

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**



**MEŞRUTİYET SONRASI OSMANLI
DÜŞÜNCESİNDE AHLAK
(Ali Seydi Bey (1870-1933) ve Babanzâde Ahmed
Naim (1872-1934) Örneği)**

MERVE DOĞRUGÖREN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET HARMANCI**

KONYA-2021



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

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

| | | |
|-------------------|------------------------|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Merve DOĞRUGÖREN |
| | Numarası | 148102011060 |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı/İslam Felsefesi Bilim Dalı |
| | Programı | Yüksek Lisans |
| | Tez Danışmanı | Dr. Öğretim Üyesi Mehmet HARMANCI |
| | Tezin Adı | Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Düşüncesinde Ahlak (Ali Seydi Bey (1870-1933) ve Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) Örneği) |

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan başlıklı bu çalışma .../.../.... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

| Sıra No | Danışman ve Üyeler | | |
|----------------|---------------------------|----------------------|-------------|
| | Unvanı | Adı ve Soyadı | İmza |
| 1 | | | |
| 2 | | | |
| 3 | | | |

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

Bilimsel Etik Sayfası

| | | | | |
|-------------------|--|--|---|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Merve DOĞRUGÖREN | | |
| | Numarası | 148102011060 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı/İslam Felsefesi Bilim Dalı | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | X | |
| | | Doktora | | |
| Tezin Adı | Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Düşüncesinde Ahlak (Ali Seydi Bey (1870-1933) ve Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) Örneği) | | | |

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.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası



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

ÖZET

| | | | | |
|-------------------|--|--|---|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | Merve DOĞRUGÖREN | | |
| | Numarası | 148102011060 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı/İslam Felsefesi Bilim Dalı | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | X | |
| | | Doktora | | |
| | Tez Danışmanı | Dr. Öğretim Üyesi Mehmet HARMANCI | | |
| Tezin Adı | Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Düşüncesinde Ahlak (Ali Seydi Bey (1870-1933) ve Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) Örneği) | | | |

Ahlak, tarihi süreçte bütün toplumları ve fertleri ilgilendiren bir konu olmuştur. Bu tarihi süreç içerisinde ahlak anlayışlarının farklı olması, ahlak düşünürlerinin yaşadıkları zaman ve mekân, siyasi durum, bilgi kaynakları, dünya görüşleri, ilmi, fenni, örf ve adetlerinden kaynaklanmaktadır. Meşrutiyet Dönemi'nde ahlaki canlılığın kaybolması ile bazı ahlaki çözümlerin Osmanlı Dönemi'nde yaşandığını biliyoruz. Biz de Meşrutiyet'ten sonra Osmanlı Düşüncesinde ahlak alanını, tanımı, konusu, kaynakları, ahlak ile ilgili düşünceleri aynı dönemde yaşayan Ali Seydi Bey (1870-1933) ve Babanzâde Ahmed Naim'in (1872-1934) fikirleri ve ahlak eserleri ile örneklemek istedik. Bu iki düşünürümüz idareci olarak çalışmış, muallimlik yapmış ve ders kitabı olarak ahlak ile ilgili eserler vermişlerdir. Hem İslam felsefesini hem de Batı felsefesini bilen, her iki düşünce dünyasının dinamiklerini kavramış olan düşünürlerdendir. İki düşünür bizim düşünce ve kültür tarihimizin önemli şahsiyetlerindedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Osmanlı Dönemi, Meşrutiyet, Ali Seydi Bey, Babanzâde Ahmed Naim.

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

ABSTRACT

| | | | | |
|----------------------------------|--|---|---|--|
| Author's | Name and Surname | Merve DOĞRUGÖREN | | |
| | Student Number | 148102011060 | | |
| | Department | Philosophy and Religious/Islamic Philosophy | | |
| | Study Programme | Master's Degree (M.A.) | X | |
| | | Doctoral Degree (Ph.D.) | | |
| | Supervisor | Dr. Öğretim Üyesi Mehmet HARMANCI | | |
| Title of the Thesis/Dissertation | The Morality during Ottoman Period after Constitutional Monarchy (Example of Ali Seydi Bey (1872-1933) and Babanzâde Ahmet Naim (1872-1934)) | | | |

Summary: Morality has been a hot topic which concerns all societies and individuals throughout historical process. The reason why understandings of morality are different from each other during this historical period is that morality philosophers have lived in different places and time and had various different political situations, information resources, world views and customs of science. We know that some moral disintegration took place in Constitutional Monarchy Period when moral vividness disappeared. So we want to exemplify the subject, definition and branch of morality in Ottoman Sense after Constitutional Monarchy Period with views and moral works of Ali Seydi Bey (1870-1933) and Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) who are contemporary philosophers. These two philosophers worked as administrators, were professors and wrote course books on morality. They are philosophers who comprehended the dynamics of both Islamic philosophy and Western philosophy. Both philosophers are important figures of our intellectual and cultural history.

Key words: Morality, Ottoman Period, Constitutional Period, Ali Seydi Bey, Babanzâde Ahmed Naim.

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|----|
| ÖZET | v |
| KISALTMALAR | ix |
| ÖNSÖZ | x |
| GİRİŞ | 1 |
| MEŞRUTİYET SONRASI OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN GENEL GÖRÜNÜMÜ VE AHLAK MESELESİ | 1 |
| 1. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Dönemi'nin Düşünce Sistemi | 1 |
| 2. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Düşünce Sisteminde Ahlak Anlayışı | 3 |
| 3. Meşrutiyet Sonrası Ahlak Meselesi Üzerine Sürdürülen Tartışmaların Yol Açtığı Kurumsal Etkiler ve Dönüşümler | 9 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 12 |
| ALİ SEYDİ BEY VE AHLAK FELSEFESİ | 12 |
| 1.1. Ali Seydi Bey'in Hayatı ve Eserleri | 12 |
| 1.2. Ali Seydi Bey'in Felsefi Görüşleri | 20 |
| 1.3. Ali Seydi Bey'in Ahlak Anlayışı | 22 |
| 1.3.1. Ali Seydi Bey'in Ahlak Tanımı | 24 |
| 1.3.2. Ahlak-ı Dinî Kavramı | 29 |
| 1.3.3. Ahlakın Değişmesi Meselesi | 31 |
| 1.3.4. İhtiyar (Hürriyet) ve İrade Meselesi | 33 |
| 1.3.5. Ahlakta Mesuliyet (Sorumluluk) | 35 |
| 1.3.6. Ahlak Kanunu | 36 |
| 1.3.7. Ahlaki Vazife | 36 |
| 1.3.8. Ali Seydi Bey'in Ahlak Düşüncesinde Kant ve Vazife Ahlakı | 40 |
| 1.3.9. Ahlaki Vicdan | 42 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 45 |
| BABANZÂDE AHMED NAİM VE AHLAK FELSEFESİ | 45 |
| 2.1. Babanzâde Ahmed Naim'in Hayatı ve Eserleri | 45 |
| 2.2. Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri | 51 |
| 2.3. Babanzâde Ahmed Naim'in Ahlak Anlayışı | 56 |
| 2.3.1. Babanzâde Ahmed Naim'in Ahlak Tanımı | 59 |
| 2.3.2. Ahlakın Kaynağı | 60 |
| 2.3.3. İslam Ahlakı | 62 |
| 2.3.4. İslam Ahlakının Akli Mahiyeti | 63 |

| | |
|---|----|
| 2.3.5. Ahlak, Hürriyet, Mesuliyet Arasındaki İlişki | 65 |
| 2.3.6. Ahlakta Evrensellik..... | 70 |
| 2.3.7. Kant'ın Ahlak Felsefesinin Tenkidi..... | 71 |
| 2.3.8. Ahlakla İlgili Diğer Problemler | 75 |
| 2.3.8.1. İyi ve Kötü | 75 |
| 2.3.8.2. Mutluluk..... | 76 |
| 2.3.8.3. Erdemlilik | 78 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 79 |
| ALİ SEYDİ BEY VE BABANZÂDE AHMED NAİM'İN AHLAK GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ | 79 |
| SONUÇ VE DEĞERLENDİRME..... | 92 |
| BİBLİYOGRAFYA..... | 94 |

KISALTMALAR

| | |
|--------|--|
| age. | Adı geçen eser |
| agm. | Adı geçen makale |
| agmd | Adı geçen madde |
| AÜİD | Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| Ay. | Aynı yer |
| Bkz. | Bakınız |
| C. | Cilt |
| Çev. | Çeviren-ler |
| Der. | Derleyen |
| DİA | Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| Ed. | Editör |
| h. | Hicri |
| Haz. | Hazırlayan |
| İlem | İlmi Edütler Derneği |
| MÜSBE | Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| NEÜSE | Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| nkl | Nakleden |
| ö. | Ölümü |
| s | Sayfa |
| S | Sayı-lar |
| Sad. | Sadeleştiren |
| s.a.v. | Sallallahü aleyhi vesellem |
| ss. | Sayfa aralığı |
| TDK | Türk Dil Kurumu |
| vb. | Ve benzeri |

ÖNSÖZ

İnsanın ahlak sahibi bir varlık olması, insanı diğer canlılardan mahiyet itibariyle ayıran en önemli özelliğidir. İnsan dışındaki hiçbir varlık ahlak ile nitelendirilmez. Ahlak, bireyin olduğu kadar toplum hayatının da olmazsa olmaz şartlarından biridir. Ahlak, tarihi süreçte bütün toplumları ve fertleri ilgilendiren bir konu olmuştur. Bu geçen zaman içerisinde ahlak anlayışlarının farklı olması, ahlak düşünürlerinin yaşadıkları zaman ve mekândan, siyasi durumdan, bilgi kaynaklarından, dünya görüşlerinden, ilmi, fenni, örf ve âdetlerinden kaynaklanmaktadır. XVIII. yüzyıldan sonra Osmanlı’da “ahlak meselesi” nin ortaya çıkan tartışma başlıklarından biri olarak öne çıktığını biliyoruz. Biz de Meşrutiyet’ten sonra Osmanlı düşüncesinde ahlak alanını; tanımı, konusu, kaynakları, ahlak ile ilgili düşünceleri, aynı dönemde yaşayan Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim’in fikirleri ve eserleri üzerinden hareket ederek ele almak istedik. Devrinin önde gelen iki Osmanlı düşünürünün ahlak felsefesi bağlamındaki görüşleriyle çalışmamızın konusunu sınırladık.

Çalışmamızın, düşünürlerin yaşadıkları dönem ve ahlak ile ilgili eserlerden hareketle “Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Düşüncesinde Ahlak” konusunda bizlere fikir vermesi bakımından önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

Çalışmamıza şu soru ve sorunlar çerçevesinde şekil vermeye yöneldik: “Ahlak nedir?”, “Geçmişten günümüze kadar ahlak meselesinin tarihi seyri nasıl olmuştur?”, “Osmanlı düşüncesinde “ahlak meselesi” nasıl ele alınmıştır?”, “Bu dönemde düşünürlerin ahlaka dair eserleri nelerdir ve hangi konuları işlemişlerdir?”, “Meşrutiyet’ten sonra Osmanlı Düşüncesinde “ahlak meselesi” nasıl ele alınmıştır?”, “Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim’in ahlak eserlerinde ahlak felsefesi problemleri nelerdir?” Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim’in ahlak görüşlerini ortaya koyabilmek için bu sorulardan hareketle araştırmamıza başladık. Çalışmaya temel olan eserler, Osmanlı Türkçesi ve Arap alfabesi ile kaleme alınmış eserlerdir.

Çalışmaya konu olan Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim’i seçmemizin sebebi ise ahlak problematiğine dönem itibariyle en uygun felsefi kimliğe sahip olmalarıdır.

Çalışma; giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Meşrutiyet sonrası Osmanlı'nın düşünce sistemi ve dönemin ahlak anlayışını ele almaya gayret ettik. Çalışmamızın birinci bölümünde Ali Seydi Bey'in hayatı, eserleri, felsefî görüşü ve bu eserleri üzerinden ahlak görüşünü; ikinci bölümde Babanzâde Ahmed Naim'in hayatı, eserleri, felsefî görüşü ve bu eserleri üzerinden ahlak görüşünü ele almaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise iki düşünürün ahlak görüşlerini mukayese ederek çalışmamızı sonlandırdık.

Çalışmanın oluşumu esnasında hiçbir yardımı esirgemeyen, yol ve yöntem gösteren, fikir ve önerileriyle araştırmamızın şekillenmesine rehberlik eden değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI Bey'e teşekkürü bir borç bilirim. Akademik süreçte yetişmemizde katkıları olan Sayın Prof. Dr. İsmail TAŞ hocama, eleştirel katkılarından dolayı Sayın Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM Bey'e de teşekkürlerimi sunuyorum.

Merve Doğrugören

Konya-2021

GİRİŞ

MEŞRUTİYET SONRASI OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN GENEL GÖRÜNÜMÜ VE AHLAK MESELESİ

Her toplum kendine has bir değerler sistemine bağlı kalmıştır. Dolayısıyla ahlakın olmadığı bir toplum yapısı olmamış, olmaması da düşünülmemiştir. Kendine has ahlak kodlarıyla tarihe mâl olmuş toplumsal bir tecrübe olarak Osmanlı'daki ahlak anlayışını ele almadan önce, bu dönemde etkili olan düşünce sistemlerine kısaca göz atmak faydalı olacaktır kanaatindeyiz.

1. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Dönemi'nin Düşünce Sistemi

XIX. yüzyıl sonlarında Batı dünyasında ekonomik, teknolojik, bilimsel gelişmelerle beraber kültür ve düşünce alanında da değişimler olmuştur. Batı dünyası XX. yüzyılda endüstriyel alanda büyümüş, sınırları aşmış, dünyanın geri kalan ülkelerinin durumlarını değiştirmeye başlamıştır. Bu uygarlığın Balkanlar'dan Yemen'e kadar bütün Osmanlı ülkelerinin üzerinde de gölgelerini iyice hissettirmiştir.¹

Bu anlamda XIX. yüzyıl düşünce bakımından büyük kırılmaların yaşandığı bir çağ olmuştur.² Osmanlı Devleti de Batı'nın etkisinde kalmıştır.³ Esas problemin yalnızca askeri alanla sınırlı olmadığını fark eden bazı Osmanlı devlet adamları ve aydınlar, Batı'nın bilim ve tekniği yanında kurum ve kuruluşlarını örnek alıp ekonomiden siyasete, eğitimden kültüre ve sosyal hayata ulaşıncaya kadar birçok alanda köklü değişimler ve dönüşümler gerçekleştirme gayreti içine girmişlerdir.⁴

Osmanlı devlet ve fikir adamları Batı'daki kuruluşların benzerlerini memlekete getirmekle bozuklukların düzeleceğine inanmışlardır. Nitekim

¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Haz. Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 389.

² Yakup Yıldız, "Türkçe'de İlk Felsefe Tarihi: Felsefe Tarih Yazımı Açısından Bir İnceleme", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C. V, S. 2, 2016, s. 68.

³ Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılaşması ve Millî Meseleler*, (Der. Mümtaz'er Türköne), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013, s. 30.

⁴ Yıldız, "agm.", s. 68.

Yeni Osmanlılar Avrupa’da görüp beğendikleri Meşrutiyet⁵ rejimi uygulandığı zaman devletin yıkılmaktan kurtulacağını düşünmüşlerdir.⁶ Meşrutiyet, Batılılaşmanın ve Avrupa camiasına girmenin ilk şartı olarak görülmüştür.

1876’da Kânûn-ı Esâsî ilân edilmiş;⁷ Kânûn-ı Esâsî’nin ilanı, Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Kânûn-ı Esâsî, Batı örneğinde bir anayasa olmaktan uzak kalmıştır.⁸ Müslüman halkın statüsü değişmiş, hukuk alanında Batı’nın hukuk sistemleri model alınmaya başlanmış, mektepler açılmaya devam edilmiş, eğitim yaygınlaştırılmış, eğitimde mektep-medrese ikiliği ortaya çıkmıştı. Savaşlar yapılmış, kayıplar verilmişti.⁹

1908’de II. Meşrutiyet ilan edilerek yönetim değiştirilmişti. II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı’nın en çalkantılı yılları olmuştur. Trablusgarp (1911) ve Balkan (1912-1913) savaşlarının kaybedilmesi, bu bölgelerin elden çıkmasının ortaya çıkardığı siyasal-sosyal, ekonomik ve ahlaki sıkıntılar, Osmanlı toplumunda büyük bir moral bozukluğu oluşturmuştur. Elden çıkan vatan topraklarında işgalcilerin uyguladıkları zulümler, bunun sonucu oluşan göçlerle yaşanan üzüntüler ve ardından Birinci Dünya Savaşının çıkması (1914), Osmanlı toplumunda yıkım etkisi yapmıştır. Bu yıllarda, ülkenin içinde bulunduğu buhrandan kurtulması için aydınların yoğun bir şe-

⁵ Meşrutiyet: Arapça şart kökünden türetilmiş bir kavram olan meşrutiyet kelimesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı siyasi anlamda “anayasalı ve meclisli saltanat-hilafet rejimi” karşılığında kullanılmıştır. Türkçe literatürde, Kânûn-ı Esâsî’nin ilan edildiği 23 Aralık 1876’dan Meclis-i Meb’ûsan’ın geçici tatil edildiği 13 Şubat 1878 tarihine kadarki döneme I. Meşrutiyet denir. Meclisin yeniden toplanmaya davet edildiği 23-24 Temmuz 1908’den 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi’ne veya 20 Ocak 1921 tarihli Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu’nun yayını ya da saltanatın kaldırıldığı 1-2 Kasım 1922 tarihine kadarki döneme de II. Meşrutiyet denmektedir. (M.Şükrü HANİOĞLU, “Meşrutiyet”, *DİA*, C.XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 388.)

⁶ Kuran, *age.*, s. 30.

⁷ I. Meşrutiyet devri, Garplılaşma hareketlerinin bir sonucu olmakla beraber gerçekleştirmesinde etki yapmış olan ana fikir milliyet hareketleriyle çözülmeye ve dağılmaya başlamış olan Osmanlı Devleti’ni çöküşten kurtarmaktır. I. Meşrutiyet, Osmanlı Devlet’indeki Hristiyan olan milliyet topluluklarını Müslümanlarla vatan, anayasa ve hanedan gibi ortak değerler etrafında toplamayı amaç kabul etmişti. (Enver Ziya Karal, *Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri, Osmanlı Tarihi*, C. VIII, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1983, s. 568.)

⁸ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 38.

⁹ Hüsameddin Erdem, “Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, 2000, s. 96.

kilde çare arayışları içinde olduğu görülmektedir.¹⁰ II. Meşrutiyet yılları, Cumhuriyet dönemi için bir tür laboratuvar olarak da nitelendirilmektedir.¹¹

II. Meşrutiyet siyaset, kültür, eğitim, düşünce, fikir ve sosyal alanlarda meydana gelen değişikliklerin yaşandığı farklı ve önemli bir dönemdir. Bu dönem, XVII. yüzyılda başlayan Tanzimat ve I. Meşrutiyet döneminde yoğunlaşan Batılılaşmanın ve modernleşmenin en üst seviyeye ulaştığı dönemdir. Bununla birlikte II. Meşrutiyet dönemi insanlara özgür düşünme imkânı sağladığı için farklı fikirlerin ortaya atılıp, rahatlıkla tartışıldığı bir zaman aralığı da olmuştur.¹² II. Meşrutiyet dönemi bir taraftan devletin kurtarılmaya bir taraftan toplumun dönüştürülmeye çalışıldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde toplumsal değişiklik, vatandaşlığa geçiş, yeni yaşam ve yeni insan gibi konular ön plana çıkmıştır.¹³

Batı'da özellikle Malthus'un "nüfus teorisi", Spencer'in "en iyinin hayatta kalması" ve Darwin'in "doğal ayıklanma" temelli biyolojik evrim teorisi, dünyada eşitlik ve kardeşliğin değil, gücün ve güçlünün yanında yer alan anlayışın tek geçerli olduğunu yaygın bir düşünce haline getirmiştir. Yani Batı'da pozitivism ve biyolojik materyalizm hâkim olmuştur. Hâkim olan bu düşünce, dönemin ahlak, kültür, siyaset, eğitim ve din anlayışını da etkilemiştir. İlk çağdan XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar dönemin filozofları tarafından başta ahlak eğitiminin temelini oluşturan din, söz konusu tarihten itibaren yok sayılmaya başlanmıştır.¹⁴

2. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Düşünce Sisteminde Ahlak Anlayışı

Batı'da ahlak felsefesinde bu tartışmalar sürerken II. Meşrutiyet Dönemi'nde, ileride I. Dünya Savaşının da etkisiyle millî ahlak ve dinî ahlak tartışmalarına dönüşecek, ahlak terbiyesi konusunda tartışmalar sürmektedir. Bu tartışmaların iki nokta üzerinde toplandığını söylemek mümkündür.

Bunlardan birincisine göre ahlakın temeli dindir. Okullarda ahlak terbiyesi ancak din terbiyesi ile verilmelidir. Hatta bu görüşü savunanlara

¹⁰ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Yayınları, Ankara, 2006, s. 267.

¹¹ Tunaya, *age.*, s. 84.

¹² Muhammed Ali Yazıbaşı, "Son Dönem Ahlâk Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918)", *AUID*, C. VI, S. 10, 2018, s. 349.

¹³ Yazıbaşı, "agm.", s. 351.

¹⁴ Muhammed Ali Yazıbaşı, "Klasik Osmanlı Dönemi'nden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 4, 2014, s. 772.

göre Balkan Savaşları'nda yenilginin en önemli nedenlerinden biri dine dayalı ahlak terbiyesinin zayıflamış olmasıdır.¹⁵ Bu fikrin savunucularına göre “ahlak terbiyesi nasıl verilmeli?” konusu, “din terbiyesi nasıl verilmeli?” konusuyla bir arada düşünülmelidir.¹⁶ İkinci fikir hareketine göre ise ahlak eğitimi din eğitimi ile beraber olmamalıdır. Diğer eğitimlerde olduğu gibi pedagojik, sosyolojik ve psikolojik yöntemlerle ele alınmalıdır. Böylece ahlak eğitiminin din eğitiminden ayrı olarak ele alınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre bu konuda izlenmesi gereken yol, bütün eğitim işleminde olduğu gibi ahlak eğitimi konusunda da Batılı eğitimcilerin görüşlerini bilmek ve onları uygulamaktır.¹⁷ Bu iki fikrin üzerinde birleştiği fikir ise gençlere kuvvetli bir ahlaki karakter verilmemesinin sorunlara yol açtığıdır. Bu sebepten o dönemde ahlak eğitimi, toplumda yaşayan herkesi ilgilendiren bir hal almış ve buna kafa yoran aydınları, bu sahada çok sayıda yazı yazmaya ve konferans vermeye sevk etmiştir.¹⁸ Birinci gruba göre bunun sebebi, dine karşı ilgisiz kalınması; ikinci gruba göreyse pedagojik temellere dayanan bir eğitimin olmamasıdır.¹⁹

Bu dönemde ülkeyi yıkılmanın eşiğine getiren sorunların temelinde değerlerin yıpranması veya yok olması sorununun bulunduğu düşünülmüştür. Bu değerlerin, devrin koşullarına göre yeniden kazandırılması, inşası bir zorunluluk olarak görülmüş, özellikle ahlaki değerler meselesine özel bir

¹⁵ Yazıbaşı, “Klasik Osmanlı Dönemi’nden Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi”, s. 773.

¹⁶ Bu görüşü savunanlar İslamcılık akımı içerisinde yer alan kişilerdir. İslam dünyasında Cemâleddin Efgâni (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi temsilcileri bulunan bu akım, Türkiye’de *Sirât-ı Müstakîm-Sebilürreşâd*, *Beyânülhak*, *Livâü'l-İslâm*, *Hikmet*, *İttihâd-ı İslâm*, *Tasavvuf*, *İslâm Mecmuası* ve *Volkan* gibi dergilerde toplanan kişilerin önderliğinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. İslamcılık fikrini savunan düşünürler: Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (ö. 1914), Said Halim Paşa (ö. 1921), Mehmed Âkif (ö. 1936), Mustafa Sabri (ö. 1954), Ferit Kam (ö. 1944), Mehmet Ali Ayni (ö. 1945), İsmail Fenni (ö. 1946), Said Nursi (ö. 1960), Halim Sabit Şibay (ö. 1946) ve M. Şemsettin (ö. 1961) gibi ilim, fikir ve düşünce adamları bu düşünürler arasında yer almıştır. (Azmi Özcan, “İslâmcılık”, *DİA*, C. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 62-63.)

¹⁷ Bu görüşü savunanlar Batıcılık akımı içerisinde yer almaktadır. Batıcılık akımının temsilcileri: Abdullâh Cevdet (ö. 1932), Celâl Nuri İleri (ö. 1936), Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960) ve Peyami Safa (ö. 1961) gibi isimlerden oluşmaktadır. (M. Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, *DİA*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 150.)

¹⁸ Yazıbaşı, “Klasik Osmanlı Dönemi’nden Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi”, s. 773.; Emin Erişirgil, “Meşrutiyet Devrinde Ahlâk Terbiyesi Etrafında Münakaşalar”, *Ziya Gökalp Dergisi*, C. III, S. 9, 1978, ss. 46-47.

¹⁹ Yazıbaşı, “Klasik Osmanlı Dönemi’nden Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi”, s. 773.

önem verilmiştir. Toplumsal kalkınmanın temelinde ahlaki değerlerin tutarlılığı, yüceltilmesi kabul edildiğinden, bunlara odaklanılmıştır. Burada sözü edilen ahlaki değerler içerisinde, “millî ahlak” a yönelik değerlerin ağırlıklı yer tuttuğu görülmektedir. Yeni neslin, başta ahlaki değerler olmak üzere tüm değerleri kazanması hedeflenmiş, bu konuda ilk görev eğitim kurumlarına ve eğitimcilerle yüklenmiştir.²⁰ Ahlak eğitiminde, dinle temellendirilmiş bir ahlak anlayışına ağırlıklı olarak Meşrutiyet’e kadar yer verilmiştir.

Bu dönemde özellikle farklı yapılarla sahip olan okullardan yetişen insanlar arasındaki kültür ve görüş farklılığı, terbiye ya da ahlak bunalımının nedenleri ve yapılması gerekenler hususunda, çeşitli tartışmalara yansımıştır. Tartışmalardan anlaşılmaktadır ki farklı fikrî akımları savunan düşünürler ahlak eğitimi konusunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin, dönemin düşünürlerinden Emrullah Efendi (ö. 1914) ahlak eğitiminde dinî değerleri esas alırken, Satı Bey (ö. 1968), insanı, insani vicdan düzeyine ulaştırdığını iddia ettiği laik bir ahlak eğitiminden yana tutum almıştır.²¹

Dönemin önemli tartışmalarından birisi de Batı’nın ilerleyen yönünü, teknolojisini alıp ahlakını almamak hakkındaki görüşler olmuştur.²² Osmanlı Devleti’nin karşı karşıya olduğu sorunların çözümünde Batılılaşmayı savunan Batıcılar, kanaat, sabır, tevekkül, rıza gibi ahlaki değerlerin geçersizliğini öne sürmüşlerdir.²³

Mehmet Akif Ersoy, Müslüman dünya üzerine yaptığı gözlemler ve Batı’yla yaptığı karşılaştırmalar sonucunda, çöküşün ana nedenini ahlakın yok olmasına bağlamıştır. *Safahat* isimli eserinde Osmanlının durumunu,

²⁰ Ali Gurbetoğlu, “II. Meşrutiyet Dönemi Çocuk Dergilerinde Ahlâk Eğitimi ve Ahlâki Değerler (1908-1918)”, *Yüztüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. IV., S. 1., 2007, s. 83.

²¹ Gülsüm Pehlivan Ağırakça, “Tanzimat’tan Sonra Eğitimde Dinî Ahlâk’tan Millî Ahlâka Geçiş”, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (13-14-15 Mayıs 2015) Uluslararası Katılımlı Sempozyum*, (Ed. Asife Ünal), Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayını, 2015, ss. 84-90.

²² Mehmet Birekul, “Bir Dönemin Hafızası Sırât-ı Müstakîm-Sebilürreşad Dergileri ve İslâmcılık Düşüncesi Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”, *İslâm’ı Uyandırmak Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslâmcı Düşünce ve Dergiler*, (Ed. Lütü Sunan), (İlem), C.I, 2018, s. 352.

²³ Necip Yılmaz, “Marifet-Fazilet İlişkisi Bağlamında Mehmet Akif’in Ahlâk Anlayışı”, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (13-14-15 Mayıs 2015)*, s. 202.

çökmüş bir vücuda benzetmiş ve bu durumdan kurtulmanın ahlaken yükselmekte olduğunu ifade etmiştir.²⁴

Bu dönemi değerlendiren çağdaş Türk filozofu Nurettin Topçu ise Osmanlı'yı hasta bir vücuda benzetmiştir. Kargaşa ve karışıklığın sebebini, İslam ahlakının çöküşüne bağlamaktadır. Bunun sebebini ne siyasi ne iktisadi ne de esasında ilmî ve fikrî olduğunu düşünmektedir. Bu durumun sebebini, İslam'ın temeli ve Kur'an'ın özü olan ahlakın kaybedilmiş olmasına bağlamaktadır. Dönemin Müslümanlarının, birtakım geleneksel hareketleri dikkat ve titizlikle yapmaktan başka endişe taşımadıklarını, İlk Çağın ve ilkel devrin düşüncesini hatırlattıklarını söylemiştir. Kuran temelli olan ilahi ahlak İslam dünyasında unutulmaya yüz tutmuştur.²⁵

Bir başka çağdaş Türk düşünürü Erol Güngör ise yazdığı bir yazısında, döneme dair ahlak bunalımını ve bunun arkasındaki sebepleri şöyle ifade etmektedir:

“Ahlak, bir cemiyetteki insan ilişkilerinin, yani o toplumdaki yaşama tarzının bir ürünüdür. Batılılaşma hareketlerinden önceki Türk toplumunda, toplumun çoğunu kapsayan bir kültür ve ahlak düzeni vardı. Bu düzen kendi içinde benzer ve yeterliydi. Değişmekte olan toplum yeni hayat tarzına uygun bir gelişme kaydetmedi. Türkiye'deki modernleşme hareketleri Batı dünyasının gelişimine sebep olan yaşama tarzlarını alma yoluna gitmiştir. Bu durum Türk toplumunun medeniyet seviyesi ile değerleri arasında büyük bir uzlaşmazlığa sebep olmuştur. Bugünkü Batı dünyasının düzeni kendi toplumsal seviyesi bakımından uyumludur. Fakat aynı değer, aynı medeniyet seviyesinde olmayan bir memlekete yapılmaya çalışılırsa ancak ahlak bunalımına yol açabilir.”²⁶

Dönemin ileri gelenleri ise ahlakın bozulma sebebini, Batı'ya giden aydınlarımızın Batı medeniyetinin ihtişamına kapılmalarına bağlamıştır. Batı da gördükleri eserleri o medeniyeti ortaya çıkaran sebepler zannetmişler. Batı'nın yaşayışını memleketlerine uygulanmasının dertlerine çare olacağına inanmışlardır. İhtişamın görüldüğü yer Fransa olduğundan medenileşme

²⁴Kadir Canatan, “Kültürümüzde Ahlâk Eğitimi”, *Eğitim ve Ahlâk Şûrası Mehmet Akif İnan Hatırasına*, (Ed. M.Kasım Arıcan ve diğerleri), Eğitim-Bir-Sen Yayınları, Ankara, 2015, ss.425-426.

²⁵Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan-Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 13.

²⁶Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 23.

amacı da Osmanlı toplumunu Frenkleştirmekten²⁷ ibaret kalmıştır. Böylece Fransız ahlak ve âdetlerinin taklidi ve fikirlerinin benimsenmesinden başlanarak, erdemlerinin hatta eksikliklerinin alınmasına özenilmiştir.²⁸ Toplum yapısındaki ahlaki değişim bunlara bağlanmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere toplumdaki değişim tartışmaları ahlak tartışmalarına dönüşmüştür. Yusuf Akçura (ö.1935) da Osmanlı Devleti'nin XVIII. ve XIX. yüzyıl başlarındaki çöküş sebebi olarak, mülkün temeli olan adliye kurumlarında adaletsizliklerin, toplum içinde zulmün, iş görmelerde rüşvetin yaygınlaşmasını görmektedir.²⁹

Bu manada Osmanlı toplum yapısı içinde ahlak, Batı'dan zararlı düşüncelerin gelmesinin olduğu kadar, İslami tarzdan uzaklaşılması nedeniyle de tehdit altında olarak değerlendirilmektedir. Bu düşünce çizgisine göre devleti güçlendirmek, *İslam ahlakını*³⁰ güçlendirmeye dayanmaktadır.

Hiç şüphesiz üzerinde çalıştığımız dönem, Osmanlı'nın ihtişamının bittiği, Avrupa karşısında gerilediği ve bu sırada yöneticilerin bu gerilemeyi durdurmak ve eski ihtişamlı günlere döndürmek için çaba sarf ettikleri dönemdir.

Meşrutiyet sonrası dönemde ahlak felsefesine baktığımız zaman karşımıza Kant (ö. 1804) çıkar. Kant'ın ahlakı, “ödev ilmi”³¹ diye tarif edilmiştir. Bu dönemde farklı ahlak ilmi tanımları da yapılmıştır. Bir kısım düşü-

²⁷ Frenk: Osmanlıların Batı Avrupalılar hakkında kullandıkları bir terim. Aslı Frank olan ve genelde “Batı Avrupalı” anlamını taşır. (Mahmut H. Şakiroğlu, “Frenk”, *DİA*, C.XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 197.)

²⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 109-110.

²⁹ Umut Kaya, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 33-50.

³⁰ Osmanlı'nın ahlak anlayışının en büyük kaynağı İslam ahlakıdır. Bu dönemin ahlakçıları büyük ölçüde İbn Miskeveyh (ö. 1030), Gazzâlî ve Kınalızâde'den etkilenmiş ve düşüncelerinden faydalanmışlardır. (Hüsamettin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul, 2006, ss.301-303.)

³¹ Nurettin Topçu, *Ahlak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 16. (Alman Filozofu Kant, ahlakı “ödev ilmi” diye tarif etmiştir. Ödevin ortaya koyucusu akıldır. Ancak bu, eşyayı ve varlıkları tanıtan akıl değildir. Bize içimizden seslenen, doğru yolda yürümemizi öğreten vicdanın sesidir. Biz ona uymasını bilirsek vicdan hiçbir zaman yanılmaz, yanıltmaz. Bunun için onun sesini iyi dinlemesini bilmeliyiz. Ancak kendi vicdanlarının sesine kulaklarını tıkayanlardır ki her türlü ahaksızlığı yapabilirler ve böylelikle akılların gösterdiği yoldan uzaklaşmış olurlar. (age., s. 16.)

nürlerde ahlak vazifeye, bir kısmında hayra, mesleğe, seciyeye, huya ağırlık verilirken; bazılarında da hem hayır hem de vazifeye ağırlık verilmiştir.³²

Bu dönem ahlak düşüncesinde Kant'ın ahlakının yani vazife anlayışının etkili olduğu görülmektedir. Bazı ahlakçılar, Kant ahlakı ile kendi ahlakları arasında bağ kurmaya çalışırlar. Ancak bunu tam anlamıyla başardıkları, ilmî-felsefî bir ahlak ortaya koydukları söylenemez.³³ Fakat birçok ahlakçı ahlak tanımlarında vazife kavramını kullanmışlar, ahlakın kanununu, vazife olarak ifade etmişlerdir.

Ahlakın epistemoloji mi aksiyoloji mi olduğu konusu da ahlakçılar arasında, bu dönemde, önemli tartışma konularından birisi olmuştur. Bazıları ahlakı epistemolojinin konusu olarak kabul ederken bazıları aksiyolojinin konusu olduğunu savunmuşlar, bazıları da hem epistemolojinin hem de aksiyolojinin konusudur demişlerdir. Nazari ahlak bir ilim olarak kabul edilmiş, amelî ahlak ise bir ilim olmaktan çok bir sanat olarak değerlendirilmiştir.³⁴

Burada ahlak felsefesi ile ahlakın ayrı değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Ahlak felsefesine dair mevzular nazari ahlak alanına ait görülmekte; faziletler ve rezîletler amelî ahlak başlığı altında değerlendirilmektedir. Klasik ahlak kitaplarında olmayan bu sınıflandırma ile modern bir sınıflama yapma gayreti kendini göstermektedir.

Bu dönemde bazıları da ahlakın konusunu duygular alanında aramıştır. Bu fikirlere kaynaklık edenlerin başında ise, Jean Jacques Rousseau (ö. 1778) ile Pascal (ö. 1662) gelmektedir. Pascal, ahlakı; “insanın ilmi” olarak tarif etmiştir. Rousseau, ona “kalbin ilmi” demiştir.³⁵

Ahlak hakkında daha yeni görüşleri ortaya koyan düşünürler ise ahlakı, toplumun emirleriyle yasaklarına uymakta aramışlardır ve ahlakı, belli bir dönemde belli bir insan topluluğu tarafından benimsenmiş olan davranış kurallarının bütünü olarak tarif etmişlerdir. Bu anlayışa göre ahlaklılık denen şey, dönemler ve toplumlar arasında değişebilir. Her toplum, içinde yaşadığı

³² Erdem, “Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri”, s.37.

³³ Abdullah Kaygı, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Ahlâk Öğretimi ve Ali Seydi Bey”, *Felsefe Dergisi*, S. 16, 1986, ss. 19-20.

³⁴ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, ss.57-58.

³⁵ Topçu, *Ahlak*, ss. 17-18.

şartların hazırladığı kendine özel bir ahlak anlayışına sahiptir. Bu ahlak görüşünü daha ileri götürenler ise ahlakı, her toplumda benimsenmiş olan yaşayış tarzının tanınmasından ibaret bir “örf ve âdetler ilmi” haline getirmişlerdir.³⁶

3. Meşrutiyet Sonrası Ahlak Meselesi Üzerine Sürdürülen Tartışmaların Yol Açtığı Kurumsal Etkiler ve Dönüşümler

Osmanlı’da, Tanzimat döneminden önce, zamanın medrese ve mekteplerinin ders programlarına baktığımızda “ahlak” derslerinin olmadığı görülmüştür. Eğitim için belli bir mekânın çok önemli olmadığı, insanların toplu halde buldukları ya da rahatça toplanabildikleri her yerin ders yeri olduğu gözlemlenmiştir. Ahlak eğitimi daha çok kendiliğinden verilen bir eğitim olmuştur. Bu bağlamda düzenli program olmadan yaygın eğitim veren kurumlar olmuştur. Bu şekilde yaygın olarak verilen ahlak eğitimi olarak cami, tekke ve ahilik ocakları sayılabilir. Bunun yanında yaklaşık 170 yıldır her Ramazan ayında Sarayda yapılan “Huzur Derslerini” de ekleyebiliriz.³⁷

Osmanlı yönetimi, Meşrutiyetle birlikte gelişen eğitim tekniklerinden okullar aracılığıyla geniş kitleleri kolay bir şekilde etkileyebileceğinin farkındadır. İşte bu sebepten gerek okul kitaplarında gerekse okul dışı ahlak konulu kitapların sayısında artış olmuştur. Hükümet okul sistemi sayesinde öğrencilerini İslam ahlak anlayışına göre yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Bununla beraber gazete ve dergilerdeki ahlak konulu yazıların sayısında artış olması herhalde dönemin ahlak anlayışının çeşitli sebeplerle değişmeye başladığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Tanzimat’tan Meşrutiyet’e yoğun bir düşünce faaliyetine bağlı olarak felsefe literatüründe artış oluşmuştur. Bu artışın felsefe grubu eserler içerisinde ahlak alanında fazla olduğu söylenebilir. Meşrutiyet’ten önce yazıldığı gibi Meşrutiyet’ten sonra da ahlak alanında pek çok eser yazılmıştır.³⁸

Tanzimat’tan itibaren hız kazanan okullaşma süreci ile beraber okullarda ders programlarına “ahlak dersi” nin konulmuş olması ders kitabı ihti-

³⁶ Topçu, *Ahlâk*, ss. 17-18.

³⁷ ss. 50-57.

³⁸ Yakup Yıldız, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Felsefe Tarihçiliği*, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE İlahiyat Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2003, ss. 3-4.

yacını ortaya çıkarmıştır. İbtidaîden idadiye, rüşdiyeden sultaniye, Dârulmuallimînden Dârülfünuna kadar bütün okullar için, bu ihtiyacı karşılamak üzere ahlak dersi kitapları yazılmış ve yayımlanmıştır. Dolayısıyla bu dönemde ahlak kitaplarının sayısının fazla olmasının nedenlerinden biri de bu durumdur. Özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra okulların programlarına eklenen “Mâlumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye” dersleri için birçok kitap hazırlanmıştır.³⁹

Ahlak kitaplarını, genel ahlak kitapları, siyasetnameler, nasihatnameler, fütüvvetnameler, *Kelile ve Dimne* çevirileri, ahlaki fıkralar ve hikâyeler gibi başlıklara ayırabiliriz.⁴⁰

Ahlak kitaplarının arttığı bu dönemde, kaleme alınan ahlak kitapları daha çok amelî ahlakla ilgili olmuştur. Ahlakın teorik konularını tartışan eserler daha az karşımıza çıkmaktadır. Ahlak kitaplarında, Batı ahlak düşüncesi tanıtılmakta, bazılarında Batı ahlak düşüncesinin yanlışları gösterilirken bazılarında Batı'nın ahlaka yaklaşımı savunulmaktadır. İslam ahlakı ve Batı ahlakındaki düşünceler birleştirilmeye çalışılmıştır.

Meşrutiyet'ten sonra yaşanan olumlu ve olumsuz bütün değişimler, ders programları ile ders kitaplarını da etkilemiştir. Bu dönemin ahlak anlayışında millî değerler ön plana çıkmıştır. Eğitimin her kademesinde millî terbiyenin esas alınması, ahlak derslerinin farklı bir isim ve içerik ile programda yer almasını sağlamıştır. Aynı zamanda hazırlanan öğretim programları, “dinine bağlı, dini bütün bireyler yetiştirme” amacının yanında “iyi vatandaş yetiştirme” yi de hedeflemiştir.⁴¹

Meşrutiyet döneminde yazılmış olan ahlak kitaplarında hâkim olan “dinî ahlak”, yaklaşımının zamanla “toplumsal ahlak” a evrilmeye başladığını söyleyebiliriz. Yani bu dönemde ahlaki açıdan iyi ve kötünün ölçüsü, ağırlıklı olarak eylemin sonuçlarından hareketle toplumdan gördüğü onay

³⁹ Hatice Kübra Kanal, *Ali Seydi Bey'in Ahlak Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE İlahiyat Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2010, ss. 8-9.

⁴⁰ Faruk Öztürk, “Tanzimat'tan Cumhuriyete Ahlak Kitapları”, *Kebikeç Dergisi*, S. 6, 1998, s. 32.

⁴¹ Ağırakça, “agm.”, s.85; Hüsameddin Erdem, “Son Devir Osmanlı Toplumunda Ahlâkın Bozulma Sebepleri ve Bu Bozulmayı Önlemek İçin Düşünülen Gerekli Tedbirler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, 1994, s. 90.

şeklinde olmuştur.⁴² Modernleşme hareketleriyle ortaya çıkan hürriyet, eşitlik, kardeşlik gibi kavramlar; hükümet şekilleri, meclis, itaat gibi siyasi konular ahlak kitaplarına girmiştir. Özellikle meşrutiyet ve vatan konuları da kitaplarda çoğunlukla görülmektedir.

Ahlak eğitimi Klasik Osmanlı, Tanzimat dönemi, I. Meşrutiyet dönemlerinde Osmanlı'da verilmekte olan ahlak eğitiminin temelini İslam oluştururken II. Meşrutiyet döneminde ise ahlak eğitiminin temelini Batı tarzı ahlak ve pozitif akıl oluşturmaktadır.⁴³ Özellikle Meşrutiyetin ilk yıllarında -yukarıda da kısaca değindiğimiz üzere- ahlak terbiyesine dair belli başlı iki fikir bulunuyordu. Bunlardan biri ahlakın temelini din olduğunu, yani ahlakın Allah korkusu, vicdan ve dinî inançtan ayrılamayacağını düşünmüşlerdir. Ahlak eğitimine dair diğer görüş ise ahlak terbiyesinin din terbiyesi ile alakalı olmadığı, ahlak terbiyesinin din terbiyesinden ayrı olarak ele alınması şeklindeydi.⁴⁴ Bu iki yaklaşım, dönemin ahlak kitaplarına baktığında da görülmektedir. Bazı ahlak kitaplarında dinî terbiye öne çıkarılırken bazılarında terbiyenin bir fen olduğu öne çıkmaktadır. Ahlak kitaplarının bir kısmında Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim."⁴⁵ hadisi esas alınarak ahlakın dinî esaslara ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayandırılması gerektiği ifade edilmekte, diğer bir kısmında ise ahlak, mutluluk için gerekli bir fen olarak tanımlanmaktadır.⁴⁶

Ahlak ile beraber en çok üzerinde durulan ikinci konu ilim ve eğitimidir. Âlimin terbiyeden yoksun olanının toplum için cahilden daha tehlikeli olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷ İlimi önemli yapan şeyin ahlak olduğu gösterilmiştir.

⁴² Gurbetoğlu, "agm.", ss. 81-101.

⁴³ Yazıtbaşı, "Klasik Osmanlı Dönemi'nden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi", s. 776.

⁴⁴ Erişirgil, "agm.", s. 46.

⁴⁵ Muvatta, Hüsnü'l-Huluk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381.

⁴⁶ Kanal, *age.*, s. 5.

⁴⁷ s. 9.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALİ SEYDİ BEY VE AHLAK FELSEFESİ

Bu bölümde kısaca Ali Seydi Bey'in hayatı, eserleri ve felsefi görüşlerine değindikten sonra Ali Seydi Bey'in eserleri üzerinden ahlak felsefesi bağlamındaki görüşlerini ortaya çıkarmaya çalıştık.

1.1. Ali Seydi Bey'in Hayatı ve Eserleri

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişen devlet adamı ve düşünürlerinden olan Ali Seydi Bey, 24 Mart 1870 tarihinde Erzincan'da doğdu. Erzincan Askerî Rüştiyesinde orta, Mülkiyenin İdadi Kısımında lise öğrenimini tamamladı. 1891'de Mülkiyenin yüksek kısmından mezun oldu ve aynı yıl Şûra-yı Devlet Kalemünde devlet hizmetine girdi. Bir yandan da Numune-i Terakki Mektebi ile idadilerde hesap, hendese, kitabet, imla ve tarih hocalığı yapmaya başladı.⁴⁸

Üsküdar İdadisinde çalışırken Hazine-i Hassa Nezareti Tahrirat Kalemî mümeyyizliğine geçti. Hakkında verilen bir jurnal üzerine tutuklanarak yargılandıktan sonra "arâzî-i seniyye" başkâtipliği üyeliğiyle 1896 yılında Bağdat'a sürgün edildi. Burada da Bağdat İdadisi ile diğer birçok mektepte edebiyat, ahlak ve birkaç derse daha muallimlik yaptı. Ayrıca aşiretler arasındaki bazı ihtilafları halletmekle görevlendirildi. Gösterdiği dirayetle bu önemli meseleyi, tarafları memnun ederek çözdüğü ve devleti büyük bir dertten kurtardığı için Mart 1900'de mükâfat olarak İstanbul'a dönmesine izin verildi. Görevlerinde başarılı olduğu için 1901'de Hazine-i Hassa Tahrirat Kalemî mümeyyizi, 1904'te baş mümeyyiz, 1907'de ise müfettiş oldu. Çeşitli rütbe ve nişanlarla mükâfatlandırıldı. Bu arada Bağdat, Basra ve Musul Emlak-i Hümayun İdareleri ile Dicle üzerinde çalışan Hamidiye Vapurları İdaresini teftiş için bir yıl kadar bu bölgelerde bulunmuştur. Hazine-i Hassanın II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra Maliye Nezareti'ne bağlanması üzerine yapılan kadro düzenlemesi sonucu açıkta kaldı. Bir müddet sonra ehliyet ve hizmeti göz önüne alınarak 9 Eylül 1909'da Dâhili-

⁴⁸ Mustafa Uzun, "Ali Seydi Bey", *DİA*, C.II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 442-443.

ye Nezareti müfettişliğine tayin edildi. 1909 yılında Sultan Reşad'ın emriyle kurulan Tarih-i Osmani Encümenine daimî aza seçilmiştir. 1913-1919 yılları arasında, önce üç ay kadar Adana Vali Vekilliği yaptıktan sonra Dâhiliye Nezareti Teftiş Heyeti Umum Müdür Vekilliği, Bolu ve Çatalca sancakları Mutasarrıflığı ve Elâzığ Valiliği görevlerini yürüttü. Bu görevine son verildikten sonra ise daha çok eğitim ve öğretim hizmetlerine ağırlık vererek eser yazmakla meşgul olmuştur. Ali Seydi Bey, idari ve ilmî çalışmalarıyla başarılı ve çok yönlü bir kişilik gösteren düşünürlerden biridir. 1933 yılı Nisan ayında Trabzon mebusu seçilerek TBMM'ye girdiyse de aynı yılın ekim ayında hastalanarak vefat etmiştir.⁴⁹

Ali Seydi Bey, eserleriyle Türk eğitim ve fikir hayatına önemli hizmetlerde bulunmuştur. Meşrutiyet aydınlarının birçoğu gibi maarif sahasındaki eksiklerin giderilmesinin önemine inanmış, bunun için eser yayımlanması gerektiği üzerinde durmuştur. O, ilerlemek için Batı'nın ilim ve fen alanlarındaki gelişmelerinden süratle haberdar olmak ve halkın kültür seviyesini yükseltmenin gerekli olduğuna inanmıştır. Bu sebeple birçoğu ders kitabı olan büyüklü küçüklü doksandan fazla eser yazmıştır. Bununla birlikte dil meseleleriyle de ayrıca ilgilenmiş, çeşitli sözlükler hazırlamıştır. Alfabe değişikliğine karşı çıkmış ve değişikliğin getireceği zararları belirten küçük ama önemli bir risale yayımlamıştır. Sıvı ilaçların kolaylıkla içilmesi için özel bir kaşık icat ederek "ihtira beratı"⁵⁰ alacak kadar da araştırmacı mucit bir tarafı vardır.⁵¹

Ali Seydi Bey'in eserlerini; sözlükler, tarihler, dinî ve ahlaki eserler olmak üzere üç grupta ele almak mümkündür. Eserlerin günümüz Türkçesine ise halen aktarımı sağlanmamıştır. Sözlük, ansiklopedi ve dil konusundaki eserleri şunlardır:

1. Resimli Kāmûs-ı Osmânî, (İstanbul, 1907). Arapça ve Farsçadan dilimize girmiş kelimelerin yanında Türkçe kelimelere yer verilerek hazır-

⁴⁹ Uzun, "agmd", s. 443.

⁵⁰ İhtira beratı: Bilinen araç, gereçlerle ve yaratıcı güçle yeni bir şey bulana, bulduğu şeyden bir süre yalnız kendisinin yararlanması için devletçe verilen belge. (Türkçe Sözlük, "İhtira Beratı", (Haz. Şükrü Halûk Akalın ve diğerleri), TDK, Ankara, 2011, ss. 1159-1160). Günümüzde "Patent Hakkı" olarak kullanılmaktadır.

⁵¹ Uzun, "agmd", s. 443.

lanmış olan eserde 40.000 kelimeye ve 2000 kadar da terime yer verilmiştir. Ayrıca Batı dillerinden dilimize girmiş kelimelerin Latin harfli şekilleri de Fransızca imla ile yazılmıştır.⁵²

2. *Seci ve Kafiye Lügati*, (Melkon Miloyan ile birlikte) (İstanbul, 1905). Alanında yazılan en eski lügatlerden biri olan eser, edebi eser yazacaklar için kafiye oluşturmada yol göstermesi, eski Türkçe metin örneklerini okuyacaklar için kolaylık sağlaması amacıyla hazırlanmıştır. Ali Seydi, eserin mukaddimesinde “edebi eser yazacaklara kafiye oluşturmada yol göstermesini sağlamak ve yazılış açısından benzer olan kelimelerin karıştırılmasını önlemek” amacıyla bu lügati hazırladığını belirtmiştir.⁵³ Eser cüzler halinde yayımlanarak toplam elli beş cüzde tamamlanmıştır. Ayrıca kelimelerin seçiminde Arapça ve Farsça kelimelere önem verdiklerini, dilimize diğer yabancı dillerden geçmiş olanlarla az kullanılan kelimeleri kitaba almadıklarını ifade etmektedir. Bu eser aynı zamanda genel bir sözlük olarak da kullanılabilir.⁵⁴ Eser M. Atâ Çatıkkaş tarafından günümüz Türkçesine aktarılmış, Akıl Fikir Yayınevinden 2016 yılında çıkmıştır.

3. *Lügatçe-i Edebiyyât*, (İstanbul, 1907). İç kapağında *Seci ve Kafiye Lügatine Zeyl* yazdığı için bazı kataloglara⁵⁵ bu adla ayrı bir kitapmış gibi geçen eser küçük bir edebiyat sözlüğüdür.⁵⁶ Kullanımda olan bütün edebî ıstılahları tarifleri ve örnekleri ile gösteren bir eserdir.⁵⁷

4. *Defter-i Galatât*, (İstanbul, 1907). Türkçede kullanılan 1500 kadar yanlış kelimenin aslı ile 700 kadar benzer anlamlı ve eş anlamlı kelimenin aralarındaki farkları ve kullanıldıkları yerleri gösteren bir sözlüktür.⁵⁸

5. *Lisân-ı Osmânî’de Müsta’mel Lügat-ı Ecnebiyye*, (İstanbul, 1910). Türkçede kullanılan Batı kaynaklı kelimeler hakkında yazılmış benzerleri arasında en kapsamlı sözlüktür.⁵⁹

⁵² ay.

⁵³ Ali Seydi, Melkon Miloyan, *Seci ve Kafiye Lügati*, Cihan Kitabhanesi, İstanbul, 1924, ss. 1-3.

⁵⁴ Uzun, “agmd”, ss. 443-444.

⁵⁵ Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, C. 3, İstanbul, 1975, s. 981.

⁵⁶ Uzun, “agmd”, s. 444.

⁵⁷ Ali Seydi, *Defter-i Galatât*, Kütüphane-i Cihan Matbaası, İstanbul, 1324, s. 250.

⁵⁸ Uzun, “agmd”, s. 444.

⁵⁹ “Bu eserin adına Ali Seydi’den bahseden kaynaklarda rastlanmaz. Aynı konuda bir sözlük hazırlayan M. Nihat Özön (ö. 1980) daha önce yazılmış sözlüklerden bahsederken Ali Seydi’nin bu eserini zikretmez. Ancak Özön, kitabını meydana getirirken faydalandığı ‘eserlerinden örnek

6. *Musavver Dâiretü'l-maârif*, (İstanbul, 1905-1906). Fransızca Petit Larousse örnek alınarak hazırlanan ve devrinde yayımlanan ansiklopediler içinde gerek tertibi gerekse konusu itibariyle önemli bir eserdir. Yazarları *Dâiretü'l- maârif*'in yayımlandığı zamana kadar hazırlanmış en iyi Fransızca-Türkçe lügat olduğunu söylemişlerdir. Eserde Türkçe kelimeler için örnekler yazılmış ve ortaya çıkış sebepleriyle kullanıldığı yerler belirtilmiş ve atasözlerine yer verilmiştir. Ayrıca her kelimenin Latin harfleri ile yazılışı gösterilmiş, hiç kullanılmayan veya az kullanılan kelimelere işlerlik kazandırılma yolu tutulmuştur. Bu bakımdan ansiklopedi, aynı zamanda iyi bir sözlük olma özelliğine de sahiptir.⁶⁰

7. *Latin Hurûfu Lisanımızda Kâbil-i Tatbik midir?*, (İstanbul, 1924). Harf inkılâbından dört yıl önce İzmir İktisat Kongresi sırasında gündeme gelen ve gittikçe artan bir şiddetle tartışılan “alfabe değişikliği” hakkında *Tanin* ve *İleri* gazetelerinde değişikliği savunan makalelere karşı kaleme alınmış bir risaledir. Bu reddiyede Ali Seydi, kullanılmakta olan Arap harflerini daha çok milli ve mantıki bakış açısından savunacağını belirtmektedir. Latin harflerine geçme durumunda oluşabilecek zararları ifade etmekte ve kullanılan alfabenin birçok olumlu özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Ali Seydi'nin bu küçük kitapçığı A. Galanti'nin Latin harflerinin kabulüne karşı çıkan eserlerinden sonra en ciddi çalışma niteliğindedir.⁶¹

8. *Resimli Yeni Türkçe Lügat*, (İstanbul, 1929-1930). Bu eser harf inkılabının birinci yıldönümü sebebiyle yeni harflerle basılmış ilk sözlüktür. Ali Seydi'nin daha önce yayımladığı *Resimli Kâmûs-ı Osmanî*'nin yeni harflerle yapılmış baskısıdır. *Resimli Kâmûs-ı Osmanî* dışındaki kaynakları *Kâmûs-ı Türkî ve İmlâ Lügatidir*.⁶² Eser Fransızca-Türkçe sözlük niteliği taşımaktadır. Ancak biraz aceleye getirilmiş olduğu için yeni harflerle yazılıştaki bazı tereddütler, yanlışlıklar vardır.

9. *Güldeste-i Bedâyi*, (İstanbul, 1904). Ali Seydi'nin dil konusundaki belli başlı eserlerindedir. Resmî, hususi ve ticari yazışmalarla ilgili nazari

alınmış yazarlar' listesinde A. S. rumuzuyla Ali Seydi'den örnek aldığını belirtmektedir.” (Uzun, “agmd”, s. 444.)

⁶⁰ ay.

⁶¹ ay.

⁶² Aziz Gökçe, Türkiye Türkçesinin Tarihi Sözlükleri, Ankara: Kebikeç Yayınları, 1998, s. 52.

ve amelî bilgiler verir. Kompozisyon kitabı niteliğindeki bu eser çok rağbet gördüğünden dört defa basılmış ve şu isimlerle birkaç defa daha yayımlanmıştır: *Tertîb-i Cedîd Güldeste-i Bedâyi*, *Muhtasar Güldeste-i Bedâyi*, *Tertîb-i Cedîd Muhtasar Güldeste-i Bedâyi* gibi adlarla birkaç defa daha yayınlanmıştır.⁶³

Tarihe dair yazdığı eserleri ise şunlardır:

Hükûmât-ı İslâmiyye Târihi, (İstanbul, 1327). Ali Seydi Bey'in tarih alanında yazdığı en önemli eserinden biridir. Eserin iç kapağındaki nottan anlaşıldığına göre on büyük cilt olarak yayımlanması düşünülen eserin sadece I. cildi yayımlanabilmiştir. Bu ciltte 'zamân-ı câhiliyyet ve asr-ı saâdet' konuları ele alınmıştır. Kable'ş-şürû başlıklı bölümde kısa bir önsözden sonra, "Tarih Hakkında Birkaç Söz, Tarihin Taksimi, Tarihin Me'haz ve Muavinleri, Re's-i Tarih, Tarihin Seyr ü Terakkisi" başlıklı beş kısım yer almakta ve bu bölümde tarih ve tarihçilik hakkında bir ön bilgi verilmektedir. "Medhal"de ise alemin ve Hz. Adem'in yaratılışı, Nuh Tufanı ve sonrası hakkında verilen bilgilerle Cahiliye dönemine geçilmiş ve eser Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermiştir. Büyük boy olan kitapta, resim ve haritalar da kullanılmıştır.⁶⁴ Tarih alanında yazdığı diğer bazı eserler ise şunlardır. *So-kullu Mehmed Paşa*, (İstanbul, 1909), *Alemdar Mustafa Paşa yahut Tarih Tekerrürden İbarettir* (İstanbul, 1911), *Târîh-i İslâm* (Ali Reşad ile birlikte, İstanbul, 1909), *Târîh-i İslâmdan Birkaç Yaprak: Aşere-i Mübeşşerenin Terceme-i Ahvâl ve Menâkıbı* (İstanbul, 1909), *Târîh-i Umûmî* (Ali Reşad ile birlikte, I-III, İstanbul, 1909), *Mekâtib-i İdâdiye Şakirdânına Mahsus Devlet-i Osmâniyye Târihi* (İstanbul, 1911).⁶⁵

Ahlaka dair yazdığı eserleri şunlardır:

1. Vezâif Nazariyesi Üzerine Mürettep Ahlâk-ı Dînî, (İstanbul, 1329)

Ali Seydi Bey özellikle okullarda okutulmak üzere ahlak kitapları kaleme almıştır. Eserin mukaddimesinde, Maarif Nezareti'nin ders programlarına "ahlak-ı dinî" adında bir ders koyduğunu ve bu dersin kitabı olarak okutulmak üzere bir eser yazılması için bir yarışma düzenlediği ve kendisinin de

⁶³ Uzun, "agmd", s. 444.

⁶⁴ s. 445.

⁶⁵ ay.

bu kitabı yarışmaya katılmak niyetiyle yazdığını ifade etmektedir. Din ve ahlakın aynı gayeyi taşıdığı, ahlakın ancak dinin şubesi olduğu temel yaklaşımını benimseyen Ali Seydi, Avrupalılarca düzenlenen ve zamanla işlene işlene olgunlaşan ahlak kanunlarının dinin hükümlerine uygun olduğunu, medeniyetin ilerlemesi ve gelişmesinin dinin içerisinde bir durum olduğunu gösteren bir eser kaleme almaya çalıştığını izah etmiştir. Ders kitabı olarak kabul edilmese de Kanaat Kütüphanesi sahibi İlyas Efendi'nin teklifi üzerine kitap, İstanbul'da 1329'da basılmıştır.⁶⁶ Kitapta başlangıçta ahlak ilminin tanımı, gayesi, ahlakın anlamı, değişip değişmeyeceği tartışmaları, vazife, terbiye vb. gibi genel teorik konular anlatılmaktadır. Vazifeden sonra amelî ahlak konuları vazifeler başlığı altında ele alınmaktadır. Ahlakın geliştirilmesi ve güzelleştirilmesi için terbiyeye vurgu yapan Ali Seydi, nefsi, akli ve ahlaki terbiyeyi, ardından da aile vazifeleri, içtimai vazifeler, insani vazifeler, Allah'a karşı vazifeler başlıkları altında konuları anlatmaktadır. Devlet ahlakına dair başlık açmayan Ali Seydi, "hükümet nedir?" başlığıyla kişilerin devlete karşı, devletin de kişilere karşı vazifelerini değerlendirmektedir. Tüm bunları anlatırken mümkün olduğu ölçüde dinî deliller vermeye özen göstermiştir.⁶⁷

2. *Musâhabât-ı Ahlâkıyye*, (İstanbul, 1334). Osmanlı Devleti'nin II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 yılı itibarıyla ibtidaiye, rüşdiye, idadiye ve sultaniye gibi okullarda okutulmak üzere müfredat programlarına "Malumat-ı Medeniye"⁶⁸ isimli bir ders konulmuş ve aynı yıl *Malumat-ı Medeniye* isimli ders kitapları yayımlanmıştır.⁶⁹ Bu dersler için dönemin siyasi olarak önde gelenlerine ders kitapları hazırlanmıştır. Bu derslerde okutulan ders

⁶⁶ Kanal, *age.*, ss. 39-43.

⁶⁷ Ali Seydi, *Vezâif Nazariyesi Üzerine Müretteb Ahlâk-ı Dînî*, Kanaat Matbaası, İstanbul, 1329, 160 s.

⁶⁸ Malumat-ı Medeniye dersi II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı yönetici elitinin belirli ölçütlerde ve özelliklerde şekillendirdiği gelecek nesil tasavvurunu yansıtmaktadır. Toplumun neredeyse tüm kesimlerine ulaşma imkânı sağlayan toplumsal eğitimin en önemli araçlarından biri olarak ders kitapları bu tasavvurun gerçekleşmesi için önemli bir araç olarak görülmektedir. Malumat-ı Medeniye dersi ile öngörülen yurttaşlık eğitimi, ahlak, adab-ı muaşeret, nezaket ve terbiye gibi konuları da içine alan bir eğitimidir. Bu eğitim, uzun süreçte toplumun eğitilmesini ve yeni süreçte dâhil edilmesini amaçlamaktadır. (Fatma Tunç Yaşar, "II. Meşrutiyet Döneminde Yurttaşlık, Ahlak ve Medenilik Eğitimi: Malumat-ı Medeniye Ders Kitapları", *Osmanlı Araştırmaları The Journal Of Ottoman Studies*, C. LII, 2018, ss. 312-317.)

⁶⁹ "agm.", s. 312.

kitaplarından biri de Ali Seydi'nin yazdığı *Musâhabât-ı Ahlâkıyye* isimli eserdir.

Altı bölümden meydana gelen bu eseri devre-i ûlâ 1-2, devre-i mutavassıta 3-4, devre-i âliye 5-6⁷⁰ olmak üzere mektep programlarına uygun olarak hazırlanmış ve birçok baskısı yapılmıştır.⁷¹

Eserin dili ve muhtevası devrelere göre değişiklik göstermektedir. Eserde sade ve akıcı bir dil kullanılmış, konu anlatımları kısa tutulmuş, şiirlerle, sorularla ve bazı ahlaki manzumelerle konular zevkli hale getirilmeye çalışılmıştır. Ali Seydi Bey bu eserlerinde resimler de kullanmıştır. Konu başlıklarına dikkat edildiğinde içeriğinin ağır olmadığı, anne-babaya ve büyüklere itaat, vatan sevgisi ve bazı iyi huy ve kötü huylarla sınırlandırıldığı görülmektedir. Ali Seydi Bey'in *Musâhabât-ı Ahlâkıyye*'de üzerinde öncelikle durduğu konu, ailenin önemi ve aile fertlerinin birbirlerine karşı vazifeleridir. Eserde insanların birbirlerine karşı olan vazifeleri de ele alınmış; hayvanlara karşı vazifelere de kısaca yer verilmiştir.⁷²

Maarif Nezareti'nin yayımlanmış olduğu programa uygun olarak hazırlanan kitapta ana başlıklar şöyledir: Vicdan, vazife, nefsi vazifeler, evce dair vazifeler ve insani vazifeler. Bu ana başlıklar da kendi içlerinde çeşitlendirilmekte ve konular anlatılmaktadır. Zaman zaman muallim-talebe diyalogu ve hikâyeye etme şeklinde de konuların anlatıldığı görülmektedir.⁷³

3. *Terbiye-i Ahlâkıyye ve Medeniyye*, (İstanbul, 1328). Rüşdiye ve idadiler için hazırlanmış, sınıflara göre çeşitli kısımlara ayrılmıştır. Birçok baskısı yapılmıştır. Eser 157 sayfa ve üç kısımdan oluşmaktadır.⁷⁴ Maarif

⁷⁰ Mekâtib-i İbtidâiyenin altı senelik eğitimi üç devreye ayrılmıştır. 7-8 yaşındaki çocuklara mahsus devre, "devre-i ibtidâiye (ilkokul); 9-10 yaşındaki çocuklara mahsus olan devresi "devre-i vassatiye"; 11-12 yaşındaki çocuklara mahsus devresi de "devre-i âliye" adını almıştır. (Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi*, (Basılmış Doktora Tezi), MÜSBE İlahiyat Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2012, s. 309.)

⁷¹ M. Faruk Bayraktar, *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi*, (Ed. M. Faruk Bayraktar), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 184.

⁷² *age.*, s.185.

⁷³ Ali Seydi ve Mustafa, *Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Medeniye*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1332, 104 s.

⁷⁴ Eserin birinci kısmı günümüz Türkçesine Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı Dr. Öğr. Üyesi Salih Aybey tarafından aktarılmıştır. (Salih Aybey, *Son Dönem Osmanlı Ahlak Eğitimi Ali Seydi Bey'in "Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye"*

Nezaretî bünyesinde okullarda (ibtidâî mekteplerde) okutulmak amacıyla yazılmış ve ahlak terbiyesini konu almıştır.⁷⁵ İdadi mektepleri için hazırlanan kitabın konuları şöyledir: Ahlak ilmi, ahlaki kanunlar , aklî melekeler, terbiye ve kısımları (terbiye-i cismaniye, fikriye ve ahlakiye), vazife ve mesuliyet, vezâif-i şahsiye, vezâif-i beytiye, vezâif-i içtimaiye (hükümetin ve fertlerin vazifeleri), vatan, vergi, askerlik, memurluk, hükümet şekilleri ve millet meclisi, hükümet teşkilatı, hürriyet ve eşitlik, adab-ı muaşeret ve hayvan hakları.

4. *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, (İstanbul 1328/1910). Ali Seydi Bey'in ahlaka dair yazdığı diğer bir eseridir.

Ali Seydi Bey, tarafından kaleme alınan eser ibtidâî mekteplere giden kız öğrenciler için hazırlamıştır.⁷⁶ Eser, üç cilt halinde basılmıştır. On dokuz dersten oluşan kitabın kapağında bir vezâif şeması yer almaktadır. Bu şemada, vezâif-i şahsiyye, vezâif-i gayr-ı şahsiyye ve vezâif-i dinîyye olmak üzere üç türlü vazife yer almaktadır. Vezâif-i şahsiyye, cismanî ve ruhanî; vezâif-i dinîyye de itikadî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Vezâif-i gayr-ı şahsiyye ise vezâif-i aile, vezâif-i medeniyye, vezâif-i insaniyye olmak üzere üç kısımdır. Bunların da herbirine ait alt başlıklar bulunmaktadır. Vezâif-i aile, küçüklere, büyüklere, karı ve kocanın birbirlerine karşı vazifeleri şeklindedir. Vezâif-i medeniyye, kanunlara ve vatandaşlara karşı vazifeler olmak üzere iki kısma; vezâif-i insaniyye ise me'mure ve menhiyye (yapılmaması gerekenler) şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁷⁷

Eserde konu başlarında “Kadınlar insaniyetin nısfıdır (yarısı).”, “Nefsini sevmeyen başkasını hiç sevemez”, “Bir kız bakılsa mader-i (ana) kâinattır.”, “Ruh bize Allah'ın vediasıdır. (emanet)” şeklinde güzel sözler-

ye” İsimli Eserinin Birinci Kısımının Günümüz Türkçesine Aktarım ve Tetkiki, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XIX, S. 2, 2019, s. 562.)

İdadi mekteplerde okutulan ahlak kitaplarından olan *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye* adlı bu eserin 1910 ve 1913 baskılarında Mercan Mekteb-i İdadisinin üçüncü sınıfında tedris olunan derslerin özeti olduğuna dair de bir bilgi bulunmaktadır. (Aybey, “agm.”, s. 569.)

⁷⁵ “agm.”, ay.

⁷⁶ Ali Seydi, *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, 3. Kısım, İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1329/1913.

⁷⁷ Ağırakça, *age.*, s. 351.

den yararlanılmıştır. Eserde verilen örneklerin ağırlıklı olarak kız çocuklarının cinsiyetine ait roller⁷⁸ ile alakalı olduğu görülmektedir.

Eserde kullanılan dil sade ve anlaşılırdır. Dipnotlarda metinde geçen kelimelerin anlamlarının verilmesi, Ali Seydi'nin bu konudaki hassasiyetini göstermesi açısından önemlidir. Dinî ifade ve kavramlar kullanmakla birlikte ayet ve hadislerle de yer vermemiştir.⁷⁹

Meselelerin hep vazife olarak tanımlanması ve bu şekilde açıklanması dikkat çekicidir. Bu kitapta temizlik de bir vazifedir, ders çalışmak da bir vazifedir, ana-babaya itaat ve vatana muhabbet de hep birer vazifedir. Vatan konusu anlatılırken kızlara mahsus yazılmış bir kitap olmasına rağmen askerlik ve vergi de konu edilmiştir, vatana hizmetin yolları anlatılmıştır.

1.2. Ali Seydi Bey'in Felsefi Görüşleri

Ali Seydi Bey, ansiklopedi, sözlük, edebiyat ve dil alanında önemli eserler hazırlamış bir düşünürdür. Aynı zamanda tarih kitapları olan bir tarihçi ve ahlak kitapları hazırlamış biridir.

Ali Seydi, üslup ile konuşma dilini farklı görmekte ve konuşma dilinde dolayısıyla dilde zamanla oluşan değişikliklerde, kişilerin şahsi kullarılarının hiçbir etkisinin olamayacağını düşünmektedir. Ona göre değişime sebep olan şey gelişmenin getirdiği birtakım zorlayıcı etkilerdir.⁸⁰ Ali Seydi, dili kasıtlı olarak bozmak isteyenlere karşı çıkan bir düşünürdür. O dilin tarihi gelişim seyri içinde, gerek Türkçe gerek yabancı dillerden alınmış kelimelerde oluşan değişiklikleri yadırgamamaktadır. Bunlar ona göre, tabii ve kendiliğinden meydana gelen değişikliklerdir.⁸¹ Türkçede kullanılan Batı kaynaklı kelimeler hakkında da sözlük hazırlamıştır.

Ali Seydi'ye göre, dil bilgisi kurallarını kişiler değil, zaman içinde dilin getirdiği ihtiyaçlar, dilin gelişmesi yönünde kendiliğinden ortaya çıkan ilkeler ve gelenekler belirlemektedir. Bu nedenle dilin kurallarını keyfî bir kuram olarak görmek isteyenlerin, dilin mevcut kaidelerine karşı çıkmaları haklı görülemez. Dilde birtakım değişime uğramış ya da bozulmuş kelimele-

⁷⁸ s. 353.

⁷⁹ s. 354.

⁸⁰ Gökçe, *age.*, ss. 9-10.

⁸¹ *age.*, s. 10.

rin bulunabileceğini, yazarların da bu tür kelimeleri asıllarını bilmek kaydıyla kullanabileceğini söylemektedir. Bu nedenle bütün zorluklarını göze alarak galatlar (yanlış kelime, söz) üzerine eser yazmıştır.⁸²

Alfabe değişikliğini doğru bulmayan Ali Seydi, kullanılmakta olan Arap harflerini ilmî olmaktan ziyade millî ve mantiki bakış açısıyla müdafaa etmektedir. Harflerin değişmesi gerektiğini söyleyenlerin en büyük gerekçesinin kullanılan alfabenin Arap harflerine dayanması olduğunu belirtmiştir. Ali Seydi, kullanılmakta olan alfabenin ne Arabi, ne de Farisi olduğunu söylemiştir. Dünyada hiçbir milletin nicelik, biçim ve nitelik bakımından tamamen asli ve millî bir alfabe kullanmadığını, zamanla hepsinin değişime uğradığını ifade etmektedir.⁸³ Konu üzerindeki tartışmaları eski harflere dönüş, sadece Arap ahenk ve telaffuzuna has harfleri alfabeden çıkarma, bazı ilavelerle Latin harflerini kabul ve kullanılan alfabede yapılacak değişiklikler olmak üzere dört esas noktada toplamaktadır.⁸⁴

Bir kısmı okullarda okutulmak üzere birçok tarih kitabı yazmış ve Türk Tarih Encümeni azalığı da yapmıştır. Tarihi, geçmiş ve geleceğe uygulamak ile geçmişten hükümler çıkarabilmek gücü ve sanatı şeklinde tanımlamaktadır. Tarihi, bir fen olarak ve insanlığın aynası şeklinde görmüştür. İnsanların manevi hayatını öğreten tarih olmuştur. Tarihini öğrenenler vatanlarına ve vatandaşlarına karşı saygı ve muhabbet hissetmiştir. Tarih insanlığı ve milleti tanıtmıştır. Ali Seydi, bir Müslüman için İslam tarihini bilmeyi ilmihalini bilmek kadar önemli ve gerekli görmüştür. Tarih bilmenin ahlaka da birçok katkısı olduğunu düşünmektedir. Çünkü tarih, ulema ve düşünürlerin hal tercümelerini anlatmakla bu değerli düşünürlerin his ve hareketlerinin yayılmasını sağladığı gibi düşünürlerin ve milletlerin ahlaktan kaynaklanan değişimlerini de anlatmaktadır. Tarih bu yönüyle, ahlaki olarak nefiste etki uyandırmada önemli bir araç olmuştur. Kur'an'da, Tevrat'ta tarihi olaylardan, geçmiş ümmetlerden bahsedilmesi de bu sebeptendir. Ali Seydi tarihi, ahlakın uygulanmış örneği olarak görmektedir. "*Tarih-i İslam'dan Birkaç*

⁸² ay.

⁸³ Ali Seydi, *Latin Hurûfu Lisanımızda Kâbil-i Tatbik midir?*, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1340, ss. 7-9.

⁸⁴ Ali Seydi'nin *Latin Hurûfu Lisanımızda Kâbil-i Tatbik midir?* adlı eseri Latin harflerinin kabulüne karşı çıkan eserler arasında ciddi bir eser olarak görülmektedir. (Uzun, "agmd", s. 444.)

Yaprak: Aşere-i Mübeşşere'nin Terceme-i Ahvâl ve Menâkıbı” adlı eserinde cennetle müjdelenmiş on sahabenin hayatını anlatırken aynı zamanda onların örnek alınması gereken ahlaki karakterlerine de vurgu yapmaktadır.”⁸⁵ Tarihi olayları anlatırken sadece tarih olarak ele almadığı, ahlaka olan katkısına önem verdiğini göstermektedir.

Ali Seydi Bey’in *Hükûmât-ı İslâmiyye Tarihi* isimli eserinde tarih ve felsefe arasındaki ilişkiyi de anlatmaktadır. Tarihin ve felsefenin birleştiği noktalar vardır. İkisinin de insanların hallerinin incelenmesi gibi ortak konu ve amaçları olmuştur. Ali Seydi, âlemde her şeyin değişmesi gibi tarihin de gündün güne geliştiğini belirtmiştir. Doğu’da ve Batı’daki büyük tarihçilerin gayretleri sonucunda günümüzde tarihin verdiği bilgiler hakkındaki tereddütlerin yavaş yavaş ortadan kalktığını ifade etmiştir. Tarihin bu ilerleyiş ile felsefeyle birleşecek ve bütünleşecek duruma geleceğini düşünmektedir. Ali Seydi, kendisini tarihçi olarak kabul etmemektedir. Ancak tarihi eserler noktasında var olan eksiği kapatmak adına tarih kitabı yazdığını söylemektedir. Eleştirilmeyi beklediğini, çok çalıştığını, daha iyi bir eser yazmayı hedeflediğini fakat bu konuda yeterince yetenekli olmadığını açıklamaktadır. Kendi tarihçiliğini değerli bulmamaktadır.⁸⁶

1.3. Ali Seydi Bey’in Ahlak Anlayışı

Osmanlı ahlak düşünürlerinden Ali Seydi Bey’e göre, ahlak eğitimindeki değişim Meşrutiyetle başlamıştır. Meşrutiyetle birlikte yapılan ıslahatlar ve düzenlemeler sonucunda okulların ders programlarına “Malumat veya Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye” adıyla yeni bir ders eklenmiştir. Ders adında iki kavram kullanılmaktadır. Ders, ya “Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye” dir veya “Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye” dir. Yani “malumat” kavramı ile “terbiye” kavramı eş anlamlı kullanılmıştır. Ali Seydi’nin ifadesine göre *Mercan Mekteb-i İdadisinde*, dersin öğretimini ilk defa kendisi

⁸⁵ Kanal, *age.*, ss. 45-47.

⁸⁶ s. 48.

yapmıştır. Düşünür, dersin ya da eserin Mekâtib-i Rüşdiye ve İdadiyede okutulmak üzere düzenlendiğini belirtmektedir.⁸⁷

Böylece eski müfredatta olmayan yeni konular müfredata girmiştir. Bu yeni müfredat, artık klasik ahlak ilmi olmayıp Ali Seydi'nin ifadesiyle medeni malumat ya da terbiye-i ahlakiyedir. Müfredatın temel ilkesi vazifedir.⁸⁸

Ali Seydi Bey'in ahlak hakkındaki fikirlerini, yazmış olduğu birçok ahlak kitabından çıkarmak mümkündür. Ali Seydi Bey, bu kitapları çeşitli kademelerde okutulmak üzere ders kitabı olarak hazırlamıştır. Sadece *Vezâif Nazariyesi Üzerine Mürettep Ahlak-ı Dinî* adlı kitabı bu sınıfa konulmamıştır. Her ne kadar kendisi ahlak-ı dinî dersi için yazdığını ifade etse de bu kitap ders kitabı olarak kabul görmemiştir.⁸⁹ Kitabın yapısı da diğer kitaplardan ve başka ders kitaplarından farklıdır. Ders kitaplarını Maarif Nezaretinin belirlediği programa uygun olarak ve bu programda belirlenen sıralara göre konuları anlatarak hazırlamıştır. Ahlak meselelerini vazifeler başlığı altında ele almıştır. Bazı ahlak kitaplarında ahlak ilmi ile ilgili bazı bilgiler verdikten sonra vazifeleri anlatmaya geçmiştir.⁹⁰

Ali Seydi Bey, çok fazla tartışmaya girmemekle beraber ahlak felsefi olarak değerlendirilen, ahlaki olanın özü ve temelleri, insanın davranışları ile ilgili problemler, iyinin ne olduğu ve insanın neyi yapabileceği gibi meselelere de değinmemiş, insanlara neyi yapıp neyi yapmayacaklarını anlatmıştır.⁹¹ Son dönem ahlak düşüncesi kendinden önceki ahlak anlayışlarından, klasik dönemdeki yaklaşımlardan bazı farklılıklar göstermektedir. Bu dönemde siyasi ve sosyal alanda yaşanan değişikliklerle beraber ahlak konularının ağırlığı değişmiş, teoriden daha fazla uygulama üzerinde durulmuştur. Kant'ın vazife ahlakından ve modernleşmenin getirdiği kavramlardan etkilenmiştir. Bu yeni kavramlar ahlak kitaplarında yer almıştır.⁹²

⁸⁷ İrfan Görkaş, "Adalet İlkesinden 'Vezâif' İlkesine: Osmanlı Döneminde Ahlak Eğitimi", *Eğitim ve Ahlâk Şûrası Mehmet Akif İnan Hatırasına*, (Ed. M. Kasım Arıcan ve diğerleri), Eğitim-Bir-Sen Yayınları, Ankara, 2015, s. 191.

⁸⁸ ay.

⁸⁹ Kanal, *age.*, s. 50.

⁹⁰ Ali Seydi, *Ahlâk-ı Dinî*, Dersaadet, 1329, 160 s.

⁹¹ ay.

⁹² Yazıbaşı, "Son Dönem Ahlâk Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918)", s. 351.

Bu dönemin özelliklerinden biri olarak Batı’da gelişen ahlak düşünceleri ile İslam ahlak anlayışını birleştirme çabası Ali Seydi’de de görülmektedir. Ali Seydi Avrupa’da gelişip işlenen ahlak kurallarının İslam ahlakından farklı olmadığını düşünmüştür. Osmanlı son dönem düşüncesinde ahlak etrafında çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri de ahlak eğitimi ile ilgilidir. Burada dini bir ahlak öğretilmesi gerektiğini savunanlar ile bunların karşısında ahlak terbiyesini dinle alakalı görmeyip Batılı eğitimcilerin fikirlerinin uygulanmasını savunanlar olmuştur. Bazı düşünürler İslam ahlak değerlerini savunurken bazıları Batı ahlak değerlerini öne çıkarmış ve dini etkileri arka plana atmaya çalışmışlardır. Ali Seydi, bu iki görüşe de taraf olmamıştır. O, bu ikisinin arasını bulmaya çalışmış, buna göre bir sınıflandırma ve eser verme gayretinde olmuştur. Ali Seydi, değişen yönetim şekli nedeniyle hükümet ve Meşrutiyet’ten bahsetmiştir. Kitaplarında II. Meşrutiyet’in ilanını çok sık vurgulamış ve Padişahlık dönemini zulüm olarak nitelmiştir.⁹³ Geleneksel anlayışta da var olan itaat, bu kitaplarda da istenen bir davranış olarak sunulmuştur.

Osmanlı’da hâkim olan ahlak anlayışı, bilindiği gibi İslam ahlakıdır. Devletin gerileme ve parçalanma dönemine girmesiyle bunun sebepleri araştırılmış ve en önemli sebebinin ahlaki bozulma olduğuna kanaat getirilmiştir. Bu nedenle ilk olarak ahlaki bozan sebepleri ortadan kaldırmanın eğitimle olacağı düşüncesiyle ahlak eğitimine yönelik eserler kaleme alınmıştır. Ali Seydi Bey’in “*Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*” adlı eseri de bu amaçla yazılmış bir eserdir.

1.3.1. Ali Seydi Bey’in Ahlak Tanımı

Osmanlı ahlakçıları, ahlaki “hulk” un çoğulu, “hulk” un ise bir meleke olduğunu ve nefisten fiillerin bu sebeple kolaylıkla ortaya çıktığını belirtmiştir.⁹⁴ Ahlak konulu diğer eserlere göz attığımızda, “hulk” kelimesinin huyun yanında, tabiat, din ve seciye⁹⁵ anlamlarına geldiğini ve huyun insan-

⁹³ Kanal, *age.*, s. 146.

⁹⁴ Ebu’l Muammer Fuad, ahlakın tarifine insandan başlamaktadır. İlk önce insanın maddi (beden) ve manevi (nefs) olmak üzere iki unsurdan meydana geldiğini, nefis ve beden de bir heyet ve sureti olduğunu ifade eder. Nefsin heyet ve suretine “hulk” yani huy demiştir. (Kaya, *age.*, s. 65)

⁹⁵ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 3.

da rüsûh (muhkem, sağlam) bulmuş, yerleşmiş bir meleke olduğunu görürüz. Bununla birlikte Ali Seydi, insanın utanmaktan yüzünün kızarması, korkudan benzinin sararması ya da herhangi bir sebepten dolayı gülmesini meleke olarak kabul etmediğini ve bir davranışın meleke haline gelmesi için bazı şartları taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Örneğin, nadiren bir ihtiyaçtan ya da başka bir sebepten malını sarf eden kimseye, o huy nefsinde yerleşip meleke haline gelinceye kadar cömert denilemez. Bir davranışın insanda ahlak haline gelebilmesinin o davranışın insanda meleke haline gelmesi olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁶

Osmanlı ahlak düşünürlerinden Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572), ahlak kelimesinin tekili olan huyu (hulk) “bir melekedir ki ânın sebebiyle nefisten e’al suhûletle sâdır olur, fikir ve ruviyyete muhtaç olmaz” şeklinde fikir ve düşünceye muhtaç olmadan fiillerin kolaylıkla ortaya çıkmasına sebep olan bir meleke olarak tarif eder.⁹⁷ Kınalızâde’nin belirttiğine göre insanın özellikleri iki kısımdır. Birisi hal, diğeri melekedir. Huy tarifinin anlaşılabilmesi için bu “meleke” ve “hal” kavramlarının açıklanmasına ihtiyaç vardır. İnsanda özellikle utanmak ve gülmek gibi yerleşik olmayıp çabuk kayboluyorsa ona hal, cömertlik ve cesaret gibi kaybolmayıp yerleşik durumdaysa ona meleke denir. Meleke insanın yapısında (hey’et) yerleşik olmalıdır. Bu sebeple huyun tarifinde meleke anılmıştır. Eğer insandaki özellikler meleke durumunda değillerse, yani yerleşik olmayıp çabuk kaybolurlarsa bu huy değildir. Ancak bir davranışın huy olması için bu yeterli değildir. Nitekim tanımda “Onun sebebiyle fiiller nefisten kolaylıkla meydana gelmeli” cümlesi yer alır. Çünkü insandaki özellikler meleke olsa fakat onun sebebiyle nefisten fiiller meydana gelmese ona huy denilmez. Benzer şekilde davranış meydana gelse fakat kolaylıkla olmayıp, zorlukla, düşünerek meydana gelse yine huy olmaz. Ancak meleke haline gelen fiiller kolayca düşünerek meydana gelseler bu huy olur. Mesela bir kimse nadiren insanlara bir şey verip iyilik yapsa ona cömert huylu denilmez. Çünkü bu meleke haline gelmemiştir. Yine bir kimse başkalarına karşı cömert davranmayı adet haline

⁹⁶ Kaya, *age.*, s. 65.

⁹⁷ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (İnceleme-Çeviri Yazı-Tıpkıbasım)*, Hazırlayan: Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 85.

getirse fakat bunu nefisini zorlayarak yapsa yine cömert huylu sayılmaz. Çünkü cömertlik kolayca ortaya çıkmamıştır. Ancak bir kişi her zaman kolayca başkalarına mal verebiliyorsa onda cömertlik huyu meydana gelmiş denilir.⁹⁸

Ali Seydi'nin *Ahlak-ı Dinî* adlı eserinde ahlak, huy manasına gelen "hulk" un çoğuludur, hulk ise "insanın bütün hal ve davranışların kaynağı olan nefs-i natıkanın (ruhun) bir kuvvet-i rasihasıdır (meleke)" şeklindeki tarifini yapmıştır.⁹⁹ Dipnotta nefs-i natıka, kuvve-i rasiha gibi kavramların tarifini kısa yapmıştır. Bu kavramları açıklamasının ve tahlilinin güç olmasından dolayı kısa tuttuğunu ve açıklamalarla uzatmadığını ifade etmektedir. Bu kavramları açıklamaya gitmeyerek ahlakı özet olarak tanımlamış olmaktadır.¹⁰⁰

Ali Seydi Bey'in ahlak tanımı ve açıklamaları, bunlara getirdiği örneklerin Kınalızâde Ali'den gelen ahlak tanımı ve örnekleri ile benzerlik taşıdığı görülmektedir. Ali Seydi, Kınalızâde Ali'den gelen ahlak görüşlerini koruduğunu göstermiştir.

Ali Seydi daha sonra ahlakı ortaya tabii huy ve kesbi huy olmak üzere iki kısımda ele almıştır.¹⁰¹ Tabii huy, insanın yaratılışında gizli ve saklı olan hasletlere, eğilimlere denir. Terbiye ile düzeltilmesi ve ıslahı biraz zordur. Bununla beraber bazı ahlakçılara göre adeta imkansızdır. Kesbi huy (kazanılmış huy) ise tabiatla kaynaşmadan, görüşmeden meydana gelen, çevre tesiriyle sonradan kazanılan huylardır. Kesbi huyun düzeltme ve ıslahının mümkün olduğu ahlakçılar arasında ittifakla kabul edilir.¹⁰² Ali Seydi, kesbi huy ile âdetin (alışkanlık) farklı şeyler olduğunu, ahlakın ruhi hallerden, âdetin ise aynı fiillerin tekrarıyla nefiste meydana gelen maddi bir melekedden oluştuğunu söyler. Bu nedenle, bir yerde kabul olunan âdet, diğer yerde ve toplumda kötü olabilir. Halbuki ahlak için böyle değildir. Ahlak

⁹⁸ Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, (Basılmış Doktora Tezi), MÜSBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 1998, ss. 69-60.

⁹⁹ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 7.

¹⁰⁰ ay., s. 4.

¹⁰¹ İslam dünyasında Kindî, Fârâbî ve İbn Miskeveyh'ten beri insanın huyları ikiye ayrılarak ele alınmıştır. (Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, s. 82)

¹⁰² Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, ss. 7-8.

dünyanın her tarafında ve her durumda aynı hükmü taşır.¹⁰³ Ahlakın evrensel olduğunu da burada görmekteyiz.

Huyu, tabii ve kesbi olmak üzere ikiye ayırdığı gibi insan davranışlarını da iyi ya da kötü olmasına göre ikiye ayırmıştır. Ahlak-ı hasene ve ahlak-ı seyyie. Bu ayrımı dini hükümlere göre yapmaktadır. Ahkâm-ı şer'iyeye uygun, beğenilen, övülen, dünya ve ahirette mutluluğa ulaştıracak olan fiillerin "ahlak-ı hasene" veya "fezâil", gayri meşru olan, yapılması sonucunda pişmanlık ve felakete uğramaya sebep olan fiillerin ise "ahlak-ı seyyie" veya "rezâil" adını alacağını söylemektedir. Güzel ahlakın terbiye sayesinde kazanıldığı gibi kötü ahlakın da terbiyenin etkisiyle giderilmesinin ve hiç olmazsa düzeltilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴

Ali Seydi, ilim olarak ahlak tanımını ise şu şekilde yapmıştır: "Meslek-i hakîka-i beşerîyi (insanlık mesleğini) tayin ve irade (gösteren) eden kaidelerden bahsedip insana maddi, manevi vazifelerini öğreten ve iki cihan saadeti eyleyen, insana hayır ve şerrin neden ibaret olduğunu, hayatın amacının ne olduğunu bildiren ilim"¹⁰⁵ şeklinde tarif etmiştir. Bu tariften hareketle ahlakın konusunun insan olduğunu belirtmektedir. Ahlak, insanın nefesine, yaratıcısına ve diğer insanlara karşı yapmakla sorumlu olduğu vazifelerden oluşmaktadır. Ahlakın amacı ise dünya ve ahiret mutluluğudur.¹⁰⁶ Yani ahlak, hak ve vicdan sahibi insanların ahlakını konu edinir ve insanların ilerleyerek mutluluğa ulaşmasını sağlar. Ahlak ilminin tarifinde dikkat çeken bir diğer husus da ahlakın amelî boyutuna, eğitim yönüne yapılan vurgu olmuştur.

"Ahlak ilmi, nefis-i natıkanın (insan ruhu) ilm-i hıfzıssıhhasıdır" tarifini Gazzâlî'nin (ö. 1111) *İhya*'sından "Cismanî hastalıklardan kendimizi korumak için beden tedavisine, hıfzıssıhaya mecbur olduğumuz gibi ruhanî hastalıklardan nefsi arındırmak için de manevî tıp ilmî olan ahlak ilmine

¹⁰³ Hüsameddin Erdem, "Ali Seydi", *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi (Ahlaki ve Edebi Düşünce Temsilcileri)*, Ed. Süleyman Hayri Bolay, C.V, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2015, s.3272.

¹⁰⁴ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye (Kısm-ı Evvel)*, Artin Asaduryan Matbaası, İstanbul, 1329, s.4.

¹⁰⁵ *age.*, s.8, Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 3.

¹⁰⁶ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 5.

muhtacız” şeklinde alıntı yaparak açıklamış ve gerekçelendirmiştir.¹⁰⁷ Çünkü ahlak ilmi insan nefsinden bahseden bir ilimdir. Tıp sanatı ile cismani bir ilim olarak bedenin sıhhatini korumak ve devam ettirmek, hastalıkları gidererek tekrar sağlığına kavuşturmak mümkün olduğu gibi tıbb-ı rûhânî adı verilen ahlak ilmi de insana nefsinin çirkin huylarını gidermek, iyi ahlakını devam ettirmek mümkün olur.¹⁰⁸ Bununla beraber birçok düşünürün kabul ettiği ahlak ilmi tarifini de vermiştir: Ahlak ilmi, insanı şeriatın izin verdiği ölçüde hem kendine hem de çevresine mutluluk sağlayacak bir hale getirmek ve “Kad eflaha men tezekka”¹⁰⁹ sırrına uygun olarak iki dünya saadetine ulaşmak için lazım gelen usul ve kurallar bütünüdür.¹¹⁰

Ahlak ilmi, milliyet ve kavmiyete göre değişmeyen bütün insanlığı kuşatıcı bir özelliğe sahiptir. Zina, iftara, yalan, adam öldürmek, zulüm gibi fiillerin mubah kabul edildiği hiçbir memleket olmayacağı için ahlak ilminin kuşatıcılığını örneklendirmiştir.¹¹¹ Bu tanımdan hareketle ahlak ve ahlak kanunları her yerde aynıdır. Zaman ve mekâna göre değişmeyecektir.

Ali Seydi, başka bir eserinde ahlakı, “vazifelerimizi yapmak veya yapmamak yüzünden vicdanımızda, kalbimizde iyi veya kötü izler, hisler bırakan hal ve davranışlar” olarak tanımlamaktadır.¹¹² Burada ahlakı vazifeye ve vazifeyi de vicdana dayandırmaktadır. Ahlakı vicdana dayandırmakla bize ahlakın bireysel yönünü göstermektedir.

Hüsametdin Erdem, Ali Seydi'nin ahlak ile ilgili şu tanımlarını aktarmaktadır:

“İyi Ahlak: Aşağı olanı yükseltir, sevgi, dostluk, arkadaşlık duygularını kuvvetlendirir ve kulun Mabuduna candan yaklaşmasına sebep olur. Ahlak-sızlık ise, aşağı olanı yüksek olandan uzaklaştırır, arkadaşlık ve dostluğu bozar, kin, kıskançlık ve ayrılık doğurur; insanı yaratanına asi kılar; böyle kimseler, ne din tanır, ne de fazilet tanır. Bundan dolayıdır ki, “din ve fazilete karşı en büyük cinayet ve kötülük kötü ahlaklı olmaktır.”¹¹³

¹⁰⁷ s. 4.

¹⁰⁸ Oktay, *age.*, s. 67.

¹⁰⁹ Doğrusu temizlenen kurtuluşa ermiştir. A'lâ 87/14.

¹¹⁰ Ali Seydi, *Ahlâk-ı Dinî*, s.4.

¹¹¹ ay., ss. 4-5.

¹¹² Ali Seydi ve Mustafa, *Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Medeniye*, ss. 7-8.

¹¹³ Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2009, s. 66.

Düşünür, ahlak ilmini nazari ve amelî olarak ikiye ayırır. Nazari ahlak, davranışların ve ruhi eğilimlerin kaynaklarını ve bunların sevk ve idarelerini tayin eder. Amelî ahlak ise, bu davranış ve temayüllerden hangilerinin iyi, hangilerinin kötü olduğunu, insanın vazifeleriyle onların ne şekilde gerçekleştirildiğini gösterir.¹¹⁴ Ahlak ilminin nazari ve amelî kısımları şu konuları kapsamaktadır: Ahlaki davranışların kaynağı, ahlaki olaylar arasındaki ilişkiler, vicdanın hükmü, vazifelerin mahiyeti ve insanların bunları neden yapmaya zorunlu olduğu gibi konuları ahlakın nazari kısmıdır. Ahlak ilminin amelî kısmı ise nazari ahlakın ortaya koyduğu bu kanunların fiiliyat sahasında fert ve toplum tarafından nasıl ve ne şekilde uygulanacağından bahsetmektedir. Bununla beraber ahlakın nazari kısmı ile amelî kısmının sınırlarını tayin etmek ve onları siyah beyaz gibi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü ahlakın nazari kısmı ile amelî kısmı çoğu kez birbirlerinin sahalarına girdiklerinden dolayı birbirlerinden ayrılmazlar.¹¹⁵

1.3.2. Ahlak-ı Dinî Kavramı

İnsan davranışlarının arkasında onları yönlendiren değerler ve ilkeler ile bunların dile getirildiği yasalar mevcuttur. Ahlaki yasaları koyan, iyi kötü olarak değerleri ve bunlarla ilgili ilkeleri belirleyen iki alan din ve felsefedir. Bu sebeple din ve ahlak felsefesi kural/yasa koyucu (normatif) bir alan olarak kabul edilir. Ahlak felsefesinin en önemli sorunlarından birisi ahlaki değerlerdir. Bu bağlamda olgu-değer ilişkisi, değerlerin gerçekte var olup olmadıkları, eğer var iseler nasıl bir varlığa sahip oldukları, değerlerin yapısı ve kaynağı, değerleri oluşturan kaynağın neliği ile bir değeri değerli kılan şeyin ne olduğu gibi sorunların sorgulanması ve çözümü ahlak ve değer felsefesinde ele alınmıştır. Ahlaki değerlerin kaynağı ve mahiyetiyle ilgili tartışmalar ahlaki temellendirme problemini gündeme getirmiştir. Din ve din dışı olarak genel bir ahlaki temellendirme ayırımı yapılmıştır. Din dışı veya felsefi temellendirmeler de değişik filozofların bakış açılarına göre akıl, sezgi ve duyguya dayandırılmıştır.¹¹⁶

¹¹⁴ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s.6.

¹¹⁵ ay.

¹¹⁶ Ayşe Sıdıka Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlâkî Yasa ve Değerlerin Kaynağı Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, 2015, s. 94. (Örneğin Sokrates

Ali Seydi dinî ahlak kavramını eserinde “ahlak-ı dinî” olarak ifade etmiş, terkibi böyle kullanmıştır. Ali Seydi’ye göre ahlakın kaynağı dindir. Ahlak, dinden doğmuş ve dinin sonucudur. İlahi risaletin hedefinde de ahlaki-lik yatar. Bu yüzden Hz. Muhammed (s.a.v): “Din, iyi ahlaktır; Sizin dinen iyi olanınız, ahlaken de iyi olanınızdır.”¹¹⁷ buyurmuştur. Din, insanın Allah’ına karşı, kendine karşı, başkalarına karşı, hatta canlılara karşı olan vazifelerini bildirir. Bunun için ahlakı, dinden ayırmak imkânsızdır.¹¹⁸ İslam ahlakçılarının büyük bir kısmı da din ile ahlak arasındaki ilişkiden bahsetmiş ve dinin bu noktada önemine inanmışlardır.

Düşünür, ahlak ile dinî ahlakı birbirinden ayırmaktadır. Ahlak ilmini din ilminin bir şubesi saymaktadır. Daha sonra din ve ahlakın aynı gayeyi taşıdığını, ikisinde de amaçlarının insanın iki dünyada mutluluğu olduğunu belirtmektedir.¹¹⁹ Din ve ahlakın birbirinden ayrı şeyler olmayıp aynı amacı taşıdıklarını; “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim”¹²⁰ hadis-i şerifinin gösterdiğini belirtmektedir.¹²¹ Burada da ahlak ile dinin amaçlarının ortak olduğunu söylemiştir. Ona göre, her ikisinde de amaç, dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Ahlakın tavsiye ettiği vazife ve fiilleri dinde aynı şekilde tavsiye etmiştir. Ancak düşünür ahlak kanunlarının çoğunun yalnız dünya saadetini temin ettiğini söylerken dinin bütün hükümlerinin hem dünya hem de ahiret saadetine dâhil olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı da öneminin daha büyük ve geniş bulunduğunu belirtmiştir.¹²² Osmanlı ahlakçılarına göre ise genellikle dinî emir aynı zamanda bir ahlaki emir niteliği taşımaktadır. Örneğin aileyi geçindirmek hem dinî hem de ahlaki bir emirdir.¹²³

(ö. m. ö. 399), Platon (ö. m. ö. 347), Aristoteles (ö. m. ö. 322), Kant akla, Epikuros (ö. m. ö. 270), John Locke (ö. 1704), E. B. Condillac (ö. 1780), D. Hume (ö. 1766), J. Bentham (ö. 1832) ve J. S. Mill (ö. 1873) duyguya, J. Butler (ö. 1752), H. Bergson (ö. 1941), G. E. Moore (ö. 1958) gibi filozoflar ise ahlaki sezgiye dayandırıp ahlaki ilke, değer ve yasaların akıl, duygu veya sezgi yoluyla bilinip ve belirlenebileceğini iddia etmişlerdir. (“agm”, s. 94.)

¹¹⁷ Buhari, Edeb’ül-Müfred, 285.

¹¹⁸ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, ss. 76-77.

¹¹⁹ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s.2

¹²⁰ *Muvatta, Hüsnü’l-Huluk*, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381.

¹²¹ Kaya, *age.*, ss. 88-89.

¹²² *age.*, s. 78.

¹²³ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s.78.

Ahlak ilmini tanımlarken dinî terimleri kullanmaktadır. Örneğin ahlakı, insanı, şer'i sınırlar dairesinde kendisi ve diğer insanların mutluluğunu sağlayacak duruma getirmek; nefsinin temizleyerek iki dünyada mutluluğa ulaştırmak için belli usul ve kuralları öğreten ilim olarak tanımlamaktadır.¹²⁴

Hükümleri açısından da dinî ahlak ile ahlak arasında bir ayrım yapmıştır. Ahlak ilminin hükümlerinin bütün insanlığı kuşattığını, milliyet, kavmiyet, âdetler gibi değişmediğini ancak dinî ahlakın bütün hükümlerinin ahlaka tamamıyla uygun olmakla beraber içerdiği bazı özel hükümler nedeniyle dindar olanları bağladığını, çünkü bunlarla ancak Müslümanların amel ettiğini belirtmektedir. Ahlaki fiillerden olan hırsızlığın, zinanın, iftiranın, yalanın ve zulmün mübah olması ve rağbet edilmesinin hiçbir memlekette düşünülemediği, bu gibi fiillerin daima başkalarını rahatsız edeceğini ve insanın tabiatı gereği kendi şahsını ilgilendirmese bile zararlı şeylerden nefret edeceğini ifade etmektedir.¹²⁵

1.3.3. Ahlakın Değişmesi Meselesi

Ahlakın değişmesinin ve düzeltilmesinin mümkün olup olmadığı sürekli tartışılmış bir meseledir. Bazıları ahlakın tabii ve doğuştan olduğunu ve terbiye ile ahlakın değiştirilmesinin mümkün olmadığını iddia etmişler¹²⁶, bazıları da ahlakın kesbi yani sonradan çevreden kazanıldığını söylemişlerdir.¹²⁷ Bir kısım düşünür de ahlaki taraflarımızdan, bir takımının tabii bir takımının da kesbi olduğunu söylemiştir.¹²⁸ Hayvanların bile terbiye sayesinde tabiatlarının değiştirilebildiğini örnek olarak gösterip ahlakın terbiye ile değişeceğini iddia etmişlerdir.¹²⁹ Ali Seydi'ye göre de ahlakın değişmesi ve ıslahı mümkündür. Bu hem naklen hem de aklen kabul edilmelidir.¹³⁰ Birçok hadis ve ayetle dinî delil olarak ahlakın değişebileceğini ortaya koyduğu gibi

¹²⁴ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s.4.

¹²⁵ s.5.

¹²⁶ Bu görüşü benimseyenler arasında Yûsuf Has Hâcib, Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 1292), Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274) ve Kâtip Çelebi (ö. 1657) gibi ahlak düşünürlerini sayabiliriz. (Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 72.)

¹²⁷ Bu görüşü benimseyenler arasında Rifât Paşa (ö. 1901), Mehmet Fazıl sayılabilir. (*age.*, ss. 73-74.)

¹²⁸ İbn Miskeveyh, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Birgivî (ö. 1573) gibi İslam ahlakçıları ve son devir Osmanlı ahlakçılarının büyük bir çoğunluğu huyun değişip terbiye edilebileceğini savunmuşlardır. (*age.*, s. 74.)

¹²⁹ Ali Seydi ve Mustafa, *Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Medeniye*, s. 9.

¹³⁰ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 10.

akli delille de iddiasını kanıtlama çabasındadır. Eğer ahlakın değişmesi ve ıslahı mümkün olmasaydı, Kur'an'da ve hadislerde ahlakı süslemek ve mükemmelleştirmek için birçok emir verilmezdi. Çünkü emir ve yasaklar mümkün olan şeyler için verilmiştir.¹³¹

Ahlakın değişip değişmeyeceği meselesi tabii huy ve kesbi huy ayırımından doğmuştur. Ali Seydi ise ahlakın değişebileceği görüşündedir. Hiçbir huyun tabii olmayıp, dış tesirler sonucu olduğunu, bundan dolayı, bütün huyların mutlak şekilde değişebileceğini ileri sürmüştür.¹³²

Ahlakın değişebileceğine nakli delil olarak Ali Seydi ilk önce, Hz. Peygamberin (sav) “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.” hadisini zikretmektedir. Bu hadis göstermektedir ki, eğer insan ahlakının ıslahı ve değişmesi mümkün olmasaydı Peygamberimizden böyle bir işaret olmazdı. Ali Seydi'ye göre ikinci olarak yine hadis-i şerifte “Allah'ın ahlakı ile ahlaklanınız.” ve “Ahlakınızı güzelleştiriniz.” buyrulması ve Peygamber Efendimizin daima “Ey Allah'ım! Yaratılışımı (suret) güzel eylediğin gibi ahlakımı (sîret) da güzel eyle.” diye dua etmeleri ve buna dair daha birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerifin olması ahlakın değişmesinin mümkün olduğunu ispat etmiştir. Ahlakın değişmesi imkânsız olsaydı ahlakı değiştirmek ve güzelleştirmek ile ilgili emir olmazdı,¹³³ diyerek düşüncesini ayetler ve hadislerle desteklediğini göstermiştir.

Ali Seydi, ahlakın değişebileceğini dinî referanslardan başka, akli ve tecrübi delillerle de ortaya koyar. Ahlakın değişmesine akli delil olarak, hayvanların terbiye ve bakımı sayesinde fitri eğilimlerinin değişmesinde ve ıslahında tam bir başarı elde edilebildiği maddi ve tecrübi olarak anlaşılmıştır; hayvanlar üzerinde bu derece etkili olan terbiyenin eşref-i mahlûkat olan insanda etkisinin muhakkak görüleceğini ifade etmektedir.¹³⁴

Ali Seydi, dini delile Hz. Peygamber'in, “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim”¹³⁵ hadisi ile Kur'an-ı Kerim'de “Onun önünde ve arkasında Allah'ın emriyle onu koruyan takipçiler (melekler) vardır. Bir top-

¹³¹ Erdem, *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi*, s. 3274.

¹³² Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s. 82-83.

¹³³ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 10-11.

¹³⁴ s. 12.

¹³⁵ Muvatta, Hüsni'l-Huluk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381.

lum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez. Allah bir topluma kötülük diledi mi, artık onun için geriye çevrilme diye bir şey yoktur. Onların Allah'tan başka yardımcıları da yoktur”¹³⁶ ayetini hem ahlakın değişebileceğine hem de bu değişimin insanoğlunun kendi irade ve seçimine delil olarak göstermiştir.¹³⁷

Ali Seydi, Gazzâlî ve John Locke'ta (ö. 1704) olduğu gibi, çocuğu ahlak kitabının beyaz bir sayfasına benzetir ve oraya her ne istenilirse istenildiği kadar yazılabileceğini söyler. Ona göre, o sayfada görünen izler, annenin ahlak ve terbiye imzalarını taşımaktadır. Bunun içinde çok haklı olarak “Beşiği sallayan el, dünyaya hükmeder” sözüyle o, annenin bir dünya hâkimi, mahir bir politikacı yahut aksine, bir şehir canisi yetiştirebileceğini ima etmiştir. Ali Seydi, terbiyenin en iyi “ana kucağı” ve “çocukluk çağı”nda olduğunu, terbiye ile yaşın ters orantılı olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁸ Burada ahlakın değişebileceği ve terbiye edilebileceği zamana da işaret etmektedir. Çocukluk çağında verilecek terbiyeyi önemsemektedir. Bu değişimde ve terbiyede başarı sağlamak için en uygun yerin anne kucağı olduğunu ifade etmiştir.

Ahlaki kanunların da zaman ve mekâna göre değişmeyeceğini, hüküm ve etkilerinin her yerde aynı olduğunu söyler. Çünkü ahlakın esasının en doğru zevk, hak ve hakikate dayandığını söylemektedir. Ona göre hak olanın, değişme kabul etmemesi gibi ahlaki konuların da zaman ile mekân ile değişmeyeceğinde tereddüt yoktur. Ona göre faziletler, dünyanın her yerinde ve her devrinde fazilet olduğu gibi rezîletler de rezîlet olarak kalmıştır.¹³⁹

1.3.4. İhtiyar (Hürriyet) ve İrade Meselesi

İslam ahlakçılarının üzerinde çok durduğu ve tartıştığı ahlak problemlerinden birisi de ihtiyar (hürriyet) ve iradedir. Bu konuda: İnsan, davranışlarında serbest midir? Şu veya bu davranışta dilediği gibi bulunabilir mi?

¹³⁶ Ra'd 13/11.

¹³⁷ Kaya, *age.* s. 93.

¹³⁸ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s. 85; Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s.12.

¹³⁹ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye (2.Kısım)*, İstanbul: A. Asadoryan Matbaası, 1326, ss. 4-5.

Bizim davranışlarımızı etkileyen başka etkenler de var mıdır? gibi sorular sorulmuş ve cevaplar aranmıştır.¹⁴⁰

İhtiyar (hürriyet) için seçmek ve seçimde hür olmak tanımlamaları yapılmıştır. Bu hürriyet hiçbir zaman mutlak bir hürriyet olmamıştır. Çünkü âlemde sınırlı ve kısmî bir hürriyetten bahsedebiliriz. Gazzâlî iradeyi “maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi” veya “bir şeyi benzerinden ayırt etme yeteneği” olarak tanımlamıştır.¹⁴¹ İradeli fiil, seçimli, bilinçli ve amaçlı olan eylemdir. Ali Seydi’ye göre insan kanun dairesinde hürdür. Asıl hürriyetin manasının, cemiyetin tabii haklarından kanun ve kaidelerin imkân verdiği sınırlar çerçevesinde faydalanmak olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴² Ali Seydi de Gazzâlî’nin ahlak anlayışı gibi menfaat gözetmeyen ahlak anlayışını benimsemiştir. Dine dayalı ahlakta önemli olan amacın değil buyruğun olduğunu söylemişlerdir.

Ali Seydi’ye göre, örneğin insan sarhoşluk sonucu olan davranışlarından sorumludur. Çünkü sarhoşluğu kendi isteği ile meydana gelmiştir. Hâlbuki insan irade ve davranışlarını daima akıl ve basireti altında bulundurmaya zorundadır.¹⁴³

İnsan seçimlerini yapmakta hürdür. Ancak başkalarının hürriyet hakkına saygı duymak bir vazifedir. İnsan kendi sınırları içinde istediğini yapabilir fakat başkalarının hürriyet sınırını aşmamalıdır. Düşünüğe göre vicdani inançlar, medeni kanunlarda olduğundan daha fazla şer’î şerif nazarında her türlü saldırıdan korunmuştur. Kendi arzusu ve vicdani isteğiyle dinini seçmiş gayri Müslimlere zorla İslam’ı kabul etmesi teklif edilemez. Çünkü Kur’an’da “Dinde zorlama yoktur.”¹⁴⁴ ayeti¹⁴⁵ ile de bize din ve vicdan hürriyeti açıklanmıştır.

Hürriyet kavramına yapılan vurgu, önceden ahlakî sorumlulukları yerine getirebilmek için bir şart olarak ele alınırken son dönem Osmanlı ahlak

¹⁴⁰ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s. 94.

¹⁴¹ Hüseyin Karaman, “İslâm Ahlâk Filozofları”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, (Ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, s. 182.

¹⁴² Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s. 94.

¹⁴³ s. 96.

¹⁴⁴ Bakara 2/256.

¹⁴⁵ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 138.

düşüncesinde olduğu gibi Ali Seydi'nin düşüncelerinde de siyasi anlamı öne çıkarılmıştır.

1.3.5. Ahlakta Mesuliyet (Sorumluluk)

Sorumluluk, ahlakın vazgeçilmez esaslarından birisidir. Bu esas, sadece ahlak için değil, din için, cemiyet için, her çeşit faaliyet için gerekli olmuştur. Çünkü insana bir seçme ve isteme gücü verilmiş, iyi ile kötü, doğru ile yanlış da gösterilmiş olduğundan onun yaptıklarının karşılığını görmesi de tabii olmuştur. Sorumluluk nedir? sorusunu birçok ahlakçı değişik şekillerde ortaya koymuştur. Bazı ahlakçılar, sebeplerini bilerek, isteyerek ve arzuyla yaptığımız bir iş hakkında cevap vermekle sorumlu tutulmamız; bazı ahlakçılar, fiillerin hesabını vermeye hazır olmak; diğer bazıları da, vazifeden ayrılmayan şeydir, diyerek tarif etmeye çalışmıştır.¹⁴⁶

Ali Seydi'ye göre mesuliyet; vazifeden ayrılmayan şey, gölge diye tarif edilmiştir.¹⁴⁷ Çeşitli emir ve nehiyeler, insanda irade ve ihtiyar olduğu için vardır. Bu emir ve nehiyelere değer kazandıran, insanın sorumlu tutulmasıdır. Çünkü insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biri de sorumluluk ve sorumsuzluktur. Allah'ın varlıklara genel teklifinde sorumluluğu insan üstlenmiştir. İnsanın üstlendiği sorumluluklar; dinî, içtimai ve ahlaki olmak üzere üç ana bölüme ayrılmaktadır.¹⁴⁸

Buna göre ahlaki sorumluluk, bilerek veya isteyerek yapılan amellerin hesabını vermekten, bunların niteliğine göre mükâfat veya ceza görmekten ibarettir. Ali Seydi ise insanın sorumlu tutulabilmesi için insanın akıllı olması, fiillerin mahiyetini, genişliğini idrak etmesi gerektiğini söyleyerek failin fiil esnasında hür olması gereklidir, demiştir.¹⁴⁹ İnsan hür olmayınca ahlaktan bahsedilemez. Hür olarak yapılamayan bir eylemin ahlakça hesabı verilemez. Çünkü ahlaklılıkla hür olmak aynı manada kullanılmıştır. İnsan hür olunca sorumluluğu ve ahlaklılığı artar.

¹⁴⁶ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 88.

¹⁴⁷ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, 1329, s. 23.

¹⁴⁸ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, ss. 99.

¹⁴⁹ ss. 99-101.

1.3.6. Ahlak Kanunu

Ahlak kanunu, teorik ahlakın ana meselelerinden biridir. İnsanın fiil ve davranışlarının yürütülmesi için konulmuş bir kanundur. Ceza ve mükâfâtın tamamından (kabul ve tasdik edilmesinden) ibarettir.¹⁵⁰ Ahlak kanunu insan fiil ve davranışlarının icrasını temin etmek için konulmuş kaidelerdir. Başka bir deyişle insanın nasıl davranması gerektiğini belirleyen kuralların toplamıdır. Ali Seydi, bu kanunu “yap”, “yapma” gibi emir ve yasaklamaya ait birtakım manevi hükümler olarak ortaya koymaya çalışır. Diğer ahlakçılardan bazıları bu kanununu, yapılması mecburi, umumi, belirli ve açık, uygulanması mümkün kanunlar olarak açıklamaya çalışır. İnsanlar ahlak kanuna uydıkları sürece ahlaki varlık sayılırlar. Ahlak kanununun kaynağı ne olursa olsun kanunlar fert ve toplumları bağlayıcı bir işleve sahip olmuştur. Bu kanunlar insanları kontrol eden, onların ne yapmaları gerektiğini tayin ve tespit eden, insana bir amaç belirleyen kurallardan ibarettir.¹⁵¹

Ali Seydi, Kant'ta olduğu gibi, ahlak kanununu vazifeye dayandırmıştır ya da vazifeyle aynı manada kullanmıştır. Ali Seydi'ye göre de ahlak kanunlarında esas olan vazifedir. Çoğu kere de vazifeyle ahlak kanunu eş anlamlı kullanılmıştır. Ahlak kanunlarının kaynağı olarak da hayrı ve şerri birbirinden ayıran aklî kuvvet yani vicdan olarak görmektedir.¹⁵²

1.3.7. Ahlaki Vazife

Vazife, kavramı bu döneme Batı etkisi ile giren bir kavramdır. Osmanlı ahlâkçılarının vazife tanımları ile Batı'daki vazife tanımları aynı değildir. Aralarındaki fark dinin vazifenin altyapısını oluşturan nedenlerden birisi olarak anlatılmasıdır. Vazife ahlakının Osmanlı eğitiminde varlık bulması I. Meşrutiyet yılları ve sonrasında, dini ortamın felsefeyle, vazife ahlakıyla ilişki kurması II. Meşrutiyet yılları ve sonrasında söz konusu olmuştur.¹⁵³

Ali Seydi'ye göre vazife, insan bireysel ve toplumsal bir varlık olduğu için varlığını devam ettirmek, refahını temin etmek ve saadeti için birta-

¹⁵⁰ s.103.

¹⁵¹ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 91.

¹⁵² Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 14.

¹⁵³ Görkaş, “Meşrutiyet Dönemi Osmanlıda Bir Felsefe-Din Uzlaşımı Olarak Dinî Ahlâk”, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (13-14-15 Mayıs 2015)*, s. 60.

kim anlaşma ve hukuka uymak mecburiyetiyle üzerine aldığı yükümlülüklerle denir.¹⁵⁴

Ali Seydi, ferdi vazifeyi, insanın hayatını devam ettirebilmek için yapılması gereken fiiller olarak açıklamaktadır. Batı’da ise ferdi vazife insanın mümkün olduğu kadar iyi yaşaması için lazım geleni yapmak şeklinde tarif edilmektedir.¹⁵⁵

Ali Seydi insanı medeni olarak nitelendirebilmek için başlıca dört vazifenin yerine getirilmesiyle yükümlü olduğunu bildirmektedir. Bu vazifeler, “vezâif-i nefsiye, vezâif-i beytiyye, vezâif-i içtimaiyye ve vezâif-i umumiye” dir.¹⁵⁶ Ali Seydi Bey daha sonraki yıllarda yazmış olduğu eserde ise vazifeyi daha farklı bir şekilde tasnif ederek bu ayırımında dinî vazifelere de yer vermiştir.

Vazifeler esasen, şeklen iki türlüdür: Ahlaki fiillerin emre ilişkin olanlarına vezâif-i me’mure, yasaklanmış olanlarına vezâif-i menhiye denir.

1.Vezâif-i me’mure (müspet vazife), her kime ve neye karşı olursa olsun vicdanın yapmayı emrettiği fiillerdir. Muhtaç birisine yardım etmek, ana-babaya hürmet, vatana hizmet etmek gibi ilm-i ahlakça, dince, akıl ve vicdanca kabul olan şeyler vezâif-i me’muredendir.¹⁵⁷

2.Vezâif-i menhiye (menfi vazife) ise vicdanın yapılmamasını emrettiği, yasakladığı fiillerdir. Birisine ihanet, ana-babaya hakaret etmek, yalan söylemek, hırsızlık etmek gibi şer’an, aklen, vicdanen, kanunen emredilen ve yasaklanan işleri yapmaya çalışmak, bunlardan kaçınmamak da vezâif-i menhiyedendir.¹⁵⁸

Vezâif-i me’mure ve vezâif-i menhiye hükümleri itibariyle ikiye ayrılmıştır: Bir kısmı “ene” yi yani nefsi, bir kısmı “gayr-i ene” yi, kendinin dışındakileri kapsar. Bu vazifelerin nefse ait olanların yapılmasında veya yapılmamasında tembellik ve ihmal yalnız vicdani olarak pişmanlık duymaya, şahsiyetin hasar görmesine ve hesap gününde Allah’a karşı sorumluluğa

¹⁵⁴ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, 1326, s. 9.

¹⁵⁵ Kaya, *age.*, s.155.

¹⁵⁶ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, 1326, s. 41.

¹⁵⁷ Ali Seydi, *Musahabat-ı Ahlakîyye*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1333, s. 13. (nkl. Kanal, *age.*, s.63)

¹⁵⁸ ay.

sebepl olur. Yoksa bunları niçin yaptığı veya yapmadığından dolayı kişi maddeten ve kanunen sorumlu tutulamaz. Fakat kendinin dışındakilerle ilişkili olan vazifelerin sonuçları böyle değildir. Âlemin düzeninin korunması için kişi, vezâif-i me'mureyi yerine getirmeye gayret etmeye, vezâif-i menhiyeden kaçınmaya şer'an, ahlaken, kanunen ve aklen mecburdur. Aksi takdirde maddi ve manevi mesuliyete uğramış olur.¹⁵⁹

Vazifelerin "kendine" ilişkin olanlarının başlıca olanları şunlardır: Bedeni kuvvetlendirme, ilim ve marifet tahsili, kâinatın yaratıcısına ibadet, Allah korkusu, sebat ve metanet, kanaat, say ve gayret, ihlas ve meveddet (sevgi), ihsan ve seha (cömertlik), hayırhahlık, rıfk (yumuşaklık) ve nezaket vb. ile bunların zıddı olan sebatsızlık, aç gözlülük, vefasızlık, atalet, bedhahlık, cimrilik, sefahat (zevk düşkünü) vb.¹⁶⁰

Kişinin "kendi dışındakilere" ilişkin olan vazifeleri ise şunlardır: Adalet, hilm ve tevazu, hiddete tahammül, hataları affetme, yardımlaşma, ana-babaya ve akrabaya itaat ve muhabbet, insaf ve mürüvvet, vatan sevgisi, hamiyet (haysiyet), hayâ, dostluk, iffet ve istikamet, nezâfet, merhamet ve şefkat, sadakat... ile bunların tersi olan kötülük etmek, istihzâ (alay etmek), intikamcılık, sertlik ve kızgınlık, meraklılık, boşboğazlık, zemîme (kötü ahlak veya iş), riya ve dalkavukluk, yalan, nankörlük, mağrurluk ve kibir, zulüm, haset vb.¹⁶¹

Vazifeler, hüküm açasından "kendine" ve "kendi dışındakilere" ait olmak üzere ayrıldığı gibi vazifenin uygulandığı yere göre "kişinin nefesine", "kendisinin dışındakilere" ve "Yaratıcısına" karşı olmak üzere de kısımlara ayrılmıştır. Bu üç kısmın her biri de tali kısımlara ayrılabilir.

(1) Dinî vazifeler; vezâif-i marifet, vezâif-i ibadet adıyla iki kısma ayrılır.

(2) Nefse ait vazifeler yani şahsî vazifeler; cisme, fikre, ahlaka ait vazifeler olmak üzere üç kısımdır.

¹⁵⁹ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 15.

¹⁶⁰ *age.*, s. ay.

¹⁶¹ s. 16.

(3) Gayr-i nefsi vazifeler; vezâif-i aile, vezâifi-i ebnâ-i beşer, vezâif-i medeniye, vezâif-i hayvanat ve nebatât olmak üzere dört kısımdır.¹⁶²

Ali Seydi Bey'in *Musâhabât-ı Ahlâkiye* isimli eserinden dinî vazifeye bir örnek şöyledir: Eserde muallim ve şakird (öğrenci) karşılıklı konuşmaktadır. Muallimin “Senin dünyadaki en büyük vazifen nedir?” şeklinde sorduğu bir soruya öğrenci, “Bizi yoktan var eden Allah’a ibadet ve ilahi emirlerine itaat etmektir.” cevabını verir.

Vazife-i nefsiyye ile alakalı bir örnek ise; “huzûzat perver (haz, zevk besleyen) olmamalı” bahsinde yer alan muallim-şakird (öğrenci) konuşması şu şekildedir:

Konuşma, muallimin, öğrenci Halim’e kardeşinin nerde olduğunu sormasıyla başlar:

“Halim: O hasta olduğundan bugün mektebe gelemeyecek.

Muallim: Neden hasta olmuş?

Halim: Pederime söylediğine göre dün tiyatrodaki üç tabak dondurma yemiş ondan!

Muallim: Ne! üç tabak mı? Oğlum ben size her vakit demiyorum muyum ki nefsinize esir olmayın; huzûzat perver olmayın.”¹⁶³

Yukarıda görüldüğü gibi Ali Seydi, mesajı çocukların dikkatini çekecek bir örnek üzerinden vermekte, bu şekilde sözlerini etkili kılarak nefsi vazifeyi örneklendirmektedir.

Klasik ahlak kitaplarında ahlak; ferdi ahlak, aile ahlakı ve devlet ahlakı şeklinde ayrılmıştır. Fakat bu genel sınıflama Ali Seydi de farklılaşmış gözükmemektedir. Ali Seydi’nin işlediği konular da bu üç sınıfa dâhildir ancak daha fazla bölümlere ayrılmıştır. Bunun sebebi biraz da kitapların ders kitabı şeklinde hazırlanmasıdır. Düşünürde bir başka dikkat çeken husus, erdemler ve faziletler yerine vazife ifadesini kullanmasıdır. Kitaplarında klasik terminoloji görülmemektedir. Erdemler yerine vezâif-i me’mure, rezilet yerine vezâif-i menhiye kullanmıştır.

Kitapta dini referanslara da yer verilmiş; ayet ve hadislerden faydalanılmıştır. Örneğin ailenin önemi anlatılırken “Ailesine hayırlı olan sizin en hayırlı olanınızdır”¹⁶⁴ hadisi ile konunun önemi vurgulanmıştır.

¹⁶² s. 17.

¹⁶³ Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlâkiye, Devre-i Mutavassıta I. Sene*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1336/1920, s. 12. (nkl. Ağırakça, *age.*, s. 319)

1.3.8. Ali Seydi Bey'in Ahlak Düşüncesinde Kant ve Vazife Ahlakı

Ali Seydi ahlak eserlerini vazife konularından oluşturarak yazmıştır. Bu durumu son dönem Osmanlı ahlakçılarının çoğunda olduğu gibi¹⁶⁵ Ali Seydi'nin de Kant'tan etkilenmiş olmasına bağlayabiliriz. Dini delillere dayanan bir ahlak yazmakta, aynı zamanda bunu modern ahlak anlayışlarıyla da bağdaştırmaya çalışmaktadır.

Ahlakının temelinde vazife kavramı bulunmaktadır. İnsanın insan olmak sebebiyle vazifeleri vardır, yani kendisine ve kendisinin dışındakilere karşı yapmakla yükümlü olduğu fiiller vardır. İnsan hayvanlardan farklı olarak akıl ve vicdan sahibi olduğu için vazifelerle yükümlüdür.¹⁶⁶ İnsanın akıl ve vicdanının onu sorumlu kılması, insanın özgür olduğunun da kabulü anlamına gelmektedir.

Kant, insanın ahlaki bir varlık kabul edilmesinin ilk şartını özgürlük olarak görmüş, eğer insan özgür olmasaydı ahlaki ödevler de olmazdı diyerek ahlak yasasını özgürlük temeline oturtmuştur.¹⁶⁷ Nitekim Kant'ın ahlakı da bir ödev ahlakıdır.¹⁶⁸ Ona göre bir eylem, başka herhangi bir nedene dayanmadan sadece ödev olduğu için yapılıyorsa ahlakça değeri vardır.¹⁶⁹ Ali Seydi'nin ahlak kitaplarının çoğu vazife ile ilgilidir. Kant'ın vazife ahlakının etkisinde kalarak ahlak kanununu vazifeye dayandırmıştır. Buna göre ahlak kanununda esas olan vazifedir.¹⁷⁰

Kant'ın vazife ahlakında hayır ve kemal düşüncesi geride kalmış ve kanun kavramı öne çıkmıştır ve ahlak kanununa itimat etmek gerekmektedir. Ancak bu itimat anlayışıyla fiiller, bir kemal düşüncesi ile yapılırsa, onlarda bir ahlaki kıymet olmayacaktır. Fiillerin işlenmesinde niyetlerin hiçbir önemi yoktur. Ali Seydi, ahlak kanunu olarak vazifeyi görmekte ancak yukarıdaki anlayışı benimsememektedir. Vicdanı öne çıkardığı için, zikrettiği her ahlaki kuralda niyet de kemal düşüncesi de belirleyici olmaktadır. Ona göre

¹⁶⁴ Ebû Davud, Sünnet, 16; Tirmizî, Rada, 11.

¹⁶⁵ Arzu Güldöşüren ve Zeynep Altuntaş, "Modernleşme Dönemi Ahlak Kitaplarına Bir Örnek: Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye", *DEM Dergi*, C.I, S. 4, İstanbul, (Eylül-Kasım 2008), s.54.

¹⁶⁶ Ali Seydi ve Mustafa, *Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Medeniye*, s. 13.

¹⁶⁷ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1999, s. 79.

¹⁶⁸ *age.*, s. 7.

¹⁶⁹ s. 88

¹⁷⁰ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 14-15.

ahlaki fiillerin amacı olgunlaşmak ve dünyada da ahirette de mutluluğa ulaşmaktır.¹⁷¹

Ali Seydi Kant'ın vazife ahlakından ve modernleşme hareketleriyle ortaya çıkan kavramlardan etkilenmiştir. Kitaplarında genel ahlak ve dinî ahlak ayrımını yapmıştır. Genel ahlak ile herkes için geçerli olan terbiye anlayışını ifade etmiştir. Burada ahlaka salt İslam çerçevesiyle bakmamıştır. Ahlakı terbiye, fen olarak görmüştür. Ahlaklı olmayı eğitime bağlamakta ve kötü ahlak¹⁷² denilen şeylerin terbiye yokluğundan veya kötü terbiyeden, çevrenin tesirlerinden ortaya çıktığını düşünmektedir.¹⁷³ Dinî ahlak ise sadece İslam'a inananları bağlayan ve müeyyideleri onlar için geçerli olan ahlakıdır.¹⁷⁴ Herhangi bir vazifenin dinin emri olduğu veya din tarafından hoş görüldüğü için yapılmasından bahsetmektedir. Kant'a göre bir eylemin ahlakça değerli görülmesi ödev olduğu için yapılmasına bağlıdır.¹⁷⁵

Kant'a göre insan, Tanrı'nın varlığına inanmadan da ahlaki ödevin ne olduğunu bilir. Tanrı'dan ahlaka giden teolojik ahlakı imkânsız görüp reddetmiştir. Bizler iyiyi Tanrı buyurduğu için değil, iyi olduğu için yaparız. Sonuçta Kant'ın ahlak anlayışında Tanrı'ya etkin bir yol verilmediğinden, onun felsefesinde Tanrı-ahlak ilişkisi tek yönlüdür. Ahlaktan Tanrı'ya gidiş vardır, fakat Tanrı'dan ahlaka geliş yolu kapalıdır. İslam ahlakı ödevin Allah rızası için yapılmasını emreder. Kant'ta ödev yasası, aklın ürünüdür ve her insanda doğuştan vardır.¹⁷⁶

¹⁷¹ Kanal, *age.* s. 131.

¹⁷² Kant etiğin temelini, üzerinde hiçbir uzlaşım olmayan "mutluluk" gibi bir amaca bağlamanın yanlış olacağından hareket eder. Başka bir deyişle, adı "mutluluk" olarak konulmuş olsa da herkesin üzerinde uzlaşacağı bir "en yüksek iyi" yoktur. O halde, etik için bir temel aranacaksa, bu temel başka bir yerde aranmalıdır.

Kant, etik alanında gördüğü ve hiçbirinin sağlam ve genelgeçer temellere dayanmadığını saptadığı öğretiler çokluğu karşısında, etiğin a priori temelleri (bu temeller zihin kategorileri ve duyarlılık formları) olabileceği gerekçesiyle yola çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle Kant'a göre, bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de herkes için aynı olan, herkes için geçerliliğe sahip bulunan a priori bir temelin, bir yasanın bulunması gerekir. Kısaca etik, ancak genelgeçer bir yasaya dayandığı takdirde biricik ve evrensel bir etik olabilir. (Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 74-75.)

¹⁷³ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, s.8; Kanal, *age.*, s. 130.

¹⁷⁴ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dini*, s.2.

¹⁷⁵ s. 129.

¹⁷⁶ Mehmet Vural, "İslam Ahlakı ve Modern Ahlak Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış", *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, (Ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, ss. 367-371.

Kant'a göre ahlak yasasının kaynağı insandır.¹⁷⁷ Kant, aklın insanda doğuştan var olduğunu kabul eder. O, vazifeyi Tanrısal bir kaynakta veya çağrışım, içgüdü gibi kabiliyetlerde aramaz, vazifenin kaynağı akıldır.¹⁷⁸

Ali Seydi, Kant'ın vazife kavramını kullanmıştır, fakat bunun içeriğini Kant gibi dolduramamıştır. Ahlaki fiillere vazife ismini vermesinde, dönemindeki ahlaka ve ahlak eğitime bakışın, bunun yanında klasik anlayışın terk edilip modern eğitim kurumlarına uygun yeni kavramların kullanılmasının etkisi olabilir. Ahlaki fiillerin vazife adını alması biraz dikkat çekmek biraz da eğitime yönelik pratik kaygılardan kaynaklanmış da olabilir. Tamamen eski kültür devam ettirilmediği gibi, oradan alınan bazı ilkeler Batılı tabirlere dayandırılmıştır. Klasik ahlak düşüncesini tam bilmemek veya görmemek, Batıyı da tam olarak kabul etmemekle beraber, ikisi arasında bir sentez oluşturma gayreti ortaya bu tür yaklaşımları ve kafa karışıklıklarını çıkarmıştır. Ali Seydi'nin kafası karışık değildir, ancak yeni bazı kavramlarla ahlak anlayışını oluşturmaya çalışmıştır.¹⁷⁹ Ali Seydi'nin ahlak düşüncesinin, sistemli ve güçlü bir düşünce olduğunu söylemek oldukça zordur.

1.3.9. Ahlaki Vicdan

Teorik ahlakın önemli meselelerinden bir diğeri de vicdandır. Vicdanın da birçok tarifi yapılmış, değeri tartışılmış, değişip değişmeyeceği üzerinde durulmuştur. Vicdan, iyiyi kötüden ayıran, bizi iyiye sevk eden ve kötüden uzaklaştıran bir hâkim kuvvettir. Felsefe ve ahlakta, iyiyi kötüden ayıran içten bir kabiliyet olarak ifade edilen vicdan, bir de “insan fiillerinin, davranışlarının ahlaki değerini takdir ve tayin etme kabiliyeti” diye tarif edilmektedir. İşte insanın kendi kendini muhakeme etme gücüne “ahlaki vicdan” denir.¹⁸⁰

Ali Seydi'ye göre vicdan “insana iyi şeyler yaptığında sevinç, kötü şeyler yaptığında keder hissini veren kuvvet, yüce bir hassadır” şeklinde tarif etmektedir.¹⁸¹ Vicdan, vücudun dışında veya içinde bir aza değil, “kuvve-i mümeyyize” denilen hissini bir eseridir, yani iyiyi kötüden ayırt etme hassa-

¹⁷⁷ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, 2012, s. 221.

¹⁷⁸ Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, ss. 96-97.

¹⁷⁹ Kanal, *age.* s. 131.

¹⁸⁰ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk.*, s. 113-115.

¹⁸¹ Ali Seydi, *Musahabat-ı Ahlakiye*, s. 4-5. (nkl. Kanal, *age.*, s.60)

sıdır.¹⁸² Bu tariflerden hareketle şöyle bir tanım yapmak mümkündür: Vicdan, iyi ile kötüyü ayıran, insanı iyiliğe sevk eden, kötülükten uzaklaştıran bir kuvvettir. Bütün hayvanları içgüdüleri yönettiği halde Ali Seydi'ye göre insanların âmiri, yöneticisi ve idarecisi vicdandır.¹⁸³

Ali Seydi'ye göre insanda daima iyiliğe, doğruluğa, hakka karşı bir meyil ve fenalığa, haksızlığa, sertliğe karşı da bir hoşnutsuzluk duygusu bulunmaktadır.¹⁸⁴ Bu meyille beraber vicdanın doğru iş görebilmesi için insanın iç kuvvetlerinden olan irade kuvvetinin ve iyiyi kötüden ayırma kabiliyetinin terbiye edilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir.

Ali Seydi, insanın kötü eylemlerinde, vicdanını hem davacısı, hem şahidi, hem kanunu, hem de hâkimi kabul eder. Dünyada en kötü ceza, kötülük edenlerin çekmiş oldukları vicdan azabıdır. En iyi mutluluk ve ödül de iyilik yapanların kalplerinde hissettikleri rahatlık ve vicdan huzurudur.¹⁸⁵

Ali Seydi, vicdanı iyi terbiye görmüş vicdanın sesini dinleyen kişinin durumunu şu şekilde anlatmaktadır:

“Yolda giderken bir çanta bulsanız, hemen bunu alırsınız. Sizi yerden bu çantayı alırken hiçbir kimsenin görmediğinden emin olarak çantayı açarsınız. İçinde birçok paranın olduğunu görürsünüz. O vakit size bir his gelir. Bu his ya parayı cebe atıp yola devam etmen ya da bunun sahibini arayıp bularak çantayı sahibine vermek. Vicdanınız iyi bir terbiye görmüş ise şöyle düşünürsünüz: O çantayı ben düşürmüş olsaydım nasıl üzülürdüm. Şimdi bunun sahibi de üzülür. Öyleyse para sahibine hemen verilmelidir.”¹⁸⁶

Bu hareketiyle de kişi, paraları harcarken duyacağı zevkten daha büyük bir sevinç duyacaktır. Ancak o kişinin vicdanı iyi terbiye görmemiş veya sonradan körleşmiş ise paraları alacaktır. Fakat vicdanı ne kadar körleşse de içinde bir sıkıntı, bir utanma duyacaktır. İşte bu kişinin birinci durumda duyduğu sevince “vicdan istirahati”, ikinci durumda hissettiği sıkıntıya da “vicdan azabı” denir.¹⁸⁷ Bu açıklamalarda vicdanın insan fiillerinin ahlakî değerini takdir ve tayin etme kabiliyeti olduğu görülmektedir. Vicdanın bü-

¹⁸² Ali Seydi ve Mustafa, *age.*, s. 8.

¹⁸³ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, 1326, s. 20.

¹⁸⁴ Ali Seydi ve Mustafa, *age.*, s. 8.

¹⁸⁵ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s.118.

¹⁸⁶ Ali Seydi ve Mustafa, *age.*, ss. 9-10.

¹⁸⁷ *age.*, ss. 10-11.

yük bir ahlaki değeri olduğunda hiç şüphe yoktur. Bir fiilin meydana gelmesi de failinin ahlaki vicdanına işaret eder. Ancak vicdan her zaman iyiyi, doğruyu mu göstermektedir? Vicdanın hata yapıp yapamayacağı meselesi belirsizdir. İnsanın iyi yetiştirilmemesi yanında birtakım eğilimleri ve duyguları da vicdanı yanıltabilmektedir. Ali Seydi bu konulara değinmemiştir.

Ali Seydi'nin insanın vazifelerinin kaynağı olarak gördüğü vicdan ve vicdanın eğitilmesi hakkında söyledikleri çok yüzeyseldir. Vicdanın insanı idare ettiğini ifade ederken vicdanın nasıl oluştuğundan nasıl geliştiğinden bahsetmemektedir. Temelde insanı iyi kabul eden Ali Seydi, vicdanın iyi eğitilmesi için gerekenlerden bahsetmemektedir. Başka ahlakçılar, vahiy ve akl-ı selim ile vicdanı eğitmenin mümkün olduğunu düşünmektedirler.¹⁸⁸

Buraya kadar Ali Seydi Bey'in ahlak ile ilgili eserlerini, ahlak felsefesinin konuları ve problemleri açısından tartışmaya çalıştık. Eserlerinde dili oldukça sade kullanmıştır. Bu da ahlak konularının anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Ali Seydi Bey'le aynı dönemde aynı ahlak sorunları üzerine eser yazan isimlerden biri de Babanzâde Ahmed Naim'dir. Bundan sonra onun ahlak anlayışı ve görüşleri ele alınacaktır.

¹⁸⁸ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s. 114.

İKİNCİ BÖLÜM

BABANZÂDE AHMED NAIM VE AHLAK FELSEFESİ

Bu bölümde kısaca Babanzâde Ahmed Naim'in hayatı, eserleri ve felsefi görüşlerine değindikten sonra Babanzâde Ahmed Naim'in eserleri üzerinden ahlak felsefesi bağlamındaki görüşlerini ortaya çıkarmaya çalıştık.

2.1. Babanzâde Ahmed Naim'in Hayatı ve Eserleri

Babanzâde Ahmed Naim Bey, 1872 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Irak'ta Süleymaniye'nin Baban Hanedanı'ndan¹⁸⁹ Mustafa Zihni Paşa'nın oğludur. Mustafa Zihni Paşa'nın Ahmed Naim'den başka İsmail Hakkı, Hüseyin Şükrü ve Hikmet adında üç oğlu daha vardır.¹⁹⁰

Ahmed Naim, ilk tahsilini Bağdat'ta yaptıktan sonra, İstanbul'a gelerek Galatasaray Lisesi'ne girmiş, 1891'de Mülkiye Lisesi'ne devam ederek 1894'de liseyi tamamlamıştır. Galatasaray Lisesi'nden Batı dili ile modern pozitif ilimler hakkında bilgi sahibi olarak mezun olmuştur. Mülkiye Mektebinde idareciliği öğrenen Ahmed Naim, bunun yanında medreselerde okunan İslami ilimleri ve Arap dilini de öğrenmiştir. Bu iki yönlü öğretim hayatı ona Doğu ve Batı hakkında bilgiler kazandırmıştır.¹⁹¹

Ahmed Naim'in Arapça ve İslami ilimlerdeki hâkimiyeti, kendi gayretine bağlıdır. Çocukluğundan itibaren dönemin geleneği olan medrese eğitimi almıştır. Düzenli bir medrese eğitimi alıp-almadığı tespit edilemeyen Ahmed Naim, gayretiyle Mehmet Âkif ve Dârülfünun müderrislerinden Mehmet Şevket Bey ile birlikte dönemin Arap Edebiyatında meşhur olan üç isimden biri olmuştur. Bu üçlünün sık sık bir araya gelip Arapça üzerine konuştukları söylenir.¹⁹²

¹⁸⁹ Ahmed Naim, Irak-Süleymaniye bölgesinde yerleşmiş olan ve "Babanzâdeler" olarak bilinen bir aileden gelir. Aile, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Baba Süleyman ile başlayan tanınmış bir ailedir. Babanzâde lakabı Süleyman Bey'e binaen verilmiştir. Babanzâdeler, yıllar boyu kendi kurdukları ailenin sancaklığını yapmışlardır. Daha sonra Baban büyükleri arasında süregelen rekabet ve geçimsizlik, aile fertlerinin dağılmasına ve ailenin zayıflamasına sebep olmuştur. Babanzâdeler, sultan II. Abdülhamid döneminde Süleymaniye'de tekrar büyük bir güç ve ün kazanmışlardır. (Hüseyin Hansu, *Babanzâde Ahmed Naim*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2018, s.18.)

¹⁹⁰ *age.*, s. 20.

¹⁹¹ Osman Nuri Ergin, *Ahmed Naim Şahsiyeti ve Eserleri*, Yüksel Yayınları, İstanbul, 1963, s.3. (*İslam Ahlakının Esasları* isimli eserine yazdığı giriş kısmı)

¹⁹² Hansu, *age.*, s. 29.

Ahmed Naim, Mülkiye Mektebi'nden mezun olduğu yıl Hariciye Nezareti Tahrîrât-ı Hariciye Kaleminde üçüncü kâtip olarak çalışmaya başlar. 1896'da aynı nezaretin tercüme kalemi ikinci kâtipliğine nakledilir. Bu görevi sırasında Ahmed Naim 1895 tarihinden itibaren Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) Arapça muallimliğine görevlendirilir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra tamamıyla Maarif Nezaretine (Eğitim Bakanlığı) geçer.

1908'de Maarif Nezareti Meclis-i Maarif Dairesi İlmiye Azalığına, aynı yıl Mekâtib-i Rüşdiye İdaresine (Ortaöğretim Genel Müdürlüğü) getirilmiştir. Ahmed Naim, 1910 tarihinde tekrar Meclis-i Maarif Azası olmuştur.¹⁹³

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yayınlanmaya başlanan *Sırât-ı Müstakîm* (daha sonra *Sebilürreşâd* olan) mecmuanın kadrosunda yer alır. Hadis tercüme ve şerhleri yanında fikri makaleler ile *Türk Yurdu*, *İslam ve İctihad* yayınlarında milliyetçilik, kadının konumu, fıkıh-hukuk usulüne dair yayımlanan yazılara karşı tartışma metinleri kaleme alır.¹⁹⁴

Ahmed Naim'in 1911–1912 yılları arasında Tedrisat-ı Âliyede (Yüksek Öğretim Müdürlüğü) görev yaptığı da tespit edilmiştir. Maarif Nezaretindeki memurluk ve idarecilik hayatı çok sürmemiştir.¹⁹⁵

1914 yılından sonra Ahmed Naim'in İstanbul Dârülfünun kürsülerinde ders vermeye başladığını görüyoruz. Dârülfünun Edebiyat ve İlahiyat şubelerinde genel felsefe, ruhiyât, ahlak, mantık ve mâ ba'de't-tabîa (metafizik) derslerini okutmuştur.¹⁹⁶

Ahmed Naim, resmî kurumda olan birçok ilmi komisyona aza olarak katılmıştır. Gerek Dârülfünunda gerekse Maarif Nezaretinde herhangi bir ilmi komisyon kurulmuş ise o komisyonlara aza seçilmiş, bu sebeple memleketteki ilmi hareketlerden ve yeniliklerden uzak kalmamıştır. Bu komisyonların başlıcaları; 1918 yılında Dârülfünunda kurulan Tedkikat-ı Lisanîye Encümeni ve yine Maarif Nezareti bünyesinde kurulan Sarf ve İmlâ Edebiyat Encümenlerinde çalışmıştır. İslahât-ı İlmiye Encümeninde felsefe, tabii

¹⁹³ Fahrettin Gün, *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı ve Eserleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, s.57.

¹⁹⁴ *age.*, s. 58.

¹⁹⁵ ay.

¹⁹⁶ Ergin, *age.*, s. 4.

ilimler ve sanat ıstılahları için hazırlanan ve basılan üç lügatin çalışmalarında da etkin görev almıştır.¹⁹⁷

1919’da Meclisi-i A’yan azalığı görevinde bulunmuştur. Bu seneden önce kendisine teklif edilen azalık tekliflerini kabul etmemiş olan Ahmed Naim: “Bu işe layık görüldüm, Ulû’l-Emr’e itaat gereklidir.” diyerek azalığı kabul ettiğini bildirmiştir.¹⁹⁸ Daha sonra 1919 yılında Dârülfünun Umum Müdürlüğü (rektörlük) görevi de yapmıştır. 1934’te İstanbul Üniversitesinin açılıp Dârülfünunun kapatılması ile bu kurumdan ayrılmıştır. Üniversitedeki profesörlük görevinden sonra *Sah’ih-i Buhârî Muhtasarı Tercîd-i Sarîh Tercümesi*’ne ağırlık vermiştir.

Ahmed Naim, 13 Ağustos 1934 tarihinde Pazartesi günü öğle namazını kılarken, ikinci rekâtın secdesinde vefat etmiştir. Sadece namazı yarım kalmamış, üzerinde çalıştığı hasta namazına dair hadisin tercümesi de yarım kalmıştır. Böylece *Buhârî* tercümesini, hem öğle namazını hem de bu hadisin tercümesini yarım bırakarak bu dünyadan göçmüştür.¹⁹⁹ Cenaze törenine fazla katılım olmaması, yıllarca talebe yetiştirmiş ve devletin üst kademelelerinde görevler üstlenmiş bir şahsiyetin böyle sessiz sedasız defnedilmesi yakın arkadaşı Muallim Cevdet tarafından üzüntüyle karşılanmıştır.²⁰⁰ Mehmed Âkif de, “Naîm’in vefat haberi üzerime dağ gibi yıkıldı”, diyerek üzüntüsünü dile getirmiş ve kaybının büyüklüğüne de işaret etmiştir.²⁰¹

Ahmed Naim, çok eser veren bir yazar değildir. Yazarlık hayatına Arap dilinden yaptığı tercümelemlerle başlamıştır. Yazılarını döneminin önemli dergilerinde yayımlamıştır. Birçok kitabı da bu dergilerde yayımlanan makalelerin sonradan kitaplaştırılması ile ortaya çıkmıştır.²⁰² Kitapları ve tercüme kitapları şunlardır:

1. *Temrînât: Sarf-ı Arabî’ye Mahsus Temrînât*, (İstanbul, 1316) birinci baskıdır. İkinci baskı Mustafa Cemil ile birlikte ve *Mekteb-i Sultânî’ye*

¹⁹⁷ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 65.

¹⁹⁸ Ergin, *age.*, s. 11.

¹⁹⁹ Gün, *age.*, s. 66.

²⁰⁰ Muallim Cevdet, *Müderri Ahmed Naim*, Ülkü Matbaası, İstanbul, 1935, s. 4.

²⁰¹ Gün, *age.*, s. 66.

²⁰² İsmail Lütfi Çakan, Babanzâde Ahmed Naim, *DİA*, C.IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 375.

Mahsus Sarf-t Arabî ve Temrînâtı, (İstanbul, 1321), adıyla, 220 sayfa olarak basılmıştır. Galatasaray ders nâzırı Mustafa Cemil Bey'in Arapça sarf risâlesinin uygulama ve alıştırtma kitabı haline getirilmiş şeklidir. Medrese usulü ile Arapça öğretimini bu kitabın mukaddimesinde tenkit etmiştir.²⁰³ Arapça öğretiminin gerekliliği ve öğretim yöntemleri hakkında önemli bilgiler içerir.

2. Hikmet Dersleri, (İstanbul, 1328/1329). Bu kitap “*Ulum-u Aliyye-i Diniyye Şubesi'nde tedris olan Felsefe-i İslamiyye'den Hikmet Dersleri*” olarak da bilinen bir ders kitabıdır. 368 sayfadır. Bu kitap felsefenin konusu, felsefe tarihi, felsefenin tanımı, felsefenin kısımları, ilimlerin sınıflandırılması gibi konuları içermektedir.²⁰⁴ Babanzâde'nin felsefeye yönelik ilk çalışmasıdır. Cahid Şenel ve M. Cüneyt Kaya tarafından hazırlanan eser 2015 yılında Klasik Yayınları tarafından basılmıştır.

3. İslam'da Da'vâ-yı Kavmiyyet, (İstanbul, 1332). Milliyetçilik meselesinin İslam'daki yerini tartışan bu metin 1914'te Sebîlürreşâd'da uzun bir makale olarak yayımlandıktan sonra aynı yıl, aynı adla kitaplaştırılmıştır.²⁰⁵ Üç defa sadeleştirmesi yapılmış olan kitabın; M. Ertuğrul Düzdağ'a ait olan sadeleştirmesi tarafından *Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi* içinde 1976'da yayımlanmıştır.²⁰⁶

4. İlm-i Mantık (Tercüme), (İstanbul, 1335/1338). 382 sayfadır. Fransız felsefeci, Elie Rabier'in (ö. 1932) mantık kitabının ilk bölümünün tercümesidir. İstanbul Dârülfünun Edebiyat Medresesi Felsefe Şubesi tarafından 1919 da yayımlanmıştır.²⁰⁷

5. Kırk Hadis (Tercüme), (İstanbul, 1341/1343). Nevevî'nin *el-Erba'ûn* adlı eseri, Ahmed Naim tarafından sade bir Türkçe ile tercüme edilip 1925 yılında basılmıştır.²⁰⁸ Bu eserin Latin harfleriyle basımı Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından 1967 yılında yapılmıştır. Eser Fatih Yıl-

²⁰³ ay.

²⁰⁴ Kara, *age.*, s. 69.

²⁰⁵ ay.

²⁰⁶ Recep Kılıç, Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXXVI, 1997, s. 301.

²⁰⁷ Kara, *age.*, s. 71.

²⁰⁸ s. 72.

diz tarafından da Latin harflerine aktarılmış ve bazı eklemeler yapılarak Büyüyen Ay Yayınları tarafından 2016 yılında tekrar basılmıştır.

6. *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs*, (İstanbul, 1331). Ahmed Naim'in, Fransız düşünür, Georges Lespinnasse Fonsegrive'in (ö. 1917) *Psychologie* adlı eserine dipnot ve açıklama ekleyerek yaptığı tercüme eserdir. 648 sayfalık kitabın kapağında mütercim Ahmed Naim Bey'in isminin altında "Telif ve Tercüme Heyeti azasından" ibaresi yer almaktadır. Metnin dipnotlarında iki yüz civarında modern felsefe teriminin Osmanlıca karşılıkları konusunda kavram tartışmaları yapılırken kitabın sonunda da tercümede geçen iki bin civarında Fransızca felsefe terimine teknik karşılıklar verilmiştir. Kitap bu yönüyle, Türkçede felsefe alanında yapılan ilk bütün tercüme kitap olarak kabul edilmektedir.²⁰⁹

7. *Tevfik Fikret'e Dair*, (İstanbul, 1336). Dr. Rıza Tevfik'in Türk Ocağı'nda verdiği bir konferansta Tevfik Fikret'i savunarak başta Mehmed Âkif olmak üzere İslamcıları eleştirmesi üzerine bu kitapçığı kaleme almıştır.²¹⁰

8. *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, (İstanbul 1340/1342). Sebülürreşâd Dergisi'nin 224. sayısından itibaren *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* başlığı altında yayımlanmıştır. Bu yazı 1924 tarihinde kitaplaştırılmıştır. Bu neşirden sonra Ömer Rıza Doğrul eseri sadeleştirerek yayımlamıştır. İslam Ahlakının Esasları kitabının yeni bir sadeleştirilmesi de Recep Kılıç tarafından yayımlanmıştır. En son yapılan çalışma ise hem Osmanlıca metnin esere alındığı hem de yanında orijinal metne sadık kalınarak Latin harflerine aktarılan biçimi ile sadeleştirilmiş metnin verilmiş olduğu çalışma yine Recep Kılıç tarafından yayımlanmıştır.²¹¹

9. *Genel Çizgileriyle İslam*, (İstanbul, 1329). Musavver Dairetü'l-Maarif'in II. cildinde neşredilmek üzere yazılmış olup, ilk önce *Sebilürreşad*'da "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali" başlığıyla altında uzun bir

²⁰⁹ s. 69.

²¹⁰ Çakan, "agmd.", s. 375.

²¹¹ Eserin günümüzdeki yayımları şöyledir: Babanzâde Ahmet Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), Yücel Yayınları, İstanbul, 1963. Babanzâde Ahmet Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, (Sad. Recep Kılıç), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995. Babanzâde Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, (Haz. Recep Kılıç), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2009.

makale olarak yayımlanmıştır (SR, C. X1, S. 284, ss. 369–76, 23 R. evvel 1332/6 Şubat 1329). Eser; 1975 yılında sadeleştirilerek aynı isimle Çığır Yayınları tarafından basılmıştır.²¹²

10. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi; II. TBMM'nin kararı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teklifi üzerine hazırlandı. Naim Bey'in *Sirat-ı Müstakim Dergisi*'nde yayımladığı Hadis tercümeleri ve yakın dostu Mehmet Akif'in Babanzâde'yi tavsiye etmesi, tercüme görevinin Ahmed Naim'e verilmesinde etkili olmuştur.²¹³ I ve II. cilt 1928 yılında Evkâf Matbaası tarafından basılmıştır. Vefatı üzerine III. Cildin tercümeleri Kâmil Miras (ö. 1957) tarafından tamamlanarak yayına hazırlandı. Eserin I. cildi Cumhuriyet devrinde telif edilmiş en önemli Hadis usulü kitabıdır.²¹⁴

Tercüme Makaleleri ise şunlardır:

Arapçadan yaptığı tercümeler, “Bedâiyu'l-Arab” başlığı altında *Ser- vet-i Fünun Mecmuası*'nda yayımlanmıştır. Bu makaleler: “İbn'ül-Fârız'dan”, “Semev'el'in Bir Fahriyesi”, “Esef-i Azîm”, “Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin Fahriyesi”, “Kays-ı Âmirî'nin Garâmiyâtından”, “Kays-ı Âmirî'nin Hikâyatındân”, “Antre'nin Hamâsiyyatındân”, “Mütenebbî'den Seyfüddevle Hakkında”, “Yine Mütenebbî'den, Hüseyin b. İshak Hakkında”, “İbn-i Zeydûn'un Bir Gazeli”, İbn-i Züreyk'ten”, “Ebu'l-Hasen el-Enbârî'nin Bir Mersiyesi”²¹⁵ adlı makalelerdir.

Fransızcadan yaptığı tercümeler Fransız filozofları Paul Janet'in (ö. 1899) ve Emile Picard'dan (ö. 1941) tercüme edilmiş olup *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda altı makale olarak yayımlanmıştır. Bunlar: “Felsefe Bir İlim midir?”, “Felsefenin Yeni Birkaç Tarifi”, “Felsefede Mısdâk”, “Geçen Ders Hakkında Bazı İzahat”, “Ruhیات Dersleri (Kitap Tenkidî)”, “İlim Hakkında (Emile Picard'dan Tercüme)”²¹⁶ adlı makalelerdir.

Makaleleri ise şunlardır:

²¹² Kara, *age.*, ss. 72-73.

²¹³ Ergin, *age.*, s. 15.

²¹⁴ Kara, *age.*, s.72.

²¹⁵ Hansu, *age.*, ss. 164-165.

²¹⁶ ay., ss. 180-181.

“Arap İhvânımıza Bir Nasihatımız”, “Arap İttihad Kulübü”, “Vaizler”, “Devr-i İstibdatda Mektebi Sultani’de Verilen Derslerden”, “Akide-i Ehl-i Sünnetin Mücmelen Beyanı”, “İlm-i Tarih, Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyyeyi Cenab-ı Peygamberin Sûret-i Neşet ve Zuhûruyla İspat Eder”, “Akîde-i Ehl-i Sünnet’in Mücmelen Beyanı”, “Sırât-ı Müstakîm Cerîde-i İslâmiyesi Müessisîn-i Muhteremesine”, “Lisan Meselesi”, “Semâ”, “Bizde Din ve Devlet”, “Tesettürle İlgili Yazılar”, “İslam Tarihi Hakkında”, “Filozof Doktor Rıza Tefvik Beyefendiye”, “İslâm Tarihi Hakkında: Hüseyin Cahid Beyefendiye Açık Mektup”,²¹⁷ “Şeyh Muhiddin-i Arabî’nin Tefsirlerinde ve Yazılarında Batnîlik Var mıdır?”²¹⁸ adlı makalelerdir.²¹⁹

2.2. Babanzâde Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri

Ahmed Naim, çok nitelikli ve birikimli bir düşünürdür. Çünkü o, hem İslam felsefesini, hem de Batı felsefesini bilen, her iki dünyanın düşünce temellerini iyi kavramış düşünürlerden birisidir. Felsefe yapabilmenin öncelikli şartını felsefi kavramların belirlenmesinde görür. Felsefi kavramları hakkıyla belirleyebilmek için sadece Batı felsefesini bilmeyi de yeterli bulmaz. Çünkü millet olarak bizim İbn Sînâlara kadar uzanan köklü bir felsefe geleneğimiz olduğunu söylemiştir.²²⁰

Felsefi kavramların belirlenip yerleşmesi için, kavramların sözünü ettiğimiz gelenek ile ilişkilendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu sebepten felsefi kavramlar konusunda; yeni kavramlar yerine, eski kavramların keşfedilmesinin gerektiğini savunmuştur. Eskinin keşfinin, bizi hem geçmişimize bağlayacağını hem de bugünümüzü değerlendirmemize yardımcı olacağını öngörmüştür.²²¹ Ahmed Naim’in öğrencilerinden Macit Gökberk, hocasının geleneğe bağlılığını şöyle anlatmaktadır:

²¹⁷ M. Cüneyt Kaya, Cemalettin Ergün, “Babanzâde Ahmed Naim Bibliyografyası”, *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı-Eserleri-Fikirleri (Editörler: M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara)*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 52-72.

²¹⁸ Babanzade Ahmed Naim, “Şeyh Muhyiddin-i Arabî Tefsirinde ve Yazılarında Batnîlik Var mı? ”, *Sebilürreşad Dergisi*, C.X, 1956, s. 9.

²¹⁹ Babanzâde Ahmed Naim’in makalelerine dair pek çok bibliyografya verilmiştir. Biz ise en yaygın olanlarını burada vermeyi tercih ettik. Diğer makale künyeleri için bkz. M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara, “agm.”, ss. 52-72; Kılıç, “agm.”, ss. 302-305; Hansu, *age.*, ss. 163-184.

²²⁰ Kılıç, “agm.”, s. 338.

²²¹ *ay.*, s. 338.

“O sıralarda ‘ruhiyat’, içtimaiyat’, ‘kavmiyat’, ‘mefkûre’, ‘maşeri’, gibi Ziya Gökalp’in kendisinin ya da döneminin oluşturduğu yeni terimler ortadaydı. Ahmed Naim, bunları kullanmazdı. ‘Ruhiyat’ değil, İslam Felsefesi geleneğine uygun olarak, ‘İlmü’n-nefs’ derdi. Konuşma dilindeki sözcükler için bile çok titizdi. Fransızca ‘attention’ sözcüğünü ‘dikkat’ ile değil ‘tahdik’ ile karşılardı. Attention’da hadeka (gözbebeği) yöneldiği nesneye göre, ona doğru kendini ayarlamış, genişleyerek, daralarak. ‘Tahdik’ buradan geliyormuş, doğrusu buymuş. Fransızca bir metin üzerinde çalıştığımız bir seminerde ben, alışkanlıktan olacak, attention’u ‘dikkat’ ile çevrince, hoca sinirlendi. Ben de ‘Hocam, ama dile böyle yerleşmiş bir defa. Dil de pek çok anlaşmaya, uzlaşmaya dayanır galiba’ demek istedim. Yerinden kalkarak boşalmış iskemlesini göstererek ‘Sen böyle buyur, bizim yerlerimiz değişmiş de ben farkında olmamışım, kusura bakma’ dedi. Ben ‘Estağfirullah’ filan dedimse de durmadı, sınıftan çekip gitti.”²²²

Ahmed Naim’e göre felsefenin bizdeki ismi “ilm-i hikmet” tir. Ancak hikmet kavramının, tabii hikmet olarak isimlendirilen fizik ile karışma ihtimali vardır. Bu sebepten Ahmed Naim, hikmet kadar yaygın olan felsefe tabirini kullanmayı tercih etmiştir.²²³

Ahmed Naim, felsefenin kavram olarak ne olduğunu açıklamak için önce halk arasında filozof ve felsefeye hangi anlamların verildiğini araştırır. Sonra da terim olarak felsefenin konusunu ve kısımlarını araştırıp, halk arasında anlaşılan felsefenin tanımı ile terim olarak felsefenin birbiriyle örtüşüp örtüşmediğini incelemiştir.²²⁴

Halk arasında filozof ve felsefe kavramları, Ahmed Naim’e göre birbirlerinden farklı anlamlarda olmak üzere üç şekilde kullanılmıştır. Bir kullanımda filozof, sıkıntılı günlere sabır gösteren, ağırbaşlı, acılarını hiçe sayan; sevinçli günlerinde aşırılıktan kaçarak orta yolu korumaya çalışan kişidir. Buna göre felsefe, hikmet, filozof da hikmet sahibi bir kişi demektir. İkinci bir anlamda ise filozof, her gördüğü şeyin mahiyetini anlamaya çalışan, sıradan açıklamalara zor inanan, gördüğü ve işittiği her şeyi akıyla delillendirmeye çalışan, hüküm vermeden uzun uzun araştıran, meraklı ve düşünceli kimsedir. Buna göre de felsefe, “inceleme ve araştırma hürriyeti”

²²² Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 125.

²²³ Kılıç, “agm.”, s. 305.

²²⁴ ss. 305-306.

(hürriyet-i tedkik ve tefahhus) demektir. Halkın felsefe ve filozof kavramlarına verdiği başka bir anlam da şöyledir: Filozof, öğrendiği şeylerle yetinmez. Duyularla idrak olunan olay ve bilgilerin üstüne çıkarak bu olaylar arasında yakınlık keşfeder. Bu yakınlığı yerine göre ya tek bir ilkeye indirger veya nitelik olarak birbirinden farklı görerek sınıflandırır. Tikel bir hadiseden evrensel kanunlar çıkarır. Birbiri ardınca gelen hadiselerden haz alarak evrensel hakikat ve ilkelere yükselir. Buna göre de felsefe, “tümel hakikatlerin, varoluşun ilkelerinin araştırılması demek olur.”²²⁵

Ahmed Naim, gündelik hayatta kullanılan birbirinden farklı bu felsefe tariflerinden hareket ederek şöyle bir felsefe tarifine ulaşır: “Felsefe, inceleme ve araştırma hürriyeti ile idrak olunan ilkelere dayalı hikmettir.”²²⁶ Varlık dünyasını his ve mana âlemi olarak ikiye ayırmıştır. Duyularla algıladığımız fiziki âleme; “his âlemi”, insanın duyularının dışında sahip olduğu birtakım zihni özellikleri ile yetilerine de “mana âlemi” adını vermiştir.²²⁷

Ahlak, ana ilkesi insan olan mana âlemine ait olan bir disiplindir. Ahlak, bir ilim olarak insan iradesinin kemal kanunlarını inceler. Bu anlamda ahlak, “günahtan korunmuş iradenin ilmi” demek olur ve konusu, “hayr”dır. Felsefe-i nefsiyyenin veya hikmet-i amelîyenin bir alt disipliniştir.²²⁸

Daha sonra “Felsefenin konusu nedir?” sorusuna cevap arar. Felsefenin konusu, her ilmin özel olarak ulaştığı sonuçlar arasında bir senteze ulaşmak ve doğru bir sonuca ulaşmaktır. Ahmed Naim, felsefenin esas olarak inceleyeceği konuyu, insan ve sahip olduğu manevi yetiler ile ilk illet ve ilkeler olarak belirler. Başka bir ifadeyle ona göre felsefenin konusu insan (ma’rifetu’n-nefs) ve Allah’tır (Ma’rifetullâh). İnsanı konu edinen felsefe-i nefsiyyenin dallarını psikoloji, mantık, ahlak ve estetik olarak ele alır. Allah’ı konu edinen felsefe-i ulâ’yı da metafizik ve ilahiyat dallarına ayırmıştır.²²⁹

²²⁵ s. 306.

²²⁶ ay.

²²⁷ Hansu, *age.*, s.76.

²²⁸ Recep Kılıç, “Ahmed Naim Babanzâde”, *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlak Anlayışları*, (Haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz), Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 127-129.

²²⁹ Kılıç, “agm.”, s. 311.

Düşünür bir başka açıdan da felsefeyi, geleneğe uyararak genel bir ayırımla nazari ve amelî felsefe olmak üzere iki kısma daha ayırmıştır. Felsefe; psikoloji ve metafiziği kapsamak üzere nazari felsefe, mantık ile ahlakı kapsamak üzere amelî felsefe kısımlarına ayırmıştır. Bunlara eskiden hikmet-i nazariyye ve hikmet-i amelîyye denmiştir.²³⁰

Ahmed Naim'in ilmi şahsiyetinin en belirgin yönlerinden biri de mütercim olmasıdır. Sicil dosyasında Arapça ve Farsçayı tercüme, Türkçe ve Fransızca'yı konuşma ve yazma düzeyinde bilmesinin yanı sıra Kürtçeyi de bildiği belirtilmektedir.²³¹ Üniversiteye geçtikten sonraki çalışmaları ise ağırlıklı olarak Fransızcadan yaptığı felsefe tercümeleridir. Paul Janet'ten tercüme ettiği "*Felsefe Bir İlim Midir?*" adlı seri makaleleriyle adını duyurmuştur. George L. Fonsgrive'nin *Psychlogie* isimli eserinin birinci kısmını, *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs* adıyla tercüme etmiştir. Bu kitaba birçok dipnotla beraber 1900 terimden oluşan 100 sayfalık bir felsefî terimler sözlüğünü de eklemiştir. Böylece Türkiye'de ilk defa bir felsefe kitabını baştan sona tercüme eden kişi olmuştur. Muallim Cevdet, onun tercümeyle olan hâkimiyeti hakkında şunları söylemektedir:

"Türkiye'de Avrupa ilimlerinin yayılma tarihinin son elli yılı yazıldığı zaman başta en dikkatle araştıran mütercim olarak Ahmed Naim anılacaktır. Yunan felsefesinin Arapçaya tercüme edilmesinde ilk Abbasi devrinin parlak mütercimleri olan Huneyn b. İshak ve Sabit b. Kurra'nın yeri ne ise Ahmed Naim'i de felsefe sahasında en değerli bir mütercim olarak tanımak ve onu Türk dilinde ikinci bir Huneyn b. İshak olarak kaydetmek haksızlık değildir. *İlmü'n-nefs* tercümesi ve burada kullandığı terimler incelenirse bu hakikat teslim edilir."²³²

Özellikle felsefe alanında yaptığı tercümeler ve teliflerle felsefe ilminin gelişiminde yerli bir düşüncenin oluşmasına gayret etmiştir. Bu bağlamda "1333/1914'de *Felsefe Dersleri*'ni yazmıştır. Felsefeyle ilgili Paul Janet, Emile Picard ve Elie Rabier'den yaptığı tercümeler ve telif ettiği makalelerle

²³⁰ s. 313.

²³¹ Kara, *age.*, s. 68.

²³² Hansu, *age.*, ss. 66-67.

bir ekol olma niteliğini ortaya koymuştur. Bu çalışmalar, onun felsefi alanda akademik yetkinliğini göstermektedir.²³³

Arapça, Farsça ve Fransızca'yı iyi bilmektedir. Doğu ve Batı kültürünü de tam manasıyla sindirmiştir. Arap Edebiyatından seçtiği bölümlerin tercüme ve şerhlerini *Servet-i Fünûn* dergisinde “Bedâiyu'l-Arab” başlığıyla yayımlamıştır. 1901 yılında yazı hayatına başlamıştır. Edebiyat ve musiki dostudur. Batı ilmini seven, fakat maddeciliğin karşısında olan bir düşündürdür. Yazacağı konuyu Doğu ve Batı kaynaklarından inceledikten sonra kalem almıştır. Taklitçi ve kuru bir mütercim olmamıştır. Tenkit ve tercihler yapan bir düşündürdür. Özellikle tercümelerinde terimlerin tam karşılığını bulmak için büyük bir titizlik göstermiştir. Telif ve Tercüme Odasında üye iken de aynı hassasiyeti göstermiştir. Burada kabul ettiremediği fakat doğru olduğuna inandığı terimleri kendi eserlerinde kullanmıştır. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi'nde*, Türk dilini kullanmadaki ustalığının yanında Arapça kelimelerin en uygun karşılığını bulmadaki ustalığı da görülmektedir. Ahmed Naim eski usulle Arapça öğretimine de karşı olmuştur. Türk dilinin geleceğinin korunmasına dair yazılar yazmıştır. İlmî terimlere dokunulmadan Türkçenin arındırılmasını ve üslubun sadeleştirilmesini savunmuştur. Kendisine "Arapçacı" denmesine rağmen yazılarında Türkçeyi ustalıkla kullanmıştır. Hatta onun Mehmed Âkif'le birlikte Âsım Efendi'nin *Kamus Tercümesi*'ndeki Türkçe kelimeleri seçerek bir Türk lügati yapmaya çalıştığı ancak yarım kaldığı bilinmektedir.²³⁴

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ahmed Naim öldüğü zaman ağlayarak, “Her zaman bir kelimedede tereddüte düşsem ona sorar, tereddüdümü giderirdim. Tercümede benim için danışılacak yegâne âlim Ahmed Naim idi. Naim’in bilgisi ele geçmez bir hazine, ilmi ve fazlı ise büyük bir define idi. O gidince pek sarsıldım, adeta can evimden vuruldum” diyerek onun bıraktığı boşluğa dikkat çekmiştir.²³⁵

Muallim Cevdet de yazma ahlakıyla ilgili bize bilgiler vermektedir. Bir yazıyı yazarken Şark ve Garb kaynaklarını gözden geçirerek yazmıştır.

²³³ Gün, *age.*, s. 33

²³⁴ Çakan, “agmd.”, s. 375.

²³⁵ Hansu, *age.*, s. 53.

Fransızca bir kelimenin karşılığını bulmak için çok kitap karıştırmıştır. Bir terimin karşılığını bulmak için, el-Bustâni'nin *Dâiretu'l-meârif'i*, *Akrabu'l-mevârid* gibi kamuslara bakar, sonra bunları Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 1413) gibi İslam filozoflarının eserlerini okuyarak karşılaştırır.²³⁶

Ahmed Naim, ailesi içerisinde çok sevilen, arkadaşları ve dostları tarafından takdir edilen, şahsiyet sahibi bir düşünürdür. Onun en yakın dostu Mehmed Âkif ile Ahmed Naim hakkında konuşan Mahir İz, aralarında geçen diyalogu şöyle aktarır: “Bir gün Âkif’e en çok kimi seversin? diye sordum. Hiç düşünmeden Naim dedi. O, Naim merhuma *bakiyye-i selef* dedi.”²³⁷ Ahmed Naim, tasavvufi kişiliği ile de bilinir. Son devir Osmanlı mutasavvıflarından Fatih Sertürbedarı Ahmed Amiş Efendi'nin mürididir.²³⁸

2.3. Babanzâde Ahmed Naim'in Ahlak Anlayışı

Babanzâde Ahmed Naim'in ahlak anlayışını incelerken temel olarak kullanacağımız eseri *İslam Ahlakının Esasları*²³⁹ isimli kitabıdır. Ahmed Naim, 1912 yılının Ağustos ayında Lahey'de ikinci defa yapılacak olan “Ahlak Terbiyesi” adlı konferansta sunmak üzere dönemin resmî hükümetinin isteğiyle bu kitabı yazmıştır. Hükümet değişikliği sebebiyle konferans temsilciliği görevinden alınan Ahmed Naim, eserini *Sebülürreşâd* dergisinde makaleler halinde yazmıştır. Daha sonra dergi yönetimi bu makaleleri kitap halinde bastırılmıştır.²⁴⁰ Ahmet Naim Bey, bu çalışmasını faydalı olacağı düşüncesiyle tamamlamayı ve yayımlamayı uygun bulmuştur.²⁴¹

İslam Ahlakının Esasları isimli eserin kaleme alınış amacı, uluslararası bir konferansta İslam dünyasını temsil etmek ve İslam'ın ahlak anlayışı hakkında Batılılara bilgi vermektir. Ahmed Naim, eserine insanların ortak düşüncelerde buluşabilme imkânından bahsederek başlamıştır. Doğu Milletleri ve Avrupalı Milletler arasındaki tanışma ve kaynaşmanın birbirini daha iyi anlamak için kaçınılmaz olduğu kanısına varmıştır. Düşünüre göre Doğu-

²³⁶ M. Cevdet, *age.*, ss.8-10.

²³⁷ Hasan Basri Çantay, *Akifname*, Ahmed Said Matbaası Yayınları, İstanbul, 1966, s. 246.

²³⁸ Ergin, *age.*, s. 13.

²³⁹ Babanzâde Ahmet Naim Bey'in ahlak ile doğrudan ilgili başka bir eserine rastlanmamıştır.

²⁴⁰ Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, Âmedi Matbaası, İstanbul, h. 1340, s.1.

²⁴¹ *age.*, s. 2.

Batı arasında meydana gelen ilişkiler insanların birbirleri hakkında bilgilere sahip olmaları gerektiğini ortaya çıkarmıştır. Orta Çağ'dan kalma bilgilerle insanların kandırılmayacağını ve bunun aksine her iki medeniyetin birbirine katacağı olumlu birçok özelliğin bulunduğu söylemiştir. Modern Çağ'ın bu gerçeği karşımıza çıkardığını düşünmektedir.²⁴²

Eser başlıklar yerine numaralar verilerek on iki bölüme ayrılmıştır. Eserin içeriğine bakıldığında Ahmet Naim, ahlakın kaynağı problemini ele alarak dine dayalı ahlak anlayışını ele almıştır. Bunun üzerine eserin tamında ayet ve hadisler sıkça rastlanmaktadır. Ayrıca eserde sorumluluk konusuna da genişçe yer verilmiş, İslam dininin akıl ile ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır.²⁴³

Ahmed Naim, ahlak teorileri içerisinde rasyonel, akla dayalı ahlak teorisini önemsemiştir. Eserinde Kant'ın ahlak anlayışı ile İslam ahlak anlayışını, farklılıkları ve benzerlikleri yönünden ele alır. Kant'ın akla dayalı ahlak anlayışını yaptırımları bakımından zayıf olarak görürken ahlaki yaptırımların en kuvvetlilerinin dinde yer aldığını belirtir. Ayrıca eserde Kant'ın ahlak anlayışının önemli unsurlarından olan ödev ve vazife kavramlarına da yer verildiği görülmektedir. Güzel ahlakın İslam dini açısından önemini vurgulamıştır. Akıl din ve ahlak açısından gerekli bir yerde olduğu ayet ve hadislerle açıklanmaktadır.²⁴⁴

Eserde ahlakı anlatmak için kullanılan naslar, din ile ahlakın yakınlığını ortaya koymaktadır. Ahmed Naim'e göre Müslümanlar, dinlerine sıkıca bağlandıkları ve ahlaklı davrandıkları dönemlerde büyük bir medeniyet kurmuşlardır; bu dönemlerine dönebilmek için de ahlaki görevlere duyarsız kalmaktan vazgeçmek ve onları yerine getirme sorumlulukları vardır. Düşünür, fiillerde hürriyet ve kader meselelerini, ayet ve hadislerde bahsedildiği şekliyle insana yüklenen sorumluluk ile temellendirmiştir. Tevekkül kavramını da Müslümanların kötüye kullandığı bir kavram olarak göstererek ge-

²⁴² ay.

²⁴³ Babanzâde Ahmed Naim, *age.*, ss. 1-67.

²⁴⁴ *age.*, ss. 1-67.

rekli önlem alındıktan sonra tevekkül edilmesinin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) öğrettiği esas tevekkül anlayışı olduğunu belirtmiştir.²⁴⁵

Kant'ın akla dayalı ahlak anlayışının²⁴⁶ önemli unsurlarında olan vazife kavramının da İslam'daki yerini belirlemeye çalışmış; ahlaki ödevlerin dinden kaynaklandığını ortaya koymuştur. Dinde akıl çok önemli bir konuma sahip olduğundan ahlaki ödevlerin dinden kaynaklanıyor olmasının akli olmasına engel oluşturmayacağı belirtilmiştir. Ahmed Naim, ahlaki yasanın ancak ilahi vahiy olabileceğini belirtmektedir. Kant'ın “öyle hareket et ki, iradenin tabi olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin yasa, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun”²⁴⁷ sözünün uygulanmasının buna engel teşkil etmeyeceğine Hz. Muhammed'in (s.a.v.) “hikmet müminin yitik malıdır, onu nerde bulsa alır.”²⁴⁸ hadis-i şerifini örnek göstermiştir.²⁴⁹ Kant'ın akla dayalı ahlak anlayışının aksine niyetin önemini vurgular ve bunu hadislerle delillendirir. Ahmed Naim'e göre, Kant'ın “ödev için ödev”²⁵⁰ anlayışındaki ahlaki ve amelî anlam ile “bir ödevi Allah'ın emri olduğu için yerine getirmek” anlayışındaki anlam yaklaşık olarak aynıdır. Bundan hareketle de Allah'ın rızasının önemini ileri sürer. Hz. Peygamber'e (s.a.v) itaat, ödev anlayışına aykırı değildir. Hz. Peygamber (s.a.v.), insanlara hakikati insani ödevi bil-

²⁴⁵ ay.

²⁴⁶ Kant'ın etiğe ilişkin fikirleri etik tarihi açısından dönüm noktası olmuştur. Kant'a karşı olan pek çok düşünür de dâhil felsefe-etik yazılarının çoğunda Kantçı terimlere rastlanır. Kant, bir anlamda, Aydınlanmanın hem tipik hem de en önemli temsilcisiydi. Tüm devletler, cumhuriyetler olduklarında, artık savaş olmayacak inancından dolayı tipiktir. En önemli, çünkü düşündükleri bakımından, Aydınlanma'nın tekrarlanan problemlerini çözdü ya da onları çok daha verimli bir biçimde yeniden çözmüştür. (Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev. Hakkı Ünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 217.)

²⁴⁷ Kılıç, “Ahmed Naim Babanzâde”, s. 130.; Özlem, *age.*, ss. 79-80.

²⁴⁸ Tirmizi, İlim 19; İbn Mâce, Zühd 17.

²⁴⁹ Melek Yıldız Güneş, *Dârülfünunda Ahlâk Dersleri Programlar-Ders Notları-Hocalar*, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2015, s. 84.

²⁵⁰ “Vazife için vazife” ya da “ödev ahlaki”, Alman filozofu Immanuel Kant'ın (1724-1804) felsefeye kazandırdığı bir kavramdır. Kant'a göre en yetkin ve en yüksek ahlaki değer; “hiçbir sınır olmadan her koşul altında iyi olarak kabul edilebilecek olan “iyiyi isteme iradesidir”. Kant, “iyiyi isteme”yi belirlemek için ödev kavramına başvurur. Bir eylemin ahlaki değerini de ödev bilincine dayandırır. “Bir eylemi ödev olduğu için yapıyorsak, eylememizi belirleyen, bizi bu eylemi yapmaya sürükleyen herhangi bir eğilim ahlakça bir değeri var demektir. Bu düşünce akılla temellendirilen bir bilinç hali olup, “öyle bir davranışta bulun ki davranışının temel ilkesi herkes için uyulması zorunlu bir ilke olsun” şeklinde formüle edilebilir. (Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987, ss. 42-47.)

dirmekle görevlidir ve vazife konusunda diğer kullar gibi o da yükümlüdür.²⁵¹

Eserde belirtilen görüşlerden yola çıkıldığında Ahmet Naim, her ne kadar Kant ahlakı kendi ahlak anlayışı açısından benzerlik ve farklılıkları itibariyle ele alsada ilahi kaynaklı bir ahlak anlayışını esas almaktadır. Temelde birisi akıl ve diğeri ilahi kaynaklı bu görüşler birbirlerine zıt olmuştur. Fakat Ahmet Naim'in kendi inandığı yaklaşım ile dönem itibariyle bu akılcı yaklaşımı birbirlerine uyumlu bir hâle getirme çabasında olduğu söylenebilir.

İslam Ahlakının Esasları, bir konferans için kaleme alınmış olsa da Ahmet Naim'in ahlak felsefesi problemlerine yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ayrıca Ahmet Naim, ahlak dersleri hocası olması konusunda teklif aldığına bu alana dair geniş bir bilgi birikimi olmadığı gerekçesi ile itiraz etmiştir. Ancak kendisine farklı dillere olan hâkimiyeti ve kendi çabalarıyla bu dersleri okutabileceği söylenmiştir. Ahmed Naim de bu teklifi kabul etmiştir.²⁵² Bu eserde Dârülfünun öğrencilerine ahlak derslerinde Kant'ın akla dayalı ahlak anlayışına da yer verilmek suretiyle İslam dinine dayalı bir ahlak anlayışının okutulduğu sonucuna varılabilir.

2.3.1. Babanzâde Ahmed Naim'in Ahlak Tanımı

Ahmet Naim ahlak tanımında halk ve hulk terimleri arasındaki ayrıma dikkat çekerek ahlakı şöyle tanımlar: "Halk, insanın sûret-i zâhiresi (dış görünüş) olduğu gibi, hulk da sûret-i bâtınasıdır (iç görünüş). Buna göre ilm-i ahlak; sonuç itibariyle değişmeyen evvel ve âhir amelî hikmet namını taşımaya salih olan ilimdir."²⁵³ Görülüyor ki düşünür, ahlakın geçmişten ebediyete kadar pratik bir değer taşıyan, salih amel ile oluşan ilim olduğunu düşünmektedir. Ahmed Naim, yapmış olduğu ahlak tanımında, ahlakın amelî yönünü öne çıkarmaktadır. Bu tanımdan yola çıkarak onun nazari ahlaktan ziyade pratik ahlak anlayışına sahip ve ahlakın bu yönüne önem veren bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz.

²⁵¹ Babanzâde Ahmed Naim, *age.*, ss. 1-67.

²⁵² Güneş, *age.*, ss. 84-85.

²⁵³ Babanzâde Ahmed Naim, *Mebadi-i Felsefeden İlim'n-Nefs*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1917 (G. Fonsgrive' den tercüme), s.499.

Ahlak kavramının içini takva, Allah'ı ve yaratılışı düşünmek, ihlas, tevekkül, hilm, hayâ, tevazu, hiçbir nimeti küçük görmemek, şükür, sabır, metanet, gayret, merhamet, doğruluk vb. gibi davranışlarla doldurmuştur. Ahlakı, milletleri millet yapan değerlerden birisi olarak görür. Bir kavmin kendini bilmesinin, tanınmasının diğer milletlere karşı varlığını ispatlamasının lisan, ahlak, âdet ve bunların hepsine hâkim olan fikirler ve dinî inançlarla mümkün olacağını söylemiştir.²⁵⁴ Dini zayıflamış, millî ahlak ve âdetleri kaybolmaya yüz tutmuş, lisanı bozulmuş bir milletin insanları var olsa da kendisinin dünya sahnesinden silineceğini ifade etmiştir.²⁵⁵ Görüldüğü üzere ahlakın konusu, kapsamı, gayesi ve gerekliliği noktasında ahlakın bireysel ve toplumsal yönüne dikkat çekmiştir.

2.3.2. Ahlakın Kaynağı

Ahmed Naim, ahlakın kaynağına dini koymuş, dinin sadece ahlak ilkeleri değil insanın dünya hayatında takip edeceği yol haritası gibi olduğunu dile getirmiştir. Ahlak ilkelerini, insanlık vazifelerini ve insan hayatını düzenleyen kanunları, insanlara ilk öğreten kaynak olarak dini kabul etmektedir.²⁵⁶

Her yerde ve her zaman ahlak kurallarını, insanın hayatını ve görevlerini düzenleyen uygulamaların dayandığı kanunları insanlara ilk defa öğreten din olmuştur. Ahmed Naim için din, ahlakın öyle bir kaynağıdır ki milletleri bahtiyarlık kaynaklarına, ilerleme duraklarına kavuşturacak kurallar bütünüdür. Ahlaki kural ve kaideler hangi dinde daha açık ve insanın yaratılış ve eğilimlerine daha uygun ise o toplumlar sürekli olmuş ve güzel izler bırakmışlardır. Ahlakın kaynağı din, insanları en güzel şekilde terbiye eden olmuştur.²⁵⁷

Düşünüre göre çeşitli milletlerin bağlı oldukları dinler, milletini huzura ve mutluluğa kavuşturamazsa, dinin bu açıdan eksikliğini o milletin akıllıları ve filozofları tamamlamaya çalışır. Felsefi düşüncelerin milletlerin hayatı ve zihinsel gelişmesi üzerindeki etkisini kabul etmiştir. Fakat bu fel-

²⁵⁴ Ayhan Çetin, "Babanzâde Ahmed Naim ve Ahmet Ağaoğlu'nda Da'vâ-yı Ahlâk-ı Nazarî", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.15, 2012, s. 324.

²⁵⁵ "agm.", s.325.

²⁵⁶ Ahmed Naim, *age.*, s. 5.

²⁵⁷ Çetin, "Ahlâk-ı Nazarî", s.326.

sefi ahlak kaidelerini kalbe ve ruhlara işlemek bakımından din ve inanç derecesine ulaşamadıkları için yetersiz görmüştür.²⁵⁸

Din temeline dayanmayarak yalnız akla dayanan ahlak temellerinin ve ortaya atılan nazariyelerin gerçekliğine kuvvetli bir iman ile bağlı olan düşünürler için bir hareket örneği olabileceğinden bahseder. Fakat ona göre bu zümrenin azlığına delil aramak bile fazladır. Çünkü halkın çokluğu bu felsefi nazariyelere akıl erdiremez ve onlara bağlanmaya imkân bulamaz. Ahmed Naim için ahlaki ilkelerin en sağlam desteği ve en kuvvetli kaynağı dindir.²⁵⁹ Ahlaki esasların koruyucusu kâdir-i mutlak olan Allah'tır. Ahiret gününde kullarını ödüllendireceğine veya cezalandıracağına olan iman²⁶⁰ da ahlakı koruduğunu söylemiştir.

Görüldüğü gibi Ahmed Naim, ahlakı din ile temellendirmektedir. Ahlaki kuralların eyleme dönüştürülmesi noktasında insan üzerinde yaptırım uygulayabilecek güç dinde bulunmaktadır. Din dışı veya akli öğretiler ne kadar sistemli ve düzgün olsalar da teoriden, pratik hayata geçişte mutlaka eksiklikler olduğu görülecektir. Böylece ahlaki kaidelerin insan tarafından eyleme dönüştürülmesinde dinî emir ve buyrukların önemli bir faktör olduğu gözlemlenecektir. Kaynağını dinden almayan ahlaki kaidelerin ve kuralların insanlara hiçbir şey vermediklerini ve veremeyeceklerini ifade etmiştir.²⁶¹

Düşünür ahlakın temelini hem psikolojik hem de mantıki açıdan din olduğunu söylemektedir. Şöyle ki; ahlaki buyrukların eyleme dönüştürülme aşamasında dinin bireye psikolojik bir katkı sağlaması ve bireyin dini bir görevi yerine getirdiğinde duyduğu rahatlık ve hissettiği iç huzur, psikolojik açıdan ahlakın din ile temellendirilmesidir. Mantıki açıdan ise din ve ahlak önermeleri arasında var olan özdeşlik prensibidir. Bu özdeşliği sağlayan ahlaki önermelerin, dinî önermelerden çıkarılmasıdır. Ahmed Naim, ahlaki görev ve dini emirlerin iç içe olduğunu hatta hiçbir ahlaki emir yoktur ki, aynı zamanda dinî ve insani bir emir olmasın görüşünü dile getirmektedir.²⁶²

²⁵⁸ ay., s.327; Ahmed Naim, *age.*, s.20.

²⁵⁹ Ahmed Naim, *age.*, s.21.

²⁶⁰ *age.*, s. 6

²⁶¹ s. 22.

²⁶² s. 16.

Ahlakın kaynağını temellendirirken, ahlakın dinî olduğu, olması gerektiği görüşünü geçmişte yaşamış olan Müslüman toplumların örnek yaşantılarından vermiştir. Müslümanların kötülüklerinin her çeşidinden korunmak için faziletlerle, erdemlerle donatılmak için Allah'ın kitabı ve peygamberin sünnetinden başka hiçbir kaynaktan beslenmemiş olmalarını delil olarak gösterir. Kaynağını dinden almayan ahlaki kaide ve kuralların insanlara hiçbir şey vermediklerini ve veremeyeceklerini ifade eder.²⁶³

Ahmed Naim, felsefi nazariyelerle İslam dininin öngördüğü ahlak kuralları arasında bir kıyaslama yapar. Ona göre din insan üzerinde, felsefi telkinlerden daha fazla etkili olmaktadır.

2.3.3. İslam Ahlakı

Ahmed Naim, ahlakın kaynağını din olarak görmüştür. Ona göre İslam ahlakının kaynağı Kur'an ve sünnet olmaktadır. İslam beldelerinde ahlakın en belirgin temeli İslam dinidir. Güzel ahlakın ve her türlü faziletin halkın en aşağı tabakasından en üst tabakasına kadar yayılmasına sebep olan Hz. Peygamber'dir. Müslümanlar, kötülüklerin ve çirkinliklerin her çeşidinden korunmak, faziletlerle ve güzelliklerle bezenmek için Allah'ın kitabından ve peygamberin sünnetinden başka bir ilim kaynağına ihtiyaç hissetmemiştir. Hz. Peygamber'in terbiyesiyle yetişen arkadaşlarından ve onların yetiştirdikleri nesilden başka rehber ve örneklere değer vermemişlerdir. Düşünre göre İslam dini hakikaten ahlak dinidir.²⁶⁴ İslam dininde ahlak, nazari veya amelî olarak iç içedir. Bu iddiasını Ahmed Naim, Kur'an-ı Kerim'den ve sünnet-i nebiden birçok delil getirerek izah yoluna gitmiştir. İlk başta Kur'an-ı Kerim'deki Hz. Peygamber'e hitaben "Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin"²⁶⁵ ayetini zikretmiştir. Ahmed Naim bu ayetin bize; İslam dininin tebliğcisi ve Kur'an-ı Kerim'in ete kemiğe bürünmüş hali olan Hz. Peygamber'in en bariz özelliklerinden biri olduğunu söylemiştir. Ahlak ile vasıflanmış olduğunun bir göstergesi olmaktadır. Ahmed Naim'in, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayeti ve Hz. Peygamber'in birçok hadisini örnek göstererek dinî emirlerle ahlaki vazifelerin arasındaki güçlü bir bağın varlığını ispatlama yoluna

²⁶³ s. 22.

²⁶⁴ s. 7.

²⁶⁵ Kalem, 68/4.

gittiği görülmektedir. Hatta “İslam dininde hiçbir ahlaki buyruk yoktur ki dinî bir emir veya imani bir buyruk olmasın”²⁶⁶ sözü ile ahlaki vazifeleri ve dinî emirleri bir tuttuğu anlaşılmaktadır.

İmanın yetmiş şubesinde her biri amelî bir buyruktur ve dinî bir ödevdir. İnsanın “Lâ ilâhe illâllah” demesi bir dil işidir. Fakat bunu dil ile söylemek imandan bir parçadır. Yine halkın gelip geçtiği yerde ona eziyet verecek bir şeyi kaldırmak da imandan bir cüzdür. Bir Müslüman, namazını, orucunu, zekâtını, haccını nasıl dinî bir görev sayarsa sağlığını korumayı, ailesini geçindirmeyi, insanlara güler yüz göstermeyi de dinî bir görev sayar. Bunların hepsi aynı zamanda ahlaki bir davranıştır. Adam öldürmek, içki içmek, başkasının malına el sürmek vb. de dinen günahdır ve ahlaksızlık olarak kabul edilir.²⁶⁷

Ahmed Naim’e göre güzel ahlakın halkın hayatında uygulanmasında, Hz. Peygamber’in sünnet-i seniyyesinin önemli bir etkisi vardır. Müslümanlar kötülüklerden uzaklaşıp iyilik yaparken; Kur’an-ı, Peygamberimizin sünnetini ve sahabenin davranışlarını örnek almışlardır. Ayette ifade edildiği gibi, Hz. Muhammed’in Kur’an’ın hedeflediği ahlak biçimine en uygun örnek olduğunu görüyoruz. Hz. Muhammed (s.a.v): “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim”²⁶⁸ hadisi ile ahlakın kendisiyle birlikte, insanlar için güzel bir örneğe dönüştüğünü dile getirmiştir.

2.3.4. İslam Ahlakının Akli Mahiyeti

Ahmed Naim’in İslam ahlakını, vahiy veya din ile temellendirmiş olması ahlaki alanda aklın önemini azaltmamaktadır. Ona göre İslam dininde ahlaki görevlerle ilgili buyrukların oldukça çok olması da İslam ahlakının akli özelliğinden bir şey kaybettirmez. Düşünürü göre insanın, kendi dışındaki bir otorite tarafından belirlenmiş olan ahlak buyruklarına itaat etmesi, gerçekte yine ahlaki görev tasavvurunu akıldan alması demektir. Çünkü başlangıçta kişinin Müslüman oluşu demek olan iman etmesi zaten akli delillendirme sonucu gerçekleşmektedir.²⁶⁹ Çünkü kişinin inandığı dini seçmede

²⁶⁶ Ahmed Naim, *age.*, s. 17.

²⁶⁷ s.32.

²⁶⁸ Muvatta, Hüsni'l-Huluk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381.

²⁶⁹ Ahmed Naim, *age.*, s.43.

ve yaşamadaki hürriyeti, akıl ve iradesinin sonucunda olmaktadır. Bu da aklın, İslam içerisinde ve dine dayandırılan İslam ahlakında önemli bir görevinin olduğunu bir kanıtı olmuştur.

Ahmed Naim'e göre İslam dininde imanın temeli ve desteği akıldır. İnanç bir gönül ve kalp işi gibi görünse de temelde akıl süzgecinden geçmediği sürece bir anlam kazanamamıştır. Gerek Allah'ın varlığına, gerek Hz. Peygamber'in peygamberliğine ve bu sıfatla bildirdiklerine inanan her mümin, delil yoluna başvurarak İslam'ın hakikatlerine inanmaktadır. Ahmed Naim, delilin zaaf ve kuvveti şekil ve sureti değişiklik gösterse de imanın esası hiçbir vakit bir nevi istidlâlden hâli kalmayacağı görüşünü savunmaktadır. Aynı şekilde İslam dininde akla açık olmayan iman sırları olmadığından hiçbir kimseye "Aklın alsın almasın her halde iman ile mükellefsin. İman meselelerini tartışmaya aklın yetkisi yoktur.", denilmemiştir ve denilemez."²⁷⁰ diyerek imanın temeli ve desteğinin akıl olduğunu göstermiştir.

Düşünüre göre ilahi vahye iman kaydından bağımsız kalmak isteyenler arasında ahlak kaidelerini sırf akıldan çıkararak vazife ve vicdani mesuliyeti kendilerine rehber edinenlerin sayısı henüz pek azdır. İslam dini ise sağlam bir felsefenin ahlaki prensiplerinden birini bile ihmal etmemiştir. Onun bütün gereklerini âkil-gabî, zengin-fakir, âlim-cahil, ileri-geri bütün beşer sınıfları arasında aynı kuvvet ve etki ile yaymaya başlayalı on üç buçuk asır olduğu halde ahlaki vazifelerin Müslümanlar arasında din boyasına boyanmış olması, akli mahiyetini hiçbir vakit zedelememiştir. İslam'da akıl ile din mücadele ve tartışmaya girmemiştir. Çünkü İslam'ın temeli akli prensiplerdir. İslam dini akli, sahip olduğu yüksek mevkiden hiçbir vakit indirmemiştir.²⁷¹

Ahmed Naim, İslam dininin ve kaynağını dinden aldığını iddia ettiği İslam ahlakının akli temellere dayandığını, Hz. Peygamber'in "İnsanın dini akıldır, akli olmayanın dini de yoktur."²⁷² hadisi ile delillendirmektedir. Ona göre aklın, ilahi delilden biri olduğuna bütün İslam âlimleri ittifak etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, İslam dini içerisinde akli prensiplerimizde aklın

²⁷⁰ s.42.

²⁷¹ s. 44.

²⁷² Münavî, Kunuzu'l-hakaik-el-Camiu's-sağir'le birlikte, 2/498.

kabul etmeyeceği hiçbir şey yoktur.²⁷³ Dinin temeli akıl ilkeleridir. Ahmed Naim'in vurgulamak istediklerinden biri İslam'da taklidi imanın önemi olmadığı görüşüdür. Ahmed Naim'in dikkat çekmek istediği diğer bir konu ise İslam dinindeki iman ilkeleri ile Hristiyanlıktaki iman ilkeleri arasındaki farktır. Ahmed Naim'e göre İslam akla hitap ederken, Hristiyanlık ise hislere hitap etmektedir. Bu yüzden bir kişi Müslüman olmayı tercih ettiğinde akli istidlâlleri kullanarak hidayete ererken, aynı kişi Hristiyanlığı kabul etmek istediğinde hislerine başvurması ve Hristiyanlığın özünde var olan sırları peşinen kabul etmesi gerekmektedir.²⁷⁴ Bu yapılan açıklamalar Ahmed Naim'in akla nispetle İslam-Hristiyanlık karşılaştırması olarak gösterilebilir.

2.3.5. Ahlak, Hürriyet, Mesuliyet Arasındaki İlişki

Ahlaki davranış iradeye dayalı, mesuliyet ve karşılıklı ceza ve mükafat gerektiren faaliyetler bütünüdür. Ahlak sistemlerinin çoğu sorumluluk üzerine kurulmuştur. Mesuliyeti kabul etmeyen ahlak sistemlerinin toplumlarının ahlaklı olması mümkün değildir.²⁷⁵ Ahmed Naim, İslam ahlakında hürriyet ve mesuliyet kavramlarının öneminden bahseder. Bu önemin farkında olan düşünür, İslam ahlakında hürriyet probleminin nasıl ele alındığını ve kader inancıyla insan hürriyetinin bir arada savunulup, savunulamayacağını ele alır. Burada cevabını aradığı esas soru İslam'daki kader inancının eylemlerin ahlaki değerini azaltıp azaltmadığı sorusudur. Bu meseleyi ele almasını gerekli kılan neden ise Müslümanların kadere iman ettikleri için sıkça eleştirilmeleridir.²⁷⁶

Ahmed Naim, Müslümanların kadere inandıkları için küçümsediklerini ve kadere iman nedeni ile Müslümanlarda amellerin bir ahlaki kıymeti bulunmadığı görüşünü dile getirenlerin varlığından bahseder. Bunlara göre Müslümanlar, alınlarına ne yazılmışsa onu yaparlar. Kendi iradeleri ile hareket etmedikleri için kadere boyun eğerek yürürler ve alinyazıları ne buyurmuşsa onu yaparlar. Başka bir şey yapmak ellerinden gelmez. Bu gibi görüşleri ve eleştirileri savunanlar; Müslümanların kader inancı dolayısıyla, yap-

²⁷³ Ahmed Naim, *age.*, s. 19.

²⁷⁴ ay.

²⁷⁵ Çetin, "Ahlâk-ı Nazarî", s.333.

²⁷⁶ ay., s. 335.

tıkları fiillerin hiçbir ahlaki değeri bulunmamaktadır, sonucunu çıkarırlar.²⁷⁷ Düşünür yukarıdaki paragrafta Batı dünyasında mevcut olan, Müslümanlar ve İslam hakkındaki genel görüşü dile getirmekte ve bu görüşü fatalizm (Cebriyecilik) olarak isimlendirmektedir. Bunlara cevaben Ahmed Naim, Müslümanların kadere olan imanlarının amel ve niyetlerinin ahlaki kıymetlerini eksiltecek mahiyette olmadığını iddia eder. Ona göre Müslümanlar hem kadere inanırlar hem de hayır ve şerrin sahibinin Allah olduğuna inanmış olurlar. Bunun yanında yine Müslümanlar, Allah tarafından kendilerine gösterilen doğru yol ile mutsuzluğa ve sefaletle giden eğri yoldan hangisini tutarlar ise bunu kendi arzu ve iradeleriyle yaptıklarına itikat ederler.²⁷⁸

Ahmed Naim, İslam inancında insanın amellerinden sorumlu tutulduğunu söylemiştir. Dünya hayatında insanın gayret ve çalışmasının karşılığı olduğu gibi ahirette de yaptığı amellere göre karşılık göreceğini şu ayet-i kerimelerle ispatlama yoluna gitmektedir. “Her kim zerre miktarı hayır işlerse onu bulur, her kim de zerre miktarı şer işlerse onu bulur.”²⁷⁹ “İnsan çalıştığı şeyden başkasını bulamaz.”²⁸⁰ “Sen onlara de ki, Hakkı bildirmek Allah’tan, dileyen iman eder, dileyen kâfir kalır.”²⁸¹ “Hak Teâlâ bir kavme ih-san ettiği bir nimeti, o kavim kendini değiştirmedikçe değiştirmez.”²⁸² “İyi ve yararlı işler işleyen kendine, kötü amelde bulunan ise kendi zararına çalışmış olur, ondan sonra da Rabbinize döndürülürsünüz.”²⁸³ Ahmed Naim, yukarıdaki ayetlerden sonuç olarak İslam dininin mesuliyet ilkesini açık ifadelerle kurmuş ve temellendirmiş olduğunu çıkarır. Ona göre İslam dininin bu yolda anlatmak istediği temel kaide; “Size doğru yolu ve bahtiyarlık yolunu apaçık gösterdim. Gün gibi aşikâr kıldım. Artık siz istediğiniz yolu tutunuz. Doğru yolu tutarsanız faydası size, ondan ayrılırsanız zararı yine size aittir.”²⁸⁴ kaidesidir. Bu kaideye göre Müslümanların inandığı Allah, insanlara doğru ve yanlış yolları göstermiş ve artık bundan sonra insanın seçimine

²⁷⁷ Ahmed Naim, *age.*, s. 20.

²⁷⁸ *age.*, s. 21.

²⁷⁹ Zilzâl 99/7–8.

²⁸⁰ Necm 53/40.

²⁸¹ Kehf 18/28.

²⁸² Enfal 8/25.

²⁸³ Casiye 45/15.

²⁸⁴ Ahmed Naim, *age.*, s. 23.

kendi karar vermesini isteyerek seçimi insanın iradesine bırakmıştır. Bu da bize insanın cebri olarak bir seçim yapmadığını kendi iradesi ile istediği yolu seçtiği sonucunun İslam dini içerisinde olduğunu göstermektedir. İslam'ın tesis etmeye çalıştığı mesuliyet anlayışında göze çarpan ve en temel esası şahsi mesuliyet ilkesidir. Düşünür bu esas; “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.”²⁸⁵ “Ey iman edenler siz kendinize bakınız! Siz hidayet yolunda olduktan sonra sapıklıkta kalanların sapıklığından size zarar gelmez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Yaptığınız şeyleri işte o zaman size bildirecektir.”²⁸⁶ gibi ayet-i kerimelerle İslam dininin kurmuş olduğu mesuliyetin şahsi mesuliyet olduğunu kanıtlayarak gitmektedir. Ahmed Naim İslam inancı içerisindeki hiçbir kimse diğerinin amelinden mesul olmaz ve eleştiriye uğramaz kaidesiyle Hristiyanlık inancındaki ataların, dedelerin günahları yüzünden evlat ve torunların mesul olmasını gerekli kılan mâsiyet-i asliye (Pêchê originel)²⁸⁷ çıkar. Bu nazariyenin İslam dininde yer olmadığını savunmaktadır.²⁸⁸

Ahmed Naim, insanın sorumlulukları ile ilgili konuyu işlerken irade, hürriyet, sorumluluk ve ahlak arasındaki bağlantılardan bahseder. Buna göre Allah, insanlara doğru ve yanlış yolları göstermiştir. İyiliğin ve kötülüğün ilkelerini tanıtmıştır. İnsana bir fitrat giydirerek iyiliğe ve kötülüğe eğilimli olma özelliği vermiştir. Ona irade ve sorumluluklarında karar verme yetkisi vermiştir. Düşünürü göre bu imkândan sonra insan bir seçme özgürlüğüne sahip olacaktır. O, amel ve fiiliyatlarda insanın seçme davranışı sadece kendini bağlar. Bu seçme davranışından sonra şahsi mesuliyet durumunun ortaya çıktığını, her bir kişinin kendi yaptıklarının kendisini ilgilendirdiğini, ahirette de bunun ceza ve mükâfatının şahsi olarak değerlendirileceğini öne sürer. Örneğin, Hristiyanlık inancındaki “öncekilerin işlediği günah, sonrakilerini de bağlar” teorisinin İslam dininde olmayan bir teori olduğunu öne sü-

²⁸⁵ İsra 17/15.

²⁸⁶ Maide 5/105.

²⁸⁷ Hristiyanlar Hz. Adem’in suçundan dolayı bütün Âdem oğullarının lanete uğradıklarına ve ahirette azaba müstahak olduklarına, Hz. İsa’nın kendi kanını feda ederek Âdem oğullarını lanetten ve azaptan kurtardığına inanırlar. **Masiyeti asliyeden** maksat, Hz. Adem’in bütün evladını belaya uğrattığı sayılan suçudur. (Babanzâde Ahmed Naim., *age.*, s. 40.)

²⁸⁸ Ahmed Naim, *age.*, s. 24.

rer.²⁸⁹ Ahmed Naim, mesuliyetin ve fiiliyatın karşılığının kişiye özel olduğunu, bir kimsenin başka birinin mesuliyetinden sorumlu tutulamayacağını düşünür.

Ahmed Naim, böylece Hristiyan düşünürlerin kendilerinde olan eksikliği İslam'da aramaya çalıştıklarını iddia etmektedir. Ona göre yukarıdaki ayet ile Müslümanlar işlemedikleri bir suçtan mesul olamadıkları gibi mesuliyetleri de şahsi bir karakter arz etmektedir. Düşünür kadere iman meselesini metafiziğin konusu olarak kabul etmekle birlikte kader inancı ile insan hürriyetini bir arada savunmanın İslam düşüncesinde mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre hiçbir din inananlarından hem elinden iradelerini alarak hem de onlardan dini ve ahlaki buyrukların yerine getirilmesini isteyemez. İslam inancı kader meselesi ve insan hürriyeti arasındaki dengeyi korumayı bilen bir dindir.²⁹⁰

Düşünüre göre, kadere inanç metafiziksel bir konudur. Ona göre kader ile insan hürriyeti arasında ilginç bir denge vardır. O, sorumluluğun cüz'î irade için önemli bir şart olduğunu belirtir. Cüz'î iradenin yanında bir de Allah'ın külli iradesinin olduğunu, bu ikisinin bir uyum içerisinde işlediğini düşünür.²⁹¹ Cüz'î 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 olasıdır. 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'î irade arasında mükemmel bir denge olduğunu, bununla birlikte Allah'ın kendi külli (tümel) iradesiyle cüz'îlere hükmetme yeteneğine ve hakkına sahip olduğunu düşünmektedir. O kendi ifadeleriyle konuyu kısaca şöyle özetlemeye çalışır:

²⁸⁹ *age.*, s.24; Şenel Özoğul, *Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler*, (Yüksek Lisans Tezi), NEÜSE Felsefe Ana Bilim Dalı, Konya, 2016, s.97.

²⁹⁰ Ahmed Naim, *age.*, s. 25.

²⁹¹ *age.*, s. 36.

“Müslümanlar, irade-i ilahiyenin bütün kâinat olaylarına ve ilahi kudretin eseri olan beşerî fiilleri vücuda getirmek hususunda müstakil olduğuna, gerek kâinatı tanzim ve idare eden külli kanunların gereğince ortaya çıkan cüzi hadiselerin Zati Kibriya tarafından yaratıldığına, yine o Zati Kibriya'nın nihayetsiz bir kudretle her dilediğini yapmaya muktedir olduğuna itikat ederler.”²⁹²

diyerek külli irade ile cüz’i irade arasındaki uyumu bize göstermektedir.

Ahmed Naim, İslam dini içerisindeki kader inancının, Müslümanların cebrî anlayışa sahip olmalarını gerektirmediğini söylemiştir. Ona göre Müslümanlar kader konusunda ilah-i irade ve beşerî irade ayırımına gitmişlerdir. Bu ayırım insana cüz-î bir irade vererek ona hürriyet sağlamış ve bu hürriyet sebebi ile insan amellerinden de sorumlu olmuştur. Ahmed Naim, savunduğu görüş itibari ile Allah’a ait olan ve kâinata ait olaylarda ilahi irade yanında insanların yaptıklarından sorumlu olmalarını gerekli kılan bir cüz’î irade varlığını kabul etmiş görünmektedir.²⁹³ Böylece ilahi irade ve beşerî irade arasında bir ayırım yapılarak, ahlaki sorumluluklar cüz’i iradesi ile temellendirilmiştir. İnsanın davranışlarından ve amellerinden sorumlu tutulabilmesi için, bir iradeye sahip olması gerektiğini düşünür.²⁹⁴ Netice olarak irade ve hürriyet ahlakilik prensibi açısından vazgeçilmez iki ana etkidir.

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

Kant’ın, ahlakın temelinde özgürlüğü önemli bir faktör olarak görmesi Ahmed Naim’in dikkatini çekmiştir. Ona göre Kant, ahlaklılığın en belirgin göstergesinin özgürlük adında var olduğunu söylemektedir. Çünkü varlığı, akıl sahibi bir varlık ve eylemleri bakımından neden yaptığını bilen, isteme iradesine sahip bir varlık olarak düşünmek gerekirse eğer, özgürlük

²⁹² s. 39.

²⁹³ Osman Ezici, *Babanzâde Ahmed Naim’in Ahlâk Anlayışı ve Felsefî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Sivas, 2010, s. 42.

²⁹⁴ Ahmed Naim, *age.*, s. 22.

adını da varsaymamız gerekir.²⁹⁵ Böylece bu aynı nedenden dolayı akıl ve irade ile kendisine, özgürlük adı altında eylem belirleme özelliği yüklediğini kabul etmiş oluyoruz. Yani bir varlık aklıyla ve iradeyle eylemlerinde özgür kabul edilmiş olur. Özgürce seçme imkânına sahip her eylem de ahlaki bir nitelik taşımış olur.

2.3.6. Ahlakta Evrensellik

Ahlak felsefesinin temel problemlerinden biri de insanlar için evrensel bir ahlak yasasının olup olmadığı problemidir. Başka bir ifadeyle değerlerin nesnel mi, öznel mi, yoksa başka türden bir yapıda mı oldukları problemidir ya da tüm insanların kabul edebileceği evrensel bir ahlak yasasından söz edilebilir mi gibi sorular ahlak felsefesi düşüncesinin cevabını aradığı türden sorulardır.²⁹⁶

Ahmed Naim'e göre evrensel bir ahlak yasası vardır. Ahlak kanunları sadece insanlar içindir. Evrensel ahlak kanununun tüm insanlarca kabul edilmesi için, ahlaki davranışın tüm insanlarda var olan ortak fitrata uygun düşmesi gerekir. Bu kanunların akıl ile temellendirilmesi önemli bir şarttır. İslam'ın da ahlak kanunu, ortak fitrat ve ortak akıl üzerine kurulmuştur.²⁹⁷

Düşünür, zaman, mekân ve kültüre göre değişen bir ahlak anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre ahlak yasası evrensel bir özellik taşımalıdır. Evrensel olması bu yasanın insanlar için olmasında aranmalıdır. Ahlak yasasının insanlar için olması demek, sözünü ettiğimiz yasanın insanoğlunun bütün fertlerince mantıklı olması ve kendisine bağlı olunacak değerleri taşıyor olması demektir. Bu da ancak ahlak yasasının insanlığın bütün fertlerinin ortak yaratılışına uygun olmasına bağlıdır. Recep Kılıç şöyle özetlemektedir:

“Ahmed Naim'e göre ahlak yasasının evrensel olması ya da insanların ortak tabiatına uygun olması özellikle İlâhi Vahiy'den kaynaklandığı zaman mümkün olur. Akıl ile temellendirilen ahlak yasasının da teorik olarak evrensel olması mümkündür. Ancak bu durum pratikte gerçekleşme imkânı bulamaz. Çünkü ahlak yasasının, Ahmed Naim'e göre evrensel bir yasa olabilmesi aynı zamanda bu yasanın doğruluğuna kuvvetle iman eden insanların varlığı

²⁹⁵ Özoğul, *age.*, s. 100.

²⁹⁶ Özlem, *age.*, ss. 21.

²⁹⁷ Ahmed Naim, *age.*, s. 67.

ile mümkündür. Oysa sırf akılla temellendirilen ahlak yasasının doğruluğuna iman eden bütün insanlıkla karşılaştığımızda azınlıkta kalmaya mecbur filozof zümresi olabilir.”²⁹⁸

ifadeleriyle ahlak yasasının sadece akılla temellendirileceğinin eksik kalacağını aktarmıştır.

2.3.7. Kant’ın Ahlak Felsefesinin Tenkidi

Modern bilim anlayışının yapısının değişmesi sonucu bilimlerin ayrışma süreci, ahlak konusunu da etkilemiştir. Ahlaki erdemler acaba ilahi bilgiye dayanan kutsal kitapların iddia ettikleri gibi dinin özel alanına mı giriyordu, yoksa dine başvurmadan sırf insan aklına dayanarak bir ahlak sistemi kurmak mümkün müydü? XVIII. yüzyılın Alman filozofu Immanuel Kant’a (ö. 1804) göre tamamen akla dayanan, dinden bağımsız bir ahlak düzeni kurmak mümkündür.²⁹⁹ Kant, *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Kalarak Din* adlı eseriyle böyle bir iddiayı kanıtlamaya çalışmıştır.

Ahmed Naim, Kant ahlakını bazı noktalardan tenkide tabi tutmakla beraber bazı görüşlerini de İslam ahlakına uygun bulmuştur. Ahmed Naim, Kant’ın “categorical imperatif”³⁰⁰ adını verdiği “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, Müslümanların da bu ilke doğrultusunda hareket etmesine engel hiçbir sebebinin olmadığını öne sürmüştür. İslam ahlakının da bu ilkeden ibaret olduğunu savunan Ahmed Naim, ahlaki vazifelerimizin teferruat ve tatbikatına dair olan ve cüzi mahiyette olan emirleri ve yasakları bir tarafa bırakırsak dini nasslardan asıl külli olan kanunu araştırarak olursak bu kanunun akıllara daha kolay bir tarzda işlenmiş olacağını söylemektedir.³⁰¹ Ahmed Naim, bu görünüşünü şu hadislerle ifade etmiştir:

“İyilik, kalbinin mutmain olduğu şeydir. Sana fetva verseler de aldırma, tekrar ederim ki, sana aksine fetva verseler de aldırma.”³⁰²

²⁹⁸ Kılıç, “agm.”, s. 319.

²⁹⁹ Ezici, *age.*, s. 45.

³⁰⁰ Kılıç, “*Ahmed Naim Babanzâde*” s. 130.

³⁰¹ Ahmed Naim, *age.*, ss. 44–45.

³⁰² İbn Mâce, Sünen, Kitâbü’z-Zühd, 15.

“İyilik güzel ahlaktır. Günah da kalbinde yerleştiği halde insanlara karşı açığa vurmadığın şeydir.”³⁰³

“Senden ortaya çıkmasını halkın görmesini istemediğin şeyi yalnız iken de kendi kendine yapma.”³⁰⁴

Ahmed Naim bu hadislerle yorumlar getirerek, İslam ahlakının Kant’ın ahlak anlayışından hangi yönlerden üstün olduğunu bize göstermiştir. İlk hadiste geçen “iyilik, kalbin mutmain olduğu şey” tarifinden Ahmed Naim, bir fiilin hayır olduğuna kalbin mutmain olmasından maksat aklın delâletine ve aydınlatmasına bağlı olması bir gerekliliktir, fikrini çıkarır. Düşünür, “Kötülük ve günah, kalpte yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şeydir” hadisinden ise; herkesin görmemesini istediğimiz şey, aklın küllî bir kaide olarak tanımak istemediği, beğenmediği şeyden başkası olmayacağı fikrine ulaşmıştır. İyiliğin ve günahın mahiyetlerini belirten bu kaidelerin Kant’ın ahlaki kanunundan daha üstün olduğunu, aklın bu kaideleri insanlara söylediğini, belirtmiştir. Ahmed Naim, Kant’ın ahlak yasası yalnız fiillerimize, yani vücut organlarımızın eylemlerini kapsar gibi görüldüğünü söylemektedir. Ona göre kanunun niyetimizi, tasarılarımızı yani kalbimizin fiillerini ihmal ederek, kuvvede kalmış, tatbik sahasına çıkmamış niyetlere sorumluluk yüklediğini açıkça gösteremediğini iddia etmektedir.³⁰⁵ Ahmed Naim niyetlerimizden de sorumlu tutulacağımıza şu ayet ve hadisleri örnek göstermiştir:

“İslam ahlakının en temel kaidesi ve hadis kitaplarının genellikle birinci hadisi olan “ameller niyetlere göredir”³⁰⁶ hadisinin ifadesi ve “nefsinizde olanı açığa vursanız da gizleseniz de, Allah sizden hesabını soracaktır”³⁰⁷ ve “Şüphesiz kulak, göz ve kalp bunların hepsinden dolayı hesaba çekileceksiniz”³⁰⁸

ayeti ile bize niyetlerimizden sorumlu tutulacağımızı göstermektedir.

Bu hadis ve ayetler inananlara yalnızca eylemini değil hatta niyetini bile temiz tutmasının bir gereklilik olduğunu bildirir. Bu da ahlaki olgunluk-

³⁰³ Müslim, Sahîh, Kitâbü'l-Birr, 5.

³⁰⁴ Suyûtî, Câmiu's-Sağîr, 10596.

³⁰⁵ Ahmed Naim, *age.*, s. 46.

³⁰⁶ Buhârî, Sahîh, Bâbu Bedu'l-Vahy, 1.

³⁰⁷ Bakara 2/284.

³⁰⁸ İsra 17/36.

ta inanan bir müminin ne kadar ince bir hesabı göz önünde bulundurmasının gereğini ortaya koyar. Recep Kılıç da bu ayet ve hadislerden şu sonucu çıkarmıştır:

“Ahmed Naim; genel de rasyonalist ahlakı, özelde ise Kant’ın ahlak anlayışını, diğer ahlak felsefeleri arasında en tutarlı ahlak teorisi olarak görür. Bununla beraber Kant’ın kesin ahlak buyruğunun; kuvve halinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiğini, bu açıdan da eksik olduğunu tespit eder. Sözüne ettiğimiz bu tespit sadece kesin buyruk açısından değerlendirilirse son derece yerindedir. Ancak Kant’ın ahlak teorisinin bütünlüğü açısından bakılırsa bu tespitle Kant’a haksızlık yapılmış olur. Çünkü niyet, Kant’ın ahlak sisteminde anahtar kelimelerden birisidir ve kayıtsız şartsız iyi diye nitelendirilebilecek tek ilke konumundadır.”³⁰⁹

Düşünür, İslam ahlakının Kant ve diğer rasyonalist ahlak anlayışlarından farkının sadece teorik yönde olmadığı yönündedir. Bunlar arasında amelî yönden de çok ciddi farkların olduğunu dile getirmektedir. Kant’ın kesin ahlak buyruğunun yalnız fiillerimizi kapsadığını, niyet ve maksatlarımızı ihmal ettiğini düşünerek eleştirmiştir. Kant, niyet olarak kalmış ve uygulamaya geçirilmemiş eylemlere sorumluluk yüklendiğini açıkça göstermemektedir. Oysa İslam’ın ahlak yasasının ifade edildiği hadis-i şeriflerde, niyetlerimizin hepsinden sorumlu olduğumuz açıktır. Ancak Ahmet Naim’in Kant ahlakını, “kuvve halinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiği” için eleştirmesi eksik kalmaktadır. Çünkü Kant’a göre ahlaki açıdan önemli olan eylemin sonucu değil, arka plandaki kalan niyettir. Bu sebeple Kant için “kuvve halinde kalmış niyetleri görmezden geliyor” şeklinde yapılacak tenkit eksik kalmaktadır.³¹⁰

İslam ahlakını Kant ahlakı ile bir kez de “vazife için vazife” ilkesi açısından karşılaştıran Ahmed Naim, İslam ahlakını bu bakımdan da üstün bulur. Çünkü Kant’ın sistemindeki iyi niyetin de kaynağı olan vazife fikrinin, sırf teorik bir niteliğe sahip olarak kaldığını, fiilen kalplerde yer edemediğini, son tahlilde ise ahlakçıların hayallerini süsleyen “sırf bir temenni” seviyesinden öteye geçemediğini düşünür. Çünkü bu ilkenin, ona göre insanlar üzerinde hiçbir yaptırım gücü yoktur. Sadece boş bir form durumunda-

³⁰⁹ Kılıç, *age.*, s. 326.

³¹⁰ Kılıç, “agm.”, s. 131.

dir.³¹¹ Ahmed Naim'e göre, Kant'ın ahlak teorisinde "vazife için vazife" nin yerine getirilmesi düşüncesi, İslam ahlakındaki, Allah rızası için amel etme niyetinin yerini tutamamaktadır. Ahmed Naim, İslam ahlakındaki niyetin önemini şu şekilde açıklamaktadır:

"Fiil ve eylemlerimizin Allah rızası için yapılması gerektiği hususu, Müslümanların seçkinleri ve geniş halk kesimlerince bilinen müşterek bir fikirdir. Çünkü Kur'an'da dünyevi ve uhrevi mutluluğun türleri sayıldıktan sonra "Cenab-ı Hakkın rızası, bunların hepsinden büyüktür. En büyük başarı, işte bu rızayı kazanmaktır"³¹² buyurulmuştur. Herhangi bir eylemin, ahlaken iyi olması için sadece Allah için yapılmış olması gerekeceğini bilmeyen Müslüman yoktur."³¹³

Görüldüğü gibi Ahmed Naim'e göre İslam ahlakında en büyük amaç Allah rızasıdır. Buna göre bir eylemin ahlaken iyi olmasının ölçüsü Allah için yapılıp yapılmamasına bağlı olmaktadır. Recep Kılıç, Ahmed Naim'in İslam ahlakının üstün gördüğüne şu yorumu getirmiştir:

"İslam ahlakının Kant ahlakından veya genel olarak rasyonalist ahlak teorilerinden üstünlüğü, sadece teorik açıdan değildir. Aksine İslam ahlakının esas üstünlüğü, teorik açıdan daha çok uygulamada kendini gösterir. Ahmed Naim'e göre İslam ahlakı, vazife fikrinin çeşitli halk tabakaları arasında yayılmasında felsefi teorilerin gösteremediği bir başarı göstermiştir. Önemli olan da vazife fikrini, düşünürler grubunda uyandırmak olmadığını geniş halk yığınlarına kabul ettirebilmektir ki İslam ahlakı, bu noktada başarılıdır."³¹⁴

Sonuç 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 getirilmesi üzerine olmuştur. Doğru hareket etmenin neden daha niyetlerden itibaren gelmediği konusundadır. Vazife için vazife fikrinin niyetlerin yerini tutmadığını düşünmektedir. Ayrıca bu fikrin kapsayıcılığı açısından eksik olduğunu söylemektedir. O, İslam ahlak teorisinin bu anlamda daha kuşatıcı

³¹¹ Ahmed Naim, *age.*, s. 52.

³¹² Tevbe, 9/73.

³¹³ Ahmed Naim, *age.*, s. 46-47.

³¹⁴ Kılıç, "agm.", s. 327.

olduğunu hem nazari hem de amelî anlamda daha bütüncül olduğunu dile getirmektedir.

2.3.8. Ahlakla İlgili Diğer Problemler

Babanzâde Ahmed Naim'in ahlak anlayışıyla ilgili başlıklar, buraya kadar ahlak felsefesinin ana problemlerini oluşturmaktadır. Ahlakla ilgili diğer problemleri de ele almaya çalıştık.

2.3.8.1. İyi ve Kötü

İslam ahlakçalarına göre “iyi” ve “kötü”, insan davranışlarını niteleyen temel değer yargılarını oluştururlar. Bu durumda evrensel iyi ve kötü tanımlamalarına göre bir şey iyi ise kötü, kötü ise iyilik olarak nitelendirilemez.³¹⁵

İyi, insanın insan olma değerlerine denmiştir. İnsanın yaşadığı topluma yararlı, değerli olma durumudur. İnsanın aklına ve iradesine uygun olarak yaptığı seçimin sonucunda oluşan yararlı ve değerli bir şeydir. Toplum içinde uyumlu yaşamamızı sağlayan her şey de iyidir. Bunların tersi ise kötüdür. İslam ahlakçıları “varlıkların iyiliği ya da kötülüğü kendinden mi kaynaklanır?” sorusuna cevap aramışlardır. Bu cevaplar üzerine düşünmüşlerdir. Bir kısım ahlakçılar, iyi ve kötünün insan şuurunun mahiyetinde, fitratında, akılda var olduğunu ileri sürerken, bir kısmı iyiyi haz, elem ve fayda gibi şeylere bağlamakta, bir kısmı da vazifenin mutlak olarak yerine getirilmesi veya Allah'ın emirleri ve yasaklarına itaat olarak nitelendirmektedir.³¹⁶

Son devir Osmanlı ahlakçılarının büyük çoğunluğunda iyi ve kötüyü tayin eden, dinî emirlere uymak ve uymamak olmuştur. Buna göre Allah ve Rasûlünün emirlerine uymak iyi ahlakı, uymamak ise kötü ahlakı meydana getirmiştir.³¹⁷ Düşünüre göre Allah'ın buyruklarına itaat etmek ve Hz. Peygamber'in hayatını örnek almak insanı iyiliğe götürürken; aksine hareket etmek de kötülüğe götürmektedir.

Ahmed Naim'e göre, iyilik ve kötülük konusunda ahlakın temellenildiği iki hadisi şerif vardır. Bunlar: “İyilik güzel ahlaktır. Kötülük ise

³¹⁵ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s.45.

³¹⁶ ay.

³¹⁷ Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s.67.

kalpte yerleşip de insanların bilmesini istemediği şeydir.”³¹⁸ “İyilik kalbinin mutmain olduğu şeydir. Sana aksini fetva verseler de aldırma. Tekrar ederim ki sana aksini fetva verseler de aksine aldırma.”³¹⁹ Bu hadislerden hareketle, iyilik güzel hal ve davranışlardır. Kötülük ise gizlenmesi gereken, günah değeri taşıyan davranışları ve niyetleri ifade ettiğini söylemiştir.

Düşünüre 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 kabul etmesine göre şekillenir. Ona göre iyiye ve kötüye götüren yollar, İslam dininin ilke ve kuralları arasında söylenmiştir. İsteyen iyiyi, isteyen de kötüyü tercih etmek suretiyle imtihan edilmektedir.³²⁰

Müslümanlar İslam gelmeden önce cahiliye ahlakı üzerine yaşamışlardır. Müslüman olduktan sonra ise güzel ahlak toplumda hızla yaygınlaşmıştır. Güzel ahlak, iyiliği emretmiş; kötülüğü ise nehyetmiştir. Geçmişte İslam dininin emir ve yasaklarına göre yaşayan toplumların diğer dünya toplumlarına önderlik etmiştir. Ahmed Naim, kendi çağında yaşayan Müslüman toplumların içinde bulunduğu aşağılanma sebebinin, İslam’ın ilke ve kurallarla birlikte, dinimizin emrettiği güzel ahlaka olan ilgisizliğine bağlamıştır.³²¹

Dünya hayatındaki hal ve hareketlerimizin ahiret hayatında bir karşılığının olacağını düşünmektedir. Bu dünyadaki iyiliklerimizin bize bu dünyada mutluluğunun kapılarını açacağını, ancak gerçek mutluluğun öbür dünyada yani ahirette gerçekleşeceğini söyler.

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

2.3.8.2. Mutluluk

İslam filozofları, mutluluk terimini ahlak felsefesinin en önemli kavramı olarak kullanmışlardır. Mutluluk kavramını saadet terimi ile ifade etmişlerdir. Mutluluk, her insanın kendisine ulaşmayı arzuladığı bir gaye, tercih

³¹⁸ Müslim, Sahîh, Kitâbü’l-Birr, 5.

³¹⁹ İbn Mâce, Sünen, Kitâbü’z-Zühd, 15.

³²⁰ Ahmed Naim, *age.*, s. 21.

³²¹ *age.*, s. 24.

etmiş olduğu bir iyi ve insana özgü bir yetkinlik, yani kemal olarak ortaya çıkmaktadır.³²²

Ahmed Naim, bir işi yaparken “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 Allah’ın rızasını kazanmak olduğu söylenmiştir. İnsan için en büyük başarı da Allah rızasını kazanmaktır. Herhangi bir eylemin, ahlaken iyi olması için sadece Allah için yapılmış olması gerekir.³²³ Ahmed Naim, mutluluğun hem dünyada hem de ahirette olan bir hal ve durum olduğunu belirtir. Ayrıca mutluluğun zirve noktasının Allah’ın rızasının kazanılmasında aranması gerektiğini ifade eder.

Düşünüre göre insanlar arasında İslam’ın emrettiği ameller yaşanıp dinimizin nehyettiği eylemler terk edildiğinde iyilik dünyaya hâkim olacaktır. Ona göre dünya saadeti için iyilik önemli bir etkidir. Esasen bu iyilik hali, insan için dünya hayatında mutluluğu sağladığı gibi, ahiret hayatında da mutlu olmayı sağlayacak amellerin yapılmasına vesile olacaktır.³²⁴ Dolayısıyla ahiret saadetinin kazanılabilmesi için dünya hayatında iyiliği ve doğruyu, bilerek ve seçme özgürlüğünün dairesi içinde tercih ederek gerçekleştirilmesi gerekir.

Ahmed Naim’e göre iyi ameller iyiliği, iyilik de mutluluğun ortaya çıkmasını sağlar. İslam filozofları da mutluluk ile ilgili önemli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu filozoflardan biri olan Fârâbî, ahlakın amacının mutluluk olduğunu söyler. O, bu konuda mutluluğun elde edilmesiyle ilgili eserler yazmıştır. Fârâbî, 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 yetidir. İyi eylemlere, aklın bilgiyle seçim yapma yeteneği sonucunda ulaşırız. Bunlar da insanı mutlu yapan eylemlerdir. Fârâbî’ye göre zorunlu varlık iyiliktir. Ondan daima iyilik gelir. Bundan do-

³²² İbrahim Maraş, “Türk İslâm Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (Ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, s. 245.

³²³ Ahmed Naim, *age.*, ss. 46-47.

³²⁴ Çetin, “Ahlâk-ı Nazarî”, s. 328.

layı o, iyiliğin kaynağıdır. Mutluluğun elde edilmesi de özgür ve bilinçli olarak iyi işleri yapma sayesinde gerçekleşir.³²⁵ Bu konuda Ahmed Naim'in Fârâbî ile aynı düşünceleri aktardığını görüyoruz. Ona göre insan iyi şeyleri sürekli yapıp alışkanlık haline getirdiğinde mutluluğu elde etmesi kaçınılmazdır. Fârâbî'ye göre insan yetkinliğinin en son aşamasında mutluluğa ulaşacaktır. Mutluluğa ulaşmanın en önemli yolu erdemli fiillerin bilinçli bir şekilde hayatın tamamında uygulanmasından ve sürekli olarak yaşanmasından geçer.³²⁶

2.3.8.3. Erdemlilik

Ahmed Naim, ahlaki ve erdemli bir yaşayışın sağlam bir Allah inancı ile gerçekleşeceğini düşünür. Allah'a imanı olmayan bir insanın her türlü kötülüğü korkmadan ve çekinmeden yapabileceğini belirtir. Ona göre "Allah inancı" erdemli davranışların en önemli özelliğidir ve aynı zamanda Allah'a inanmak bir erdemdir.³²⁷

Ahmed Naim'e göre insanın erdemlilik değerini yükselten en önemli şeylerden biri insanın niyetleridir. Hz. Muhammed (s.a.v): "Eylemlerin amacı ancak niyet iledir"³²⁸ der. Bir hadis-i şerifte "Allah sizin dış görünüşlerinize, eylemlerinize değil; kalplerinize, niyetlerinize bakar"³²⁹, buyururken, diğer bir hadiste de "Müminin niyeti eyleminden hayırlıdır."³³⁰ buyurur. Ahmed Naim, bu hadislerle göre eylemlerimizdeki erdem değerini niyetlerimizin belirleyeceğini söylemiştir.³³¹

Ahmed Naim, erdemde olması gerekenler hakkında düşüncelerini aktarırken, 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.

³²⁵ Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, (Çev., Ahmet Arslan) İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2020, ss. 99-100. (Özoğul, *age.*, s.109)

³²⁶ *age.*, s. 110.

³²⁷ Ahmed Naim, *age.*, s. 33.

³²⁸ Buhârî, *Sahîh*, Bâbu Bedu'l-Vahy, 1.

³²⁹ Müslim, *Sahîh*, Kitâbü'l-Birr, 10

³³⁰ Beyhakî, *Şuabü'l-Îmân*, C. IX, s. 176.

³³¹ Ahmed Naim, *age.*, s. 47.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALİ SEYDİ BEY VE BABANZÂDE AHMED NAİM'İN AHLAK GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

Ahlak ilmi nazari ahlak ve amelî ahlak olarak iki kısma ayrılmıştır. Fakat ahlak ne tamamıyla nazari; ne de tamamıyla amelîdir.³³² Nazari ahlaka teorik ahlak veya ahlak felsefesi de diyebiliriz. Burada incelenen başlıca meseleler; ahlakın ve ahlak ilminin tanımı, konusu, metodu, gayesi, lüzumu, nefis ve kuvveleri, ahlaki davranış, iyi ve kötü, din-ahlak ilişkisi, huy ve değişip değişmeyeceği meselesi, ahlak-irade ilişkisi, seçme hürriyeti, sorumluluk, vazife, vicdan, hayır, şer, saadet kavramı ve bunları açıklayan çeşitli felsefi sistemler olmuşlardır.³³³

Amelî ahlak, nazari ahlakın ortaya koyduğu kanun ve kuralları, uygulama alanlarından, fert ve topluma uygulanma şekillerinden bahseder.³³⁴ Bir ferdin kendine ve kendinden başkalarına ait vazifeleri ve ilişkileri bu kısmın konusunu içerir. Burada şahsi ahlak, aile ahlakı, sosyal ahlak, medeni ve siyasi ahlak konuları ele alınmıştır.³³⁵

İnsanın sağlığını koruması, ailesine, çocuklarına bakması, milletini ve yurdunu sevmesi vazifesidir. Bu vazifelerin her biri amelî ahlakın konusudur. Fakat vazife denilen şeyin mahiyeti nedir? İnsan neden dolayı vazifesini yapmaya mecburdur? Bu zorlamayı yapan kuvvet nedir? İşte burada konu yine nazari ahlaka gelmektedir. Amelî ahlak birçok alanlarda vazifeleri bildirir, nazari ahlak yalnız vazifenin kaynağını, niteliğini araştırır. Amelî ahlak birçok hayırlı işleri gösterir, nazari ahlak ise hayrın ne olduğunu, tabii hayır ile en yüksek hayrın niteliğini araştırır.³³⁶ Nazari ahlak daha çok insanın bilgileriyle, amelî ahlak ise insanın faaliyetleriyle ilgilidir.³³⁷

Görülüyor ki insanın günlük hayatta yaptığı bütün ahlaki fiil ve hareketler bir yandan amelî ahlakın, bir yandan da nazari ahlakın konusu olmak-

³³² Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s. 123.

³³³ ss. 75-76.

³³⁴ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 111.

³³⁵ Pazarlı, *age.*, s. 35.

³³⁶ ay., ss. 35-36.

³³⁷ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *DİA*, C.II., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 10.

tadır. Amelî ahlaka ait bütün kurallar ve emirler, sonunda nazari ahlakın daha genel ve daha geniş kuralları ve ilkeleri içine girmektedir.

Ahlak tarihi içinde, amelî ahlak çeşitlerinin yapıldığını görürüz. Amelî ahlakı; ferdî ahlak, sosyal (içtimai) ahlak, devlet ahlakı olmak üzere bölümlere ayrılmıştır. Amelî ahlak, beş kısma da çıkartılabilir.³³⁸

Çalışmamızın konusu olan, Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim, eserlerini nazari ahlak ve amelî ahlak üzerine yazmışlardır. Ahmed Naim'in *İslam Ahlakının Esasları* adlı eseri daha çok amelî ahlak üzerinedir. Ali Seydi Bey'in ahlak konulu eserleri de daha çok amelî ahlak üzerinedir. *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye* adlı eseri ise altıncı derse kadar ele alınan konular nazari ahlakla ilgilidir. Eserin geriye kalan bölümleri amelî ahlak konularıdır.

Ferdî ahlak, kişinin kendi iç dünyası ile olan ilişkilerinden doğan davranışlar ve ferdin Allah ile ilişkilerinden doğan davranışları konu edinmiştir. Ahmed Naim'in ferdî ahlakına baktığımız zaman kişinin huylarını, terbiyesini, ahlakını en iyi kemale ulaştıracak olan Allah'tır. Bu konuda Hz. Peygamber'in eğitilmesini örnek verir. İlahî terbiyenin sadece Hz. Peygamber için değil, dini naslar aracılığıyla bütün insanlar için gerekli olduğunu ifade etmiştir.³³⁹ Kişi, ahlaki bir kimlik kazanabilmek için sorumluluklarını da bilmek zorundadır. Vazife, emir ve yasaklar sadece Allah rızası için yapılır. Bir Müslüman'ın da böyle olması gereklidir.³⁴⁰ İyi bir terbiye için okulların ve ailelerin yanında sohbetleriyle halkı ahlaklı olmaya davet eden kimselerin sözlerine de kulak verilmedir. *Vaizler* adlı makalesinde bu konuyu dile getirmiştir. Nasihatlerin ahlak eğitiminde kullanılmasını gerekli görmüştür. Vahiy insanları en güzel şekilde terbiye eden, en mükemmel ahlakı kazandıran kaynaktır. Çocuğun eğitiminde de çevrenin önemine dikkat çekmiştir. Düşünürü göre çocuk eğitiminde önce aile etkilidir. Ailenin davranış

³³⁸ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, ss. 111-112.

³³⁹ Ayhan Çetin, "Babanzâde Ahmed Naim ve Ahmet Ağaoğlu'na Göre Da'vâ-yı Ahlâk-ı Amelî", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.17, 2012, s.138.

³⁴⁰ Ahmed Naim, *age.*, ss. 46-47.

kalıpları çocukta iz bırakır. Kişi önce ailenin kuralları üzerinde ortaya çıkar, onların ahlakıyla ahlaklanır.³⁴¹

Ali Seydi Bey'in ferdî ahlakı ilgilendiren konuları diğer ahlak meselelerine göre daha zayıf ve basit bir anlatıma sahiptir. Hiçbir teorik açıklamaya yer verilmeyen konuda kişinin ahlakı açısından, eğitim fazlasıyla öne çıkarılmaktadır. Kişinin iyi ahlaklı olabilmesinin iyi terbiye edilmesine bağlı olduğunu ve kötü ahlak denilen şeylerin terbiye yokluğundan veya kötü terbiyeden kaynaklandığını düşünmüştür. Terbiye meselesine çok önem vermiş ve nefsi vazifelerle ilişkili olarak meseleyi anlatmıştır.³⁴²

Klasik ahlak kitaplarında adalet erdemi, ferdî ahlakta erdemlerin en üstünü olarak ele alınırken Ali Seydi'nin kitaplarında adalet, ferdî-nefsi yönüyle hiç yer almamaktadır. Sadece içtimai ilişkiler ve yönetimde dikkat edilmesi gereken bir konu olarak işlenmektedir.³⁴³ Fertlerin sorumlulukları devlet ahlakında fazlaca vurgulanmıştır. Mesela hürriyet kavramına yapılan vurgu, önceden ahlaki sorumlulukları yerine getirebilmek için bir şart olarak ele alınırken Ali Seydi de siyasi anlamı öne çıkarılmıştır. İnsanın nefsi özelliklerinin üzerinde durmamıştır. Ahlak kitaplarında erdem ve rezîlet kelimeleri ile ele alınan huyları Ali Seydi, vazifelerle açıklamıştır.

Ali Seydi de ferdin ahlakının ailede gelişip temellendiğini ifade etmiştir. Bu nedenle aile içinde eğitimin önemine işaret edilmiştir. Çocuğu ahlak kitabının beyaz sayfasına benzetmiştir. Oraya nasıl istenirse yazılabileceğini ifade etmiştir. O sayfadaki izlerin annenin şahsi imzası ve terbiyesi olarak kabul etmiştir.³⁴⁴

İçtimai ahlak başkalarına karşı sorumluluklarımızı ele alır. Aile ve cemiyet ahlakı olarak alt başlıklara ayrılır.³⁴⁵ Ahmed Naim, ahlakın sosyal boyutunu temellendirirken, İslamiyet'in ahlak prensiplerinden yararlanır. Dini kaideleri benimser ve tavsiye eder. Şeriatın tanımadığı örfleri, örf ola-

³⁴¹ Çetin, "Ahlâk-ı Amelî" ; Çetin, "Ahlâk-ı Nazarî", s. 326.

³⁴² Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, 1329, 157 s.

³⁴³ Kanal, *age.*, ss.139-140.

³⁴⁴ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 12.

³⁴⁵ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, ss. 111-112.

rak kabul etmez. Sosyal düzeni ve ahlakı temin eden kaideleri belirlerken, dine muhalif olan örf ve adetler kapsam dışı bırakmaktadır.³⁴⁶

Toplumsal ahlak alanındaki başlıklardan biri de kadın konusudur. Ahmed Naim'e göre kadınlar sağlıklı bir toplumun temel taşıdır. Kadınları iyi eğitilmemiş ve ahlaksız olan toplumlar medeni dünyada yerini alamazlar. Kadınları yükseltmek için erkeklerin, kadınlara daha fazla hürmet etmeyi öğrenmeleri gerekir. Kadınların sosyal statüsünü açıklarken İslam'ın bu konudaki emir ve yasaklarını da dikkate almıştır.³⁴⁷

Ali Seydi, *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniye* kitabında karşılıklı görev alanlarının belirlendiği çekirdek aileden bahsetmektedir. Ali Seydi'nin burada kızlara sunduğu makbul yaşam, modern aile içerisindeki hayattır. Modern ailenin ön koşulu olarak eğitilmiş kadın zikredilmektedir. Kadının eğitim alması rollerini mükemmel bir biçimde yerine getirmesini sağlayacaktır. İyi anne olmak da eğitilmiş bir kadın olmaya bağlanmaktadır.³⁴⁸ O dönemin tartışmalarının etkisiyle kadın haklarına vurgu yapmış ve bunu dinî delillerle de ortaya koymaya çalışmıştır. Akrabalar ve hizmetlilere karşı vazifeler de zikredildikten sonra komşuluk hakları da aile ahlakı içerisinde değerlendirilmiştir.

Devlet ahlakında insanlar cemiyet halinde yaşayan varlıklar olduğuna göre bu cemiyeti de organize eden ve yönlendiren bir düzenlemenin olması gerekir. Âlemin düzeni, insanın huzur ve mutluluğu siyaset kurallarına bağlıdır. Ahlakı korumak bakımından görevler üstlenir. Ahlaka yön verebilir.³⁴⁹ Osmanlı'nın felsefi düşünce sisteminde iki önemli isim olan Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim, kendilerinden önceki filozoflar gibi ahlak felsefesinde devlet ahlakına da değinmişlerdir. Siyaset ve ahlak insan eylemlerini inceleyen birer disiplindir. Devletin ahlakı toplumun ahlakına bağlı olmuştur. Amelî ahlakın sadece bilmek değil bilmek ve eylemleştirmek olduğu da düşünürlerin işledikleri konular ile açık bir şekilde görülmektedir.

³⁴⁶ Çetin, "Ahlâk-ı Amelî", s.140-141.

³⁴⁷ ay., s.138.

³⁴⁸ Kanal, *age.*, s. 81.

³⁴⁹ Erdem, *Son Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s.255.

Ahmed Naim'e göre devlet otoritesinin en önemli vazifesi hâkimiyet kurmak değil, ilahi emir ve yasakların uygulanmasını sağlamaktır. Devleti yönetenlerin ve ulemanın iyiliği emredip kötülüklerden nehyetmeyi uygulamada daha titiz olmalarını ister. Hükümetin din ile vazifeleri bilen halk, hükümetin bu vazifesini yapmamasıyla ahlakını, dini vazifelerini ve topluma karşı görevlerini ihmal edecektir. Fertlere vazifelerini yaptırarak bir ahlak terbiyesi verildiği gün istenilenin fazlasıyla gerçekleşeceğini söylemiştir.³⁵⁰

Ali Seydi de ise devlet ahlakı ile ilgili verilen bilgiler siyasi süreçlerden etkilenecek değişiklikler göstermiştir. Devlet ahlakına dair başlık açmayan Ali Seydi, "hükümet nedir?" başlığıyla kişilerin devlete karşı, devletin de kişilere karşı vazifelerini değerlendirmektedir. Tüm bunları anlatırken mümkün olduğu ölçüde dinî deliller vermeye özen göstermiştir.³⁵¹ Ali Seydi Bey ve Ahmed Naim'in felsefi görüşlerinde siyaset ve ahlak arasındaki ilişkiyi görmekteyiz. Ahlakın devletle olan ilişkisi, her vazifeden söz edildiği yerde ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda devlet demek, büyük ölçüde karşılıklı vazifeler ve sorumluluklar demektir. Yine her vazife ve sorumluluktan bahsedilen yerde ahlaktan söz ediliyor demektir.³⁵²

Babanzâde Ahmet Naim'in ahlak ile ilgili *Mekteb* dergisindeki yayımlanmış olan "Ulûm ve Fünûn ve Felsefe Dairesi Mehâsin-i Ahlâk İle Mesavi-i Ahlâk Nedir?" yazısı Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde ahlakla ilgili "Beyânü Hakîkati Hüsni'l-huluki ve sûi'l-hulk (Güzel Ahlâk ve Kötü Huyun Hakikati)" konusunun³⁵³ tercümesidir. Bu yazının, Ahmet Naim Bey'in yayımları arasında bulunması, bu yazıyı Dârülfünunda ahlak derslerinde ele almış olabileceğini düşündürmektedir. Hatta buna dayanarak derslerinde Gazzâlî'nin ahlaki yaklaşımlarına yer verdiğini düşünmek de mümkündür.

Ali Seydi Bey'in ahlak tanımı, huy ve meleke kavramlarının açıklamaları, bunlara getirdiği örneklerin Kınalızâde Ali'den gelen ahlak tanımı ve

³⁵⁰ Çetin, "Ahlâk-ı Amelî", ss. 144-145.

³⁵¹ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, 160 s.

³⁵² Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 197.

³⁵³ Bkz. İmam Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn, Darü'l-Minhac*, C.V, Beyrut-Cidde, 2011, s. 188; İmam Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), C. III, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 124.

örnekleri ile benzerlik taşıdığı görülmektedir. Ali Seydi'nin kendinden önceki İslam ahlak düşünürlerinin ahlak görüşlerini koruduğunu göstermiştir. Ali Seydi Bey'in de eserlerinde Gazzâlî'ye de rastlarız. "Ahlak ilmi, nefsi-nâtikanın ilm-i hıfzıssıhhasıdır" tarifini Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından "Cismani hastalıklardan kendimizi muhafaza etmek için beden tedavisine, ilm-i hıfzıssıhha mecbur olduğumuz gibi, ruhen hastalıklardan nefsi arındırmak için de manevi tıp ilmi olan ahlaka muhtacız" şeklinde alıntı yaparak açıklamış ve gerekçelendirmiştir.³⁵⁴ Görüyoruz ki iki düşünürümüzün de Gazzâlî ile bağlantıları vardır.

Ali Seydi ve Ahmed Naim'in ahlak tanımlarına baktığımızda, ahlakın ameli yönü öne çıkarmaktadırlar. Ahlak tanımlarından yola çıkarak nazari ahlaktan çok pratik ahlak anlayışına sahip ve ahlakın bu yönüne önem veren düşünürler olduğunu söyleyebiliriz. Ahlak ilmini, teoriğin ve pratiğin bütünleşmesi olarak da tanımlamaktadırlar. Ahmed Naim'in kendine has bir ahlak tarifi tanımlaması yoktur. Onun ahlak anlayışını, İslam ahlakı temsil eder. Ahmed Naim, mutlu olmanın temelinde "Allah rızası" kavramının önemli bir yer teşkil ettiğini söyler. Ona göre insanlar eylemlerinde Allah rızasını esas alarak davranırsa, mutlu olma yolunda başlangıç yapmış olurlar. Dünya ve ahiret hayatında saadeti yakalamış olurlar. Ahmed Naim Efendi, esas veyahut en yüksek mutluluğun da bir karşılık beklemeden sadece Allah'ın rızası ve sevgisi için yapılan eylemlerimizin sonucunda elde edilebileceğini düşünür.³⁵⁵

Ali Seydi dinî ahlakın insanı iki dünyada da mutluluğa ulaştıracağını söyler. Dini ahlakı, ahlaki kanunları ile fihhi ve şer'i kuralları aynı anda, karışık olarak uygulamanın usulünü öğreten ilim olarak tarif etmektedir.³⁵⁶ Ahlakta da dinî ahlakta da amaç insanın iki dünyada mutluluğunu sağlamaktır. Mutlulukçu bir ahlak anlayışı burada da dikkati çekmektedir.

Ali Seydi, ahlakın kaynağı dindir, dinden doğmuş ve dinin neticesidir, demiştir.³⁵⁷ Ahmed Naim, ahlakın temelini din olduğunu, dinin de ku-

³⁵⁴ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 4.

³⁵⁵ Ahmed Naim, *age*, s.46-47.

³⁵⁶ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 14.

³⁵⁷ ay., s.6.

rallarının Allah'ın takdiriyle anlam kazandığını ifade eder. Ahlakı din ile temellendirmekte ve ahlaki ilkelerin eyleme dönüştürülmesi noktasında insan üzerinde yaptırım uygulayabilecek yegâne güç dindedir, demiştir.³⁵⁸ Din ve ahlakın aynı gayeyi taşıdığı, ahlakın ancak dinin şubesi olduğu temel yaklaşımını benimsemişlerdir.

Ali Seydi Bey, evrensel bir ahlak anlayışını benimsemekle birlikte; ahlak kitaplarında İslam dininin emir ve yasaklarından uzaklaşmadığını söylemektedir.³⁵⁹ Ahmed Naim'e göre de evrensel bir ahlak yasası vardır. Ahlak kanunları sadece insanlar içindir. Ahmed Naim, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayeti ve Hazreti Peygamber'in birçok hadisini örnek göstererek dini emirlerle ahlaki vazifelerin arasında güçlü bir bağ olduğunu göstermiştir. Zaman, mekân ve kültüre göre değişen bir ahlak anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre ahlak yasası evrensel bir özellikte olmalıdır.³⁶⁰

Son dönem Osmanlı ahlakçılarının büyük çoğunluğunda iyi ve kötü-yü ayırt eden şey dinî emirlere uymak ve uymamak olarak kendisini göstermiştir. Buna göre Allah ve Rasûlünün emirlerine uymak iyi ahlakı, isyan ise kötü ahlakı meydana getirmiştir. Ahmed Naim'e göre de İslam'ın yapılmasını emrettiği davranışlar iyi olarak, yapılmasını doğru bulmadığı davranışlar da kötü olarak kabul edilmelidir. Bir insanın ahlaki düzeyi de bunlara uyup uymamasına göre şekillenir.³⁶¹ Ona göre Kur'an ve sünnetin emrettiği hususlar güzel ahlakı oluşturur ve ahiret saadetini de kazandırır. Ali Seydi, din ve fazilete karşı en büyük cinayetin kötülük ve kötü ahlaklılıkta olduğunu ifade etmiştir.³⁶²

Ahmed Naim ve Ali Seydi, İslam ahlakının iyilik ve kötülük olmak üzere iki ana unsurdan oluştuğunu söylemektedir. Onlara göre Allah'ın buyruklarına itaat etmek ve Peygamberimizin hayatını örnek almak insanı iyiliğe götürürken; aksine hareket etmek de kötülüğe götürmektedir. Bu anlamda İslam filozoflarının geleneğine uyararak iyilik ve kötülük kavramını ahlaki an-

³⁵⁸ Ahmed Naim, *age.*, s.7.

³⁵⁹ Bayraktar, *age.*, s. 194.

³⁶⁰ Ahmed Naim, *age.*, s. 67.

³⁶¹ ay., s.21.

³⁶² Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s.124.

lamda ele almışlardır. Ali Seydi Bey, daha çok ahlak meselelerini beşerî ilişkilerle anlatırken, Ahmed Naim, dinî ıstılahat ile anlatmaya çalışmaktadır

Son dönem Osmanlı düşüncesinde ahlak etrafında çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri de ahlak eğitimi ile ilgilidir. Burada dini bir ahlak öğretiminin yapılması gerektiğini savunanlar ile bunların karşısında ahlak terbiyesini dinle alakalı görmeyip Batılı eğitimcilerin düşüncelerinin uygulanmasını savunanlar olmuştur. Bazı düşünürler İslam ahlak değerlerini savunurken bazıları Batı ahlak değerlerini öne çıkarmış ve dini etkileri arka plana atmaya çalışmışlardır. Ali Seydi, bu iki görüşe de taraf olmamıştır. O, bu ikisinin arasını bulmaya çalışmış, buna göre eser verme gayretinde olmuştur.

Ahmed Naim'e göre vicdan, ahlaki bir manaya sahiptir. Vicdan doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü, hayır ve şerri ayırt eden bir özelliğe sahiptir. Bu kelime hayır ve şerri ayırt etmek için insanda var olan bir kuvvete işaret eder. Vicdan yapılması gerekli olan fiilleri insana bildiren emin bir nasihatçi konumunda iken, insanın yapmış olduğu fiiller hakkında da hüküm veren güvenilir bir hâkimdir. Bu açıdan bakınca vicdan ahlâk ilminin mevzuubahsi olur.³⁶³ Vicdan, hakikati tavsiye eden, insanın yaptıklarını derecelendiren önemli bir ölçüttür.

Ali Seydi de vicdanı insana iyi şeyler yaptığında sevinç, kötü şeyler yaptığında keder hissini veren kuvvet şeklinde tarif etmiştir. Vicdan insanları daima iyiliğe sevk eden kötülükten alıkoyan bir iç kuvvettir. Vicdan, vücudun dışında veya içinde bir aza değil, "kuvve-i mümeyyize" denilen hissin bir eseridir, yani iyiyi kötüden ayırt etme hassasıdır.³⁶⁴ Bu tariflerden hareketle şöyle bir tanım yapmak mümkündür: Vicdan, iyi ile kötüyü ayıran, insanı iyiliğe sevk eden, kötülükten uzaklaştıran bir kuvvettir.

Ali Seydi'ye göre insanda daima iyiliğe, doğruluğa, hakka karşı bir meyil ve fenalığa, haksızlığa, sertliğe karşı da bir hoşnutsuzluk duygusu bulunmaktadır.³⁶⁵ Bu meyille beraber vicdanın doğru iş görebilmesi için insa-

³⁶³ Ahmed Naim, *age.*, ss. 46-47.

³⁶⁴ Ali Seydi ve Mustafa, *Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Medeniye*, s. 8.

³⁶⁵ *age.*, s.8.

nın iç kuvvetlerinden olan irade kuvvetinin ve iyiyi kötüden ayırma kabiliyetinin terbiye edilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir.

Ahlak kitaplarının temelinde vazife kavramı bulunan Ali Seydi, Kant'ın vazife ahlakının etkisi ile ahlak kanununu vazifeye dayandırmıştır. Buna göre ahlak kanununda esas olan vazifedir. Ali Seydi'nin doğrudan Kant'ın fikirlerini aldığını söylemek mümkün değildir. Kant'ın düşüncesini ele aldığı, kullandığı, eleştirdiği görülmemektedir. Ancak dönemindeki diğer birçok kişi gibi Kant'ın etkisinde olduğu söylenebilir. Kant'ın vazife ahlakında ahlak kanuna itaat gereklidir. Ali Seydi de ahlak kanunu olarak vazifeyi görüyor ancak niyet ve kemal düşüncesinin etkili olduğunu düşünüyordu.³⁶⁶

Ahmed Naim'in eserinde Kant'ın ahlak anlayışının önemli unsurlarından olan ödev ve vazife kavramlarına yer verildiği görülmektedir. Kant'ın akla dayalı ahlak anlayışının önemli unsurlarından olan vazife kavramının da İslam'daki yerini belirlemeye çalışmış; ahlaki ödevlerin dinden kaynaklandığını ortaya koymuştur. Dinde akıl çok önemli bir konuma sahip olduğundan ahlaki ödevlerin dinden, vahiyden kaynaklanıyor olmasının akli olmasına engel olmayacağını belirtmiştir. O, Kant'ın ahlak teorisinin bazı eksikliklere rağmen, birçok ahlak teorisine göre en tutarlı ahlaki nazariye olduğunu düşünür. Bununla beraber Kant'ın kesin ahlak düşüncesinin, kuvve halinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiğini, bu açıdan da eksik olduğunu tespit etmiştir.³⁶⁷

Ali Seydi Bey, çok fazla tartışmalara girmemekle beraber ahlak felsefesi olarak değerlendirilen, ahlaki olanın özü ve temelleri, insanın davranışları ile ilgili problemlere, eserlerinde değinmemiştir. Ahlak görüşlerinde, ders kitabı olarak yazılan ahlak kitaplarının hemen hemen hepsinde olduğu gibi ayet ve hadis bilgisine yer vermiştir. Eserlerini İslam'ın emir ve yasaklarını içine alarak kaleme almıştır. Bu çerçevede dinin emrettikleri ve iyi dediklerinin iyi davranışlar, tersinin ise kötü huylar olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Eserlerinde genellikle, basit ve kısa cümleler daha fazladır.

³⁶⁶ Ali Seydi, *Ahlak-ı Dinî*, s. 14-15.

³⁶⁷ Ahmed Naim, *age.*, s. 46; Kılıç, "agm.", s. 131.

Ders kitabı olarak hazırladığı kitapların, hazırlandığı seviyeye ve sınıfa göre dili de farklılık gösterebilmektedir. Kitaplarda yer yer şiir, beyit, marş ve şarkılar da yer almaktadır.

Ahmet Naim, taklitçi ve kuru bir mütercim olmayıp tenkit ve tercihler yapan bir düşündürdür. Felsefesinde Doğu ve Batı felsefesi arasında kıyaslamalar yapmış ve önemli fikirler ortaya atmıştır. Eserin tamamında ayet ve hadislere sıkça rastlanmaktadır. Ahmed Naim'in felsefi problemleri ele alma yöntemine baktığımızda konuları en genel ve özet bir biçimde anlattığı görülmektedir. Bir felsefe probleminde söylenebilecek fikirleri net bir şekilde ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Ahmed Naim'in felsefe anlayışında, geçmiş felsefi düşünce dünyamızı yeniden keşfetmemizi istediğini görürüz. Hatta ona göre bizim bugün felsefe için yapacağımız en önemli katkı yeni felsefi teoriler ortaya koymaktan ziyade; eskide var olan felsefi birikimlerimizi keşfetmek ve onları sahiplenmektir.

Ali Seydi de Ahmed Naim gibi geçmişin önemine dikkat çekmektedir. Tarihin ahlaka birçok katkısı olduğunu düşünmektedir. Çünkü tarih, ulema ve hükemânın hal tercümelerini anlatmakla bu kişilerin his ve hareketlerinin yayımını sağladığı gibi kişilerin ve milletlerin ahlaktan kaynaklanan değişimlerini de anlatmaktadır. Tarih bu yönüyle, ahlaki olarak nefiste etki uyandırmada önemli bir araçtır. İlerlemeci ve çizgisel bir tarih fikrine sahip olduğu anlaşılan Ali Seydi, tarihin ilerlemesini felsefe ile tarihin birleşimiyle olabileceğini söylemektedir. Tarih ile felsefenin ikisinin de insanların halinin incelenmesi gibi ortak konu ve amaçlarının olmasının bu birleşmeyi daha da mümkün kıldığını ifade etmektedir.³⁶⁸

Ahmed Naim, bir yazıyı yazarken kaynakları gözden geçirerek yazmıştır. Bir terimin karşılığını bulmak için, el-Bustâni'nin *Dâiretu'l-meârif'i*, *Akrabu'l-mevârid* gibi kamuslara bakar, sonra bunları Fârâbî, İbn Sînâ, Seyyid Şerif Cürçânî gibi İslam filozoflarının eserlerini baştan başa okuyarak

³⁶⁸ Kanal, *age.*, ss. 46-47.

karşılaştırdı. Ali Seydi Bey'in ise eserlerini araştırdığımız kadarıyla İslam filozoflarından Gazzâlî'den alıntı yapmıştır.³⁶⁹

Meşrutiyet'ten sonra Osmanlı'da ahlak anlayışının oluşumunda mektepler, idadiler ve Dârülfünunda verilen ahlak derslerinin önemi oldukça fazladır. Ali Seydi, idadi ve rüştiyelerde ilk defa yeni açılan ahlak dersi için kitap yazan ilk kişi olması bakımından önemlidir. Dârülfünun dendiği zaman akla ilk gelen kişilerden bir isim de Babanzâde Ahmed Naim'dir. Ahmed Naim, 1914 senesinden sonra İstanbul Dârülfünun kürsülerinde ders vermeye başlamıştır. Dârülfünun Edebiyat ve İlahiyat şubelerinde genel felsefe, ruhiyat, ahlak, mantık ve maba'de't-tabia (metafizik) derslerini okutmuştur. Önce felsefe dersleri daha sonra ahlak dersleriyle dönemin felsefe ve ahlak düşüncesine katkı sağlamıştır.

Ali Seydi, devletin idari kısmının dâhiliye nezaretinde, Ahmet Naim ise hariciye nezaretinde çalışmış kişilerdir. İkisi de siyaset alanında da karşımıza çıkmaktadır. Dönemin önemli eğitim kurumlarında hocalık yapmışlar ve verdikleri dersler üzerinden eserler yazmışlardır. Ali Seydi, ders kitabı olarak doksandan fazla eser yazmıştır. Ahmed Naim'in ise ders kitabı mahiyetinde eser sayısı o kadar çok değildir.

Ali Seydi ve Ahmed Naim döneminde oluşan siyasi, toplumsal ve felsefi olaylar üzerine düşünceler üretip, düşüncelerini kitaplaştırmışlardır. Tanzimat'tan Cumhuriyete kadar olan dönemde fikir akımları karşımıza çıkmaktadır. Ahmed Naim ise Meşrutiyet'ten önce İttihatçılarla beraber olmuş, Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra ayrılmıştır. Bundan sonraki hayatında İslamcılık akımı içinde yer almıştır. Yazı ve kitaplarıyla Batıcılık ve ırkçılığa karşı İslam akaidini ve İslam birliğini savunmuştur.³⁷⁰ Bu konu üzerinden "*İslam'da Da'va-yı Kavmiyyet*" isimli eserini yazdığını görüyoruz. Fakat Ali Seydi, bu fikir akımlarının hiçbirinde görülmemektedir. Ali Seydi ise döneme siyasi olarak sadece bazı kitaplarında değinmiştir. Bu kitapların içeriğinde ise hükümet şekilleri anlatılmakta, vatandaşlık vazifeleri ve vatandaşlık haklarından bahsedilmektedir. Zamanın şartları ve tartışma

³⁶⁹ M. Cevdet, *age.*, ss.8-10.

³⁷⁰ Hansu, *age.*, s.135.

konuları, siyaset alanı ile ilgili ele alınan konuları da değiştirmiş ve klasik ahlak anlayışından daha farklı bir yere taşımıştır.³⁷¹ Ali Seydi'nin *Musahabat-ı Ahlakiye* kitabında hükümetin vazifeleri olarak; adaletin ve asayişin temini ile memleketin dış düşmanlara karşı korunması, memleketin düzeni ve eğitimi anlatılmaktadır. Ali Seydi, değişen yönetim şekli nedeniyle hükümet ve meşrutiyeti de eserlerine konu almıştır. Eserlerinde II. Meşrutiyet'in ilanını çok sık vurgulamış ve Padişahlık dönemini zulüm olarak nitelmiştir.³⁷²

Ali Seydi, dili kasıtlı olarak bozmak isteyenlere karşı çıkan bir düşündürüdür. O, dilin tarihi gelişiminde, gerek Türkçe gerek yabancı dillerden alınmış kelimelerde oluşan değişiklikleri yadırgamamaktadır. Bunlar ona göre kendiliğinden meydana gelen değişikliklerdir. Türkçede kullanılan Batı kaynaklı kelimeler hakkında da sözlük hazırlamıştır. Dilde birtakım değişime uğramış ya da bozulmuş kelimelerin bulunabileceğini, düşünürlerinde bu tür kelimelerin kökenlerini bilmek kaydıyla kullanabileceğini söylemektedir.³⁷³ Dil meseleleriyle ayrıca ilgilenmiş, Türkçenin doğru kullanılmasını sağlamak amacıyla çeşitli sözlükler hazırlamıştır.

Ahmed Naim, Batı dünyasının en hızlı şekilde taklit edildiği bir dönemde Türkçe dilinin yanlış kullanımlarını ağır bir şekilde tenkit etmiş ve Batı'dan yapılan eserlerin çevirisinin bir kurala, öze göre yapılması gerektiğini savunmuştur. Bu duyarlılıkla hareket etmiş ve özellikle felsefe alanında felsefe terimleri sözlüğü niteliğinde olabilecek ve Batı'dan dilimize geçen kelimelerin geniş izahlarının yapıldığı bir eser yayımlamıştır. George L. Fonsgrive'nin *Psychlogie* isimli eserinin birinci kısmını, *Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs* adıyla tercüme etmiş ve bu kitaba birçok dipnotla birlikte bir felsefi terimler sözlüğünü de eklemiştir. Böylece Türkiye'de ilk defa bir felsefe kitabını baştan sona tercüme eden kişi Ahmed Naim olmuştur.³⁷⁴ Ahmed Naim'in Türkçe kelimeleri seçerek bir Türk Lügati yapmaya çalıştığı ancak bunun yarım kaldığı da bilinmektedir.

³⁷¹ Kanal, *age.*, s. 146.

³⁷² *age.*, s. 151.

³⁷³ Gökçe, *age.*, ss. 9-10.

³⁷⁴ Hansu, *age.*, s. 66.

İslam toplumlarının geçmişiyle bağlarını tekrardan ve doğru bir şekilde kurması gerektiğini düşünen Naim Bey, bu anlamda dil konusunda korumacı bir tutum içinde olmuştur. İslami literatürde kullanılan bir kelimenin ya da kavramın Arapça aslının birinci derecede korunması gerektiğini belirtmiştir. Batıdan dilimize geçen kelime ve terimlerin Türk dilinde kullanılan esas anlamının dikkate alınarak kullanılması gerektiğini düşünmüştür.³⁷⁵

Felsefi kavramların belirlenip yerleşmesi için, kavramların sözünü ettiğimiz gelenek ile irtibatlandırılmaları gerektiğini düşünmüştür. Bu sebepten felsefi kavramlar konusunda; yeni kavram kullanmak yerine, eski kavramların keşfedilmesinin gerektiğini savunmuştur. Örneğin Naim Bey, “ruhiyat” değil, İslam Felsefesi geleneğine uygun olarak, “ilmü’n-nefs” demeyi tercih etmiştir. Ahmed Naim’in, Ali Seydi’ye göre dil meselesine daha hassas ve titiz yaklaştığını görüyoruz. Ahmed Naim, geleneksel felsefe ile çağdaş felsefe arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır, denilebilir.³⁷⁶

Ali Seydi Bey ve Ahmed Naim’i birlikte değerlendirmemizin nedeni aynı dönemde aynı sebepler üzerine “ahlak” konulu eser yazmaları olmuştur. İkisi arasında çok ciddi bir ayrılık yoktur. Her iki düşünür de ahlakın bireysel ve toplumsal hayat için önemi üzerinde ittifak etmişlerdir.

“Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Düşüncesinde Ahlak”, Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim örnekleri üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Bu iki ismin en belirgin ortak yönleri ise eserlerini, Osmanlıyı çöküşten kurtarmak için temel ahlak anlayışının oluşturulması gerektiği düşüncesi üzerine kurmalarındır.

³⁷⁵ Özoğul, *age.*, s. 115.

³⁷⁶ Recep Alpyağıl, Bir Geleneğin Tecrübeleriyle Geleceğin Felsefesini Kurmak, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu*, 18-19 Kasım 2009, İstanbul, 2010, s. 232.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Meşrutiyet Dönemi tartışma alanlarından birini ahlak meselesi oluşturmuştur. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına çözüm önerilerinin başında ahlak eğitimi gelmiştir. Ahlak ile Osmanlı çöküşten kurtarılabilir diye düşünülmüştür. Osmanlı Devleti'nin önde gelen kadroları ahlak ilmine önem vermiş ve devleti bulunduğu bu durumdan kurtarmak için dönemin eğitim kurumlarına “ahlak” adı altında ayrı bir ders açmışlardır. Bu dersler için ahlak kitabı yazma girişimlerinde bulunulmuştur. Ahlak her ne kadar değer felsefesi içerisinde yer alsada siyaset felsefesi ile de yakın bir ilişki içinde olduğu görülmüştür.

Ali Seydi Bey, dil, tarih ve ahlak alanında çok sayıda eserler vermiş, ders kitabı yazmış bir düşünürdür. Ahlak konularının temelini ise vazife kavramı oluşturmuştur. Eserlerinde genellikle aile vazifelerinden bahsetmiştir. Ailedeki hak ve sorumlulukları vazife ile isimlendirmiştir. Akli, nefsi, sosyal, siyasi, dini ahlakla ilgili bilgiler vermiş ve bunlara manzumelerle, şiirlerle örnekler getirmiştir. Bazı eserlerinde ayet ve hadislere de yer vermiştir.

Babanzâde Ahmed Naim, Dârülfünunda yaklaşık yirmi yıl müderrislik yapmış toplamda otuz beş yıl eğitimci olarak görevde bulunmuş bir isimdir. Felsefe, mantık, psikoloji ve ahlak alanlarında onun ders vermiş olması, bu alanlarda bir birikiminin olduğunu ya da birikim kazanmak için çalıştığını göstermektedir. Ahmed Naim, ahlakın kaynağına dini koymuştur. Ahlakı din ile temellendirmekte ve ahlaki kaidelerin eyleme dönüştürülmesinde dinin etkili olduğunu söylemiştir. Hürriyet ve mesuliyet kavramlarına önem vererek ahlaktaki yerlerini göstermiştir. Ahlakın en önemli belirleyicisinin niyet olduğunu ayet ve hadislerle açıklamıştır. İyi niyetin amacının ise Allah rızası olması gerektiğini vurgulamıştır. Geleneğe önem veren bir düşünür olarak geçmişi keşfetmemizi istemiştir.

Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim, Osmanlıyı bulunduğu buhranlı dönemden çıkarmanın ahlak ile olacağı görüşüne katılıp bu yönde katkıları olmuştur. Ahlak alanında yeterli bilgiye sahip olmasalar da bu

alandaki çalışıp ders verdiklerini ve eser yazdıklarını görüyoruz. Dönemin ileri gelen düşünürlerindendirler.

Ali Seydi Bey ve Babanzâde Ahmed Naim'in eserlerinde Kant ahlakına dair bilgiler bulunmaktadır. Ali Seydi Bey de Kant'ın vazife ahlakından etkilenmiş, eserlerinde Kant'ın ahlaki kavramlarına yer vermiştir. Eserleri incelendiğinde eleştirel yönüne rastlanmamıştır. Batı'daki ahlak düşünceleri ile İslam düşüncelerini sentezlemeye çalışmıştır. Ahmed Naim, Kant'ı bütünüyle eleştirmemektedir, onun ahlak ile ilgili vazife kavramını İslam ahlakı açısından değerlendirip tenkit etmiştir. Aklın İslam ahlakına engel olmayacağı söyleyerek niyetlerin görmezden gelinemeyeceğini eklemiştir.

Babanzâde Ahmed Naim'in vefatının ilgisizlikle karşılanması, düşünce hayatında yeterince takdir edilmemesi, felsefi derinliği olan çalışmalar yapmasına karşın vefatından sonra bu çalışmalarını hem Batıcı hem de milliyetçi düşüncelerin temsilcileri tarafından görmezden gelinmesi de düşündürücüdür. Son zamanlarda yapılan araştırmalar bu ilgisizliği gideren ve düşünürü daha iyi tanımamıza fırsat veren mahiyettedir.

Osmanlı düşüncesinde ahlak üzerinden yapılacak çalışmaların sayısının artırılması dönemin ahlak felsefesini anlamak için önemli olduğu kadar, devlet ve millet olarak kendimizi tanımak ve geleceğimizi inşa edeceğimiz temeller bakımından da önemlidir. Bu eserlerin yeniden, sağlıklı bir biçimde neşredilerek günümüz Türkçesine kazandırılması da büyük bir önem taşımaktadır, kanaatindeyiz. Bu konuda yapılacak her türlü çalışma İslam felsefe geleneğinin geleceğe taşınmasına da katkı sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

AĞIRAKÇA, Gülsüm Pehlivan, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi*, (Basılmış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2012.

-----, Gülsüm Pehlivan, "Tanzimat'tan Sonra Eğitimde Dinî Ahlâk'tan Millî Ahlâka Geçiş", *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (13-14-15 Mayıs 2015) Uluslararası Katılımlı Sempozyum*, (Ed. Asife Ünal), Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayını, Bartın, 2015.

AKARSU, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987.

-----, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1999.

AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Yayınları, Ankara, 2006.

ALİ SEYDİ, MELKON MİLOYAN, *Seci ve Kafiye Lügati*, Cihan Kitabhanesi, İstanbul, 1924.

ALİ SEYDİ ve MUSTAFA, *Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Medeniye*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1332,

ALİ SEYDİ, *Ahlâk-ı Dinî*, Dersaadet, 1329.

-----, *Defter-i Galatât*, Kütüphane-i Cihan Matbaası, İstanbul, 1324.

-----, *Hükûmât-ı İslâmiyye Tarihi*, Daru'l-Hilafe: Artin Asaduryan Matbaası, 1327.

-----, *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, 3. Kısım, Artin Asaduryan Matbaası, İstanbul, 1329/1913.

-----, *Latin Hurûfu Lisanımızda Kâbil-i Tatbik midir?*, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1340.

-----, *Musâhabât-ı Ahlâkiye*, *Devre-i Mutavassıta I. Sene*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1336/1920.

-----, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye (2.Kısım)*, A. Asadoryan Matbaası, İstanbul, 1326.

-----, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye (Kısm-ı Evvel)*, Artin Asaduryan Matbaası, İstanbul, 1329.

-----, *Vezâif Nazariyesi Üzerine Müretteb Ahlâk-ı Dînî*, Kanaat Matbaası, İstanbul, 1329.

ALPYAĞIL, Recep, Bir Geleneğin Tecrübeleriyle Geleceğin Felsefesini Kurmak, *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu*, Kasım, 2009, İstanbul, 2010.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, 2012.

AYBEY, Salih, Son Dönem Osmanlı Ahlak Eğitimcisi Ali Seydi Bey'in "Terbiye-i Ahlakîyye ve Medeniyye" İsimli Eserinin Birinci Kısımının Günümüz Türkçesine Aktarım ve Tetkiki, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XIX, S.2, 2019.

AYDIN, Mehmet, "Ahlâk", *DİA*, C. XXII., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

BABANZÂDE AHMED NAİM, *Mebadi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1917.

-----, *İslam Ahlakının Esasları*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Yücel Yayınları, İstanbul, 1963.

-----, *İslam Ahlakının Esasları*, Sad. Recep Kılıç, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.

-----, Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiye Esasları*, Âmedi Matbaası, İstanbul h. 1340.

BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Haz. Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019.

BEYHAKÎ, Şuabü'l-Îmân, C.IX, s. 176.

BAYRAKTAR, M. Faruk, Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecilerinden Ali Seydi Bey, *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi* (Ed. M. Faruk Bayraktar), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.

BİREKUL, Mehmet, “Bir Dönemin Hafızası Sırât-ı Müstakîm-Sebilürreşad Dergileri ve İslâmcılık Düşüncesi Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”, *İslâm'ı Uyandırmak Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcı Düşünce ve Dergiler*, (Ed. Lütfi Sunan, İlmi Etüdler Derneği (İlem), C.I, 2018.

BUHÂRÎ, Sahîh, Bâbu Bedu'l-Vahy, 1.

CANATAN, Kadir, “Kültürümüzde Ahlâk Eğitimi”, *Eğitim ve Ahlâk Şûrası Mehmet Akif İnan Hatırasına*, (Ed. M. Kasım Arıcan ve diğerleri), Eğitim-Bir-Sen Yayınları, Ankara, 2015.

CEVDET, Muallim, *Müderris Ahmed Naim*, Ülkü Matbaası, İstanbul, 1935.

CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

ÇAKAN, İsmail Lütfi, Babanzâde Ahmed Naim, *DİA*, C.IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

ÇANTAY, Hasan Basri, *Akıfname*, Ahmed Said Matbaası Yayınları, İstanbul, 1966.

ÇETİN, Ayhan, “Babanzâde Ahmed Naim ve Ahmet Ağaoğlu'nda Da'vâ-yı Ahlâk-ı Nazarî”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.15, 2012.

-----, Ayhan “Babanzâde Ahmed Naim ve Ahmet Ağaoğlu'na Göre Da'vâ-yı Ahlâk-ı Amelî”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.17, 2012.

EBÛ DAVUD, Sünnet, 16; Tirmizî, Rada, 11.

ERDEM, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2009.

-----, Hüsameddin, “Son Devir Osmanlı Toplumunda Ahlâkın Bozulma Sebepleri ve Bu Bozulmayı Önlemek İçin Düşünülen Gerekli Tedbirler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, 1994.

-----, Hüsameddin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul, 2006.

-----, Hüsameddin, “Ali Seydi”, *Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşüncesi (Ahlaki ve Edebî Düşünce Temsilcileri)*, Editör: Süleyman Hayri Bolay, C.V, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2015.

-----, Hüsameddin, “Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, 2000.

ERGİN, Osman Nuri, “Takdim”, Babanzâde Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, Yüksel Yayınları, içinde, İstanbul, 1963.

ERİŞİRGİL, Emin, “Meşrutiyet Devrinde Ahlâk Terbiyesi Etrafında Münakaşalar”, *Ziya Gökalp Dergisi*, C.III, S. 9, 1978.

EZİCİ, Osman, *Babanzâde Ahmed Naim’in Ahlâk Anlayışı ve Felsefi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas, 2010.

FÂRÂBÎ, *İdeal Devlet*, (Çev., Ahmet Arslan), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2020.

GAZZÂLÎ, *İhya-yı Ulum Tercümesi*, (Çev., Süleyman Tevfik el-Hüseyni), Artin Asaduryan Matbaası, İstanbul, 1326.

-----, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn, Darü’l-Minhac*, C.V, Beyrut-Cidde, 2011.

-----, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, (Çev. Ahmet Serdaroglu), C. III, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1974.

GÖKBERK, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

GÖKÇE, Aziz, *Türkiye Türkçesinin Tarihi Sözlükleri*, Kebikeç Yayınları, Ankara, 1998.

GÖRKAŞ, İrfan, “‘Adalet’ İlkesinden ‘Vezâif’ İlkesine: Osmanlı Döneminde Ahlak Eğitimi”, *Eğitim ve Ahlâk Şûrası Mehmet Akif İnan Hatırasına*”, (Ed. M. Kasım Arıcan ve diğerleri), Eğitim-Bir-Sen Yayınları, Ankara, 2015.

-----, “Meşrutiyet Dönemi Osmanlıda Bir Felsefe-Din Uzlaşımı Olarak Dinî Ahlâk”, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (13-14-15 Mayıs 2015)*, Uluslararası Ka-

tlımlı Sempozyum, (Ed. Asife Ünal), Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayını, Bartın, 2015.

GURBETOĞLU, Ali, “II. Meşrutiyet Dönemi Çocuk Dergilerinde Ahlâk Eğitimi ve Ahlâki Değerler (1908-1918)”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C.IV., S. 1., 2007.

GÜLDÖŞÜREN, Arzu-Zeynep Altuntaş, “Modernleşme Dönemi Ahlak Kitaplarına Bir Örnek: Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye”, *DEM Dergi*, C.I, S. 4, 2008.

GÜN, Fahrettin, *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı ve Eserleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016.

GÜNEŞ, Melek Yıldız, *Dârülfünunda Ahlâk Dersleri Programlar-Ders Notları-Hocalar*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2015.

GÜNGÖR, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993.

HANİOĞLU, M. Şükrü, “Batılılaşma”, *DİA*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

-----, M. Şükrü, “Meşrutiyet”, *DİA*, C.XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2004.

HANSU, Hüseyin, *Babanzâde Ahmed Naim*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2018.

İBN MÂCE, Sünen, Kitâbü’z-Zühd, 15.

KANAL, Hatice Kübra, *Ali Seydi Bey’in Ahlâk Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2010.

KARA, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Modern Felsefe Ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

KARAL, Enver Ziya, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri, *Osmanlı Tarihi*, C. VIII, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983.

KARAMAN, Hüseyin, “İslâm Ahlâk Filozofları”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, (Ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.

KAYA, M. Cüneyt, İsmail Kara, *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

-----, Umut, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlâk Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul, 2013.

KAYGI, Abdullah, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Ahlâk Öğretimi ve Ali Seydi Bey”, *Felsefe Dergisi*, S. 16, 1986.

KILIÇ, Recep, “Ahmed Naim Babanzâde”, *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlak Anlayışları*, (Haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz), Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

-----, Recep, Babanzâde Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXXVI, 1997.

KINALIZÂDE, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (İnceleme-Çeviri Yazı-Tıpkıbasım)*, (Hazırlayan: Mustafa Koç), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

KURAN, Ercüment, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, (Der. Mümtaz’er Türköne), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.

MACINTYRE, Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi*, (Çev. Hakkı Ünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

MARAŞ, İbrahim, “Türk İslâm Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (Ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.

MUVATTA, Hüsnü’l-Huluk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381.

MÜNAVÎ, Kunuzu’l-hakaik-el-Camiu’s-sağir’le birlikte, 2/498.

MÜSLİM, “Müsâfirîn”, 139.

-----, Sahîh, Kitâbü'l-Birr, 5.

-----, Sahîh, Kitâbü'l-Birr, 10.

OKTAY, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, (Basılmış Doktora Tezi), MÜSBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 1998.

-----, Ayşe Sıdika, “Kınalızâde Ali Efendi’de Ahlâkî Yasa ve Değerlerin Kaynağı Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, 2015.

ÖZCAN, Azmi, “İslâmcılık”, *DİA*, C. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001.

ÖZLEM, Doğan, *Etik Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayıncılık, İstanbul, 2019.

ÖZOĞUL, Şenel, *Babanzâde Ahmed Naim’in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefî Problemler*, (Yüksek Lisans Tezi), NEÜSE Felsefe Ana Bilim Dalı, Konya, 2016.

ÖZTÜRK, Faruk, “Tanzimat’tan Cumhuriyete Ahlak Kitapları”, *Kebikeç Dergisi*, S. 6, 1998.

PAZARLI, Osman, *İslâmda Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

SAİD HALİM PAŞA, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.

ÖZEĞE, Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, C. 3, İstanbul, 1975.

SUYÛTÎ, Câmiu’s-Sağîr, 10596.

ŞAKİROĞLU, Mahmut, “Frenk”, *DİA*, C.XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

TİRMİZİ, İlim 19; İbn Mâce, Zühd 17.

TOPÇU, Nurettin, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

-----, Nurettin, *İslam ve İnsan-Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

TÜRKÇE SÖZLÜK, “ihtira beratı”, (Hazırlayan: Şükrü Halûk Akalın ve diğerleri), *TDK*, Ankara, 2011.

UZUN, Mustafa, “Ali Seydi Bey”, *DİA*, C.II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

VURAL, Mehmet, “İslam Ahlakı ve Modern Ahlak Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış”, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, (Ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.

YAŞAR, Fatma Tunç, II. Meşrutiyet Döneminde Yurttaşlık, Ahlak ve Medenilik Eğitimi: Malumat-ı Medeniye Ders Kitapları, *Osmanlı Araştırmaları The Journal Of Ottoman Studies*, LII, 2018.

YAZIBAŞI, Muhammed Ali, “Klasik Osmanlı Dönemi’nden Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C.III, S. 4, 2014.

-----, Muhammed Ali, “Son Dönem Ahlâk Risalelerinde Öne Çıkan Değerler (1908-1918)”, *AUID*, C. VI, S. 10, 2018.

YILDIZ, Yakup, “Türkçe’de İlk Felsefe Tarihi: Felsefe Tarih Yazımını Açısından Bir İnceleme”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 5, S. 2, 2016.

-----, Yakup, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Felsefe Tarihçiliği*, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE İlahiyat Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2003.

YILMAZ, Necip, “Marifet-Fazilet İlişkisi Bağlamında Mehmet Akif’in Ahlâk Anlayışı”, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (13-14-15 Mayıs 2015) Uluslararası Katılımlı Sempozyum*, (Ed. Asife Ünal), Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayını, Bartın, 2015.