesele ise; Arabî’nin bu düşüncesini iyi bilen mutasavvıflar veya sufiler dünya görüşlerini ve düşünce sisteminin köklerini Kur’an’a ve özellikle peygamberin uygulamalarına dayandırmışlardır. Bunun sonucu olarak da daha çok peygamberin otoritesine referansta bulunmuşlardır. Sufi literatürün peygamberin bâtni öğretisi olduğu yönündeki iddiayı destekleme adına, çok sayıda uydurma hadis kullanma ve bu otoriteye gelişi güzel referansta bulunma tasavvufta yaygın bir alışkanlık olarak değerlendirilmektedir.³⁹⁹ Doğrusu sufiler, teolojik algılama biçimini başından beri Hz. Muhammed’in şahsına ve otoritesine dayandırmıştır. Peygamberin ümmi olduğuna; okuma yazma bilmediğine yönelik Kur’an ifadesi sufi teoloji için hareket

³⁹⁷ Cağfer Karadaş, **a. g. m.**, s. 89.

³⁹⁸ İbrahim Agâh Çubukçu, **a. g. e.**, s. 60.

³⁹⁹ Mahmut Ay, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, XLIX, 2008, S. 1, s. 22.

noktası oluşturur. Onların her türlü akli bilgiye ve kitaplara karşı mesafeli durmaları, bu ilkeyi anlama ve yorumlama biçimleriyle doğru orantılıdır. Sufiler, Hz Muhammed'in miracını kendilerinin hâl makamı için yorumlarlar. Bu gece yolculuğunu efsanevi unsurlarla süsleyerek ve herkes için geçerli olacak şekilde geliştirerek sufi düşüncedeki ilahi huzura yükselişin örneği olacak şekilde düşünürler.⁴⁰⁰

Sonuç olarak, resul, nebi ve velî kavramları özelden genele doğru giden üç ayrı kavramdır. Resul en hususî, veli ise en umumîdir. Buna göre her resul, nebi ve velidir ama her veli, resul veya nebi değildir. İbn Arabî, zâhir ve bâtın itibariyle nebilerin bütün hal ve hareketlerinde Allah'ın koruması altında olduklarını, zira onların kanun koyma ve dini hüküm getirme özelliklerini bulunması sebebiyle, bu korumanın gerekli ve doğal olduğunu vurgular. Velilerin ise kalplerine gelen ilham konusunda korunmuş olduklarını belirtir. Ancak bu iki kavram arasında farklılık vardır. Zîra nebî, bütünüyle bir genel koruma altında iken, veli sadece kalbine gelen ilham konusunda bir korumaya sahiptir.⁴⁰¹ Genel olarak tasavvufi düşünce içerisinde, peygamberlik konusunda en özgün görüş sahibi, bu döneme adeta damgasını vuran, tasavvuf alanında otorite sayılan İbn Arabî'dir. İbn Arabî'nin velilikle ilişkilendirilmiş nübüvvet görüşü özgünlük açısından önem arz etmektedir. İbn Arabî'nin peygamberlik görüşü, İslam'ın umumi peygamberlik anlayışının içinde olup olmadığı konusu bir hayli tartışılmıştır. Bu düşüncelerin, İbn Teymiyye başta olmak üzere muhalifleri olduğu gibi, düşüncelerini destekleyen ve takipçisi sayılanlarda olmuştur. Sadreddin Konevî, Kâşânî ve Davud-i Kayserî gibi önemli şahsiyetleri de takipçileri olarak düşünebiliriz.

4.3. İbn Arabî Takipçisi olarak Sadreddin Konevi ve Konevî'nin Türk-İslam Düşüncesindeki Yeri

Nihat Keklik'in, Konevî hakkındaki kader ve ahlak ile ilgili düşüncelerinin değerlendirmelerini yapabilmemiz için Konevî'nin yaşam öyküsüne yönelik temel bilgilerin bilinmesinde faydalı olacağını mülâhaza etmekteyiz. Nihat Keklik buna yönelik müstakil bir çalışma yapmıştır. Keklik'in bu konudaki eseri olan "Sadreddin

⁴⁰⁰ Mahmut Ay, **a. g. m.**, s. 32.

⁴⁰¹ Çağfer Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", **Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, 2010, C. 19, S. 1, s. 32.

Konevi Felsefesinde Allah Kâinat ve İnsan” akademik yaşamı içerisinde yazdığı doçentlik tezidir.

Sadreddin Konevî hakkında birçok şey yazılmış, şerh edilmiş ve düşünceleri yorumlanmış bir düşünürün ötesinde Anadolu’da ki Müslümanların düşünce hayatını yakından etkilemiş, çok önemli bir şahsiyettir. En önemlisi ise büyük bir Türk dâhisidir.⁴⁰² Tam adı Sadreddin Ebu’l-Meâli b. İshak b. Muhammed b. Yusuf b. Ali el- Konevî’ dir. Sadreddin Konevî diye şöhret olmuştur. Milâdî 1210–1274 tarihleri arasında yaşamıştır. Miladi 13. yy. da Konya’da meşhur olmuş ve bu şehre nispetle Konevî nisbesiyle tanınır olmuştur. Hayatına dair sahip olunan bilgiler hem yetersiz hem de efsanelerle karıştırılmış durumdadır.⁴⁰³

Konevî kendi hayatına dair verdiği bilgiler En-Nefahatü’l İlahiyye ile Şerh Hadis El-Erbain adlı kendi eserlerinde geçmektedir. Bu kitapların içerisinde bazılarında tarih zikredilmekle beraber bazılarında sadece hatıralar nakledilmiştir. Konevî kendi doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir. Kesin olmamakla beraber ve bazı menkıbe benzeri rivayetlere bakılırsa Malatya’da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ile ilgili yapılan tetkiklerde büyük olasılıkla 609–10 yılları kesin gibi görünmektedir.⁴⁰⁴ Konevî’nin babası İshak, Anadolu Selçukluları döneminde yaşamış ve onların nezdinde itibarlı ve yüksek mevki sahibi bir kimse idi. Dolayısıyla böyle itibarlı bir kişi için tutulan kayıtlar olduğu gibi kimi başka rivayetler aracılığıyla hayatından dolayı da olsa bahsedilmiştir. Bu yüzden böyle seçkin bir kişinin ölümünden ve ailesinden resmi kayıtlarda bahsedilmemesi düşünülemez.

Konevî’nin babası ve ailesi için de aynı durum geçerlidir. William Chittik’e göre; bu menkıbe benzeri kayıtlar, ilk defa 13. yüzyıla ait bir kaynakta geçmektedir.⁴⁰⁵ Bu konuda birçok uydurma rivayet olmasına karşın yine bu konuya İbn Arabî’nin ve Konevî’nin eserlerinde doğrudan değinilmemiştir. Sadreddin Konevî, İbn Arabî’nin en yakın öğrencisi olmuş ve kendisine onun (İbn Arabî’nin)

⁴⁰² Nihat Keklik, Sadreddin Konevî Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları**, İstanbul, 1967, s. 5.

⁴⁰³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. IX.

⁴⁰⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XI.

⁴⁰⁵ William Chittik, “Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî’nin Rolü”, çeviren: Betül Güçlü, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbn’ül-Arabî Özel Sayısı-2), S. 23., 2009, s. 669.

tüm eserlerini öğretmesi için icazet verilmiştir.⁴⁰⁶ Konevî'nin babasının Selçukluların idari işlerinde görev olan üst düzey bir yönetici olmasından, Konevî'nin iyi bir eğitim almasına fırsat teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Konevî, devrinin önemli hocalarından dersler almış; bir yandan dinî ilimlerde, öte yandan felsefi ilimlerde iyi bir öğrenim görmüştür. Bunun yanı sıra Konya, Şam, Halep, Mısır gibi devrin kültür ve bilim merkezlerinde bulunmuş, İslam dünyasındaki bilim ve tasavvuf hareketlerini yakından tanıma fırsatı elde etmiştir.⁴⁰⁷

Tahminen Konevî'nin yaklaşık on beş yaşlarında veya biraz daha ileriki bir yaşta, İbn Arabî'ye ilim öğrenmesi için emanet edildiği anlaşılmaktadır. Bu konuda William Chittik'in biraz daha ayrıntılı değerlendirmesi ise şöyledir; “Stephen Hirtenstein'in bana ifade ettiğine göre İbn Arabî'nin kendi el yazısı ile yazılmış olan Futûhât okumasına katılanların listesinde Sadreddin Konevî İbn Arabî'nin “oğlu”(veled) olarak kaydedilmiştir. Bu kayıt yakın ailevî ilişkilerinin güçlü bir kanıtı olabileceği gibi aynı terim (veled/oğul) manevî evlatlık için de kullanılmış olabilir. Dolayısıyla bu, kesin sonuç niteliğinde bir delil değildir. Bu konuyu tam olarak ortaya koyabilmek için İbn Arabî'nin, Konevî'nin veya onlara çok yakın isimlerden birinin eserlerinden bunu katî olarak dile getiren bir pasaja ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁰⁸

Konevî'nin biyografisinde üzerinde durulması gereken bir başka husus, tasavvuf anlayışını anlamamızı sağlayacak şekilde olmalıdır. Bunun içinde tasavvuf ve sufilerle ilişkisi değerlendirilip, bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Konevî'nin iki önemli suffiyle olan irtibatı bilinmesine ihtiyaç vardır. Bunlardan birincisi, hocası ve şeyhi İbn Arabî; ikincisi ise, Mevlâna Celaleddin Rumî'dir. Konevî'nin hayatında en önemli isim ve kendisinden en fazla yararlandığı hocası, hiç kuşkusuz, İbn Arabî'dir. Konevî, bütün eserlerinde İbn Arabî'yi zikreder ve bir eseri de İbn Arabî'nin Füsusul-Hikem'inin şerhidir. Bu itibarla İbn Arabî ile Konevî arasındaki entelektüel irtibatın delilleri, Konevî'de sıklıkla bulunabilir. Konevî, eserlerinde İbn Arabî'ye atıf yapar, görüşlerini aktarır ve çeşitli vesilelerle İbn Arabî

⁴⁰⁶ William Chittick, **a. g. m.**, s. 670.

⁴⁰⁷ Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, **Akademik Sayfalar II. Uluslar arası Sadreddin Konevî Sempozyumu**, Cilt 11., S. 30., Konya 2011, s. 466.

⁴⁰⁸ William Chittick, **a. g. m.**, s. 669.

ile ilişkisinden söz eder.⁴⁰⁹ Konevî'nin yetişmesinde İbn Arabî'nin büyük emeği olduğu için Arabî denilince akla Konevî'nin gelmesi normaldir.

Konevî otuz yaşlarına geldiğinde hocası İbn Arabî vefat etmiştir. Yine burada ilginç ve üzerinde durulması gereken bir rivayete göre; İbn Arabî vefat ettikten sonra Konevî meşhur sufi Evhaddin Kirmani'nin yanında on beş sene kalmıştır. Bu rivayete ilaveten, İbn Arabî'nin vefat etmeden önce Konevî ile darıldığını, bu sebeple Kirmani'nin yanına gönderildiğini ve bu ikisinin arasını yine Kirmanî'nin bulduğunu anlatan bir menkıbe vardır. Kirmanî, İbn Arabî'nin Konya'dan tanıdığı yakın arkadaşdır. Kirmanî İbn Arabî'den önce vefat etmiştir. (Kirmanî'nin vefatı Miladi 1237, Arabî'nin vefatı Miladi 1240'tır.) Dolayısıyla Konevî'nin, Kirmanî'nin yanında hocasının vefatından sonra kalması düşünülemez. Tarihi açıdan bakıldığında bu rivayet asılsızdır ve doğru olması söz konusu edilemez. Bu olaydan sonra Konevî'nin Mısır yoluyla hacca gittiği tarafımızca bilinmekte fakat aradan geçen zamanda ne yaptığı hakkında bilgimiz bulunmamaktadır. Konevî 1254'ten sonra Konya'da bulunmuştur. 1258'de Moğollar Bağdat'ı işgal ettiğinde, Konevî Konya'da bulunuyordu. Bu istilayı "İslam Peygamberinin can çekişmesi" olarak nitelendirir ve Moğollara karşı menfi tutumunu da kendi eseri olan En-Nefahât 'da belirtir.⁴¹⁰

Bu arada Konevî'nin Mevlana Celaleddin Rûmî ile ilişkisinin de bilinmesi tasavvufî açıdan önem arz edebilir. Bu iki sûfînin yakın ilişkileri ve dostlukları hakkında Ekrem Demirli şöyle der: "Konevî'nin Mevlana Celaleddin Rûmî ile ilişkisi üzerinde de durmak gerekir: Bu bağlamda Menakibu'l Arifîn'de çeşitli bilgilere yer verilmiştir. Nitekim Muhammed Emin Dede bu rivayetleri Menakıb-ı Sadreddin Konevî adıyla toplamıştır. Bu eserde Mevlevî kaynaklardan derlenen menkıbelerden çıkan sonuç; Mevlâna ile Konevî'nin iki yakın dost olduklarıdır. Ancak yine de satır aralarında Konevî'ye yönelik bazı eleştiriler söz konusudur. Buna göre Mevlâna daha çok bir sûfî, Konevî ise bir medreseli ve âlim olarak tezahür etmektedir. Bu bakış açısı menkıbelere çeşitli şekillerde yansır. Mevlâna'nın bir hadis yorumundan kuşku duyan Konevî rüyasında bizzat Hz. Peygamber tarafından ikaz edilir veya Konevî

⁴⁰⁹ Ekrem Demirli, **a. g. m.**, s. 466.

⁴¹⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XIX.

Mevlâna'yı Allah'a çok yakın gördüğünü dile getirir, Hz. Peygamber'in kendisine çokça iltifatlar edip, gerçek evladım dediğine rüyasında tanıklık yapar.”⁴¹¹

Ellili yaşlarında tefekkür ve tasavvufun inceliklerine vakıf olmuş olması yine En-Nefahât'da yer alan ve göze çarpan durumlardır. Nihat Keklik'in bizzat müellifin hattı olarak beyan ettiği ve Nefahât'da geçen 1267 yılında bir Cuma gecesinde kendisine “meşhed” (Hakk'ın müşahede edildiği yer) gösterilmesini buna örnek verebiliriz. Yine 1273 yılında ve bir Cuma günü Cenabı-ı Hakkın huzuruna çıktığını ve Allah'ın çok hususi bir şekilde tecelli ettiğini bildiren bu vesikalardan, Konevî'nin hayatının sonlarına doğru olduğunu anlamaktayız.⁴¹² Keklik'e göre eldeki son otografı 1273 yılına ait olan otografidir ve ondan sonra Konevî'ye ait hiçbir vesika yoktur. Bu sebeple tereddütsüz bir şekilde Konevî'nin 1274 yılında vefat ettiğini söyleyebiliriz.⁴¹³ Buradan da anlaşılacağı üzere Konevî, Mevlana'dan sonra vefat etmiş ve Konya'da kendi adına yapılan küçük bir mescidin avlusunda, üstü açık türbe şeklinde yapılmış bir mezarda yatmaktadır. Konevî her şeyden önce bir mutasavvıftır. Temel görüşleri de tasavvuf çerçevesinde oluşmuştur. Tasavvufun ise pek çok tanımı vardır. Tasavvuf, kalbi arındırmak, “mücadele” (nefsin kötü isteklerine karşı savaşıma) ve “riyazet” (dünya zevklerinden kaçınma), nefsi olgunlaştırmak ve ahlaki güzelleştirmek diye tanımlanabilir. Konevî'nin temel amacı da bu gayenin gerçekleştirilmesidir.⁴¹⁴

Ancak tarihsel gelişimi itibariyle tasavvufun, farklı süreçlerden geçtiğini ve Konevî'nin dönemi ile önceki tasavvuf anlayışları arasında önemli farklar bulunduğunu belirtmeliyiz. Tasavvufun gelişim süreci, diğer İslâm bilimlerindeki gelişmelerle benzerlikler gösterir. Tasavvuftaki bu süreç, söz konusu diğer gelişmelerin doğrudan ve dolaylı tesirlerine açık hale gelmiştir. Bu yönüyle Konevî'nin tasavvuf anlayışı ile söz gelişi Kuşeyri'nin veya Kelabazi'nin temsil ettikleri tasavvuf arasında farklar vardır.⁴¹⁵

⁴¹¹ Ekrem Demirli, **a. g. m.**, s. 467.

⁴¹² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XIX.

⁴¹³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XIX.

⁴¹⁴ Ekrem Demirli, **a. g. m.**, s. 468.

⁴¹⁵ Ekrem Demirli, **a. g. m.**, s. 468.

Keklik, Konevî'yi metot bakımından Gazali'ye benzettir. Hatta Keklik, Konevî'yi on üçüncü asrın Gazâlisi olarak görür.⁴¹⁶ Ancak bu benzetmeyi ve tespiti İstanbul Üniversitesi öğretim üyelerinden Ekrem Demirli, bir yanlıgı olarak görmekte ve eleştirmektedir.⁴¹⁷ Bu eleştiriye göre: “Keklik’in çalışması iki temel yanlışlık nedeniyle sağlıklı sonuçlara ulaşmamıştır. Birincisi, Konevî'nin Nasîrüddin-i Tûsî ile olan mektuplaşmalarında felsefeye ve akla yönelik eleştirel tavrını genel düşüncesiyle ilişkisi bağlamında değerlendiremediğinden, Konevî düşüncesinin İbn Sînâ metafiziğiyle irtibatını kuramamıştır. Birinci yanlışlığın sonucu olan ikinci yanlışlık ise Gazali'nin kendisinden sonraki düşünce üzerindeki etkisinin yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır. Böyle bir değerlendirme ise yeni dönem tasavvufunu başından yanlış bir zeminde ele almak demektir. Hâlbuki Konevî, eleştirel tavrında Gazâlî'yi hatırlatsa bile, hiçbir zaman onunla aynı çizgide buluşmaz. Aksine adını hiç zikretmediği Gazâlî'nin eleştirilerine rağmen metafiziğin imkânını savunur.”⁴¹⁸

Konevî'nin eserlerini ilk defa yerli kütüphanelerdeki taramayı yaparak ortaya çıkaran kişi ise Osman Ergin'dir. Ayrıca Carl Brockelmann da *Geschichte der Arabischen Litteratur*(1909) adlı kitabında eserlerinin bir kısmının isimleri yayınlamıştır.⁴¹⁹

Konevî'nin eserleri şunlardır:

- 1- Miftâh'u Cem'ul-Gayb
- 2- Tefsîr'ul Fatiha(İcaz'ul Beyan)
- 3- En-Nefahatül İlahiye
- 4- Şerhu Hadis El-Erbaîn
- 5- Tabsırat'ül-Mübtedi ve Tezkiret'ül Müntehâ
- 6- Şerhul Esmâ'ül Hüsna
- 7- Risale Fi Hakkıl Mehdî
- 8- Merarîdü Zev'il-İhtisas İla Mekadîs'il İhlâs
- 9- Mukâtabât

⁴¹⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 169.

⁴¹⁷ Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 18., 2007, s. 28.

⁴¹⁸ Ekrem Demirli, **a. g. m.**, s. 28.

⁴¹⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XIX.

Nihat Keklik, eserlerinin sadece bunlardan ibaret olmadığını belirtirken ileride bunlara yönelik çalışmaların yapılması gerektiğini belirtir.⁴²⁰ Konevî, her şeyden önce birçok talebe yetiştirmiş ve saygıdeğer bir hadis âlimi olmuştur. İbn Arabî ile başlayan ilim ve tasavvuf zinciri onunla devam etmiştir. Arabî'nin öğretilerine en önemli katkısı, sonraki nesillerin okuyabileceği bir tarzda düzenlenmiş bir sistem geliştirmesidir.⁴²¹ Yaşadığı zamanın en iyi âlimlerinden olmuştur. Kelam ilminde birçok problemleri kendince açığa kavuşturmuş ve üslubunca yorumlamıştır. Metafizik konularını “İlmi İlahî” diyerek sistemleştirmiştir. Kendisinden sonra gelenlere de etkisi çok olmuştur. Eserlerine şerhler yazılmış ve tasavvufî hayatı etkilemiştir. Bazısına göre İbn Arabî ve Mevlana ile birlikte İslam felsefe geleneğinde “Konya Okulu”nun kurucularındandır.⁴²² Selçuklu Devleti yöneticileri tasavvufla da ilgilendikleri için bu devletin siyasetine Konya okulunun tesiri büyük olmuştur. Konya Okulu Selçuklu döneminde kurulduğu için özellikle Osmanlı düşünce ve kültürünü de neredeyse tamamen etkisi altına almıştır. Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı olan Molla Fenari Konevi'nin talebesi kabul edilir. Konevi'nin Miftah'ül Gayb isimli eserine “Misbahü'l Üns” isimli çok kapsamlı bir şerh yazmıştır. Konevi'nin önderliğinde kabul ettiğimiz Konya Okulu etkisini 19. ve 20. yüzyıla kadar sürdürmüştür.⁴²³

4.4. Konevî Düşüncesinde Kader ve Ahlâk

İnsanoğlunun zihinde kader inancı en önemli yeri işgal etmektedir. Ana hatlarıyla insanların önceden belirlenmiş olan bir hayat yaşaması prensibi üzerine kurulu olan kader inancı, yüzyıllar boyunca tüm insanlığı olduğu gibi İslam dininin temel prensiplerini ve Müslümanları da derinden etkilemiştir. Bu etkileme o kadar ileri boyutlara varmıştır ki, temel farklarından ve belirleyici özelliklerinden birincisi kader inancına bakış açısı olan mezheplerin oluşmasına sebep olmuştur. Ne acıdır ki bu mezheplere mensup olan insanlar, bakış açılarında oluşan farklılıklar yüzünden, mezhepçilik olayını birbirlerini öldürme ve dışlama boyutuna kadar vardırımlardır.

⁴²⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. XIX.

⁴²¹ William Chittick, **a. g. m.**, s. 670.

⁴²² Alparslan Açıkgenç, “İslam Felsefe Geleneğinde Konya Okulu”, **Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi**, <http://www.mebkam.com.>, Erişim Tarihi: 01.08.2013

⁴²³ Alparslan Açıkgenç, **a. g. İnt. Sit.**

Kader konusu üzerinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kader, halen de insanların ilgisini çeken ve izahı konusunda zorlanılan bir kavramdır. Kanaatimizce kaderin ne olduğuna dair var olan bu ilgi ve merakın en önemli sebebi; Allah ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen merkezi bir kavram olmasıdır. İnsanın kendi güç ve yeteneklerini anlayabilme ve Allah'ı tanıyabilme açısından kader kavramı çok önemli bir noktada bulunmaktadır. Çünkü kader anlayışına paralel olarak Allah'ı tanımaya dair verdiğimiz cevaplar, bizi de doğrudan ilgilendirecektir.

Kader, Arapça "ka-de-re" kökünden gelmektedir ve sözlüklerde "ölçü, ölçme, miktar, bir şeyi ölçerek belirli bir ölçüye göre yapmak, onu takdir ederek tayin ve tahsis etmek" manalarıyla geçer. Yine, bazı tanımlarda ise; Bir şeyin ölçüsü, miktarı,⁴²⁴ ezelden ebede kadar hayır ve şer meydana gelecek bütün hadiselerin, Allah katında bilinmesi ve takdir edilmesi⁴²⁵ ve bütün olayların önceden değişmeyecek biçimde düzenlediğine dair ezeli takdir şeklinde ifade edilir. Kadere, ezelden ebede kadar cereyan eden olaylarda ve durumlarda hâkim olan külli ve ilahi hüküm denilebilir.⁴²⁶ Halk arasında alın yazısı, yazgı veya mukadderat olarak da anılır. Ayrıca iman şartı olarak kader, yaygın olarak anlaşılan ve anlatılan net ifadesiyle, Kur'an-ı Kerim ayetleri tarafından desteklendiği gibi hadislerden de destek almaktadır.⁴²⁷

Kader, genel anlamda, ezelden ebede kadar hayır ve şer olarak meydana gelecek bütün hadiselerin, Allah katında bilinmesi ve takdir edilmesi şeklinde tanımlanır. Ehli Sünnet itikadına göre kadere iman, imanın şartlarından ve amentünün bir parçasıdır. Müslümanlar arasında ve İslam kelâmında bu terim, genellikle kaza ve kader şeklinde geçer. Bu iki kelime birbirinin gereği ve tamamlayıcısı gibidir. Bazı hadislerde, kadere İman, hayır ve şer ile kadere iman olarak geçmekte ise de çok defa bir arada kullanılmaktadır. Ancak genellikle Eş'arîler kaza ve kader, Maturidîler ise kader ve kaza diye zikrederler. Bu kullanım, Kur'an-ı Kerim'de birçok ayetlerde, ayrı yerlerde ve farklı anlamlarda geçen kaza ve

⁴²⁴ Nureddin Sabûnî, **Mâturîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1991, s. 194

⁴²⁵ A. Saim Kılavuz, **a. g. e.**, s. 106.

⁴²⁶ İrfan Abdülhamit, **İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, Çev. M. Saim Yeprem Er-Tu Matbaası Yay., İstanbul, 1981, s. 267.

⁴²⁷ M. Saim Yeprem, "Kader: İnsanın Davranış Özgürlüğü Sorunu", **İslam'a Giriş Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar**, D.İ.B. Yay., Ankara, 2006, s. 186.

kader kelimelerine verilen değişik anlamlardan ileri gelmektedir. Kader kelimesi Kur'an-ı Kerim'de mastar ve fiil olarak geçmektedir. Örneğin, Kamer Suresi 49. ayette "Şüphesiz biz, her şeyi (-n mahiyetini) belirli bir ölçüye (kadere, ilâhi takdire) göre yarattık" ifadesinde mastar (kader) olarak, Furkan Suresi 2. ayette mealen; "(...) Allah her şeyi yaratmış ve her birisine belirli bir nizam vererek onun kaderini takdir ve tayin etmiştir" ifadesinde ise fiil (takdîren) olarak kullanılmıştır. Kaderin tanımı iki önemli Ehli Sünnet mezhebi olarak tanınan Eş'arî ve Mâturîdî âlimlerine göre birbirinden farklı ve değişiktir.

Maturidîlere göre kader; Allah'ın, ezelden ebede (önceden-sonsuzluğa) kadar olmuş ve olacak şeylerin zamanını, mekânını, sıfatlarını ve her türlü özelliklerini bilmesi, ezelde o mahiyet ve şekilde takdir ve tahdid (sınırlandırma) etmesidir. Bu tarife göre kader, Hak Teâlâ'nın İlim ve İrade sıfatlarına bağlı olup, bu ilahi sıfatlara ve taalluklarına iman, kadere imanı da gerektirmektedir. Eş'arîlere göre Kader; Allah'ın her şeyi vakti gelince ezelf ilmine uygun olarak irade ettiği (dilediği) şekil ve vasıfta yaratmasıdır.⁴²⁸ Kaderin tanımları sıralanırken kaza kavramı ile ilgili genel kanaatin bilinmesine gerek vardır. Yukarda işaret ettiğimiz gibi çoğu kere bu iki kavram yan yana kullanılmıştır. Kaza, Ehli Sünnet mezheplerince ortak bir tanımla şöyledir; Allah'ın ezelde irade ve takdir etmiş olduğu şeylerin, zamanı gelince, (ilim ve iradesine uygun olarak) olmasıdır. Allah, kâinata meydana gelecek şeylerin hepsini nasıl, ne zaman, hangi şekil ve özelliklerde olacaklarsa, ezelde öylece bilmiş ve ezeli ilmine uygun olarak dilemiş ve bu dileği zamanı gelince olacaktır. Kaza ile ilgili genel kabul bu yönde olup, bu kavram tartışmalardan uzak kalmıştır. Kaza kavramı zihinleri çok meşgul etmezken, kader kavramı için bu söylenemez. Zira kaderle ilgili tartışmalar uzun süre sürmüş hâlâ da sürmektedir. Çünkü kader sorunu insan zihnini meşgul eden, tüm dinlerin çözmeye çalıştığı evrensel ve karmaşık bir sorundur.⁴²⁹

Bu çalışmanın amacı gereği kaderle ilgili değerlendirmemiz, Sadreddin Konevi'de kader-ahlak bağlantısı ile ilgili olacaktır. Aynı zamanda kapsayıcı bir kader tartışması bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Çünkü kader tasavvuru ve

⁴²⁸ A.Saim Kılavuz, **a. g. e.**, s. 108.

⁴²⁹ Resul Öztürk, "İslam Düşüncesinde Kadere Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 9, S. 1, 2011, s. 154.

yaklaşımları sadece İslam dinine mahsus değildir. Yahudilikte ve Hristiyanlıkta da farklı kader anlayışı biçimleri vardır. Konuyu geniş bir perspektiften değerlendirmek yerine, İslam düşüncesi içerisinde oluşan kader inancına, Nihat Keklik'in, Konevî'nin kader ahlak ilişkisine yönelik düşüncelerini de katarak çalışmamızda yer vermemizin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Aynı zamanda İslam dininde kader anlayışının küçük bir özetini çalışmamıza koymak durumundayız. Çünkü İslam'ın dünyaya yayıldığı topraklar olan Arap Yarımadası'nda ki insanların ve bu insanların Müslüman olmadan önceki kader anlayışlarının kısmen de olsa bilinmesinde fayda vardır.

İslam öncesi Arapların kader düşüncelerinin *fatalist* (cebrî) bir düşünceye sahip olduğunu, bunun Kur'an tarafından şiddetle reddedildiğini ancak Müslüman olduktan sonra bu *fatalist* düşüncenin Müslümanlara yine de kader konusunda etki ettiğini bazı araştırmacılar belirtmektedir.⁴³⁰ Cebriye *fatalizm*⁴³¹ manasına gelmekte ve zorlamacı bir kader anlayışı ortaya çıkmaktadır. Cebriye, İnsanın daha yaratılmadan önce, cennetlik ya da cehennemlik olduğunun belirlenmesi görüşüne dayanır. İslam dünyasında bunun anlamı hem ahlakî olduğu gibi hem de *eskatolojik* sayılabilir.⁴³² İslam öncesi Arapların kader kavramına yükledikleri bir başka anlam ise insanın gücünün erişemediği kör kuvvet, dolayısıyla kötümser bir inanç denilebilir.⁴³³ Bu kör kuvvetin, aynı zamanda yıkıcılık tarafı vardır ve zamanla kör kuvvet yıkıcılıkla ilişkilendirilir. Bunlar, mecâzi olarak dehrin kızları yani zamanın kızları olarak isimlendirilmişlerdir. İnsan ne kadar güçlü kuvvetli ve ne kadar cesur yahut yiğit olsa da bu kör kuvvetin ve zorlamanın etkisinden kaçamaz. Bu kör kuvvet ve yıkıcı güç insan hayatını sonlandıran bir durumdur ve acımasızdır. Bu kader inancı; “beşikten mezara kadar ferdin hayatına el atan, onu zulmün pençesi altında tutan ve hayatı boyunca insana durmadan her türlü ıstırap, felaket ve sefalet getiren bir inançtır.”⁴³⁴ Kader konusundaki cebri görüşler ve düşünceler tabi ki sadece Arap toplumuna

⁴³⁰ Resul Öztürk, **a. g. m.**, s. 154.

⁴³¹ Yazgıcılık, evrenin ve insanın önceden belirlenmiş bir yazgıya göre hareket etmesi anlayışıdır. Bkz.: Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, "yazgıcılık" md., s. 271. Ayrıca Bkz.: Ahmet Cevizci, **a. g. e.** "kaderiye" md., s. 973. ve "yazgıcılık md.", s. 1755.

⁴³² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 160.

⁴³³ Resul Öztürk, **a. g. m.**, s. 136.

⁴³⁴ Resul Öztürk, **a. g. m.**, s. 137.

mahsus değildir. Asıl itibariyle ve bireysel anlamda insan zihnini de meşgul eden bir konudur. Ancak Müslüman toplumunun kader düşüncesinin oluşmasında ve şekillenip yön değiştirmesinde daha önceki Arap toplumunun kader anlayışlarının önemli ölçüde etkileri olmuştur. Bu nedenle İslam öncesi Arap toplumunun kader anlayışlarının Müslüman geleneğindeki yansımalarını tespit etmek, bu açıdan bakıldığında önem arz etmektedir.⁴³⁵ İslam öncesi Arap Toplumunda kader anlayışının Müslüman dünyaya etkisinin olup olmadığı, üzerinde durulması gereken konulardandır. Bu mesele ayrıca bir araştırma konusu olarak düşünülebilir.

Cebriye, temellerini bizzat Kur'an'a dayandırır ve insanın iradesinin ilahi irade etkisi altında olduğunu belirtir. Bunu kabul ettiğimizde cennetlik ya da cehennemlik olmanın bir manası yoktur.⁴³⁶ Bu görüşün temel anlayışına göre; insanların kurallardan sorumlu olmalarının, emir ve yasaklara muhatap olup onların sonuçlarına katlanmalarının ve insanlara kitap ve peygamber gönderilmesinin bir anlamı yoktur. Bu görüşü savunanlar eskiden olduğu gibi günümüzde de vardır. Her türlü yönüyle eleştiriye açık ve tutarsız olan bu görüş, kanunları ve hukuku anlamsız kılar.⁴³⁷ Toplumu temelinden sarsar ve akılla açıklanamadığı gibi hiçbir mantıki dayanağı da yoktur.⁴³⁸ Kaderiye ise; insanda irade hürriyetinin mevcudiyetine inanan, ilahi adaletin mümkün olması için her şeyden önce insanın hareketlerinde tamamen bağımsız olması gerektiğini savunan anlayıştır. Bu anlayışa sahip olanlar, insanın cennet veya cehenneme atılabilmesi için tamamen irade hürriyetine sahip olunması gerektiğini ve insanda bir irade kudretinin bulunduğunu savunmuşlardır.⁴³⁹ Kaderiye, adını buradaki kudret sözünden kinaye olarak almıştır. Kur'an'da bu konuyla ilgili sayılabilecek ayetler bulmak mümkündür. Ancak bilgi ve kudret bakımından eksiksiz ve tam olan Allah'ın karşısında insanın ne derece bilgi ve kudret sahibi olabileceğini de düşünmek gerekir. Çünkü insan ne kadar bilgi ve kudret sahibi olursa olsun, Allah'ın ilmi ve kudreti yanında bir hiç olacak ve insan hürriyetinin dışına

⁴³⁵ Resul Öztürk, **a. g. m.**, s. 136.

⁴³⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 160.

⁴³⁷ Resul Öztürk, **a.g.e.**, s. 136.

⁴³⁸ Fazlur-Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, çev: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1987, s. 63-64.

⁴³⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 161.

çıkamayacaktır. Bu durumdaki insan adeta bir çıkmaz içinde bırakılmış gibidir.⁴⁴⁰ Aslında kader inancının tartışılmasındaki ana ekseni “insanın istek, iradesi ve fiillerinde ilahi bir takdir varsa niçin insan yaptıklarından sorumludur?” sorusu oluşturmaktadır. Bu temel fikir adeta İslam öncesi Arap toplumunda yer bulmuş, Araplar Müslüman olduktan sonrada bu düşünceleri taşıyarak günümüze gelmişlerdir.⁴⁴¹ Kader konusunun ikinci ama en temel sorunu, zaman kavramıyla alakalıdır. Esasında Allah için zaman diye bir şey yoktur. O’nun için sadece yekpare bir zaman vardır. Yani Allah için zaman bir bütündür. Parçalanan, saatlere ve daha farklı dilimlere bölünen; geçmiş, şimdiki zaman veya gelecek zaman olarak görünen zaman ise; ancak insan zihninin teşkil ettiği kategorilerden ibarettir.⁴⁴² Mekân için de bu durum geçerlidir. Allah için mekân bir bütündür. Bölünmez ve parçalanamaz. İnsan hareketlerinin sınırları araştırılırken, bu zaman ve mekân bütünlüğünden ayrı düşünüldüğü için, ilahi zaman ve ilahi mekân unutulmakta ve çelişkiye düşülmektedir. Sonrada Allah’ın geleceğe ait bilgisi karşısında insanın istek ve iradesinin önceden takdir edildiği hatasına düşmekteyiz.⁴⁴³

Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde Müslümanların kader kavramına bakışı; Allah’ın sonsuz ilmiyle bütün olayları ve her şeyi ilmi gereği bilerek ve bir ölçüye göre yarattığı, Allah’ın insanı ise karar verme yetkisine sahip bir varlık olarak yarattığı ve onu bu seçiminden dolayı emirleri ve yasaklarına muhatap kabul ettiği şeklindedir. Ancak yorumcuların kimisi cebrî (zorlamacı) yönde yorumlanabilecek ayetleri kendilerine dayanak edinmişler kimisi de kaderci anlayışa uygun ayetleri yorumlamak suretiyle kendilerine destek bulmuşlardır. Kur’an ayetleri kendi bağlamından koparılarak okunduğunda insan iradesini yok sayan birçok ayetlerle karşılaşabiliriz. Bu ayetlerde Allah’ın ilmi kudreti ve iradesi ön plandadır ve insanın gücü neredeyse yok gibidir. Hem cebir hem de insanın sorumluluğunu anlamına gelebilecek ayetlerden birkaçı şöyledir: “Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz” (Bakara, 2/134), “(...) Allah iman edenleri, kendi

⁴⁴⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 161.

⁴⁴¹ Resul Öztürk, **a. g. m.**, s. 133.

⁴⁴² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 162.

⁴⁴³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 162.

izniyle, onların hakkında ayrılığa düştükleri gerçeğe ilettiler. Allah, dilediğini doğru yola iletir.” (Bakara 213), “Onları hidayete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir.” (Bakara 272), “(...) De ki: “Hepsi Allah’tandır.” Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar! (Nisa 78)⁴⁴⁴ İnsanların fiillerinde hiçbir kudretlerinin olmadığını iddia eden Cebri görüş yanlıları, bu yaklaşımla hareket ettiklerinden, İslam’ın genel hükümlerinin anlamını izah edememişler; hatta insana bir irade alanının tanınmasını Allah’a ortak koşmakla eş olduğunu iddia edebilmişlerdir. Hâlbuki Kur’an, ilahi kanun tarafından yüklenilen görevlerden kaçmak için ileri sürülen *fatalist* anlayışa karşı olduğunu ve bunun bir müşrik mantığı olduğunu belirtmiştir. Yine Kur’an’da insanda hür iradenin mevcudiyetini ve bu irade ile yapmış olduğu işlerden sorumlu bulunduğunu gösteren ayetler vardır.⁴⁴⁵ Bu ayetlerden bir kaçını da şunlardır; “Şüphesiz biz onu (ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder.” (İnsan 3), “Biz ona apaçık yolu göstermedik mi?” (Beled 10), “Herkes kazandığına karşılık bir rehindir.” (Müdeşsir 38)⁴⁴⁶ Açıkçası kader ve insan özgürlüğü konusu, Kur’an’ın genel bütünlüğü içerisinde ele alınıp değerlendirilmeli, ayetlerin siyaksibasak göz önünde bulundurulmalıdır. Ayetlerin ele alınış ve değerlendiriliş tarzında ve hareket metodunda hatalar olduğu sürece, sağlıklı bir neticeye varılamayacaktır. Her ayeti kendi konumu içinde ele almak ve kendi şartlarında değerlendirmek esas olmalıdır. Dolayısıyla Allah’ın irâde ve kudretinin söz konusu edildiği yerlerde insanın irâde ve sorumluluğunu aramak, diğer taraftan, insan irâde ve hürriyetini ortaya koyan ayetlerde de Allah’ı tavsif etmeye çalışmak yersiz ve yanlış bir yöntem olduğundan, yanlış sonuçlara varmak kaçınılmaz olacaktır.”⁴⁴⁷

Tasavvuf geleneğinde ise kaderci yaklaşım oldukça yaygındır.⁴⁴⁸ Bunun en önemli sebebini, insanın ilahi irade karşısında kendini yok sayma, yaratanın yüceliği karşısında boyun eğme olarak alabiliriz. Yine yaratıcının gücü ve kudreti karşısında ona karşı yetersizliğinin farkına varıp acziyet içine düşme duygusu, insanı kaderci

⁴⁴⁴ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin , **Kur’an-ı Kerim Meali**, D.İ.B.Yay., Ankara, 2011, s. 19, 32, 45 ve 89.

⁴⁴⁵ A. Saim Kılavuz, **a. g. e.**, s. 101.

⁴⁴⁶ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin , **a. g. e.**, s. 575, 577 ve 594.

⁴⁴⁷ Resul Öztürk, **a. g. m.**, s. 9.

⁴⁴⁸ Muhammed İkbâl, **İslam da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev: N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., Ankara, 1995, s. 20.

yaklaşımına daha çok iten nedenlerdendir. Bu durum insanı, kendi egemenlik sınırlarını küçülttüğü için kaderci anlayışa daha yakın olma durumuna getirir. Kader inancına büsbütün teslim olan bir insan yaratıcının varlığında kendini yok saymış ve öz benliğinden sıyrılmıştır. Bu durum ise tasavvufi anlayışta tam bir mümin inancı konumundadır. Kaderci eğilimleri besleyen tasavvufi anlayışın genel yaklaşımı ise; “ruhun manevi olarak yüceltilmesi için öteki dünya işlerine ağırlık veren bir tutumla koyu sofuluk ve dünyadan el-etek çekmeye ağırlık veren bir anlayıştır.”⁴⁴⁹ Hür iradenin tasavvufi yaşamdaki karşılığı ise; yaratıcının varlığı karşısında kendi varlığını da kabul eden, kendini kişiliği ile kanıtlayan, kendini yaratıcı ile ilişkisinde sınırlayan ve ilişki düzeyini belirleyen bir mümin inancıdır. Tasavvufta insan için irade ve hürriyet “biraz sınırlı olmak kaydıyla” mevcuttur. Filibeli Ahmed Hilmi, İslam mutasavvıflarının savundukları terk-i irade, mutlak itaat ve seyr-i süluk gibi hallerin bile, insanda hürriyet ve iradenin varlığını kabul ettiklerine bir delil olarak kabul etmektedir.⁴⁵⁰

Kader inancıyla ilgili bu genel tasvirden sonra Konevî'nin kader anlayışına Nihat Keklik'in tespitleriyle bakmak daha uygun olacaktır. Nihat Keklik, Konevî'de ki kader anlayışını; insanın kâinattaki işgal ettiği yerin ahlâk bakımından da değerlendirilmesi gerektiğini, böylece insanın fillerinde ne dereceye kadar bağımsız olduğunun düşünülmesini ve buna göre bir değerlendirmenin yapılmasının gerekliliğini belirtir. Eğer hareket noktamız insanın fillerinin seçme bağımsızlığı olacaksa ve ahlâk ile bir bağlantısı bulanacaksa o zaman irade hürriyetimizin de sınırlı olması gerekmektedir. Keklik'e göre insanın ahlâkî yönden olgunlaşması kısmî de olsa irade hürriyetinin kısıtlanmasıyla sağlanabilir. Bu durum insanın ruhunun temizlenmesine vesile olacak ve insanı metafizik hakikatlere yükseltecektir. Asıl olan da ruhun gayesi de Allah'a yükselmektir. Bu yükselme ahlaki davranışlarla olmalıdır. Konevî ise bunu, ameli salih olarak değerlendirir.⁴⁵¹

Konevî'ye göre; ameli salih işlediğimiz yani ahlaki bakımından hal ve hareketlerimizin sınırlarını belirleyip ve uygulamaya koyduğumuz zaman “bütün sınırların kilitleri” açılır, zor meseleler çözümlenir, mümkün varlıkların realiteleri

⁴⁴⁹ Resul Öztürk, **a. g. m.**, s. 16.

⁴⁵⁰ Resul Öztürk, **a. g. m.**, s. 16.

⁴⁵¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 158.

insan şuurunda bir parça teşkil ederler.⁴⁵² Bu nedenden dolayı insan fillerinin ve irade hürriyetinin sınırının olması gerekmektedir. Keklik, meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için “insan bütün ilimlerin kâşifidir”⁴⁵³ düşüncesinden yola çıkar. Her şeyden önce şu bilinmelidir ki tüm ilimlerin insana faydası vardır. İnsan tüm ilimlerin keşfini yapan yegâne varlıktır. Onun akıl yolu ile meydana getirdiği bu ilimler yine ona hizmet etmek için vardır. Keklik’e göre; insan düşünür, muhakeme eder, eşyaya isim verir ve sınıflandırır, olayları farklı kategorilere ayırır, aynı cins olayları bir araya getirir, biyoloji fizik kimya gibi ve isimlerini sayamayacağımız birçok ilimleri akıl yolu ile öğrenir. İnsanın bu öğrendiği ilimler ya doğrudan ya da dolaylı yoldan insana hizmet eder. İnsana faydası olmayan bir müspet ilim asla düşünülemez. Şayet insan sadece maddeden oluşan bir varlık olsaydı eğer, bu öğrendiği tüm ilimlerle insanı çözmüş olur ona ait karanlık ve bilinmeyen hiçbir şey kalmazdı. Oysa insan sadece maddi varlıktan oluşmayan, manevi ve ahlaki yönü bulunan bir varlıktır. Ahlaki ve manevi yönü unutilan bir insan için, tüm bu elde edilen ilimlerle insanı çözme ve anlama mutlak anlamda başarılır demek caiz olmaz.⁴⁵⁴ Nitekim bunca ilimleri elde eden insan tam manasıyla hâlâ kendini çözmeyi tamamlamış değildir. Kendini arayan insan son zamanlarda bu işe yeni el atmıştır. İşte bundan dolayı da insan için bir felsefi *antropoloji*⁴⁵⁵ ilmi teşekkül etmiştir.⁴⁵⁶ Keklik Konevî’nin kader-ahlak ilişkisini izah etmek için yukarıda kısaca söz ettiğimiz ayrıca kısmen de olsa birkaç yaklaşımı da sergilediğimiz Cebriye ve Kaderiye anlayışlarını izah eder. Keklik’e göre öncelikle bu iki konunun anlaşılması Konevî’yi ve onun kader ve ahlak tasavvurunu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Keklik’e göre Konevî’nin anlayışı, ruhun bedeninin tesiri altında olduğu noktasındadır. Aslında ruh güzel olarak yaratılmıştır ancak bu ruh bedene bağlıdır ve bedeninin tesiri altındadır. Burada bedenden maksat ahlaki ve fiziki olan hal ve hareketleridir. Eğer bunlar güzel ve iyi olursa aslı itibarıyla güzel olan ruh daha çok

⁴⁵² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 158.

⁴⁵³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 159.

⁴⁵⁴ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 160.

⁴⁵⁵ Konu olarak insanı ele alan felsefe anlayışıdır. Buna göre felsefenin asıl konusu ne doğa ne de ruhtur. Bu iki gerçekleştiren uç içerisinde insan mutlaka olmalıdır. İnsanın varlık yapısını veya varlık bütünündeki yerini konu edinir. Bir insan doğası kuramı geliştirme uğraşısı içinde olma durumudur. Bkz.: Ahmet Cevizci, **a. g. e.** “Antropoloji” md. s. 127.

⁴⁵⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 160.

güzelleşir.⁴⁵⁷ Fakat fillerimiz kötü ve çirkin olursa ruh asli güzelliğini kaybeder. Ahlâki ve fiziki hareketlerimizin güzelliğini ve çirkinliğinin belirleyen unsur ise ameli salihdir. Ameli salih Kur'an'ın belirlediği davranışlardır. Yani Allah'ın yapınız dediği emirler veya O'nun rızasını kazanmak için yapılan güzel ve iyi şeylerdir. Amel-i salihin temel hareket noktası bu anlama gelmektedir. Salih amel iyi ve güzel işler demek olurken bunlar maddi nimetler ve işler olabileceği gibi manevi nimetler ve işlerde olabilir. Sonuçta insan için en onur verici merteye, insanın güzel hal ve hareketlerle dolu yaşantısıdır. İnsan, iyi ve güzel hasletler peşinde koşarsa bunlar ruhunda da güzel hasletler bırakacaktır.⁴⁵⁸ Bunun sonucunda da alışkanlıklar oluşurken güzel bir netice meydana gelecektir. Konevî'ye göre biz insanların dünyada muhatap olduğu maddi ve manevi nimetler vardır. Bu iki çeşit nimet karşısında ki davranışlarımız bize ahlak kurallarını gösterecektir. Maddi nimetler yeme, içme, şehvani arzular iken; manevi nimetler ilim, hikmet ve marifettir. Bu maddi hazlara dışarıdan bakıldığında onlar insanı kötülüğe veya gayri ahlaki durumlara sürükleyecek gibi görünebilir. Burada önemli olan nokta bu gibi hazlara düşkünlük derecesindedir. Aslında bunlar özü itibarıyla kötü değildir. Lakin bunlara düşkünlük kötü sayılır. İnsanların kalbindeki kötülük bu nimetlere aşırı bağlılıktan ileri gelmektedir. Ahlaki prensiplerin en önemlisi, insanın bu nimetleri kötülük yolunda kullanmamasının gerekliliğidir. Konevî'ye göre insan bu iki nimeti de iyilik yolunda kullanırsa haz meydana gelir. Şayet kötülük yolunda kullanırsa sonları cehennemdir. Fakat söz konusu cehennem de bir ceza yeri olmadığı da ortadadır. Çünkü Konevî'ye göre tüm kâinat ilahi rahmet eseridir.⁴⁵⁹

Nihat Keklik'e göre Konevî ilahi *determinizm* görüşünde karar kılar. Ahlâk konusunda da pek tabii ki ilahi *determinizmin* etkisi altındadır.⁴⁶⁰ “Kâinatta hadiseler Allah'ın ilim ve rahmetinden ayrı olamaz. Ayrı olduğu düşünülse bile ilahi rahmet eseri olan bu kâinat yine de Allah'ın rahmeti sonucu kurtuluşa erer.”⁴⁶¹ Kur'an'ın Rahman ve Rahim isimleriyle başlamasının sebebi budur. Bu iki isim Kur'an'da o kadar çok zikredilir ki çoğu kez ayetlerin sonunda tekrar edilir. Bu son derece

⁴⁵⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 164.

⁴⁵⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 164.

⁴⁵⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 165.

⁴⁶⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 164.

⁴⁶¹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 163.

merhametli olan Allah'ın bir özelliğidir. Rahman, rahim ve yüce merhamet sahibi Allah'ın en sevdiği varlık insan olduğuna göre ilahi rahmetin yeri de insan olacaktır. İradî konuda ise ilahi irade iyilik ve güzellik prensibi kabul edildiği için insan iradesinin önemi, bahis konusu olmamalıdır.⁴⁶² Konevî'ye göre insanın iradesini ve ihtiyarını terk edip Allah'ın kendisi için istediklerini beklemesi kulluğunun gereğidir. Bütün bunların sonucunda Konevî varlık nesnelere her biri için önceden takdir edilen bir yön olduğuna inanır.⁴⁶³

Konevî'ye göre kâinat ilahi bir rahmet eseridir. Cehennem, ilahi rahmetin bir eseri olarak yaratılmıştır. Ancak günah işleyenlerin cehennem azabı görmeyeceği gibi bir yanlış anlam çıkarılmamalıdır. Zira cezanın veya azabın keyfiyetinin bilinmesi gerekir. Cennet nimetlerinin ve Cehennem azabının Allah'ın rıza ve gazap sıfatlarının bir neticesi olduğunu ve bu sıfatlarında diğer sıfatları gibi olduğu bilinmelidir.⁴⁶⁴ Bu sebeple bahis konusu azabın nasıl bir şey olduğunu düşünmek gerekirse bunu iki şekilde izah etmek mümkündür: Birincisi Allah iyinin ve güzelin kaynağıdır. Allah'ın en büyük sıfatı merhamettir. Kur'an, Allah'ın sıfatlarını barındıran Rahman ve Rahim isimleriyle başlar. Bu iki kelime çok acıyan ve merhameti sonsuz olan demektir. Bunlardan birincisi dünya için diğeri de ahiret içindir. Bundan dolayı Allah gerek dünyada gerekse ahirette herkese merhamet gösterecek herkesi affedecektir.⁴⁶⁵ İkincisi ise yukarıda belirttiğimiz gibi Allah iyiliğin ve güzelliğin kaynağı olduğuna göre Allah'tan kötü bir şeyin oluşması düşünülemez. Zira bu mantık bakımından hatalıdır. Oysa Allah sadece hakiki varlıkları yaratmıştır. Bu hakiki varlıklar ise iyilik, güzellik, sevap, mükâfat gibi şeylerdir. Bunların zıddı olan çirkinlik, kötülük, günah ve ceza gibi şeyler Allah'tan sadır olamaz. Allah'tan ancak iyi ve güzel şeyler sadır olur. Negatif şeyler ancak insanın zihninde ürettiği eşyayı tasnif edip yanlış olarak vardığı hayali şeylerdendir. Negatif ve olumsuz olan her şey reel değil, hayâlidir.⁴⁶⁶ Nihat Keklik Konevî'nin bu düşüncelerini ışık ve onun zıddı olan karanlıkla örneklendirir. Allah ışığı yaratmıştır. Ancak karanlık onun zıddı olup onu yaratmamıştır. Bu sadece biz insanların

⁴⁶² Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 163.

⁴⁶³ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 163.

⁴⁶⁴ Mehmet Eren, "Sadreddin Konevi ve Fatiha Tefsiri", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1997, S. 7, s. 443.

⁴⁶⁵ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 167.

⁴⁶⁶ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 167.

zannından ibarettir. Karanlık ışığın olmaması demektir. Yine ışığın zıddı olan karanlık ne fiziki nede mantıki bakımdan hakiki sayılabilir.⁴⁶⁷ Keza cennet ve cehennem de böyledir. Cennet hakiki bir varlıktır ve onun zıddı olan cehennemde negatif bir varlıktır. Cennet insan için iyilik ve güzelliklerle doludur. Kur'an'da cennetin birçok defalar insanın aklının alamayacağı güzelliklerinden bahsedilirken cehennem için aynı tasvir yapılmaz. İnsanların ve taşların yakıt edinildiği gibi ateşe yönelik alevli, tutuşturulmuş ve uçurum gibi isimlerle anılmasına rağmen azabın içeriğine dair pek fazla beyan yoktur.⁴⁶⁸ Keklik, bu değerlendirmeden sonra Konevî'nin cehennem azabını da ruhani olsun veya cismani olsun psikolojik yönden değerlendirmenin uygun olacağı kanaatindedir.⁴⁶⁹ Zîra insan bir şeyi arzu eder ve arzu ettiği şeyin önemine göre bu arzu şiddetlenebilir. Çok basit bir arzumuzun tatmin edilmediği durumlarda bile küçükte olsa bir ızdırap üzüntü duyarız. Elde etmek istediğimiz ve elde etme imkânı çok zor olan durumlarda bu ızdırabımız ve üzüntümüz daha da büyük olur. İşte bunun gibi aklımızın alamayacağı kadar nimetlerle dolu olan cennet içinde aynı istek ve arzuyu duyarız. Tasavvuru mümkün olmayan cennet nimetlerinden mahrum olmak da cehennem adını taşır.⁴⁷⁰ Bu kadar güzel cennet nimetlerinden mahrum olmak insan şiddetli bir ızdırap duyması manasına gelebilir. Keklik'e göre burada dikkat edilmesi gereken husus, maddi azap yoktur düşüncesine kapılmamak gerektiği noktasındadır. Çünkü ideal olan nimetlerden günah sebebiyle mahrum olmak, bazen maddi azaplardan daha şiddetli olabilir.

Neticede Konevî, yazma tarzının bir sonucu olarak müstakil ahlâk eserleri oluşturmamıştır. Ahlakla ilgili görüşleri de eserlerinde dağınık şekilde olup, bu tespiti Nihat Keklik yapmıştır. Zira Konevî, ahlâk ile ilgili düşüncelerine tasavvuf ve metafizik temalı eserlerinde yer vermiştir. Nihat Keklik ise; kader ve ahlaka ilişkin görüşlerini Konevî'ye ait eserleri tarayarak ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Keklik 1960'lı yıllarda Konevî'ye ait bu alanda ilk çalışmayı yapan kişidir.

⁴⁶⁷ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 167.

⁴⁶⁸ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 168.

⁴⁶⁹ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 168.

⁴⁷⁰ Nihat Keklik, **a. g. e.**, s. 168.

SONUÇ

Nihat Keklik, felsefenin anlaşılması ve Türkçenin felsefi konuları izah etme konusundaki yeterliliği konusunda, hem üniversitelerde hem de ilk defa Türk-İslam Felsefesi Ana Bilim Dalının kurulmasında gayret göstermiş, bu yolda çalışmalar yapmıştır. Nihat Keklik denilince ilk akla gelen, felsefi konuları anlaşılır ve güzel bir Türkçe ile ifade etmesidir. Bilhassa tasavvufu konu alan eserlerinde eleştiriden kaçınmıştır. Bu tavrının en temel gerekçesi tarihimize mal olmuş değerli şahsiyetlerin gelecek kuşaklar tarafında hafife alınması olduğu gibi aynı zamanda milli birlik ve beraberliğimizi de tehdit etme endişesidir. Akademik hayatı boyunca milli birliğin bozulacağı endişesini hep taşımıştır. Sosyal yaşama dair yanlış bulduğu konuları, tenkide tabi tutmuş ancak ağır ifadeler kullanmaktan hep kaçınmıştır. Keklik'in bazı felsefi konuları ortaya koyarken genel bir bilgilendirmeyi amaçladığını görmek mümkündür. Ancak bu durum Türkiye'de felsefe eğitime katkısı olmadığı anlamına gelmez. En azından akıcı ve anlaşılır bir dil kullanarak felsefi konuların belki de daha geniş kitlelerle ulaşmasını sağlamıştır.

Eserlerine baktığımızda okuyucuyu sürükleyen bir tarafı olduğunu mutlaka görebiliriz. Zira eserleri kısa ve öz anlatımından dolayı, akılda kalıcı ve genel kanaat oluşturma anlamında yeterli sayılabilir. Keklik, genellikle üzerinde çalıştığı konuları kritiğe tabi tutmaz. Felsefi metinlerdeki anlam güçlüklerini basitleştirip kolay yoldan anlatmanın gayretindedir. Aslında Nihat Keklik, felsefi konuların kimler tarafından ve nasıl tartışıldığını iyi bilmektedir. Ancak, konu Türk –İslam düşünürleri olduğu zaman bu düşünürlerin değerli olduklarını ve onların övülesi insanlar olduklarını ısrarla belirtir. Keklik, teosofiyeye ait eserleri hariç kendi yorumlarını katmadan düşünürlerden aktarma yapar. Konevî ve İbn Arabî gibi önemli şahsiyetlere dair yaptığı çalışmalarda bu yöntemi uygulamış bunların bazı görüşlerini yorumlamış veya şerh etmiştir. Nihat Keklik, Türkiye'de İbn Arabî ile ilgili yapılan çalışmalara önemli katkılarda bulunmuştur. Meseleye bir başka açıdan baktığımızda da İbn Arabî üzerine çalıştığı dönemde, kendisinden epey bir zaman önce hatta bazı aşırılıklara kaçarak “Şeyhi Ekberi Niçin Severim” adlı kitabı yazan Mehmet Ali Aynî'ye hiç

değınmemiştir. Yine 1938’de Ebul Âlâ Afifi İbn Arabî üzerine önemli bir eser ortaya koymuş, Arabî’ye tenkitler yöneltmiş ve İbn Arabî’yi tüm yönleriyle ele almasına rağmen bu tartışmaların içine girmemiştir. Gerçi Afifi’nin bu eseri ancak 1974’te Mehmet Dağ tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ise de Keklik’in 2000 yılında tekrar düzenleyip neşrettiği “Muhyiddîn İbn Arabî Hayatı ve Çevresi” adlı eserinde de bu tartışmalardan söz etmemiştir. Zaten üslubu gereği böyle bir tartışmaya yer vermesi düşünülmezdi. Bu nedenle, Keklik felsefe konulara yaklaşımında istikrarlı, tasavvufî konularla ilgili değerlendirmelerinde ve mutasavvıflar için hoşgörölü olmuştur.

Nihat Keklik için özgün diyebileceğimiz bir unsur, kanaatimizce; felsefi düşüncenin ve filozofların, tarih sahnesindeki konumunu izah ederken “Hikmet Binası” benzetmesidir. Bu benzetme Keklik’e ait olup özgündür. Öğretici olduğu kadar okuyucunun aklında kalması bakımından da anlatımı somutlaştırmış ve kolaylaştırmıştır.

Eserlerinde dikkat çeken bir başka husus da, filozofların görüşlerine değınırken onlardan kısa ve öz aktarmalar yapmış, değerlendirmelerini yaparken kişisel ön yargılarından kaçınmıştır. Türk-İslam filozofları Keklik’i çok etkilemiş görünmektedir. Eserlerin genel muhtevasında bunu görmek mümkündür. Zira bu filozoflar Keklik’e göre, insanlık tarihine düşünceleriyle bir kısmı da bilimsel anlamdaki icraatlarıyla büyük katkıda bulunmuşlardır. Keklik için bu düşünürleri, yeni neslinde tanınması, milli birlik ve bütünlüğümüz açısından önem arz etmektedir. Gelecek nesillere bu düşünürlerin iyi bir şekilde tanıtılması kültür mirasımız açısından da önemlidir.

Nihat Keklik, üniversitedeki akademik hayatının ilk dönemleri hariç eserlerini hem araştırmacılara hem de genel okuyucuya hitap edecek şekilde oluşturmuştur. Eserlerinin birçoğunda bu duruma rastlanır. Akıcı ve kolay anlaşılır yazım dili bu amaca hizmet etmektedir. Gençlik dönemlerinde, dönemin siyasi olaylarına tepkisiz kalmamış, bir akademisyen olarak siyasi düşüncelerini her tür okuyucuya hitap edecek şekilde kitaplaştırarak dile getirmiştir. Ancak bir daha bu tür siyasi tartışmalara geri dönmemiştir. Bize göre bunun sebebi toplumda bir ayrışma olması endişesidir. Bu tavrını İbn Arabî ile ilgili yaptığı çalışmalarda da ortaya koymuştur. Zira İbn Arabî hakkında ki düşünceleri ve fetvaları iyi bildiği, bu konuda da ifrat ve

tefritten uzak durduğunu, bu tarz yaklaşımların Müslüman Türk toplumuna bir şey katmayacağını, aksine zarar vereceğine inandığını eserlerinden anlamaktayız.

KAYNAKÇA

1. Nihat Keklik'in Eserleri

- 1- **Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1967.
- 2- **İslam Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1969–70.
- 3- İbnü'l Arabî Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b., **“El-Bülga fi'l-Hikme”** Çeviren: Nihat Keklik, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1969.
- 4- **Felsefe: Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.
- 5- **Felsefeye Giriş: Felsefenin İlkeleri**, Doğuş Yayın Dağıtım, İstanbul 1982.
- 6- **Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- 7- **Felsefenin Tekniği**, Doğuş Yayın Dağıtım, İstanbul 1984.
- 8- **Türkler ve Felsefe: Türk-İslam Felsefesi**, Fatih Yayınevi, İstanbul 1986.
- 9- **Felsefede Metafor, Felsefe Problemleri'nin Metafor Yoluyla Açıklanması**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990.
- 10- **Filozofların özellikleri**, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul 1983.
- 11- **Türkler ve Felsefe**, Fatih Matbaası, İstanbul 1986.
- 12- **İslam Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Hesaplaşmalar: Sadreddin Konevi-Nasıreddin Tusî Felsefeleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1962.
- 13- **Felsefe (Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar)**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.
- 14- **Muhyiddin İbn'ül Arabî**, Büyük Matbaa, İstanbul 1966.
- 15- **İbn'ül Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Mısdak Olarak El-Fütuhat El-Mekkiyye**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1974.
- 16- **Muhyiddin İbni Arabî, Hayatı Ve Eserleri**, Sufi Kitap, İstanbul 2008.

2. Diğer Eserler ve Makaleler

ABDÜLHAMİT, İrfan, **İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, Çeviren: M. Saim Yeprem, Er-Tu Matbaası Yayınları, İstanbul 1981.

Adjukiewicz Kazimierz, **Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 2004.

AFİFİ, Ebul Âlâ, Çeviren: Mehmet Dağ, **İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, sayı 127, Ankara 1974.

_____, **Muhyiddîn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

_____, **Tasavvuf İslam da Manevi Hayat**, İz Yayınları, İstanbul 2009

_____, **Füsusul Hikem Okumaları İçin Anahtar**, çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002

ALTUNTAŞ, Halil, – ŞAHİN, Muzaffer, (editör), **Kur'an-ı Kerim Meali**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011.

AKGÜN, Mehmet, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

AYDIN, İbrahim Hakkı, "Seküler Bağlamda Din Ahlak İlişkisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 35, 2011, ss., 1-23.

BAĞDADÎ, Ebul –Hasen Ali b. İbrahim el-Karî Muhyiddîn **İbn'ül -Arabî'nin Menkabeleri**, Çeviren: Abdulkadir Şener- Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: CIX, Ankara 1972.

BAYRAKTAR, Mehmet, **Din Felsefesine Giriş**, Fecr Yayınları, Ankara 1997.

_____, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988.

BİÇAK, Ayhan, **Türkiye’de Felsefenin Gelişimi-I**, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir 2012.

BİRAND, Kâmiran, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Yayın No: XXIII, Ajans-Türk Matbaası, Ankara 1958.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefeye Giriş**, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

BOZKURT, Nejat, **Cumhuriyet Döneminde Felsefenin Gelişim**, Felsefelogos Üç Aylık Ortak Kitap, Yıl 2, Sayı 5, Fesatoder Yayınları, İstanbul 1998.

BULAÇ, Ali, **Din-Felsefe, Akıl-Vahiy İlişkisi**, İz Yayınları, İstanbul 1993.

CEBECİOĞLU, Ethem, **Tasavvufi Terimler Ve Deyimler Sözlüğü**, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.

CEVİZCİ, Ahmet, **Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005.

CHİTTİCK, William, “Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî’nin Rolü”, Çeviren: Betül Güçlü, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnül-Arabî Özel Sayısı-2)** Sayı 23, 2009, ss., 669-684.

CORBİN, Henry, **İbn Rüşd’den Günümüze İslam Felsefe Tarihi**, Çeviren: Abdullah Haksöz, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

ÇİLİNGİR, Lokman, **Niçin Felsefe**, Elis Yayınları, Ankara 2003.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

_____ , **Türk-İslam Düşünürleri**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.

DEMİRLİ, Ekrem, Sadreddin **Konevî İlmî Şahsiyeti ve Eserleri**, Meram Belediyesi Kültür Yayınları, Konya 2007.

_____ , **Sadreddin Konevî**, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

EL-HAKİM, Suat, **İbn'ül Arabî Sözlüğü**, çeviren: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.

ERDOĞAN, İsmail, “El Bülga Fil- Hikme Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:15-2, 2010, ss., 27-45.

EREN, Mehmet, “Sadreddin Konevi ve Fatiha Tefsiri”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 7, 1997, ss., 431-437.

FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş**, çeviren: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.

GÜNAYDIN, Yusuf Turan, “Biyo-Bibliyografik Bir Deneme(1928-2007)” **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı 21, 2008.

GÜNGÖR, Erol, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987.

_____ , **İslam'ın Bugünkü Meseleleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981.

GÜNGÖR, Zülfikar, “Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massigon'nun Eleştirileri ve Veled Çelebi(İzbudak)'nin Cevapları”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi**, Sayı 11, 2003, ss., 377-406.

GÜRSOY, Kenan, **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?** Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979.

HİLAL, İbrahim, **Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu**, Çıra Yayınları, İstanbul 2004.

IZUTSU, Toshihiko, **İbni Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar**, çeviren: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

İBN ARABÎ, Muhyiddîn, **Füsusul Hikem** çeviren: Abdul Hâkim Şener, Sufi Yayınları, İstanbul 2008.

İBN ARABÎ, Muhyiddin, **Füsusul Hikem**, çeviren: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.

_____, **Allah Kimleri Sever**, çeviren: Ekrem Demirli, Hayy kitap Yayınları, İstanbul 2008.

_____, **Fususu'l-Hikem**, çeviren: Nuri Gençosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.

_____, **Fütuhatı Mekkiyye**, çeviren: Ekrem Demirli, Litra Yayınları, İstanbul 2008.

_____, **El Bülga Fil Hikme**, çeviren: Nihat Keklik, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969.

İBN Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları. İstanbul 1977.

İNCE, Vahdettin, **Hikmette Son Nokta**, Kitsan Kitap, İstanbul 2008.

KAFADAR, Osman, **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

KAM, Ferid , **İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi**, Hazırlayan: Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

_____ , **Vahdeti Vücut** çeviren: Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

KARA , Mustafa, “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi” **Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** Sayı 21, 2008. ss., 27-30.

KARADAŞ, Cağfer, “Büyü ve Din İslamî Noktai Nazardan Bir Değerlendirme”, **Usûl İslam Araştırmaları**, Sayı-1, 2004., ss., 111-135.

KILAVUZ, A.Saim, **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985.

KILIÇ, Mahmut Erol, “Sufî Şiirinin Poetikası”, **Cogito: Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 38, 2004, ss., 84-97.

KOCABAŞ, Şakir, **İslam’da Bilginin Temelleri**, İz Yayınları, İstanbul 1997.

KONEVÎ, Sadreddin, **Ariflerin Aynası**, çevirenler: D. Gürer, B. Güçlü, A. Çoban, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010.

_____ , **Ariflerin Aynası**, çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

_____ , **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

_____ , **Fatiha Süresi Tefsiri**, çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

_____, **Füsusul Hikemin Sırları**, çeviren: Ekrem Demirli Litra Yayınları, İstanbul 2008.

_____, **İlahi Nefhalar**, çeviren: Ekrem Demirli, İz yayıncılık, İstanbul 2002.

_____, **Vahdeti Vücûd Ve Esasları**, çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

KORKMAZ Ali, BİLİCİ İbrahim E. “Şerif Mardin’in Sosyal Değişim ve Kültürel Tartışmalarında Modernleşme, İletişim ve Dil Bağlantısı”, **Erciye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 31, 2011/2., ss., 31-51.

KÜÇÜK, Hülya, “Anne Nûr El Ensariyye’den Âlime-i Hicaz Fahrûn-n Nisa Bin Rüstem’e: Muhyiddîn İbn Arabî’nin Çevresindeki Hanımlar”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, (İbn’ül-Arabî Özel Sayısı-2), Sayı 23, 2009, ss., 1193-219.

KÜYEL, Mübahat Türker, **Üç Tefavüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956.

ÖÇAL, Şamil, **Kemal Paşazade’nin Felsefi ve Kelami Görüşleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

ÖZBAYDAR, Belma, **Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma**, Baha Yayınları, İstanbul 1970.

ÖZEMRE, Ahmet Yüksel, **Kur’an da Tabiat Bilimleri**, Furkan Yayınları, İstanbul 1999.

_____, **Vahye Göre Akıl-İslam da Aklın Önemi Ve Sınırı**, Şule Yayınları, İstanbul 2006.

ÖZLEM, Doğan, **1980'den Sonra Felsefe alışmaları**, Felsefe Tartışmaları, 21. Kitap Panorama Yayınları, İstanbul 1997.

ÖZTÜRK, Resul, "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt 9, Sayı 1, 2011, ss., 127-156.

SABUNÎ, Nureddin, **Mâturîdiyye Akaidi**, Çeviren: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

SERİNSU, Ahmet Nedim, (editör) , **Dini Terimler Sözlüğü**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009.

SUNAR, Cavit, **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

_____, **Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi**, Anadolu Aydınlanması Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

_____, **Vahdeti Şuhut Vahdeti Vücut Meselesi**, Anadolu Aydınlanması Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

ŞAHİN, Hasan, **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, İlahiyat Yayınları, Ankara 2000.

ŞENEL, Cahit, "Nihat Keklik: Hayatı ve alışmaları", **Kutadgubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, ss., 217-236.

ŞERİF, M.Muhammed,(editör), **İslam Düşüncesi Tarihi**, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, Cilt 2, İstanbul 1990.

TAYLAN, Necip, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Ayışığı Yayınları, İstanbul 1998.

_____, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994.

TİMUÇİN, Afşar, **Düşünce Tarihi**, Bulut Yayınları, İstanbul 2008.

TUNÇBİLEK, H. Hüseyin, “ Muhyiddin Arabî’de Vahdeti Vücut Telakkisi”
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 19, 2008, ss., 7-23.

TOKAT Feyza , “XVII. Yüzyılda Yaşamış Bir Bilgin: Hezârfen Hüseyin Efendi”, **Pamukkale Üniv. Sos. Bil. Enst. Dergisi**, Sayı 11, 2012, ss., 109-115.

TOPÇU, Nurettin, **İslam ve İnsan**, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

ULUDAĞ, Süleyman, **İbn Arabî**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

UYGUR, Nermi, **Felsefe Nedir? Felsefenin Çağrısı**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Cilt–2, Konya Selçuk Yayınları, İstanbul 1979.

VEYSAL, Çetin, “Uluğ Nutku’nun Felsefesi”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 7, 2009, ss., 77-106.

YASA, Metin, **İbn Arabî ve Spinoza’da Varlık**, Elis Yayınları, Ankara 2003.

YEPREM, M. Saim, “Kader: İnsanın Davranış Özgürlüğü Sorunu”, **İslam’a Giriş Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

YILDIRIM, Kazım, “İbn’ül Arabî’nin Kültürümüzdeki Yeri ve Önemi”, **Pamukkale Üniv. Eğitim Fak Dergisi**, 1998, ss., 30-35.