

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

**BABANZADE AHMED NAİM'İN FELSEFE ALGISI VE
ELE ALDIĞI FELSEFİ PROBLEMLER**

ŞENEL ÖZOĞUL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. HASAN HÜSEYİN BİRCAN

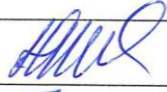


KONYA-2016

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTUSU
--	--	--

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şenel ÖZOĞUL		
	Numarası	128101011005		
	Ana Bilim /Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN		
Tezin Adı	Babanzade Ahmed Naim'in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler			

Şenel ÖZOĞUL tarafından hazırlanan 'Babanzade Ahmed Naim'in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler' başlıklı bu çalışma 16/03/2006 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Ünvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Doç. Dr.	Hasan Hüseyin BİRCAN	
2	Prof. Dr.	B. Tal Karpınar	
3	Prof. Dr.	Mustafa Aydemir	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTUSU
--	--	--

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şenel ÖZOĞUL		
	Numarası	128101011005		
	Ana Bilim /Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN		
Tezin Adı	Babanzade Ahmed Naim'in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


Şenel ÖZOĞUL

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şenel ÖZOĞUL		
	Numarası	128101011005		
	Ana Bilim /Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN		
Tezin Adı	Babanzade Ahmed Naim'in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler			

ÖZET

Bu tezde, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler” konusu çalışılmıştır. Tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte tez konusu, çalışma yöntemi ve kaynaklar, çalışma bölümleri hakkındaki görüşleri belirtilmiştir.



Tezin birinci bölümünde, Babanzade Ahmed Naim’in hayatı, felsefe ve ilim dünyasına kazandırdığı eserleri ve dünya görüşleri enine boyuna çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, düşünürün felsefe algısı ayrıntılı incelenmiştir. Felsefenin tanımı, konusu ve kapsamı, onun tercüme metodolojisi ve ilimler hakkındaki düşünceleri ortaya konmuştur.

Tezin üçüncü bölümünde, Ahmed Naim’in ele aldığı felsefi problemler tetkik edilmiştir. Onun varlık ve metafizik konular, Tanrı ve evren ilişkisi, epistemoloji ve ahlak konularındaki düşünceleri incelenmiştir.

Sonuç kısmında ise, çalışılan konuların genel bir değerlendirmesini yapılmıştır. Düşünürün felsefi düşünceye yaptığı katkılara değinilmiştir. Ayrıca onun felsefi konuları ele alış biçimiyle ilgili kısa değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Babanzade Ahmed Naim, Felsefe, Gökyüzü, Ahlak, Bilinç, Darülfünun.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	--

Author's	Name and Surname	Şenel ÖZOĞUL		
	Student Number	128101011005		
	Department	Philosophy / Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN		
Title of the Thesis/Dissertation	Babanzade Ahmed Naim`'s Philosophy Perception and His Approach To Problems			

ABSTRACT

In this thesis, “Babanzade Ahmed Naim`'s philosophy perception and his approach to problems” have been studied. The thesis consist of an introduction, 3 main chapters and a conclusion. Thesis subject, methods, resources and study sections have been briefly stated in the introduction.

In the first chapter, Babanzade Ahmed Naim`'s life, his perception about philosophy and his contributions to science have been investigated broadly.

Second chapter of this study, his sense of philosophy have been investigated. Not only definition, subject and content of philosophy, but also his ideas about translation methodolojy and science have been deeply worked.

In the third chapter of the thesis, problems of philosophy that Ahmed Naim stated have been studied. Also his ideolojy about existence, metaphysics, God and universe relation, epistemology and morals has been analysed.

In the last part, a general conclusion of the study has been stated. His contribution to philosophy has been specified. Besides brief reviews about his manner of philosophical subjects have been made.

Keywords: Babanzade Ahmed Naim, Philosophy, Sky, Morals, Consciousness, Darülfünun.

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ KABUL FORMU	i
BİLİMSEL ETİK SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BABANZADE AHMED NAİM'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. BABANZADE AHMED NAİM'İN HAYATI	5
1.1.1. Babanzade Ahmed Naim'in Hayatı	5
1.1.2. Öğrenim ve Eğitim Yaşamı	6
1.1.3. Şahsiyeti	9
1.2. BABANZADE AHMED NAİM'İN ESERLERİ	11
1.2.1. KİTAPLARI ve TERCÜME KİTAPLARI	11
1.2.2. TERCÜME MAKALELERİ	13
1.2.2.1. Arapça'dan Tercüme Ettiği Makaleler	13
1.2.2.2. Fransızca'dan Tercüme Ettiği Makaleler	13
1.2.3. MAKALELERİ	14
1.3. FİKİR DÜNYASI	16
1.3.1. Milliyetçilik İle İlgili Düşünceleri	18
1.3.2. İctimaiyat Hakkındaki Fikirleri	20
1.3.3. Tasavvuf Anlayışı	21
1.3.4. Siyaset ve Devlet Meselesi	23

İKİNCİ BÖLÜM

BABANZADE AHMED NAİM'İN FELSEFE ALGISI

2.1. FELSEFENİN TANIMI	26
2.2. FELSEFENİN KAPSAMI	33

2.2.1. Felsefenin Konusu	33
2.2.2. Felsefenin Kısımları.....	37
2.3. FELSEFİ KAVRAMLARDA TERCÜME METODOLOJİSİ	39
2.3.1. Yöntem Sorunu	44
2.3.2. Üslup ve Dil Kullanımı.....	46
2.3.3. Felsefe Sözlüğü Eserinden Örnek Çeviriler.....	48
2.4. DÜŞÜNCE KAVRAMI	51
2.5. FELSEFE İLİM İLİŞKİSİ.....	53
2.6. İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI	56
2.6.1. İlmin Tanımı.....	56
2.6.2. İlimlerin Tasnifi	57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BABANZADE AHMED NAİM'İN ELE ALDIĞI FELSEFİ PROBLEMLER

3.1. VARLIK VE METAFİZİK PROBLEMLER	61
3.1.1. Varlık	61
3.1.2. Tanrı.....	62
3.1.3. Metafizik Konularla İlgili Görüşleri	63
3.1.4. Tanrı Evren İlişkisi	65
3.2. EPİSTEMOLOJİK PROBLEMLER	69
3.2.1. Bilgi ve Kaynağı	69
3.2.2. Ruh ve Ruhun İdrak Güçleri	70
3.2.2.1. Hafıza	74
3.2.2.2. Hissiyat.....	76
3.2.2.2.1. Hadisat-ı Fiiliye.....	77
3.2.2.2.2. Hadisat-ı İnfialiye.....	79
3.2.2.2.3. Hadisat-ı Hissiye	80
3.2.2.3. İdrak	81
3.2.2.4. Duyum.....	82
3.2.2.5. Zihin	83
3.2.2.5.1. Zihnin Görevleri.....	84
3.2.2.5.2. Çağrışım (Tedai)	84
3.2.2.5.3. Hayvan Zekası.....	85

3.2.2.6. Dikkat	86
3.2.2.7. Şuur	87
3.3. AHLAKLA İLGİLİ PROBLEMLER.....	90
3.3.1. Ahlakın Tanımı ve Kapsamı	90
3.3.2. Ahlakın Temellendirilmesi	92
3.3.2.1. Ahlakın Kaynağı Meselesi	93
3.3.2.2. İslam Ahlakı Hakkında.....	94
3.3.3. Ahlak, Hürriyet ve Mesuliyet Arasındaki İlişki	96
3.3.4. Akıl, Din ve Ahlak Arasındaki İlişki	100
3.3.5. Vicdan Ahlak İlişkisi	102
3.3.6. İmmanuel Kant'ın Ahlak Felsefesini Tenkidi	103
3.3.7. Ahlakla İlgili Diğer Problemler	105
3.3.7.1. İyi ve Kötü.....	105
3.3.7.2. Mutluluk	108
3.3.7.3. Erdemlilik.....	110
SONUÇ.....	112
KAYNAKLAR	118
EKLER	121

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İA.	: İslam Ansiklopedisi, (MEB)
s.	: Sayfa
c.	: Cilt
S.	: Sayı
Yay.	: Yayınlayan
yy	: Yüzyıl
mad.	: Maddesi

ÖNSÖZ

Bir ülkedeki düşünce, fikir ve hikmet arayışları o ülke insanının bu alandaki gayretleriyle en üst dereceye ulaşır. Cumhuriyet felsefesinin kurumsallaşmaya başladığı ilk anlardan itibaren, tartışmaların ve gelişmelerin içerisinde aktif rol alan önemli isimlerden Babanzade Ahmed Naim Efendi'yi bu bağlamda değerlendirecek olursak, bu değerli hikmet arayıcısının bizlere önemli ufuklar kazandırabileceğini söyleyebiliriz. Çalışmamızda onun özgün yorumlarıyla felsefe dünyasına katkıda bulunduğu fikirlerini analiz etmeye gayret ettik.

Babanzade Ahmed Naim, batı felsefesini iyi bilen bir düşünür olması hasebiyle yaşadığı dönemde ilmi saygınlığı herkes tarafından kabul edilen bir kişiliktir. Böyle önemli bir düşünce adamının çalışılması, düşünce dünyamıza önemli katkılarda bulunacağı kanaatini taşımaktayız.

Bu çalışmada Babanzade Ahmed Naim Efendi'nin yaşam felsefesini, eşsiz düşünce birikimini, erdemli yaşamını, mücadele ruhunu, felsefeye olan kurumsal katkılarını dile getirmeye gayret ettik. Felsefenin tarihi bu topraklarda konuşulacaksa eğer, Babanzade Ahmed Naim Efendi'yi bir tarafa bırakmak en büyük yanlış olurdu.

Ahmed Naim, felsefenin neliği üzerine, ilmin ve marifetin anlamları hususunda, bilginin kaynağı ve kullanımı hakkında, zihnin aktivasyonları meselesinde ve birçok epistemolojik meselelerde, ahlak ve varlık konularında önemli fikirler ortaya atmıştır.

Bu çalışmam esnasında yardımcı olan bölüm hocalarıma ve danışman hocam Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN Bey'e teşekkür ederim.

Şenel ÖZOĞUL
Konya-2016

GİRİŞ

Düşünce tarihimizin istisna şahsiyetlerinden Babanzade Ahmed Naim'in, Mehmed Akif Ersoy, Emrullah Efendi, İzmirli Hakkı Efendi ve Eşref Edip gibi önemli fikir ve dava insanlarıyla birlikte bir ülkünün peşinden gitmesi onun yüksek değerini ortaya koyar. Ahmed Naim evrensel düşünce yapısına sahip, kendini yenileyen, ufku geniş, hukuk anlayışı gelişmiş bir zattır. Doğduğu toprakların önemini bilmekle beraber tüm insanlığı temel alan; mensup olduğu aidiyetleri dikkate almakla birlikte, ümmetsel esasları da prensip edinen bir insandır.

Batı hayranlığının en üst düzeye çıktığı bir dönemde, Ahmed Naim'in felsefe üzerinde yoğunlaşmış, batılı felsefi terimlerin Müslüman bir ülkede nasıl tercüme edilebileceğine yönelik gayretleri takdire şayandır.

Babanzade Ahmed Naim, Irak'ın Süleymaniye şehrinde bulunan Baban aşiretine mensup Mustafa Zihni Paşa'nın oğludur. Zihni Paşa, Bağdat Valisi Mithat Paşa'nın mühürdarlığında bulunduğu sırada Ahmed Naim 1872 yılında orada doğmuştur. 1934 yılında da İstanbul'da ölmüştür.¹

Babanzade Ahmed Naim'in aslen *Baban* denen ve bugün Irak'ın Süleymaniye bölgesinde yaşayan yerli bir aşirete mensup olduğu bilinmektedir. Babanzadeler denen bu aşiret, uzun yıllar kendi kurdukları ailenin mutasarrıflığını yapmışlardır. Daha sonra *Baban Aşiretinin* büyükleri arasındaki rekabet ve geçimsizlik, aile fertlerinin birliğinin dağılmasına ve ocağın ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Babanzadeler, II. Abdülhamit döneminde Süleymaniye'de tekrar büyük bir nüfuz kazanmışlardır.²

İslam felsefesinin özgünlüğünü ve felsefe değerini gösterecek çok sayıda örnek vermek mümkündür.³ Bu anlamda Babanzade Ahmed Naim, 20. yy.'da İslam felsefesinin özgünlüğünü, kendi biricikliğini en iyi şekilde anlamış ve hatta özümsemiş mümtaz düşünce adamlarından birisidir.

¹ Osman Ergin, "Takdim", Babanzade Ahmed Naim, *İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur*, içinde, Bedir Yay., 1. Baskı, İstanbul, Ocak, 2013, s. 10.

² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1978, s. 427.

³ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Bilge Adamlar Yay., 1. Baskı, İstanbul, Aralık, 2009, s. 31.

Babanzade Ahmed Naim'in hayatını incelediğimizde dopdolu bir zaman dilimini görürüz. Kendinden emin yapısıyla birçok çevreyle hemhal olan, insanı söylediklerine ve iddialarına göre değerlendiren bir kişilik görmekteyiz karşımızda.

Ahmed Naim ailesi içerisinde çok sevilen, arkadaşları ve dostları tarafından takdir edilen, şahsiyet sahibi bir isimdir. Onun en yakın dostu Mehmed Akif'le, Babanzade Ahmed Naim hakkında konuşan Mahir İz aralarında geçen diyalogu şöyle aktarır: “Bir gün Akif'e en çok kimi seversin? diye sordum. Hiç düşünmeden Naim dedi. O, Naim merhuma *bakiyye-i selef* derdi.”⁴

Ahmed Naim'in memuriyet hayatı başarılarla doludur. İstanbul Darülfünun'unda rektörlük görevi onun akademik yönden en yüksek seviyede bulunduğu döneme rast gelir. Mevcut bürokratik kadroların bütün engellemelerine rağmen, Darülfünun'da düşünce atmosferinin en yüksek seviyede cereyan etmesini sağlamıştır. Özgürlükçü yapısı onu bazı riskleri almasını da beraberinde getirmiştir. Hatta Cumhuriyet ideolojisiyle fikri çatışmaları da yaşamasına sebebiyet vermiştir.

Ahmed Naim, bir fikir ve icraat adamıdır. Düşünce birliği içinde olduğu ya da olmadığı insanlar tarafından çok sevilen ve saygı duyulan bir insandır. İlmi kişiliği büyük beğeni toplamıştır. O, hem doğu felsefesini hem de batı felsefesini ileri derecede bilen bir feylesoftur. Özellikle bilgi, varlık ve ahlak felsefesinde doğu ve batı felsefesi arasında kıyaslamalar yapmış ve önemli fikirler ortaya atmıştır.

Ahmed Naim, birçok alanda önemli sayıda eserler vermiştir. Özellikle batı felsefesinden Türkçe'ye yaptığı felsefi terim tercümeleri kendi alanında bir ilktir. Arapça'dan Türkçe'ye yaptığı *Tecrid-i Sarih Tercümesi* çok değerli bir çalışmadır.⁵

Cumhuriyet öncesi ve sonrasının yakın tanığı olan Ahmed Naim'in, döneminin düşünce ve felsefe algısı hakkında hangi konumda bulunduğu tespitini yapmayı, yakın felsefe tarihimiz açısından önemli görmekteyiz. Dolayısıyla bu çalışmada onun, felsefe tarihinde ele alınan felsefi problemleri İslami bakış açısıyla nasıl algıladığını ve yorumladığını kendisinin ifadeleriyle ortaya koymayı amaçladık.

⁴ Hasan Basri Çantay, *Akifname*, Ahmed Said Matbaası Yay., İstanbul, 2008, s. 246.

⁵ Ergin, “Takdim”, Babanzade Ahmed Naim, *İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur*, s. 15.

Çalışmamızı hazırlarken Babanzade Ahmed Naim'in *Hikmet (felsefe) Dersleri, Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs* (çeviri eser), *İslam Ahlakının Esasları, İslam'da Davayı Kavmiyet, İlmü'n-Nefs* çeviri eserinin sonuna eklediği ve felsefe istilahlarının çeviri bölümünden, *Tecrid-i Sarih Tercümesi* eserlerinden, *Sebilürreşad ve Siratümostakim* dergilerinde yayımlanan makalelerinden özeklikle faydalandık. Ayrıca Ahmed Naim'in felsefesi, eğitim hayatı, dünya görüşleri hususunda ciddi incelemeler yapan ikincil kaynaklardan da faydalanmaya çalıştık.

Faydalandığımız ikincil kaynaklar içerisinde akademik anlamda bir kaç yüksek lisans çalışması mevcuttur. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden Hüseyin HANSU "Babanzade Ahmet Naim'in Hayatı, Fikirleri, Eserleri, Hadisçiliği" başlığında; Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden Ayhan ÇETİN "Babanzade Ahmet Naim Efendi'ye Göre Ahlak Meselesi" başlığında; Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Osman EZİCİ ise "Babanzade Ahmed Naim'in Ahlak Anlayışı ve Felsefi Görüşleri" başlığında bu konuyu çalışmışlardır. Bu çalışmalardan birkaç açıdan farklı olarak bizde; "Babanzade Ahmed Naim'in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler" başlığı altında daha geniş çerçevede bir çalışma ortaya koyduk.

Çalışmamızı yaparken düşünürümüzün fikirlerini, felsefe algısını ve ele aldığı felsefi problemleri eski feylesoflarımızdan Farabi ve İbn Sina ile kendi döneminin düşünce adamlarının fikirleriyle daha fazla karşılaştırarak ortaya koymaya çalıştık. Onun felsefi ve düşünsel yaklaşımlarında ümmetsel ve aynı zamanda yerli olabilme tutumunu mümkün olduğunca aktarmaya gayret ettik. Düşünsel, toplumsal ve siyasi açıdan sorunların tespiti ve çözümleri hususunda yapmış olduğu önerileri daha net ifadelerle çalışmamızda yansıttık. Onun ele aldığı ahlaki problemleri değişik boyutlarıyla ele almaya gayret ettik.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Babanzade Ahmed Naim'in hayatı, felsefe ve ilim dünyasına kazandırdığı eserleri, sahip olduğu dünya görüşleri enine boyuna çalışılmıştır. Babanzade Ahmed Naim Beyefendi gibi bir tefekkür adamının ilim dünyasına, sahip olduğu şahsi meziyetlerle nasıl bir katkıda bulunduğunu böylelikle daha iyi anlatmanın gayreti içinde olunmuştur.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde, Babanzade Ahmed Naim'in felsefe algısı ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Felsefenin tanımı, felsefenin konu ve kapsamı, tercüme yaparken takip ettiği tercüme metodolojisi, onun ilim hakkındaki düşünceleri, ilimleri tasnif etme biçimi ele alınmıştır. Döneminin önemli ilim şahsiyetlerinden biri ve aynı zamanda Darülfünun'un hatırı sayılır hocasının felsefi meselelerde nasıl bir düşünceye sahip olduğu önemlidir.

Çalışmanın son bölümünde, Ahmed Naim'in ele aldığı felsefi problemler incelenmiştir. Varlık ve metafizik konular, Tanrı ve evren ilişkisi, epistemoloji ve ahlakla alakalı problemlerde Ahmed Naim'in nasıl bir yaklaşım tarzı gösterdiği çalışılmıştır. Bu çalışmada konuların ele alınış biçimine göre Ahmed Naim ile başka düşünür ve filozofların düşünceleri mümkün olduğu kadar karşılaştırmalı olarak ortaya konmuştur. Felsefenin önemini ve gereğini çok iyi bilen Ahmed Naim, İslam toplumlarının düşünce açısından sahip olduğu yetersizliğini, felsefenin ve felsefe problemlerinin daha fazla konuşulması ve gündem yapılması yoluyla telafi edilebileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Ahmed Naim'in ele aldığı felsefi problemleri çalışmak bizim için de büyük bir motivasyon kaynağı olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

BABANZADE AHMED NAİM'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. BABANZADE AHMED NAİM'İN HAYATI

1.1.1. Babanzade Ahmed Naim'in Hayatı

Cumhuriyet öncesi Osmanlı aydınları arasında hem şahsiyet hem de sahip olduğu bilgi ve irfan yönüyle gönüllerde ve hafızalarda önemli bir yer edinmiş olan Babanzade Ahmed Naim, her şeyden önce bir tefekkür adamıdır. Sahip olduğu ilmi ve ahlaki birikiminin büyük kısmını ailesine borçludur. Bu anlamda yakın düşüncelere sahip olduğu mücadele birliği yaptığı Eşref Edip, Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Said-i Nursi, Emrullah Efendi gibi değerli arkadaşlarının önemli katkıları da inkar edilemez.

Babanzade Ahmed Naim, Babanzade ailesine mensup Mustafa Zihni Paşa'nın en büyük oğlu olarak 1872 yılında Bağdat'ta doğmuş, 1934 yılında da İstanbul'da vefat etmiştir.⁶

Bir Kürt aşiretine mensup olan Babanzade Ahmed Naim'in, aile geleneğinde ilme ve siyasete olan ilgi yüksek derecededir. Babanzadeler aşireti, Osmanlı padişahlarından Abdülhamid Han zamanında nüfuzlu yapısıyla bilinmektedir. Bu aile, genel olarak Irak'ın Süleymaniye şehrinde yoğun olarak bulunmaktadır.

Babanzade Ahmed Naim, dönemin Bağdat valiliğini yapmış olan Mithat Paşa'nın özel kalemdarlık ve mühürdarlık işlerini yürüten babası Mustafa Zihni Paşa'nın devlet tecrübelerini yakinen şahit olmuş birisidir. Mustafa Zihni Paşa Osmanlı yönetiminde olan Bağdat, Irak, Yemen, Antalya, Bolu gibi şehirlerde yüksek bürokraside görevler almıştır. Hicaz valiliği görevinde de bulunan Mustafa Zihni Paşa, ilmi yeterliliği olan bir şahsiyettir. *İlim ve İslam, İslam'da Hilafet, Mikayyül Ahlak, Kur'an-ı Maneviye* gibi eserleri vardır.⁷

⁶ İsmail Lütfi Çakan, "Babanzade Ahmed Naim", *DİA*, c. 4, İstanbul, 1991, ss. 375-376; Muallim Cevdet İnançalp, *Müderres Ahmed Naim*, Ülkü Matbaası Yay., 1. Baskı, İstanbul 1935, s. 2.

⁷ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Gerçek Hayat Dergisi* Yay., 1. Baskı, İstanbul 2001, s. 231; Hüseyin Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, Kaynak Yay., 1. Baskı, İstanbul, Mayıs, 2007, s. 16.

Babanzade Ahmed Naim'in ailesi yapı olarak farklı özellikte kişileri barındıran bir yapıdadır; eğitimciler, hukukçular, gazeteciler ve siyasetçiler vardır.⁸

Ahmed Naim, tasavvufi kişiliği ile de bilinir. O, Fatih mutasavvıflarından Fatih Türbedarı Ahmet Amiş Efendinin mürididir.⁹

Gayet mütevazı, iletişime açık, üretken, ilkeli yapısıyla dostları arasında nam salmış olan Ahmed Naim Efendi, kendisi gibi düşünmeyen öğrencileriyle de iyi anlaşabilen ve dost kişiliğe sahip yönüyle tanınan birisidir. Onun öğrencileri arasında Macit Gökberk, Niyazi Berkes gibi önemli felsefe otoriteleri de bulunmaktadır. Öğrencilerine karşı gayet anlayışlı ve hoşgörülü olan Ahmed Naim'e öğrencileri tarafından da aynı yaklaşımın gösterildiği bilinmektedir.¹⁰

Ahmed Naim dönemin önemli fikir adamlarıyla sarsılmaz dostluklar geliştirmiş, adeta arkadaşlarını kendisine hayran bırakmıştır. Bu dostlarından biri olan Mehmet Akif Ersoy, Babanzade Ahmed Naim'in ölüm haberini Mısır'da aldığı anda: "Naim'in vefatı haberi üzerime dağ gibi yıkıldı." diyerek üzüntüsünü ve hayranlığını dile getirmiştir. Bu dostluk seviyesi o kadar ileri derecededir ki fikirdaşları Mehmet Akif Ersoy'un mezarını kendi vasiyeti üzerine kadim dostu Babanzade Ahmed Naim'in Edirne Kapı Mezarlığı'ndaki mezarın yanına yaptırmışlardır.¹¹

1.1.2. Öğrenim ve Eğitim Yaşamı

Babanzade Ahmed Naim, ilk tahsilini Bağdat'da yaptıktan sonra İstanbul'a gelerek Galatasaray Lisesine kaydolmuştur. 1891 yılında Galatasaray Lisesi'ni bitirerek devrin en yüksek kültür müessesesi olan Mülkiye Mektebi'nde yüksek öğrenimini devam ettirmiştir. Başarılı bir yüksek öğrenimden sonra 1894'te bu okuldan da yüksek başarıyla mezun olmuştur. Galatasaray Lisesi'nde bir garp diliyle modern müspet ilimlerin mebadisini ve Mülkiye Mektebi'nde idareciliği öğrenen

⁸ Bkz. Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 18.

⁹ Ergin, "Takdim", Babanzade Ahmed Naim, *İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur*, ss. 22-23.

¹⁰ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 33.

¹¹ Çakan, "Babanzade Ahmed Naim", s. 375.

Ahmed Naim, bunlarla da kalmayarak ve kanmayarak medreselerde okunan İslami ilimleri ve bu arada Arapça'yı da öğrenmiştir.¹²

Bilindiği gibi Babanzade Ahmed Naim, hadis tercümesi de yapmıştır. Özellikle ilk defa *Sahi-i Buhari*'nin *Tecrid-i Sarih* adında büyük kısmını Türkçe'ye çevirmiş, eserin kalanını da ölümünden sonra sevenleri tamamlamıştır.

Özetle Babanzade Ahmed Naim, eğitim öğretim hayatı boyunca ileri derecede başarılarla imza atmış bir şahsiyettir. Öğrenim ve çalışma hayatı başarılarla doludur. O, Mülkiye mektebinden mezun olduğu yıl Hariciye Nezareti Tahriratı Hariciye Kalemî'nde 100 kuruş maaşla 3. katip olarak çalışmaya başladı. 1896 da aynı Nezaretin Tercüme Kalemî 2. katipliğine nakledildi. 1895 tarihinde 450 kuruş maaşla Galatasaray Lisesi'nin muallimliğine talim edildi. 1908 de 4000 kuruş maaşla Maarif Nezareti Meclisi Maarif Dairesi İlmiye Azalığı'na, aynı yıl Mülga Mekatibi Rüştiye İdare Müdürlüğü'ne getirildi. 1910 da tekrar meclisi maarif azasına getirildi. 1911 de Tedrisati Aliye Müdürlüğü yaptı. Maarif Nezareti Telif ve Tercüme Heyeti Azalığında bulundu. 1913 yılında kurulan İstılahatı İlmiye Encümeninde yer alarak felsefe, tabii ilimler ve sanat ıstılahatları için hazırlanan ve basılan 3 lügatin çalışmalarında etkin görevler üstlendi. Darülfünun Edebiyat ve İlahiyat Şubesi Felsefe Müderrisliğine getirildikten sonra felsefe, ruhiyat, ahlak, mantık, metafizik dersleri okuttu. Ve akabinde Darülfünun'da Salih Zeki Bey'den sonra bir müddet rektörlük yaptı.¹³

Babanzade Ahmed Naim, resmi eğitim dışında Arapça ve bazı İslami ilimlerle ilgili özel dersler almıştır. Bu öğrenim süreci, düzenli medrese öğrenimi şeklinden ziyade kendi özel gayret ve çalışmaları doğrultusunda olmuştur.¹⁴ 1914 yılından itibaren ise Darülfünun'daki felsefe kürsüsünde müderris olarak eğitim vermeye başlamıştır. Bu kürsüde psikoloji (*ruhiyat*), ahlak, mantık, metafizik (*mabad-üt-tabia*) dersleri okutmuştur.¹⁵

¹² Ergin, "Takdim", Babanzade Ahmed Naim, *İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur*, s. 10.

¹³ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Dergah Yay., 1. Baskı, İstanbul, Mayıs, 2001, s. 67.

¹⁴ Aldığı eğitimin detayları ve Arap edebiyatına ilgisi için bkz. Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 22; Mithat Cemal Kuntay, *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif*, İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1986, s. 104.

¹⁵ Ergin, "Takdim", Babanzade Ahmed Naim, *İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur*, s.12.

Darülfünun'daki felsefe hocalığı vesilesiyle kaleme aldığı felsefe çalışmaları dışında, yazarlık hayatına 1898 yılında *Servet-i Fünun* mecmuasında Arap edebiyatından yaptığı şiir tercüme şerhleriyle başlayan Ahmed Naim, mekteb-i sultani'deki hocalığının bir parçası olarak Arapça ders kitapları telifiyle de uğraşmıştır. 1908 yılında çıkmaya başlayan *Sırat-ı müstakim/Sebilürreşad* dergisinin kadrosu içinde yer alarak hadis tercüme ve şerhleri yanında fikri makaleler de yazmıştır. *Türk Yurdu*, *İçtihad* ve *İslam Mecmuası*'alarında milliyetçilik, kadının konumu, fıkıh usulüne dair yayımlanan yazılara karşı tenkit-tartışma metinleri de kaleme almıştır.¹⁶

Ahmet Naim, daha sonra 1919 yılında Darülfünun Umum Müdürlüğü görevi yapmıştır. 1934'te İstanbul Üniversitesinin açılıp Darülfünun'un kapatılması ile bu kurumdan ayrılmıştır. Kendisine dayatılan dini, pedagojik ve siyasi baskılar ayrılmasının sebepleri olmuştur. Zira o dönemde cumhuriyet devrim ve inkılaplarına uygun eğitim öğretim çalışmaları hız kazanmış ve yüksek öğretimde de çalkantılara sebebiyet vermiştir. 1933 üniversite reformu ile Darülfünun üzerinde hem idari hem de ideolojik baskılar hız kazanmıştır.

Bu bağlamda Darülfünun'un kapatılmasının gerekçesini de anlatan dönemin Milli Eğitim Bakanı Doktor Reşit Galip'in şu sözleri çok çarpıcıdır: "Memlekette siyasi ve sosyal anlamda büyük inkılaplar oldu. Darülfünun bunlara karşı tarafsız müşahit kaldı. İktisadi sahada esaslı hareketler oldu. Darülfünun bunlardan habersiz görüldü. Hukukta radikal değişiklikler oldu. Darülfünun yalnız yeni kanunları eğitim programına almakla iktifa etti. Harf inkılabı oldu, öz dil hareketi başladı. Darülfünun hiç tınmadı. Yeni bir tarih anlayışı milli bir hareket halinde bütün ülkeyi sardı. Darülfünunda buna bir alaka uyandırabilmek için üç yıl kadar beklemek ve uğraşmak lazım geldi. İstanbul Darülfünun'u artık durmuştu. Kendisine kapanmıştı. Vustai bir tecerrüt içinde dış dünyadan elini ayağını çekmişti."¹⁷

¹⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Felsefe Makaleleri –Fransızca'dan Çevirdiği Altı Makale-*, (Hazırlayanlar: M. Cüneyt Kaya, Cahid Şenel) Klasik Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2014, s. 19.

¹⁷ Ersoy Taşdemirci, *Belgelerle 1933 Üniversite Reformunda Yabancı Bilim Adamları*, Mefkure Sahaf Yay., 1. Baskı, Ankara, Ocak, 1992, s. 5. Konuyla ilgili olarak bkz. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi -Başlangıçtan 1985'e-*, A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., 1. Baskı, Ankara 1985, s. 328; Komisyon, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II*, Atatürk Arş. Mrk. Yay., 6. Baskı, Ankara, 2008, s. 140.

İlgili kaynaklara bakıldığında anlaşılan odur ki, Mustafa Kemal önderliğinde Cumhuriyet'in tüm yöneticileri Darülfünun'u hedef tahtası haline getirmişler ve onu Cumhuriyet felsefesine paralel hareket etmemekle suçlamışlardır. Bu durumu düzeltmek için Avrupa'daki bazı üniversitelerden akademisyen ve yöneticileri yeni bir yüksek öğretim reformu hazırlamak ve uygulamak amacıyla Türkiye'ye davet etmişlerdir. Sonuçta Türkiye'ye davet edilen yabancıların raporları doğrultusunda 2252 sayılı kanun ile İstanbul Darülfünun'un yerine Mili Eğitim Bakanlığının 1 Ağustos 1933 tarihli yazısıyla İstanbul Üniversitesi kurulmuştur.¹⁸

Bu kanunun çıkarılması ve yürürlüğe sokulmasıyla birlikte 88 müderris, 44 muallim, 108 muallim muavini olmak üzere 240 kişiden oluşan Darülfünun eğitici kadrosunda 71'i profesör olmak üzere toplam 157 eğitici açıkta bırakılmıştır. Boşa kalan kadroların yerine 50'ye yakın yabancı profesör atanmış ve üniversitenin hassas dengeleriyle oynanmıştır.¹⁹ Gelen ve üniversitelere yerleşen hocaların birçoğunun Nazi Almanya'sının sınır dışı ettiği profesörlerden oluştuğu ve özellikle de Ankara ve İstanbul üniversitelerinde eğitim vermeye başladıkları görülmektedir.²⁰

Görülüyor ki Darülfünun, İstanbul Üniversitesi ismiyle reforme edildiği dönemlerde yılların getirmiş olduğu geleneğin yıkılmasına acı bir şekilde tanıklık etmiştir. Bu sırada bu kurumun rektörünün, milletin geleneği ve inancı doğrultusunda sorumlu olduğu üniversitede tedrisat verme gayreti içerisinde olması, yeni rejimin sahipleri tarafından hoş karşılanmamış ve birtakım karşı düzenlemeleri yapmaya sebebiyet vermiştir.

1.1.3. Şahsiyeti

Babanzade Ahmed Naim, aynı düşüncelere sahip olsun veya olmasın tüm muhataplarına karşı son derece anlayışlı ve iletişime açık bir yapıda idi. İmla Derneğinde kendisiyle çalışmış arkadaşı ve dostu Muallim Mithat Cevdet, onun

¹⁸ Komisyon, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II*, s. 145. Konuyla ilgili Atatürk'ün görüşleri de dahil bkz. Taşdemirci, *Belgelerle 1933 Üniversite Reformunda Yabancı Bilim Adamları*, ss. 220-221.

¹⁹ Komisyon, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II*, s. 144.

²⁰ Arslan Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, Ocak, 2002, s. 18.

hakkında şu düşünceleri aktarmaktadır: “Ahmed Naim 60 yaşlarında orta boylu kısa ve az sakallı çenelerine doğru sakalı kıtça, tatlı bakışlı bazen durgunca çok kere yumuşak edalı idi. İstihza etmez; fakat bir küstahlığın zarif sözlerle intikamını almasını bilirdi. Hikaye söylemek ve dinlemekten hoşlanır, Merhum Hüseyin Kazım Kadri'nin cana can katan fıkralarında meftun olduğunu söylerdi. Gülmesi tatlı idi, hele söz arasında bazen “nicedir ol hikayat” deyişi ömürdü. Sağlığından şikayeti yoktu. Ama Buhari Tercümesi yaparken gözleri ağrıdı. Koluna inme gibi bir şey geldi. Gerçi şiddetli ağrıları yoktu. Bununla beraber gene kalp hastalığından göçmesi daha çok acındırdı. Kaba taassuptan kurtulmuş temiz bir Müslüman örneği idi. Edebiyat ve musiki dostu idi. Arap ve Fransız dillerini iyi bilen bir felsefe alimiydi. İmanında sabit idi. Neye inanmışsa sonuna kadar sadık kaldı. Onda riya veya kuru sofuluk gibi şeyler yoktu. Siyasi bir fırkaya mensup değildi. Doğu'nun dini feyzini, Batı'nın fikirleriyle kaynaştırmıştı. Batı ilminin aşığı fakat pozitivistin düşmanı idi. Onda Muhammedi bir yürek vardı.”²¹

Mithat Cemal Kuntay da merhum Ahmet Naim'i anlatırken ondan şöyle bahseder: “Naim'de güç bir meziyet vardı. Meziyetlerini gizlemek sonra bir insanı güzelleştirecek kıymetler taşımak, kimsenin hususiyetini konuşmamak düşmanın bile değeri varsa var demek, çocuk gibi çalışmak, tartışmalarda terbiyeli olmak, medeni insan gibi konuşmayı bilmek yani söylediğinizi dinler gibi görünmek değil sahiden dinlemek, bilmediğini bir kelime ile bilmiyorum diye söylemek ve biliyor gibi hilekar bir yüz takınmamak, bildiğini de tabii bir sesle anlatmak, dostlarını gıyabında da sevmek gibi özelliklere sahip idi.”²²

Mehmet Akif'in damadı Ömer Rıza Doğrul, onun hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır: “Merhum kayınpederim Mehmet Akif, arkadaşlarını ayırt etmez hepsini severdi fakat kalbinde Ahmet Naim'e ayırdığı yer muhakkak imtiyazlıydı. Naim'in öldüğü haberini aldığı zaman, hüngür hüngür ağlayacak derecede bu aziz dosttan ayrılışının acısını derinden hissetmişti. O zaman gönderdiği mektupta ‘onun

²¹ İnançalp, *Müderri Ahmed Naim*, s. 5.

²² Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif*, Timaş Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1987, s. 103.

ölümünü haber aldığım anda dünya başıma yıkıldı sandım' diye yazdığını bizzat görmüştüm.”²³

Ahmet Naim'in vefat haberini Mısır'dan öğrenen Mehmet Akif'in tepkisini Eşref Edip'te şöyle aktarmaktadır:“Üstad biraz durdu ve derinden bir ah çekerek zavallı Naim dedi. O, ne büyük bir insandı. O, ne faziletli bir adamdı. Ben ki ölümü çok tabii bulurdum. Bazen çok sevdiğim birinin ölümünü benden saklarlardı yahut yavaş yavaş söylerlerdi. Bende için için gülerdim. Bundan tabii bir şey olur mu? Beni hiç anlamıyorlar, böyle bir haber karşısında düşüp bayılacağımı sanıyorlar derdim. Fakat vaktaki Naim'in ölüm haberini aldım nasıl diyeyim cihan yıkılmışta ben altında kaldım zannettim. Bana öyle geldi, zaten ondan sonra hayatın bir zevki bir neşesi kalmadı. Meğer ben Naim'i ne çok severmişim diye ekledi. Üstad çok müteessir olmuştu. Biraz gözleri daldı sonra haydi bir Fatiha okuyalım dedi. Gözlerinden yaşlar dökülmeye başladı.”²⁴

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilerden anlaşılmaktadır ki merhum Naim Efendi, dürüst, çalışkan, sevecen, tebessümlü, ilkeli, fedakar ve benzeri birçok meziyete sahiptir. Onun bu özellikleri kendisine bir çok çevreden arkadaş ve dost kazandırmıştır.

1.2. BABANZADE AHMED NAİM'İN ESERLERİ

1.2.1. KİTAPLARI ve TERCÜME KİTAPLARI

Temrinat: Arapça gramerini konu alan alıştırma kitabıdır. Girişinde Arapça eğitiminin önemi ve gerekliliğine değinilmiştir. Toplam 220 sayfadır.

Hikmet Dersleri: Bu kitap “Ulum-u Aliye-i Diniyye Şubesinde Tedris Olan Felsefe-i İslamiyye'den Hikmet Dersleri” olarak da bilinir. Bir ders kitabı olarak hazırlanmıştır. 368 sayfa olarak yazılan bu kitap felsefenin konusu, felsefe tarihi, felsefenin tanımı, felsefenin kısımları, ilimlerin sınıflandırılması gibi konuları barındırmaktadır. Basım yeri ve tarihi; Matbaa-i Hukukiye İstanbul 1914'tür.

²³ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, ss. 30-31.

²⁴ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 43.

İslam'da Davayı Kavmiyet: İlk olarak Sebilürreşad Mecmuasının 1914 de 298. sayıda yayımlanmıştır. Kitabın daha sonra latinize edilmiş basımları da mevcuttur.²⁵

İlmi Mantık (Tercüme): 382 sayfa olan Elie Rabier'in²⁶ mantık kitabının ilk bölümünün tercümesidir. Birçok dipnot eklenerek yapılan bu tercüme mantığın tanımı, konusu, taksimi, işlem ve kapsam gibi konuları içermekte olup, 64 sayfa halinde İstanbul Darülfünun Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi tarafından taş basması olarak 1919 da yayımlanmıştır.²⁷

Kırk Hadis (Tercüme): İmam Muhyiddin en-Nevevi'nin “*el-Erba'ün*” adlı kitapçığı Ahmed Naim tarafından sade ve güzel bir Türkçe ile tercüme edilip 1925 yılında basılmıştır.

Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs: Düşünürümüzün, Fransız düşünür, Georges Lespinasse Fonsegrive'in *Psychologie* adlı eserine dipnot ve açıklama ekleyerek yaptığı tercüme eseridir. 631 sayfadır.

Felsefe İstilahlarının Teknik Sözlüğü (Fransızca'dan Türkçe'ye): Ahmed Naim, Georges Lespinasse Fonsegrive'in *Psychologie* isimli eserine 1915 tarihinde yaptığı *Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs* adlı tercümesinin sonuna eklemiş olduğu 100 sayfalık felsefi terimleri sözlüğüdür.

Tevfik Fikret'e Dair Filozof Dr. Rıza Tevfik Beyefendi'ye: Ahmed Naim'in *Tevfik Fikret'e Dair* adlı risalesi Tevfik Fikret'in *Tarih-i Kadim* manzumesi yüzünden çıkan münakaşalar dolayısıyla filozof Dr. Rıza Tevfik'e verdiği cevabı barındırmaktadır.²⁸

Ahlak-ı İslamiye Esasları: Sebilürreşad Dergisinin 224. sayısından itibaren *Ahlak-ı İslamiyye Esasları* başlığı altında yayımlanmıştır. Bu yazı 1924 tarihinde kitaplaştırılmıştır.

²⁵ Esther Debus, *Sebilürreşad Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Libra Yay., İstanbul, Ekim, 2009, s. 188.

²⁶ Elie Rabier, Fransız felsefecidir.

²⁷ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 73.

²⁸ Babanzade Ahmed Naim, *İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur*, s. 11.

Genel Çizgileriyle İslam: Dairetu'l Maarif için hazırladığı “İslam” maddesi daha sonra Sebilürreşad Mecmuası’nda *İslamiyetin Esasları, Mazisi ve Hali* adıyla yayınlanmış olup; Çığı Yayınları tarafından sadeleştirilerek 1975 yılında “*Genel Çizgileriyle İslam*” adıyla tekrar yayımlanmıştır.²⁹

Tecrid-i Sarih Tercümesi: Tam adı *et-Tecridu’s-Sarih Li Ahadisi’l-Camii’s-Sahih* olan eser, Türkçe’de *Buhari Muhtasarı-Tecrid-i Sarih Tercemesi* adıyla yayımlanmıştır.

1.2.2. TERCÜME MAKALELERİ

1.2.2.1. Arapça’dan Tercüme Ettiği Makaleler

Arapça’dan yaptığı tercümeleler, “Bedayiu’l-Arab” başlığı altında *Servet-i Fünun* Mecmuası’nda yayımlanmıştır. Bu makaleler: *İbn-i Fariz’den, Fazıl b. Yahya ile Bir Arabi, Ferizdele’in Bir Kasidesi, Bir Şairi Bahadır Yahud Bişr b. Abi Avane, Semevel’in Bir Fahriyesi, Esef’i Azim, Ebu’l-Ula el-Ma’arri’nin Fahriyesi, Kays-ı Amiri’nin Garamiyyatından, Kays-ı Amiri’nin Hikayatından, İntiara’nın Hamasiyyatından, Seyfu’d-Devle Hakkında, Mütenebbi’den, Yine Mütenebbi’den, Hüseyin b. İshak hakkında, İbn-i Zeyd’in Bir Gazeli, İbn-i Zerik’den, Ebu’l-Hasan el Enbari’nin Bir Mersiyesi*³⁰ adlı makalelerdir.

1.2.2.2. Fransızca’dan Tercüme Ettiği Makaleler

Bu tercümeleler Fransız filozofları Paul Janet’in ve Emile Picard’dan tercüme edilmiş olup *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*nda altı makale olarak yayımlanmıştır. Bunlar:

- *Felsefe Bir İlim midir?*
- *Felsefenin Yeni Birkaç Tarifi*

²⁹ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 161.

³⁰ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 176.

- *Felsefede Misdak*
- *Geçen Ders Hakkında Bazı İzahat*
- *Ruhiyat Dersleri (Kitap Tenkidi)*
- *İlim Hakkında (Emile Picard'dan Tercüme)* adlı makalelerdir.

1.2.3. MAKALELERİ

İttifak Gazetesinde Arapları İrkçılığa Karşı Uyarıcı Yazıları: Ahmed Naim bu gazetede şu başlıklarla dört yazı yazarak Müslüman Araplar'ı ırkçılık konusunda uyarmıştır. Bunlar:

- *Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatımız*
- *Arap İttihad Kulübü Mehmet Emin Bey'e*
- *Efrad-ı Araptan İsa İmzalı Mektup Sahibine*
- *Bilcümle Yazı arkadaşlarımızdan Bir Rica³¹* adlı makalelerdir.

Vaizler: Birinci meşrutiyetten sonra istibdat döneminde yapılan baskıları ve bu baskılardan sonra verilen taraflı vaazları, akabinde dayatılmaya çalışılan etkisiz din anlayışını eleştiren konuları içermektedir.

Devr-i İstibdatda Mektebi Sultani'de Verilen Derslerden: Dokuz makale halinde tefrika edilen bu yazılarda kelimelerin ilminin tarifi ve konusu verildikten sonra, bu ilmin akli temellerle bina edildiğini, inanç esaslarını savunmak için nadiren nakli delillere başvurulduğunun belirtildiği makalelerdir.³²

Akide-Ehl-i Sünnetin Mücmelen Beyanı: Dört makale olarak Sırat-ı Müstakim Dergisinde yayımlanmıştır. Bu makalelerde İslam'ın akla ve bilime aykırı olmadığı tezi işlenmektedir.

³¹ Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Türkiye'de İslam ve İrkçilik Meselesi*, Med Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2002, ss. 81-93.

³² Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 165.

İlm-i Tarih, Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye'yi Cenab-ı Peygamberin Sureti Neşet ve Zuhuriyle İspat Eder: Bu makale *Sırat-ı Müstakim*'in ilk dört sayısında yayımlanmıştır.

Sırat-ı Müstakim Ceride-i İslamiye'si ve Muhteremesine: Ahmed Naim'in *Sırat-ı Müstakim* dergisine yönelik eleştirilerini barındırır.

Lisan Meselesi: Lise tedrisatını bitirmiş gençlerin Osmanlıca'yı anlayacak ve çözecek kadar Arapça'yı nasıl öğreneceği hususunda düşünceleri ve tavsiyeleri barındıran bir kitaptır.

Sema: "Yedi kat sema"nın ne anlama geldiği ve Kur'an Ayetleri ile bilimin ilişkisinin ne olduğu veya nasıl anlaşılması gerektiğini konu edinen makaledir.

İslam'da Çok Evliliğe Dair Yazıları:

- Müdafaat-ı Diniye. Taadüdü Zevcat İslamiyet'te Men Olunabilir mi imiş?
- Müdafaat-ı Diniye. Li'l-batili Savletün Süme Yazmahillu (Batılın Dehşetli Bir Sevleti Olabilir Ama Çok Sürmez Muzmahil Olur?)
- Müdafaat-ı Diniye. İnsafın O Yerde Namı Yok mu?

Bizde Din Ve Devlet: Ahmed Naim'in din ile devletin ayrılamayacağını savunan makale yazısıdır.

Tesettürle İlgili Yazılar: Tesettürün hem dini hem de ahlaki bir mesele olduğunu, ahlaki oluşunun dinden kaynaklandığını dolayısıyla hükümetin bu konuda tedbir alma hakkının olduğunu savunan yazılardır.³³

Bir Cevap: Sebilürreşad dergisinin 361. sayısında İslami şiarların korunması konusunda yazdığı makaledir.

Hüseyin Cahid Beyefendi'ye Açık Mektup: İtalyan Prensi Müsteşrik Leoene Caetani (1869-1926)'nin yazdığı *İslam Tarihi* eserinin, İttihatçı Hüseyin Cahit Yalçın tarafından tercüme edilip yayınlanması üzerine Ahmed Naim'in yazdığı eleştiri mektubu içermektedir.

³³ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 172.

İslam Tarihi Hakkında: Sebilürreşad Dergisinde Medhal I ve Medhal II adıyla giriş mahiyetinde yazılan iki makaledir.

Şeyh Muhyiddin-i Arabi'nin Tefsirlerinde ve Yazılarında Batınlık Var mıdır?: Ahmed Hamdi Akseki'nin İbn-i Arabi hakkındaki tereddütlerini gidermek amacıyla Ahmed Naim tarafından yazılan bir mektuptur.

1.3. FİKİR DÜNYASI

Babanzade Ahmed Naim'in fikri yapısını ele almadan önce, döneminin fikir atmosferini kısaca özetlememizin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Osmanlı imparatorluğunun son zamanlarında meşrutiyet dönemini karakterize eden üç fikir akımından söz edilebilir: Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük. Birinci meşrutiyet zamanında meydana çıkan ve kökleri tanzimata kadar giden birbirinden zıt bu dünya görüşlerinden olan batıcılık bu akımın en eskisidir. İslamcılığın karşısında yer alan ve “Avrupacılık”ta denilen bu ideoloji batılılaşmayı hedeflemiştir. Bu fikri savunular arasında ölçülü bir batılılaşmadan yana olanlar olduğu gibi; *Servet-i Fünun*, *Ulum-i İçtimaiye* gibi mecmualar etrafında toplanan aşırı pozitivistler de vardır. Bu fikir etrafında toplanan bir kısım düşünürler de “kuvvetli ve üstün olan her şey batıdadır” şeklindeki hayranlık duygusundan ilham almaktadır. Bu çevreler doğudan gelen her şeyi “geri” batıdan gelen her şeyi “ileri” buluyorlardı. İslamcılık akımı, hilafet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak bütün Müslümanları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirme amacını taşırken, Türkçülük akımında ırka dayanan siyasi bir Türk milleti teşkil ettirmek hedefiyle hareket etmiştir.³⁴

Dolayısıyla Tanzimattan Cumhuriyete kadar olan dönemi bu üç fikir cereyanı karakterize etmektedir. Ahmed Naim ise meşrutiyetten önce İttihatçılarla beraber olmuş, meşrutiyetin ilanından kısa bir süre sonra ayrılmıştır. Bundan sonraki hayatında İslamcılık akımı içinde yer almış, yazı ve kitaplarıyla batıcılık ve ırkçılığa karşı İslam akidesini ve birliğini savunmuştur. İslamcılık akımı içerisinde görülen

³⁴ Hansu, *Babanzade Ahmed Naim*, s. 134.

Ahmed Naim, İslam aleminin kurtuluş reçetesinin Kur'an ve Sünnett'in ilkelerine bağlılıkta aranması gerektiğini savunur. Onun fikri yapısını incelerken dönemin karakteristik fikir hareketleri olan batıcılık, islamcılık ve türkçülük akımlarına karşı nasıl bir tutum geliştirdiğini bilmekte fayda vardır.³⁵

Ahmed Naim'in genel yaşam öyküsünü dikkate aldığımızda fikir, söz ve tavırlarıyla saltanat, meşrutiyet, cumhuriyet dönemlerinde İslamcı fikir yapısıyla bilindiği aşikardır. Çünkü bu dönemlerin tümünde muhalif kişiliğiyle tanınan bir isimdir Babanzade Ahmed Naim. O, Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan fikir hareketlerinden İslamcılık akımı içerisinde yer almış ve aynı zamanda kanaatleri dikkate alınan nadir düşünürlerden birisidir. Bilindiği gibi islamcılık akımı, İslam'ı bir bütün olarak yeniden hayata hakim kılmak amacını güden ve 19. yüzyılda ortaya çıkan bir harekettir. İslam dünyasında Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh gibi temsilcileri bulunan bu akım, Türkiye'de *Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad*, *İslam Mecmuası* ve *Volkan* gibi dergilerde toplanan kişilerin öncülüğünde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. İslamcılık akımının temsilcilerinden olan Ahmed Naim, medrese dışında yetişmiş olmasına rağmen, dini ilimleri ve Arapça'yı özel gayretleriyle öğrenmiş, siyasi ve sosyal alandaki problemlerin çözümünü Kur'an ve Sünnet'e dönüşte aramış bir aydındır. Hadisle ilgili yazı ve eserleri bu düşüncesinin bir sonucudur. Zaman değişse de nassların değişmezliğini savunmuş, dinde yapılmak istenen yeni ve modernist yorumlara karşı çıkmıştır. Ona göre din bir bütündür, öyle kabul edilmeli ve yaşanmalıdır. İslam'ın emirleri yalnız itikat ve ibadetlerden ibaret değildir. İslam insanlar arasındaki muamelat, muhakemat ve cezalara da şamildir. Bu yüzden din ve dünya işlerini ayırmak prensibi İslam'a uymaz. Kitap, sünnet, icma ve kıyasla tesbit edilmiş bulunan hükümlerin, İslam dünyasının kıyamete kadar bütün hükümlerini karşıladığı inancındadır. O islamcılık akımının yayın organları olan *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinde yazdığı makalelerde, bu düşüncelerini dile getirmesinin yanı sıra İslam dinine yönelik eleştiri ve saldırılara da cevap vermiştir.³⁶

³⁵ Hansu, *Babanzade Ahmed Naim*, s. 135.

³⁶ Hasan Karayığit; "Asım Öz, Hasan Karayığit ile Babanzade Ahmet Naim Bey'in 'Mukaddime'si Üzerine Bir Röportaj", <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=163399>, (25.08.2015)

1.3.1. Milliyetçilik İle İlgili Düşünceleri

İstanbul'da Arap milliyetçileri tarafından "Arap İttihad Kulübü" adında bir dernek kurulmuştur. Ahmed Naim, çok uluslu Osmanlı İmparatorluğunun böyle bir oluşumdan zarar göreceğini ve hatta İslam kardeşliğine büyük bir darbe vuracağı hususunda bu derneğin ileri gelenlerini uyarmıştır. Bu düşüncelerini *İttifak Gazetesinin* 17 Ağustos 1324/1908 tarihli sayısında "*Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatimiz*" isimli mektubunda dile getirmiştir. O, bu yazı aracılığıyla tüm Müslümanları kavmiyetçilik tehlikesine karşı uyarır. Osmanlı İmparatorluğunun çok uluslu yapısına dikkat çektiği bu yazıda, Müslüman kardeşliğinin paratikteki karşılığının ne olduğunu ve ne olması gerektiği üzerinde durur. Milliyet aideyetinin bir üstünlük vesilesi olamayacağını belirtir. Bunu İslam'ın ve İslam Peygamberi'nin yasakladığını hatırlatır. Araplık, acemlik, kürtlük, arnavutluk, türklük, lazlık vs. meselelerinin çoktan önemini kaybettiğini, bunun dile getirilmesinin gayri meşruluğu üzerine düşüncelerini sıralar.³⁷

Ahmed Naim ırkçılık yapmanın İslam'da kötü görüldüğünü ve İslam dininin bunu yasakladığını söyler. Ona göre ırkçılık şeriat tarafından kötü bir amel olarak görülmüş olup reddedilmiştir. Kavmiyetçilik bir cahiliyet davasıdır. İslam'ın varlığına ve devamına kasteden, Müslümanların refahına ve saadetine karşı en büyük tehlikedir. İslam diyarları bir bir elden çıkmış küfür diyarı haline gelmişken, buradaki bir avuç Müslümanın ben türküm, ben kürdüm, ben lazım, ben çerkezim gibi yeni iddialarla birbirlerini ötekileştirmeleri normal karşılamak mümkün değildir. Naim Efendi, İslam düşmanlarının kalbgahımıza kadar tecavüz ettikleri bir zamanda Müslümanların böyle cahili bir tutkunun içinde olmasının cinnetten başka bir şey olmadığını düşünür. Aslında bu batıl tutkunun vatanseverliğe de aykırı bir durum olduğunu ifade eder. Din ile iman akıl ve iz'an sahalarından uzaklaşılsa bile kazmi saadet denilen aldaticı serabın arkasından koşan Arnavut kardeşlerimizin başına gelen büyük felaketin, bize büyük bir ibret olması gerektiğini söyleyen düşünürümüz Müslümanların asabiyet duygusuna prim vermemeleri gerektiğini belirtir. O, 'aynı sebepler aynı neticeleri doğurur' kaidesini hatırlatarak Müslümanların kendi içinde

³⁷ Babanzade Ahmed Naim, "Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatimiz", *İttifak Gazetesi*, 17 Ağustos 1324/1908, S. 14.

asabiyet fikriyle hareket etmeleri durumunda bölüneceklerini ve cihanda yalnız kalacaklarını, bu gidişle de İslam'ın son sığınağı olan bu diyarın Allah korusun küfür diyarı haline geleceğini söyler.³⁸ Bu itibarla O, ırkçılığın hem dine hem de vatanseverliğe karşı işlenmiş bir suç olduğunu belirtir. Ayrıca Arnavutların tecrübelerini anlatarak önceden alınması gereken tedbirlerin alınmasını ve dikkatli olunmasını tavsiye eder.

Ahmed Naim bu dinin ilk uygulayıcısının Hz. Peygamber olduğunu hatırlatarak onun sünneti seniyesini takib eden biz Müslümanları Veda Hutbesindeki o meşhur ilkeleri düşünmeye sevk eder. Hz. Peygamber Veda Hutbesinde: “Ey insanlar! Sizin Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Haberiniz olsun ki hiçbir Arab'ın Acem'in üzerine, hiçbir Acem'inde Arap üzerine; hiçbir siyahinin beyaz üzerine fazileti ve üstünlüğü yoktur. Meğer ki, takva ile ola. Şüphesiz Allah katında en keriminiz, en muttaki olanınızdır.”³⁹ demek suretiyle asabiyetin batıllığı üzerinde durmuştur.

Ahmed Naim, Türkçülük hareketlerini de iki grupta inceler. Bunları türkçü islamcılar ve türkçüler olarak ifade eder. Türkçüleri yeni bir akım olarak Avrupadaki milliyetçilik akımlarından etkilenen bir hareket olarak değerlendirir. Bunların ırki asabiyeti öncelediğini öne sürer ve Osmanlı İmparatorluğunun toparlanmasının türkçülük hareketinin başarıya ulaşmasıyla gerçekleşeceğini düşündüklerini söyler. Türkçülerin eski gelenekleri yaşayarak yeniden dirileceklerini öne sürdüklerini belirtir. Babanzade'ye göre türkçü islamcı hareketine mensup olan düşünürler iki arada bir derede kalmaktadır. Türkçülerin dinsizliğe daha yatkın inançlara sahip olduklarını ifade eden Ahmed Naim, türkçü islamcı akım mensuplarıyla doğru tartışmaların olabileceğini ve sağlıklı mülahazaların yapılabileceğini düşünür.⁴⁰ Ahmed Naim'in kavmiyet ile ilgili tartışmaları genelde Ziya Gökalp, Ahmed Ağaoğlu ve Yusuf Akçura gibi isimlerle yaptığı söylenebilir. Zaten bu isimler Türkçülüğün cumhuriyet dönemi ilk savunucuları arasında olduğu bilinen bir gerçektir.

³⁸ Babanzade Ahmed Naim, *İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur*, s. 29.

³⁹ Babanzade Ahmed Naim, *İslam'da Kavmiyetçilik Yoktur*, s. 70.

⁴⁰ Babanzade Ahmed Naim, “İslam'da Dava-yı Kavmiyet”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. 12, S. 293, h. 1330, s.116.

1.3.2. İctimaiyat Hakkındaki Fikirleri

İslam dininin fitrat dini olduğunu savunan Ahmed Naim, Müslümanın bir dini yönetim altında yaşamasından yanadır. Ona göre dini düşünceye ket vurması düşünülemez. Düşünce başka dinlerde olduğu gibi bir şeylere esir edilemez. Bir Müslüman ilahi düzeni aklederek anlamaya çalışır. Gökyüzü ve yeryüzünün yaratılışındaki ahengi görmek zorundadır. İslam dini daima akılla barışık gider. Din ilmi hiçbir sınıfa mahsus olan şeylerden değildir. Dinimizde ruhbanlık da yoktur. İslam dini üstünlüğü bir imtiyaz vesilesi olarak görmeyi yasaklamıştır. Din, kardeşlik kavramını bireysel ve toplumsal bir bağ olarak ileri sürmüştür. Din, ırkçılığı toplumsal dinamiklerde tamamıyla çıkarılmasından yanadır. Bir Müslümanda böyle amel etmek zorundadır.

Düşünürümüz asabiyet anlayışının dinimizde tamamıyla yasaklandığını söylemektedir. Ona göre İslam dini sadece itikatlara ve ibadetlere, yani yalnız Halik ve mahluk arasındaki münasebetlere münhasır değildir. İnsan haklarından muameleat, evlenme-boşanma ve ceza kısımlarına da şamildir. Bizde *emr-i bil-maruf ile nehy-i ani'l-münker* dinin farzlarından olduğu gibi, hükümet tesisi etmekten ilahi hadleri yerine getirme ve adlet tevzii ile siyasi işleri idare gibi hususları hepsi dinin hükümlerindedir. İslam dinince imam tayin etmek de farzdır. İmama itaat da farzdır. Müslümanların imamının Cuma namazı kıldırması ile kadı tayin etmesi arasında fark yoktur. Kölelik ve cariyelik hususunda İslam dini köleliğe ve cariyeliğe cevaz vermekle beraber daima gailisini kaldırmaya ve hafifletmeye meyilli olduğu sırahaten anlaşılır.⁴¹

Ahmed Naim'e göre, kadın hakları konusunda İslam dini kadar adilane düşünen başka bir dini veya medeni müessese henüz zuhur etmemiştir. Müslüman kadını bütün insani haklarına sahiptir. İstedikleri iş ve sanatları ve istedikleri maddi özgürlüğü sağlama hakkını ellerinde bulundurabilirler. Örtünme hususundaki emir ve nehiyler ismetlerini alçakların bakışlarından korunmaya yönelik ilahi gayretten doğmaktadır. Çok evlilikle ilgili düzenlemelerin birkaç hikmeti vardır. Cahiliye döneminde çok olan evlilik sayısı dörde düşürülmüştür. Evlilik sayısında adaletlilik

⁴¹ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, ss. 245-248. (Ahmed Naim'in *Sebilürreşad Dergisi*, İslamın Esasları, Mazisi, ve Hali konulu yazısı. c.12, S. 284. h.1329, ss. 369-376.)

vurgusu yapılarak bir evlilik tasfiyesi yapılmıştır. Kilise babalarının çok evliliği ve boşanmaları yasaklamaları insanın fitratına karşı olan bir durumdur ve İslam bu durumu insanileştirmiştir. İslam toplumlarının geçmişi ve şimdisi arasında bir değerlendirme yapan Ahmed Naim, Müslümanların acınacak bir halde olduklarını ancak bunun sebebinin İslam dininin kendisinin olmadığını, Müslümanların tembellik ve hatalarının bu duruma sebep olduğunu ileri sürer. Müslümanların bu durumunun şeriata muhalafetler oluşturduğunu düşünür. O, bu hal ve durumları şöyle özetlemektedir: Kuvvet hazırlamada İslam düşmanlarına karşı kusur yapılması. Gönlün zaaf, kalbin gevşeklik halinde olması. Müslümanların birbirlerine buğzetmesi ve karşılıklı yardımdan kaçmaları. Bilgisizlik ve cehalet. Hıyanetin emanetin yerine geçmesi ve ahde vafanın azalması. Bizden olmayanlara benzeme hastalığı ve taklit psikolojisi. Milliyetçilik hastalığının yayılması. Kadercilik anlayışının hakim olması, Müslümanların atıllaşması ve benzeri birçok olumsuz durum Ahmed Naime'e göre yanlış amel biçimleri arasında gösterilmiştir.⁴²

1.3.3. Tasavvuf Anlayışı

Babanzade Ahmed Naim'in, Avrupadaki felsefe geleneğine karşı İslami Tasavvuf geleneğini bir panzehir olarak gördüğünü söyleyebiliriz. O, İslamın temel prensiplerinden çıkarılan tasavvuf ilminin düşünce dünyasında önemli katkıda bulunduğundan bahseder. Avrupadaki felsefe geleneği ile İslam felsefesi arasında bir kıyaslama yapar. İslamın genel olarak kesin ve sağlam dayanaklarla düşünceyi desteklediğini söyler. İlim ehlinin Avrupa felsefe geleneğini ısrarla takip etmesindeki mantığı anlamakta zorlandığını belirtir. İlim ehlini tasavvuf felsefesini önemsemesi gerektiğini düşünür. Tasavvufun kalpleri sakinleştiren yönünün dikkate alınmamasını ilim ehlinin bir kaybı olarak görür.⁴³

Ahmed Naim, batı felsefesi hayranlarının yanlış tutumunu eleştirdiği yazılarında önemli tespitlerde bulunmuştur. O, tasavvuf gibi bir düşünme biçiminin bizde var olmasının bir avantaj olduğunu ve bunun değerinin bilinmesi gerektiğini şu

⁴² Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, ss. 248-252.

⁴³ Babanzade Ahmed Naim, *Temrinat*, s. 7.

cümlerle vurgulamaktadır: “Batı felsefesini bilmeyi övünç vesilesi sayanlar, Avrupa filozoflarını birbirini nakzeden, çoğunlukla kendi kendisini yıkan, esası hep ihtimallere dayanan, o bitmez tükenmez felsefe teorilerini bilmeyi en büyük deha ve marifet sayanlar birazda kendine gelseler akaid ilminden başka illet, sebep ve hikmetlerinden bahseden şeriatın hakikatlerini açıklayan hakikatlerin özünü toplayan ‘tasavvuf ilmi’ namıyla bir İslam felsefesinin mevcut olduğunu, bu yüce ilmin yalnız zamanın tahripkar elinden kurtulan kitaplarıyla pek zengin kütüphaneler vücuda getirebileceğini açıkça görmüş olurlardı.”⁴⁴

Ahmed Naim’in tasavvufa bakışını irdelerken bazı çıkış noktalarını dikkate almakta fayda vardır. O, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmed Hamdi Akseki’nin İbn-i Arabi hakkındaki bir mektubuna cevaben *Sebilürreşad* dergisinde de sonradan neşredilen bir yazı kaleme almıştır.⁴⁵ Akseki, bazı ayetler hakkında İbn-i Arabi’nin yapmış olduğu te’vil ve tefsirleri dalalet-i batıniyeden telakki ettiğini ve bu müşkülât hususunda Babanzade’den açıklamalar beklediğini belirtir. Ahmed Naim ise Şeyh’ul-Ekber ve kendisinden evvel gelen büyük sufilerin, İmam Gazali’nin şathiye (manevi sarhoşluk) namı verdiği sözlerinin büsbütün batıla dayanmadığını düşünmektedir. Ona göre bu gibi sözler İbn-i Arabi’nin “vahdet-i vücud” inancının delillendirilmesine yönelik söylenmiştir. Batıni izahatların şeriatın iç yüzünün daha iyi anlaşılması maksadıyla yapıldığını düşünür. O, bir örnekle konuyu açıklamaya çalışır. ‘Gusül manevi temizlikten ibarettir ve cünüplükten yıkanmaya gerek yoktur’ denmiş olsa, şeriatın hükmünü yıkmak maksadıyla söylenmiş batınilik olabileceğini belirtir. Dolayısıyla böyle bir batıni izahat doğru değildir. Şeriatın zahirini muhafaza ile biraz da şeriatın iç yüzünden bahsedilmek kaydıyla⁴⁶ batıni hakikatlere vurgu yapıldığını düşünen Ahmed Naim, İbn-i Arabi’nin “vahdet-i vücud” yaklaşımını tevîl etmiştir. Düşünür, buradaki ince noktayı İslam düşünürlerinin dikkatli okuması ve değerlendirmesi gerektiğini ifade eder.

Ahmed Naim, İslam ilimlerindeki derin bilgisinin ışığında tasavvufun ele aldığı bazı ontolojik konuların avamın arasında ve hatta tasavvuf ehlinin bir kısmının

⁴⁴ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 102; Babanzade Ahmed Naim, *Temrinat*, s. 5.

⁴⁵ Babanzade Ahmed Naim, “Şeyh Muhyiddin-i Arabi Tefsirinde ve Yazılarında Batınilik Var mı? ”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. 10, 1956, s. 9.

⁴⁶ Babanzade Ahmed Naim, “Şeyh Muhyiddin-i Arabi Tefsirinde ve Yazılarında Batınilik Var mı? ”, s.10.

önünde tartışılmaması gerektiğini söyler. Çünkü ulu orta bu tür meselelerin tartışılmasının, ilmi derinliği az olanlar tarafından yanlış anlaşılabilceğini ve bununda İslami düşünceye zarar verebileceğini belirtir.⁴⁷

1.3.4. Siyaset ve Devlet Meselesi

Ahmed Naim'in siyaset ve devlet ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce siyasetin anlamı ve Osmanlı'da son zaman siyasi gelişmeler üzerine bir giriş yapmakta fayda vardır.

“Siyaset” sözcüğü, Arapça'dan alınmış olup “idare etmek işleri düzene sokmak” demektir. “politika” ise Yunanca “politeia” kelimesinden gelmektedir ve “şehirle ilgili işler, devlet idaresi ile ilgili olan” anlamını taşımaktadır. Politika Aristo'nun söylediği gibi “vatandaşların toplumu ilgilendiren işlerle ilgili olarak yaptığı her şeydir.”⁴⁸

Osmanlıda devlet-siyaset ve din arasındaki doğrudan ve dolaylı ilişkiler ve yahut mücadeleler Tanzimatla başlamıştır. Cumhuriyetle birlikte saltanatın, sonradan da hilafetin kaldırılması ve ardından laikliğin anayasaya girmesiyle bu mücadele daha hızlı bir hal almıştır. Bu meselenin anlaşılması için Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerini iyi irdelemek icap eder.

Bu anlamda Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, I. Meşrutiyet ve II. Meşrutiyet, hilafetin ve saltanatın kaldırılması gibi gelişmeler Osmanlı toplumu için önemli sonuçlar doğurmuştur. Hilafet meselesi Hz Peygamber'in vefatından Osmanlı'nın son dönemine kadar etkin bir insiyatifin adı idi. Bu kurumun kaldırılması bile büyük bir etki yaratmıştır.

Ahmed Naim'in din-devlet ve siyaset ile ilgili yazılarını kaleme almasına sebep olan durum, *Vakit Gazetesi* yazarlarından Ahmed Emin'nin (Yalman) *Vakit* gazetesinde çıkan bir yazısına karşılık olmuştur. Bu yazı “Din ile Devletin Tefriki” yazısıdır. Ahmed Emin, kaleme aldığı bu yazıda yenileşme çabaları içinde bazı

⁴⁷ Osman Nuri Ergin, *Ahmed Naim Zatı Ve Eserleri*, Yüksel Yay., İstanbul 1945, ss. 20-21.

⁴⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., 1. Baskı, Ankara, 2004, s. 221.

reformların gerçekleştirilmesine dair tezler öne sürmüştür. Bunlardan birisi de devletin yönetim biçiminde teokrasi denen dini içerikli yönetim biçiminin tamamıyla kaldırılması fikridir. Osmanlı hükümetinin yargı birliği ya da mahkemelerin birliğinin kabul etmesini bu anlamda iyi bir gelişme olarak kabul eden Ahmed Emin, Rusya'nın dağılmasından sonra medeni ülkelerin din ve devlet birlikteliğini askıya aldığını, laikliği bir yönetim biçimi olarak kabul ettiklerinden bahseder. Bununla bağlantılı olarak bu tür devletlerin, sahip oldukları dini kurumları da bir özel statüye kavuşturduklarını ileri sürer.⁴⁹

Ahmed Emin'in bu yazısına binaen *İslam* mecmuasında karşıt yazılar yayınlanır. Ahmed Naim'de bu duruma tepki gösterenlerin arasındadır. O da bir makale kaleme alır. *Sebilürreşad* dergisinde “Bizde Din ve Devlet” adlı makalede, Ahmed Emin'in batı hayranlığını ve kompleksini ortaya koyar ve bunu eleştirir. Ahmed Emin'in adete Avrupalılara şirin görünmek için din ile devletin birbirinden ayrılması gerektiği tezini işlediğini öne sürer. O bu yazısında Osmanlının veya Müslümanların gerileme sebebi olarak, bu toplumların İslam dinine olan bağlılığının gösterilmesinin doğru bulmadığını belirtir. Ona göre Ahmed Emin'in bu tespitleri , bu tespitin çok ileri düzeyde ve temelsiz bir iddia olmaktan öteye geçmemektedir.⁵⁰

Ahmed Naim'e göre bir toplumun mutluluğu ve yahut huzurlu olması hükümet şeklinden ziyade idarecilerle, idare edilenlerin ahlaklı olmasına bağlıdır. Dolayısıyla en iyi yönetim biçiminin uygulamalı ilimlerin doğrultusunda belirlenebileceğini söyler. Düşünürümüz dinin adaleti ve hakkı esas aldığını, adaletin tesis edilmesi şartıyla yönetim biçimlerinin adının önemli olmadığını belirtmektedir. Zaten İslamiyet kesin belirlenmiş bir yönetim biçimini de hiçbir zaman şart koşmamıştır. Müslümanlar yönetim biçimi olarak, düzenli bir yönetim anlayışını takip ve teşvik etmişlerdir. Anlaşma, mücadele, cihad, kurumsallık, barış gibi kazanımlar Müslümanlar için önemli görülmüştür. Ona göre Kur'an'ın ve Sünnet'in Müslümanları tedbirli ve düzenli olma yönünde hatırlatıcı ve emredici konumda olması bir gerçeği ifade etmektedir.⁵¹

⁴⁹ Babanzade Ahmed Naim, “Bizde Din ve Devlet”, *Sebilürreşad* Dergisi, c.15, S. 380, h. 1334, s. 291.

⁵⁰ Babanzade Ahmed Naim, “Bizde Din ve Devlet”, s. 293.

⁵¹ Babanzade Ahmed Naim, “Bizde Din ve Devlet”, ss. 293-294.

Batıdaki yönetim biçimlerinin din ve devlet ayrılığına dayalı olduğunu, bu yönüyle “laik” bir görüntü içerdiğini belirten Ahmed Naim, batıdaki bu yönetim biçimlerinin İslam dünyası için neden geçerli ve faydalı olamayacağını üzerinde de durmaktadır. Ona göre Batıda bir kilise sorunu varken İslam dünyasında buna benzer bir ruhbanlık sorunu yoktur. Laik yönetim biçimini gerektiren tepkisel bir gelişme İslam toplumlarında zahir etmemiştir. Dolayısıyla laiklik İslam toplumları için geçerli bir kurum olamaz. Ahmed Naim, çıkarılacak kanunların ve uygulanacak icraatların milletin din ve karakterine uygun olması gerektiğini düşünür. Dinsiz bir Osmanlı toplumu olamayacağı ortadadır. Döneminde devletin çıkardığı ıslahatların halkı cezbedecek bir özelliğe sahip olmadığını belirten düşünürümüz, halk ile devlet arasında adalet ile hareket edilmesinin önemine değinir. O, ıslahatlardaki yanlış uygulamalara mahkemelerin birleştirilmesini (*tevhid-i mehakim*) çarpıcı bir örnek olarak vermektedir.⁵²

⁵² Babanzade Ahmed Naim, “Bizde Din ve Devlet”, s. 295.

İKİNCİ BÖLÜM

BABANZADE AHMED NAİM'İN FELSEFE ALGISI

2.1. FELSEFENİN TANIMI

Ahmed Naim'e göre felsefenin İslam literatüründeki adı "ilm-i hikmet"tir. Ancak "hikmet" kelimesinin "hikmet-i tabiiye" diye ifade edilen fizik ilmi için de kullanıldığını dile getirir. Ona göre hikmet-i tabiiye kelimesinin felsefe anlamındaki hikmet ile karıştırılma ihtimali vardır. Dolayısıyla hikmet-i tabiiye diye adlandırılan fizik kelimesinin kullanıldığı bağlamlarda, hikmet kelimesi kadar yaygın olarak kullanılan "felsefe" tabirini kullanmayı daha uygun görür.⁵³ Bu hassasiyetle hareket eden Ahmed Naim, yabancı bir kelimeyi tercüme ederken, kendi düşünce geleneğimiz içinde yaygın olarak anlaşılan anlamının esas alınmasını çok önemli olduğunu düşünür.

İslam felsefe literatüründe, felsefe kavramı yerine daha çok hikmet kavramının kullanılmasının geçerli dayanakları mevcuttur. Bilindiği üzere İslam felsefe tarihinde, felsefe kavramı yerine "hikmet" kavramının kullanımı daha çok tasavvufi ve işraki felsefe çevrelerince yapılmıştır. İleriki konularda da değineceğimiz üzere Ahmed Naim, düşünce anlamında tasavvufi bir anlayışa sahiptir. Kendisinin tasavvufi geleneğe ait olmasının, onun felsefede kullandığı felsefi dili etkilediğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla düşünürümüzün felsefe kelimesi yerine hikmet kelimesini kullanmayı tercih etmesinin sebebi, mensubu olduğu tasavvufi düşünce sisteminde kullanılan dilin bir etkisi olarak değerlendirilebilir.

Bazı araştırmacılar, Ahmed Naim Efendi'nin bu tercihteki sebebini destekleyen gerekçeleri başka bir bağlamda dile getirmektedirler. Buna göre 9. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar yaklaşık üç yüzyıl boyunca temsil edilen Meşşai felsefenin, İslam düşünce dünyasında Grekçe "philosophia"nın karşılığı olan "felasifiye"yi ifade ettiği düşünülmektedir. Başka bir deyişle Antik Yunan'a özgü

⁵³ Bkz. Babanzade Ahmed Naim, *Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 29.

felsefe tarzının veya akıl yürütme biçiminin geleneksel İslami metodolojilerinden olan farklılığına işaret edilmek üzere, Meşşai felsefe için batılı anlamda rasyonel felsefeye karşılık gelecek şekilde “felasife” deyiminin kullanımı daha uygun görülmüştür. Tasavvufi ya da İshraki felsefe tarafından temsil edilen felsefe tasvvurunun ise, “felsefe” kavramı yerine “hikmet” kavramını kullandığı ve felsefenin konularını da bu isim altında sınıflandırdığı söylenebilir.⁵⁴

Ahmed Naim, felsefe ve filozof kavramlarına geniş izahatlar getirmiştir. O, felsefe ve filozof kavramlarını tanımlarken, öncelikle halk arasında kullanılan anlamlarına da atıflar yapar. Felsefe ve filozof kavramlarının halk tarafından anlaşılan anlamlarına atıf yaptıktan sonra, söz konusu kavramlardan ne anladığını açıklama yoluna gider. Filozof ve felsefe kavramlarını açıklarken, üç değişik izahatta bulunur. Bu açıklamaların ilkinde göre filozof, sıkıntılı günlerinde tam bir sabır ve ağır başlılıkla zorluklara göğüs geren, zamanın getirdiği acıları hiçe sayan, sevinçli günlerinde de her türlü aşırılıktan kaçınarak orta yolu muhafaza yetisini edinmiş olan kimseye denir. Dolayısıyla filozof kavramından halkın anladığı ilk anlamdan yola çıkan düşünürümüz, felsefeyi “hikmet” kavramıyla, filozofu da “hikmet sahibi” bir kişi diye adlandırma yoluna gitmiştir. Halkın filozof ve felsefe kavramlarından anladığı ikinci bir anlamdan yola çıkarak filozofun, her gördüğü şeyin mahiyetini anlamaya çalışan, ulu orta verilen sıradan, açıklamalara güç inanan, gördüğü ve işittiği her şeyi akli ile tartmaya uğraşan bir kimse olduğunu söyler. Buna göre de filozof, bir madde hakkında bir mesele hususunda hüküm vermeden önce uzun uzun araştırma yapmaktan üşenmeyen, ilmi konulara meraklı olan düşünceli ve tefekkür sahibi kimseye denir. Buna göre felsefe de, inceleme ve araştırma hakkı ve yahut araştırma hürriyeti (hürriyet-i tedkik ve tefahhus) anlamına gelir.⁵⁵

Naim Efendi, halkın felsefe ve filozof kelimelerine verdiği üçüncü anlamla ilgili olarak şu görüşlerini ortaya koyar. O, bu bağlamda felsefi düşünce sisteminde genel geçer kabul edilen izahlarla konuyu kendisi açısından da açıklama yoluna gider. Ona göre feylesof, insani bilgilerin hangi çeşidi olursa olsun yalnız bellediği şeylerle yetinmez. Feylesof aynı zamanda duyularla idrak olunan olay ve bilgilerin üstüne

⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2011, s. 223.

⁵⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, Matbaa-yı Hukukiye, İstanbul, 1914, s. 3.

çıkarak sonuçlar çıkarır. Bu sonuçlardan bir ilke belirler ve sınıflandırmalar yapar. Tikel bir meseleden evrensel kanunlar çıkarır. Birbiri ardınca gelen hadiselerden ilham alarak evrensel hakikatlere ve ilkelere yükselir.”⁵⁶

Bu bağlamda yukarıdaki filozof görüşünden hareketle felsefeyi, tümel hakikatlerin ve varoluşun ilkelerinin araştırılması olarak gören düşünürümüz, felsefe kavramı için ayrıca şöyle bir tarif daha yapar: “Felsefe, inceleme ve araştırma hürriyeti ile idrak olunan ilkelere dayalı hikmettir”⁵⁷

Öte yandan Naim Efendi'nin felsefenin konu edindiği meseleler bağlamında felsefe ve filozof kavramları ile ilgili değişik tanımlar geliştirmeye çalıştığı da görülmektedir. O, felsefenin konusunun belirlenebilmesi için önce ilimlerin konularının belirlenmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre, felsefenin konu ettiği meseleler, ilimlerin mahiyet olarak inceleme konusu yapmadığı alanlar arasında şekillenecektir. O, ilimlerin konu alanlarının tam olarak belirlendikten sonra, bahsedilmemiş konular olması durumunda ancak, bu konuların felsefenin uğraşı alanına mal edilebileceğini düşünür. Buna göre felsefe, ilimlerin konu edinemediği, üzerinde görüş bildiremediği metafiziksel meselelerle ilgilenen bir uğraşı olarak anlaşılır. Düşünürümüz, ilimlerin konu edinmediği hususların neler olduğu üzerinde de görüşlerini ortaya koyar. O, bunları yaparken, ilimler ve ilimlerin tasnifi ile ilgili tespitlerde de bulunur ki ileriki konularda buna değinilecektir.⁵⁸

Gördük ki, Ahmed Naim filozofu tanımlarken, bu tanımlamalarından birisinde filozofun, zorluklara karşı tam bir sabır ve sebat gösteren, iyi durumlarda da şükür etmeyi bilen kişi olduğundan bahsetmiştir. Onun böyle bir “kinik yaklaşımı” öne çıkarmasının nedenlerinden bahsetmek mümkündür. Zira hatırlamak gerekirse, Osmanlı devletinin son döneminde yaşayan Müslüman toplumların içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve psikolojik problemler insanları çok zor şartlara zorlamıştı. Böyle zor bir süreçte Ahmed Naim'in toplumun sorunlarına çareler üreten, cesaret veren, ümitli olmayı öğütleyen, şükrü önemseyen, kadercilik anlayışına hapsolmayan tarzda bir filozof tanımı geliştirmesi kanaatimizce çok önemli ve müspet bir tespittir.

⁵⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 4.

⁵⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 4.

⁵⁸ Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri”, s. 360. ; Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 7.

Dolayısıyla böyle bir tespit ile filozofun, felsefi konuları düşünüp tartışmakla birlikte, asıl toplumsal meseleleri kendine dert edindiğini söylemek mümkündür.

İkinci tanımın yani filozofun gördüğü ve duyduğu her şeyi akli ile anlamaya çalışan, bir mesele hakkında uzun uzun tefekkür eden, tefekkür ettiği şeylerden sonuçlar çıkaran kişi olduğu şeklindeki yaklaşımın “idealist” bir yaklaşım olduğu göze çarpmaktadır. Aslında çalışmamızın ilerleyen konularında da görüleceği üzere, düşünürümüz bir çok konuda idealist bakış açısını öne çıkarmaktadır.

Düşünürümüz yaptığı bir başka filozof ve felsefe (hikmet) tanımında felsefenin tümel ve ilk ilkeleri kapsadığını; filozofun da bu ilk ilkelerden yola çıkarak evrensel yasaların peşini takip ettiğini ileri sürmektedir. Bu yönüyle filozof ve halk arasında hem düşünme ve akletme yetisi olarak; hem de ilgilendikleri meseleler bağlamında kesin ve büyük farklar olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla bu anlamda ileriki konularda da değineceğimiz üzere düşünürümüz, ontolojik ve metafiziksel konuları kapsayan felsefi nazariyelerin mümkün olduğunca halk ile tartışılmaması gerektiği uyarısını yapar. Ona göre her ne kadar felsefe bir diğer adıyla hikmet, filozof veya feylesof kavramlarının ne olduğu tespiti halkın anladığı anlamlardan yola çıkılarak yapılması daha doğru ise de; bu kavramların ayrıntılarıyla halk düzeyinde tartışılması sakıncalı bir durum arz etmektedir.

Ahmed Naim, Paul Janet’den çevirisini yaptığı “Felsefenin Birkaç Tarifi” adlı makaleden, felsefenin bilgiye konu olmayan meçhul şeylere dair tümel bir bilim olduğunu aktarır ki, gördüğümüz üzere kendisine göre de felsefe tümel bir bilimdir. Buna göre bilgiye konu olan şeylerin bilimin, bilinemez şeylerin ise felsefenin konusuna dahil olduğunu savunan Janet, felsefenin kapsamındaki bu “belirsiz” alanın herhangi bir veçhesinin zaman içinde deneysel yöntemle ele alınabilecek bir konuma geldiğine işaret etmektedir. Janet’a göre, “felsefe”nin kapsamında bulunan bütün “özel/tekil bilimlerin” yavaş yavaş felsefeden ayrıldıkları tarihi bir vakiydir. Ancak bu ayrılış hikayesine başka bir açıdan bakılacak olursa, bu bilimlerin felsefeden ayrılmak suretiyle felsefeyi fakirleştirmedikleri, bilakis felsefenin kendine has konularla uğraşmasına yardımcı oldukları söylenebilir. Özel/tekil bilimlerin felsefenin bünyesinden ayrılmasına rağmen felsefenin, yine de onların ürettikleri bilgilerden istifade etmeye devam ettiğini belirten Janet, bunu yaparken felsefenin,

öncelikli ayırt edici özelliği olan “tümelliği” de hiçbir zaman elden bırakmadığını ifade etmektedir.⁵⁹

Onun felsefe anlayışının daha iyi anlaşılması için, döneminde maarif vekilliği yapan, Darülfünun’da dersler veren ve aynı zamanda kendinin yakın dostu olan Emrullah Efendi’nin felsefenin tanımı ile ilgili değerlendirmelerine kısaca değinmek uygun olacaktır. Zira Ahmed Naim, Emrullah Efendi’nin kimi felsefî kavramlara verdiği anlamlar hakkında görüşler ortaya atmıştır. Önceki bölümde “methode” kelimesinin aynı zamanda İstılah Encümeni’nin de bir üyesi olan Emrullah Efendi tarafından nasıl tercüme edildiğini, Naim Efendi’nin bu tercüme şeklini nasıl eleştirdiğini görmüştük. Ahmed Naim, Emrullah Efendi’nin felsefe terimlerini tercüme ederken genel anlamda doğru çeviriler yaptığını, ancak bazı tercümelerinde aynı başarıyı gösteremediğini düşünmektedir.⁶⁰

Emrullah Efendi, *İlm-i Hikmet Dersleri* adlı eserinde felsefenin tanımı, felsefe veya hikmet kelimesinin kadim kültürlerdeki anlaşılabilir anlamları hakkında bilgiler verir. Tıpkı Ahmed Naim gibi, felsefenin İslam literatüründe hangi kelimeye karşılık geldiğinin üzerinde durur. Başka kültürlerden İslam literatürüne giren bir kelimenin, İslam literatüründe karşılığı olan anlamının önemli olduğunu düşünür. O, felsefe kelimesinin değişik kültürlerde anlaşılabilir anlamları üzerinde kendi ifadeleriyle şöyle bir açıklamada bulunur: “Felsefe kelimesi, Yunani bir tabirdir. Yalnız Araplar lisanlarında tamamıyla tasarruf ettiklerinden dolayı Yunanilerden aldıkları gibi bırakmamışlar, kendi kalıplarına tatbik ederek adeta bu kelimeyi Araplaştırmışlardır. Fransızlar da bizim felsefe ve hikmet kelimelerine mukabil olmak üzere yine aynı asıldan olan “philosophie” kelimesini istimal ederler. Bu ilim ile iştigal eden, daha doğrusu bu ilimde ihtisas kesb eyleyen kimselere de feylesof itlak edilir ki bu ismin haiz olduğu manayı mürekkebe nazaran muhibb-i hikmet demek olur.”⁶¹ Buna göre denebilir ki Emrullah Efendi de Ahmed Naim gibi, feylesofun felsefe ve hikmet işiyle uğraşan kişiye dendiği, eşyanın tabiatını araştırıp inceleyerek bunlardan hükümler çıkarmaya çalışan kimse olduğu kanaatindeydi.

⁵⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Felsefe Makaleleri*, (Hazırlayanlar: M. Cüneyt Kaya, Cahid Şenel), s. 19.

⁶⁰ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü’n-Nefs*, ss. 49-50.

⁶¹ İsmail Kara, “Modern Türk Felsefesi Tarihinde Öncü Bir İsim Emrullah Efendi ve İlm-i Hikmet Dersleri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* Dergisi, S. 8, 2005, s. 113.

Emrullah Efendi, adı geçen eserinde tıpkı Ahmed Naim Efendi gibi hikmetin konu olarak seçtiği meseleler üzerinden de hikmet hakkında tanımlamalar yapar. “Hikmet” kelimesinin tahlilini yaparak, eş anlamlı kabul edilen başka kelimeleri de tahkik etmeye çalışır. Buna göre hikmetin esasen manasının “illet” veya “sebeb” olması gerektiğini düşünür. Alemde bir şeyi anlamak için, o şeyin sebebini bilmenin önemli olduğunu öne sürer. Hikmet kelimesinin felsefe literatüründeki asıl isminin “hakem” olduğunu belirtir. Hikmet kelimesinin hakem kelimesiyle isimlendirilmesini ve nihayetinde hakemin akıl ile çok yakın bir bağının olmasını ilginç bir örnekle açıklama yoluna gider. Hakemin lügat manasının atın zaptı için kullanılan dizginin nihayet bulduğu demir, yani Türkçe’de gem diye tabir edilen bir alet olduğunu dile getirir. Atı zapt etmek için hakem anlamında anlaşılan geme hakim olmak gerektiğini, filozofun da eşyanın mahiyetini bulduktan sonra, atın gemi misali kendini ahkama yani hükme bağladığını belirtir. Hikmette en büyük faziletin de atın gemi gibi, en önemli görevi gören ve sırf akli olan “kanun-i hikmet”in olduğunu öne sürer. İnsan, kendi hürriyetini mutlaka bir yere makul bir surette bağlamalıdır. Zira hikmetle akıl arasında önemli bir ilişki vardır.⁶² Dolayısıyla Naim Efendi’nin de üzerinde önemle durduğu hikmet ve akıl ilişkisi, Emrullah Efendi’nin felsefi yorumlarında da göze çarpmaktadır. Ahmed Naim Efendi’nin felsefe ile hikmet tanımlarına ve izahlarına yakın olan bu görüşlerin, iki filozofun da aynı konuda yakın düşüncelere sahip olduğunu göstermektedir.

Emrullah Efendi’nin kendi kavramlarını koruyarak söyleyecek olursak, O ilm-i hikmetin illet-i müdrike olduğunu, hikmet sahibinin ise eşyanın mahiyetini ve insanın hareketlerinin hikmetini arayan ve yaratılan makulatı idrak eden kişi olduğunu öne sürer. O, hikmet ehlinin idrak ettiği hakikatlerin bile eksik olabileceğini, öne sürdükleri düşüncelerin yetersiz kalabileceğini belirtir. Buna göre esasen asıl hakimin Allah olduğunu, O’nun evrendeki oluşları, fizik dünyasındaki olayları, insanın yükümlülüklerini kendine mesele ettiğini, hakikat-ı idrak ile müdrik olanın ancak Cenab-ı Hakk’ın kendisinin olduğunu ve O’na Hakim-i Mutlak’da dendiğini dile getirir.⁶³

⁶² Kara, “Emrullah Efendi ve İlm-i Hikmet Dersleri”, s. 115.

⁶³ Kara, “Emrullah Efendi ve İlm-i Hikmet Dersleri”, s. 115.

Böylece görüldüğü gibi Emrullah Efendi, hikmetin tanımları hakkında Babanzade Ahmed Naim gibi detaylı bilgiler vermekle birlikte, ileriki konularda da değineceğimiz üzere, hikmetin konu alanları olan metafizik, epistemoloji, ahlak gibi meselelerde çok da detaya girmemektedir.

Döneminde Darülfünun'da felsefe dersleri veren ve bir diğer çağdaşı olan İsmail Hakkı İzmirli'nin felsefenin tanımı ile ilgili düşüncelerine baktığımızda, yine O'da Naim Efendi gibi felsefe kelimesi yerine hikmet kelimesini kullanmayı daha uygun görmektedir. İzmirli, felsefe kelimesinin Yunanca kökenli olduğunu, “hikmet sevgisi” veya “hikmeti tercih etmek” anlamlarına geldiğini belirtmektedir. O, felsefenin terim olarak üç anlamının olduğunu dile getirmektedir. Bu anlamların ilkinde göre felsefe, varlıkların yüce ve sonraki sebeplerini inceleyip eşyanın hakikatini araştıran bir bilimdir. İkinci bir tanıma göre felsefe, her düşünme faaliyetinin ve araştırmanın adıdır. Son tanımlamaya göre de felsefe, tanınmış bir felsefi birikimi, bir ekolü ve bir döneme ilişkin olan özel bir yol ve düşünceyi (meslek-i hususi) ifade etmektedir. İşte İslam felsefesi deyimini bu anlama göre kullanılmaktadır.⁶⁴

Bu görüşlerden hareketle Babanzade Ahmed Naim, çağdaşları olan Emrullah Efendi ve İsmail Hakkı İzmirli gibi felsefenin, eşyanın tabiatını inceleyen, düşünmenin ilkelerini belirleyen, tikellerin ve tümellerin esaslarını araştıran, bilimlerin prensiplerini belirleyen, varlıkların hakikatini irdeleyen bir alan olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla düşünürümüzün nazarında felsefe ontoloji, epistemoloji, ahlak gibi konularda yoğunlaşmaktadır. Ancak bazı felsefi problemler konusunda, Ahmed Naim ilerideki konularda da değineceğimiz üzere bu düşünörlere göre daha detaylı görüşler ortaya koymaktadır.

Hülasa Naim Efendi, kendine has yaklaşım tarzıyla halkın anladığı anlamlardan yola çıkarak feylesof ve hikmet kavramları hakkında önemli bilgiler ortaya koymuştur. Kabul etmek gerekir ki onun ilim ve kültür tarihimizde kadim bir geçmişi olan hikmet veya felsefe kavramıyla ilgili tespitleri ve yeni düşünceleri felsefi okumalarımızda önemli katkılar yapabilecek özelliktedir. Diyebiliriz ki

⁶⁴ Ömer Mahir Alper, “İsmail Hakkı İzmirli'nin İslam Felsefesini Yorumu”, İstanbul Üniversitesi, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, 2003, ss. 119-120.

düşünürümüz felsefi tespitlerinde ne halkın anladığı anlamları bir tarafa bırakmış; ne de halkın anladığı anlamları ve anlama biçimlerini felsefi nazariyelerin konuşulmasında mutlak bir kriter haline getirmiştir. Bu açıdan düşünürümüz, halkın anladığı üç anlama biçimi üzerinden hareket ederek felsefe ile ilgili tanımları yapmaya çalışmıştır. O, İslam beldelerinde ve kültürlerinde yerli düşünmenin altını önemle çizmiştir. Ama hiçbir zaman ilmi ve felsefi konuların yeterli seviyeye sahip olmayanlar tarafından ele alınmasını da doğru bulmamıştır.

2.2. FELSEFENİN KAPSAMI

2.2.1. Felsefenin Konusu

Babanzade Ahmet Naim, felsefenin konu edindiği meseleleri belirleyebilmek için öncelikle eşyanın mahiyetinin kavranması, ilimler sayesinde eşyada gerçekleşen olayların neler olduğunun bilinmesi gerektiğini ileri sürer. Ancak ona göre, ilimler aracılığıyla eşyanın tabiatı hakkında bilgi sahibi olsak da eşyalar arasındaki bağlantıyı, illeti ve hikmeti anlamak için daha üst bir iradeye ya da bilgiye ihtiyaç vardır. Eşyalar arasındaki bu bağlantıyı ve düzenlemeyi ancak felsefe gerçekleştirebilir. İnsan yaratılmış eşyalar arasında bağlantılar kurarken bir yandan ilimlerden faydalanır, diğer yandan da faydalandığı bu ilimler arasında sentezler yapar.⁶⁵ İlimler arasında bir sentez veya düzenlemenin yapılabilmesi için daha üst bir disipline ihtiyaç olduğunu düşünen filozofumuza göre, bu üst disiplinin adı felsefedir.

Ahmed Naim'e göre, felsefenin konu edindiği ilimler arası sentezlerin (terkiblerin) doğru bir şekilde yapılabilmesi için, ilimlerin ortaklaşa kullandığı belirli temel kavramların da sorgulanması gerekir. Bu kavramların sorgulanmasını yine felsefe yapar. Bu kavramlar ilimlerin tamamı için ortak özellikler taşımakla birlikte, insan ruhunun kemaliyeti için de vazgeçilmez niteliklere sahiptirler. Bunlar bütün hükümlerimize ve akıl yürütmelerimize karıştığı gibi bütün harici hakikatlere de karışır. Adı geçen bu kavramlar; vücut, cevher, illet, kuvvet, fiil ve infial, kanun, gaye, hareket gibi şeylerdir. Bütün ilimlerin temellerini teşkil eden bu kavramlar,

⁶⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 1.

aynı zamanda insan aklının da ilkeleridir. Bundan dolayı bu kavramlar ister ilimlere ister insan aklına ait olsun, ilk ilkelere mahsus olduğu için bir yönüyle de varlığı zaruri olan kavramlardır. Dolayısıyla felsefe, bu ilke ve kavramları konu edindiği için zorunlu bir ilimdir.⁶⁶

Düşünürümüz, ilimlerin özel olarak ulaştığı sonuçlar arasında bir senteze ulaşarak kendine konu alanı edinen felsefenin, nihai anlamda iki ana konuyu uğraşı alanı olarak seçtiğini ileri sürer. Bunlardan ilki “insan ve sahip olduğu manevi yetiler”, ikincisi de “ilk illet ve ilkelerdir”. O, bunu kendi ifadeleriyle şöyle dile getirir: “Asıl ilimlerin daire-i ihatasından hariç en az iki mevzu kalıyor. Bu iki mevzunun biri şuur dediğimiz vicdan vasıtasıyla daima kendine müdrik olan nefs-i insani, diğeri de ilk illet ve ilkeler ismini verdiğimiz en yüce, en genel ve en kapsamlı hakikatlerdir. İşte bu iki mevzudan bahseden ilme felsefe denir. Bundan dolayı felsefe, ‘felsefe-i nefsi natıka’ ile ‘felsefe-i ula’ olarak ikiye ayrılır.”⁶⁷ Dolayısıyla felsefe insanı konu edindiğinde “felsefe-i nefsiyye” veya “felsefe-i nefsi natıka”; Allah’ı konu edindiğinde ise “felsefe-i ula” isimlerini alır.

O, konunun girişinde de belirttiğimiz üzere insanın, ilimler arasında sentezler yaptığından bahsetmişti. Bunun aslında bir ihtiyaçtan doğduğunu düşünen düşünürümüze göre, felsefenin esas konusu olan “felsefe-i nefsiyye” ve “felsefe-i ula” alanlarından hareket eden ilimlerden sentezler yapmak suretiyle, varlığın bütünü hakkında doğru bir fikre sahip olmak mümkündür. O, her ilmin konusunun belirlenmesine rağmen yine de bu ilimlerin her birinde tetkik edilmesi gereken büyük eksikliklerin olduğunu, bu eksikliklerin giderilmesi için de birlik yönünde sentezler yapılmasına ihtiyaç hissedildiğini düşünür.⁶⁸

Görülmektedir ki düşünürümüze göre, felsefenin ele aldığı konulardan biri insan ve onun varlık yapısı, diğeri de Tanrı bilgisidir. O, insan konusunu izah ederken, felsefe-i nefsiyye ve felsefe-i nefsi natıka adı altında düşüncelerini açıklamaya çalışır. İleriki bölümde de değineceğimiz üzere insanın; duyu, idrak yetisi, duyu, algı ve tepkisel yapısı ile çok önemli donanımlara sahip olduğunu

⁶⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 18.

⁶⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 20.

⁶⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 17.

belirtir. Felsefenin konu edindiği diğer bir alanın da, felsefe-i ula (*philosophie premiere*) diye tabir ettiği yaratıcı tasavvurdur. Bu tasavvur sayesinde ilk ilkeler, metafiziksel meseleler ve Tanrı hakkında olan bilgilerimiz olgunlaşır.⁶⁹

Ahmed Naim'in makalelerini tercüme ettiği Fransız düşünür Paul Janet, felsefenin konusunu “belirsizlik” kavramıyla adlandırmaya ve açıklamaya çalışır. Janet, belirsizlikle kast edilenin ne olduğu meselesi üzerinde genişçe durur. Ona göre belirsizlikle kast edilen şu anda belirli olmayan, ancak ileride deney ve tecrübe yoluyla olgusal olarak belirlenebilir olandır. Belirlenebilir olan şey vücuda gelecek varlıklar mıdır? Eğer bu mana kast ediliyorsa, söz konusu varlıkların bilinebilirliğe büründüklerinden dolayı, pozitif bilimin konusu haline gelmelerinden bahsedilebilir. Ancak belirsizlikten kastedilenin özgürlük, ruh ve Tanrı gibi deney ve tecrübe ile olgusal anlamda ispatlanamayacak şeyler ise, bunların hiçbir zaman pozitif bilimlerin kapsamına girmeyeceği unutulmamalıdır. Dolayısıyla felsefenin kendine özgü bir konusu vardır. Bu konular maddi varlığın şart ve dayanaklarına indirgenemeyecek olan şeylerden ibarettir. Bu itibarla felsefenin konu edinebileceği iki uğraşı alanı vardır. Biri pozitif bilimin konusu olan maddi dünya, diğeri de bilimin konu edinemediği ve görünmeyen metafiziksel hakikatler alanıdır.⁷⁰

Yukarıda yaptığımız gibi bir karşılaştırma imkanı sunması açısından belirtelim ki Emrullah Efendi de felsefenin konusunu belirlerken, tıpkı Naim Efendi gibi “Yaratıcı” ve “yaratılan” tasavvuru üzerinden hareket etmektedir. O, zihnimizin bir şeyi konumlandırırken belli bir sistematığe göre çalıştığını düşünür. Fizyolojinin, bedenimizde ve zihnimizde gerçekleşen olayları tek başına açıklamaktan aciz olduğunu öne sürer. Her bir harekette asıl hareket ettiricinin olduğunu, hareketin görünüp esas hareket ettiricinin görünmemesinin mutlaka bir izahının olması gerektiğini belirtir. O, hareket eden ve esas hareket ettiren yani yaratılan ve yaratan kavramlarından yola çıkarak, felsefenin ana konularının çerçevesini belirlemeye çalışır.

Emrullah Efendi, felsefenin ana konuları olarak düşündüğü eser ve müessir kavramları arasındaki ilişkiyi izah etmeye çalışırken, kendi ifadeleriyle şöyle bir

⁶⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 20-22.

⁷⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Felsefe Makaleleri* (Hazırlayanlar: M. Cüneyt Kaya, Cahid Şenel), s. 23.

açıklama yoluna gitmiştir: “Eseri görür de müessir müşahede edilemezse istidlal ederiz, böylelikle müessiri aklen bir dereceye kadar kestirebiliriz. Bunun aksi de vakidir. Yani müessiri görüp eserin nihan olması da mümkündür. Mesela kalemi eline almış bir muharrir görürseniz yazı yazacağına derhal hükmedersiniz. İşte yine istidlal ederiz. Hadisat hep birbirini takip eder. Birine nazaran sebep daha evvelkine nazaran müsebbeb olur. Olay eser-müessir, eser-müessir şeklinde gerçekleşir. Böylece takip edilirse bir yerde kalmak muhakkaktır. Akıl onun vücuduna hükmeder. Fakat akıl kalır ve der ki; bu müessirdir, bundan sonra müessir yoktur. İşte böyle olan esbaba ‘İlel-i Ula’ veya ‘Mebadi-i Ula’ derler. Bir esere tesadüf edersiniz ki müessir olamaz. Buna da ‘İllet-i Gaiye’ denir. İşte bir taraftan ‘İlel-i Ula’ diğer taraftan ‘İllet-i Gaiye’. Bütün varlık, cem-i mevcudat bu iki illet arasında kalmıştır. Birçok esbab var fakat ilm-i hikmet yalnız ‘İlel-i Ula veya Mebadi-i Ula’dan ve İllet-i Gaiye’den bahseder. Ara yerden istiane eder fakat bahsetmez. Orası ulum-i tabiiyenin mahalli iştigalidir.”⁷¹

Böylelikle Emrullah Efendi de Ahmed Naim gibi felsefenin iki ana konusunun olduğunu düşünür. Bu ana konular da “İlel-i Ula” veya “Mebadi-i Ula” ve “İllet-i Gaiye”dir. Emrullah Efendi’nin İlel-i Ula ve İllet-i Gaiye kavramları, Babanzade Ahmed Naim’in felsefi bakışında Felsefe-i Ula ve Felsefe-i Nefsiyye kavramlarına karşılık gelmektedir.

İsmail Hakkı İzmirli de Ahmed Naim gibi düşünerek, felsefenin metafiziksel meseleleri kendine konu olarak belirlediğini ileri sürer. İzmirli, Ahmed Naim’in “Felsefe-i Ula” olarak isimlendirdiği Tanrı bilgisi, varoluşun ilkeleri, tümel bilgiler ve evrensel hakikatler çerçevesinde çizmiş olduğu metafiziksel hususların felsefenin başlıca konuları olduğu kanaatinde. O, felsefenin esas konusunun metafiziksel hakikatler olduğunu, felsefenin bu yönüyle duyu ve tecrübeye dayalı pozitif bilimlerden ayrıştığını ifade etmektedir. Zira ona göre metafizik, temelde eşyanın kökeni ve gayesi, alemin nereden gelip nereye gittiği ya da varlığın başlangıç ilkesi ve eşyanın sonu gibi konuları araştırmaktadır ki, deney ve gözleme dayalı bilimlerin bu konularda söyleyecek bir sözü yoktur.⁷²

⁷¹ Kara, “Emrullah Efendi ve İlm-i Hikmet Dersleri”, s. 116.

⁷² Alper, “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesini Yorumu”, s. 122.

Felsefenin evreni, dünyayı, insanı ve topumu kendisine konu yapması nedeniyle tüm var olanları sorgulayabilen tek evrensel bilgi türü⁷³ olduğu hatırlanacak olursa, Ahmed Naim'in de, diğer bilgi türlerine nazaran insan için en önemli hakikat belirleyicisinin felsefe olduğunu düşündüğünü söylemek mümkündür. Ona göre bu bilgiler iki genel başlık altında incelenebilir ki bunlar felsefenin kısımlarını oluşturmaktadır.

Hülasa düşünürümüze göre felsefe; yaratılmışları yani eşyayı, insan ve insana ait olanı, ilk ilke ve prensipleri, Tanrı bilgisini konu edinmektedir. O, felsefenin konu alanı olarak gördüğü bu bilgileri daha doğru anlayabilmemiz için de ilimler hakkında yeterli bilgiye sahip olmamız gerektiğinin altını önemle çizmektedir. Felsefenin ilimlerin temellerini oluşturan genel geçer kavramları konu edinmesinden dolayı bir nevi zorunlu ilim olduğunu düşünen Naim Efendi, felsefe ve ilimler arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söylemeye çalışmaktadır.

2.2.2. Felsefenin Kısımları

Gördüğümüz üzere Ahmed Naim, felsefeyi ilgilendiği konular açısından iki bölümde incelemiştir. Felsefenin genel anlamda felsefe-i nefsiyye ve felsefe-i ula olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Ona göre “felsefe-i nefsiyye”, insan nefsinin uyduğu kanunlardan ve onunla ilgili konulardan bahseder. Bu felsefe çeşidi de kendi içinde iki bölüme ayrılmaktadır. Bunlar, oldukları hal üzere olanlar ve olması gereken hal üzere olanlar şeklinde iki başlık altında değerlendirilir. Düşünürümüze göre illet ve ilkelerden bahseden “felsefe-i ula” da, metafizik ve ilahiyat konularını içermesi bakımından iki bölüme ayrılmaktadır.

Filozofumuz, insan ve insanın mahiyetini konu edinen felsefe-i nefsiyyenin; psikoloji, mantık, ahlak ve estetik olmak üzere dört alanda yoğunlaştığını belirtir. O, bu ilimlerin ne ile ilgilendikleri hususunda da düşüncelerini ortaya koyar. Ona göre ilm-i marifetü'n-nefs (*psychologie*), kuvve-i nefsiyyeyi konu alan ilimdir. Mantık, müdrikenin kemal kanunlarını tedkik eden ilimdir. Ahlak, iradenin kemal kanunlarını

⁷³ Abdulkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 25.

tedkik eden ilimdir. Estetik de (*ilm-i mehasin*), mütehayyilenin tabi olduğu kemal kanunlarını tedkik eden ilimdir.⁷⁴

Düşünürümüz, ilm-i marifetü'n-nefsin, nefsi özelliklerimizin sahip oldukları hali incelediğini söyler. Mantık, ahlak ve estetik ilimlerinin ise, nefsi yeteneklerimizin sahip olmaları gereken özellikleri incelediğini belirtir. O, felsefe-i nefsiyye ile ilgili sınıflandırmaları yaptıktan sonra, aklın kemalının hatadan uzak durma ile; iradenin kemalının de günahattan uzaklaşma ile gerçekleşebileceğini düşünür.⁷⁵

Ahmed Naim, marifetü'n-nefs olarak da adlandırılabilen felsefe-i nefsiyyenin ilgilendiği ilimlerin, insandaki temel özelliklerden olan “irade”, “müdrîke” ve “mütehayyile”yi önemli ölçüde etkilediğini düşünür. Ona göre bu ilimlerdeki temel kanunlar, iradeyi hayırlı olana, müdrîkeyi hakikate ve mütehayyileyi de güzel olana doğru sevk eder. Buna göre de hayır ahlak ilminin, hakikat mantık ilminin, hasen ise estetik ilminin konusu olur.⁷⁶

Düşünürümüz, felsefenin ikinci kısmı olan “felsefe-i ula”yı da, iki bölüme ayırır. Bunlar metafizik ve ilahiyat alanlarıdır. O, felsefe-i ula’ya ilkelerden genel ve soyut bir şekilde bahsetmesi sebebiyle “metafizik”; Zat-ı Ecell-i A’la’dan, ilk illetlerden bahsetmesi sebebiyle de “ilahiyat” denilebileceğini düşünür.⁷⁷

Babanzade Ahmed Naim, meşşai geleneğin sınıflamasına uyararak, felsefeyi başka bir açıdan nazari felsefe (*hikmet-i nazariye*) ve ameli felsefe (*hikmet-i ameliye*) olmak üzere iki bölüme ayırır. O, metafizik ve psikoloji (*ilm-i mabade't-tabia ve ilm-i marifetü'n-nefs*) ilimlerinin nazari felsefenin, mantık ile ahlak ilimlerinin de ameli felsefenin konu alanının içinde olduğunu düşünür. Ona göre bazı düşünürler ilmi mantık ve ilmi ahlakın bir sanat olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre mantık ilmi hatasız düşünme sanatı, ahlak ilmi de güzel yaşama ve davranma ilmi olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla mantık ve ahlak hikmet-i ameliyenin konu alanına girmektedir.⁷⁸

⁷⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 23.

⁷⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 24.

⁷⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 24–25.

⁷⁷ Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri”, s. 312.

⁷⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 25.

Diyebiliriz ki düşünürümüz, genel olarak felsefeyi felsefe-i nefsiyye ve felsefe-i ula olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Buna göre felsefe-i nefsiye insanı; felsefe-i ula da Tanrı ve ilk ilkeleri konu edinmektedir. Felsefe-i ula alanında metafizik ve ilahiyat konuları irdelenmektedir. Felsefe-i nefsiyye alanında da psikoloji, mantık, ahlak ve estetik olmak üzere dört ilim de yoğunlaşmaktadır. Düşünürümüz ayrıca başka bir açıdan da felsefenin ameli felsefe ve nazari felsefe olmak üzere iki bölüme ayrıldığını düşünmektedir. Nazari felsefenin metafizik konuları ve nefsi natıkayı; ameli felsefenin de ahlak ve mantık meselelerini konu edindiğini düşünmektedir. Hatırlanacak olursa geçmişteki İslam filozoflarının bir çoğu da felsefeyi ameli ve nazari olarak iki şekilde ele almışlardır.

2.3. FELSEFİ KAVRAMLARDA TERCÜME METODOLOJİSİ

Bilindiği gibi İslam felsefesi, doğuşunu büyük ölçüde felsefi tercüme hareketlerine borçludur.⁷⁹ Müslümanlar özellikle Abbasi halifesi Mansur'un devrinden itibaren felsefeyle fiilen ilgilenmişler ve büyük filozoflar yetiştirmişlerdir. Ahmed Naim de tercüme hareketini bilen ve felsefe tercümelerinde İslam tarihinde yapılan hataları vakıf olduğu anlaşılan bir mütefekkindir. Ayrıca O, dikkatli bir tercüme metodolojisi geliştirme yoluna gitmiştir.

Ahmed Naim'in Arapça, Farsça ve Fransızca'yı iyi dercede biliyor olması nedeniyle Hariciye Nezareti Tercüme Odası'nda mütercimlik görevleri yapmıştır. Felsefe grubu metinleri ağırlıklı olmak üzere Arap Edebiyatı ve hadislere dair önemli metinleri, birçok notla şerh ederek Fransızca ve Arapça'dan Türkçe'ye tercümeler yapmıştır. "Felsefe meydanında mukallit değil müçtehit, kuru mütercim değil mütefekkir" bir mütercimdir. Bu açıdan onun modern felsefe terimlerine Türkçe karşılıklar bulmaya çalışırken, mevcut çalışmaları ve teklifleri değerlendirirken riayet ettiği kurallar, önemseydiği kıstaslar ve prensipler mutlaka hesaba katılmalıdır. "muhtasar müfid" yazma konusunda hassas olan, bu sebeple de saded dışına çıkmayan mizaca sahip olmakla beraber *İlmü'n-Nefs* tercümesinin dipnotlarında

⁷⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 2009, s. 36.

yazdıkları, hem kendisinin hem de meslektaşlarının hangi endişelerle çalışmalarını sürdürdüklerine dair az sayılmayacak bilgiler ve ipuçları taşımaktadır.⁸⁰

Ahmed Naim Bey, tercümede tuttuğu yolu uyduğu kıstasları ve hedeflediği şeyleri dile getirir. Buna göre felsefe bizde nevezuhur bir ilim olmadığı ve bu asra kadar intikal etmiş epeyce parlak bir mazisi olduğu için bugün bizim felsefe için yapacağımız şey bittabi müstağni olamayacağımız vaz-ı cedidden ziyade keşf-i kadimdir. Yani felsefe için yağacağımız en önemli katkı, yeni bir şey ortaya koymaktan ziyade eskiyi keşfetmek olmalıdır.

Ona göre bir mebhasa ait Fransızca bir ıstılahın karşılığını ararken:

- Daima o mebhasin bizdeki şekline de bakmak ve kadimden beri bizde ne gibi eflazın mustalah olduğuna nasb-ı nazar-ı dikkat eylemek ve iki taraftaki manalar mütevatır ise eski tabiri bila-tereddüd kabul etmek (eskisini kabul etmek),

- Arada bir fark hasıl olmuş ise o farkı gözeterek yine mevzua münasip tağyir-i yesir⁸¹ ile işi halletmek lazımdır,

- Türk şivesinin mukteziyatına (gerekli kılan sebeplerine) tebe'iyet zaruridir,

- Elden geldiği kadar bizde mukarrer ve sabit ıstılahat-ı mevzu'a ile me'luf olduğumuz tabirat-ı şayi'a ve müştehireden isti'ane ederek müellifin maksudunu milli bir kisve ile arz etmeye çalışmak gerekir.⁸²

Buradan hareketle belirtelim ki, Ahmed Naim, Türkçe'nin arınması ve üslubun sadeleştirilmesi meselesinde Türkçülerle beraberdi. "Türkçede yüzlerce fazla terkip var, bunlar çıkarılmalıdır" diyordu. Fakat söz ilmi ıstılahlara geldi mi en ufak bir tadile razı olmuyordu. Gerçi, *falan* ve *filan* şeyler için yeni Türkçe kelimeler bulunmasını kabul ediyordu. Ancak yerleşmiş ilmi ıstılahlarını söküp atmaya razı değildi. O, bu noktada ifrata gidiyordu. Hatta Türkçe'de kullanılan bir Arapça ıstılahın yerleşmiş olmasına da bakmaz asıl Arapça'sını arardı. Mesela "dikkat"

⁸⁰ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, ss. 75-76.

⁸¹ Az miktarda, minimum düzeyde değiştirme

⁸² Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 77.

“attentio” karşılığı iken, “tahdik” denmeli diyordu. Keza “secience” kelimesinin yalnız ilim demek olduğunu ve “fen” kelimesiyle tercümesinin eski esasa uymayacağını söylerdi. Hülasa merhum Avrupa ıstılahlarını Türkçe’ye Arapça kelimeler vasıtasıyla tercih ediyor ve zaruret görmedikçe eski ıstılahları bozmayalım diyordu. Türkçe’ye girmiş olan Frenk tabirlerine gelince: Bunlar arasında yalnız lamba, tramvay, elektrik, radyo gibi umumi yaşayış levazımını gösterenlere birim hakkını veriyordu. Yoksa Frenk ıstılahlarının Türkçe’ye aynıyle girmesini doğru bulmuyordu.⁸³

Bizim geçmişten bu güne devam edip gelen ve hala dipdiri yaşamakta olan bir felsefe geleneğimiz olduğunu belirten Ahmed Naim’e göre, bu geleneğin terimleri bütünüyle kelimeler ilmine karışmış durumdadır. Bundan dolayı felsefi terimleri belirleme konusunda bugün yapmamız gereken şey, yeni terimler uydurmaktan ziyade eski terimleri keşfetmek olmalıdır. Felsefede kullandığımız eski terimleri görmezden gelerek yeni terim koyma teşebbüsü, geçmiş ile alakamızın kesilmesine yol açacağı gibi içinde yaşadığımız zaman dilimini de doğru değerlendiremememize sebep olur. Bu da kimliğimizin ikiye bölünmesi gibi istenmeyen bir durumun ortaya çıkmasına yol açar.⁸⁴

Arapça dilinin yeterliliğinden dolayı Arapça dersleri de okutmuş olan Babanzade, bu dönemde bir de *Temrinat (Sarf-ı Arabiye Mahsus Temrinat)* kitabını yazmıştır. Eserin ön sözünde Arap dilinin önemi ve nasıl bir yöntemle öğretilceği hakkında düşüncelere yer verilmiştir. Ona göre Arapça, dini literatürün yazım dili olmasından dolayı bütün Müslümanların dillerini bir şekilde etkilemiştir ve etkilemeye de devam edecektir.⁸⁵ Bu nedenle Arapça eğitimi ve öğrenimi önemlidir. Katı milliyetçilik saiklerle “Türk’üz biz Arap’ın dilini öğrenmeyiz” diyenlerin tepkilerine karşılık olarak: “Ehemmiyetsiz, lüzumsuz addettikleri Arap lisanının, kelimeleri hatta terkipleri, Osmanlı lisanının hemen hemen yarısını ve hele yazı dilinin üçte birini heyetiyle ve hiçbir tahrife uğramaksızın işgal etmiş, ayrılmaz bir

⁸³ Ergin, “Takdim”, Babanzade Ahmed Naim, *İslam’da Kavmiyetçilik Yoktur*, s.17.

⁸⁴ Recep Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. 36, Ankara, s. 314. (Babanzade Ahmed Naim’in eserlerinden sadeleştirmeler)

⁸⁵ İnançalp, *Müderris Ahmed Naim*, s. 4.

cüzi mesabesine geçmiş olduğunun”⁸⁶ bilinmesi gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte O, medreselerdeki Arapça öğretim yöntemlerini de eleştirmektedir.

Bilindiği gibi Tanzimatla beraber batı dilleri özellikle Fransızca dili ve edebiyatı son dönem Osmanlı aydınları ve yazarlarınca yüksek derecede takip edilmiş, bunun etkisiyle batılı kelime ve terimler hayatın her alanında daha fazla kullanılmaya başlanmıştır. Bu kelimeler ve terimler Latince haliyle, varsa bu kelimelere Osmanlıca karşılık gelen kelimeler bulmak koşuluyla ve yahut Arapça köklerinden yeni kelimeler türetmek koşuluyla çevrilmişlerdir.⁸⁷ Nitekim Batı dillerinden özellikle Fransızca’dan dilimize giren terim ve kelimelerin intibakının yapılması amacıyla Şükrü Bey, Ziya Gökalp ve Maarif Nazırı Emrullah Efendi gibi isimlerin teşvikiyle İstılahat-ı İlmiyye Encümeni adıyla ilmi bir cemiyet kurulmasına karar verilir.⁸⁸

Mearif Nezareti bünyesinde ve çalışmaları itibariyle Darülfünun’a bağlı olarak kurulan, İstılahat-ı İlmiyye Encümeni, aynı nezaretteki Telif ve Tercüme Heyeti’nin alt bir ihtisas çalışma dalı olarak çalışmalarını devam ettirmiştir. Bu kurum başta felsefe grubu olmak üzere sanat, fen ve teknik bilimlerinin terimlerine karşılık bulmak ve tanımlar yapmayı kendine görev bilmiştir. Rıza Tevfik’in ifadesiyle İstılahat-ı İlmiyye Encümeni’nin amacı: “Elsine-i müterakkiyyede cari ve müsta’mel olan birçok tabirat-ı ilmiyye ve kelimat-ı ıstılahiyyenin kendi lisanımızda mukabillerini bulup tayin etmek ve binaenaleyh mazbut ve müdevven bir Kamus-ı İstılahat vücuda getirmektir.”⁸⁹

Ahmed Naim de, Darülfünun müderrisliği döneminde bu encüme aza olarak seçilmiştir. Bu kurulda özellikle felsefe grubu terimlerinin tespit edilmesinde büyük emeği olan Babanzade, İstılahat-ı İlmiyye Encümeni hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: “Kendileriyle iltihak ile şerefyab olduğum İstılah Encümeni Heyet-i muhteremesine dahil aza-yı kiramın kaffesine karşı kalbim bi-ipayan hürmetlerle malamal olduğu halde biraz acele edilerek verilmiş bazı kararlarına bu

⁸⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Temrinat: Sarf-ı Arabiye’ye Mahsus Temrinat*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul h. 1323, s. 4.

⁸⁷ Abdullah Uçman, “İstılahat-ı İlmiyye Encümeni” Mad., *DİA*, 1999, c: 19, ss. 207-209.

⁸⁸ Uçman, “İstılahat-ı İlmiyye Encümeni” Mad., ss. 208.

⁸⁹ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 41.

kitapta muhalefet ızdırarında bulunduğum gibi karşılıklarına *Istilahat* mecmuasında tesadüf edemediğim bazı istilahları da yeniden vaz'a mecbur kaldığım hassaten arz eylerim. Esbab-ı mucibeleriyle birlikte beyan edilip tekliften öteye geçmeyen bu muhalefetlerle bu vaz'ların kabulü veya reddi erbab-ı ilme aittir.”⁹⁰

Ahmed Naim, yabancı kelimelerin tercümesi hususunda çok titiz bir tutum takınmıştır. Çevirilerde not düşerek şerh etme metodunu kendine özgü bir yöntemle uygulamıştır. Muallim Cevdet, Babanzade'nin bir konuyu kaleme aldığıda doğu ve batı kaynaklarını araştırarak yazdığını, felsefi düşüncede mukallit olmayıp müctehid olduğunu, tercümede de mütercim olmayıp mütefekkir olduğunu dile getirmektedir.⁹¹ Kendisi de tercümedeki tuttuğu yolu *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*'nde şöyle dile getirmektedir: “Her şeyden önce tercümenin aslına uygun bir şekilde olmasına dikkat ettim. Her kitapta, tercümenin aslına uygun olmasındaki önemin bilincinde olarak mümkün olduğunca harfi tercüme yapmakla beraber metnin kolayca anlaşılması için tercümeye bazı ilaveler yaptım ve bunları parantez içinde gösterdim. Böylece tercümeyi okuyan kimse Hadis-i Şerif'in mealini kolayca anlamakla beraber asıl metin dışında hangi kelimelerin ilave edildiğini de kolayca görme imkanına sahip olur.”⁹²

Babanzade Ahmed Naim, felsefi terimlerin tercümesinde özellikle bir hususun dikkate alınması gerektiğini belirtir. Ona göre felsefe ilimleri hususunda garbın ve şarkın hakimiyet derecesinin farklı olması, bazı zorluklara sebebiyet vermektedir. Felsefe bizde yeni konuşulan bir alan bir ilim olsaydı istilahatını yapmak zor olmazdı. Birkaç muallimin her kelimeye karşılık koymada ittifak ederek, talebe arasında bunları yaymaları kafi gelirdi. Fakat işin nazik ciheti felsefenin garbı bilenlerimizce meçhul olduğu halde, Arap ilimleri denilen ilimlerle iştilal edenlerimizce bu asra kadar intikal etmiş epeyce parlak bir mazisi olması ve her iki tarafın yekdiğerinden haberdar olmaksızın çalışmasından dolayı ileride içinden çıkılmaz kargaşalıklara yol açma korkusudur. Hala dipdiri olarak ve kelam ilmini istilahlara gereği gibi karışmış olan, kadim felsefenin diğeri bir şekle

⁹⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, Matbaa-yı Amire, 1. Baskı, İstanbul 1917. s. 4. (G.Fonsgrive'den tercüme)

⁹¹ İnançalp, *Müderri Ahmed Naim*, s. 8.

⁹² Babanzade Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yay., Ankara, 1984, c.1, s. 3

bürünmesinden ibaret olan cedid felsefe ıstılahatını belirlemeksizin vazetmek ansızın mazi ile ve hatta hal ile kat-ı alaka etmek ve kişiliğimizi ikiye bölmek gibi bir hasta halin oluşmasına neden olma ihtimali vardır. Bugün bizim felsefe için yapacağımız şey, bittabi müstağni olamayacağımız vaz-ı cedidden ziyade keşf-i kadimdir.⁹³

Dolayısıyla düşünürümüze göre bize ait olan İslam felsefesinin en eski tarihlerden itibaren yeniden ele alınması ve İslam feylesoflarının hikmet ve felsefi konularla ilgili dile getirdiği düşüncelerin dikkatli bir okuma yapılarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

2.3.1. Yöntem Sorunu

Ahmed Naim'in çeviri usulüne baktığımızda kendine has bir yöntem kullandığı ortadadır. Her yazarın olduğu gibi çevirmenlerin de kendilerine özgü üslupları vardır. Buna paralel olarak her çeviri, belli bir oranda doğal olarak çevirmenin izlerini taşır. Çevirmenin kendine özgü düşünsel konumu, bilgisi, birikimi, kaynak dil ile çeviri dilini kullanabilme gücü ve becerisi, zihinsel çözümlene, yorumlama, çağrıştırmaya yetisi, belli bir yazarın eserini seçmekteki amacı, çeviride sorumluluk duygusu gibi bireysel özellikler bu durumun başlıca etkenleridir. Çevirmenin kişiliğiyle ilgili bu özellikler yaptığı işe de ister istemez yansır. Çevirideki başarı, kuramdan ziyade çevirmenin kendisine katkı sağlayan her alanda edindiği donanıma, bu alandaki özel yeteneğine ve yeteneklerinin kullanım başarısına bağlıdır. Kuralları bilmek iyi bir çeviri yapmanın garantisi değildir. En iyi yöntem; birikim, yetenek, sabır ve yoğunlaşmadır. Kaldı ki bu konuda somut ölçü ve kriterler ortaya konabilmiş de değildir.⁹⁴

⁹³ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü'n-Nefs*, s. 2-3; Osman Ezici, *Babanzade Ahmed Naim'in Ahlak Anlayışı ve Felsefi Görüşleri*, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, Sivas, 2010, s. 82.

⁹⁴ Cemal Ağırman, "Tecridi Sarihin İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri", <https://agirman.wordpress.com/2007/12/06/tecrid-i-sarih%E2%80%99in-ilk-uc-cildi-baglaminda-ahmed-naim%E2%80%99in-ceviri-metodu-serhciligikaynak-kullanimi-ve-bazi-gorusleri/>, (18.08.2015)

Konunun anlaşılması anlamında Babanzade Ahmed Naim ile Ziya Gökalp'in "dikkat (*attention*)" kelimesinin tahlili konusundaki farklı yaklaşım biçimini dile getirmek faydalı olacaktır. Ziya Gökalp şöyle demektedir: "Bir zaman, Darülfünun'da felsefe terimlerini tayin ve tesbit etmek üzere ilmi bir komisyon kurulmuştu. Bu komisyonda fesahatçilerden biri (Babanzade) 'dikkat' kelimesinin 'attention' karşılığı olamayacağını ileri sürdü; güya dikkat kelimesi dakik ince sıfatından türediği için incelik manasına imiş. Bu iddiaya karşı, incelik kelimesi varken, bu manaya delalet eden dikkat kelimesine ihtiyacımız yoktur. Fakat halkın kullandığı manada olmak üzere bu kelime, dilimizin atılması mümkün olmayan, en lüzumlu bir unsur olmuştur denildi. Fakat itiraz eden kabul etmedi. Dikkat kelimesi daima incelik manasına kalacaktır. Halkın kullandığı tabirleri ilim kabul edemez. Doğru olan kelimelerin eski şekilleridir. Kelimelerin hakiki manaları kullanışa değil, köküne bakmak suretiyle bilinir. Buna göre attention kelimesine başka karşılık aranmalıdır cevabını verdi. Bu esasa dayanarak fesahatçiler attention kelimesine karşılık aramaya başladılar. Birisi (Babanzade) "tahdik" kelimesini ileri sürdü. Bir diğeri (Emrullah Efendi) "iltifat" kelimesini teklif etti. Güya tahdik kelimesi, göz bebeği manasına olan hadeke'dan gelirmiş. Dikkatte bilhassa amel olan göz bebeği imiş. İltifat'ın Arapça'daki manası da göz ucuyla bakma imiş. İltifat kelimesi dilimizde başka manayadır denildi. Öyle şey olmaz Arapça, Acemce kelimeler bizim dilimizde eski asıllarını ve fesahatlerini muhafaza edeceklerdir. Avamın cehaletle yaptığı tariflere *galatat* denilir. Bunların hepsini terk ederek kelimelerin eski ve fasih şekillerine dönmek lazımdır diye cevap verildi. Görülüyor ki halk, aldığı kelimeleri söyleyiş ve mana bakımından kendisine mal ettiği halde, fesahatçi alimler bu benimseyişin aleyhindedir."⁹⁵

Bu mukabilde Babanzade Ahmed Naim, Fransızca *attention* kelimesinin *tahdik* anlamında anlaşılması gerektiğini düşünür. Attention kavramını ilk olarak kulak vermek anlamında olan "ışğa" kelimesine karşılık olarak kullandığını, daha sonra bu kelimenin tıp literatüründe kullanıldığını öğrenmesi üzerine, bu kelimenin

⁹⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, ss. 117-118.

karışma ihtimalinden dolayı dikkatli bakmak anlamında olan “tahdik” olarak anlaşılması gerektiğine karar verdiğini söyler.⁹⁶

2.3.2. Üslup ve Dil Kullanımı

Ahmed Naim'in, dil ve üslup kullanımı hakkında bize en iyi bilgi veren çalışması *Tecrid-i Sarih Tercümesi*'dir. *Tecrid-i Sarih*'i tercüme ederken kullandığı dil doğal olarak günümüz türkçesi değil, daha ziyade Osmanlı Türkçesidir. Ahmed Naim, yaşadığı dönem itibariyle son derece başarılı bir dil ve akıcı bir üslup kullanır. O gün konuşulan dilin içerisinde Arapça, Farsça kelime, terkip ve tamlamalar oldukça fazladır. Bununla beraber dil konusunda statükocu ve tutucu değildir. Türk dilinin istiklalinin korunmasına dair yazılar yazar, ilmi terimlere dokunulmadan Türkçe'nin arındırılmasını ve üslubun sadeleştirilmesini savunur. Özellikle çevirilerinde terimlerin tam karşılığını bulmak için büyük bir titizlik gösterir. *Tecrid-i Sarih Tercümesi*'nde, Türk dilini kullanmadaki ustalığı yanında Arapça kelimelerin en uygun karşılığını bulmadaki mahareti de açıkça görülür. Hz. Peygamber'e ve ashaba duyduğu saygıyı, çeviride kullandığı üsluba da yansıtır; açık ya da kapalı, Hz. Peygamber'in söz konusu olduğu her yerde mübalağalı tazim ifadeleri ve her defasında mümkün olduğu oranda bir öncekinden farklı unvanlar kullanmaya özen gösterir. Böylece metne estetik güzelliği ve üslup zenginliği kazandırır. Her sahabi adının zikredilişinde “*radiyallahu anh*” tazim ifadesini kısaltmaya gitmeden tam olarak verir.⁹⁷

Babanzade Ahmed Naim, yüksek mütevazılığı İslam tarihinde ismiyle nam yapmış insanları dile getirirken de ortaya koyar. Arapça'ya olan hakimiyeti Türkçe'ye olan saygısını hiçbir zaman azaltmamış ve Türkçe'nin güzel bir üslupla kullanılmasını teşvik etmiştir. Bu anlamda kendisini Türkçeyi hafife almakla suçlayan Ziya Gökalp ve Ahmed Ağaoğlu gibi düşünürlerin tenkid ve eleştirilerinde isabet etmediğini söyleyebiliriz.

⁹⁶ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü'n-Nefs*, s. 182.

⁹⁷ Ağırman, “Tecridi Sarihin İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim'in Çeviri Metodu...”

Ahmed Naim, dil kullanımında bir kelimenin bizdeki karşılığını önemsemekle beraber, mutlaka o kelimenin aslında karşılık bulduğu manasının da yani aslınında bozulmadan kullanılması gerektiğini öne sürer.

Düşünürümüz çeviride lafzın dikkatli bir şekilde kullanılmasının yanında, tercüme ettiği kelimelerin manasını da güzel bir biçimde yansıtılmasına önem vermiştir. O, metni çevirmeden önce ilgili rivayetin diğer kaynaklarda yer alan bütün versiyonlarını gözden geçirir; bir eksiklik varsa ya da eksik anlamaya yol açacak bir nokta söz konusu ise bunu başka koleksiyonlardaki ziyadelerle giderir. Farklı algılama ve hükümlere götürecek genel ifadeleri, değişik versiyonlarından yararlanarak parantez içi açıklamalarla kayıtlar. Duruma göre bazen metni yorumlayarak, bazen de bağlama göre ne demek istendiğini dikkate alarak kelimesi kelimesine (literal) tercümeden ziyade, tefsiri tercüme ile mana verir. Lafız olarak istenen mana yansıtılmadığı tercümelerde, lafza güzellik veren harflerin yazılış güzelliğini esas alan, bir nevi hat sanatı olan hazifler yaparak tercüme eder. Yanlış algılamalara vesile olacak literal çevirilerde, durumu açıklayan ve yanlış anlamaları önleyen parantez içi sözcükler ilave eder ve gerektiğinde dipnotta açıklamalarda bulunur. Metni doğrudan ilgilendiren ziyadeleri çeviriye ilave eder ve söz konusu ilavenin *Tecrid-i Sarih*'de yer almadığını, mütercim tarafından Buhari'nin *Sahih*'inden alınıp ilave edildiğini belirtmek koşuluyla hakkaniyete dikkat eder. Parantez içi verdiği mana ve yorumların olay, zamanın kabulleri ve hadisin içeriğine uygun olmasına özen gösterir. Zaman zaman bazı fıkhi icthadları tercümeyle yansıttığı görülür. Üslup güzelliği ve metni daha anlaşılır hale getirmek için metinde tasrih edilmeyen isimleri, yani zamirin mercilerini bazen açıkça belirtir. Hadis metni içinde geçen ayet metnini çeviride tekrarlar ve mealini de dipnotta verir.⁹⁸

Görülmektedir ki düşünürümüz genel olarak kişiliğinin de bir özelliği olan saygı, hürmet, samimiyet gibi özelliklerin etkisiyle, ele aldığı felsefi konuları ve diğer metinleri yazıya dökerken son derece dikkatli ve ahlaklı bir tutum izlemeyi kendine prensip edinmiştir. Daha önceki bölümde de belirttiğimiz üzere onun böyle bir özelliğe sahip olması, kendisi gibi düşünen ya da düşünmeyen bir çok insan tarafından takdirle karşılanmış ve şahsına büyük saygı duyulmasına vesile olmuştur.

⁹⁸ Ağırman, "Tecridi Sarihin İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim'in Çeviri Metodu..."

Gerek ele aldığı metinlerde gerekse diğer dillerden yaptığı Türkçe tercümlerde mümkün olduğunca Türkçeyi en anlaşılır sadelikte kullanmaya gayret etmiştir.

2.3.3. Felsefe Sözlüğü Eserinden Örnek Çeviriler

Babanzade Ahmed Naim, Fransız düşünür Georges L. Fonsegrive'nin *Psychologie* isimli eserinin birinci kısmından 1915 tarihinde tercüme etmiştir. Çevirisini yaptığı *Mebadi-i Felsefeden İlmun-Nefs* adlı kitabın sonuna 100 sayfalık *Felsefi Terimleri Sözlüğü* denilebilecek bir Lügatçe eklemiştir. Burada Fransızca felsefi terimlerin Türkçe karşılıkları ele alınmıştır. Ahmed Naim bu çalışmasında yanlış anlaşılabilir kelimelerin doğru karşılıklarının ne olması gerektiği üzerinde durmuştur. İhlislmıştır. Onun yaptığı tercümelere birkaçının üzerinde durmak konunun anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

Babanzade Ahmed Naim, Fransızca “attention” kelimesinin “tahdik” anlamında anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Attention kavramını ilk olarak kulak vermek anlamında olan “ışğa” kelimesine karşılık olarak kullandığını, daha sonra bu kelimenin tıp literatüründe kullanıldığını öğrenmesi üzerine, karışma ihtimalinden dolayı “tahdik” olarak söylenmesini gerektiğini belirtir. Babanzade, dikkat kelimesinde ki incelik anlamının attention kavramını ifade etmekte yetersiz olacağı görüşündedir. Ona göre “tahdik” kişinin bir şeye gözünü dikmesiyle birlikte, o yöne yönelmesi manasını içerir. O, attention kelimesinin dikkat yerine tahdik kelimesi olarak anlaşılmasının gerekçesi olarak iki sebep öne sürer. Buna göre ilk sebep Türkçe’de bu kelime olmadığı için karışıklığa sebebiyet vermeyecektir. İkincisi de İslam filozofları tarafından da bu kelimenin sık kullanılmasıdır.⁹⁹

İstılah Encümeni'nin “meleke” ile tercüme ettiği “feculte”nin karşılığı, düşünürümüze göre meleke değil “kuvve”dir. Aynı şekilde “sevk-i tabii” diye tercüme edilen “instinct”; “haz” diye tercüme edilen “plaisir”; “usul” ile tercüme edilen “methode”; “vicdan” ile tercüme edilen “conscience”; “his” ile tercüme edilen “sens”; “mefhum” ile tercüme edilen “pense” ve daha pek çok kavram ona göre

⁹⁹ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü'n-Nefs*, s. 182.

yanlış tercüme edilmişlerdir. Ahmed Naim sadece bu yanlış tercümelere işaret etmekle yetinmez. Bunların niçin yanlış olduklarını ve doğru karşılıklarının ne olması gerektiğini de uzun tahlillerle izah eder.¹⁰⁰

Ahmed Naim, “mefhum” ile tercüme edilen “pensee” kelimesinin, “fikir” ve “nazar” anlamında kullanılması gerektiğinden bahseder. Ona göre “Pensee” kelimesi İstılah Encümeni tarafından mutlak surette “mefhum” ve “düşünme” olarak çevrilmesine karar verilmiştir. “Pensee”nin Türkçesi “düşünce” ve “düşünülen şey” olması mümkünse de “mefhum” kelimesi mutlak surette ona muvafık bir mukabil olamaz. Dolayısıyla pensee kelimesi fikir, fikret, nazar anlamlarında kullanılmalıdır.¹⁰¹

Ahmed Naim, “haz” diye tercüme edilen “plaisir” kelimesinin haz değil lezzet anlamında anlaşılması gerektiğini düşünür. Ona göre Plaisir’in *haz* ile tercümesi yanlıştır.¹⁰²

“Sevk-i tabii” diye tabir edilen “instinct” kelimesinin iç güdü şeklinde tercümesinin yanlış bir tercüme olduğunu düşünen Ahmed Naim, sevki tabii kelimesi için lisan-ı şeriatı vahiy, hak ve ilham denildiğini aktarmaktadır. “His” ile tercüme edilen “sens” kelimesinin yanlış tercüme edildiğini düşünen filozofumuz, sens kelimesinin bizdeki mukabilinin his değil, hasse veya meş’ar olduğunu belirtir. Ona göre his kelimesi, bizim ıstılahatımızda “kuvve-i hissiye” olarak anlaşılmaktadır ki Frenkler buna “sensibilite” demektedir.¹⁰³

Düşünürümüze göre “art” kelimesi “san’at” ile tercüme etmek adet olmuş ise de “sına’at” ile tercümesi daha sahihtir. Bu kelimelerin her ikisi de “sun” veya “san” masdarından türemiştir ki “güzel işlemek” anlamında anlaşılmıştır. Bizdeki kullanımına göre “*sanayi*” kelimesi san’atın değil, sına’at ile iyilik manasına gelen sani ve sania’nın çoğuludur. “San’at” da, “san” gibi ve fakat kıyasi bir masdar olduğu için çoğulu kullanılamaz. Sına’at kelimesi ise, hem ulema arasında öteden beri bilinen ve yaygın olan kullanıma göre “sına’at”, hem de yeni kullanımımıza göre “sana’i olmak üzere iki çoğulu vardır. “Reaux arts” terkininin “sanayi-i nefise” diye

¹⁰⁰ Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri”, s. 20.

¹⁰¹ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü’n-Nefs*, ss. 192-193.

¹⁰² Babanzade Ahmed Naim, *İlmü’n-Nefs*, s. 42.

¹⁰³ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, ss. 66-168.

tercüme edilmekte olduğundan da anlaşılıyor ki, tabiri ilk koyanlar bununla “sına’atı” kastetmiş iken, mukallidleri her nasılsa tekilde yanılarak “san’at” demişlerdir.¹⁰⁴

Ahmed Naim “sympathie kelimesinin izhatını şöyle yapmaktadır: “Te’attuf olarak tercüme edilen bu kelimenin Yunanca ‘sun’ ile ‘pathos’dan müştak olup teessürde iştirak manasını ifade eder. Felsefe ıslahatında ‘başka kimselerde zahir olan asar-ı teheyüç ve ihtisas-ı mahza idrak etmekle o teheyücat ve ihtisasata bir dereceye kadar bizzat maruz kalmaktan’ ibaret olan kanun-ı hissiye ıtlak olunur. Bunun zıddı da ‘antipathie’dir. Bu da hoşlanmamak halidir. ‘Fulan kimse girancandır, sakiu’r-ruhtur. Onunla yıldızımız barışmıyor’ demekle kast ettiğimiz mana budur.” demek suretiyle “sympathie”nin karşıdakinin ruh haline ve duygularına ortak olma olarak karşılık bulduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵

Babanzade Ahmed Naim, “usul” ile tercüme edilen “methode” kelimesinin “usul” ile tercüme edilmek suretiyle yanlış tercüme edildiğini ileri sürmektedir. O kendi ifadeleriyle bu kelimenin tercümesindeki yanlışlığı şöyle izah etmektedir: “Methode” kelimesi “usul” ile tercüme edilmek yeni adet olmuştur. Halbuki külliye yanlıştır. Asıl bir şeyin temeli, istinatgahı demektir. Ve “fer” mukabilidir. Bir ağacın aslı köküdür. Fer’i de dalıdır. Bu manadan ahzederek “usul ve fru” diyoruz. Usul, babalar ve dedeler ile anneler ve büyük annelerdir. “Fru”da evlad ile torunlardır. Aynı şekilde “Fulan şey usulü dairesinde yapıyor” deriz ki üstened olduğu kaidelere muvafık olarak yapıyor demektir. Buradaki “methode” ise, muayyen bir neticeye ulaşmak ve özellikle hakikati keşf için fikrin takip edeceği istidlal yoludur. Bu kelime Yunanca “beraber” manasına gelen “meta” ile “yol” manasına gelen “odas” kelimelerinden türemiştir. Bu Yunanca kelime Arapça ilmi kitaplara “tarik” lafzıyla geçmiştir. Bundan dolayı Örf-ü ehl-i ilimde methode, şüphesiz “tarik”dir. “Methodologie” de “ilm-i turuk” olmak lazım gelir. Emrullah Efendi merhum bu kelimeleri “nahiv” ve “ilm-i enha” ile tercüme ediyordu. Vakıa nahv’in bir manası da tarikdir ancak felsefeyle kalam uleması arasında bu tabir yaygın değildir. Bununla beraber Emrullah Efendi merhum’un ıstılahı, lafız ve mana itibariyle “usul”den çok

¹⁰⁴ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 280.

¹⁰⁵ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü’n-Nefs*, ss. 148-149.

daha iyidir. Bir ilmin usulü o ilmin istinad edebileceği külli ilke ve kaideler olabilirse de “tarik-i tavassulü” değildir. Birde bu kelimeyi tekil itibar edersek, çoğulu ne olacak? Herhalde İstilah Encümeninin avamın kullanımında bile şahidi bulunmayan bu yeni ortaya çıkmış olan hatayı iltizam ederek methode’a “usul” ve “methodologie”ye usuliyet denmesi şayan-ı kabul olmasa gerektir.¹⁰⁶

Hülasa Naim Efendi, *İlmü-n Nefs* adlı tercüme eserin sonuna eklediği felsefi terimleri ve kelimeleri Türkçeye tercüme ederken, dilimizde karşılığı olabilecek anlamlarını esas almaya gayret etmiştir. Verdiğimiz çeviri örneklerde de görüldüğü üzere düşünürümüz bir yabancı kelimenin dilimizde kullanıldığı yanlış anlamlara dikkat çekmiş; kullanılması gereken doğru anlamların ne olabileceğini ise ayrıntılı izahlar yaparak açıklama yoluna gitmiştir.

2.4. DÜŞÜNCE KAVRAMI

Bilindiği üzere “düşünme” kavramı üzerinde tarihte birçok filozof ve düşünce adamı değişik tanımlamalarda bulunmuştur. Hatırlanacak olursa Descartes’a göre düşünmek, var olmaktır.¹⁰⁷ Kant’a göre düşünmek, yargılamak ve hürriyet bilincidir.¹⁰⁸ İbn Sina’ya göre de düşünmek, duyularla alınan bilgilerin hafızada biriktirilmesi ve gerektiğinde bu bilgilerin ikinci bir değerlendirmeyle zihni işlemden geçirilip anlamlı hale getirilmesidir. Bu durumda akıl ilk ve ikinci akledilirleri kullanarak bilfiil düzeye ulaştıktan sonra bu bilgileri bilerek, isteyerek etkin şekilde kullanır.¹⁰⁹

Ahmed Naim’e göre insanda düşüncenin oluşumu, zihin ile zihin dışı aktivitelerin faal olmasıyla gerçekleşir. Buna göre insan zihni, duyu araçlarıyla iç ve dış duyuları alarak hafızada biriktirir. Bu biriktirilen şeyler, o insanın düşünme biçimini de şekillendirmiş olur. Kişi gerektiğinde bu düşünme biçimlerini ve hafızada biriktirilen bilgileri ihtiyaca binaen ikinci bir değerlendirmeden geçirir ve

¹⁰⁶ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü'n-Nefs*, ss. 49-50.

¹⁰⁷ Karl Jaspers, *Descartes ve Felsefe*, İlya Yay., 1. Baskı, İzmir, 2001, ss. 16-26.

¹⁰⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 740-742.

¹⁰⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 252-253.

kullanır.¹¹⁰ Görülmektedir ki filozofumuzun düşünme kavramı ile ilgili söyledikleri, İbn Sina'nın düşünme ile ilgili fikirlerine genel olarak benzemektedir.

Naim Efendi, düşünmenin oluşumu aşamasında ihsas, dikkat, infial, belleme, hatırlama ve idrak gibi aşamaların gerçekleştiğini belirtir. Dış dünyadan ve iç hadiselerden dikkat yoluyla elde edilen duyular infial aşamasında ayrıştırılır. Zihinsel süreçlerle bu ayrıştırılan bilgiler, idrak yeteneği sayesinde anlamlandırılır. Anlamlandırılan bilgiler önemine göre hafıza kabiliyeti ile zihinde saklanır. Daha sonra bu bilgiler tekrar idrak edilir. Böylelikle kişide düşünce oluşumu gerçekleşmiş olur.¹¹¹

Filozofumuz kişide düşüncenin oluşumu ve gelişimi aşamalarında birtakım hadisatların meydana geldiğini söyler ki bunlarda düşünce için önem arzeden meselelerdir. Bu hadisatlardan biri “irdrak”tır. Ahmed Naim, idrak halinin karmaşık süreçlerden meydana geldiğini düşünür. “İdrak”ın itiyad, hareket, dikkat, hayal ve hüküm olmak üzere beş özelliğinin olduğunu, bunlardan “hareket”in başlangıç aşamasını oluşturduğunu söyler. Bu özellikler düşünmenin başlaması ile bir hükme dönüşmesi sırasında aktif olarak görev yaparlar.¹¹²

Düşünürümüz düşüncenin oluşumundaki hızın “tedai” diye tabir ettiği çağrışım olayının devreye girmesiyle belirlendiğini söyler. Ona göre tedai, nefsin (düşüncenin) bir tasavvurdan başka bir tasavvura intikal eden özelliğidir.¹¹³ Tedai zihni bir faaliyet olup, düşüncelerin birbirlerini davet etmesiyle gerçekleşir. Bu davet gerçekleşirken, irade ve mantıktan ziyade hafıza ve hayal daha aktif rol almaktadır.¹¹⁴

Ahmed Naim'e göre kişide düşüncenin özgünlüğü, şuur halinin hasıl olmasıyla ortaya çıkar. Şuur, nefs-i natıkanın kendisine, marifetine ve aracısız olarak sahip olduğu ilmüne bağlı olarak gelişir. Hadisat-ı nefsiyenin en temel özelliği, bir şeyin bir kimsede şuur haline dönüşmesi durumunda, bu şuurun o kişi tarafından

¹¹⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 364.

¹¹¹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 312-314.

¹¹² Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 313.

¹¹³ Babanzade Ahmed Naim, *Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 103.

¹¹⁴ Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 230.

aracısız olarak kendisine malum olması halidir.¹¹⁵ Dolayısıyla şuur bir insanda tecelli ettiğinde, vasıtasız ve kişisel olarak oluşur. Dışarıdan bir müdahale olamaz. Bu da meydana gelen düşüncenin, şuur vasıtasıyla kendine münhasır bir özellikte olmasını sağlar.¹¹⁶

Görüldüğü gibi Ahmed Naim düşüncüyü tedai, dikkat, infial, şuur, idrak, ihsas, hayal, hafıza, hareket ve duyum gibi hadisatlardan oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre bütün bu hadisatlar kompleks bir yapı içerisinde vücuda gelmektedirler. Düşünme iç ve dış hadisatların etkisiyle, biyolojik olarak beyin ve öğelerinin; zihinsel olarak da paragrafin başında bahsettiğimiz hadisatların tesiriyle öznel bir yapıya kavuşur. Ona göre bu aşamalar arasında ortaklaşa bir görev yürütülmektedir. Ancak filozofumuz idrak, tedai, dikkat, infial, belleme, hatırlama ve ihsas gibi zihnin temel işlevlerinden olan bu aşamalar arasında ortak görevler olduğunu belirtirken; bu aşamalardan herhangi birinin tek başına görevini yapamaması durumunda, yine de düşüncenin oluşmasının mümkün olup olmadığı hususunda bir şey söylemediği görülmektedir.

2.5. FELSEFE İLİM İLİŞKİSİ

Ahmed Naim, felsefenin doğru anlaşılabilmesi için onun ilimlerle olan ilişkisinin irdelenmesi gerektiğini düşünür. O, ilimlerin konu edinmediği meselelerin felsefenin konu alanlarını oluşturduğunu ileri sürer. Ona göre ilimler daha çok somut şeyler üzerine yoğunlaşırken, felsefe metafiziksel konularda yoğunlaşır.¹¹⁷

Düşünürümüz, ilmin tarifleri üzerinden ilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi açıklama yoluna gider. O, ilmi “illet ve kanunların araştırılması” olarak tarif eder. Oluş ve varlığa geçiş keyfiyetine “kanun”; hadise ve eşyanın varlığını gerektiren şeye de “illet” adını verir. Dolayısıyla ilim denildiğinde, bir taraftan “meydana gelmeden önce şeyleri keşfetme”, diğer taraftan da “keşf olunan şeylerden istifade etme gücü” aklı gelir. Filozofumuz, ilimle ilgili başka tanımlamalar da yapmıştır.

¹¹⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 262.

¹¹⁶ Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 262.

¹¹⁷ Bkz. Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri”, s. 310.

Buna göre ilim, olgulara dayalı olan kesin itikattır. Bir şeyin suretinin akılda hasıl olmasıdır. Bir şeyin zihinde hasıl olan suretidir. Bir şey nasılsa onu öylece idrak etmektir. Bilinen şeyden gizliliğin kalkmasıdır. Nefsin bir şeyin manasına ulaşmasıdır. Meseleleri delillerinden idrak etmektir. Delile dayalı ve onlarla bilinen meselelerdir. Aynı zamanda bir sıfattır ki, kullanıldığı manalar arasında çelişki ihtimali olmayan şeylerdir.¹¹⁸ Dolayısıyla ilimle ilgili bu belirlemenin hepsinde, felsefenin de esas aldığı araştırma, olgusal düşünme, objektiflik, gerekçelendirme, vb. yaklaşım yöntemlerinin olduğu göze çarpmaktadır.

Naim Efendi'nin yukarıdaki paragrafta ilimle ilgili yaptığı tariflere baktığımızda, ilimle felsefenin birçok ortak yanının olduğunu söyleyebiliriz. Bu tariflerden birine göre ilim, illetlerin ve kanunların araştırılması olarak tarif edilmektedir. Aynı zamanda felsefede de bir şeyin arka planında var olan sebepler ve kanunlar da araştırılma konusu olmaktadır. İlimle ilgili yapılan diğer bir tarife göre de ilim bir şeyin suretinin akılda hasıl olmasıdır. Düşünürümüzün bu tarifi, felsefedeki düşünce ve zihni yapı ile ilgili yorumlarını hatıra getirmektedir. Filozofumuz düşüncenin oluşmasında, zihin tarafından alınan duyuların bir suret şeklinde hafızada kaydedildiğini belirtmişti. Zihnin diğer görevleri sayesinde hafızada kaydedilen bu suretler ikinci bir değerlendirmeden sonra düşüncenin ilk aşamasını oluşturmakta idi. İşte ilimle felsefenin suretlerin meydana gelme ilkelerinde birbirine benzer yöntemler kullandığı görülmektedir. Filozofumuz ayrıca ilmin olgusal ilkelere dayandığını söylemektedir. Dolayısıyla O, felsefe gibi ilimlerin de olgusal yöntemle hareket ettiğini düşünmektedir.

Ahmed Naim, felsefe ve ilim ilişkisine açıklık getirdiği gibi bu iki disiplinin birbirinden farklı olan önemli bir yanına da dikkat çekmiştir. Ona göre ilimler daha çok maddi ve somut şeylerle meşgul olurken; felsefe daha üst pencereden metafiziksel ve ilk ilkelere bahsetmektedir. Naim Efendi'nin Fransız düşünür Paul Janet'dan yaptığı "Felsefede Kriter" adlı çeviri makalede, felsefe ile bilim arasındaki farklardan bahsedilmiştir. Bu makalede felsefe ile bilim arasında var olan farklardan dolayı felsefenin konu alanlarının da şekillendiğinden sözedilmektedir. Hatırlanacak olursa Ahmed Naim de ilimlerin konu alanlarına girmeyen bir meselenin, felsefenin

¹¹⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 6-7; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 232.

konusu haline geldiğini ileri sürmüştü idi. Dolayısıyla düşünürümüzün üzerinde durduğu felsefe ve ilim arasında var olan ilişkinin ve farkların daha doğru anlaşılması bakımından bu makaleye değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Janet'ın bu makalede felsefenin bir bilim olup olmadığı ve eğer felsefe bir bilim olarak kabul edilecekse bunun ölçütünün ne olması gerektiği hususlarında sorular sorar. O, felsefeyle bilimler arasında üç temel farkın olduğunu ileri sürer: Bu farklardan ilkinde göre, bilimlerin aksine felsefede üzerinde uzlaşmış hakikatlerin sayısı oldukça azdır. Felsefede hakkında uzlaşılan hakikatler, felsefe ekollerinin temel kabul ve varsayımlarıyla o kadar iç içe geçmiştir ki, bunlar arasında ayırım yapmak oldukça güçtür. İkincisi, kimi zaman bir felsefe ekolünün bir yargısını kabul etmek, sistemin bütününe benimsemek anlamını taşır. Oysa bilimde böyle değildir. Üçüncüsü de, felsefi ekoller içinde kesinlik kazanmamış hususları, kesinlik kazanmamış başka hususlardan ayırt etmek hayli zordur. Bütün bilimlerde bir “görüş”, görüş olmaktan öte bir kıymet taşımazken; felsefede “görüş” inanca dönüşmektedir. Ve bu sebeple felsefede değişime direnme ihtimali çok yüksektir.¹¹⁹ Dolayısıyla Janet'a göre felsefe ve ilimler arasında uzlaşılan meseleler, yöntem ve kesin yargılar geliştirme bakımlarından farklılıklar bulunmaktadır.

Hülasa Ahmed Naim'e göre, felsefe ve ilim arasında ortak meşguliyet alanları vardır. O bu iki disiplin birbirinden ayrıldığı noktalarının da olduğunu düşünmektedir. Bir şeyin illet ve kanunlarının tetkik edilmesi, gerçeğin arka planında olanının araştırılması gibi hususlarda ilim ve felsefenin ortak hareket tarzına sahip olduğunu söylemektedir. Düşünürümüze göre ilimler daha çok somut şeyler üzerine; felsefe ise metafiziksel konularda yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla bu bakımdan da birbirlerinden ayrışmaktadırlar.

Düşünürümüz bir yandan felsefe ve ilmin uğraşı alanlarındaki farklılıklara vurgu yaparken; diğer yandan da ilimlerin felsefe-i nefsiyye ve felsefe-i ula başlıkları altında tasnif etmektedir. İlimleri felsefe başlığında kategorize etmektedir. Bu da gösteriyor ki Ahmed Naim her ne kadar ilimlerle felsefe arasında bir ayırım yapmaya

¹¹⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Felsefe Makaleleri*, (Haz.: M. Cüneyt Kaya, Cahid Şenel), s. 25-26.

çalışmışsa da, nihayetinde bu iki disiplin altında bulunan konuların net bir ayrımını yapmamıştır diyebiliriz.

2.6. İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI

2.6.1. İlimin Tarifi

Ahmed Naim, ilmin Fransızca “connaissance” kelimesinin karşılığı olduğunu ve marifet kelimesiyle eş anlama geldiğini söylemektedir. O, ilmin mezheplere ve dini akımlara göre birçok tarifinin yapıldığını belirterek, bu tariflerin benzer ve karşıt anlamlar içerdiğini düşünmektedir.¹²⁰

Ahmed Naim, hadisatın veya eşyanın oluş ve varlığa geçiş keyfiyetine “kanun”, oluş ve varlıklarını gerektiren şeye de “illet” demektedir. Ona göre ilim, bu “illet ve kanunların araştırılması” anlamında tarif edilir.¹²¹

Filozofumuza göre bir şeyin ilminin tam olarak anlaşılabilmesi için, o şeyin “kanun ve illetinin” doğru bilinmesi gerekmektedir. Bir kavramın doğru anlaşılması için, o kavramın doğru irdelenmesi icap eder. O, illet ve kanundan ne anladığı üzerinde de düşüncelerini ortaya koyar. Eşyanın ontolojik oluş ve keyfiyet hali almasına kanun, eşyanın varlığını gerekli kılan şeye de illet denilmesi gerektiğini söyler. Filozofumuz, kanun ve illetlerin araştırılması ve üzerinde bilgi sahibi olunmasına ise ilim adını vermeyi daha uygun görmüştür.¹²²

Düşünürümüz, halkın ve ilim ehlinin olayları ve olguları farklı okuduğunu düşünür. Ona göre halk olayları ve olguları görüldüğü kadarıyla anlamakta iken, ilim ehli ise onların arkasındaki sebep ve illetleri araştırarak olgusal mantık açısından değerlendirmelerde bulunur. O, halkın ilm-i adi, ilim ehlinin de ilm-i sahih olmak üzere iki ilim biçimiyle donatıldığını düşünür. İlm-i sahih bilgisine havas denen üstün ilim sahiplerinin hakim olduğunu ve bu anlamda da havasın ilminin avamın ilminden üstün olduğunu belirtir. İlim bu anlamda sadece varlığın ve eşyanın

¹²⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 12–15.

¹²¹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 7.

¹²² Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 7.

ontolojik hakikatlerinin anlaşılması değil, aynı zamanda onun insanın hizmetine verilmesi halidir.¹²³

2.6.2. İlimlerin Tasnifi

Babanzade Ahmed Naim, daha önceleri ilim denilince felsefe anlaşıldığını ve ilimlerin felsefenin içerisinde değerlendirildiğini, zamanla ilim alanlarının genişlemesi sonucunda ilimlerin tasnifinin zorunlu hale geldiğini belirtmektedir. Ona göre bu tasnif yapılırken tasnife girmeyen ya da girmesi zor olan konular, felsefenin ana konuları haline dönüşmüştür.¹²⁴

Naim Efendi, ilimleri tasnif ederken genel bir sınıflandırma yapmıştır. Genel olarak ilimleri maddi, manevi ve ruhi ilimler olmak üzere üç kısma ayırır. Maddi ilimler ona göre cansız veya gayri uzvi ilimler ile uzvi veya canlı ilimlerdir. Düşünürümüz ilimleri genel olarak üç gruba ayırdıktan sonra, bu ilimlerin hangi konulardan bahsettiği hakkında da düşüncelerini ortaya koyar. Buna göre maddi ilimlerin canlı ve cansız ilimler olmak üzere iki gruba ayrıldığını söyler. Maddi ilimlerden olan ilm-i hayat (biyoloji) canlı cisimlerden; ilm-i tabii (fizik) ise cansız cisimlerden bahseder. Düşünürümüz ilimlerin tasnifini yaptıktan sonra, canlı ve cansız cisimler hakkında bilgiler verir. Ona göre canlı ilimlerin alanı içinde ilm-i nebatat (botanik) ve ilm-i hayvanat (zooloji) olmak üzere iki uğraşı alanı vardır.¹²⁵

Filozofumuz, cansız cisimlerin uğraşı alanlarının ne olduğu hakkında da düşüncelerini ortaya koyar. O, cansız cisimlerin iki başlık altında toplanabileceğini düşünür. Buna göre cansız cisimler; cismin kendisinin öz yapısı ve birincil özelliğidir. Buna örnek olarak bir maden parçası verilebilir. Cismin öz yapısından ortaya çıkan ikincil özellikleri ise, cismin kendinden kaynaklanan özellikleridir. Bir maden parçasından ortaya çıkan, ses, koku, ışık vb. özellikler örnek olarak gösterilebilir.¹²⁶

¹²³ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 5-7.

¹²⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s.7.

¹²⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 8.

¹²⁶ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü'n-Nefs*, ss. 34-35.

Babanzade Ahmed Naim'e göre ilm-i tabii, cisimlerin ikincil özellikleri değil, cisimlerin birincil özellikleri olan kendilerinden bahseder. O, ilm-i tabii tasnifine giren ilimler ve konularını sıralarken şöyle bir grupta yapar:

İlm-i heyet; astronomi, kozmografya ve yıldızlardan

İlmü'l-arz; jeoloji ve dünyadan

İlm-i meadin; mineralojiden

Kimya da yeryüzündeki cisimlerin tahlil (analyse) ve terkiibinden (synthese) bahseder.¹²⁷

Ahmed Naim madde alemi hakkında detaylı tasnifler yaptıktan sonra, manevi alem dediği ve ondan manevi ilimlerin türediği “his alemi”nden bahseder. Ona göre ilimlerin bu şekilde sınıflandırılması, duyularla algıladığımız ve “his alemi” adı verdiğimiz fiziki dünya açısından çok önemlidir. Fakat varlık dünyası sadece “maddi ve tabii alem”den ibaret değildir. Madde aleminin yanında bir de “mana alemi” (Le monde moral) adı verilen manevi dünya da vardır. Sözü edilen bu manevi dünyanın merkezinde insan bulunur. İnsanın sahip olduğu kişisel (essentiel) özelliklerinden manevi ilimler ortaya çıkar.¹²⁸

Ahmed Naim, yukarıda da belirttiğimiz üzere his alemi içinde olan manevi ilimlerin merkezinde insanı aktif özne olarak görmektedir. O, varlığın bir maddi yanı olduğu gibi bir de görünmeyen manevi yanının olduğunu düşünür. Örneğin insanın maddi yanı hayvanata benzer, onu hayvandan ayrı kılan bir takım mana yönü de mevcuttur ki bu da sadece insana hastır. İnsana değer kazandıran mana yönü onu bu dünyada en değerli varlık kılmıştır. İnsanı değerli kılan bu manevi yanı, insan için birtakım ilimleri ortaya çıkarmıştır. Manevi ilimler olarak da tabir edebileceğimiz bu ilimler ve konu alanları şöyle sıralanabilir:

1- Tarih ilimleri

a) Asar-ı Ataka, Mahkukat ve Menkuşat İlmi (konusu yazıtlardır)

b) Meskukat-ı Kadime (konusu eski paralardır)

¹²⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 9-10.

¹²⁸ Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri”, s. 307.

c) Coğrafya

2- Lisan İlimleri

a) İlm-i Mukayese-i Elsine (konusu dildir)

b) İlm-i İştikak (konusu kelimelerin kökeninin araştırılmasıdır)

c) Paleografi (konusu eski el yazmalarıdır)

3- İçtimai İlimler

a) Ulum-u Siyasiye

b) Hukuk

c) İlm-i Servet ilimlerinden oluşmaktadır.¹²⁹ Dolayısıyla düşünürümüz manevi alemleri insanla bağlantılı olarak telakki etmiş, bu ilimeri üç ana başlık altında incelemiştir.

Naim Efendi, ilimleri sistematik olarak tasnifini yaptıktan sonra, bazı özel ilimler hakkında da bilgiler verme yoluna gitmiştir. Bunlardan biri de “ilm-i hesap” (arithmetique) ilmidir. Ona göre insanoğlunda tecrid (soyutlama) denen bir meleke vardır. Cismin kendisi hakkında yine cisimden duyumsadığımız bilgiler bulunur. Düşünürümüz cisimlerin miktarı ve ebatı hakkındaki bilgilerin, başka bir zihni algılama ve yorumlama yoluyla ilm-i hesap ilminin sayesinde öğrenilebileceğini iddia eder.¹³⁰

Ahmed Naim’in bahsettiği bir diğer ilim alanının da ruhi ilim olduğunu düşünür. Ona göre yukarıda adı geçen manevi ilimler, insan ruhunun dış görünüşünü yansıtır. İnsanın bir de iç dünyasını ifade eden ruhi ilimler vardır. Bu ruhi ilimler insan fitratındaki manevi olaylardan fikir (pensee), duygulanım (tahassüs, sentiment) ve irade (volonte) gibi doğrudan doğruya beş duyu (meşair) aracılığıyla idrak edilemeyip; kimde meydana geliyorsa yalnız o kimse tarafından içten yaşanarak bilinebilen hadiseleri kapsar. Manevi ilimler bu hadiselerin yalnız dış tecellilerini araştırırlar, bizzat kendilerini araştırmazlar. Fikrin tercümanı olan lisan, fikrin kendisi değildir. Kısaca içtimai, tarihi ve lisan ile ilgili hadiselerin tamamı insan

¹²⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 12-14.

¹³⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s.10.

ruhunun yalnız dış görünüşünden ibarettir. Bu hadiseler ruhi meseleleri temsil etmezler. Filozofumuz hadiselerin dış tezahürlerini değil de, insan ruhunun ve ruhi yetilerinin bizzat kendilerini araştırma konusu edinen ilimler olduğunu ve bu ilimlere “ruhi ilimler” denebileceğini söyler.¹³¹

Bazı araştırmacılar ise, ilimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı ilimlere ait birikimleri sistematik şekilde değerlendirmek ve nihayet eğitim sisteminin temel müfredatını oluşturmak üzere, İslam düşünür ve bilginlerinin çeşitli dönemlerde de ilimleri tasnif etme yoluna gittiklerinden bahsetmişlerdir. Bu tasniflerden birisi de din ilimleri ve felsefe ilimleri şeklinde sınıflandırılan genel tasnif biçimidir. Tarihi gelişimleri içinde ilimlerin din ilimleri ve felsefi ilimler şeklinde temel bir ayrıma tabi tutulması, din-felsefe ilişkisi problemini daima canlı tutmuştur.¹³²

¹³¹ Babanzade Ahmed Naim, Hikmet Dersleri, s.16.

¹³² İlhan Kutluer, ‘İlim’ mad., *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 111.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BABANZADE AHMED NAİM'İN ELE ALDIĞI FELSEFİ PROBLEMLER

3.1. VARLIK VE METAFİZİK PROBLEMLER

3.1.1. Varlık

Ahmed Naim, varlık dünyasını genel olarak his ve mana alemi olmak üzere iki kısma ayırır. O, duyularla algıladığımız fiziki aleme “his alemi”, insanın duyularının dışında var olan aleme de “mana alemi” adını verir.¹³³

Naim Efendi, varlığın ne olduğu hakkında düşüncelerini ortaya koyarken, ilimlerin ve felsefenin işlevleri hakkında açıklamalarda bulunur. Ona göre ilimler, varlığın geneli hakkında bilgi veremezler. Çünkü var olanların bütünü hakkında doğru bir fikir edinebilmek için, ilimlerin ulaştığı sonuçlar arasında değişik açılardan irtibatlar kurmak gerekir. Aksi halde var olan, ancak bir boyutuyla tanınabilecektir. Var olanların geneli hakkında doğru bilgi elde etmenin yolu, ilimlerin temel ilkelerinin sorgulanmasından geçer. Bu görevi de en iyi felsefe gerçekleştirebilir. Dolayısıyla varlığı araştırmada felsefe önemli bir araç haline gelmektedir.¹³⁴

Düşünürümüz, “fizik alemi” dediği alemde birçok ilim ve bilim dalının olduğunu söyler. O, bütün bu ilim ve bilim dalları arasında doğrudan ya da dolaylı ilişkiler olduğunu düşünür. Bu ilişkiler sayesinde, fiziki alemdeki varlıklar, var olma mücadelelerini sürdürürler. Filozofumuz, fiziki alemin dışında duyularımızla algılayamadığımız ve adına “mana alemi” dediği bir varlık alanından daha bahseder ki bu alemin içerisinde Tanrı ve metafizik hakikatler bulunur.

İslam filozoflarından Farabi'nin varlık ile ilgili söylediklerini anmak konumuz açısından faydalı olacaktır. Çünkü Naim Efendi'de tıpkı Farabi gibi varlığı metafizik ve maddi meseleler bağlamında ele alır. Farabi'ye göre metafiziğin üç bölümü vardır. Birincisi maddi olmayan cevherleri, onların sayısını ve son

¹³³ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 100.

¹³⁴ Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri”, s. 309.

çözümlemede her şeyin varlığını kendisinden aldığı ve her şeyin nihai ve en yüksek ilkesini, kendinden daha kamil hiçbir şeyin düşünülemediği yetkin varlığı (Tanrı'yı) konu edinen teoloji; ikincisi varlıkları var olmaları bakımından ele alan, onların var oluşlarını konu edinen ontoloji; üçüncüsü ise cüz'i ilimlerin, tek tek disiplinlerin temelini oluşturan ilkeleri inceleyen metodolojidir.¹³⁵ Dolayısıyla Farabi'nin Tanrı ve ontolojik meselelerle ilgili söyledikleri Ahmed Naim'in dile getirdiği mana aleminin konu alanını oluştururken; ilimler ve maddi olanlarla ilgilenen fiziki hakikatlerle ilgili söyledikleri de yine Naim Efendi'nin his alemi diye adlandırdığı meselelere karşılık gelmektedir.

Görülmektedir ki düşünürümüz varlık alemini genel olarak, mana alemi ve maddi olana denk gelen, hissiyatlarımızla tecrübe edebileceğimiz fizik alemi olmak üzere iki kategoride sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma da ilimlerin önemli bir yer teşkil ettiğini, ilimler olmadan felsefi kategorilerin yapılmasının zor olacağını ifade etmeye çalışmıştır. Ayrıca onun varlıkla ilgili bu sınıflandırma biçiminin varlık mefhumuyla ilgili görüş bildiren bir çok İslam filozofunun savlarına benzerlik gösterdiğini de söylemek mümkündür.

3.1.2. Tanrı

Daha önce ifade de ettiğimiz gibi Ahmed Naim, “felsefe-i ula” diye adlandırdığı felsefe alanı içerisinde bulunan Tanrı bilgisini ve metafizik alanı konu edinen “Marifetullah” ilmini detaylı incelediğini görüyoruz. O, felsefe-i ulaya, ilkelere genel ve soyut şekilde bahsetmesi sebebiyle “metafizik alanı (mabade't-tabia)”; Zat-ı Ecel-i Ala'dan bahsetmesi sebebiyle de ilahiyat adını vermeyi uygun görmüştür.¹³⁶

Filozofumuza göre, Tanrı tek yaratıcıdır. “İlahi irade” varlıkla ilgili bütün olgusal olayları, ilahi kudretin eseri olan beşeri eylemleri yaratmada tam yetkilidir. Bütün yaratılmışlar O'nun “ol” emri doğrultusunda vücuda gelmiştir. Gerek alemi tanzim ve tedbir eden evrensel kanunların; gerek bu evrensel kanunların gereği

¹³⁵ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, Dem Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2013, s. 135.

¹³⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, s. 28.

olarak ortaya çıkmış olan cüz'i olayların yoktan yaratıcısı, ilahi irade sahibi olan Yüce Allah'tır. İlahi irade sahibi olan Allah, sonsuz kudreti ile istediği her şeyi yapma ve yaptırma gücüne sahiptir.¹³⁷

Büyük İslam Feylesofu Farabi'nin Tanrı tasavvuru ile ilgili düşüncelerini hatırlamak, konu başlığımızın daha anlaşılır olmasına katkıda bulunacağını düşünmekteyiz. Farabi'nin bu konudaki fikirleri, Ahmed Naim'in Tanrı tasavvurunu destekler mahiyettedir. Farabi Tanrı için, alemin yaratıcısı ve onun tek varlık nedeni ifadelerini kullanır. Ona göre Tanrı, hiçbir şeyin mantıksal ve ontolojik bakımdan kendisinden önce gelemeyeceği ve yine varlık olarak O'ndan yüce olamayacağı en üstün ve en mükemmel varlıktır. O, ne madde ne de surettir.¹³⁸ Dolayısıyla düşünürümüzün Tanrı için kullandığı Zat-ı Ecel-i Ala tabiri, Farabi'nin Tanrı için kullandığı ifadeleri özetlemektedir.

Görülmektedir ki Naim Efendi, Tanrı mefhumu ile ilgili bilgilerini ortaya koyarken tevhid anlayışını elden bırakmamaktadır. Allah subuti ve zati nitelikleriyle vücuda gelen tüm var olanların ilk ve tek sebebidir. O, "ol" emri nidasıyla her şeyi yarattığı gibi, bu gücünden de sual olunmamaktadır.

3.1.3. Metafizik Konularla İlgili Görüşleri

Ahmed Naim'e göre metafizik, ilk ilkelere bahsetmektedir. O, metafizik meseleleri felsefe-i ula başlığı altında inceler. Metafizik ile ilgili meselelerin ilk ilkelere yanında Tanrı ve bir takım ilahiyat konularından da oluştuğunu söyler. Ona göre ilk ilkelere kasıt insana akıl nimetini sağlayan iyi ve kötü, doğru ve yanlış, mutluluk ve mutsuzluk gibi meselelerdir. Ve Tanrı her zaman iyinin, doğrunun ve mutluluğun yanında olmuştur.¹³⁹

Düşünürümüz, metafizik alanla (*mabade't-tabia*) ilgili düşüncelerini ortaya koyarken ilahiyat konularına değinmektedir. Bu konulardan birisi de vahiydir. O,

¹³⁷ Kılıç, "Babanzade Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri", s. 330.

¹³⁸ Bircan, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 136.

¹³⁹ Kılıç, "Babanzade Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri", s. 312; Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 44.

vahyin mahiyetinin sadece peygamberlere malum olduğunu, onlardan başka hiç kimsenin onun mahiyetinden bahsedemeyeceğini, vahyin mahiyetinden söz etmenin körlerin renklerden söz etmesi gibi küstahlık olacağını; sadece vahyin inişi esnasında müşahede edilen olaylardan ve vahyin mertebelerinden bahsedebileceğini ileri sürer. Ayrıca, vahiy alma esnasında Hz. Peygamber'in beşer tabiatından çıkıp melek tabiatına girdiğini belirtir. Filozofumuz, Cebrail Aleyhisselam'ın Hz. Peygamber'e biri Hira mağarasında, diğeri de Miraç gecesinde olmak üzere iki defa görüldüğünü ve Cebrail (a.s.)'in altı yüz kanadı olduğunu dile getirir. Hz. Peygamber'in Miraç'a çıktığında melek olmadan vasıtasız vahiy aldığını, hicapsız yüz yüze konuşmanın vaki olduğunu, fakat bu durumun hakkıyla anlaşılmasının da mümkün olmadığını söyler. O, Miraç'ın İsra kısmının beden ve ruhla birlikte gerçekleştiğini düşünür. İsra olayının Kur'an'la sabit olduğundan dolayı, bunu inkar etmenin küfür olacağını ileri sürer.¹⁴⁰

Naim Efendi, metafiziksel olaylardan birisinin de “mucize” olduğunu düşünür. O, mucizenin varlığını savunur. Mucizenin, Allah tarafından olağan olaylar dışında insanlığın hizmetine sunulan bir hakikat olduğunu belirtir. Hatta haber-i vahid ile mucizenin sabit olduğunu söyler. Mucizeyi inkar etmenin yanlışlığını ispatlamak için, fen ilimleri erbabının kullandığı yöntemlerden faydalanmaya çalışır. Ona göre ilim erbabı, kendi alanlarında ulaşan haberleri haber-i vahid olarak görür. Buna rağmen onların bilmedikleri ve görmedikleri hadiseleri alelade reddetmediklerini, bu gibi konular hakkında reddetmekten de tasdik etmekten de kaçınarak “bilmiyoruz” demekle yetindiklerini belirtir. Filozofumuz fen ilimleri erbabının haber-i vahide inandığını, bu ilk bilgiler üzerine hüküm bina ederek kendi ilimlerini çoğaltmaya çalıştıklarını dile getirir. Dolayısıyla nasıl ki fen ilimlerinde ehil olanların görünmeyen ilimleri peşinen inkar etmiyorlarsa, mucizenin varlığını da peşinen inkar etmemek gerektiğini düşünür. Düşünürümüz, fen alanında ilerlemiş bazı ilim ehli ile ilgili eleştirilerde de bulunmaktadır. Ona göre, fen alanında ilerlemiş bazı kimselerin bilgisinin yoklanması durumunda, o ilim ehlinin hakiki ilim olarak bildiği şeylerin binde birini bile tecrübe etmediğini, bu bilgilerin hepsini haber-i ahad yoluyla elde edip, daha sonra kendisi vücuda getirmiş gibi gösterdiğini

¹⁴⁰ Ağırman, “Tecridi Sarihin İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim'in Çeviri Metodu...”

ileri sürer.¹⁴¹ Dolayısıyla düşünürümüze göre, fen ilimleri erbabı ilk bilgiler üzerinden ilimlerini geliştirme yoluna giderler. Bu ilk bilgilerin arka planında olan hikmet üzerinde ya hiç düşünmezler ya da çok sınırlı tefekkür ederler.

Filozofumuz Müslümanların cin ve meleklerin varlığına inandığını söyler. Bunun en güçlü delilinin de onları bizatihi gören, aynı zamanda vahye mazhar olan muhbir-i sadık peygamberlerin beyanları olduğunu belirtir. Ona göre cin ve melekler hakkında serdedeceğimiz hükümler bu beyanların kapsamı ile sınırlı tutulmuştur. O, Süleyman Aleyhisselam'ın “Ya Rab, bana mağfiret et ve benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir mülkü/saltanatı bana bağışla.” şeklindeki duasının, onun ashabının da cinleri gördüğüne delalet ettiğini söyler. Çünkü cinlerin Süleyman Aleyhisselam'a boyun eğmeleri, onun nübüvvetini ispat eden delillerden biridir. Ashabı cinlerin bu durumunu görmeselerdi, nübüvvetini ispata yönelik bir hüccet/delil olamazdı. Düşünürümüze göre, cin ve melekleri asli şekilleriyle görmek peygamberlere ve Allah'ın seçkin kullarına mahsus bir keramettir.¹⁴²

Diyebiliriz ki Naim Efendi, metafizik konularla ilgili düşüncelerini ortaya koyarken, sağlam bir imanın gereği üzerinde özellikle durur. O, metafiziksel olayları ve olguları anlamak için Allah inancının önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtir. Olayların arka planında cereyan eden hakikatlerin, metafizik alanı ilgilendiren bir husus olduğunu düşünür. Onun metafizik ile ilgili görüşlerinin genel olarak felsefe dünyasının dile getirdiği biçimde değil; bahsettiği bir takım konularla sınırlı olduğunu söylemek mümkündür.

3.1.4. Tanrı Evren İlişkisi

Ahmed Naim, Kur'an'ı bir tabir olan “Sema” kavramından hareketle evrenin düzeni ile ilgili düşüncelerini açıklamaya çalışır. O, Kur'an'daki “Yakın göğün yıldızlarla süslediği” bilgisinden hareketle, yıldızların bulunduğu alanın ötesinden “Birinci Sema”yı başlatır. Sonra da yıldız ve gök cisimlerini kaplayan “Yakın Sema”yı ikinci bir semanın, onu da kuşatan üçüncü bir semanın olduğunu ileri sürer.

¹⁴¹ Ağırman, “Tecridi Sarihin İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim'in Çeviri Metodu...”

¹⁴² Ağırman, “Tecridi Sarihin İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim'in Çeviri Metodu...”

O, böylece evrendeki sema sayısını yediye kadar çıkarır. O, Hz. Peygamber'in (a.s.) bir hadisine atıf yaparak konuya açıklık getirme yoluna gitmiştir. Bu Hadis'te Peygamber Efendimiz Ebu Zer'e hitaben: "Ya Eba Zer, yedi kat gök ile yedi kat yer, Kürsi'ye nispeten bir çölün ortasına atılmış bir kapı veya yüzük halkasından fazla bir şey değildir. Arş'ın Kürsi'ye nazaran büyüklüğü, o çölün o halkaya nazaran büyüklüğü derecesindedir."¹⁴³ buyurmuştur.

Bazı araştırmacılara göre de sema kavramından anlaşılan anlam bildiğimiz en yakın gökyüzüdür. Her ne kadar "en yakın sema" olarak bahsedilen kısmın, Ahmed Naim'in ifade ettiği gibi yıldız ve gök cisimlerinin bulunduğu alandan ötesi için kullanılabilmesi muhtemel olsa da; "en yakın sema" lafzıyla işaret edilen yerin bizzat bu gök cisimlerini içine alan mekan manasında olması da mümkündür. Birinci semanın maddi alem diğerlerinin ise manevi semalar olduğu şeklindeki görüşleri de dikkate alacak olursak, Astronominin inceleme alanı olan gök ile Kur'an'ın bahsettiği gök birbirinden ayrılmaktadır. Burçlar (ya da takımyıldızlar) hem ayetlerde ifade edilen en yakın gök içerisinde, hem de Astronominin çalışma alanı içerisinde değerlendirilecek bir konudur.¹⁴⁴

Ahmed Naim, evrendeki düzenle ilgili düşüncelerini bir de "sünnettullah" kavramından hareketle açıklama yoluna gider. O "Allah'ın adeti" anlamında kullandığı sünnettullahı, insanın fitratında kolayca içselleştirilebilen bir kavram olarak görür. Ayrıca Allah'ın evren ile ilgili sünnettullahında bir değişiklik olmadığını belirtir. Kur'an'ın, evren ile ilgili işlerde değişmez bir devamiyetin olduğuna dikkat çektiğini söyler.¹⁴⁵

Naim Efendi, sünnettullah kavramının birkaç anlamı üzerinde daha durmaktadır. O Kur'an'a dayanarak yaptığı çıkarsamalara göre, müspet ilimlerin iddialarının kabul edilebileceğini düşünür. Ancak ona göre öne sürülen bu iddiaların varsayım düzeyinde kalmaması önem arz etmektedir. Düşünürümüz evrenin işleyiş kanunlarının, bir insanın tefekkür etmesine vesile olabilecek düzeyde harikulede bir yapıda dizayn edildiğini dile getirir. Sünnettullahın değişmiyor olması, evrendeki

¹⁴³ Davut Ağbal, "Kur'an'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, 2012, ss. 255-256.

¹⁴⁴ Bkz. Davut Ağbal, "Kur'an'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", s.256.

¹⁴⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 35.

ilimlerden faydalanmayı teşvik eden önemli bir motivasyon kaynağıdır. Ayrıca Ahmed Naim, Kur'an'daki sünnetullah ile ilgili ayeti baz alarak evrenin kanunlarında hiçbir şekilde değişimin gerçekleşmeyeceğini düşünür.¹⁴⁶

Kur'an'da sünnetullah kavramıyla birlikte, olağanüstü durumları ifade eden "mucize" kavramının da olduğunu belirten Naim Efendi, bu iki kavram arasındaki farka da değinmiştir. O, evrenin belirlenmiş kural dahilinde idare ve sevk edildiğini belirtir; mucize meselesinde tevîl yöntemine başvurarak sünnetullah'a aykırı bir anlam çıkmaması için çaba sarf etmiştir. Ona göre Allah kendi külli iradesiyle sünnetullah'a rağmen mucize dediğimiz bir tabiat kanunuyla sevk ve idarede değişiklikler yapabilir.¹⁴⁷

Düşünürümüzün "sema", "sünnetullah" ve "mucize" kavramlarının izahıyla Tanrı-evren ilişkisini açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Onun "sema" düşüncesi İslam tarihinde Tanrı-evren ilişkisi konusunda önemli düşünceler ortaya koyan filozoflarımızdan Farabi'nin "On Akıl Teorisi" ne benzerlikler göstermektedir.

Hatırlanacak olursa Farabi'nin bu teorisi İslam felsefesinin ontolojik bakış açısının neredeyse temelini oluşturmaktadır. Bu teoride göklerin ve yeryüzünün olduğu üzerinde durulur. Fizik ve astronominin temeli bu teoriyle başlatılabilir. Bu teorinin esas konusu "Bir" ve "Çokluk" meselesini çözmek ve değişebilenle değişmeyen karşılaştırmaktır. Farabi Bir'in, yani Tanrı'nın bizatihi zorunlu olduğunu, bundan dolayı da O'nun kendi varlığı ve mevcudiyeti için başka bir şeye ihtiyaç duymadığını ileri sürer. O, kendi gücüne sahip bir akıldır. O hem akleden hem de akledilendir. İlk aklın Bir'i düşünmesinden diğer bir akıl sudur eder. Bu suretle, sudur zinciri onuncu akıl ve dokuz felek ve dokuz nefis tamamlanıncaya kadar sürer. Onuncu ve son akıl ya da faal akıl ise, ay altı alemleri yöneten akıldır.¹⁴⁸

Farabi'ye göre "İlk Akıl", dokuz feleğin ve gezegenlerin akılları da dahil olmak üzere akılların sayısı ondur. Farabi, Yunan astronomlarının özellikle de Batlamyus'un savunduğu evrenin arz etrafında ezeli olan dairevi hareketle dönmekte olan dokuz gök küreden oluştuğu şeklindeki teoriyi takip etmektedir. Ona göre

¹⁴⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s.37.

¹⁴⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s.33.

¹⁴⁸ Mian Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2000, s. 51.

“Akıllar” ve “Nefsler” bu hareketi başlatanlardır. Her bir feleğin kendi akılı ve nefsi vardır. “Onuncu Akıl” arz alemine ait işleri idare eder. Nefs, feleğin doğrudan hareket ettiricisidir. Ama gücünü akıldan alır. O akla duyduğu arzuyla hareket eder. Kemale ulaşma arayışı bu aklın feleğini harekete geçirir. Böylece onun hareketinin kaynağı arzu olmaktadır. Akıl da kendi sırasına göre daima arzu içindedir. Aşağı olan üstün olana ve hepsi birden kendisi hareket etmediği halde ilk hareket ettirici olan “Bir”e arzu duyarlar.¹⁴⁹

Tanrı aynı zamanda varlığın var olanların ilk nedenidir. Farabi de “İlk Neden”, “Bir Olan” ve “Zorunlu Varlık” olarak Tanrı’nın varlığını ispatladıktan sonra, evrenin ve evrende var olan diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini ifade etmeye çalışır. O ayrıca varlıkların derecelerini ve farklılıklarını açıklamaya çalışır. Ona göre Tanrı, diğer varlıkların varlığının “İlk Neden”idir.¹⁵⁰

İslam tarihinde Tanrı evren ilişkisi üzerine önemli açıklama yapan bir diğer filozof da İbn Sina’dır. İbn Sina’da “Gök Nefsleri” veya “Gök Akılları” diye isimlendirdiği kavramlar ışığında bu meseleye açıklık getirmeye çalışmıştır. Hatırlanacak olursa konunun başında da belirttiğimiz üzere Ahmed Naim’de, İbn Sina’nın gök nefisleri veya gök akıllarına benzer bir adlandırmayla birinci semadan başlayarak yedi semaya kadar çıkabilen bir ontolojik bakış açısına sahip idi. İbn Sina’ya göre “sudur nazariyesinde” sözünü edilen gök akılları ve gök nefisleri kavramları, dini literatürde “melekler” için kullanılır. Gök akılları cisimle hiçbir ilişkiye girmemelerinden ötürü Tanrı’ya daha yakın varlıklardır. Bu itibarla bunlar “mukarreb ve kerubiyyun”olarak bilinen meleklerdir. İbn Sina’ya göre gök nefisleri ise gök cisimlerini hareket ettirip onlarla belli ilişkiye girdikleri için “amele ve müvekkel” melekler adını alırlar.

İbn Sina, “İlk Akıl” ile insani nefslerin kendisinden feyezana ettiği gök akıllarının en sonuncusu olan “Faal Akıl” arasında kaç tane akıl bulunduğu veya başka bir deyişle alemde kaç tane göğün mevcut olduğu konusunda kesin bir görüş belirtmez. O bazen göklerin hareketleri sayısınca çok olduğunu, bazen dokuz göğün bulunduğunu bazende Kur’an’daki yedi semayı veya yedi şedadı dikkate alarak yedi

¹⁴⁹ Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 52.

¹⁵⁰ Bircan, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 138.

göğün mevcut olduğunu söyler. İbn Sina'ya göre önemli olan gök akılları ve nefslerinin sayısı değil, aksine onların alem içindeki durumlarıdır.¹⁵¹

Hülasa Naim Efendi, Tanrı-evren ilişkisini ele alırken mutlak bir teslimiyetin ilkeleriyle hareket etmiştir. Bu tür konuları ele alırken onun bu tarzı, yüksek samimiyetini de göstermektedir. Bilgiyi salt bir bilgi olarak görmeyen filozofumuz, bilginin Allah bilgisine ulaşmada doğru bir araç olarak kullanılması durumunda değer taşıdığını ifade etmeye çalışır. Onun sünnetullah ve sema kavramı bağlamında ele aldığı Tanrı-evren ilişkisi, İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina'nın düşüncelerine benzerlik gösterdiği görülmektedir.

3.2. EPİSTEMOLOJİK PROBLEMLER

3.2.1. Bilgi ve Kaynağı

Ahmed Naim'in bilgi ile ilgili düşüncelerini aktarmadan önce, bilginin ne olduğu hakkında kısa bir açıklama yapmamızda fayda vardır. İnsan, doğası gereği karşılaştığı nesnelere hakkında bilgi sahibi olmak ister. Onların mahiyeti hakkında daha fazla malumat edinme yoluna gider. Bilinçli ve akıllı varlık olarak insan, sahip olduğu farklı bilgi türleriyle karşılaştığı nesnelere ayrıntısına kadar bilmek ister. Bu yönüyle insan, bilme etkinliğinde aktif varlıktır. O halde, bilme etkinliği özne (bilen) ve nesne (bilinen) arasında oluşan süreçtir. Böyle bir etkinliğin sonucunda çıkan ürüne bilgi adı verilir.¹⁵²

Filozofumuz, bilginin kaynaklarından olan iç gözlem yani sezgiden özellikle bahseder. Ona göre nefiste meydana gelen haller, ancak bilinç aracılığıyla doğrudan idrak edilebilir. Kişi bu durumu, ruhunun derinliklerinde hisseder. Aslında bu durum başlangıç itibarıyla belirsizlikler içerir. Bu belirsizlik, tefekkür ile belirginleşir ve

¹⁵¹ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat, Fakültesi Yay., 2. Basım, İstanbul, 2008, ss. 102-103.

¹⁵² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul, 2003, s. 16.

bilgiye dönüşür. Kişinin sezgisel kabiliyetleri bu durumun ortaya çıkmasında önemli rol oynar.¹⁵³

Ahmed Naim nefsin sahip olduğu kuvvelerden hareketle bilgi edinme yolları hakkında düşüncelerini ortaya koymaya çalışmıştır. O, nefsin “kuvve-i hissiye”, “kuvve-i zihniye” ve “kuvve-i iradi” olmak üzere üç çeşit kabiliyetinin olduğunu düşünür. Buna göre kuvve-i hissiye ile duyumsal bilgi, kuvve-i zihniye ile de akli bilgi yolları aktif hale gelmektedir. Ona göre zihni kuvvetlere ait olan durumlar hatırlama, hafıza, düşünme, tefekkür, muhakeme, hayal vb. özelliklerdir. Hissi kuvvetler ise tutku, duyular, çöşku vb. özellikleri barındırır. İradi kuvvetler de istekler, niyetler, hal ve hareketleri içerir.¹⁵⁴

Filozofların genel anlamda deney, akıl, ve sezgi diye sınıflandırdığı bilgi edinme kaynaklarını Naim Efendi; kuvve-i hissiye ile duyumsal bilgi, kuvve-i zihniye ile akli bilgi, nefisteki bilinç ve tefekkür yoluyla idrak edilebilen sezgisel bilgi olmak üzere üç kısımda ele alır.

3.2.2. Ruh ve Ruhun İdrak Güçleri

Babanzade Ahmed Naim, ruh ve ruhun idrak güçleri konusunda hem psikolojinin hem de felsefenin alanına giren tanım ve kavramları mükemmel bir üslupla önümüze getirir. O, psikoloji ilmini “ilm-i marifetü'n nefis” olarak adlandırır. Psikoloji ilmini, ruhun bir idrak gücü olarak kabul eder.¹⁵⁵

Ahmed Naim'e göre “Psychologie” sözcüğü ruhun tetkiki, incelenmesi anlamlarına gelir. Düşünürümüz, insanda var olan zihinsel yetilerin bütününe nefis-i natika ismiyle adlandırır. Ona göre insan, hissettiklerinin ve algıladıklarının farkındadır. Bu farkındalığa ancak, kişinin kendisi sahip olabilir. Bir başkasının

¹⁵³ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 36.

¹⁵⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 53.

¹⁵⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 28.

bilmesi de mümkün değildir. İnsana ait bu özellik, insanın “ben”idir. İnsana ait olan “ben” (ene) özelliğine ruh adı da verilir.¹⁵⁶

Naim Efendi’ye göre, ruhun mahiyeti hakkında fikir edinmenin en doğru yolu, ruhun belirtilerini fark etmektir. O, bu farkındalığın sağlanması için de gözlem ve muhakemeye ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Ona göre gözlem metoduyla ruhla alakalı (psikolojik) olaylar incelenir, muhakeme yoluyla da incelenen ve ortaya konan olayların ya da hadisatların kanunları belirlenir.¹⁵⁷

Filozofumuz, konusu ruh ve ruhun idrak güçleri olan, psikoloji olarak da isimlendirilebilen “ilm-i marifetü’n-nefs”in iki çeşit araştırma yönteminin olduğunu düşünür. Bunlar önceki paragrafta da belirttiğimiz üzere muhakeme ve gözlem yöntemleridir. O, bu yöntemlerden olan gözlemi enfüsi ve afaki olmak üzere iki türe ayırır. Ona göre gözlem yöntemlerinden biri olan enfüsi yönteminde, bilginin kaynağı iç gözlemdir. Nefiste meydana gelen haller, ancak bilinç aracılığıyla doğrudan idrak edilir. Herkes kendi psikolojisinde gerçekleşen olayları hisseder. Ancak bu tabii durum, belirsizliklerle doludur. Bunun hakikatına sahip olmak için de tefekküre ihtiyaç vardır.¹⁵⁸

Düşünürümüze göre afaki (objektif) yöntem üç şekilde gerçekleşir. İlk yönteme göre, insanlar gözlem altında tutulur. Onların ruhi halleri, yüz ifadeleri, sözleri, hal ve hareketleri değerlendirilir. Çeşitli sorularla ruhi halleri tespit edilmeye çalışılır. İkinci yöntemde tarihi hakikatlere, o toplumun edebiyat ve diline ait kitaplarına bakılır. Son yönteme göre de, ruhun halleri bedenün yaşantısına bağlı değişiklik gösterdiğinden dolayı ruhun cismani özellikleri değerlendirmeye alınır.¹⁵⁹

Naim Efendi, ruh ve ruhun idrak güçlerinin, insanın diğer bir yanı olan bedeninden ayrı tutulması gerektiğini özellikle belirtir. Ruh ve beden ayrılığını kabul etmemenin insanı materyalist bir görüşe götürebileceğini iddia eder. Ona göre beden ve ruh birbirinden ayrı olarak ve aynı zamanda bir araya gelip insanı oluşturan iki önemli gerçektir. Bu konuda İslam tarihine mal edilen Maddiyun felsefesinin yaklaşımını örnek olarak verir. O, bu anlamda Maddiyun mezhebinin düşüncelerini

¹⁵⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 16.

¹⁵⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 29.

¹⁵⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 36.

¹⁵⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 40-43.

kabul etmez. Ona göre Maddiyun mezhebine mensup düşünürler insanı ruh ve beden anlamında var olan iki yönlü özelliğini teke indirirler. İnsanda meydana gelen ruhi ve bedensel halleri, tamamıyla fiziksel-maddi haller olarak telaki ederler. Dolayısıyla bu düşünce biçimi materyalist bir yaklaşımın tezahürü olmaktadır.¹⁶⁰

Düşünürümüzün insan nefsi ve ruhu hakkındaki düşüncelerini anlamamıza katkıda bulunması münasebetiyle, tarihte nefis ve ruhun mahiyeti hakkında fikirler ortaya koyan bazı filozofların düşüncelerini belirtmekte fayda olacağını düşünüyoruz. Buna göre, insan nefsinin “maddi bir cevher” olarak kabul edenlerden Thales insan nefsinin “su”, Aneximenes “hava”, Herakletius “ateş”, Anaxagoras son derece “ince bir cisim,” Demokritus da nefes alıp vermekle bedene giren yuvarlak ve düz atomlar olduğunu söyler. Nefsin ya da ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul edenlerden Eflatun ve Pythagoras, insan nefsinin ya da ruhunun idealar aleminden bedene düşmüş olan ilahi bir cevher olduğunu kabul ederler. Eflatun insanda akleden, öfkelenen, ve isteyen olmak üzere üç nefsin bulunduğunu söyler. Ona göre akleden nefis beyinde, öfkelenen nefis kalbde, isteyen nefiste karaciğerdedir. Aristo, nefsin kısmi anlamda maddi bir yanının olduğunu düşünür. O nefsi hayatın, beslenmenin, duyum ve düşüncenin, fiillerin ilkesi olan bilkuvvenin, canlı tabii cismin sureti ve ilk yetkinliği olarak tanımlar.¹⁶¹

Nefsin diğer bir adı olarak kabul edilen psikoloji ile ilgili değişik tanımlar yapan düşünürler olmuştur. Bu tanımlara baktığımızda psikoloji, felsefi problemleri psikolojinin problemlerine indirgemek eğilimi olarak kabul edilmektedir. Psikoloji doğru bilginin kriteri olarak, insanı ve onun ferdi özelliklerini önceler. Dolayısıyla psikoloji insanı esas alan bir ilim olarak görülmektedir.¹⁶²

İslam felsefe tarihinde epistemolojik alanda sistematik fikirleriyle ün yapmış olan İbn Sina'nın felsefe ve hikmet ile ilgili düşünceleri, konumuz açısından ışık tutacak niteliktedir. Babanzade Ahmed Naim'in epistemoloji ile ilgili düşüncelerinin, İbn Sina'nın epistemolojisine benzer yanlarının olması sebebiyle, konumuz içerisinde bu filozofumuza atıflar yapmayı faydalı bulmaktayız.

¹⁶⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 30.

¹⁶¹ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, ss. 22-24.

¹⁶² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., 10. Baskı, Ankara, Ocak, 2009, s. 295.

İbn Sina, nefsin güçlerini fiillerinden hareketle tespit etmeye çalışır. Ona göre nefsin sonsuz sayıda fiilleri olmakla birlikte güçlerinin sayısı da sınırlıdır. Buna göre güç nefsin belli türdeki fiillerinin ilkesi olarak tanımlanabilir. Bu güçlerin dayanağı nefsin kendisi olduğu için nefis de bir güç sayılır. Nefsin fiili gücün bilfiil hale çıkması (görme gücü için görme fiilinde olduğu gibi) gücün görünür hale gelmesidir. Her bedendeki nefsin güç ve fiillerinin şiddeti ve zayıflığı, beden mizacına göre değişir. Beden mizacından dolayı nefsin kazandığı bu özellik, onun yeteneğidir. Bütün nefisler eşit sayı ve türde güce sahip olmakla birlikte, bu güçlerin fiil haline geçme dereceleri anlamına gelen yetenekleri birbirinden farklıdır.¹⁶³

Naim Efendi'nin yaşadığı zaman itibariyle, materyalist akımların bir hayli gündemde olması, onun bu konuyu daha da dikkatli işlemesini gerektirmiştir. O, insanı sadece uzuvlarından ibaret gören maddeci görüşleri birkaç noktadan ciddi anlamda tenkid etmiştir. Onun bu tenkidleri dört şekilde özetlenebilir:

1- Bedensel olaylar temel duyularımızdan olan görme, dokunma ve işitme aracılığıyla gerçekleşir ve bilinir. Bu hadiseler kimi zamanda gözle görülebilir niteliktedirler. Ancak ruhi hadiseler öyle kolay görünebilecek ya da hissedilecek niteliklerde olmayabilir.

2- Hadisat-ı ruhiye ile hadisat-ı uzviyenin inceleme ve araştırma yöntemleri farklıdır. Hadisat-ı uzviye belli bir alanları, hissedilme ortamları ve sınırları vardır. Hadisat-ı ruhiyenin ise belli bir sınırı yoktur, bir alana hapsedilemezler. Kıyas imkanları da mümkün değildir.

3- Hadisat-ı ruhiye ile hadisat-ı uzviye gerçekleştikleri ortamlar, özellikleri itibariyle de birbirinden tefrik edilmektedirler. Hadisat-ı uzviye, ceset gibi her zaman tebeddül ve tahavvüle uğrayan bir ortamda gerçekleşirken, hadisat-ı ruhiye ise tebeddül ve tahavvülün söz konusu olmayan mahal-i ruhta kendini bulmaktadır.

4- Hadisat-ı ruhiye ile hadisat-ı uzviye, amaçları açısından da birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Hadisat-ı uzviyenin gayesi beden mizacının muhafazası yani vazaif-i uzviyenin daima tekrarlanmasıdır ki, bu gaye hissi

¹⁶³ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 113.

ve mahdut bir vasıf gösterirken, hadisat-ı ruhiyenin gayesi ise yalnız hayat-ı hissiyenin bekası değil, saadet, ilim, hüsün, fazilet gibi şeyler olmaktadır. Bunlar öyle bir takım gayat-ı kemaliyedir ki kendilerine tamamen ulaşmak zordur.¹⁶⁴

Dolayısıyla düşünürümüz hadisat-ı ruhiye ile hadisat-ı uzviye arasındaki farkları ortaya koyarken, bu iki durumun ayrı çalışma sistematığının olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Bunun yanında bu iki hadisatın birbirlerini etkileyen ortak yanlarının da olduğunu dile getirmektedir.

Ahmed Naim, kendi deyimiyle nefsin ya da bir diğer adıyla ruhun idrak güçleri hakkında genel bilgiler verdikten sonra, bu idrak güçleri hakkında da ayrıntılı bilgiler verme yoluna gitmiştir.

3.2.2.1. Hafıza

Ahmed Naim'e göre duyu araçları ile zihine gelen duyular, alıcının duyumsama kriterlerine göre hissedilmektedir. Hayal ile irademizin etkisi altına giren duyular, zihnimizde hafıza merkezinde biriktirilir. Bir şeyin hatırlanması fikri bir düşünme biçimidir. Hayaller ortak hislerden ve zikirlerden farksız gibidir. Onun için hayal konusu ameli zihin içinde değerlendirilmiştir. Ona göre duyumsama yolları içinde, selefin "havası hamsin" diye adlandırdığı beş duyu organının yanında; ortak hislerden hayal, vehim, hafıza, mutassarıfa denilen özelliklerde bulunmaktadır. Bu ortak duyu hislerinin vasıtasıyla gizli ve görünmeyen şeyler hakkında bilgiler edinilebilir.¹⁶⁵

Ahmed Naim, bir kavramın külli ve cüz'i anlamlarının olduğunu düşünür. Ona göre cüz'i anlam ya suret şeklinde ya da maani şeklinde olur. Suret, benzeri bir şeyle bilinebilir ya da idrak olunabilir olandır. Maani ise sureti mahsusadan soyutlanmış ve ayrılmış olan durumdur. Kavramların her birine ait bir idrak kuvveti bir de hafıza kuvveti vardır. Bir kavramı idrak eden özellik akıldır. Suretlerin hafızası ise hayaldir. Cüz'i manaların müdriki vehimdir. Dolayısıyla filozofumuz bir

¹⁶⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 202-205.

¹⁶⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 364.

şeyin zihinde bıraktığı etkiden oluşan hayale hafıza adını verir. O, tekrar eden idraklerle, hafıza ve hayali oluşturan bu potansiyelin insanın anlık bilincine geldiğini ifade eder. İstenildiğinde bilince gelen bu hayaldeki bilgiler hafızayı oluşturur. Bu bilgiler zihinde yeni bir değerlendirme olmadan tekrar vücuda gelmezler. Hafızayı oluşturan bu bilgilerin tekrar bilince gelmesi, vehim gücünün sayesinde gerçekleşir.¹⁶⁶

İbn Sina'ya göre de; beynin arka kısmında ruhta bulunan belleme ve hatırlama gücü (hafıza ve zakire), vehim gücünün idrak ettiği cüz'i manaları gerektiğinde hatırlamak üzere saklayan bir güçtür. Bu güce vehim gücünün idrak ettiği manaları saklayıp koruması bakımından belleme, gerektiği zaman tekrar iade ettiği için de hatırlama gücü denmektedir. Belleme ve hatırlama gücü, özellikle hatırlama işlevi diğer iç idrak güçlerine nispetle biraz daha karmaşıktır. Hatırlama işi, vehim ve mütahayyile güçlerinin yardımıyla gerçekleşir. Bu itibarla hatırlama şu şekilde gerçekleşir. Vehim gücü şeylerin suretlerini sanki müşahade ediyormuş gibi bir konuma geçebilmesi için mütahayyaile gücüne yönelince bu güç, hayal ve müsavvire gücünde mevcut olan suretleri mütahayyile gücüne sunmaya başlar. İşte bu sırada kaybolan ve hatırlanmak istenen manayı içeren suret de vehim gücüne sunulmuş olur. Böylece vehim gücü sözkonusu suretin içerdiği manayı ikinci kez, daha önce dış duylardan gelen suretin manasını idrak ettiği gibi idrak eder. Keza aynı şekilde belleme gücü de bu manayı ikinci kez beller. İşte vehim gücünün ikinci kez idrak ettiği bu manayı aynı şekilde belleme gücünün ikinci defa bellemesi hatırlama hadisesi adını alır. Bu itibarla belleme gücü hatırlama gücü olur. Buna göre hatırlama vehim gücünün isteği üzerine gerçekleşmektedir. Ayrıca hatırlama ne tek başına mana ne de suretle gerçekleşmektedir. Ancak birisinden hareketle ikisinin birden yeniden idrak edilmesiyle hatırlama işlemi gerçekleşmektedir.¹⁶⁷

Düşünürümüz de tıpkı İbn Sina gibi, hafızanın duylar aracılığıyla zihinde bir merkezde biriktirildiğini, vehim ve hatırlama gücüyle biriktirilen bu bilgilerin tekrar ikinci bir kez idrak edildiğini ve akabinde de idrak edilen bu bilgilerin bilince getirildiğini, sonrasında da hatırlama olayının vuku bulduğunu düşünmektedir.

¹⁶⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 365.

¹⁶⁷ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, ss. 162-163.

3.2.2.2. Hissiyat

Babanzade Ahmed Naim, nefiste mevcut olan iki tür özellikten bahseder. Bunlar; kuvve-i hissiye ve kuvve-i zihniyedir. O nefsin yargılar, eğilimler, tutkular, duygular, muhakemeler vb. güçlere kaynaklık yaptığını düşünür. Bu konuda doğru çalışmalar yapmak için, tasniflerin doğru yapılması gerektiğine inanır.¹⁶⁸ Kuvve-i hissiyeye ait olan amal-i hissiye bedene ait olup, insan ile hayvan için ortak olan özelliklerdir. Kuvve-i zihniyeye ait olan amal-i zihniye de bedene bağlı olmayan ve sadece insana ait olan özelliklerdir. Naim Efendi bu düşüncelerden yola çıkarak insanın ruhi ve bedeni özelliklere sahip tek varlık olduğunu ileri sürer.¹⁶⁹

Düşünürümüz, nefsin bu iki özelliğinin aynı anda insanda mevcut olmasından dolayı, bu niteliklerin insanı hayvandan farklı kıldığını söylemektedir. O, kuvve-i hissiye gücünün tüm canlılarda olmasına karşın, kuvve-i zihniye gücünün sadece insana has olduğunu düşünür. Ona göre kuvve-i hissiye ve kuvve-i zihniye arasındaki farklar, bu iki gücün bedenle olan ilişkileriyle alakalıdır. Kuvve-i hissiyenin bedenle ilişkisi varken, kuvve-i zihniyenin bedenle ilişkisi yoktur. Sadece insana ait olan düşünme etkinliği zihinsel bir süreçtir. Ve bu sürecin bedenle ilişkisi bulunmamaktadır.¹⁷⁰

Filozofumuz geleneksel sınıflandırmalara ek olarak, nefsin kuvvelerine “kuvve-i iradi”yi de eklemiştir. Buna göre, kuvve-i hissiye, kuvve-i zihniye ve kuvve-i iradi olmak üzere üç çeşit nefis gücü bulunmaktadır. O, bu güçlerin özelliklerine de değinmiştir. Ona göre zihni kuvvetlere ait olan durumlar hatırlama, hafıza, düşünme, tefekkür, muhakeme, hayal vb. güçlerden oluşur. Hissi kuvvetler tutku, duyular, çöşku vb. özellikleri barındırır. İradi kuvvetler de istekler, niyetler, hal ve hareketlerden oluşur.¹⁷¹

Ahmed Naim, nefsin bu değişik hallerinin ayrı işlevler göstermelerinin yanıltıcı olmaması gerektiğini, bunlar her ne kadar farklı işlevler gösterse de özelden ruhun birlikteliğini ifade ettiğini öne sürer. Dolayısıyla bilinçli nefsin devamiyeti

¹⁶⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 49.

¹⁶⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 50.

¹⁷⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 51.

¹⁷¹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 53.

anlamında bu güçler arasında ilginç işbirlikleri vardır. Ona göre bu güçlerin yok sayılması imkansızdır. Zihnin yokluğu insanı kör eder. Hislerin yokluğu insanı hareketsiz kılar. İradenin olmaması, insanı güçsüz bırakır ve nefsinin esiri kılar. Bu da insanın varlığını tehdit eden bir durumdur.¹⁷²

Düşünürümüz, nefsi güçlerden olan amal-i hissiye hakkında açıklamalarda bulunur. O, amal-i hissiyeyi bedene tabi olan nefis ameliyeleri olarak görür. Bunlarda üç tür hadisatın vuku bulduğunu belirtir. Bunlardan ilki olan hadisat-ı fiiliye, hareket ile tecelli etmektedir. Diğer hadisat-ı infialiyedir ki, bunun da temel özellikleri lezzet ve elemidir. Üçüncüsü de, asıl hadisat-ı hissiyedir ki, hariçteki eşyanın tesiriyle nefs-i natıkada hasıl olan durumlardır. Nefsi natıkada gerçekleşen bu durumdan sonra da hadisat-ı hayaliye denilen bir hissiyat gerçekleşmektedir. Bu hadisatın sonunda canlıda, “hayat-ı hissiye” veya “hayat-ı hayvaniye” ismini verdiğimiz iki hissiyat durumu vücuda gelmektedir.¹⁷³

Görülmektedir ki insan ve hayvan arasındaki hislerin bir kısmı ortak olup, benzer duyumlardan ibarettir. Hislerin bir kısmı da bedenden bağımsız olup, sadece insani zihinle hissedilebilmektedir. Bu durum sadece insana ait olan bir özelliktir. Ahmed Naim amal-i hissiyenin kendi arasında üç hadisattan oluştuğundan bahsetmiştir. O, bu hadisatların daha doğru anlaşılabilmesi için, üç başlık altında konuyu anlatma yoluna gitmiştir.

3.2.2.2.1. Hadisat-ı Fiiliye

Naim Efendi, hadisat-ı fiiliyeyi hareket ve ihsas olmak üzere iki aşamada inceler. Ona göre hareket, bir vücuda sahip olan şeye şuur ve canlılık kazandıran faktördür. İhsas ise, bir canlının bir sebepten dolayı uyarılmasıdır. Dolayısıyla hareket ve ihsas hayatın en önemli iki hadisesinden sayılır.¹⁷⁴

Canlılığın temel faktörlerinden sayılan hareket üzerine Ahmed Naim’in farklı değerlendirmeleri mevcuttur. Fransızca “mouvement” kelimesine karşılık gelen

¹⁷² Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 58.

¹⁷³ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 60.

¹⁷⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 61.

hareket, eski dilde tebeddül adıyla isimlendirilmiştir. Filozofumuza göre hareket (tebeddül), belirli bir sürate tabi olarak değişimin sürdürülmesidir. Sürekli yenilenme ve değişik konumlar edinme halidir. Değişimin olması için bir itme gücüne ihtiyaç vardır. Buna göre bir şey hiçbir zaman eski halini alamayacaktır.¹⁷⁵

Düşünürümüz, insanın hareketlerinin üç değişik şekilde olduğunu ileri sürer. O, kasri, tefekkür ve alışkanlığı hareketin üç özelliği olarak kabul eder.¹⁷⁶ İnsan, ilk olarak fiillerinde kasri derecesinde hareket eder. Bu aşamada insan gelecek kaygısı gütmeyen, bir amaca doğru yönelmiş olur. İnsanın doğumu ve hayata başladığı ilk yıllarında bu hal gözlenebilmektedir. Bu dönemde insan, kontrolsüz fiillere daha meyilli bir haldedir.¹⁷⁷

İnsanın yaşlanması ve tecrübe kazanmasıyla birlikte, iradesiz fiilleri yerini tefekkürlü ve kontrollü hareketlere bırakır. Tefekkür sonunda gerçekleşen ve sadece insana has olan davranış ve hareketlere irade adı verilir. İradeyle birlikte, insan hayvani ve kontrolsüz hal ve hareketlerden ziyade, insani özelliklere daha uygun bir kıvama ulaşır.¹⁷⁸

İradeli mevkide olan insan, yaş ilerledikçe bir yaşlılık haline ulaşır. Bu dönemde alışkanlıklar insanı yöneten en önemli faktörlerdendir. İnsan yaşlandıkça, iradi fiilleri yerini kasri döneme benzer kontrolsüz bir döneme terk eder. Dolayısıyla insan bir ömür içinde; gariza (bebeklik-çocukluk devresi), irade (40'lı yaşlar) ve itiyad (ihtiyarlık devresi) olmak üzere üç hareket dönemini yaşamaktadır.¹⁷⁹

Hareket çeşitleri hakkında farklı değerlendirmeler yapan düşünürler de olmuştur. Buna göre;

- Hareket-i Kasriye: Kan dolaşımı, kalbin atması gibi hadiselerdir.
- Hareket-i İhtiyariye: İnsan iradesine bağlı gerçekleşen hadiselerdir.
- Hareket-i Münakise: Refleks hareketlerdir.

¹⁷⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928, s. 442.

¹⁷⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 66.

¹⁷⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 67.

¹⁷⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 67.

¹⁷⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 69.

- Hareket-i Gariza: İçgüdüsel hareketlerdir.¹⁸⁰

Hareketliliği maddenin esası olarak gören felsefi akımlar da, maddenin özünde potansiyel bir hareket imkanının olduğunu düşünürler. Bu akımlara göre madde atıl olarak kabul edilemez. Nesnelere meydana getiren cevherin bizatihi bir kuvvet olduğunu kabul etmek lazımdır. Bu anlayışlar nesnelere içinde harekete indirgenemez birtakım kuvvetler bulunduğunu, maddenin esas özelliğinin kuvvet olduğunu ileri sürerler.¹⁸¹

3.2.2.2. Hadisat-ı İnfialiyeye

Düşünürümüzün felsefi anlayışında infial, ruha etki eden ve ruhu hassas kılan hadiselerin ortak adı olarak telaki edilmektedir. Hadisat-ı infialiyeye de lezzet ve elem ön plana çıkmaktadır. İnfial, amal-i hissiyenin ikinci bir özelliğidir. Lezzet (plaisir) ve elem (douleur) kuvve-i hissiyenin iki önemli davranış biçimidir. Lezzet ve elemnin çeşitlerini, neticelerini, sınırlarını ve illetlerini tayin etmek mümkündür.¹⁸² Bu iki özellik hoş olmaları ya da hoş olmamaları bakımından birbirinden ayırt edilebilir.

Ahmed Naim'e göre lezzet ve elem diğer tüm duygu ve hislerden daha ilgi çekicidir. Çünkü insan bu iki duyguyla daha canlı hale gelmektedir. Aşırı üzüntü hali bir elem göstergesidir. Yeni doğan bir bebeğin dünyaya ilk adım atmasıyla hissettiği yalnızlık ve yabancılaşma hali bir eleme işaret etmektedir. Vücut yeni bir dünyanın şartlarına alışmakta zorluk çekmektedir.¹⁸³

Lezzet ve elem alışkanlıklara bağlı olarak da gelişebilir. Zamanla pekişen lezzet ve elem hisleri, bir süre sonra daha az hissedilmeye de çalışılabilir. Düşünürümüz, psikoloji ilminde sistematik duyarsızlaşma olarak ifade edilen bu durumun sonucunda, lezzet ve elemelerin zayıflayabileceğini ve hatta sönmeye başlayabileceğini öne sürer.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Cemil Sena Ongun, *Psikoloji Dersleri*, Semih Lütfi Bitik ve Basımevi, İstanbul, 1935, ss. 138-140.

¹⁸¹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 159.

¹⁸² Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 88.

¹⁸³ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 88.

¹⁸⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 92.

Ahmet Naim'e göre lezzet ve elem hareket ve faaliyetlerin sonucunda ortaya çıkar. İkisi birbirinin alternatifi, sebebi ve yahut sonucu değildir. Elem ve lezzet kendiliklerinden vücuda gelirler.¹⁸⁵

Büyük İslam düşünürü İbn Sina, lezzet ve elemin sebeplerine öteki dünya faktörünü de eklemiştir. İbn Sina, haz ve elemin idrak güçlerine bağlı olarak açıklar. Bu bakımdan filozofun haz ve elem görüşünü kavrayabilmek ve bu görüşün nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgisini anlayabilmek için nefsin idrak güçleri ve fiilleri konusundaki açıklamalarını da gözönünde bulundurmak gerekir. Ona göre nefsin her bir idrak gücünün, idrakına konu olan şeyle kendi arasında bir uygunluk ve uygunsuzluk mevcuttur. İşte her bir idrak gücü kendi tabiatına uygun gelen şeyin bilfiil idrakinden “haz”, uygun gelmeyen idrakinden de “elem” duyar. İdrak gücü kendine haz veren şeyi idrak etmekle yetkinleşir, idrak edememekle eksilir veya yetkinliğini kaybeder.¹⁸⁶

3.2.2.2.3. Hadisat-ı Hissiyeye

Ahmed Naim'e göre amal-i hissiyenin üçüncü kuvveti hadisat-ı hissiyedir. Dış faktörlerin insan bedeni üzerinde bazı etkileri vardır. Buna “intiba” denir. İntibanın oluşmasıyla insanda bir bilinç hali oluşur ki buna da “ihzas” denir.¹⁸⁷ İhzas, duyum anlamına gelir. Yaşamak ta bir nevi duyumsamak veya duymaktır. Duymak kelimesi hissetmek manasında olup, lezzetlenmek veya elem halinde olmaktır.¹⁸⁸ Genel manada ihzas, lezzet ve elemle ortaya çıkmaktadır. İhzasın elem ve lezzet dışında başka çeşitleri de vardır. İhzasıta biri infiali öteki de istihzari olmak üzere iki sıfat mevcuttur. Mesela; tat ve koku gibi özellikler infial; işitme, görme ve dokunma gibi özelliklerde de istihzar durumlarını ifade eder. İhzas-ı istihzariye düşünmeyi önceler ve zihni kuvvetlerle alakalıdır. İhzasat-ı infialiye de duyu organlarına bağlı olup duyumsal sistemlerle alakalıdır.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 103.

¹⁸⁶ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, ss. 230-231.

¹⁸⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 86.

¹⁸⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 83.

¹⁸⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 88.

Babanzade Ahmed Naim'e göre ihsasın oluşmasında bazı kurallar mevcuttur: İlk kurala göre; aynı neden benzer duyu organlarında farklı ihsasları, bunun yanında en zıt sebepler, farklı duyu organında aynı ihsası ortaya çıkarabilir. İkinci kurala göre; her ihsasın bir miktarı vardır. Her ihsas için bir eşik bulunur ve buna duyma, hissetme eşiği denir. Buna göre farkındalığın en alt ve en üst eşiği vardır. Son kurala göre de her ihsasın meydana gelmesi için bir değişimin olması gerekir. Bir ihsas durumu başka bir ihsas durumuyla kıyaslanarak varlığı ortaya çıkarılır. Böyle bir durumda ihsaslar peş peşe ya da beraber ortaya çıkarlar.¹⁹⁰

3.2.2.3. İdrak

Naim Efendi, idrak kelimesinin anlamak fiiliyle açıklanabileceğini düşünür.¹⁹¹ Ona göre, kişinin kendisine dikkat durumu zuhur ettiğinde infiali hal gelişir. Daha sonra ki aşamada da ihsas durumu fiili hale gelir ki buna da idrak denir. Mesela bir kişi, kuş sesi ile bir insan sesini ayırt ettiğinde idrak hali gerçekleşmiş olur. Kuş sesinin bir hayvan sesi olduğu, insan sesinin kuş sesinden ayırt edildiği anda, fark edilen ses farkındalığı (ihsas) idrake dönüşür. Dolayısıyla idrak, nefsi güçlerimizin faaliyet yaparken edindikleri ihsasları birbirinden ayırmaya yarayan bir özelliktir.¹⁹²

Nefis gündelik hayatta birçok ihsasın etkisinde kalmaktadır. Bu karmaşıklığın girerilmesinde idrak önemli rol oynamaktadır. Çünkü bu ihsaslar arasındaki farkı görmemizi sağlayan temel faktör idraktır. Düşünürümüze göre, idrak halinde ihsas ve asıl idrak aynı anda gerçekleşebilir. Mesela birisine ait bir eşyayı gördüğümüzde o eşya hem gözle fark edilmiş olur, hem de kime ait olduğu bilinmiş olur. İşte bu durumda ihsas ve idrak aynı anda gerçekleşmiş olur.¹⁹³

Filozofumuz idrak halinin karmaşık süreçler ile oluştuğundan bahsetmektedir. Buna göre idrak, itiyad, hareket, dikkat veya mukayese, hiss-i müşterek veya hayal,

¹⁹⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 160-162.

¹⁹¹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 227.

¹⁹² Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 302

¹⁹³ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 312

hüküm olmak üzere beş unsurun kendi aralarında aktif olmasıyla gerçekleşmektedir. Hareket, idrakin meydana gelmesi için temel şarttır. Çünkü hareket etmeyen bir canlı da ayırt etme yeteneği de gelişmemiş olur. Kişide idrak halinin gelişmesinden sonra, dikkat ve mukayese durumu hasıl olur. Akabinde tekrarlar halinde meydana gelen idrakler, alışkanlıklarla (itiyad) daha açık bir hal kazanır. Tekrar tekrar vücuda gelen idrak, ilk idrake nazaran daha şeffaftır. Bir idrak diğer bir idrakle karşılaştırıldığında, ilk ve son idrakler arasında belli bir zaman geçmektedir. Bu hadisatlardan sonra hayal ve hiss-i müşterek denilen durumlar ortaya çıkar. Bütün bu aşamalardan sonra kişinin idraki, bir hükme dönüşebilir.¹⁹⁴

Düşünürümüz idraki iç idrak ve dış idrak diye iki kısma ayırır. Harici idrak diye de telaffuz ettiği dış idrakin, duyularımız vasıtasıyla dış dünyadan ya da şeylerden edindiğimiz bilgilerden kaynaklandığını söyler. Ona göre insan kendisinin dışında olan olayları ve duyuları haricin idrakiyle ayırt edebilir ya da fark edebilir. İç idrak ise, kişinin iradesi altında olsun ya da olmasın bedeninde vuku bulan hadisatlardan elde edilen duyuların etkisiyle ortaya çıkar.¹⁹⁵

3.2.2.4. Duyum

Babanzade Ahmed Naim, duyum konusunda düşüncelerini açıklarken, insanın iki temel özelliği olan his ve zihin kabiliyetlerinden hareket eder. O, duyum hadisatının kuvve-i hissiye ve kuvve-i zihniye şeklinde iki bölümde gerçekleştiğini düşünür. Ona göre kuvve-i hissiyeyi insanda ve hayvanda ortak var olan özelliklerdir. İnsanlar gibi hayvanlar da acı duyar. Onlar da şefkat duygusuna sahiptirler. Kendilerini güvende ve tehlikede hissederler. Kuvve-i zihniye de sadece insana has meziyetleri ifade eder. Zihinsel süreçler idrak, mukayese, düşünme vb. aktiviteleri barındırdığı için bu süreçlere ancak insan sahip olabilir.¹⁹⁶

Filozofumuza göre duyu vasıtalarıyla elde edilen duyular, kişinin duyumsama özelliklerine göre anlamlandırılır. O, iç ve dış olmak üzere iki tür duyu olduğunu ileri

¹⁹⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 312-314.

¹⁹⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 309.

¹⁹⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 50.

sürer. Dış duyu hadisatları görme, duyma, dokunma, tad alma, koklama olmak üzere beş yeteneğimiz üzerinden gerçekleşir. Bunun yanında birde iç duyu vasıtaları vardır. Bunlar da hayal, vehim, hafıza, düşünce gücü (mutassarıfa) vb. özellikler yoluyla gerçekleşir.¹⁹⁷

Ahmed Naim'in genel olarak iç ve dış duyu biçimi olmak üzere iki başlık altında topladığı duyum şekli, İslam feylesofu İbni Sina'nın epistemolojisinde benzer tasniflerle karşılığını bulmaktadır. İbn Sina beş duyu gücü olarak gördüğü bu duyuların; görme, koklama, tatma, dokunma ve işitme duyuları olduğunu belirtir. Ona göre bu beş duyu aracılığıyla dış dünyadan alınan duyular daha sonra iç idrak güçleri dediğimiz aşamadan önceki "ortak duyu" merkezinde toplanmaktadır. "El-kuval-müdriketül-batına" diye tabir edilen iç idrak güçleri de; ortak duyu gücü, hayal müsavvire gücü, hayal kurma ve düşünme gücü, vehim gücü, belleme ve hatırlama gücü şeklinde beş kuvveden oluşmaktadır.¹⁹⁸

3.2.2.5. Zihin

Düşünürümüze göre amal-i zihniye tamamen insana has bir kuvvettir. Amal-i zihniyenin, aynı zamanda nefs-i natikanın da kuvvetleri olan isteme, düşünme ve sevmek olmak üzere üç kuvveti vardır. Bu kuvvetler zihnin aktivitesinin üç temel ayağını oluşturur. Zihin düşünme kuvvetiyle bir konumlandırma yapar. İsteme ve sevmek fiilleriyle de zihin, uygulamalı bir şekilde kendini gösterir. Çalışma prensiplerini belirler.¹⁹⁹

Babanzade Ahmed Naim, zihin faaliyetlerinin insanda tam teşekkül edebildiğini düşünür. Hayvanda da kısmi oranda zihni aktivitelerin gelişebileceğini, ancak bunun insandaki zihni aktivitelere benzer şekilde ve oranda olmadığını düşünür. O, zihnin çalışma sistemini daha iyi ifade etmek için, zihnin görevleri hakkında da bilgiler vermeye çalışmıştır.

¹⁹⁷ Daha önceki kaynağa bkz. Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 364.

¹⁹⁸ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 129.

¹⁹⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 224.

3.2.2.5.1. Zihnin Görevleri

Düşünürümüze göre zihin, marifetin bir aracıdır. Eşyayı tasavvur etme de en önemli görevi yapar. Olayları ve olguları tanımlamada ve kategorize etmede etkin rol oynar. Zihin olmadan iç hadisatlar hakkında yeterli bilgiye sahip olamayız. Düşünmenin öğeleri görevlerini yapamaz.²⁰⁰

Ona göre kuvve-i zihniye ilk başta, gelen duyulardan dolayı karışık bir haldedir. Daha sonra duyulardan aşamalı bir şekilde ayrılarak bağımsız bir hal alır ve kendine has bir zihni yapıyı oluşturur. Bu zihni ortamı oluştururken üç aşamadan geçer. İlk aşamada, dışarıdan ve içeriden duyumsamalar elde edilir. Bunlar tamamıyla şahsi olup düşünceden önce fark edilir. İkinci aşamada, marifet dediğimiz duyumsamalar hafızada tekrar edilir. Bu tekrar hatırlama fiiliyatının hatalı olma ihtimali de vardır. Bu duyumsama ve tasavvurlar eşyadan ve kaynağından bağımsız bir şekilde zihinde tekrarlanır. Bu duyular bir süre sonra bağımsız bir duruma dönüşür. Üçüncü aşamada ise bağımsız tasavvurlardan sonra marifet dediğimiz hal ortaya çıkar. Önceki aşamalarda eşyaya ait tasavvurlarla bağlantı yakınlığı varken, bu aşamada tamamen kişisel ve zihni tasavvurlar vücuda gelir. Oluşturulan marifetle diğer eşyalar arasında yeni tasavvurlar geliştirilebilir. Böylece tamamen soyut ve bağımsız tasavvurlar ve marifetler zihinde hasıl olur.²⁰¹

3.2.2.5.2. Çağrışım (Tedai)

Ahmed Naim'e göre çağrışım olarak çevrilebilecek olan tedai, nefsin bir tasavvurdan başka bir tasavvura intikal eden özelliğidir.²⁰² Zihni bir faaliyet olan tedaide, düşünceler birbirlerini davet ederler ve hiçbir şeye de ihtiyaç duymazlar. Bu davet gerçekleşirken, irade ve mantık aktif değildir. Hafıza ve hayal daha aktif rol almaktadır.²⁰³

²⁰⁰ Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 230.

²⁰¹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 230–231.

²⁰² Babanzade Ahmed Naim, *Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 103.

²⁰³ Mustafa Şekip Tunç, *Ruhiyat*, Yeni Matbaa, 2. Baskı, İstanbul, 1926, s. 86.

Naim Efendi zihni faaliyetlerde olduğu gibi, tedaide de üç aşamalı bir süreç işlediğini söyler. Bunlar bitişiklik, benzerlik ve tezat kanunlarıdır. Bitişiklik kanunu, mekansal ve zamansal olur. Bu kanuna göre iki veya daha fazla tasavvur bir diğerine bitişik olarak peş peşe gerçekleşirse tedai hasıl olmuş olur. Bu durum, birinin varlığı diğerini hatırlatacak özelliğe sahip olması ile gerçekleşir. Mesela bir şiir mısrasında ilk mısrayı hatırladığımızda şiirin tümünü hatırlama imkanına sahip oluruz. Bu hatırlamanın ya da çağrışımla hatırlamanın ilk aşamasının gerçekleşmesi tedai olarak ifade edilir. Zamansal bitişiklikte de, nesnel (afaki) ve öznel (enfüsi) durum söz konusudur. Afaki bitişiklik, nefsimizin dışında olan vakıa ve hadisat arasında olan bitişikliklerdir. Enfüsi bitişiklik ise nefsimizdeki hadisat ve düşünceler arasında olan bitişikliklerdir.²⁰⁴

Düşünür, tedainin ikinci özelliğinin benzerlik kanunu olduğunu belirtir. Bu kanun, iki veya daha fazla tasavvur arasında bir çeşit benzerliğin oluşmasıyla ortaya çıkar. Babasına benzeyen bir çocuğun, babasını hatıra getirmesi örnek olarak verilebilir. Üçüncü kanun ise tezat kanunudur. Birbirine zıt olan kavramlar ya da eşyaya ait olan tasavvurlar, birbirini hatırlatmaya yatkındır. Mesela; doğru yanlışı, iyi kötüyü, yaz kışı, gece gündüzü hatıra getirir.²⁰⁵

3.2.2.5.3. Hayvan Zekası

Düşünürümüz, hayvan zekası ile ilgili açıklamalarını bir sistematik içinde sunmaya çalışır. O, hayvanların hayal, ihsas ve hiss-i müşterek gibi kuvvelere sahip olduklarını belirtir. Amal-i hissiyenin hayvanata ait bir özellik olduğunu, hatta amal-i zihniyenin de hayvanlarda belirli bir düzeyde var olduğunu öne sürer. Hayvanların dikkat, soyutlama, genelleme, idrak, muhakeme, kendi yapılarıncı konuşma gibi bir takım yeteneklere sahip olduklarını belirtir. Ona göre bu özelliklerin bir kısmı hayvanatta gerçekleştiği için, zekay-i hayvaniden de bahsetmek mümkün olmuştur.²⁰⁶

²⁰⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 186.

²⁰⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, ss. 187–188.

²⁰⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 215.

Filozofumuza göre, hayvanlarda insanı bile hayrete düşüren varlık veya varoluş mücadelesi bulunmaktadır. Hayvan türünün ve neslinin devamiyeti için gerekli olan bu mücadele harikalarla doludur. Bu varlık mücadelesi aynen insanın varoluş mücadelesine benzemektedir. Bu varoluş mücadelesi her ne kadar ilginç özellikler barındırsa da, insani özelliklerin tamamının hayvanlarda vaki olduğunu söylemek mümkün değildir. Hayvandaki nefsi hadiseler insandaki gibi bir gaye etrafında cereyan etmemektedir. Hayvandaki gayeler amal-i hissiye ile sınırlı olup, bir güdü halinde tekrarlanmaktadır. Ondandır ki hayvandaki zeka, zeka-i hissi olarak adlandırılmıştır. İnsan zekası eğer üstün kuvvelerden habersiz olsaydı, ancak hayvanın zekası kadar etkili olabilirdi.²⁰⁷

Ahmed Naim, zeka-i hayvaninin infiali ve mekanik olduğunu öne sürer. Ona göre hayvanın zeka hadiseleri ve öğrendikleri, sadece taklit ve korku ile oluşmamaktadır. Hayvan bir mevkiye kadar şahsi tecrübelerle önemli kabiliyetlere sahip olabilir. Hayatını sürdürdükçe öğrendikleri de artar. İnsanda olduğu gibi hayvanda da öğrenme fiiliyatı mevcuttur. Ancak bu öğrenme yeteneği inşa etme, yeni bir şey ortaya koymaya kafi değildir. Bu durum kendi mantığı içinde iç güdüsel bir şekilde ilerler. Bu iç güdü his ve hayal dairesi içinde gerçekleşir. Dolayısıyla hayvanda öğrenim kabiliyeti vardır. Fakat bu talimde idrakin derecesi gayet sınırlı olduğu halde amal-i hissiye fevkalade hakim ve galip durumdadır.²⁰⁸

3.2.2.6. Dikkat

Ahmed Naim'e göre dikkat kelimesi dakiklik, incelik manasına gelmektedir. Ona göre dikkat, amal-i zihniyenin ilk unsurudur. Zihnin sadece bir şey üzerine odaklanıp toplanması fiiliyatıdır. Zihni faaliyetlerin içerisinde en genel ve basit olan fiiliyat dikkattir. Marifetin ortaya çıkmasında da en kesin koşul yine dikkattir. Düşünürümüze göre dikkat bir marifet olmayıp, ona hazırlanma aşamasıdır.²⁰⁹

²⁰⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 217.

²⁰⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 219.

²⁰⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 235.

Filozofumuz dikkati, zihnin edilgen halden fiili hale getirme çabası olarak da tanımlar. Buna göre dikkat, zihnin harici tesirlere karşı hazır olduğu bir durumdur. Bu tedbir kendiliğinden oluştuğu gibi irade yoluyla da oluşabilir.²¹⁰

Düşünürümüz, düşüncelerin kanunlara tabi olduğunu belirtir. İnsan bu kanunlarla bedenindeki azalara hükmettiği gibi, düşünceye de hükmedebilir. Buna göre insan, düşünceye ve bedene iradesinin insiyatifiyle hareket ettirme emri verebilmektedir.²¹¹

Naim Efendi, dikkatin iradeyle yönetilen bir hadise olduğunu söyler. Bununla birlikte dikkat amal-i zihniyenin bütünüyle ilişkilidir. İnsan baktığı şeyi görür veya dinlediği sesi işitir. Dikkat, amal-i zihniyenin bilgi elde etmesi esnasında ortaya çıkar. Önemli bilgiler ve buluşlar da dikkatin müthiş şekilde gerçekleşmesiyle ortaya çıkar.²¹²

Ahmed Naim, dikkatin insan zihni için olan öneminden bahsederken, dikkatin insanın hakikatini ortaya çıkarmada tek başına yetersiz kalacağını düşünür. Ona göre nefis-i natıkanın doğuştan gelen bir sürü özelliği vardır. Dikkat de bu esaslı özelliklerden birisidir.²¹³

3.2.2.7. Şuur

Ahmed Naim, şuur kavramını açıklarken, vicdan kelimesinden faydalanma yoluna gitmiştir. O, vicdan ve şuur kavramlarını hem beraber hem de farklı açılardan değerlendirmiştir. Fransızca yazılışları ve diğer benzer yönlerinden dolayı bu iki kavramı aynı başlık altında incelemiştir. Ona göre Fransızca “Conscience psychologique” kavramı şuur, “conscience morale” kavramı da vicdan için kullanılmaktadır.²¹⁴

²¹⁰ Ezici, “Babanzade Ahmed Naim’in Ahlak Anlayışı ve Felsefi Görüşleri”, s. 87.

²¹¹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 239.

²¹² Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 244.

²¹³ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 245.

²¹⁴ Ezici, “Babanzade Ahmed Naim’in Ahlak Anlayışı ve Felsefi Görüşleri”, s. 83.

²¹⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 230.

Düşünürümüze göre vicdan “conscience” kelimesi ile ifade edilir. Bu ifade, insan ruhunun idrak etmesi anlamına gelmektedir. Bu kelime, ahlak felsefesi alanında kullanılmakla birlikte psikoloji ilmi alanında da kullanılmıştır. Psikoloji alanında kullanılan ıstılahında vicdan-i nefsi, ahlak felsefesi alanında kullanılan ıstılahında da vicdan-i ahlak-i olarak adlandırılmıştır.²¹⁵ Düşünür, vicdan-i nefsi yerine şuur, vicdan-i ahlak-i yerine de vicdan kavramını kullanmayı tercih etmiştir.²¹⁶

Ahmed Naim’e göre şuur, nefsi natıkanın kendisine, marifetine ve aracısız olarak sahip olduğu ilmine bağlı olarak gelişir. Hadisat-ı nefsiyedeki en temel özellik, kişide şuur haline dönüşen bir şeyin, herhangi bir etki altında kalmadan oluşmasıdır.²¹⁷ Dolayısıyla şuur bir insanda tecelli ettiğinde, vasıtasız ve kişisel olarak meydana gelmektedir. Bu tecelliye dışarıdan bir etki söz konusu değildir.

Düşünürümüz, şuur kavramını açıklamaya çalışırken benlik kavramından faydalanmıştır. O, benlik kavramından cevher-i nefsi diye bahseder. O, benliğin ne olduğunu balmumu örneği üzerinden açıklama yoluna gider. Buna göre bal mumu bir tek şeydir. Rengi, şekli ve kokusu ile ayırt edilebildiği için, daima bal mumu olarak kalır. Katı halden akıcı hale geçebilir. Onun akıcı hale geçmesi, değişik şekil ve kokulara dönüşmesi sıfatı özelliklerini ifade eder. Ve hiş aslını değiştirmez. Burada balmumu cevher-i nefsi olarak kabul edilebilir. İnsanda da ilim, ihsas, irade gibi birçok özellik vardır. Bu özellikler insanda oluşurken, cevher-i nefsan diye bir derece oluşur ki bu şuurlu şahsiyeti oluşturur. İşte hem alim, hem mürid olan cevher-i nefsanidir. Başka bir ifadeyle bu ene (benlik) olmaktadır. Eneye hem ilmin, ihsasın, iradenin fark edildiği vücut olduğu için, hem de alim, muhsis, mürid olduğunu idrak ettiği için “latife-i alime denmiştir.”²¹⁸

Filozofumuzun kendi ifadesiyle şuur, bilcümle kuvveyi meleke ve tavr-ı umumi ve esasiyedir. Ona göre ruhumuza ait hiçbir hadise yoktur ki, şuur ile bitişiklik arz etmesin. Şuursuz ne lezzet var, ne elem, ne ihsas, ne tasavvur, ne tasdik,

²¹⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 261.

²¹⁶ Ahlak Felsefesi alanına giren vicdan kavramı ileride bahsedilecek ahlak başlığı altında ayrıca incelenecektir.

²¹⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 262.

²¹⁸ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü'n Nefs*, s. 41.

ne irade vardır. Dolayısıyla şuur, bütün ruhi vakıaların en genel şartı olarak kabul edilir.²¹⁹

Ahmed Naim bir insanın kendisinde meydana gelen tüm hal ve hareketlerin şuur halinde gerçekleştiğini düşünür. O, insan vücudunun sınırı ile şuurunun sınırlarının aynı olduğunu söyler. İnsan, duygularını ve efkarını vasıtalar aracılığı ile öğrenebilir.²²⁰

Düşünürümüz, şuur olayının iki şekilde meydana geldiğini belirtir. Bunlardan ilki “tasdik” tir. Tasdik de iki aşamalı olur. Kişi ilk tasdik de *ben benim*, ikinci tasdikte ise *ben falanım* diye düşünür. Buna göre *ben varım* demek başkadır, ben Ali’yim demek başkadır.²²¹ Filozofumuz bu konuda Descartes’in *düşünüyorum o halde varım* önermesi üzerinden bu düşüncelerine dayanak geliştirmeye çalışır. Ona göre Descartes, *ben düşünüyorum o halde ben varım* derken, *ben Descartes’im* demiyor. Böylece Descartes’in tasdik ettiği şey kendine has olan varlığıdır. Öncelikle ilk aşamada düşünebilme yeteneği üzerinden kendinin var olduğunu fark eder. İkinci aşamada da kendisinin ne olduğu üzerinde önermeler geliştirmeye çalışır. Düşünürümüze göre şuur hadisesinde iki duygu biçimi vardır. İlki, vücutta meydana gelen duygulardır ki bölünmesi veya ayrı ayrı değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu duygular hareket ve şiddet yoluyla kendilerini gösterirler. Bu duygulara “benlik duygusu” da denebilir. Öteki de ferdiyet duygusudur ki bu da olayların ortak noktası olup, esas duygulara bir etki etmeden kendisini oluşturan şeylerin tesiriyle bir değişim gösterir.²²²

Bilindiği üzere Descartes’e göre kendimize ait geliştirdiğimiz bilgi, bilgi türleri arasında en kesin bilgidir. Her şeyin yeniden tanımlanmasında bu bilgi, başlangıç noktası olmaktadır. Descartes kendimizden yola çıktığımızda, her şeyden şüphe duysak bile, belli bir aşamadan sonra varlığımızdan şüphe duyamaz hale geldiğimizi iddia eder. Dolayısıyla kavramlarla ilgili oluşturduğumuz bilgiler böylece daha kesin bir nitelikte olmaktadır.

²¹⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 266.

²²⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 268.

²²¹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 297.

²²² Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 298.

Naim Efendi'nin, gerek şuurun aşamaları gerekse duygu çeşitleri ile ilgili düşüncelerine baktığımızda, Descartes'in düşünce ve şuur ile ilgili düşüncelerine benzerlikler gösterdiğini söyleyebiliriz.

3.3. AHLAKLA İLGİLİ PROBLEMLER

3.3.1. Ahlakın Tanımı ve Kapsamı

Babanzade Ahmed Naim'in ahlak ile ilgili düşüncelerini açıklamadan önce, ahlakla ilgili ön bilgiler vermekte fayda görmekteyiz.

Ahlak felsefesi, ahlak alanına hakim olan ilkeleri, iyi ve kötünün ne olduğunu, ahlakiliğin ne anlama geldiğini araştırır. Ahlak, insanın eylemlerinde bağımsız olup olmadığını soruşturur. Ne çeşit eylemlerin ahlaki olabileceğini irdeler. Ahlak felsefesi ayrıca ahlakın toplumsal boyutunu da ihmal etmez. Öyleyse ahlak felsefesi, ahlaki yaşam hakkında sistemli bir biçimde düşünme, araştırma ve soruşturma konularıyla ilgilenen bir ilimdir.²²³

Ahlakın yerine kullanılan kavramlardan seciye, huy, tabiat, mizaç, karakter vb. kelimeler; insanın iç (nefsini) ve dış dünyasını ifade eden kavramlar olarak kabul görür. Ahlakla ilgili diğer kavramlarda “halk ve hulk” kavramlarıdır. Genel olarak ahlakçılar “hulk”u iki anlamda kullanmışlardır. Bunlardan birincisi “hulk” insanın ruhi tarafını ve iç davranışlarını nitelendirmede; “halk” ise, bedeninin dış davranışlarını nitelendirmede kullanılır. Buna göre, halk insanın dış görünüşünü, hulk ise insanın iç alemini ifade eder.²²⁴

Hadislerde ve diğer İslami kaynaklarda da hulk ve ahlak kavramları genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek için kullanılmıştır. İyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü'l-huluk, mehasinü'l-ahlak, mekarim'ül-ahlak;

²²³ Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 182.

²²⁴ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yay., Konya, 2003, ss.14-19.

kötü huylar ve fena hareketler ise suu'l-huluk, el-ahlaku's-seyyie gibi terimlerle ifade edilmektedir.²²⁵

Babanzade Ahmed Naim, ahlakı kendi ifadesiyle şöyle tarif eder: “Halk, insanın suret-i zahiresi olduğu gibi, hulk da suret-i batınasıdır. Buna göre ilm-i ahlak, netice ve semere itibariyle değişmeyen evvel ve ahir ameli hikmet namını taşımaya salih olan ilimdir.”²²⁶ Görülüyor ki düşünürümüz ahlakın, geçmişten ebediyete kadar pratik bir değer taşıyan, salih amel ile vücud bulan ilim olduğunu düşünmektedir.

Felsefe tarihinde ahlakın, pratik bir kavram mı yoksa tamamen teorik bir kavram mı olduğu tartışmalarının yanında, ahlakın evrensel boyutu ile ilgili önemli değerlendirmelerde de bulunulmuştur.

Ahmed Naim'e göre evrensel bir ahlak yasası vardır. Ahlak kanunları sadece insana hastır. Evrensel ahlak kanununun tüm insanlarca kabul edilmesi için, ahlaki davranışın tüm insanlarda var olan ortak fitrata uygun düşmesi gerekir. Bu kanunların akıl ile yoğrulması önemli bir şarttır. İslam'ın da ahlak kanunu, ortak fitrat ve ortak akıl üzerine kurulmuştur.²²⁷

Ahmed Naim zaman, mekan ve kültüre göre değişen bir ahlak anlayışını kabul etmez. Ona göre “ahlak yasası” evrenseldir. Ahlakın evrensel olması, ahlakın sadece insana has kılınmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla düşünürümüze göre ahlak yasasının evrensel olması, bu yasanın insan türünün bütün ferdlerinin ortak yaratılışına uygun olmasıyla yakından alakalıdır. Ona göre ahlak yasasının evrensel olması ya da insanların müşterek tabiatına uygun olması, onun özellikle ilahi vahiyden kaynaklanan bir değer olmasıyla ilişkilidir. Ayrıca Ahmed Naim'e göre ahlak yasasının evrensel bir yasa olabilmesi için, bu yasanın doğruluğuna kuvvetle iman eden insanlara ihtiyaç vardır.²²⁸

Babanzade Ahmed Naim'in, ahlak ile ilgili görüşleri, daha sonra takipçileri tarafından kitaplaştırılan “*Ahlak-ı İslamiye Esasları*” adlı eserde bulunmaktadır. Bu kitap 1912 yılında Lahey'de yapılan “Ahlak Terbiyesi” konferansında yapılacak olan

²²⁵ Mustafa Çağrıcı, ‘Ahlak’ mad., *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 1.

²²⁶ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü'n-Nefs*, s. 499.

²²⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-i İslamiye Esasları*, Amedi Matbaası, İstanbul h. 1340, s. 67.

²²⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-i İslamiye Esasları*, s. 67. ; Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri”, s. 23.

tebliğın bütününi oluşturmaktadır. Daha sonra hükümet değışikliği sebebiyle bu tebliğ yapılamamış ve *Sebilürreşad* dergisinde peyder pey yayınlanmıştır.²²⁹

Ahmed Naim, bu kitapta dünya toplumlarıyla ilgili mevcut durumdan da bahseder. O, doğu ve batı toplumlarının birbirlerinden uzak olduğunu, ileriki zamanlarda bu uzaklığın yerini yakından tanışmaya bırakabileceğini ön görür. O, bu eserde doğu ve batı toplumlarının birbirini anlamalarının en iyi yolunun iletişim kurmaktan geçtiğini düşünür. Ona göre doğu ve batı toplumları ancak bu karşılaşma sonunda olumlu taraflarını birbirlerine yansıtabilme imkanına kavuşabileceklerdir.²³⁰

3.3.2. Ahlakın Temellendirilmesi

Ahmed Naim ahlakın genelde dinin, özelde de İslam'ın emir ve buyrukları doğrultusunda temellendirildiğini düşünür. Ona göre dini buyruklar, insani kaideler ahlakın mihenk taşıdır. Ahlakın temeli dindir. İslamda veya İslam toplumlarında ahlaki görevler, ahlaki sorumluluklar dini kurallar birbirinden bağımsız düşünülemez. Ahlak ve din aynı şekilde anlaşılır. Ahlaki buyruklar aynı zamanda dini ve insani bir kurallar bütününi temsil eder. Kur'an-ı Kerim'in ilk ayetlerine baktığımızda ahlaki buyruklar daha ağırlıktadır. Bu da İslam dininin ahlakı çok önemseydiğinin bir göstergesidir.²³¹

Filozofumuz ahlakın kaynağını temellendirirken bu temelin dini olması gerektiğini, geçmişte yaşamış olan Müslüman toplumların örnek hayatlarına, Allah'ın kitabını ve peygamberin sünnetini esas almalarına dayandırır. O, dini kaynaklı olmayan hiçbir ahlaki kuralın insanlara hiçbir şey vermediğini ve veremeyeceğini savunur.

Düşünürümüz ahlakın din ile temellendirilmiş olmasının, aklın önemini ortadan kaldırmadığını savunmaktadır. Ona göre bir insanın ahlak buyruklarına itaat etmesi, o insanın ahlaki sorumluluklarını akıldan bağımsız olarak gördüğü anlamına gelmediğini düşünmektedir. Çünkü buyruğa itaat veya isyan, akıl ile gerçekleşebilen

²²⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-i İslamiye Esasları*, s.1.

²³⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-i İslamiye Esasları*, s. 2.

²³¹ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-i İslamiye Esasları*, s. 16.

bir davranış kalıbıdır. Örneğin Müslüman olmayı kabul etmek, bir akli eylemin tezahürüdür. Öldürmemeyi hedeflemek aklın yardımıyla olur. Düşünürümüz dolayısıyla ahlakın temelleri arasında aklı da bir temel faktör olarak görmektedir.²³²

Naim Efendi, ahlakın psikolojik ve mantıki açıdan da din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre ahlakın psikolojik açıdan din ile temellendirilmesinden dolayı, dinin insana psikolojik açıdan da faydalar sağlayabileceği anlamı çıkarılabilir. Mantıki açıdan ahlakın din ile temellendirilmesinden de, ahlaki önermelerin mantıken dini önermelerden çıkarılması gerektiği düşüncesini anlıyoruz. Düşünürümüz, sözü edilen her iki anlayışın da savunucusu durumundadır.²³³

Netice olarak düşünürümüz ahlakın temelinde birçok açıdan ve sebepten dolayı dinin en önemli rol oynadığını düşünmektedir. O, ahlakın temellendirilmesinde din kadar önemli bir rol oynayan aklın da olduğunu düşünmemiz gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla ahlak din ve aklın unsurları aracılığıyla kemale erebilecektir.

3.3.2.1. Ahlakın Kaynağı Meselesi

Ahmed Naim, önceki konuda da belirttiğimiz üzere ahlakın temelinde dinin ve dini kaidelerin olduğunu söylemişti. O ahlakın temelinin din olduğunu söylemekle birlikte, dinin sadece ahlak kurallarından da oluşmadığını dile getirmektedir. Ona göre din, ahlak normları, insanın davranışları ve toplumsal kuralları belirleyen ilk olgudur.²³⁴

Düşünürümüze göre her yerde olduğu gibi ahlak kaidelerini, insan vazifelerini, beşerin hayatını düzenleyen muamelelerin dayandığı kanunları insana ilk öğreten kaynak dindir. O, bu kaideler ve kanunları en iyi uygulayan toplumların geçmişte olduğu gibi gelecekte de en iyi toplumlar olduğunu, insanlığa en hayırlı ümmet olduğunu düşünmektedir. Ona göre geçmişte bu kaideler ve kanunlar

²³² Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 43.

²³³ Kılıç, "Babanzade Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri", s. 320.

²³⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 5.

herhangi bir cemiyette erişilmesi gereken bahtiyarlığı gerçekleştirmekten aciz kalmışsa eğer, dinin bu bakımdan eksikliğini o milletin akıllıları ve filozofları tamamlamaya çalışmışlardır. Düşünürümüz ahlakın kaynağında dini esas görmekle birlikte, akıllı da önemli bir faktör olarak görür. Ancak tek başına aklın, ahlak için yeterli bir dayanak oluşturmadığını da düşünür. Ona göre din temeline dayanmayarak yalnız akla dayanan ahlak kaideleri, belledikleri nazariyelerin gerçekliğine kuvvetli bir iman ile bağlı olan mütefekkirler için hareket örneği olabilir. Fakat bu zümrenin azlığına delil aramak bile fazladır. Halkın çokluğu ise bu felsefi nazariyelere akıl erdiremez ve onlara bağlanmaya imkan bulamaz. Dolayısıyla din burada ahlak için en önemli güç merkezini oluşturmaktadır.²³⁵

Babanzade Ahmed Naim'e göre vahiy, insanları en güzel şekilde terbiye eden, onlara en mükemmel ahlakı kazandıran kaynaktır. O, Hazreti Peygamber'in ahlaki anlamda vahiy kaynaklı olarak yetiştiğini, Kur'an terbiyesiyle hayatını ikame ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla ahlak kaidelerinin en sağlam kaynağı dindir.

Ahlakın kaynağı ile ilgili değişik fikirler ortaya atan düşünürler de olmuştur. Bu bağlamda akıl, din, kamuoyu, vicdan veya devlet otoritesinden biri ve yahut aynı anda birkaçı ahlakın kaynakları olarak kabul edilmektedir. İslam ahlakının temel kaynakları ise Kur'an, sünnet, icma, kıyas, örf ve adetler olarak belirtilmiştir.²³⁶

Hülasa düşünürümüz, aklın kaynağı olarak üç dayanağı dile getirmektedir. Bunları vahiy, din ve akıl ve olarak sıralamaktadır.

3.3.2.2. İslam Ahlakı Hakkında

Ahmed Naim'e göre İslam dini ahlak dinidir. İslam hem teorik hem de pratikte ahlakı önceleyen bir dindir.²³⁷ Kur'an-ı Kerim'in Hz Peygamberle ilgili "Sen şüphesiz güzel bir ahlak üzerinesin" ifadesi, İslam dininin Hz. Peygamberin şahsında

²³⁵ Babanzade Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, Elips Yay., 1. Baskı Ankara, 2011, ss. 14-15.

²³⁶ Ayhan Çetin, "Babanzade Ahmed Naim ve Ahmet Ağaoğlu'nda Davay-ı Ahlak-ı Nazari"
"Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi", S.1, 2012, s. 325.

²³⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 7.

ahlakı önceliğinin bir göstergesidir. Düşünür, ahlak kaideleriyle dinin emir ve akideleri arasında ciddi bir bağlantı olduğundan bahseder.²³⁸

Düşünürümüze göre güzel ahlakın halkın hayatında tesis edilmesinde, Hz. Peygamberin sünneti seniyesinin önemli bir etkisi mevcuttur. Müslümanlar kötülüklerden uzaklaşıp iyilik yaparken; Kur'an-ı, Peygamberimizin sünnetini ve sahabenin örnek davranışlarını örnek almışlardır.²³⁹ Kur'an-ı Kerim'de Kalem Süresinin 4. ayetinde "Sen en yüce bir ahlak üzeresin" mealindeki ayette ifade edildiği gibi, Peygamberimizin Kur'an'ın hedeflediği ahlak biçimine en uygun örnek olduğunu görüyoruz. Peygamberimiz de: "Ben ahlaki prensiplerin, tamamlamak üzere gönderildim" hadisi ile ahlakın kendisiyle birlikte, insanlar için güzel bir örneğe dönüştüğünü dile getirir.

Babanzade Ahmed Naim İslam Dinin'in ahlakla ilgili yaklaşımını bazı örneklerle açıklamaya çalışır. Ona göre iman yetmiş sınıftır. Efdali 'La ilahe İllallah' demek, ednası yol üzerinde insanlara eza veren bir şeyi kaldırmaktır. O, "haya imanın bir şubesidir" hadisini şerh ederken der ki: "İmanın yetmiş şu kadar kolundan her biri anlaşılıyor ki, bunlar ameli bir buyruktur ve dini bir ödevdir. İnsanın 'La ilahe İllallah' yani 'Allah'tan başka bir ilah yok' demesi bir dil işidir. Fakat bunu dil ile söylemek imandan bir parçadır. Bu böyle olmakla beraber halkın gelip geçtiği bir yerde ona eziyet verecek bir şeyi kaldırmak, mesela bir taş parçasını ortadan alıp kenara koymak da imandan bir cüzdür. Düşünürümüze göre bir Müslüman nasıl ki namazını, orucunu, zekatını, haccını dini vazife olarak görüyorsa; aynı şekilde sağlığını korumayı, ailesini geçindirmeyi, insanlara güler yüz göstermeyi de dini bir vazife olarak görülmelidir.²⁴⁰

İslam'da ahlaki görevler ve dini emirler bütünlüğünden behseden Ahmed Naim'e göre, Peygamberimizin sünneti seniyesine bakıldığında ve Kur'an'ın dikkatli okunduğunda ahlaki vazife ve haklar dini emirlere bağlı görülmektedir. Çünkü İslam dininde hiçbir ahlaki buyruk yoktur ki, dini bir buyruk veya imani bir buyruk olmasın. Misal verilecek olursa, adam öldürmek, içki içmek, kumar oynamak, zina

²³⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 17.

²³⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 7.

²⁴⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi Ve Şerhi*, DİB Yay., Ankara, 1984, c.1, s. 28.

etmek, kazaf etmek, başkasının malına el sürmek, gasbetmek, gıybet etmek, malayani konuşmak, sıhate zarar veren bir şey yemek, mideyi bozmak, nefisini haksız yere alçaltmak da birer günahdır. Ve bu yüzden haramdır.²⁴¹

Netice olarak düşünürümüze göre İslam ahlakının öncelediği esaslara bakıldığında, amelden önce niyet önemli görülmüştür. “Ameller niyetlere göredir” hadisi şerifi gereği amellerin önemi niyetlerin meşruluğuyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla niyetler, amellerin esas başlangıç noktası olmaktadır.

3.3.3. Ahlak, Hürriyet ve Mesuliyet Arasındaki İlişki

Babanzade Ahmed Naim, İslam ahlakında hürriyet ve mesuliyet kavramlarının öneminden bahseder. O, kader inancının ahlakı nasıl etkilediği sorusuna cevap arar. Kader ve özgürlük inancının birlikte nasıl kabul edilebileceğine yönelik açıklamalar içine giren düşünür, Müslümanların bu noktada tabi tutuldukları eleştirilere, ilginç çözüm yolları geliştirmeye çalışır.²⁴²

Filozofumuz, Müslümanların kader ile ilgili bazı düşüncelerinden dolayı gerek İslam beldelerinde ve gerekse batılılar tarafından eleştirildiklerini ve bu eleştirilerden bir kısmında haklılık payının olduğunu düşünür. Ona göre Müslümanlar “alın yazısı”, “kaderde olan çekilir” gibi bir takım kaderci anlayışlara sahip olduğunu, bu anlayış biçiminin Müslümanların davranışlarındaki ahlakilik derecesini düşürdüğünü öne sürer. Kadercilik anlayışına sahip insanın hayatta etkin değil pasif bir rolünün olduğunu, bunun da o insanın hürriyetini sınırlandırdığını düşünür. O, Cebriyecilik olarak kabul edilen bu anlayış biçimini eleştirir. Kadercilik anlayışını eleştirmekle birlikte; bir Müslümanın kadercilik anlayışını benimsemesinin, kendi niyet ve fiiliyatındaki değeri düşürmediğini de düşüncelerine ekler. Buna göre bir Müslüman hem kadere inanır, hem hayır ve şerrin Allah’tan geldiğini düşünür. İnsan kendi iradesiyle amellerine ve niyetlerine yön verebilir.²⁴³ Dolayısıyla Müslümanlardan bir kısmının kuru kadercilik anlayışıyla hareket etmesinin sebebini

²⁴¹ Babanzade Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, s. 28.

²⁴² Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri”, s. 329.

²⁴³ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, ss. 20-21.

“Cebriyecilik” adıyla tanınan kelami bir anlayışın tesiriyle olduğunu, kendi yaşadığı dönemde de böyle bir anlayış tarzının sembolik düzeyde var olduğunu belirtir.

Ahmed Naim, insanın yaptıklarından mesul olduğunu söylemektedir. Mesuliyetin de ahlaki kriterlere bağlı olarak değer ya da değersizlik özelliğini kazandığını belirtir. O, Kur’an-ı Kerim’den örnekler vererek konuyu açıklama yoluna gider. Zilzal Süresinde: “Her kim zerre miktarı hayır işlerse onu bulur, her kim de zerre miktarı şer işlerse onu bulur”, Necm süresinde: “İnsan çalıştığı şeyden başkasını bulamaz”, Kehf Süresinde: “Sen onlara de ki, Allah’tan dileyen iman eder, dileyen kafir kalır”, Casiye Süresinde: “İyi ve yararlı işler işleyen kendine, kötü amelde bulunan ise kendi zararına çalışmış olur, ondan sonra da Rabbinize döndürülürsünüz” ayetleri ışığında bakıldığında insan yaptıklarından sorumlu tutulmuştur. Filozofumuz insanın davranışlarından ve amellerinden sorumlu tutulabilmesi için, bir iradeye sahip olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla irade ve hürriyet ahlakilik prensibi açısından vazgeçilmez iki ana faktördür.²⁴⁴

Ahmed Naim, insanın sorumlulukları ile ilgili konuyu işlerken irade, hürriyet, sorumluluk ve ahlak arasında ki bağlantılardan bahseder. Buna göre Allah, insanlara doğru ve yanlış yolları göstermiştir. İyiliğin ve kötülüğün ilkelerini tanıtmıştır. İnsana bir fitrat giydirerek iyiliğe ve kötülüğe meyilli olma niteliği vermiştir. Ona irade ve sorumluluklarında insiyatif kullanma imkanı bağışlamıştır. Düşünürümüze göre bu imkandan sonra insan bir seçme özgürlüğüne sahip olacaktır. O, amel ve fiiliyatlarda insanın seçme davranışının sadece kendini bağladığını, bu seçme davranışından sonra şahsi mesuliyet durumunun ortaya çıktığını, her bir kişinin kendi yaptıklarının kendisini ilgilendirdiğini, ahirette de bunun ceza ve mükafatının şahsi olarak değerlendirileceğini öne sürer. Naim Efendi, mesuliyetin ve fiiliyatın karşılığının kişiye özel olduğunu, bir kimsenin başka birinin mesuliyetinden sorumlu tutulamayacağını düşünür. Örneğin Hristiyanlık inancındaki “Öncekilerin işlediği günah, sonrakilerini de bağlar” teorisinin İslam dininde olmayan bir teori olduğunu öne sürer.²⁴⁵

Düşünürümüze göre, kadere inanç metafiziksel bir konudur. Ona göre kader ile insan hürriyeti arasında ilginç bir denge vardır. O, sorumluluğun cüz’i irade için

²⁴⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 22.

²⁴⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 24.

önemli bir şart olduğunu belirtir. Cüz’i iradenin yanında bir de Allah’ın külli iradesinin olduğunu, bu ikisinin bir uyum içerisinde işlediğini düşünür.²⁴⁶ Cüz’i iradenin insanın hürriyetini temsil ettiğini öne sürer. Bu iradeye sahip bir insanın seçme davranışı ve mesuliyeti yüklenme açısından hür olmaktadır. Hür olan insan, yaptıklarının bedelini ya da karşılığını görme durumunda olacaktır. Bu karşılığın ecir ve ceza ile karşılık bulması muhtemeldir. Bu da başlangıçtaki seçme davranışı, mesuliyet yüklenme durumu ve hür davranma hakkı ile birlikte düşünüldüğünde ahlaki bir nitelik ifade ettiği söylenebilir.

Ahmed Naim, külli iradeyle cüz’i irade arasında mükemmel bir denge olduğunu, bununla birlikte Allah’ın kendi külli (tümel) iradesiyle cüz’ilere hükmetme yeteneğine ve hakkına sahip olduğunu düşünmektedir. O kendi ifadeleriyle konuyu kısaca şöyle özetlemeye çalışır: “Müslümanlar, irade-i ilahiyenin bütün kainat olaylarına ve ilahi kudretin eseri olan beşeri fiilleri vücuda getirmek hususunda müstakil olduğuna, gerek kainatı tanzim ve idare eden külli kanunların muktezasınca ortaya çıkan cüz’i hadiselerin Zati Kibriya tarafından yaratıldığına, yine o Zati Kibriya’nın nihayetsiz bir kudretle her dilediğini yapmaya muktedir olduğuna itikat ederler.”²⁴⁷

Ahmed Naim, doğu ve batı toplumlarının kader anlayışlarını kıyaslarken, batılı toplumların daha cebri bir anlayışa sahip olduğunu düşünür. O, Müslüman aleminde kadercilik anlayışının “Cebriyeci” adıyla ünlenen bir grubun etkisiyle kısa süreli bir etki yaptığını, hicri dördüncü yüzyıldan sonra da bu anlayış biçiminin genel itibariyle etkisini kaybettiğini ileri sürer. Hatta zamanımızda cebriyeciliği sistematik bir şekilde savunan bir anlayış biçiminin ciddi anlamda mevcut olmadığını belirtir.²⁴⁸

Büyük İslam müteffekiri Fazlur Rahman, Babanzade Ahmed Naim’in dile getirdiği manada kadercilik anlayışının İslam beldelerinde bir süre yanlış anlaşıldığını, bunun Kur’an ilkeleriyle anlaşılması gereken doğru anlamı üzerine şöyle ifadelerde bulunmaktadır: Arapça’da kudret ve ölçme için kullanılan terim “kader” dir. Ve Kur’an “kader” kelimesini bu iki anlamda da kullanmıştır. İslam

²⁴⁶ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 36.

²⁴⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 39.

²⁴⁸ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü’n-Nefs*, s. 440.

öncesi Araplar bu terimi sık sık çoğul şekliyle “akdar”(kudret) olarak “kader” anlamında kullanırlardı. Bu anlamda “kader” ölçen ve her şeyin geleceğini tayin eden, özellikle doğum, ölüm ve rızık konularında insan gücünün erişemediği kör kuvvet demektir. Bir nevi kötümser bir inanç idi. Fakat kaderin, bütün insan davranışlarını önceden tayin edilmesine inanılmıyordu. Kur’an bu kelimeyi aldı “kör ve merhametsiz tesadüfi güç” anlamını değiştirerek Kadir, Hakim ve Rahim olan Allah’ın iradesi anlamına çevirdi. Buna göre Kadir-i Mutlak Allah, merhametli yaratımıyla her şeyi ölçer biçer ve her şeye kabiliyet alanı açar, davranış kanunlarını ve tüm karakterini oluşturur. Bu ölçme, bir taraftan tabiatın düzenli olmasını sağlar, diğer taraftan insanın mahiyeti ile Allah’ın zatı arasındaki en temel ve doldurulamaz farkı ifade eder. Yaratıcının ölçmesi ise, hiçbir sonlu yaratığın güç ve kabiliyetleri ne kadar büyük olursa olsun tam manasıyla paylaşamayacağı bir sonsuzluğu işaret eder. Bu sonsuzluğu paylaşma istek-inancın kendisini Kur’an “şirk” yani uluhiyete ortak olma olarak görür ve bunu kat’i surette redder.²⁴⁹

Düşünürümüz fiillerin gerçekleşmesinde, kader ile tevekkül arasındaki ilişkinin etkili olduğunu düşünür. O, Müslüman toplumlarda kader anlayışı gibi, tevekkül anlayışının da yanlış anlaşıldığını öne sürer. Ona göre bir Müslüman kaza ve kadere inanmakla mükelleftir. Bir müslümanın kaza ve kader inancı sağlam ve doğru temeller üstüne bina edilmelidir.

Naim Efendi’ye göre, İslam dininin savunduğu tevekkül anlayışının Müslümanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılması gerekir. Ona göre kaderin doğru anlaşılması için tevekkülün doğru bilinmesi gerekir. O, tevekkülün başlangıç noktasının insanın iradesi olduğunu öne sürer. Tevekkül, hiçbir şey yapmadan beklemeyi veya atalet içerisinde olmayı ifade etmez. Aksine tevekkül, her sebebin arkasında Allah’ın olduğunu bilerek çalışmak, başarının gerektirdiği sebepleri tek tek işledikten sonra Allah’tan ecir dilemektir.²⁵⁰

Konuyu bir bütün olarak değerlendirdiğimizde Ahmed Naim, ahlakın hürriyet ve mesuliyetle direkt bağlantısının olduğunu düşünür. İnsanın tevekkül inancı sayesinde, fiiliyatlarında amacına ulaşmada mesafe kattığını söyler.

²⁴⁹ Fazlur Rahman, *Ana Hatlarıyla Kur’an*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 43.

²⁵⁰ Babanzade Ahmed Naim, *İlmü’n-Nefs*, ss. 446-448.

Babanzade'nin konuyu bu şekilde ele almış olması, zamanının sosyal ve siyasi bir çok sorununa ışık tutmasına da katkı sağlamıştır.

Günümüzde birtakım anlayışların, cemaat ve grupların cebriyeci bakış açıları maalesef daha prim yapmaktadır. Oysa ki İslam, görev bilincini aşıl原因an bir dindir. İslam Dinin'de görevi icra etmek bir ibadet sayılmıştır. İslam inancı tevekkülü teşvik eden bir anlayışa sahiptir. Bu esaslara uyan İslam dininin takipçileri, bu asırda da kendilerine yeni bir kader belirleyebilme güce sahiptirler. Bunun için İslam dininin ilke ve prensipleri doğru anlaşılması ve uygulanması çok önemlidir.

Ahmed Naim ahlakın temelinde irade, özgürlük, mesuliyet gibi değerlerin olduğunu öne sürerken, Alman filozofu Kant'ın ahlak ile ilgili düşüncelerine de atıflar yapmıştır. Düşünürümüz, Kant'ın ahlak teorisinde aklın, özgürlüğün, mesuliyetin ön planda tutulduğunu düşünmektedir. O, Kant'ın ahlak teorisinin bazı eksikliklere rağmen, bir çok ahlak teorisine göre en tutarlı ahlaki nazariye olduğunu düşünür.

Kant'ın, ahlakın temelinde özgürlüğü önemli bir faktör olarak görmesi filozofumuzun dikkatini çekmiştir. Ona göre Kant, ahlaklılığın en belirgin göstergesinin özgürlük idesinde var olduğunu söylemektedir. Çünkü varlığı, akıl sahibi bir varlık ve eylemleri bakımından nedenselliğin bilincinde olanı bilen, istemeyle donatılmış bir varlık olarak düşünmek gerekirse eğer, özgürlük idesini de varsaymamız gerekir.²⁵¹ Ve böylece bu aynı nedenden dolayı akıl ve istemeyle donatılmış her varlığın kendisine, özgürlüğün idesi altında eylem belirleme özelliği yüklediğini kabul etmiş oluyoruz. Yani bir varlık akıl ile ve potansiyel isteme gücüyle eylemlerinde özgür kabul edilmiş olur. Özgürce seçme imkanlılığına sahip her eylem de ahlaki bir değer taşımış olur.

3.3.4. Akıl, Din ve Ahlak Arasındaki İlişki

Ahmed Naim ahlakı din ile temellendirirken, hürriyetin ve aklın son derece önemli olduğunu düşünür. Ona göre ahlaki emir ve tavsiyelere gösterilen itaatın, akla verilmesi gereken değeri ortadan kaldırmadığı, aksine akli en belirleyici etken haline

²⁵¹ Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 210.

getirmektedir. Çünkü ahlak akıl ve özgürlüğün yardımıyla, din ile olan ilişkisini güçlendirir. Filozofumuz, ahlaki emirlerin standartlarının Allah tarafından belirlenmesinin akli ve özgürlük kaidelerini etkisiz bırakmadığını, aksine akıl ve hürriyet kavramlarını daha da işlevsel hale getirdiğini savunur. Zaten Allah'a olan iman da, akıl ve hürriyet imkanı dahilinde ortaya çıkmaktadır.²⁵² Buna göre bir inanca sahip olmak hürriyetin, seçmenin, aklın ve iradenin sonucunda gerçekleşmektedir.

Düşünürümüze göre inanç bir gönül ve kalp işi gibi görünse de, temelde akıl süzgecinden geçmediği sürece bir anlam kazanamaz. Akıl Allah'ın emirleri ve Peygamberin tavsiyelerinin tutulmasıyla beraber, hakikate ulaşmada öncü rol almaktadır. İslamda akla açık olmayan iman meseleleri olmadığı gibi, akıl her türlü imani tartışmalara bir açıklık getirebilir özelliktedir.²⁵³

Naim Efendi, felsefi teorilerle İslami ahlak ilkeleri arasında var olan kıyaslamalara da değinir. Ona göre din insan üzerinde, felsefi telkinlerden daha fazla etkili olmaktadır. “Vahy-i İlahiye'ye iman kaydından azade kalmak isteyenler arasında ahlak kaidelerini sırf akıldan çıkararak vazife ve vicdani mesuliyeti kendilerine rehber edinenlerin sayısının çok olduğunu düşünen düşünürümüz, İslam'ın herhangi bir felsefe sisteminin ahlaki prensiplerinden birini bile gözardı etmediğini söyler. Ahlaki vazifelerin Müslümanlar arasında din ile birlikte anlaşılmalı olması, aklın önemini hiçbir zaman ortadan kaldırmamış ve İslam'da akıl ile din birbirine karşı mücadele halinde olmamıştır. Çünkü İslam'ın temeli akli ilke prensiplerdir. İslam, akli her vakit önemli görmüştür.”²⁵⁴

Naim Efendi aklın, dinler tarafından algılayış biçimlerinde farklılıklar olduğunu düşünür. Ona göre İslam ve Hıristiyanlık akıl kavramı konusunda farklı anlayışlara sahiptir. Bu anlayışlardan birine göre İslam akla, Hıristiyanlık'ta hislere hitap eder. Dolayısıyla bir insan, Müslüman olmak istediğinde birçok yöntemi

²⁵² Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 43.

²⁵³ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 42.

²⁵⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 44.

kullanabilme imkanına sahipken, Hristiyanlı'ğı kabul ettiğinde sadece hislerin hakim olduğu yöntemleri kullanmak zorundadır.²⁵⁵

Düşünürümüz, Kur'an'ın insanı düşünmeye sevk eden bir metoda sahip olduğunu belirtmektedir. O, akıl ve iman arasında olduğu gibi, aktif akıl ve doğru nakil arasında da bir uyumluluğun var olduğunu öne sürer.²⁵⁶

Diyebiliriz ki Ahmed Naim din, akıl ve ahlak arasında doğrudan ve paralel bir ilişkinin olduğunu düşünmektedir. Bu üç mefhumdan birinin bile eksik ya da hiç olmaması durumunda nazari ve ameli anlamda çok ciddi marazların ortaya çıkabileceğini söylemeye çalışmaktadır.

3.3.5. Vicdan Ahlak İlişkisi

Ahmed Naim, şuur ve vicdan kelimelerini eş anlamlı olarak kullanır. Buna göre ahlak ile ilişkisinden bahsedilen vicdan kavramı, şuur (bilinç) ile aynı manada kullanılmasından dolayı hem bilgi felsefesinin hem de ahlak felsefesinin konu alanına girer.

Düşünürümüze göre vicdan aynı zamanda ahlaki bir kavramdır. O, doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü, hayır ve şerri kategorize eden bir özelliğe sahip olan vicdanın, insanda fitraten var olduğunu düşünür. Vicdan hakikati tavsiye eden, insanın yaptıklarını derecelendiren önemli bir güçtür. Filozofumuz vicdan kelimesinin din ve akide anlamlarında da kullanıldığını söyler. Ona göre “hürriyet-i vicdan” ve “akide-i diniye” kavramlarının kullanımı bunun bir göstergesidir.²⁵⁷

Ahmed Naim, önceki bölümde de değindiğimiz üzere “vicdan” kelimesinin “şuur” kelimesi ile yakından bir ilişkisinin olduğunu düşünmüştür. O, Fransızca “Conscience psychologique” kavramının şuur, “conscience morale” kavramı ise vicdan anlamına geldiğini düşünmektedir. Bu kelime ahlak felsefesi alanında kullanılmakla birlikte, psikoloji ilmi alanında da kullanılmıştır. Psikoloji alanında

²⁵⁵ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 19.

²⁵⁶ Babanzade Ahmed Naim, “İslamiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, *Sebilürreşad* Dergisi, c. 12, S. 284, 1329, s. 379.

²⁵⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 259.

kullanılan ıstılahında “vicdan-i nefsi”, ahlak felsefesi alanında kullanılan ıstılahında da “vicdan-i ahlak-i” şeklinde anlaşılmıştır.²⁵⁸

Düşünürümüze göre Fransızca’da hem vicdan hem de şuur için kullanılan ortak kelime “conscience” (vicdan) kelimesidir ki bunun bir anlamı olsa gerektir. Bu itibarla vicdan ile şuur arasında doğru orantılı bir ilişkiden sözedilebilir. Şuurlu ve özgün olmak hür olmayı öğütler. Filozofumuza göre hür düşünebilmek ise, ahlaki olmanın önemli bir şartıdır. Dolayısıyla şuurlu hal ve hareketlerimiz vicdan derecemizi belirleyen en önemli faktörler haline gelmektedir.²⁵⁹

Görüldüğü üzere Naim Efendi vicdan kelimesinin İslami literatürde şuur, akide, din ve ahlak anlamlarında kullanıldığını; ahlaki anlamda kullanılma biçiminin “vicdan-i ahlak-i” olduğunu söylemektedir. O, vicdan ile ahlak arasında doğrudan ve paralel bir ilişki olduğunu düşünmektedir.

3.3.6. İmmanuel Kant’ın Ahlak Felsefesini Tenkidi

Ahmed Naim, Alman filozofu İmmanuel Kant’ın ahlak felsefesini birçok açıdan isabetli bir teori olduğunu; bazı yönleriyle de tenkide tabi tutulması gerektiğini düşünür. Filozofumuzun Kant’ın ahlak teorisine yaptığı tenkide baktığımızda, ahlak ile ilgili önemli düşünceler ortaya koyduğu söylenebilir. Konumuzun daha iyi anlaşılması için bu tenkid de önemli gördüğümüz bazı bilgilere yer vermek istedik.

Düşünürümüz, Kant’ın “Öyle hareket et ki, iradenin tabi olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun” sözünün İslam dininin genel ahlak ilkeleriyle çelişmediğini, biz Müslümanların da bu ilke doğrultusunda hareket etmemize mani hiçbir sebebimizin olmadığını öne sürer.²⁶⁰

Ahmed Naim’in ahlak felsefeleri içinde en doğru ve İslam’a en uygun bulduğu ahlak teorisi Kant’ın öne sürdüğü rasyonalist ahlak teorisidir. O, yeri geldiğinde onları tenkit etmektende geri durmaz. İslam ahlak yasasının kaynağının

²⁵⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 261.

²⁵⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Hikmet Dersleri*, s. 262.

²⁶⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 45.

vahiy olmasının, Kant'ın "categorical imperatif" adını verdiği kesin buyruğu dikkate almamıza mani olmadığını vurgular. Çünkü İslam ahlakındaki temel ilkelerin, Kant'ın kesin buyruğunu da içine alacak kadar kapsayıcı olduğunu düşünür. Düşünürümüze göre, Kant'ın "categorical imperatif" adını verdiği kesin buyruğuna karşılık olarak, İslamın temel ahlak buyrukları şu hadislerle ifade edilmiştir: "İyilik, kalbinin mutmain olduğu şeydir. Sana aksine fetva verseler de aldırma. Tekrar ederim ki sana aksine fetva verseler de aldırma." "İyilik, güzel ahlakıdır. Günah ise, kalbde yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şeydir." "Senden ortaya çıkmasını halkın görmesini istemediğin şeyi yalnız iken de, kendi kendine yapma."²⁶¹

Filozofumuz, Kant'ın ahlak teorisi ile İslam'ın ahlak teorisi arasındaki benzerliği ortaya koyduktan sonra, Alman filozofun ahlak teorisinde genel olarak "niyet" lerin dile getirildiğini; ancak onun ahlak teorisi içerisinde bulunan "kesin buyruğu"nda niyetlere vurgu yapılmadığını düşünür. Bu itibarla Kant'ın eylemler öncesi niyetlerin önemine sınırlı düzeyde vurgu yaptığını dile getirir. Kant, her ne kadar kendi ahlak teorisinde "Vazife için vazife" ilkesini niyetler anlamında kullanılmışsa da, bu kullanım İslam'ın niyete verdiği anlam ve önemin yerini tutamamaktadır. Kant'ın "Öyle hareket et ki..." buyruğundaki dile getirdiği şey, İslam'ın kastettiği ameller öncesi niyetlerin önemini ifade etmemektedir. Dolayısıyla Kant'ın ahlak düşüncesinde "kesin buyruk" fikrinde hareket etme fiili ön plana çıkarken, İslam ahlak sisteminde niyetler hareket ve davranışlara nazaran daha önemli kabul edilmiştir.²⁶²

Naim Efendi, İslam ahlakıyla Kant'ın ahlak teorisini "vazife için vazife" ilkesi açısından da kıyas eder. Ona göre Kant'ın ahlak sistemindeki iyi niyetin temel kaynağı olarak kabul edilen "vazife için vazife" fikri, pratik hayatta çok fazla bir anlam taşımamaktadır. Bu anlamda ele alınan bir görev sadece bir görevin yerine gelmesi için önemsenmektedir. Pratik değeri düşük bir niyet göstergesi, insanın hayatında önemli değişiklik gerçekleştiremez.²⁶³ Düşünürümüze göre, Kant'ın ahlak teorisinde vazife için vazifenin yerine getirilmesi düşüncesi, İslam ahlakındaki Allah

²⁶¹ Kılıç, "Babanzade Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri", s. 324.

²⁶² Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 46.

²⁶³ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 67.

rızası için amel etme niyetinin yerini tutamamaktadır. Bundan dolayı da İslam ahlakının niyet aşamasından itibaren Allah rızasını hedeflemesi harikulede bir durumdur.

Filozofumuz İslam ahlakının, vazife düşüncesini insanlar arasında yaygın hale getirilmesi hususunda diğer ahlak teorilerine göre daha başarılı olduğunu iddia eder. Ona göre bunun sebebi, İslam dininin esaslarını telkin etmenin tek başına yeterli olmadığını bilmek; dünya hayatından sonraki ahiret hayatında insanı bekleyen ceza ve mükafat gerçeğini hatırdan çıkarmamaktır.²⁶⁴

Netice olarak Ahmed Naim, Kant'ın ahlak teorisini mevcut batılı ahlak teorilerine göre daha isabetli bulmakla birlikte bazı açılardan yetersiz bulmaktadır. Onun bu teoriyle ilgili en büyük tenkidi Kant'ın koşulsuz buyruğunda öne çıkardığı ilkelere niyetlerin güçlü bir biçimde dile getirilmemesi üzerine olup; doğru hareket etmenin neden taa niyetlerden itibaren bir eğilim haline gelmediği hususundadır. Düşünürümüze göre aslında Kant'ın ahlak teorisinde “niyet” fikri genel olarak önemli görülmeyle birlikte; koşulsuz buyruğunda vurgulu bir şekilde dile getirilmemesi bir eksiklik olarak ortada durmaktadır. Naim Efendi'nin bir diğer tenkidi ise Alman filozofun “vazife için vazife” fikri üzerinedir. Vazife için vazife fikrinin niyetlerin yerini tutmadığını düşünmektedir. Ayrıca bu fikrin kapsayıcılığı açısından eksik olduğunu söylemektedir. O, İslam ahlak teorisinin bu anlamda daha kuşatıcı olduğunu; hem nazari hem de ameli anlamda daha bütüncül olduğunu dile getirmektedir.

3.3.7. Ahlakla İlgili Diğer Problemler

3.3.7.1. İyi ve Kötü

Babanzade Ahmed Naim'e göre, iyilik ve kötülük hususunda ahlakın temellendirildiği iki hadisi şerif vardır. Bunlar: “İyilik güzel ahlakıdır. Kötülük ise kalpte yerleşip de insanların bilmesini istemediği şeydir.” “İyilik kalbinin mutmain

²⁶⁴ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 51.

olduğu şeydir. Sana aksini fetva verseler de aldırma. Tekrar ederim ki sana aksini fetva verseler de aksine aldırma.”²⁶⁵ Düşünür bu hadislerden hareketle, iyiliğin güzel hal ve davranışları; kötülüğün de gizlenilmesi gereken ve bir günah değeri taşıyan davranış ve niyetleri ifade ettiğini söyler.

Esasen ahlakın iki temel değeri vardır. Bunlar, iyi ve kötü davranış biçimleridir. Ahlak teorileri iyiliği teşvik etmeyi, kötülüğü de ortadan kaldırmayı hedefler. Ancak iyi ve kötü kavramlarından ne anlaşıldığı önemlidir. İyi ve kötü kavramlarının anlamı kişiye göre değişebilir. Her ahlak teorisi kendine göre iyi ve kötü kavramlarının içini farklı anlamlarla doldurur. Her ahlak disiplini kendisinin esas kabul ettiği ölçülere uygun davranışlara ahlaki, uymayanlara da ahlak dışı davranışlar veya kötü ahlak tabirini kullanır. Genelde İslam ahlakçılarına göre ahlakilik ve gayri ahlakilikte ölçü, dinin emirlerine uymak ya da uymamaktır. Bir başka ifadeyle Allah ve Resülü'nün emirlerine uymak iyi ahlakı, isyan etmek ise kötü ahlakı ortaya çıkarır. İyi kavramı, kurala veya ahlaklılık idealine uygun olan durumu ifade eder. İyi istenilen şeydir. İyi aslında karşılık beklemeden yapılan harekettir. Gereksinimlerimize yanıt veren davranıştır. Genel olarak iyi terimini hem bazı şeyler (zevk, zenginlik, itibar) hem kişiler hem de bazı fiiller için kullanırız²⁶⁶

Filozofumuza göre, İslam'ın yapılmasını emrettiği ve tavsiye buyurduğu davranışlar iyi olarak, yapılmasını doğru bulmadığı davranışlar da kötü olarak kabul edilmelidir. Bir insanın ahlaki düzeyi iyi ve kötü kavramlarını ifade eden amelleri icra etmesine göre şekillenir. Ona göre iyiye ve kötüye götüren yollar, İslam dininin ilke ve prensipleri arasında zikredilmiştir. Dileyen iyiyi dileyen de kötüyü tercih etmek suretiyle imtihan edilmektedir.²⁶⁷

Naim Efendi akli olan bir insanın, maddi ve manevi mezziyetleri kendisine kazandıran, Kur'an ve Sünnetin doğrultusunda bir hayatı yaşamayı sağlayan güzel ahlakı dilemesinin, o insana imanının en doruk noktasını yaşatacağını, hayatından zevk almasını sağlayacağını düşünmektedir.²⁶⁸

²⁶⁵ Hansu, *Babanzade Ahmet Naim*, s. 123.

²⁶⁶ Bkz., Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 182; Hüsameddin Erdem, *Ahlaka Giriş*, Günay Ofset, Konya, 1994, s. 43.

²⁶⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 21.

²⁶⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Genel Çizgileriyle İslam*, s. 46.

Düşünürümüz, Müslümanların İslam ile şereflenmeden önce cahiliye ahlakı üzerine yaşadıklarını, Müslüman olduktan sonra ise güzel ahlakın toplum arasında hızla yaygınlaştığını belirtir. Güzel ahlakın iyiliği emrettiğini, kötülüğü ise nehyettiğini söyler. Geçmişte İslam dininin emir ve yasaklarına göre yaşayan toplumların diğer dünya toplumlarına önderlik ettiğini iddia eder. Ahmed Naim, kendi çağında yaşayan Müslüman toplumların içinde bulunduğu zilletin sebebini, İslam'ın ilke ve prensipleriyle birlikte, dinimizin emrettiği güzel ahlaka olan ilgisizliğine bağlar.²⁶⁹

Naim Efendi dünya hayatındaki hal ve hareketlerimizin ahiret hayatında bir karşılığının olacağını düşünmektedir. Bu dünyadaki iyiliklerimizin bize bu dünyada mutluluğun kapılarını açacağını, ancak gerçek mutluluğun öbür dünyada yani ahirette gerçekleşeceğini söyler. Onun bu düşüncesi bize Platon'un "idealar alemi" düşüncesini hatırlatmaktadır. Bu anlamda Platon da iyi ideası üzerinden açıklamalarda bulunmuştur. Platon'a göre ahlakın temeli iyi ideasıdır. Platon'un değişmeyen ezeli ve ebedi varlık örneklerine idea adını verdiğini biliyoruz. İdealar, içinde yaşadığımız gölgeler alemindeki varlıkların, asılları olup ancak akılla kavranabilirler ve görülemezler. İnsan daima idealar alemi ile bağlantılı olmalıdır. Bu bağlantı ne kadar güçlü olursa, asıl varlıklardan o kadar çok faydalanmış olur. Bu bakımdan bir eylemin iyi veya kötü olması, iyi ideasına uygun olup olmamasına bağlıdır. Bu dünyada her arzunun tatmin edilmesinden haz doğar. Ama onu da bir acı takip eder. Bunda dolayı bu alemde sürekli mutluluk elde etmek olanaklı değildir. Öyleyse insan, gözünü "idealar" dünyasına çevirmeli ve orada herşeyin değişmeyen aslını özünü görebilmelidir.²⁷⁰

Kötülük problemi konusunda Ahmed Naim, kendine has yaklaşım tarzıyla hareket etmiş ve kötülüğün kötü ahlak ile bağlantılı olduğunu söylemiştir. Ona göre kötülük bir ahlaki problemdir. Bu problem, dinin esaslarının dikkate alınıp alınmamasıyla ortaya çıkar.

Geçmişte ki filozoflar da kötülük problemini Tanrı'nın gücü ve rolü bağlamında tartışmışlardır. Esasen kötülük problemi gücünü, maddenin ezeli oluşu fikri ile deizmin kanıtlarının yeterli olmamasından almaktadır. Kötülük kanıtı,

²⁶⁹ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, s. 22.

²⁷⁰ Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 194.

düşünce tarihinde en çok kullanılan kanıttır. David Hume teizmin ve monoteizmin “kötülük” sorunu karşısında düştüğü çelişkili durumu şöyle ifade etmiştir: “Tanrı kötülüğü önlemek istiyorsa da gücümü yetmiyor. Öyleyse o güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyorsa önlemek mi istemiyor. O halde o kötü niyetlidir. Eğer Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde ise bunca kötülük nasıl oldu da var oldu?” Ateizmin bu konudaki iddiaları, dünyada gereğinden fazla kötülük olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Teistlerden bir kısmı kötülüğü reel olarak red etmiş, bir kısmı onu insanın olgunlaşması için bir araç olarak görmüş bir kısımda kötülüğün rölatif olduğunu ileri sürmüştür.²⁷¹

İslam filozoflarının iyilik ve kötülük meselesinde genel itibariyle İbni Sina gibi düşündükleri söylenebilir. İbni Sina Tanrı’nın zatı gibi yetkin olan bilgisinin ve inayetinin sonucu olarak alem, olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bundan daha mükemmel bir alem olması düşünülemez. Bu nedenle İbn Sina’ya göre alemde asıl olan iyiliktir. Ancak orada kötülük diye bir şey de söz konusudur. Kötülüğün bilfiil mevcut olduğu bu alan Tanrı’nın kader yoluyla yaratmış olduğu ay altı alemdir.²⁷² Tanrı, bu anlamda tamamen iyilikten yanadır. İyiliği, en güzel şekilde yarattığı mevcut alemde insanın önüne bir hedef olarak koymuştur.

Diyebiliriz ki Ahmed Naim, İslam ahlakının iyilik ve kötülük olmak üzere iki ana unsurdan oluştuğunu söylemektedir. Ona göre Allah’ın buyruklarına itaat etmek ve Peygamberimizin hayatını örnek almak insanı iyiliğe götürürken; aksine hareket etmek de kötülüğe götürmektedir. Düşünürümüz bu anlamda İslam filozoflarının geleneğine uyarak iyilik ve kötülük kavramını ahlaki anlamda ele almıştır.

3.3.7.2. Mutluluk

Ahmed Naim amel işlerken “Allah rızası” niyetiyle hareket etmenin önemli olduğunu ve bu öneminde tüm Müslümanlar tarafından bilindiğini söyler. Ona göre Kur’an’da dünya ve ahiret hayatında insana mutlu olmanın yolları anlatıldıktan sonra, en yüksek mutluluğun Cenab-ı Hakk’ın rızasını kazanmak olduğu zikredilmiştir.

²⁷¹ Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 282.

²⁷² Bircan, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 214.

İnsan için en büyük başarı da Allah rızasını kazanmaktır. Herhangi bir eylemin, ahlaken iyi olması için sadece Allah için yapılmış olması gerektiğini bilmeyen Müslüman yoktur.²⁷³ Bu itibarla düşünürümüz, mutlululuğun hem dünyada hem de ahirette olan bir hal ve durum olduğunu belirtir. Ayrıca mutluluğun zirve noktasının Allah'ın rızasının kazanılmasında aranması gerektiğini ifade eder.

Filozofumuza göre insanlar arasında İslam'ın emrettiği ameller yaşanıp dinimizin nehy ettiği fiiliyatlar terk edildiğinde iyilik dünyaya hakim olacaktır. Ona göre dünya saadeti için iyilik önemli bir etkidir. Esasen bu iyilik hali, insan için dünya hayatında mutlululuğu sağladığı gibi, ahiret hayatında da mutlu olmayı sağlayacak amellerin yapılmasına vesile olacaktır.²⁷⁴ Dolayısıyla ahiret saadetinin kazanılabilmesi için dünya hayatında iyiliği ve doğruyu, bilerek ve seçme özgürlüğünün dairesi içinde tercih ederek gerçekleştirmek şarttır.

Bazı İslam filozofları da mutluluk ile ilgili önemli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu filozoflardan biri olan Farabi, ahlakın amacının mutluluk olduğunu söyler. O, bu konuda mutluluğun elde edilmesine ilişkin olarak iki ayrı kitap yazmıştır. Farabi, mutluluğun ne olduğunu bilmeyi insanın görevi sayar. *Mutluluğun Kazanılması* adlı eserinde insanın doğuştan iyiliğe ve kötülüğe kabiliyeti olduğunu, bu kabiliyeti de aklının yönlendirdiğini düşünür. Ona göre akıl ilahi kaynaklı bir yetenektir. Buna göre iyi eylemlere, aklın bilgiyle seçim yapma yeteneği sonucunda ulaşırız. Bunlar da insanı mutlu yapan eylemlerdir. Farabi'ye göre zorunlu varlık sırf iyiliktir. Ondan daima iyilik gelir. Bundan dolayı O, iyiliğin kaynağıdır. Mutluluğun elde edilmesi de özgür ve bilinçli olarak iyi işleri yapma sayesinde gerçekleşir.²⁷⁵

Naim Efendi'ye göre iyi ameller iyiliği, iyilik de mutlululuğun ortaya çıkmasına vesile olur. Bu konuda Farabi de aynı düşünceleri dile getirmiştir. Buna göre insan iyi şeyleri sürekli yapıp alışkanlık haline getirdiğinde mutluluğu elde etmesi kaçınılmazdır. Farabi'ye göre insan yetkinliğinin en son aşamasında mutluluğa ulaşacaktır. Mutluluğa ulaşmanın en önemli yolu erdemli fiillerin bilinçli bir şekilde hayatın tamamında ve sürekli olarak yaşanmasından geçer. Bu itibarla

²⁷³ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-i İslamiyye Esasları*, ss. 46-47.

²⁷⁴ Çetin, "Babanzade Ahmed Naim ve Ahmet Ağaoğlu'nda Davay-ı Ahlak-ı Nazari", s. 328.

²⁷⁵ Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 196; Bkz., Farabi, *İdeal Devlet*, (Çev., Ahmet Arslan) Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 90-91.

erdemli davranış, bir alışkanlık haline getirilebilmelidir. Zira erdemli davranışların süreklilik arz etmemesi ahlaki bakımdan yetkin olmamayı ve tutarsızlığı ifade eder. Mutsuzluğun nedeni ise bilerek ve isteyerek kötü fiilleri yapmaktır. O halde insan, kendisi için istenmesi gereken mutluluğu kendi istek ve iradesiyle elde edebilir.²⁷⁶

İbn Sina'nın ahlak felsefesinde de mutluluğa ulaşmak faziletli davranmak ve yaşamak, kötü şeylerden uzak kalmakla elde edilebilir. Onun düşüncesine göre secaat, iffet ve hikmetle amel etmek erdemli olmayı sağlar. Erdemli olmak da mutlu olmanın yolunu açar. Buna göre Naim Efendi'nin mutluluk ile ilgili düşüncelerinin, Farabi ve İbni Sina'nın ahlak felsefesindeki mutluluk ile ilgili düşünceleriyle benzer yönler taşıdığını söylemek mümkündür.

3.3.7.3. Erdemlilik

Ahmed Naim, ahlaki ve erdemli bir yaşayışın sağlam bir Allah inancı ile mümkün olacağını düşünür. O, Allah'a imanı olmayan bir insanın her türlü kötülüğü korkmadan ve çekinmeden yapabileceğini belirtir. Ona göre "Allah inancı" erdemli davranışların en önemli tetikleyicisidir. Ve aynı zamanda Allah'a inanmak bir erdemdir.²⁷⁷

Ahmed Naim'e göre insanın erdemlilik değerini yükselten en önemli hususlardan biri insanın niyetleridir. Peygamber efendimiz: "Eylemlerin değeri ancak niyetler iledir" der. Bir hadis-i şerifte "Allah Teala sizin dış görünüşlerinize, eylemlerinize değil; kalplerinize, niyetlerinize bakar", buyururken, diğer bir hadiste de "Müminin niyeti eyleminden hayırlıdır." buyurur.²⁷⁸ Buna göre eylemlerimizdeki erdem değerini niyetlerimiz belirlemektedir.

Babanzade Ahmed Naim, erdem kriterlerinde olması gerekenler hakkında düşüncelerini ortaya koyarken, Kur'an'ın ve Sünnetin emrettiklerini iyi, doğru ve erdeme uygun; Kur'an ve Sünnetin yasakladıklarını da kötü, yanlış ve erdeme aykırı olduğunu söylemeye çalışmıştır. Düşünürümüz, bu anlamda sağlam bir Allah

²⁷⁶ Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yay., İstanbul, 2000, s. 82.

²⁷⁷ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-i İslamiyye Esasları*, s. 33.

²⁷⁸ Babanzade Ahmed Naim, *Ahlak-i İslamiyye Esasları*, s. 47.

inancının oluşması için bu esaslara uymanın önemine vurgu yapmaktadır ki bunu da erdemli olmanın gereği olarak görmüştür.



SONUÇ

Babanzade Ahmed Naim, Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin yakın şahitlerindedir. İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçişin yakın tanığı olması, onu yakından tanımamızı daha önemli hale getirmektedir. Alim, mütefekkir ve mütercim özellikleriyle anılan Ahmed Naim, bu anlamda fikir dünyamız için büyük bir şanstır.

Darülfünun dendiği zaman ilk akla gelen kişi Babanzade Ahmed Naim'dir. Osmanlı kurumlarının tek tek dönüştürüldüğü zaman diliminde Babanzade Ahmed Naim, dik duruşuyla takdirler toplamış, ilkeli ve prensipli çıkışlarıyla saygı görmüş bir isimdir. Geleneklerine bağlı olan düşünürümüz, aynı zamanda dünyada olup bitenlerden haberdar olan ve dönemin medeni gelişmelerinin topluma kazanadacağı faydalı kazanımlara da kendini açık tutan bir mütefekkidir.

Babanzade Ahmed Naim, sadece bulunduğu üniversitede felsefe müfredatının temellerini atmakla kalmayıp, bu konuda diğer eğitim kurumlarına da güzel bir örneklik teşkil etmiştir. Düşüncenin İslamlaşması konusunda büyük gayretleri olmuştur. Eğitim hayatı başarılarla doludur. Üretken kişiliği ile felsefe, siyaset, ahlak ve sosyal yönlerden şaheser niteliğinde eserler vermiştir.

Başta *Sirat-ı Müstakim*, *İslam ve Volkan gibi* mecmualar olmak üzere memleketin önemli mecmualarının sürekli yazarlarından olması onun ülke meselelerine ne kadar duyarlı olduğunu da bir işarettir. O, bu anlamda Müslüman toplumların karşı karşıya kaldığı sorunlarla ilgili çözüm niteliğinde fikirler ortaya koymuştur. Naim Efendi, bir kısım Müslüman toplumunun kader inancını yanlış yorumladığını, bu anlayış biçiminin Müslüman toplumları tembelliğe sevk ettiğini söyler. Düşünürümüz, kaderin önemli bir kısmının insanın hür fiiliyatlarıyla meydana geldiğini savunur. O bu anlamda Müslümanların ülke ve dünya düzeyinde sorumluluk almaları ve mücadele ruhunu diriltmeleri gerektiğini düşünür.

Yaşadığı dönem itibariyle felsefi birikiminden adını söz ettiren Babanzade Ahmed Naim, tüm çevrelerce takdir edilen bir kişiliğe sahiptir. O ele aldığı dünyevi meseleleri toplumun faydası için kullanmaktan çekinmemiştir. Naim Efendi'nin gayet mütevazı ve insani bir hayat öyküsü vardır. Öyle ki onun muttaki yaşam tarzı

ölüm biçimine de yansımıştır. O, bir öğlen namazı esnasında secdeye giderken Hakk'ın rahmetine ulaşmıştır.

Düşünürümüzün felsefe algısına ve ele aldığı felsefi problemlere genel olarak baktığımızda, onun konumuzla ilgili olarak sistematik bir düşünce ortaya koymak niyetinde olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Ahmed Naim, çok fazla felsefi konu üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun sistematik bir felsefe anlayışına sahip olmaması, felsefi meselelerde bazı önemli tezler ortaya koymadığı anlamına da gelmemelidir. Aksine O, bazı konularda yeni ve önemli fikirler de dile getirmektedir. Ahmed Naim'in felsefe algısına baktığımızda, geçmiş felsefi düşünce dünyamızı yeniden keşfetmemizi talep ettiğini görürüz. Hatta ona göre bizim bugün felsefe için yapacağımız en önemli katkı yeni felsefi teoriler ortaya koymaktan ziyade; eskide varolan felsefi birikimlerimizi keşfetmek ve onları sahiplenmektir. O, bu anlamda iyi niyetle ve büyük bir azimle ilmi ve irfani birikimini döneminin felsefi düşünce dünyasına aktarmak istemiştir. Darülfünun gibi özellikli ve kaliteli bir kurumda felsefe, mantık, psikoloji ve ahlak alanlarında onun ders vermiş olması, bu alanlarda ciddi bir birikiminin olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Naim Efendi'nin ismi, döneminin büyük felsefe otoriteleri arasında geçmektedir.

Babanzade Ahmed Naim'in felsefi problemleri ele alma yöntemine baktığımızda; konuları en genel ve özet bir biçimde dile getirmektedir. Bir felsefe probleminde söylenebilecek fikirleri net bir şekilde ve uzun mülahazalara sebep vermeyecek tarzda ifade ettiğini söyleyebiliriz. Mesela felsefenin tanımları ile ilgili söyledikleri birkaç paragraftan öteye gitmemektedir. Durum böyle olunca felsefe gibi bir alanda kısıtlı tespitlerle geniş izahatlar yapmak mümkün olamamaktadır.

Aynı durum onun kimi filozofları tenkidinde görülür. Örneğin Kant tenkidine baktığımızda, Alman filozofun teorilerini bir bütün olarak ele almadan sadece ahlak teorisinde bazı hususları dile getirerek, ahlak ile ilgili düşüncelerini ağır bir şekilde tenkid ettiğini görmekteyiz. Aslında Kant'ın ahlak teorisinin tam olarak eleştirilebilmesi için onun düşünceleri bir bütün olarak ele alınması gerekir. Naim Efendi bu konuda da genel yaklaşım tarzına uygun olarak yine sadece ilgili konu bağlamında hareket ederek tenkidini yapmıştır. Dolayısıyla bu örneklere baktığımızda düşünürümüzün felsefi konuları ele alış biçimini eleştirmemiz için

geçerli nedenler ortaya çıkmaktadır. Ancak bu eleştirileri yaparken onun fedakarane ve samimi gayretlerini göz önünde bulundurmak, düşünce dünyamıza yaptığı katkıları bir bütün olarak görmemiz gerektiğini unutmamak gerekir.

Düşünürümüzün felsefe algısına baktığımızda, ona göre felsefenin İslam düşünce literatüründeki adı “ilm-i hikmet”tir. Ancak “hikmet” kelimesinin “hikmet-i tabiiye” diye ifade edilen fizik ilmi için de kullanıldığını söyler. Hikmet-i tabiiye kelimesinin felsefe anlamındaki hikmet ile karıştırılma ihtimalinden dolayı hikmet-i tabiiye diye adlandırılan fizik kelimesinin kullanıldığı bağlamlarda, hikmet kelimesi kadar yaygın olarak kullanılan “felsefe” tabirini kullanmayı daha uygun görür.

Ahmed Naim, felsefe ve filozof kavramlarını tanımlarken, öncelikle bu kelimelerin halk arasında kullanılan anlamlarına atıflar yapar. Felsefe ve filozof kavramlarının halk tarafından anlaşılan anlamlarına atıf yaptıktan sonra, söz konusu kavramlardan ne anladığı üzerinde durur. Ona göre felsefenin çeşitli anlamları vardır. Bunlardan ilkinde göre felsefe, hikmet anlamına gelmektedir. İkinci bir anlama göre felsefe, inceleme ve araştırma hakkı ve yahut araştırma hürriyeti (hürriyet-i tedkik ve tefahhus) anlamına gelir ki bu tanım idealist bir bakış açısını yansıtmaktadır. Üçüncü anlama göre felsefe, tümel hakikatlerin ve varoluşun ilkelerinin araştırılmasıdır. Ona göre felsefenin bir başka anlamı ilimlerin ilgi alanına girmeyen veya giremeyen konuların uğraşı haline getirilmesidir.

Naim Efendi, felsefeyi “felsefe-i nefsi natıka” ve “felsefe-i ula” şeklinde iki ana bölüme ayırır. Felsefenin konularının daha ayrıntılı anlaşılması için ilim ve ilim dallarının iyi bilinmesi gerektiğini öne sürer. O, ilimleri tasnif ederken genel bir sınıflandırma yapar. Ona göre ilimler cansız veya gayri uzvi ilimler ile uzvi veya canlı ilimler şeklinde iki kısımda tasnif edilebilir.

Varlık ve metafizik konularında İslam dininin yaklaşımlarını ayrıntılarıyla ortaya koyan Babanzade Ahmed Naim, duyularla algıladığımız fizik alem olan “his alemi” ile insanın dış duyularının dışında sahip olduğu birtakım zihni özellikleri ile yetilerini oluşturan “mana alemi”ni varlığın temel iki yapı taşı olarak görmektedir. Onun sünnetullah, mucize ve sema kavramı bağlamında ele aldığı Tanrı-evren ilişkisi,

İslam filozoflarından Farabi'nin ve İbn Sina'nın düşüncelerine benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Ahmed Naim, batı dünyasının en hızlı şekilde taklit edildiği bir dönemde Türkçe dilinin yanlış kullanımlarını ağır bir şekilde tenkit etmiş ve batıdan yapılan eserlerin çevirisinin bir esasa göre yapılması gerektiğini savunmuştur. İslam toplumlarının geçmişiyle bağının tekrardan ve doğru bir şekilde kurması gerektiğini düşünen düşünürümüz, bu anlamda dil konusunda muhafazakar bir tutum içinde olmuştur. İslami literatürde kullanılan bir kelimenin ya da kavramın Arapça aslının birinci derecede korunması gerektiğini belirten Naim Efendi, batıdan dilimize ihraç olan kelime ve terimlerin de dilimizde kullanılan esas anlamının dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Onun bu hassasiyeti İslam toplumları olarak “öze dönüş” gayretimize katkı sağlayacaktır. O, bu duyarlılıkla hareket etmiş ve özellikle felsefe alanında felsefe terimleri sözlüğü niteliğinde olabilecek ve batıdan dilimize geçen kelimelerin geniş izahatlarının yapıldığı bir eser yayımlamıştır.

Naim Efendi bilginin kaynaklarını kuvve-i hissiye ile duyumsal bilgi, kuvve-i zihniye ile akli bilgi, nefisteki bilinç ve tefekkür yoluyla idrak edilebilen sezgisel bilgi olmak üzere üç kısma ayırır. Bunlara ilaveten vahyi bilgi dediğimiz ve sadece peygamberlere malum olan ve onlar aracılığıyla insanlara da ulaşabilen bir bilgi kaynağından daha bahsetmektedir. Buna göre onun bilginin kaynağı olarak akıl, duyu, vahiy ve sezgiyi kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Başta şuur, hissiyat, idrak, duyum, zihin, tedai, dikkat ve hafıza gibi ruhun idrak güçlerinden bahseden Ahmed Naim, epistemolojinin alanına giren birçok konuda önemli düşünceler ortaya koyar. Epistemoloji ile ilgili düşüncelerinin İbn Sina'nın epistemolojisiyle büyük oranda benzerlik göstermiş olması, onun felsefe ve düşünce tarihimizde önemli bir düşünce adamı olduğunun kanıtıdır. Yakın düşünce tarihimizin bu müstesna kişiliğinin hikmet-felsefe ile ilgili söyledikleri bu çalışmamızda ayrıntılarıyla ortaya konmuştur.

Düşünürümüz, konusu ruh ve ruhun idrak güçleri olan “ilm-i marifetü'n-nefs”in muhakeme ve gözlem olmak üzere iki araştırma yönteminin olduğunu söyler. Ona göre gözlem metoduyla psikolojik olaylar incelenir, muhakeme yoluyla da

hadisatların kanunları belirlenir. Onun bu tespiti, psikoloji ile felsefenin ortak ve iç içe girmiş iki uğraşı alanı olduğuna dair iddiaları destekler mahiyette olduğu için, psikoloji ve felsefe disiplinlerinin birlikte çalışabileceklerine yönelik en büyük motivasyon kaynağı olabilir. Kendisinin çevirisini yaptığı *İlmü'n Nefs* adlı eserde not olarak düştüğü dipnotlara ve *Felsefe Dersleri* adlı eserindeki epistemolojiyle ilgili düşüncelerine baktığımızda psikoloji ilmi ile felsefe disiplininin birçok ortak yanına değinilmiştir.

Düşünürümüze göre insanda düşüncenin oluşumu, zihin ile zihin dışı hadisatların aktif olmasıyla meydana gelir. İnsan zihni, duyu araçlarıyla iç ve dış duyuları alarak hafızada biriktirir. Bu biriktirilen bilgiler, kişinin düşünme biçimini de şekillendirmiş olur. Kişi gerektiğinde bu düşünme biçimlerini ve hafızada biriktirilen bilgileri ihtiyacı doğrultusunda ikinci bir değerlendirilmeden geçirir ve kullanır. Böylece gerçek düşünme hadisatı vücuda gelir.

Ahmed Naim, ahlakın temelini din olduğunu, dinin de kurallarının Allah'ın takdiriyle anlam kazandığını ifade eder. Ahlakta hürriyet ve mesuliyet kavramlarının önemli bir yer teşkil ettiğini, sorumluluğun ve iradenin ahlakta ciddi bir kriter olduğunu güzel bir dille ifade eder. Batının ahlak kriterlerini eleştirirken, batının beslendiği Kilise Hristiyanlığının insanı nasıl pasifize ettiğini ve hürriyetten uzaklaştırdığını açık bir şekilde ortaya koyar.

Düşünürümüz, ahlakın en önemli belirleyicisinin “niyet” olduğunu düşünür. O, Peygamberimizin “Allah Teala sizin dış görünüşlerinize, eylemlerinize değil; kalplerinize, niyetlerinize bakar” sözüne atıf yaparak insanın davranışlarının doğruluğunun ve kalite derecesinin niyetlerdeki samimiyetle doğrudan bağlantılı olduğunu söyler.

Babanzade Ahmed Naim, mutlu olmanın temelinde “Allah rızası” kavramının önemli bir rol oynadığını düşünür. Ona göre insanlar eylemlerinde Allah rızasını esas alarak davranırsa, mutlu olma yolunda başlangıç yapmış olurlar. Dünya ve ahiret hayatında saadeti yakalamış olurlar. Naim Efendi, esas ve yahut en yüksek mutluluğunda, bir karşılık beklemeden sadece Cenab-ı Hakk'ın rızası ve sevgisi için yapılan eylemlerimizin sonucunda elde edilebileceğini düşünür. Onun erdem ile ilgili

düşünceleri de mutluluk ve mutluluğun elde edilmesi ile ilgili fikirlerine yakın olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre erdemli olmanın temelinde iyi niyet ve Allah rızası vazgeçilmez iki önemli faktördür.



KAYNAKLAR

- AĞBAL, Davut; “Kur’an’da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, 2012, ss. 249-276.
- ALPER, Ömer Mahir; “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesini Yorumu”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, 2003, ss.115-158.
- AKYÜZ, Yahya; *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1985’e)*, 1. Baskı, A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., Ankara, 1985.
- AĞIRMAN, Cemal; “Tecridi Sarihin İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim’in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri”, <https://agirman.wordpress.com/2007/12/06/tecrid-i-sarih%E2%80%99in-ilk-uc-cildi-baglaminda-ahmed-naim%E2%80%99in-ceviri-metodu-serhciligi-kaynak-kullanimi-ve-bazi-gorusleri/>, (18.08.2015)
- BABANZADE, Ahmed Naim; *İslam’da Kavmiyetçilik Yoktur*, 1. Baskı, Bedir Yay., İstanbul, 2013.
- ; *Mebadi-i Felsefeden İlmü’n-Nefs*, 1. Baskı, Matbaa-yı Amire, İstanbul 1917.
- ; *Temrinat: Sarf-ı Arabiye’ye Mahsus Temrinat*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, h.1323.
- ; *Hikmet Dersler*; Matbaa-yı Hukukiye, İstanbul, 1914.
- ; *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yay., Ankara, 1984.
- ; Ahmed Naim; “Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatımız”, İttifak Gazetesi, 17 Ağustos 1324/1908, S.14.
- ; *İslam Ahlakının Esasları*, 1. Baskı, Elips Yay., Ankara, 2011.
- ; “Bizde Din ve Devlet”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. 15, S. 380. h. 1334, ss. 293-295.
- ; *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, Amedi Matbaası, İstanbul h. 1340.
- ; “İslamiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. 12, S. 284. h. 1329, ss. 379-386.
- ; “Şeyh Muhyiddin-i Arabi Tefsirinde ve Yazılarında Batınlık Var mı? ”, *Sebilürreşad Dergisi*. c. 10, S. 9, 1956.
- ; Felsefe Makaleleri-Fransızca’dan Çevirdiği Altı Makale-(Hazırlayanlar: M. Cüneyt Kaya, Cahid Şenel), 1. Baskı, Klasik Yay., İstanbul, 2014.
- ; “İslam’da Dava-yı Kavmiyet”, *Sebilürreşad Dergisi*, c. 12, S. 293, h. 1330, s. 114-128.
- BAYRAKTAR, Mehmet; *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 2009.

- BERKES, Niyazi; *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 1. Baskı, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1978.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin; *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, 3. Baskı, Dem Yay., İstanbul, 2013.
- ; *İslam Felsefesi Üzerine*, 1. Baskı, Bilge Adamlar Yay., İstanbul, 2009.
- BOLAY, Süleyman Hayri; *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 10. Baskı, Nobel Yay., Ankara, 2009.
- ; *Felsefeye Giriş*, 1. Baskı, Akçağ Yay., Ankara, 2004.
- CEVİZCİ Ahmet; *Felsefe Tarihi*, 3. Baskı, Say Yay., İstanbul, 2011.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi; “Babanzade Ahmed Naim”, *DİA.*, İstanbul, 1991, c. 4, ss. 375-376.
- ÇAĞRICI, Mustafa; ‘Ahlak’ mad., *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 1.
- ; *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yay., İstanbul, 2000.
- ÇANTAY, Hasan Basri; *Akıfname*, Ahmed Said Matbaası Yay., İstanbul, 2008.
- ÇETİN, Ayhan; “Babanzade Ahmed Naim ve Ahmet Ağaoğlu’nda Davay-ı Ahlak-ı Nazari” “Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi”, S. 15, 2012, ss. 317-344.
- ÇÜÇEN, Abdulkadir; *Bilgi Felsefesi*, 4. Baskı, Baskı, Sentez Yay., İstanbul, 2012.
- DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul; *Türkiye’de İslam ve Irkçılık Meselesi*, 1, Baskı, Med Yay., İstanbul, 2002.
- DEBUS, Esther; *Sebilürreşad Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Libra Yay., İstanbul, 2009.
- DURUSOY, Ali; *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 2008.
- ERDEM, Hüsameddin; *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yay., Konya, 2003.
- ERGİN, Osman Nuri; *Ahmed Naim Zatı Ve Eserleri*, Yüksel Yay., İstanbul 1945.
- ; “Takdim”, Babanzade Ahmed Naim, *İslam’da Kavmiyetçilik Yoktur*, İçinde, Bedir Yay., İstanbul, 2013.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni; *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928.
- EZİCİ, Osman; Babanzade Ahmed Naim’in Ahlak Anlayışı ve Felsefi Görüşleri, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, Sivas, 2010.
- FARABİ; *İdeal Devlet*, (Çev., Ahmet Arslan) Vadi Yay., Ankara, 1997.
- FAZLUR RAHMAN; *Ana Hatlarıyla Kur’an*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- GÖKALP, Ziya; *Türkçülüğün Esasları*; Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- HANSU, Hüseyin; *Babanzade Ahmet Naim*, Kaynak Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2007.

- İNANÇALP, Muallim Cevdet; *Müderriş Ahmed Naim*, Ülkü Matbaası Yay., İstanbul, 1935.
- JASPERS, Karl; *Descartes ve Felsefe*, 1. Baskı, İlya Yay., İzmir, 2001.
- KARA, İsmail; *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, 1. Baskı, *Gerçek Hayat Dergisi* Yay., İstanbul, 2001.
- ; *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 1. Baskı, Dergah Yay., İstanbul, 2001.
- ; “Modern Türk Felsefesi Tarihinde Öncü Bir İsim Emrullah Efendi ve İlm-i Hikmet Dersleri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 8, 2005, ss. 93-123.
- KARAYİĞİT, Hasan; “Asım Öz, Hasan Karayığit ile Babanzade Ahmet Naim Bey’in ‘Mukaddime’si Üzerine Bir Röportaj”, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=13399>, (25.08.2015).
- KAYNARDAĞ, Arslan; *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.
- KILIÇ, Recep; “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefe Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, 1997, ss. 297-339.
- KOMİSYON; “Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri”, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1989. ss. 140-145.
- ; *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II*, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 2008. ss. 140-145.
- KUNTAY, Mithat Cemal; *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif*, İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1986.
- ; *Mehmet Akif*, 2. Baskı, Timaş Yay., İstanbul, 1987.
- KUTLUER, İlhan, ‘İlim’ mad., *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 111.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin; *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003.
- ŞERİF, Mian Muhammed; *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, 3. Baskı, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- ONGUN, Cemil Sena, *Psikoloji Dersleri*, Semih Lütfi Bitik ve Basımevi, İstanbul 1935.
- TAŞDEMİRCİ, Ersoy; *Belgelerle 1933 Üniversite Reformunda Yabancı Bilim Adamları*, 1. Baskı, Mefkure Sahaf Yay., Ankara, 1992.
- TUNÇ, Mustafa Şekip; *Ruhiyat: Felsefe Dersleri*, 2. Baskı, Yeni Matbaa Yay., İstanbul, 1926.
- UÇMAN, Abdullah, “İstılahat-ı İlmiyye Encümeni” Mad., *DİA*, 1999, c. 19, s. 207-209.

EKLER

EK-1



Babanzade Ahmet Naim

EK-2



Karma eğitime geçildiği 1336-1337 [1920-1921] ders yılında Edebiyat Fakültesi Felsefe Şubesi'nin müderris ve öğrencileri. Ön sıradaki müderrisler sağdan sola Şerif Bey, Mehmed Emin [Erişirgil] Bey, İsmail Hakkı [Baltacıoğlu] Bey, Necip Asım [Yazıksız] Bey, Yusuf Behçet Bey ve Mustafa Şekip [Tunç] Bey. İkinci sıradaki kız öğrenciler sağdan sola Türkân Hanım, Ferhunde Hanım ve Melâhat Hanım [İ.Ö. İstanbul Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıp Tarihi ABD arşivi].

EK-3



Darülfünundaki Meslektaşlarıyla beraber. (Arslan Kaynardağ "Felsefecilerle Söyleşiler" adlı eserden)

EK-4



Darülfünun Edebiyat Şubesi hoca ve talebeleri okul önünde bir arada. Sene 1911

EK-5



Darülfünun'un İstanbul Üniversitesine Dönüştürülmesi

EK-6



Babanzade Ahmed Naim'in Edirne Kapı Mezarlığındaki İstirahatgahı