

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

BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ OLARAK
MEHMET ALİ AYNİ'DE AHLAK MESELESİ

HALE YALMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hale YALMAN
	Numarası	158102091002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM
	Tezin Adı	BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ OLARAK MEHMET ALİ AYNİ'DE AHLAK MESELESİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ OLARAK MEHMET ALİ AYNİ'DE AHLAK MESELESİ başlıklı bu çalışma 25/06/2019 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	Dr. Öğr. Üyesi	Ömer Faruk ERDEM	
2	Prof. Dr.	Naim ŞAHİN	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Yakup AKYÜZ	

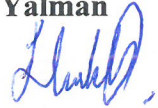
 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hale YALMAN	
	Numarası	158102091002	
	Anabilim Dalı / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi	
	Programı	Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM	
	Tez Adı	BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ OLARAK MEHMET ALİ AYNİ'DE AHLAK MESELESİ	

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.

Adı Soyadı
 İmza
 Hale Yalman



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

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hale YALMAN	
	Numarası	158102091002	
	Anabilim Dalı / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi	
	Programı	Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM	
	Tez Adı	BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ OLARAK MEHMET ALİ AYNİ'DE AHLAK MESELESİ	

Bu tez çalışmasında Mehmet Ali Ayni'nin ahlak anlayışının sınırları belirlenerek, ahlakın toplum ve birey açısından önemine vurgu yapılmıştır.

Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır:

Giriş bölümünde, hayatı ve eserleri kısaca ele alınmıştır.

Birinci bölümde, Mehmet Ali Ayni'nin tasavvufi ve felsefi görüşlerine yer verilerek, onun tasavvuf ve felsefe arasında nasıl bir ilişki kurmaya çalıştığına ve bu iki görüşün ahlak anlayışını hangi yönlerden etkilediği ele alınmıştır.

İkinci bölümde, Mehmet Ali Ayni'nin düşüncelerini anlamaya yardımcı olacağı düşüncesiyle ahlakın tarihi seyri hakkında ön bilgi verilerek, ahlak hakkındaki düşüncelerine, ahlakın kısımlarına, kişilik ve vazife anlayışı ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise Mehmet Ali Ayni'nin tasavvufa, felsefeye ve ahlaka dair görüşlerinin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Ali Ayni, Din, Ahlak, İyi, Kötü, Felsefe

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

ABSTRACT

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hale YALMAN	
	Numarası	158102091002	
	Anabilim Dalı / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi	
	Programı	Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM	
	Tez Adı	THE MORAL PROBLEM ACCORDING TO MEHMET ALİ AYNİ AS A TURKISH THINKER	

In this thesis, the limits of Mehmet Ali Ayni's understanding of morality are emphasized and the importance of morality for society and individual is emphasized.

The study consists of an introduction and two parts:

In the introduction, his life and works are briefly discussed.

In the first part, the mystical and philosophical views of Mehmet Ali Ayni are explained and how he tries to establish a relationship between mysticism and philosophy and the ways in which these two views affect morality are discussed.

In the second part, Mehmet Ali Ayni's thoughts about the history of morality, parts of morality, personality and duty are discussed. In the conclusion part, a general evaluation of Mehmet Ali Ayni's views on sufism, philosophy and morality was made.

Key Words: Mehmet Ali Ayni, Religion, Morality, Good, Bad, Philosophy

ÖNSÖZ

Ahlak, insanlık tarihi boyunca bireyden başlayıp tüm toplumu ilgilendirecek şekilde davranışlarımızı çevreleyen bir alan olarak var olmuştur. Ahlaki değerler, aynı toplumda beraber yaşadığı diğer insanlarla olan ilişkilerinde insanın davranışlarını belirleyici olmuştur. Toplumların sağlıklı olarak varlıklarını sürdürebilmelerinin de ahlaki değerlerin korunup yaşatılması ile doğru orantılı olduğu gözlemlenebilir. Tarih boyunca ahlaki çöküşün yaşandığı coğrafyalarda, devletlerin de varlıklarını uzun süre devam ettiremedikleri görülmektedir. Ahlakın söz konusu bu öneminden dolayı, İslam kültüründe ahlak konusuna büyük önem verilmiş, İslam filozofları da buna paralel olarak eserlerinde ahlaka yer vermişlerdir. Özellikle de Osmanlı'nın son devrinde devletin çöküşünde ahlaksızlığın büyük rolünün olduğunu anlayan Türk-İslam düşünürleri ahlaka ve ahlak ilmine dair birçok düşünce öne sürmüşlerdir. Bu düşüncelerden biri de tezimizin konusunu oluşturan Mehmet Ali Ayni'nin ahlaka dair görüşleridir.

Son dönem Türk mütefekkirlerimizden biri olan Mehmet Ali Ayni'nin yaşadığı dönemde ahlak yönünden büyük bir çöküş yaşandığını görmekteyiz. Böyle bir dönemde onun ahlak yönünden ne gibi katkılarının olduğunu araştırmak, sanırım yerinde bir çaba olarak değerlendirilecektir. Okutmak, idare etmek ve bilgiyi yaymak gibi üç büyük hizmeti kendi şahsında toplayan M. Ali Ayni, özellikle dönemindeki pozitivist ve materyalist etkilere karşı İslam geleneği içinde tavır koyarken, kendine özgü katkıları da çalışmalarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Onun bu çalışmalarının hangi düzeyde olduğu ve problemlere yaklaşımında felsefi ve ahlaki anlamda ne gibi çözümler getirdiği tam anlamı ile incelenmiş değildir. Bu durum bizim araştırma konusu olarak Mehmet Ali Ayni'yi seçmemize neden olmuştur.

Mehmet Ali Ayni, bireyin ve toplumun ahlaki olgunluğa erişebilmesi için gerekli olan şartları irdeleyerek ahlak yolunda kat edilmesi gereken adımları tek tek açıklamıştır. Bu tez çalışmasında Mehmet Ali Ayni'nin ahlak anlayışının sınırları belirlenerek, ahlakın gerek toplum gerekse birey açısından önemine vurgu yapılmıştır.

Çalışmamda tez konusunu seçerken isteklerimi göz önünde bulundurup, yardımlarını benden esirgemeyen sayın danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk

ERDEM'e, tez çalışmamın oluşumunda engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım sayın hocam Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ'a, sayın hocam Prof. Dr. Naim ŞAHİN'e ve sayın hocam Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

HALE YALMAN

KONYA-2019



İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ KABUL FORMU	i
BİLİMSEL ETİK SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	ix

GİRİŞ

MEHMET ALİ AYNİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. HAYATI	1
1.1. DOĞUMU VE AİLESİ	1
1.2. EĞİTİM HAYATI.....	1
1.3. MEMURİYETİ	3
1.4. ÖLÜMÜ	5
2. ESERLERİ	6

BİRİNCİ BÖLÜM

MEHMET ALİ AYNİ'NİN AHLAK ANLAYIŞINI ETKİLEYEN TASAVVUFİ VE FELSEFİ DÜŞÜNCELERİ

1. MEHMET ALİ AYNİ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI.....	14
1.1. TASAVVUFUN TARİFLERİ	15
1.2. TASAVVUFUN BAŞLANGICI	16
1.3. TASAVVUF BİR İLİM MİDİR?.....	19
1.4. VAHDET-İ VÜCUD	20
2. MEHMET ALİ AYNİ'NİN FELSEFE ANLAYIŞI.....	25
3. MEHMET ALİ AYNİ'NİN TENKİTÇİLİĞİ	26
3.1. REYBİLİK (ŞÜPHECİLİK)	29
3.2. BEDBİNLİK (PESSİMİZM-KÖTÜMSERLİK).....	31
3.3. LÂ-İLÂHİLİK (ATEİZM)	33

İKİNCİ BÖLÜM

MEHMET ALİ AYNİ'NİN AHLAK ANLAYIŞI

1. DÜŞÜNCE TARİHİNDE AHLAK DİSİPLİNLERİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	36
2. MEHMET ALİ AYNİ'NİN AHLAKA BAKIŞI	45
3. MEHMET ALİ AYNİ'DE AHLAKIN KISIMLARI	47
3.1. NAZARİ AHLAK	48
3.2. AMELİ AHLAK.....	48
4. MEHMET ALİ AYNİ'YE GÖRE AHLAK BİR İLİM MİDİR?	49
5. KİŞİNİN TOPLUMA KARŞI VAZİFELERİ.....	51
6. KİŞİNİN KENDİNE KARŞI VAZİFELERİ	54

7. KİŞİNİN İRADEYE KARŞI VAZİFELERİ	62
8. MEHMET ALİ AYNİ'NİN MUTLULUK ANLAYIŞI	68
9. MEHMET ALİ AYNİ'NİN HAYAT ANLAYIŞI	69
SONUÇ	73
KAYNAKÇA	76



KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
bkz.	: Bakınız
C:	: Cilt
ev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
M.Ö	: Milattan Önce
Mat.	: Matbaa
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
v.dğr	: Ve diğeri

GİRİŞ

MEHMET ALİ AYNİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.Hayati

Mehmet Ali Ayni'nin hayatını tanımak adına bu bölümde sırasıyla doğumu ve ailesi, eğitimi, memuriyeti ve ölümüne yer vermeyi uygun gördük.

1.1.Doğumu ve Ailesi

Mehmet Ali Ayni, Manastır Vilayetinin Serfiçe Kasabası'nda 25/02/1868 tarihinde perşembe günü dünyaya gelmiştir. Bu kasaba Selanik körfezinin batı kesiminde olan şirin bir beldedir. Ayni'nin ecdadı, Osmanlı İmparatorluğunun fetih ve yayılma devrinde Konya'dan Serfiçe'ye götürülerek yerleştirilen Türklere'dir.¹

Mehmet Ali Ayni'nin babasının adı, Mehmet Necip Efendi, annesinin ise Refika Hanım'dır. Ticaretle uğraşan Mehmet Necip Efendi'nin çocuklarını daha iyi yetiştirmek adına tüm imkânlarını seferber ettiğine dair bilgiler verilmektedir. Bu sebeptendir ki, Mehmet Ali Ayni'nin ailesinden sadece kendisi yetişmemiş kardeşi Prof. Dr. Hasan Tahsin Ayni de iktisatçı olarak ilim sahasında yerini almıştır. Ayni'nin H. Tahsin dışında Cavide ve Fatma adında iki kız kardeşi de vardır. Ancak Cavide küçük yaşta vefat etmiştir. Babası Mehmet Necip Efendi ise İstanbul'da 1319 sene-i hicriyesinde (Milad'i 1901-1902) vefat etmiştir.² Babası hayattayken eğitim yönünden destek gören Mehmet Ali Ayni'nin eğitim hayatına değineceğiz.

1.2.Eğitim hayatı

Mehmet Ali Ayni, ilköğretime 7 yaşında doğduğu Serfiçe Kasabasının Sibyan mektebinde başlamıştır. Bu okula bir sene devam ettikten sonra Selanik'te bazı aydın ve genç dönemelerin açtığı okulda 7 ay gibi kısa bir süre eğitim görmeye başlamıştır. Daha sonra Ayni'nin babası Necip Efendi, ticaret maksadıyla San'a şehrine gitmiş ve bu durumda Ayni eğitimine Çiçek Pazarı'ndaki Rüştüye Mektebinde devam etmiştir. Ancak babası işini düzene koyduktan sonra ailesini San'a'ya götürerek Ayni'yi de San'a'nın askeri rüştiyesine yazdırmıştır. Ayni burada okula devam ederken aynı zamanda Fransızca dersi de almaya başlamıştır.

¹ Canlı Tarihler, **Mehmet Ali Ayni'nin Hatıraları**, Türkiye Yayınevi, Cilt:2, İstanbul, 1945, s. 5

² İsmail Arar, **Demokrasi Nedir?**, Yanar Yayınları, İstanbul, 1989, s. 5

Ayni, babası San'a'da iki yıl kaldıktan sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a dönmüştür. Daha sonra İstanbul'da Soğukçeşme Rüştüye'sine devam etmiş ve buranın son sınıfında iken Gülhane Rüştüye'sine naklini yaptırarak eğitimini sürdürmüştür.³

Lise öğrenimini Mekteb-i Mülkiye-i Şahane (bugünkü Siyasal Bilimler Fakültesi)'nin idadi bölümünde tamamlamış ve mülkiyenin yüksek kısmından 1888 yılında, mezun olmayı başarmıştır. O yıllarda mülkiyenin kudretli hocaları arasında, Okul Müdürü ve İstatistik Öğretmeni olan Abdurrahman Şeref Efendi (1853-1925), Ali Şahbaz Efendi (1898), Recaizade Mahmut Ekrem (1847-1914), Mikael Portakalyan Paşa (1848-1921), Mizancı Murad Bey (1854-1917), Kemalpaşazâde Said Bey (1848-1921) gibi isimler bulunmaktaydı.⁴

Mehmet Ali Ayni, hatıralarında mülkiye sıralarında iken kendisi de dâhil bütün arkadaşlarının dikkatini çeken bir hocasından bahsetmiştir. Bu isim Mizan gazetesi sahibi tarihçi Dağıstanlı (Mizancı) Murad Bey'dir. Ayni, mizancı Murad Bey'in Fransız ihtilalini çok heyecanlı bir biçimde anlattığından dolayı etkisinde kaldıklarından hatta Murad Bey'in tesiri altında kalıp okul bahçesinde arkadaşlarıyla İhtilalin Danton (1265-1321) ve Robespierre (1758-1794) gibi ünlü isimlerini canlandırarak adeta bir açık hava tiyatrosu yarattıklarından bahsetmektedir.⁵

Ayni, mülkiye öğrenimi döneminde sadece öğrenci olmakla yetinmemiş edebiyata, tarihe ve felsefeye meraklı gençlerle bir araya gelerek, bu gençlerin "Encümeni Hamidi" ismini verdikleri bir cemiyete katılmıştır. Bu topluluğun her hafta Cuma akşamları Ali Kemal'in (1889-1922) Süleymaniye'deki konağında ilmi ve edebi konularda sohbet yaptıkları bilinmektedir. Ancak topluluklarına verdikleri "hamidi" adı onları hafiyelerin takibinden kurtaramamış ve bir gece konakta yakalanmışlar, sorgularının yapılması ile beş gün okuldan uzaklaştırma cezası almışlardır. Mehmet Ali Ayni, aynı yıllarda Ali Kemal ve edebiyatımızda (H. Nazım) imzasıyla tanınmış olan Ahmet Reşid Bey (1870-1955) ile birlikte "Gülşen"

³ Ali Kemal Aksüt, **Mehmet Ali Ayni Hayatı ve Eserleri**, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1944, s. 10-11.

⁴ Arar, **Demokrasi Nedir?**, s. 6.

⁵ İsmail, Dervişoğlu, **Hatıralar Mehmet Ali Ayni**, Birinci Basım, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2009, s. 3.

adında bir dergi de çıkarmıştı. Bu dergide çıkan şiirleri, Ayni'nin elli yıl sonra, basın hayatında elli yılı tamamlamış olanlar için düzenlenen “jübile” de yer almasına neden olmuştur.⁶ Ayni, eğitim hayatında ilmi, edebi, felsefi birçok alandan faydalanmaya çalışmıştır. Onun eğitim hayatındaki bu çok yönlü tavrı memuriyetinde yer aldığı görevlere de yansımıştır.

1.3.Memuriyeti

Mehmet Ali Ayni, 1888 yılında (h.1304) “Ulûm-u siyasiye” diplomasını aldıktan sonra sırasıyla şu vazifelerde bulunmuştur:

- 1 – Mekteb-i hukukta “İlm-i serveti milel” Muallim Muavinliği (1888), (Muallim, Maarif Nazırı meşhur Münif paşadır).
- 2 – Edirne İdadisi Muallimliği (1889),
- 3 – Dedeğaç İdadisi Müdürlüğü (1890),
- 4 – Halep Sultanisi Müdürlüğü (1892),
- 5 – Diyarbakır Maarif Müdürlüğü (1893),
- 6 – Maarif Nezareti İstatistik Kalemî Başkâtipliği (1895),
- 7 – Kosova Vilâyeti Mektupçuluğu (1898),
- 8 – Kastamonu Vilâyeti Mektupçuluğu (1899),
- 9 – Taif (Yemen) Mutasarrıflığı (1903),
- 10 – Amara (Basra) Mutasarrıflığı (1907),
- 11 – Balıkesir Mutasarrıflığı (1907),
- 12 – Lâzkıye Mutasarrıflığı (1909),
- 13 – Elazığ Valiliği (1910),
- 14 – Yanya Valiliği (1911),
- 15 – Trabzon Valiliği (1912),
- 16 – Darülfünun, Felsefe Müderrisliği (1913),

⁶ Arar, **Demokrasi Nedir?**, s. 7.

- 17 – Darülfünun, Felsefe Tarihi Müderrisliği (1914),
- 18 – Edebiyat Fakültesi, Müderrisler Meclisi Reisliği (1915),
- 19 – Darülfünundaki müderrislik vazifesinden başka Çamlıca Kız Lisesi edebiyat muallimliği ve Medresetü'l-irşâdda Felsefe muallimliği,
- 20 – Medresetü'l-irşâdda, Tasavvuf Tarihi müderrisliği,
- 21 – İstanbul dok ve rıhtım ve antrepolar şirketi, umum müdürlüğü,
- 22 – Tetkikat ve Telifat-ı İslâmiye Heyeti âzalığı (1923),
- 23 – İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Tarihi müderrisliği (1924),
- 24 – Harp Okulu, Ahlâk Felsefesi muallimliği (1925),
- 25 – Harp Akademisi, Siyasi tarih muallimliği (1927),
- 26 – İslam İlimleri Tetkik Enstitüsü, Din tarihi Ordinaryüs Profesörlüğü (1933)

Ayni, 1935’de yaş haddini doldurduğu için kanuni sebeple emekliye ayrılmıştır.⁷

Ayrıca Mehmet Ali Ayni, Türkiye’yi Uluslararası Felsefe Kongrelerinde temsil eden ilk Türk bilim adamı ve düşünürdür. Uluslararası düzeyde katıldığı kongreler sırasıyla şunlardır; Eylül 1926’da Harward Üniversitesi’nde toplanan Altıncı Felsefe Kongresi ve Eylül 1930’da Oxford’da toplanan Yedinci Felsefe Milletlerarası Yedinci Felsefe Kongrelerinde ülkemizi başarıyla temsil ederek tebliğler sunmuştur. Ayni, bu son kongrede tanışmış olduğu bazı yabancı meslektaşlarının problemlerini yanıtlamak amacıyla Fransızca olarak (La Philosophie en Turquie= Türkiye’de Felsefe) adlı bir risale ele almıştır.⁸

Aynı zamanda felsefi ve ilmi çalışmaları sayesinde ilim dünyasında tanınan Ayni, 1927 yılında “İngiliz Felsefe Araştırmalar Enstitüsüne” üye olarak seçilmiştir. Daha sonra Ayni 1931 yılında “Uluslararası Felsefe Kongreleri Düzenleme Komitesi” üyeliğine, 1935 yılında bazı müsteşriklerin teklifi üzerine “Paris Asya

⁷ Canlı Tarihler, **Mehmet Ali Ayni’nin Hatıraları**, s. 5-6.

⁸ Arar, **Demokrasi Nedir?**, s. 19-20.

Cemiyeti” asli üyeliğine seçilmiştir. 1938 yılında ise Bürüksel’de yapılan “Uluslararası XX. Müsteşrikler Kongresi”ne sunduğu “La langue Turgue a Bagdad au XI. e’me Siccie = XI.cı Yüzyılda Bağdat’ta Türk Dili” hakkındaki tebliği kongre tutanakları içinde yayınlanmıştır.⁹

Kendisini ilme ve vatanına adayan Mehmet Ali Ayni adına, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyeleri ve felsefe bölümü öğrencileri, 20 Ocak 1943 Çarşamba günü 75’inci yaşına girmesi sebebiyle Eminönü Halkevi’nde bir jübile düzenlemişlerdir. Bu toplantı Şekip Tunç’un (1886-1958) açılış konuşmasıyla başlamış, ardından Prof. Halil Nimetullah Öztürk (1880-1957), Prof. Ziyaeddin Fındıkoğlu (1901-1974) ve Prof. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) ile birlikte Felsefe Bölümü öğrencilerinden üç dört genç de Mehmet Ali Ayni’nin eserlerini, hayatını, idareciliğini ve bilim dalındaki hizmetlerini tanıtmışlardır.¹⁰ Mehmet Ali Ayni hayatı boyunca bulunduğu görevlerle kendi yerini belirlemiş önemli bir Türk filozofudur diyebiliriz. Bir sonraki bölümde ise yaşamının hemen her anını eğitime adayan Mehmet Ali Ayni’nin ölümüne değineceğiz.

1.4. Ölümü

Prof. Mehmet Ali Ayni, 1945 yılının Kasım ayı sonlarında yüzündeki bir beni aldırma maksadıyla yattığı hastanede yapılan küçük bir müdahale sonucunda beyin damarlarında oluşan kan pıhtılaşması sonucu 30 Kasım 1945 Cuma günü vefat etmiş ve cenazesi 1 Aralık 1945 günü Zincirlikuyu mezarlığına defnedilmiştir.

Ölümünün ardından Mithat Cemal Kuntay’ın (1885-1956) Ayni için yazmış olduğu bir yazı Ayni hakkında söylenebilecek sayfalar dolusu sözleri özetler mahiyettedir; “İnsanlar hemen daima bir şey kokar: Bazı adamlar para kokar, bazı adam politika kokar, bazı adam berber lavantası kokar, bazı adam Avrupa yahut Asya kokar, bazıları da ter kokar; hamamsızlığın teri yahut sây’in teri. Mehmet Ali Ayni kitap kokardı.”¹¹

⁹ İsmail, Arar, “Son Devir Türk Mütefekkir Yazar ve İdarecisi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt:4, 1991, s. 274.

¹⁰ Arar, **Demokrasi Nedir?**, s. 21.

¹¹ Arar, **Demokrasi Nedir?**, s. 24.

2. Eserleri

Mehmet Ali Ayni gerek memuriyetinde gerek idari vazifesinde ve gerekse Üniversite hayatında hiç boş durmamış, ilim dünyasına birçok eser ve makale kazandırmıştır. Bu bölümde Ayni'nin eserlerinden kısa ve tanıtıcı bilgiler vermekle yetineceğiz.

a. Telif ve Tercüme Eserleri

1. Nazari ve Ameli İstatistik

İstanbul, Karabet Mat.; 1306; 249 s.

Bu eser, bizde vücuda getirilen ilk avrupavari istatistik kitaplarından biri sayılır. Eser, Maurice Block'dan kısaltma suretiyle yazılmıştır.

2. Malûmatı Nafiaî Fenniye

Halep, Vilayet Mat.; 1890; 71 s.

Bu eser M. Ali Ayni'nin Halep idadi Müdürlüğünde görev yaparken okuttuğu derslerden ibarettir.

3. Fakir (Nicolas Meyra'dan tercüme)

Kastamonu, Vilayet Mat.; 1316; 195 s.

M. Ali Ayni'nin bu eseri, Paris'te basılan "Lecture Pour Tous" adında bir dergiden esinlenerek Türkçe kaleme alınmıştır. Hintli bir fakirin başından geçen enteresan olayları anlatan bu eser Türkçe'ye çevrildiği zaman uzun bir süre tepki almıştır.

4. Küçük Tarih (Ernest Lavisse'den tercüme)

Kastamonu, Vilayet Mat.; 1317; 217 s.

M. Ali Ayni, İstatistik Kalemi Başkâtibi iken Ernest Lavisse'den bu eseri tercüme etmiştir. Bu eserde Ayni, bütün insanlık tarihini özetlemeye çalışmıştır.

5. Tarih-i Edebî-i Âlem (Fredric Lalieé'den tercüme)

Kastamonu, Vilayet Mat.; 1319; 217 s.

Bu eser, Abdülhamid tarafından neşrinden dört ay sonra toplatılmıştır. Eser basılmadan önce vatan, millet, hürriyet, terakki gibi kelimeler çıkarılmış ise de zamanı siyasetine uygun görülmemiştir.

6. Ziraat Desleri (J.Barral. H. Saniye'den tercüme)

Kastamonu, Vilâyet Mat.; 1319; 155 s.

Aynı, Kastamonu mektupçuluğunda ziraat derslerine girmesi nedeniyle, bu eseri ders kitabı olarak Yüzbaşı Kemaleddin ile birlikte tercüme etmiştir.

7. Hüccet'ül İslâm (İmam Gazzali'den tercüme)

İstanbul, Matbaa-i Âmire; 1327; 367 s.

Bu eser Fransız Müşteşriklerinden Baron Corra de Vaux'un (1867-1953) "Gazali" adlı eserinden serbest ve ilaveli tercüme yoluyla nakledilmiştir

8. Hükm-i Cumhur (J. Giraud'dan tercüme)

İstanbul, Kader Mat.; 1327, 158 s.

Aynı'nin Lazkiye Mutasarrıfı iken yazdığı bu eser demokrasi, hürriyet, kanunu esasi, meşrutiyet gibi dönemin sosyolojik olaylarından bahsetmektedir.

9. Örfiyât-ı Siyâsiye ve Ahlâkiyye (Maurice Block'dan tercüme)

İstanbul, Matbaa-i Âmire; 1327; 36 s

10. İlim ve Felsefe (Charles Bourdel'den tercüme)

İstanbul, Matbaa-i Âmire; 1331; 167 s.

Eser, yazıldığı dönem itibariyle Türkiye'de pozitivizm hakkında yayınlanan en önemli eserlerden biridir. Eserin Mukaddimesinde ilmi kelimeler müderrisi Harputi Abdullatif Efendi (1842-1916) ile Bahaddin Veled Çelebi'nin (1867-1953) yazıları vardır.

11. Terbiyeye Âid Tatbikat ile Birlikte Ruhیات Dersleri (E.Rubaud'dan tercüme)

İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1331; 504 s.

Ayni'nin bu eseri E. Rubaud'un "Psikoloji" adlı eserinden tercüme edilmiştir. Bu eserde, psikoloji ilminin özelliklerinden ve geliştirdiği yeniliklerden bahsedilmektedir.

12. Muallim-i Sani Farabi (Baron Karabet'den Tercüme)

İstanbul, Matbaa-i Âmire; 1332; 73 s.

Ayni, bu eserinde, Farabi'nin fikirlerini, eserlerini ve hayatını değerlendirerek, onun Türk olmadığı şeklindeki iddiaları çürütmüştür.

13. Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?

İstanbul, Evkaf'ı İslâmiye Matbaası; 1339-1341, 84 s.

Bu kitap Mehmet Ali Ayni'nin kendisine şeyhim dediği İbn'ül Arabi'nin metafiziğe, ahlaka ve bilgiye dair görüşleri ile onun hayatı ve düşünceleri hakkındaki değerlendirmelerini içermektedir. Bu eserde İbn'ül Arabi temel alınmakla birlikte problemlere Ayni'nin getirmiş olduğu yorumlar dikkat çekicidir. Bu eser Büyükelçi olan Ahmet Reşit Bey tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek Paris'te yayınlanmıştır. Bu yayından sonra Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Almanca, İtalyanca dillerinde çeşitli ilim adamı tarafından birçok tenkit ve mütalaalar makalelerde yayınlanmıştır.

14. İntikad ve Mülahazalar

İstanbul, Orhaniye Mat.; 1339 (1923); 251 s.

Bu eser, felsefi, dini, ahlaki, tasavvufi ve içtimai konularda çeşitli gazete ve mecmualarda çıkan makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. İlk bölümde felsefi konulara, ikinci bölümde tasavvufi konulara, üçüncü bölümde ise ahlaki konulara yer verilmiştir.

15. Tasavvuf Tarihi

İstanbul, 1. Cild Vatan Mat.; 1341; 256 s.

İstanbul, 2. Cild Darü'l Fünûn Mat.; 1342; 168 s. (Taşbasma)

Bu eser, tasavvufun tarihi ve felsefi gelişimini, tasavvufi kavramları, tasavvufun özelliklerini, tasavvufun dini ve sosyal cephesini, mutasavvıflarda bulunması gereken özellikleri içeren önemli bir eserdir.

16. Ahlak Dersleri

İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Mat.; 1343; 160 s.

Bu eserde ahlak ilminin felsefi, dini, psikolojik ve sosyolojik boyutunu inceleyen Ayni, aynı zamanda bu kitabı Harbiye Mektebi'nde ahlak felsefesi olarak okutmuştur.

17. Hacı Bayram Veli

İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Mat.; 1343; 152 s.

Bu eserde Bayramiye tarikatının kurucusu olan Hacı Bayram Veli'nin (1352-1430) nasıl ve kimlerden feyz aldığı, ahlaki, terbiyevi hallerini ve menkıbelerini anlatan bir eserdir. Ayrıca eserin başında ilmin kısımları hakkında geniş bilgilere yer verilmiştir.

18. Reybîlik, Bedbînlik ve Lâ-ilâhîlik Nedir?

İstanbul, Yeni Mat.; 1927; 87 s.

Mehmet Ali Ayni, bu eserin amacını, ruhen zehirlenen gençlere tarihin önemini açıklamak olarak ifade etmiştir. Ayni, batıda gelişmeye devam eden inkârcı akımların Türk gençliğini olumsuz olarak etkilediğini belirterek bu eserinde Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim adlı eserinde dile getirdiği inkârcı düşüncelere felsefi ve ahlaki yönden tenkitler getirmektedir.

19. Felsefe Tarihi

İstanbul, Darülfünun Mat.; 1330; 231 s. (Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır)

Ayni, bu eserde felsefenin kısa ve öz bir tarihçesini anlatarak, ilk çağdan yaşadığı zamana kadar yetişmiş olan filozofların görüşleri hakkında bilgileri ihtiva etmektedir.

20. Dârülfü'nûn Tarihi

İstanbul, Yeni Mat.; 1927; 82 s.

Ayni'nin bu eseri, Türk eğitim tarihinde Darülfünunu sistematik olarak inceleyen ilk eser olarak tanımlanabilir. Bu eserde Osmanlı döneminden başlayarak, Darülfünunun kurulma, çalışma ve kapatılma evresine kadar ayrıntılı bir incelemeye gidilmiştir.

21. Bursalı İsmail Hakkı

İstanbul, Marifet Basımevi; 1944; 270 s.

Bu eserde Ayni, İsmail Hakkı'nın toplumsal, ilmi, siyasi ve edebi fikirlerini ele almıştır.

22. Türk Mantıkçıları

İstanbul, Evkaf Mat.; 1928; 15 s.

Türk mantık tarihçesini konu alan Ayni'nin bu eseri Türk kısa ve öz bir risaledir.

23. Celâlüddin-i Devvanî

Belçika, Louvain Üniversitesi tarafından bastırılmıştır; 1930.

Mehmet Ali Ayni, bu eseri meşrutiyet yönetiminden halkı haberdar etmek için yayınladığını söylemektedir. Kitap iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde demokrasinin tarihi gelişimi, ikinci bölümde felsefesi incelenmektedir. “Yeni Türkiye” başlığının yer aldığı kısımda ise Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme ve çökme döneminde iş başında bulunan yöneticileri eleştirisini yapar.

24. Siyasi Tarih

İstanbul, Askeri Akademiler Komutanlığı Matbaası; 1928; 164 s. (Taşbaskı)

25. Demokrasi Nedir?

İstanbul, Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş.; 1934; 72 s.

Ayni bu eserde, demokrasinin tarihi gelişimini, felsefi ve uygulanış biçimlerini ele almıştır.

26. Her Gün Bunu Oku

İstanbul, Halk basımevi; 1936; 40 s.

Bu eser, işçiler için yazılmış olmakla birlikte onların içinde bulunduğu toplumsal ve ekonomik problemlere karşı bir tavsiye, telkin niteliğindedir.

27. Abdulkadirî Geylânî

Paris, Un Grand Saint de İslam, 1939; s. 257.

Ayni, bu eserinde Abdulkadir Geylani'nin eserlerini, hayatını ve tasavvufi hallerini anlatmıştır.

28. Türk Ahlakçıları

İstanbul, Ma'rifet Basımevi; 1939; 247 s.

Ayni, bu eserinde önemli Türk ahlakçılarının felsefi, fikri ve ahlaki düşüncelerini ele alır. Eserde Birgivi (1522-1573), Aşık Paşa (1272-1333), Kınalızade Ali Çelebi (1510-1527) gibi önemli ahlakçıların düşünceleri ele alınmıştır.

29. Milliyetçilik

İstanbul, Ma'rifet, Basımevi; 1943; 416 s.

Mehmet Ali Ayni'nin ömrünün sonlarına doğru ele aldığı geniş hacimli bu eser, benzerlerinin yanında önemli bir yere sahiptir. Bu eser, beş bölümden meydana gelir. Bunlar; dil, ırk, milliyet, halkçılık kavramları; Avrupa'da milliyetçilik; eski Türklere milliyet; Osmanlı İmparatorluğunu meydana getiren kavmi zümreler ve Yeni Türkiye hakkındaki konuları ihtiva eder.

30. Hayat Nedir?

İstanbul, Ahmed Said Mat.; 1945; 112 s.

Ayni bu eseri ile karamsarlık ve inançsızlığın meydana getirdiği problemleri araştırmış, bilinçsiz Batı hayranlığının insanı maddeciliğe ve kötümserliğe yönelttiğini vurgulamıştır. Buna karşı da felsefi olarak hayata bağlanma hislerinin güçlendiren nedenleri ve manevi delilleri ortaya koymuştur.

31. Mehmet Ali Ayni 1945'te öldüğünde çalışma masasında yayıma hazır üç kitap müsveddesi bulunuyordu:

-A.le Moine'ın (Précis de Droit Maritime International et de Diplomatie) adlı kitabının çevirisi.

-Nizam-ül Mülk'ün (Siyasetname) adlı ünlü eserinin çevirisi.

-Türk Azizleri dizisinin ikincisini oluşturacak Aziz Mahmud Hüdâi üzerine kitabı.¹²

b. Makaleler

Mehmet Ali Ayni, makalelerinin büyük bir bölümünü **İntikad ve Mülâhazalar** adlı eserinde toplamıştır. Bunun dışında Edebiyat ve İlâhiyat Fakültesi mecmualarında yayınlanmış makaleleri de mevcuttur.

Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda;

- Osmanlı Darülfünunu; 1312, S. 1, s.1-11.

-Marifetname Müellifi Şeyh İbrahim Hakkı; 1332 S. 2 s.117-130.

Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası'nda;

- İlim ile Din Arasındaki Münazaa, C. 1. S. 1

- İsmail Hakkı'ya Dair, C. 2. S. 7

- Altıncı Beynelmilel Felsefe Kongresi C. 2, S. 7.

- Türk Mantıkçıları C. 3, S. 10.

- Karmatlara Dair Yazılmış Kitap C. 3, S. 14.

- Nefs Kelimesinin Manaları C. 4, S. 14.

- İslam Bibliyografaları, C. 5, S. 22.

Ayni'nin bu makalelerin dışında Fağfür, Milli Mecmua gibi dergilerde ve Akşam, Yenigün, Milliyet ve Cumhuriyet gazetelerinde yazıları çıkmıştır.

¹² Arar, **Demokrasi Nedir?**, s. 17-18.

c. Mehmet Ali Ayni Hakkında Bilgi Veren Eserler:

1. Ali Kemal Aksüt, **Prof. Mehmet Ali Ayni, Hayatı ve Eserleri**, İstanbul, Ahmet Sait Mat.; 1944; 544 s.
2. Mücellidođlu Ali Çetinkaya, **Mülkiye Tarihi ve Yeni Mülkiyeliler**, Ankara, Mars Mat.; 1968-1969; C: 3, S. 294-300.
3. Kenan Balkan v.dđr.. “Profesör Mehmet Ali Ayni- Hayatı ve Eserleri”, İstanbul, **İş Mecmuası**; 1942; S. 32, 254-280 s.
4. **Canlı Tarihler** , İstanbul, 1945 C. 2.; 5-90 s.
5. **Türk Maarif Tarihi V.** 1965.
6. Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ahmet Sait Matbaası; 1966, s. 486-492.
7. Mahmud Kemal İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, İstanbul Milli Eğitim Basımevi.; 1969; C. 115. 154-156 s.
8. İsmail Arar, (**M.Ali Ayni, Demokrasi Nedir?**), İstanbul, Yanar Yayınları; 1989, s. 5-28.
9. İsmail Kara, **Türkiye’de İslâmçılık Düşüncesi**, İstanbul, Risale Yayınları; 1987; C. 2, s. 45-88.
10. **İslam Ansiklopedisi.** (İsmail Arar, Ayni maddesi), İstanbul; Diyanet Vakfi Yayınları, 1991, C. 4, s. 273-275.

BİRİNCİ BÖLÜM MEHMET ALİ AYNİ’NİN AHLAK ANLAYIŞINI ETKİLEYEN TASAVVUFİ VE FELSEFİ DÜŞÜNCELERİ

Mehmet Ali Ayni, ahlak anlayışının temelini oluşturan tasavvufa ve felsefeye dair görüşlerini ortaya koyarken, iki farklı alan gibi görünen tasavvuf ve felsefenin ortak yönüne değinmektedir. Tasavvufu bir ahlak olarak ele alan düşünürümüz, felsefi tenkitleriyle de ahlak alanındaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Biz de bu bölümde onun ahlak hakkındaki düşüncelerini anlaşılır kılmak adına tasavvuf ve felsefe anlayışına kısaca değineceğiz.

1.Mehmet Ali Ayni’nin Tasavvuf Anlayışı

Mehmet Ali Ayni’nin düşüncesinin kuşkusuz en önemli yönü onun tasavvufi yönüdür. Yaşadığı dönem itibariyle kendine özgü tasavvufi bir anlayışı olan Ayni’nin fikirlerinin oluşmasında, psikolojiden tarihe, felsefeden pozitif ilimlere uzanan birçok ilmin payı vardır. Ayni’nin tasavvuf alanında ele aldığı “Tasavvuf Tarihi” adlı eseri tasavvuf ilminin felsefi, tarihi ve bilimsel yönüne yenilikler getirmiştir.

Tarihi dönemlerde müslümanları yönlendiren ve şekillendiren etkenlerden birisi tasavvuf olmuştur. Birçok ülkenin müslümanlaşması gezici dervişlerin din için gayret etmelerinin sonucudur. Tasavvuf, tarih boyunca insanlığın vazgeçemediği ilim ve irfan mektebi olmuştur. Bu anlamda evrensel bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³

Düşünürümüz, tasavvuf anlayışını İbn’ül Arabi’nin Vahdet-i Vücut fikriyle temellendirmiş olup “Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?” adlı eseriyle İbn’ül Arabi’nin Vahdet-i Vücut anlayışını ele almıştır.¹⁴

Mehmet Ali Ayni, İslam tasavvufunun nasıl oluştuğunu göstermek için öncelikle tasavvufa eğilimi olan şahsiyetlerin yaşama biçimlerini ele almayı önemli bir husus sayar. O, insanın içyapısını araştıran tasavvuf ilminin hedefinin, hakikati başka bir ifadeyle insanın içyapısının gerçekliğini ortaya çıkarmak olduğunu dile

¹³ Mehmet Ali Ayni, **İntikat ve Mülahazalar**, (Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1339, 1923), s. 183.

¹⁴ Abamüslim Akdemir, “Felsefi Açıdan Mehmet Ali Ayni’de Felsefe ve Tasavvufa Bir Bakış”, **Felsefe Dünyası**, sayı:6, Aralık, 1992, s. 53

getirerek, bu gerçekliği sufilerin işareti doğrultusunda tamamen ruhani bir güzelliği aramakta görür. Tasavvuftaki ilerleme ve gelişmenin şartını ise tasavvufu öğrendim diye iddia eden şahısların geçirmiş oldukları hayat ile geride bırakmış oldukları yapıtların derinlemesine incelenmesinde görür.¹⁵ Bu araştırmalardan hareketle tasavvufun birçok tanımının yapıldığını dile getiren Ayni bu tanımlardan bazılarını dile getirmiştir.

1.1. Tasavvufun Tarifleri

Tasavvufun binden fazla tarifinin olduğunu söyleyen Ayni, bunlardan bazılarını eserinde yer vermiştir;

Tasavvuf, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaktır.

Tasavvuf, edeptir.

Tasavvuf, Allah ile alaka olmaksızın birlikte olmaktır.

Tasavvuf, güzel ahlakla ahlaklanmak ve kötü ahlaktan vazgeçmektir.

Tasavvuf, Hakk'a inkıyat yani bağlılık ve boyun eğmedir.¹⁶

Ayni'nin bu tariflerinden yola çıkarak onun, tasavvuf anlayışında önem verdiği boyutun tasavvufî ahlak olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷ Şeyh-i Ekber lakabını verdiği İbn'ül Arabi de "tasavvuf- hikmet ve ahlak" arasında ilişki kurarak konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. İbn'ül Arabi tasavvuf için gerekli şartı Hikmet sahibi bir hâkim olmakta görmüştür. Ona göre tasavvuf, bütünüyle hikmettir. O, ahlaktır.¹⁸

Mehmet Ali Ayni, tasavvufun tanımını yaparken Sühreverdî'nin (1115-1191) tasavvuf tanımına da yer vermiştir. Sühreverdî şöyle diyor: " Tasavvufun Baş ilimdir (bilgi), ortası ameldir ve sonu mevhibedir (Allah'ın Bağışı). İlim, istenen şeyi keşfeder. Amel ise istemeye yardımcı olur. Mevhibe de amelin gayesine, varılmak istenen en son noktaya yetiştirir."¹⁹

Tasavvufun terim anlamına değinecek olursak, nefsin terbiye edilerek ruh ile kalbin temizlenmesi ve bu amaçla yapılan bir takım mücadele ve mücahede anlamına

¹⁵ Mehmet Ali Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, Haz: Hüseyin Rahmi Yananlı, Birinci Basım, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2017, s. 23.

¹⁶ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 205.

¹⁷ Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatler**, Dördüncü Basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 41.

¹⁸ İsmail Yakıt, **Batı Düşüncesi ve Mevlana**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul, 1993, s. 119.

¹⁹ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s.205.

gelir.²⁰ Tasavvuf bir çeşit tecrübe, bilgi yolu, şuur hali ve hayat projesidir.²¹ Bu tanımlardan yola çıkarak tasavvufun hayatın kendisiyle iç içe olduğunu söyleyebiliriz. Hayatla bu denli iç içe olan tasavvufun hayatımızda ne zaman yer almaya başladığı da merak konusudur.

1.2. Tasavvufun Başlangıcı

Ayni, öncelikle İslam'dan önce tasavvuf var mıydı? Sorusuyla ilgilenmiştir. O, nasıl ki İslam'dan önce başka dinler ve Efendimiz Hazretlerinden önce başka peygamberler varsa İslam'dan önce de tasavvuf olduğu görüşündedir. Zira ona göre; “tasavvuf, insan tabiatının son bulmaz bir neticesi olup bütün çağlarda binlerce boyutlarıyla varlığını göstermektedir.”²² Ona göre tasavvuf, ilk insan ve ilk vahiy ile arz üzerinde ortaya çıkmış bir ilahi tecelli ve ilmî harekettir.²³ Hüseyin Rahmi Yananlı bu konuda Ayni'ye katılarak tasavvufu, insanın aslına dönüşünün, başlangıçla sonu tevhid edişin yörüngesi, önceleri bilmediği ve tanımadığı için Allah'tan korkuyla kaçan kulun Rabbin'den ve Rabbin de kulundan razı olarak dönüp Rabbine varışının teminatı olan bir terbiye ve irşad (yetişme) yolu olarak tanımlamıştır. Bu anlamda tasavvufun başlangıcına ait hikâyeler, insanlığın arz üzerinde başlangıcını temsil eden Hazret-i Âdem'in yaratılışı, nefesine uyduğu için cennetten kovuluşu, tekrar tevbe ile Rabbine yönelişi hikâyesiyle birleşir. Dolayısıyla tasavvufun feyzi, etkisi ve hükmü dışında hiç bir çağ, hiçbir topluluk ve kişi yoktur. Ancak onu hisseden, fark eden, bilen veya bilmeyen vardır.²⁴

Tasavvuf kelimesi “saf”tan veya “sofo”dan veya Yunanca anlamı “sofos”dan gelmektedir. “Saf”dan türemiş bir kelime olmasının altında yatan sebep, “saf”ın insan gönlüne, insan gönlünün arınmışlığına, temizliğine değer ve önem verdikleri için ve başka hiçbir şeyi bu denli değerli görmedikleri için “saf” kökünden gelmiştir.²⁵ Ayni, bu saflaşmanın gerçekleşip insanın seçkin, arınmış ve iyi bir insan olabilmesinin şartının zikir, sohbet ve tefekkür olduğunu ifade eder. O, arınan,

²⁰ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Sekizinci Basım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 438.

²¹ Salih Aydın, **İslam Düşüncesine Giriş**, Ravza Yayınları, İstanbul, 2018, s. 165.

²² Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 23.

²³ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 24.

²⁴ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 334.

²⁵ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 200.

saflaşan, nefsin makamını yedi sıfatla nitelendirmiştir. Bu arınma, temizlenme çabasını başarıyla yürütme gayesine ulaşan bir insan; Hakk'ın ve halkın sevgilisi, şefkat ve merhamet sahibi, yararlı işler peşinde koşan iyi kimselerden olur. O, kâmil insan olabilmenin işareti olarak nefsin bu yedi makamını öngörür. Ona göre, ancak böylesi kişilere Peygamber ahlakıyla ahlaklanmış denir. Tasavvuf yolunda yetişen kişiler, bu ahlakla ahlaklanmayıp bu sıfatla sıfatlanmadıkça kâmil insanlık makamına layık olamazlar.²⁶

Ayni, nefsin yedi mertebesinin daha iyi anlaşılması adına önce insanda bulunan dört türlü nefse dikkat çekmiştir.

Bu nefsler sırasıyla şu şekildedir;

1. Tabiî Nefs
2. Nebatî Nefs
3. Hayvanî Nefs
4. İnsanî Nefs

Bunlardan ilki, Tabiî Nefs öyle bir kuvvettir ki cismin parçacıklarını koruyarak birbirlerinden ayrılmasına mani olur. İkincisi, Nebatî Nefs öyle bir kuvvettir ki insanın ağaç gibi büyümesini sağlar. Gıdanın aranıp bulunması, çiğnenmesi, midede hazmı ve neslin devamı için bu kuvvet gereklidir. Üçüncüsü, Hayvanî Nefs öyle bir kuvvettir ki onun sayesinde insan hareket eder ve hisseder. Bu sebeple iç ve dış duyular hayvani nefsin hizmetçisi konumundadır. Dördüncüsü ise İnsanî Nefs yahut ruhtur. Bu nefis maddeden soyut olan bir cevherdir ki, Rabbin bin bir emrinden ibarettir. İnsanın bedeninin asıl sultanı bu nefistir.²⁷

Ayni, insanda bulunan dört türlü nefsi açıkladıktan sonra nefsin yedi mertebesini açıklamıştır. Ona göre, nefsin mertebelerini sırasıyla açıklayacak olursak;

1. Emmâre
2. Levvâme

²⁶ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 345.

²⁷ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 267.

3. Mülhime

4. Mutmainne

5. Râziyye

6. Marziyye

7. Kâmile

Eğer ki bu nefis hayvani nefse tâbi olursa onun “emmâre” adıyla anılacağını ancak bu nefste Hakk’a tâbi olmakla birlikte kendisinde fâni birtakım şehvetlere eğilim kalmış olursa ona “levvâme”, eğer ki bu eğilim ortadan kalkıp da şehvani nefse aykırı hareket edebiliyorsa buna “mülhime”, şehvani nefsin tamamen hükmünden çıkıp da kulluk derecesine varmış ve bu şehvaniliği tamamen unutmuşsa ona “mutmainne”, eğer bu halden de geçip, bütün isteklerinden vazgeçerek tamamen fani olmuşsa “marziyye”, son olarak kemâl sıfatlarıyla sıfatlanmış olup Allah’ın kullarının irşadı için vazifelenirilmişse ona da “nefs-i kâmile” denilmektedir.²⁸ Ayni’nin nefsin son mertebesi olarak tanımladığı “nefs-i kâmile”nin tasavvuf açısından öneminin daha iyi anlaşılması adına Hüseyin Rahmi Yananlı (1930-2013) Marifetname’nin yazarı Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın (1703-1783) İnsaniyet-i Kâmile adlı risalesine dikkat çekmiştir. Yananlı, tasavvufun amacının ham olan insanı pişirip, belli bir olgunluğa getirerek kâmil insan zirvesine ulaştırmak, Allah’ın yarattığı kulların en şerefliisi olabilmek ve insanı arz üzerinde Allah’ın halifesi makamına çıkarmak olduğunu söylemektedir. Ona göre kâmil bir insanda kâmil insanın sıfatlarını, ahlak ve davranışlarını öğrenmek bizzat tasavvufun kendisini öğrenmektir.²⁹

İbrahim Hakkı’ya göre kâmil insan, Allah’ı tanıyan, sözleri güzel, işleri güzel, ahlakı güzel olandır.³⁰ Ayni de kâmil insanın hareketlerinin ibadet, güzel nefesinin kudret ve inayet, sözlerinin de hikmetin ta kendisi olduğu görüşündedir. Kâmil insanın sevgili yüzünün huzur ve ferahlık verdiğini, ayrıca onu görenlerin kalbine Mevla’nın fikri ve zikrinin geldiğini vurgular.³¹ Bütün bu kâmil insan

²⁸ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 271.

²⁹ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 18

³⁰ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 316.

³¹ Ayni, **Tasavvuf Tarihi**, s. 279.

görüşlerinden sonra onun insanlık adına önemi yadsınamaz. Çünkü gerek hareketleriyle, gerek sözleriyle, gerek işleri ve ahlakıyla her yönden insanlık adına örnek oluşturmaktadır. Yanalı'nın belirttiği gibi tasavvufun amacı insanları kâmil insan seviyesine ulaştırmaktır. Aynı ise gelecekteki araştırmacı ve gerçekçi düşünce yapılarının güç kaynağını sağlam temele dayanan tasavvuf kültüründe görmektedir. Ona göre yeni nesiller ancak bu kültür dayanağından beslendikçe kendilerini daha iyi tanıyacak, kendilerinin basit ve önemsiz olmadıklarını aksine âlemlerin Rabbi tarafından peygamber efendimizin ahlak ve davranışta bir benzeri olabilmek istidadıyla yeryüzünü şereflendirmek için bulduklarını daha iyi anlayacaklardır. Ancak bu şekilde kendilerini ve Rablerini tanıyan, haddini bilen, güzel ahlak, kesin inanç, korku ve şüpheden uzak iman sahibi kâmil kişiler olabileceklerdir.³² Anlaşıldığı üzere düşünürümüzün tasavvuf anlayışı canlı bir ilimdir. Yani tasavvuf yoluyla edinilen bilgiler insanın kendi hesap ve kitabını bilmesi, kemale erişmesi, kendisini ve Yaratıcısını tanıması, gerçek bir insan olması için yeterlidir. Bu da tasavvufun canlı, dinamik, her an hareket ve faaliyette olup durmadan değişip geliştiğinin göstergesidir. Dolayısıyla bu durum tasavvuf bir ilim midir? Sorusunu akıllara getirmektedir.

1.3. Tasavvuf Bir İlim Midir?

Aynı tasavvufu, bir kal (söz) ilmi değil, bir hal ilmi olarak tanımlar.³³ Bu itibarla eserlerinde Gazali (1058-1111), Hacı Bayram Veli (1352-1430), Abdulkadir Geylani (1077-1166), İsmail Hakkı Bursevi (1653-1785), İbnü'l Arabi (1162-1240) gibi evliyaların hayat ve görüşlerini ele alarak bu insanların gerek tecrübelerinden gerekse de tasavvufi görüşlerinden faydalanmış olmakla tasavvuf ilminin değerini ortaya koymuştur diyebiliriz. Aynı, tecrübe ve tasavvufî hayatın önemini “bana benliğimi ve insani vazifemi bildirmeye himmet eden büyük mürşitler”³⁴ sözleriyle dile getirmektedir.

Tasavvufu bir batın ilmi, hal ilmi olarak kabul eden düşünürümüz, pozitivist düşünceye sahip olan birtakım zihniyetlerin dini ilimleri eleştirmesine şiddetle karşı

³² Aynı, **Tasavvuf Tarihi**, s. 17.

³³ Aynı, **Tasavvuf Tarihi**, s. 211.

³⁴ Mehmet Ali Ayni, **Hacı Bayram Veli**, Haz: Hüseyin Rahmi Yananlı, Birinci Basım, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2015, s. 31.

çıkmiş ve tasavvufa dini ilimler açısından kendine özgü metoduyla ayrı bir önem vermiştir. Bu anlamda pozitivist görüşlü bazı yazarların ilahiyat disiplinlerinin ilim sayılamayacağı iddiasına cevap vermiş ve manevi ilimle desteklenmemiş müspet bir ilimin insani düşünceleri verimsiz kıldığını belirterek geriliğin bütün suçunu din adamlarına yüklemenin yanlış olduğunu savunmuştur.³⁵ Ayrıca bazı çevrelerin İlahiyat Fakültelerini bilime yönelik olmadığı için kapatılmalarını talep etmelerine şiddetle karşı çıkan Ayni, bilimin hayat için tek gerçek olmadığını tam tersine hayat için sanatın, kültürün, ahlak ve din gibi gerçeklerin bulunduğunu özellikle Batılı filozoflara dayanarak savunmuştur. O, bir toplum için hayati önem taşıyan milli zihniyetin fenne dayalı ilimlerle sağlanamayacağını, bu zihniyetin ancak Tarih, Sosyoloji, Felsefe ve Ahlak gibi ilimlerle sağlanabileceğini iddia eder.³⁶ Ayni'nin tasavvuf alanında diğer ve asıl önemli yönü ise onun tasavvuf anlayışının Vahdet-i Vücut temeli üzerine kurulmuş olmasıdır.

1.4. Vahdet-i Vücut

Ayni'nin tasavvufî düşünce sisteminde Vahdet-i Vücut anlayışının önemi büyüktür. O, düşüncelerinin ve eserlerinin çoğunda bu konuya ağırlık vermiş olmakla birlikte tasavvuf anlayışını İbn'ül Arabî'nin Vahdet-i Vücut fikri üzerine temellendirmiştir. Hatta “Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?” adlı kitabında İbn'ül Arabî'ye olan ilmi yakınlığının nedenini dile getirmiştir. O, Şeyh'in hayatının her yönüyle örnek almaya değer olduğunu bu yönüyle de İslam düşüncesini uzun yıllar etkilediğini belirtmektedir. Ayni'nin İfadesiyle; “Bu zat, diğer bazı şeyhler gibi, bir hücreye kapanıp bir inziva hayatı geçirmeyi düşünmemiş, vatanından çıkarak (h. 598) Mısır, Hicaz, Suriye ve Irak ile Selçuklu ülkelerini görmüş, en âlim ve itibarlı kişileri bulmuş, onlarla sohbet etmiş”³⁷ tir.

Düşünürümüz, ahlak ilimlerine, metafiziğe ve tasavvufa dair en ince ve en yüksek fikirleri İbn'ül Arabî'de bulduğunu, insanların mutlu olabilmesi için İbn'ül Arabî'nin öğretmiş ve öğütlemiş olduğu kurallara uymaları gerektiğini belirtmiştir.³⁸ Ona göre İbn'ül Arabî düşünce hayatına sürekli yeni değerler katmakla birlikte

³⁵ İsmail Arar, “Son Devir Türk Mütefekkir Yazar ve İdarecisi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt:4, 1991, s. 274

³⁶ Ayni, **İntikâat ve Mülâhazalar**, s. 199, 202, 211.

³⁷ Mehmet Ali Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, Bedir Yayınları, İstanbul, 1995, s. 26.

³⁸ Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, s. 26.

yaşadığı dönemdeki fikirleri aydınlatmakta ve ahlaki güzelleştirmeye çalışmaktadır.³⁹ Ayrıca, İbn'ül Arabi için “konuyu daha derin daha kuşatıcı ve daha basit bir şekilde muhakeme etmektedir”⁴⁰ söyleminde bulunarak ilmi ve tasavvufi yerini ortaya koymaktadır.

Vahdet-i Vücuda olan bağlılığını ise İsmail Fenni (1855-1946) ve Şehbenderzade (1865-1914) gibi felsefe ve ilim incelemesi yaparak değil, doğrudan büyük mutasavvıflara bağlanarak gösteriyor. Ayni'nin bu bağlantısı “Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?” adındaki eserinde başlayıp ömrü boyunca devam etmiştir.⁴¹

Ayni'nin İbn'ül Arabi'yi örnek alarak açıklamaya çalıştığı Vahdet-i Vücut konusunu ele almadan önce Teizm, Deizm, Panteizm, Pan-enteizm ve Vahdet-i Vücut kavramlarının Tanrı-Âlem ilişkisindeki yerini açıklayacak olursak; Tanrı'nın âlemin dışında yani aşkın olduğunu ileri süren fikirler arasında Teizm ve Deizm; Tanrı'nın âlemin içinde yani içkin olduğunu savunan fikirler Panteizm; Tanrı'nın âlemin içinde ve dışında yani hem içkin hem de aşkın olduğunu savunan felsefe sistemleri ise Pan-enteizm ve Vahdet-i Vücut'tur.⁴²

Teizm, Deizm, Panteizm, Pan-enteizm hakkındaki bu açıklamalardan sonra, Mehmet Ali Ayni'nin Vahdet-i Vücut etrafında yoğunlaşan, Tanrı ile âlem anlayışını metafizik temellendirme yoluyla ortaya koymaya çalışacağız.

Ayni'nin Vahdet-i Vücut anlayışını ele alırken hareket noktamız İbn'ül Arabi'nin bu konudaki düşünceleri olacaktır. O, maddenin ezeli olup olmadığı konusunda şeyhim dediği İbn'ül Arabi'nin fikirleri ile yetinir. Ona göre İbn'ül Arabi, bu konuyu daha basit ve daha açık bir şekilde muhakeme ederek; “İbn'ül Arabi nazarında mutlak varlık yalnızca Allah'a aittir. Eşya ise mutlak varlığın çeşitli suret ve görünüşlerde belirmesinden ibarettir. Bundan dolayı artık maddenin varlığı ve yokluğu, maddenin önemi ve maddenin kadim olup olmadığı gibi konularda düşünmeye gerek kalmaz”⁴³ der. İbn'ül Arabi'nin düşüncelerini örnek alan

³⁹ Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, s. 31.

⁴⁰ Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, s. 46.

⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Yedinci Basım, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001, s. 302.

⁴² Hüsameddin Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 1

⁴³ Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, s. 46.

düşünürümüz, Tanrı-âlem ikilemini Vahdet-i Vücut anlayışıyla aşmaya çalışmıştır diyebiliriz. İbn'ül Arabi'de yaratmanın temeli sevgi, aşk ve merhamettir. O, bu düşüncesini şöyle ortaya koyar; “Allah salt vücut iken, kendisini nefsi için sevdi, bilinmek ve tezahür etmekten hoşlandı. Sayılara sığmayan güzel isimlerinin Ayan-ı Sabite'deki suretlerini görmek istedi.”⁴⁴ Dolayısıyla İbn'ül Arabi, Allah'ın yaratmasının sebebi olarak bilinmek ve tanınmak isteğiyle birlikte kendi isimlerinin görünüşlerini eşyanın ilmi hakikatlerinde görme isteği olduğunu söyler.

Ayni'ye göre “Mutlak Varlık” tek varlıktır. Yani mutlak birliktir. Tek bir hakikat ve tek bir vücut vardır; O da Allah'ın vücutudur. Eşyanın ayrı bir varlığı olmamakla birlikte ancak Allah'ın vücut'u ile varlığa gelen çeşitli görünüşlerin tecellisinden ibarettir. İbn'ül Arabi'nin âlemin ezeli olup olmadığı konusundaki tanımının Panteizm ve Vahdet-i Vücut aynı şeyler mi? sorusunu akla getirdiğini belirten düşünürümüz, Arabi'nin kullanmış olduğu “Vücut-u Mutlak” tabirinin medrese âlimleri arasında şiddetli eleştirilere uğradığını hatta İbn'ül Arabi'nin panteizm ekolüne sahip olduğuna dair görüşlerin olduğunu söylemektedir. Ancak İbn'ül Arabi Füsûsu'l Hikeminde Tanrı-Âlem ilişkisine açıklık getirerek, Tanrı'nın âleme göre durumunu aşkın veya içkin oluşunu, tenzih ve teşbih kavramları ile ifade etmeye çalışmıştır. İbn'ül Arabi, tenzihin aklın tabi bilgisinin gerekliliğini ancak gerçek tenzihin yalnız tecelli ile mümkün olacağını belirterek “tenzih icap ettiği yerde Hakkı gerçek tenzih ile her türlü beşeri sıfatlardan ani bilir.”⁴⁵ der. Burada Mutlak varlık zâtı itibariyle bütün varlıklardan münezzeh ve aşkındır. Fakat sıfatları itibariyle varlıklarla ilişkidedir. Allah'ın her şeyden tenzih edildiği ileri sürülse de O, sıfatları ile varlıkta ortaya çıkar. Bu durumda Mutlak varlıktan ayrı bir varlık söz konusu olamaz. Çünkü bütün eşya kendi zâtına göre yokluktur, Hakkın varlığına göre ise mevcuttur. Sıfatları itibariyle varlıkta içkin olan Allah, İbn'ül Arabi'ye göre hem aşkın yani tenzih hem de içkin yani teşbihdir. Ancak Hakkı tenzih ederken teşbihe, teşbihde de akıl ile tenzihe geçiş vardır. Böylece ikisi birbirine bağlıdır. Bu sebepledir ki tenzih teşbihden teşbih de tenzihten ayrılamaz.

⁴⁴ Muhyiddin İbn'ül Arabi, **Füsûsu'l-Hikem**, Çev. Mehmet Nuri Gençosman, İstanbul Kitapevi, İstanbul, 1971, s. 3.

⁴⁵ Muhyiddin İbn'ül Arabi, **Füsûsu'l-Hikem**, s.81.

Tenzih (aşkın) ve teşbih (içkin) kavramlarına Tanrı-Âlem ilişkisinde yukarıda belirttiğimiz Vahdet-i Vücut anlayışına uygun açıklamalar getiren düşünürümüz, bu konuda İbn'ül Arabî'nin fikirlerine katılarak tenzih ve teşbihi şu şekilde açıklar;

Tenzihten maksut, hiçbir şeyin Hakk'a benzemediğine inanmaktır. Yahut âlem, görünüş sahasına çıkmadan evvel, Allah her ne halde ise âlemin varlığından sonra da, O'nun yine o halde bulunduğunu tespit etmektir. Teşbihe gelince, bu hususta âyet ve hadislerde veya geçmiş zamandaki peygamberlerin sözlerinde tesadüf olunan kelimelerin mânalarını Allah'ın ilmine havale ederek, hepsine inanmak lazımdır.⁴⁶

Aynı, bu ifadesinde tenzih ve teşbih kavramlarına ilişkin Vahdet-i Vücut anlayışından farklı bir fikir veya yorum dile getirmeyen tenzihi açıklamasına rağmen teşbihe inanmayı yeterli bulmuştur. Sonuç olarak Mutlak Hakk, zâtı itibarıyla tenzih ve teşbihten münezze ve yücedir.

Vahdet-i Vücut ve Panteizm arasındaki aynılık ve farklılık ilişkisi eskiden olduğu gibi günümüzde de tartışma konularından birisi olmuştur. İbn'ül Arabî ve Spinoza'nın birbirlerine benzeyen ve en çok karıştırılan yönü ise "Varlığı bir ve Tanrı'da" görmeleri sorunudur. Ancak burada Spinoza Panteizme giderken, İbn'ül Arabî Vahdet-i Vücut'a gitmektedir.⁴⁷

Vahdet-i Vücut ve Panteizmin farklı yönlerine ise kısaca değinecek olursak;

1.Vahdet-i Vücut ilmi silsile itibarıyla Peygamber efendimize kadar uzanan ve vahye dayanan bir düşüncedir. Panteizm ise akla ve sezgiye dayanan bir ekoldür.

2.Vahdet-i Vücut'ta Allah zâtı ile aşkın, sıfat ve isimleri ile içkindir. Panteizm de ise Allah varlığın içkin sebebidir.

3.Vahdet-i Vücut müşahedeye dayalı bir hal ilmi iken, panteizm nazari bir ilim olup dayanağı akıldır.

4.Vahdet-i Vücut'ta hak, haktır, eşya da kendi zatlariyle eşyadır, panteizmde ise mutlak varlık eşyanın kendisiyle bir ve aynıdır.⁴⁸

⁴⁶ Aynı, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, s.88.

⁴⁷ Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi**, s. 91.

⁴⁸ Bkz.; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 251.; Ayrıca Bkz. Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücut**, s. 93.

Ayrıca İbn'ül Arabi ve Spinoza arasındaki görüş ayrılıklarını mukayese eden Metin Yasa konuyu şu şekilde özetlemektedir:

İbn'ül Arabi'ye göre her şey Tanrı'yla açıklık kazanır, Spinoza'ya göre her şey evrenle açıklık kazanır. Başka bir söylemle Tanrı'nın ve evrenin bilgisi İbn'ül Arabi'ye göre Tanrı'dan, Spinoza'ya göre evrenden geçer. İbn'ül Arabi için Tanrı'nın, Spinoza için evrenin bilinmesi birinci dereceden önem taşır. Ancak her ikisi için de önemli olan şey Tanrı ile evrenin son tahlilde birbirlerini etkilemeleri, karşılıklı ilişki içinde olmalarıdır. Bu karşılıklı ilişki içerisinde evrenin gündeme gelmesi, İbn'ül Arabi açısından Tanrı ile evrenin bütünlüğüne, Spinoza açısından Tanrı-evren özdeşliğine kapı aralar.⁴⁹

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız İbn'ül Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışı, Ayni'nin Vahdet-i Vücut anlayışının anlaşılması adına önem arz etmektedir. O, İbn'ül Arabi'nin savunduğu Vahdet-i Vücut nazariyesinin bazı Avrupalı düşünürler tarafından şiddetle reddedildiğini belirterek bu itirazlardan birini örnek olarak gösterir; Bunlara göre Vahdet-i Vücut düşüncesi, Tanrı'yı ve âlemi inkâr ekolleri arasında olan kararsız bir yoldur ki, o iki ekolden birisi tarafından yıkılmaya mahkûmdur. Çünkü Vahdet-i Vücut yalnızca bir varlık kabul ediyor. O halde bu varlık yalnız âlemden ibaret ise Tanrı yok demektir, yahut bu varlık yalnız Tanrı'ya aitse âlem yok demektir. Aynı bir sistem dahilinde hem âlemi hem de Tanrı'yı inkâr eden şu imkânsızlık, Vahdet-i Vücut ekolünü ortadan kaldırmak için yeterlidir. Ayni, buradaki iddiaların bir yanılgıdan başka bir şey olmadığını söyleyerek gerçek anlamda Vahdet-i Vücut'un iyi anlaşılması Teizm'den ayrı bir şey olmadığını savunmuştur. Ayni, Vahdet-i Vücut hakkında yazılanların içinden çıkmanın zorluğunu da ifade eder. Bu nedenle de herkesin kendine uygun bir yol izleyeceğini ileri sürer.⁵⁰

Sonuç olarak Ayni, tasavvuf tanımlamalarını tasavvufî ahlak üzerine kurmuş bu sebeple kâmil insan mertebesine ulaşmanın önemini vurgulamıştır. Onun tasavvuf anlayışı, bir söz ilmi olmayıp bir hal ilmidir. Bunun en güzel örneği de kâmil insanda mevcuttur. Çünkü kâmil insan, insanlık adına, ahlak ve davranışlarıyla tasavvufun özünü oluşturur.

Ayni'nin diğer bir yönünü ise felsefî görüşleri oluşturmaktadır. O, salt felsefe yapmaktan ziyade pratik hayatta görmek istediklerini düşüncelerine yansıtma

⁴⁹ Metin Yasa, **İbn'ül Arabi ve Spinoza'da Varlık Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 163.

⁵⁰ Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, s.48-49.

eğilimindedir. Bu ise onun, tasavvufa olan bağlılığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onun düşüncelerini tasavvufi bakış açısından ayrı düşünmek mümkün değildir.⁵¹ Felsefe ile tasavvuf arasında ilişki kurmak bir takım zorluklara neden olabilir. Çünkü tasavvuf kaynağını ilahi bilgiden alırken felsefe akıl yürütme yoluyla düşünme çabası olarak değerlendirilir. Ancak bu farklılıklara rağmen insan bir bütün olarak düşünülürse onun kendisini, kâinatı ve Allah'ı tanımak adına ortaya koyduğu bilgi de bir bütünlüğün ifadesidir. Yani iman ile aklın ortaya koyduğu bilgi insanda bir bütünlüğü ifade eder. İşte bu birlik içerisinde bağlantı oluşturmak için çabalanması felsefe ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi gündeme getirir.⁵² Buradan hareketle Mehmet Ali Ayni'nin felsefe hakkındaki düşüncelerini aktarmaya çalışacağız.

2. Mehmet Ali Ayni'nin Felsefe Anlayışı

Ayni için felsefe; “İnsan aklına taalluk eden ilmi meselelerin tetkikidir.”⁵³ Bu tanımından hareketle onun öncelikle felsefeyi ilmi konuların araştırılması olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Düşünürümüz felsefe hakkındaki düşüncelerini ise şu şekilde ifade etmektedir;

İnsanın akidesi, rengi ve cinsi ne olursa olsun, taarruzdan masuniyetini ilan etmiş. Birçok eşitsizlik ve çeşitliliğe karşın, insanlık mahiyetinin genelde birleştiğini keşfederek, hukukta eşitliği bu birliğe bina eylemişti. İnsan gelişsin, fert ehil olduğu yüksekliğe ve mutluluğa ulaşsın. İşte felsefe bunu arzuluyor. Felsefe, toplumsal hayatı; duyguyu ve menfaatler arasında kardeşliği destekler. İnsanların kalplerindeki hak fikrini devam ettirir. Haksız farkların ve ayrıcalıkların karşısında yer alır. Ayrıca ilim ve irfan aracılığıyla insanları hürriyete ve hukuk eşitliğine yönlendirir.⁵⁴

O, bu açıklamasıyla felsefeyi; din, dil, ırk ayrımı yapmadan bütün insanları mutluluğa ulaştırma gayreti olarak görür. Ayrıca felsefeyi bir araç, sebep olarak düşünürken, bunun sonunda insanların elde ettiği saadeti de sonuç olarak görmektedir.

⁵¹ Abamüslim Akdemir, **Mehmet Ali Ayni'nin Düşünce Dünyası**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 33.

⁵² Kenan Gürsoy, “**Felsefi Açından Tasavvufa Bir Bakış**”, Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992, s. 59.

⁵³ Baurdel Charles, **İlim ve Felsefe**, Çev. Mehmet Ali Ayni, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1331, s. 3.

⁵⁴ Mehmet Ali Ayni, **Demokrasi Nedir?**, Yanar Yayınları, İstanbul, 1989, s. 51.

Düşünürümüz, felsefenin dar bir çerçevede olmasından ziyade, onu insanla ilişkili bütün alanlara hâkim kılma çabasındadır. Ayni, varlık, bilgi, değer gibi felsefenin problem alanlarını kendi iç gerçekliği ile ele almayıp insan-varlık, insan-bilgi, insan-değer ilişkisine⁵⁵ uygun ele almış olmakla birlikte döneminde yapılan genel sıralamaya uyarak felsefeyi dört bölüme ayırmıştır. Bu bölümlerden birincisi psikoloji, ikicisi mantık, üçüncüsü metafizik, dördüncüsü ahlaktır.⁵⁶ Bunlardan birincisi psikoloji, insan ruhunu konu edinir, ikincisi mantık ilmin metodunu ve yakînin şartlarını araştırır, üçüncüsü metafizik oluş, insan ve Allah hakkında ulaşılan sonuçların bütünü konu edinir, dördüncüsü ahlak ise bilgilerin, eylemlere uygulanmasından ibarettir.⁵⁷ O, felsefenin kısımlarını psikoloji, mantık, metafizik ve ahlak olarak kabul etmektedir. Ayrıca onun felsefe ve felsefe tarihiyle olan ilişkisi yalnızca mektep, medrese ve üniversitede verdiği eğitimlerle de sınırlı değildir. Gerek felsefeye gerekse felsefe tarihine olan ilgisi yazdığı eser ve ortaya koyduğu felsefi tenkitlerinde görülmektedir. Yazdığı eserler ve ortaya koymuş olduğu eleştirileri ise düne ve bugüne ait felsefi ilgisini ortaya koyan ürünlerdir.⁵⁸

3. Mehmet Ali Ayni'nin Tenkitçiliği

Mehmet Ali Ayni'nin ilmi sahadaki önemli yönünü felsefi eserleri, makaleleri ve tercümelemler üzerinde dil, muhteva ve fikir yönlerinden yaptığı tenkitleri teşkil eder. Eleştirdiği bu kişiler arasında Baha Tevfik, Memduh Süleyman ve Suphi Ethem yer alır. Ayrıca Ayni, Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim adlı eserine karşılık Reybilik, Bedbinlik, Lâ-ilâhîlik Nedir? Adlı eserini yazarak eleştirmiştir.⁵⁹ Ayni'yi felsefeye yönelten güçlü nedenlerin başında batıdaki varoluşçu, ateist ve materyalist akımların bazı aydınlar tarafından toplumumuzda yayma girişimleri olmuştur.⁶⁰

Düşünürümüz, maneviyatçı felsefeyi benimsemiş olmakla birlikte maddeci ve ateist fikirlerle mücadelede ilmiyle fikirleriyle şuurlu bir şekilde yer almıştır. O, materyalist ve pozitivist görüşlerin insanın ruhunu bunalttığını savunmaktadır.

⁵⁵ Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, s. 7.

⁵⁶ Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 3.

⁵⁷ Bourdel, *İlim ve Felsefe*, s. 3.

⁵⁸ İrfan Göktaş, *Mehmet Ali Ayni'nin Darülfünun Felsefe Tarihi Üzerine Bir İnceleme*, Birinci Basım, Birleşik Yayınları, Ankara, 2012, s. 12

⁵⁹ Arar, *Son Devir Türk Mütefekkir Yazar ve İdarecisi*, s. 274.

⁶⁰ Harun Özkan, *Mehmet Ali Ayni Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s.106.

Ahlaki ve ruhi sorunları materyalizm, pozitivizm ve çağın en mühim hastalığı arasında yer alan şüphe ve karamsarlıkta görmektedir.⁶¹ O, Nietzsche'nin (1844-1900) anarşist fikirlerinin insandaki manevi ve ahlaki değerleri yok ettiğini, Nietzsche'nin "üstün adam" tanımıyla ahlakta, güçlü olanın zayıf olanı ezmesini teşvik ettiğini ve yaşamak için sürekli savaşmak gerektiği fikrini aşıladığını belirtmektedir.⁶²

Ayni, Nietzsche'nin "üstün adam" adıyla çıkardığı kuralla ahlaka ilişkin düşüncelerini kanunlaştırdığını dile getirerek, Nietzsche'nin üstün adam tanımına yer vermiştir. Nietzsche diyor ki:

İnsan daima kendi sınırlarını aşmakla sorumludur; dinlenme veya barışıklık yeni bir savaşın vasıtasıdır. Kullanılacak vasıtaların önemi yok gibidir. İnsanın ancak bir maksadı vardır: Üstün gelmek, hâkim olmak, istediğini yapmak, diğer insanlara kendi tasavvurunu kabul ettirerek hüküm ve tasarruf etmek. Üstün adam o kimsedir ki, bütün bir devrin inançlarını, bir medeniyetin şeklini belirleyen ve tam hürriyetle tam bağımsızlıkla, hayra ve şerre hakka ve batıla hiçbir önem vermeyerek yaratan kimsedir. Kendinin hakikatini kendinin ahlakını o yaratır.⁶³

Nietzsche, bu görüşleriyle ahlaka dair bütün değerleri yok saymaktadır. Nietzsche'nin burada üst insan tanımlamasına bakıldığında, onun ahlakın dışına çıkabilen ve bu kadarla kalmayıp kendi ahlaki değerlerini de yaratabilen kişi olduğu görülür. Dolayısıyla Nietzsche'nin üst insan tanımlamasından yola çıkarak onun ahlakının, herhangi bir ahlaka bağlı olmamaktan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'ye göre üst insan, insanları dibe batmaktan kurtaracak güçlü kişilikli yeni bir varlık türüdür. O, üst insanı eksik bir varlık olarak gördüğü insanın önüne bir örnek olarak koyar. Ona giden yolda önce Tanrı'nın ölümünün gerçekleşmesi gerekir ki böylece tüm değerlerden ve belirlenimlerden kurtulup özgürleşen insan, üst insana doğru kendini aşabilsin. Çünkü ona göre insan aşılması gereken bir şeydir.⁶⁴ Nietzsche'ye göre; "İnsan hayvanla üst insan arasına gerilmiş bir iptir."⁶⁵ Bu anlamda Nietzsche, insanı bir erek değil üst insana ulaşabilmek için var olan bir araç olarak görmüştür.

⁶¹ Arar, **Son Devir Türk Mütefekkir Yazar ve İdarecisi**, s. 274.

⁶² Ayni, **Hacı Bayram Veli**, s. 19.

⁶³ Ayni, **Hacı Bayram Veli**, s. 20.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, **Zerdüşt Böyle Diyordu**, Çev. Osman Demirsu, On İkinci Basım, Varlık Yayınları, İstanbul, 2004, s. 19.

⁶⁵ Nietzsche, **Zerdüşt Böyle Diyordu**, s. 21.

Üst insan tanımlarında iki tip insan modeliyle karşılaşırız. Bunlardan birincisi, her şeyde Tanrı'yı gören ve ona ulaşmayı hedefleyen anlayış iken ikincisi her şeyde kendini gören ve tanrılaştıran anlayıştır. Bu ayrımı ifadede kolaylık açısından “değer insanı” ve “madde insanı” olarak da telaffuz edebiliriz.⁶⁶ Aynı, üstün adamın ne vicdan ne de merhamete sahip olduğunu, onun amacının yalnızca en kuvvetli olmak ve her şeyi kendi emrine boyun eğdirmek olduğunu söyler. Yine üstün adamın manevi idealinin sevgi, iyilik, cömertlik ve şefkat gibi duyguları ortadan kaldırmak olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ Aynı'nin bu görüşünden ve tasavvuftaki insan-ı kâmil anlayışından yola çıkarak onun değer insanı tarafında olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında diğer insanları yok ederek, onlara kendi hâkimiyetini kabul ettirerek varlığını kazanan Nietzsche'nin “üst insan” olarak isimlendirdiği modeli ise madde insanı tarafına koyabiliriz.

Bu iki insan modelinin özelliklerine baktığımızda aralarındaki farkı açıkça görmekteyiz. Değer insanının özelliklerini; âleme baktığında Tanrı'yı gören, ahlaki Tanrı'dan öğrenen, Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanarak Tanrı'ya benzemeye çalışan, ölümden sonrası için çabalayarak yaşayan, keşfe dönük düşünen, hayır için yarışan, tabiatla uyumlu yaşamayı doğru bulan ve âlemi bir birlik olarak tasavvur eden şeklinde sıralayabiliriz. Buna karşın madde insanının özelliklerini; âleme baktığında kendini gören, ahlaki faydaya dayanan, Tanrı gibi davranmayı seven, ölmek için yaşayan, sömürüye yönelik düşünen, kâr için rekabet eden, tabiata egemen olmaya çalışan ve âlemi parçalayarak düşünen şeklinde sıralayabiliriz.⁶⁸

Düşünürümüze göre akılla çelişki gösteren insanı her anlamda umutsuzluğa sürükleyen, toplumda anarşiye sebep olan, hayatı yaşanılmaz bir hale getiren fikirlerle mücadele edilmelidir. Ona göre yaşadığımız bu hayatın devamı için barış ve sükûna ihtiyaç vardır. O, ahlakın temelini Nietzsche'nin aksine savaş değil şefkat, sevgi ve merhamet olarak görmektedir. O halde sözü edilen anlayışlar, ahlakın temelini sarsarak toplumu ve fertleri kargaşaya sürükleyen fikirlerdir. Dolayısıyla bu

⁶⁶ Ömer Faruk Erdem, “Sadreddin Konevi'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2016, 304-305.

⁶⁷ Aynı, **Hacı Bayram Veli**, s. 21.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüş**, Tutku Yayınları, Ankara, 2011, s.265.

akımlarla mücadele edilmelidir.⁶⁹ Ayni'nin de belirttiği gibi toplumda anarşiye sebep olan, insanları ahlaka değil ahlaksızlığa özendiren bu tarz düşüncelerin karşısında yer alınmalıdır. Bu şekilde sevgi, şefkat, iyilik, cömertlik gibi ahlaki değerleri yok etmeye çalışan korkunç eğilimlerden kendimizi korumalıyız. Nietzsche'nin üstün insan tanımına göre o, ne vicdan azabı ne de merhamet duyar; o yalnızca en kuvvetli olmayı ve her şeyi kendi emrine boyun eğdirmeyi arar. Ancak Nietzsche'nin istediği gibi vicdan ve merhamet gibi ahlaki duygulardan uzak olan bireylerin olduğu bir toplum düşünmek imkânsız görünmektedir. Çünkü ahlak, vicdan ve merhamet olmadan ne insan hayatı, ne aile ne de toplum korunabilir. Dolayısıyla toplumsallığa aykırı olan her türlü zararlı düşüncenin karşısında yer almalıyız.

Ayni, bu akımların karşısında yer alarak, gençlerin fikri alanda selametini korumak amacıyla yazdığını belirttiği Reybilik, Bedbinlik, Lâ-ilâhîlik Nedir? Adlı eseriyle Tevfik Fikret'in (1867-1915) Tarih-i Kadim adlı eserinde dile getirdiği ateist ve karamsar fikirleri felsefi, ilmi ve ahlaki bakımdan tenkit ve tahlil ederek bu düşüncelerin yanlışlığını ortaya koymuştur.⁷⁰ Onun bu konudaki düşüncelerini daha anlaşılır kılmak adına şüphecilik, kötümserlik ve ateizmle ilgili tenkitlerine değinmeyi uygun bulduk.

3.1. Reybîlik (Şüphecilik)

Mehmet Ali Ayni şüpheye başlangıç olması itibarıyla insanın yaratılışında fitri olarak bilme merakının olduğunu ve çocukluktan başlayarak devam eden bu tavrın bilimsel ilerlemelere katkısının inkâr edilemeyeceğini savunur. O, insanın bu araştırmalarının eskiye dayandığını belirterek araştırma vasıtasının ilk adımının duyularımız olduğunu söyler. Çünkü her şeyden önce insanın gözüyle görüp eliyle tuttuğu şeylere var diyebileceğini söyleyerek deneyci olduğumuzun altını çizer. Ancak daha sonra tecrübeler ilerledikçe duyuların bizi yanılttığını iddia eden Ayni, duyuların yetersizliği karşısında hakikatin başka şeylerde aranması gerektiğini belirtir. Böylece o, aslında uzaktan küçük görünen şeylerin büyük olduğunu, hareketli görünen şeylerin sabit olduğunu, sabit görünen şeylerin de hareketli olduğu görüşündedir. Bunun adı ise duyu yanılsamasıdır. O, duyu yanılsamalarına, hafızadaki

⁶⁹ Ayni, **İntikat ve Mülâhazalar**, s. 211.

⁷⁰ Arar, **Son Devir Türk Mütefekkir Yazar ve İdarecisi**, s. 274.

hatalar ve akıl yürütmelerdeki yanlışlıklardan başka filozof ve bilginlerin düşüncelerindeki çelişki de eklenince şüphenin kuvvetli bir hal alacağıının bilinmesi gerektiğini belirtir.⁷¹

Ben ki hepsinden intibah ederim
 Kime sorsam diyor ki yok haberim
 Kim bilir belki hepsi vehmiyyât
 Belki aldanmak ihtiyacı hayat

 Varı yok bilmek istedim, yoku var
 İştibah işte töhmetim, ne zarar
 Şüphe bir nura doğru koşmaktır
 Hakkı tenvir ukûl için haktır

Mehmet Ali Ayni, Tevfik Fikret'in yukarıda zikredilen beyitlerinin düşünce olarak reybilgi yansıttığını belirterek, bu düşünceyi tahlil eder. O, Tevfik Fikret'in şiirlerinde şüphe ile yetinilmeyip, hiçliğe doğru gidişin de dikkati çektiğini vurgular. Ona göre üzerinde yaşadığımız âlemin başlangıcı olduğu gibi sonunda geleceği açık bir şekilde bilinmektedir. Ayni, şüpheyi, bu denli anlaşılmaz bırakan Tevfik Fikret'e şüpheyi bir metot olarak kullanan Descartes'i örnek gösterir. Böylece onun şüpheyi metodu gereği kabul ettiğini, kendi varlığını açık ve seçik olarak (Mademki düşünüyorum o halde varım) ortaya koyduktan sonra da şüpheden vazgeçtiğini hatırlatır.⁷² Bu anlamda şüpheyi araç olarak ele alan Descartes'i, Tevfik Fikret'e örnek veren Ayni, Tevfik Fikret'in şiirlerinde kullandığı şüphenin anlamsızlığına dikkat çekmektedir. O, Tevfik Fikret'in şiirlerinde kastettiği anlamda bir şüphenin insanı azar azar kemiren, ağır ağır öldüren korkunç bir hastalık olduğu görüşündedir. Aynı zamanda o, şüphecilerin bütün insanlara tembellik ve ilerlemeye mani olmak şeklindeki zararlarının ortadan kalkmasını ister.⁷³

⁷¹ Mehmet Ali Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, Çizgi Kitapevi Yayınları, Konya, 2014, s. 54.

⁷² Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, s. 28.

⁷³ İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, Risale Yayınları, İstanbul, 1987, s. 49.

Şüphenin toplumsal sonuçlarına değinen düşünürümüz, hayatının bazı durumlarda şüpheyeye düşmüş olan kimselerin gerek menfaatinin gerekse de görevinin ihmale uğrayacağını söyler. Çünkü şüpheyeye düşmüş kişiler bazı durumlarda sorumluluğu göze alıp hareket etmek yerine geri çekilerek veya istenen zamanda hareket etmeyerek menfaatlerini tehlikeye düşürürler. Onun içindir ki şüphecilerin ne fiillerinde ne de davranışlarında ölçülülük yoktur. Ayni'ye göre şüpheyeye, insanın bedensel olarak tavır ve davranışlarında sıkıntı ve beceriksizlik meydana getirir. Bu yüzden şüpheli bir kimse bedensel spor ve oyunlardan uzak durarak pek çabuk yorgun düşer. Ayrıca şüphenin zihinsel etkisine dikkat çeken Ayni, bu hastalığa yakalanmış olan şahısların duygularının, fikirlerinin, hafızalarının zayıflık kazanacağını kısacası her işin onlar için imkânsız bir şekilde gireceğinden bahseder. Şüpheli insanın zihninde meydana getirdiği sonuçların bir aynısını da ahlaki sahada meydana getirdiğine değinen düşünürümüz bu tarz kişilerin hareketlerindeki beceriksizlik, sıkıntı ve sinirsel bozuklukların beraberinde ürkeklik ve insanlardan uzaklaşma durumunu ortaya çıkaracağını belirtir. O, böyle bir kimsenin eğlenceye düşkün olduğu halde herkesten kaçtığını, keder düşkün olduğunu, özgür bir fikirden mahrum olduğu için hiçbir zaman rahatça eğlenemediğini, manevi direnci ve kendini denetleme hissini zayıf olduğunu ifade eder.⁷⁴ Kısacası şüphenin kişide yaratmış olduğu toplumsal, bedensel, zihinsel ve ahlaki sonuçlarına değinen Ayni, her şeye şüpheyeye yaklaşan bu tarz kişilerin; menfaat ve vazifelerinde ihmale maruz kaldıklarını, mesuliyet sahibi olmadıklarını, ne davranışlarında ne de düşüncelerinde bir ölçünün olmadığını, tavır ve hareketlerinde bir beceriksizlik olduğunu, ciddi anlamda zihinsel bir çalışmalarının olmadığını, sürekli hüznün ve keder içinde olduklarını, hür bir fikirden mahrum olduklarından bahseder. Ayni'nin şüphencilik kadar üzerinde durup eleştirdiği bir başka konu ise kötümserliktir.

3.2. Bedbînlik (Pessimizm-Kötümserlik)

Tevfik Fikret'in manzumesinde tenkit edilecek ikinci bir nokta olarak karamsarlığı ele alan Ayni, bu karamsarlığın dünyadaki maddi ve manevi ıstıraplardan şikâyet etmek olduğunu söyler. O Tevfik Fikret'in;

⁷⁴ Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, s.130-131.

.....

Kim bilir belki aslımız toprak
 Buzu bir muzdarip çamur yapmak
 Ki mesammâtı kanla yapla dolu
 Hangi hain tesadüfün işi bu?

.....

ifadelerinden anlaşılının kötümserlik olduğunu iddia eder. O, bedbinlik felsefesinin Tevfik Fikret'ten çok daha önce zihinleri işgal ettiğini ve bu felsefenin Hint'ten Mısır'a oradan da batı dünyasına geçtiğini söyler.⁷⁵

Düşünürümüz, insanı üzen, içini kemiren düşüncelere sürükleyen sebeplerin başında edebiyatımızı görmektedir. Çünkü o, edebiyatımızın yabancı bazı şark felsefelerinin tesirinde kalarak birçok gönüllere kötümserlik ve hayattan bezginlik tohumları ektiğinden bahseder. Bunun karşısında yapılması gereken şeyi yeni doğacak edebiyatımızı hastalıklı fikirlerden temizlemek olarak görür.⁷⁶ Ayrıca fiziki hastalıkların da kötümserliğe sebep olduğunu belirterek bunu ispatlamak adına şu örnekleri verir; “Lord Byron’un (1788-1824) kötümserliği ayağının sakatlığından, Leopardi’nin (1798-1837) yakalandığı verem hastalığından, Alman filozofu Shopenhauer’un (1788-1860) ise gençliğinde tutulduğu frengi hastalığından kaynaklanır.”⁷⁷

Aynı eserinde Leibniz’in (1646-1716) teodisesine yer vermiştir. Bu bilgin filozof şöyle diyor;

Fenalık nereden geliyor diye soruyorlar: fenalık vardır. O halde iki şıktan birisi, yani Allah ya ona mani olamamış, o takdirde acizdir ya da engellemeye muktedir idi ancak bunu irade etmemiş, o halde Nafi (fayda veren) ismine layık değildir. İşte bu yönle sonuç olarak Allah’ın ya kudret veya merhametine ve her iki takdirde sübhani iradesine itiraz ediyorlar.⁷⁸

⁷⁵ Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, s. 59.

⁷⁶ Mehmet Ali Ayni, **Hayat Nedir?**, Haz. İsmail Dervişoğlu, Birinci Basım, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 17-19.

⁷⁷ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 24.

⁷⁸ Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, s. 60-61.

Ayni de kötümserliğin ortaya çıkmasına sebep olan şeyin fenalık olduğunu kabul etmiş ancak bu fenalığı metafiziki, cismani ve ahlaki olarak sınıflandırmıştır. “Metafiziki fenalık yaratıkların noksanlığından, cismani fenalık elemenden, ahlaki fenalık da günahattan ibarettir. Bizzat fenalık bir varlık değildir, ancak varlığın bir arazıdır”⁷⁹ der. Bu şekilde o, kötümserliğin kaynağını metafiziki, cismani ve ahlaki eksiklikte görmüş olmakla birlikte bu noksanlığın varlığın özünü hiçbir ilgisinin olmadığını, onda arazi olarak var olduğunu savunmuştur. Eğer ki bu eksiklik varlığın özünden kaynaklanacak olsaydı o zaman Mutlak Varlığın da eksik olması gerekirdi. O, Tefik Fikret’in “hain tesadüf”ünün kendisine Schopenhauer ile öğrencisi Hartman’ı (1882-1950) hatırlattığını belirterek, Schopenhauer’in bu dünyayı mümkün âlemlerin en kötüsü olarak görüp, bu âlemi akılsız ve maksatsız kör bir kuvvetin meydana getirdiğini kabul ettiğini söyler. Hartman’a gelince bu filozofun âlemin nedeni olarak kendini bilmeyen bir fikir olduğunu ifade eder. Ayrıca Alman filozofu Schopenhauer ile Tefik Fikret arasında büyük bir fark olduğunu belirterek, Schopenhauer’in kendi kötümserlik felsefesinden bir merhamet ahlakı çıkardığını ve insanlara kurtuluş yolu gösterdiğini, oysa Tefik Fikret’in her şeyden şüphe eden bir tavır sergileyerek onun kötümserliğinin hiçbir anlam ifade etmediğini ve bu durumun kendisine bile fayda vermediğini ileri sürer.⁸⁰ Ayni, Tefik Fikret’in kötümserliğinin altında yatan sebep olarak ateizmi göstermektedir.

3.3. Lâ-İlâhîlik (Ateizm)

Mehmet Ali Ayni, Tefik Fikret’in kızıl bir Tanrıtanımazlık gösterdiğini onun şu sözlerine yer vererek ortaya koymaktadır;

.....
 Ne sava’ık, ne bir hubûb-ı jıyan
 Ne cehennemlerinde bir galeyan
 Ne nazarlar habirin mateminin
 Ne kulaklarda bir tanîn-i hazin
 Kopsa bir zerre cism-i hilkatde

⁷⁹ Ayni, *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, s. 61.

⁸⁰ Ayni, *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, s. 65.

Duyular bir tazallu olsun, sen
 Göçüyorsun da arş ve fenşinle
 Yok tabiatta bir inilti bile
 Bilâkis her tarafta “kah kah”lar
 Kizbe yalnız riya vü huzuk ağlar

“İnsanlar Allah’ı yüce arşından indirdikleri ve inkâr ettikleri halde, ne burçlar yıkılıyor, ne yıldırımlar düşüyor, ne kasırgalar esiyor, ne cehennemler kaynıyor. Kimsenin aldıracağı yok! Aksine her tarafta bu manzaraya karşı kâh kâh gülüyorlar!”⁸¹ Ayni, Tevfik Fikret’in bu düşüncelerinden dolayı onu zavallı kötümser bir hasta olarak nitelendirmiştir. O, Tevfik Fikret’in bu isyanlarının nedeninin hayatta istediği bazı şeyleri elde edemeyişinden kaynaklandığını belirterek, onun kendi kıymetinin bilinmediği düşüncesine kapıldığını ve şeker hastalığı ile de rahatsızlık duymasının bu tür fikirlerinin ortaya çıkmasında etkili olduğunu ifade eder. Düşünürümüz, tanrıtanımaz bu tür insanlara tabiat olaylarındaki işleyişin intizamından örnekler vererek bu inkârcıların karşısında yer almıştır. Ayrıca tabiat olaylarının ne kadar hayrete değer bir intizam ile meydana geldiğini, bu kanunlarda yaşanan küçük bir sapmanın ne kadar korkunç sonuçlara sebep olacağını, yine gökyüzünün mekanik düzenindeki bir dakikalık hatta bir saniyelik bir duraksamada dahi bütün kâinatın alt üst olacağı kanısındadır. Evrendeki bu denli düzene karşın inkârcıların bu kanunları, bu nizamları hain bir tesadüfün eseri olarak görmeye devam ettiklerinden de bahseder.⁸²

Ayni, insanların tabiatın her zerresinden bir sırrı ifşa edebileceği ve âlemler gibi insanın da ilerlemeye tabii olduğunu savunur. Çünkü hayatın gerçek gayesi budur. O, insanın dar çerçevesinden çıkması ve vicdanını sıradan meşguliyetlerden kurtulması için uzun bir refleksiyon ve derin bir düşüncenin gerektiğini söyler. İnsan ancak bu şekilde kendisine abes görünen bu ölümsüz eserlerin zorunluluğunu ve gerekliliğini hissetmeye başlar ve zihin onların manasını daha iyi anlayıp kalp daha iyi duymaya istidat kazanır. İşte bu şekilde o, insanın kâinatı idare eden ilahi

⁸¹ Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, s. 68.

⁸² Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, s. 146.

kanunları hissedeceğini, mesut yaşayabilmeleri için de bu kanunlara uymaları gerektiğini vurgular.⁸³ O, Allah'a inanan ve seven bunu her türlü tecrübelerinin üzerinde kabul eden insanlara, Tefvik Fikret'in bu tür ateist inançlar aktararak toplumun ahlakını bozmaya çalışmasını çok anlamsız bulurken, kaldı ki Allah'ı inkâr edenler olmasına rağmen birçok bilgin ve filozofun da Allah'ı kabul edip ona inandıklarını belirtir.⁸⁴

Düşünürümüz, Türk toplumu üzerinde olumsuz tesirler yapan şüpheci, kötümser ve ateist fikirlerin karşısında yer alarak, ahlakın temelini sarsan, toplumda kargaşaya neden olan her türlü düşünceyle mücadele edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu şekilde şüpheci, kötümser ve ateist bir toplumda ahlakın yeri de mümkün görünmemektedir. Ayni'nin yaşamış olduğu dönemi göz önünde bulundurursak Tefvik Fikret'in fikirlerine karşı yapmış olduğu tenkitlerindeki haklılığı daha iyi anlamış oluruz. Osmanlı'nın son döneminde yaşamış olan Ayni, toplumdaki sosyal ve ahlaki bozulmalara da şahit olmuştur. O dönemde özellikle bu bozulmaların gençler arasında yaygın oluşu dikkat çekmekteydi. Gençler bütün vakitlerini oyunda, alış-verişte, içki masalarında ve kahve köşelerinde, ahbap ve dost evlerinde dedikodu ve âlemlerle geçiriyorlardı. Avrupa'nın etkisiyle beraber dönemin aydınlarının inkârcı oluşları, geçmişe dair ne varsa yıkıp, ortadan kaldırma çabaları Osmanlı cemiyetinde ahlaki bir yön bırakmamıştı.⁸⁵ Osmanlı döneminin ahlaki yönden bu çöküşüne şahit olan Ayni'nin Tefvik Fikret'in şüpheci, kötümser ve ateist düşünceleriyle toplumu ve toplumdaki gençleri ahlaki yönden zehirlemeye çalışmasını hoş görmesini de bekleyemeyiz. Onun bu düşüncelerinden yola çıkarak ahlak konusunda ne kadar hassas olduğunu görmekteyiz. Ayni'nin ahlak anlayışında tasavvuf ve felsefenin yerini belirledikten sonra ahlaka dair görüşlerinin genel anlamda değerlendirmesini ikinci bölümde sunmaya çalışacağız.

⁸³ Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, s. 159.

⁸⁴ Ayni, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, s.69.

⁸⁵ Hüsameddin Erdem, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Birinci Basım, Sebat Ofset matbaacılık, Konya, 1996, s. 44.

İKİNCİ BÖLÜM MEHMET ALİ AYNİ'NİN AHLAK ANLAYIŞI

Ayni, ahlak konusu üzerinde farklı görüşlerin olduğunu belirterek, bu sistemlerin bir bölümünün madde ve fizik kanunları üzerine inşa eden materyalist bir yaklaşım içinde olduğunu, diğer bazı sistemlerin ise maddeden daha üstün bir gerçek olarak ruhu temel aldıklarını ileri sürer.⁸⁶ Bu bölümde ahlak anlayışları içerisinde Ayni'nin ahlaka dair yerini belirlemek adına düşünce tarihindeki ahlak disiplinlerine kısaca değinmekle beraber Ayni'nin ahlak anlayışında vazifenin önemini tespit etmeye çalışacağız.

1.Düşünce Tarihinde Ahlak Disiplinlerine Genel Bir Bakış

Ahlak; huy, karakter, yapı, mizaç, yaratılıştan gelen özellik anlamına gelen hulk kelimesinin çoğulu anlamındadır.⁸⁷ Ahlak felsefecileri hulk kelimesine iki anlam yüklemişlerdir. Bunlardan birincisi, hulk insanın iç davranışlarına, ikincisi halk ise insanın dış davranışlarına aittir. Hulk, insanın ruhi ve deruni yapısını kapsarken, halk dış görünüşünü ve şeklini anlatmaktadır. Kısacası; hulk ruhun, halk ise beden nitelendirilmesinde kullanılır.⁸⁸

Genel anlamda ise ahlak, belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü; bir kimsenin kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar anlamında kullanılmaktadır.⁸⁹ Ahlak kavramı, Almanca'da moral, İngilizce'de morals, Fransızca'da morale, Yunanca'da etik olarak isimlendirilmiştir.⁹⁰ Günümüzde etik kelimesi "ahlak felsefesi" anlamında kullanılarak Yunanca'da gelenek, töre anlamına gelmektedir.⁹¹ Etik, insanın yapıp etmelerini özel bir problem alanı olarak ele alan, araştıran, inceleyen bir disiplindir.⁹²

⁸⁶ Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, s.68.

⁸⁷ Serdar Murtçalı, **Arapça- Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 245.

⁸⁸ Hüsameddin Erdem, **Ahlak Felsefesi**, Sekizinci Basım, Hü-Er Yayınları, Konya, 2015, s.11.

⁸⁹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Üçüncü Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.17.

⁹⁰ Hüsameddin Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999, s.205.

⁹¹ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Altıncı Basım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s.6

⁹² Takiyyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Dördüncü Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988, s.262.

İnsanın yapıp etmelerinin özel bir alan olarak incelenmesi ile ahlak felsefenin problem alanlarından birisi olmuştur. İlkçağ düşüncesinde ahlak, kâinatla insan ilişkisini arayan bir felsefe dalı olarak kabul ediliyordu. Ahlak, insan hayatının anlamı nedir?, İnsanın alemdeki konumu nedir?, İnsan dünyaya hangi vazifeleri yerine getirmek için gelmiştir? vb. gibi sorulara cevap aramaya çalışır. Aynı zamanda ahlak, en yüksek iyiye ulaşmayı kendine amaç edinen bir disiplindir. İnsanın ne gibi vazifeleri olduğunu ve hayat karşısında nasıl bir tavır takınması gerektiğini bilmek için felsefeyle iletişime girer.⁹³ Diyebiliriz ki ahlak felsefesi ahlaki alanın özünü araştıran bir bilimdir.⁹⁴

Ahlak felsefesi, felsefenin sorumluluk, ödev, gereklilik ve erdem gibi kavramlarını tahlil eden iyi ve kötüyle ilgili ahlaki yargıları ele alan, ahlaki eylemin doğasını araştıran bilimdir.⁹⁵ Etik, ahlak üzerine sistemli düşünmedir. Sistemli düşünme filozoflarla başladığına göre, ahlakın filozofların ahlak fenomeni üzerinde düşünmeye başlamalarıyla ortaya çıktığı sonucuna gidilmemelidir. Zira filozoflar düşünmeden önce de insanın kendine has bir ahlakı vardı. En ilkel toplumların bile kendilerine özgü bir ahlak anlayışı var olduğu bilinmektedir. Ahlakı filozoflar bulmamıştır. Bu nedenle ahlak her zaman her yönüyle yaşamımızın içindedir. Hemen hemen bütün insan davranışlarıyla ilgili bilgileri kapsayan ahlak geniş bir alana sahiptir. Ahlak alanında bütün insan davranışlarını tek bir ilkeye bağlayacak kesin bir ölçü olmadığı için ahlakın içeriği çeşitli çevre, millet ve çağlara göre değişir.⁹⁶ Her ahlak disiplini kendine göre bir amaca yönelir. Ahlak disiplini sorduğu sorularla hayatın içinde olmakla birlikte olması gerekenin de alanıdır. Bu durum ahlakın salt felsefi çaba olarak değil, daha ziyade dinin amaçları ile birliktelik gösterdiğinin işaretidir. Çünkü dinlerin hedefleri içerisinde ahlaki sistemler önemli bir yer tutar. Bu durum ise bize, ahlak konusundaki dini ve felsefi düşüncelerin kesin bir sınırını belirlemenin zor olduğunu gösterir.⁹⁷

Felsefe Tarihindeki ahlak görüşlerini mutçu, hazcı, faydacı, ödevci, varoluşçu, sosyolojik, psikolojik ve biyolojik ahlak görüşlerini sıralayabiliriz.

⁹³ Von Aster, **Felsefe Tarihi**, Çev. M. Gökberk, İstanbul, Ahmet İhsan Matbaası, 1943, s.179.

⁹⁴ Bolay, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, 1997, s.6.

⁹⁵ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.18.

⁹⁶ Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, Birinci Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993, s. 9.

⁹⁷ Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, s. 21.

Bunların yanında ise batıl dinlerde ahlak, ilahi dinlerde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da ahlak olarak ahlak disiplinlerini sıralayabiliriz. Mehmet Ali Ayni'nin ahlak hakkındaki düşünceleri, bir yandan ödevci ahlak görüşüyle Kant'ın etkisinde oluşurken, diğer yandan üstat olarak kabul ettiği İbn'ül Arabi'nin tasavvuf anlayışının etkisinde oluşmuştur.

Felsefe tarihine baktığımızda ahlak üzerine fikir üreten ilk filozofların eudaimonist (mutluluk) karakterli bir ahlak felsefesi oluşturduklarını söyleyebiliriz. İnsan davranışlarının son amacını mutluluk olarak gören anlayışlara “eudaimonisme” yani saadetçilik denilmektedir.⁹⁸ Bu ahlak görüşlerinde ki temel hedef mutluluktur, mutlu olmaktır.⁹⁹ Birçok ahlak teorileri arasındaki farklılığa rağmen hepsinde ortak olan karakter eudaionisme'dir. Hatta bunun için Yunan ahlakına “hipotetik (koşullu)” ahlak da denilebilir. Kant (1724-1804)'ın söylemiyle bu ahlak hukuki, kutsal ve faydalı olanı; ahlaki olandan ayıracak mihengin üzerinde durmamıştır. Bu nedenle Yunan ahlakı esasında gayeci bir ahlaktır. O, mutluluğa ulaşmak adına çeşitli araçlara başvurmayı önerir.¹⁰⁰

Eudaimonisme karakterli filozoflar arasında Sokrates'i (M.Ö 469-399) örnek verebiliriz. Sokrates, ahlakın felsefi-kuramsal araştırmasına kapsamlı ve ciddi anlamda girişen ilk kişidir. Sokrates'e göre ahlaksal yaşamak bilgece yaşamaktır. O, mutluluk ile erdemi aynı sraya koymaktadır. Ancak erdem Sokrates nazarında bilgiden başka bir şey değildir.¹⁰¹ Dolayısıyla ahlak bir bilgiyse, ahlaksızlık da bir bilgisizlik olacaktır. Bu durumda hiç kimsenin isteyerek ve bilerek kötülük yapması beklenemez. Sonuç itibariyle Sokrates'e göre ahlaksız olan insan aynı zamanda bilgisiz bir insandır.¹⁰²

Yunan felsefesinde Sokrates gerek Kynikler ve Kyreneliler, gerek bunların görüş ve düşüncelerinin geliştirilmiş bir devamı olan Epiküros (M.Ö 341-270) ve Stoalılar, gerekse büyük Sokratesçiler olarak tanınan ve mutlulukçu kuramın iki büyük temsilcisi olan Platon ve Aristoteles üzerinde büyük etkide bulunmuş bir

⁹⁸ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 207.

⁹⁹ Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, s. 264.

¹⁰⁰ Hilmi Ziya Ülken, **Ahlak**, İkinci Basım, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001, s. 33-34.

¹⁰¹ Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, s. 37.

¹⁰² Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Altıncı Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 132.

filozoftur.¹⁰³ Sokrates'in öğrencileri Mutluluk nedir? Mutluluğa nasıl ulaşılır? Mutluluğa giden yol hangisidir? gibi soruların cevabında birbirinden ayrılmışlardır. Hepsi de insanın mutluluğunu yaşamın bir amacı olarak ele almışlar ancak buna götürecek yolda birbirlerinden ayrılmışlardır.¹⁰⁴

Sokrates'in öğrencilerinden Antisthenes (M.Ö 444-365), Kynik'ler adını alan okulu kurmuştur. Antisthenes ve diğer bütün Sokrates'çileri ilgilendiren soru ise insanın "eudaimonia"ya nasıl ulaşacağı sorusudur.¹⁰⁵ Kyniklerin ahlak anlayışına kayıtsızlık ahlakı demek mümkündür. Onlara göre mutluluk, kişinin kendisinde, dış dünya ve topluma karşı kayıtsız kalmasında, ihtiyaçlarını en aza indirip toplumdan uzaklaşmasında yatar. Onlara göre mutlu olmak kayıtsız olmaktır.¹⁰⁶ Kynikler mutluluğu her türlü hazdan kaçmakta bulurken, Sokrates'in bir diğer öğrencisi olan Aristippos (M.Ö 435-386) ise Krene okulunu kurmuştur. Ona göre mutluluk kyniklerin aksine hazların tatmin edilmesiyle sağlanabilirdi.¹⁰⁷ M.Ö 4. Yüzyılın sonlarına doğru, var olan felsefe okullarının yanı sıra, iki felsefe okulu daha ortaya çıkar: Epikür ve Stoa okulu. Bu iki okulun sahip oldukları ortak görüş, insanı bir hayat filozofu olarak göz önünde tutarak bir bilge kişi ideali ortaya koymalarıdır.¹⁰⁸

Platon'un ahlak anlayışı ise diğer bütün Yunan ahlakı gibi Eudaimonist karakterli olup, en yüksek iyi olarak mutluluğa işaret etmektedir. Platonun ahlak anlayışında üç temel noktaya değinebiliriz;

1. Ahlaki eylemlerimizin son amacı veya en yüksek iyi.
2. İyinin bir kişide gerçekleşmesi veya erdem.
3. İyinin toplum yaşamında gerçekleşmesi ya da devlet.¹⁰⁹

Platon'un ahlak görüşü ideler nazariyesiyle ilgilidir. Ona göre fazilet, bilgiye dayanır. Bu bilgi ise idelerin bilgisidir. İnsan ruhunun tamamıyla ideler evrenine

¹⁰³ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 131-132.

¹⁰⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İkinci Basım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967, s. 59., Bkz. Akarsu, a.g.e, s. 38.

¹⁰⁵ Kamıran Birand, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958, s. 41.

¹⁰⁶ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 133.

¹⁰⁷ Birand, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 43.

¹⁰⁸ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 134.

¹⁰⁹ Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, s. 84.

yönelmesi ve insanın kendi yaşamını da ideler evrenine göre düzenlemesi esastır. Platon'un ahlak görüşünü büyük bir kısmında fazilet kavramı vardır. Bu anlamda fazilet, istenilen şeylerle, istenilmemesi gereken şeyler hakkında bir bilgiden ibarettir. Böylece birçok fazilet olmamakla birlikte tek bir fazilet vardır. Bu da iyi ve doğruyu bilmek ve buna uygun hareket etmektir.¹¹⁰

Platon'un en ünlü öğrencisi olan Aristoteles'e göre de en yüksek iyi mutluluktur ve bu mutluluk ancak iyi bir siyasal düzen içinde gerçekleşebilir. Ona göre herkes için doğru olan tek bir mutluluktan söz edilemez ve mutluluk hazzı zorunlu olarak dışarıda bırakmaz. Aristoteles'e göre mutluluk ruhun erdeme uygunluğudur.¹¹¹ Aristoteles önemli erdemlerin içerisinde cömertliği, adaleti, yiğitliği, ölçülülüğü göstermektedir. Aristoteles bu erdemlerin içerisinde adaletin diğer tüm erdemleri kapsadığı düşüncesindedir. Ona göre adil olan insan, tercih edilmeye değer görülen şeylerde, paylaşım yaparken karşısındakine daha az vermek yerine eşitliği gözeterek paylaşım yapabilen insandır.¹¹² Aristoteles'e göre, mutluluğa ulaşmanın yöntemi "orta yol" öğretisidir. Ona göre insanlar mutluluğa ulaşmak için aşırı uçlardan sakınmalıdırlar. Örnek vermek gerekirse gözü karalık ile korkaklık iki aşırı uçtur. Bu iki uç arasında orta yol ise cesarettir.¹¹³

Hazcı ahlak kuramına dâhil edebileceğimiz bir diğer kuram İngiliz filozofları Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873), David Hume (1711-1776) gibi filozoflar tarafından ileri sürülen faydacı ahlak kuramıdır. Faydacılık ilkesine göre, en çok sayıda insana en çok miktarda mutluluk sağlayan eylem, doğru bir eylemdir. Faydacılar mutluluk derken hazzı anlamaktadırlar. Bu bakımdan en çok sayıda insana, en çok miktarda haz sağlayan eylem ahlaki anlamda doğru bir eylemdir.¹¹⁴

Bahsetmemiz gereken ahlak kuramları içerisinde en önemlilerinden biri ise ödev ahlakıdır. Bu ahlakın kurucusu Immanuel Kant (1724-1804)'tır. Tezimizin konusunu oluşturan Mehmet Ali Ayni'nin ahlak anlayışı, Kant'ın vazife anlayışı

¹¹⁰ Birand, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 60-61.

¹¹¹ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 135.

¹¹² Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev: Furkan Akderin, Birinci Basım, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 107.

¹¹³ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 136-137.

¹¹⁴ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 143.

üzerine temellendiği için Kant hakkındaki bilgilerimiz de o yönde olacaktır. Ona göre, ahlakın temeli ödevdir. Bu ödevin temeli de ahlak yasasına saygıdır. Bu saygı duygusunu ahlak yasasının kendisi belirler dolayısıyla saygı duygusu ahlak yasasından önce gelmez. Ahlak yasasına saygı duymak, insana kendi değerine saygı duymayı da öğretir.¹¹⁵ Kant'a göre yasaya saygı vicdanla mümkündür. Vicdan kendi hakkında hüküm vermek değil, tersine kendini uydurmak içgüdüsüdür, bir yetenek değildir. Kant'a göre hakkımızda ahlak yasalarına göre hüküm vermek için bir yeteneğe sahibiz ve bu yetenektan istediğimiz şekilde faydalanabiliriz. Vicdan, bizi irademizin dışında, davranışlarımızın yasaya uygun olup olmaması yüzünden, yargıç huzuruna çıkarmak için itici bir güçtür. Bu anlamda vicdan bir güçtür, hüküm verme yeteneği değildir.¹¹⁶

Kant'a göre ahlakın belli bir hedefi olmalıdır. Kant, objektif bakımdan ahlakın ameli bir gayesinin olduğunu, bu nedenle de ahlakın basit bir nazariye olmayıp, toplumsal düzeni sağlayan en üstün unsur olduğu görüşündedir.¹¹⁷ Kant, genel olarak kabul gören ahlak yargılarından yola çıkarak şu sonuca ulaşmıştır: Her koşul altında “hiçbir sınır olmadan” iyi olarak kabul edilebilen “iyi istençten başka bir şey yoktur yeryüzünde”. Peki, başka yüksek değerler yok mudur? Vardır elbette; yüreklilik, düşünme yeteneği vb. gibi. Ancak bu değerleri kötü amaçlı kullanan bir istenç söz konusu olursa bunlar da kötü ve zararlı olur.¹¹⁸

İki türlü “iyi” vardır: Bir şey ya diğer değerli olan şeyi etkilediği için iyidir, bu şekilde herhangi bir amaca ulaşmada araç olarak işe yarar, bu durumda da yararlı olanla ilgilidir, değerini yararlı olmadan alır, değeri kendi içinde değildir. Ya da bir şeyin değeri kendi içindedir, yani kendi başına değerlidir, “kendinde iyi”dir. Kant, böyle bir kendi başına değer olarak da iyi istenci gösterir. İyi istenci, iyi eylemi istemekle, iyi niyetle karıştırılmamalıdır. İyi istenç, iyiyi istemeye tam anlamıyla içten kararla ona hazır olmada bulunur.¹¹⁹ Kant, iyi istenci belirlemek maksadıyla

¹¹⁵ Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 145.

¹¹⁶ Immanuel Kant, *Ethica- Etik Üzerine Dersler*, Çev. Oğuz Özügül, İkinci Basım, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007, s. 153.

¹¹⁷ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Çev. Yavuz Abadan-Seha L. Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1960, s. 38.

¹¹⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yayınları, Ankara, 1994, s. 42.

¹¹⁹ Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 42.

“ödev” kavramına başvurur. O, bir kavramın ahlaksal değerini ödev bilincine dayandırır. Kant’a göre, bir eylemi ödev bilinciyle yapıyorsak, eylemlerimizi belirleyen ve bizi bu eylemleri yapmaya teşvik eden bir eğilim değil de ödevse o halde bu eylemin ahlakça bir değeri vardır.¹²⁰ Kant’a göre, ahlaksal iyi duyulur-üstü bir şey olduğundan, bir eylemin ahlaksal değeri ve ortaya koyduğu başarı, o eylemin sonucunda değil, arkasındaki düşünüştür.¹²¹

Diğer bir görüş olan varoluşçu ahlak görüşüne göre, insan kendi varlığının nedenidir, kendi kendisini var etmiştir ve değerler de insanın bir ürünüdür. En önemli temsilcileri arasında Jean Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960), Martin Heidegger (1889-1976) gibi düşünürler yer alır.¹²²

Varoluşçu ahlak kuramı içerisine dâhil edebileceğimiz bir görüş de Nietzsche (1844-1900)’nin immoralist ahlak görüşüdür. Düşünürümüz Ayni’nin Nietzsche’nin ahlak görüşüne karşı eleştirine Mehmet Ali Ayni’nin tenkitçiliği başlığı altında değinmiştik. Ahlak diye bir şeyin varlığının mümkün olamayacağını savunan Nietzsche, ahlakın hayata karşı cephe almak yoluyla tabiata aykırı olduğunu, bu sebeple bizzat kendi kendini yıktığını savunmaktadır.¹²³ Varlığın temeline güç ve iradeyi yerleştiren Nietzsche’ye göre ahlak; “insan varlığına yönelik iradeden yüz çevirmedi.” Yine o, ahlak ile insanın kendi yaşama şartlarını başkalarının söyledikleri sözlere göre düzenlediğini düşündüğü için ahlakı; “bir varlığın yaşama şartlarına teğet geçen değer biçimlerinin sistemi”¹²⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Nietzsche ahlak ve ahlaksızlık arasında sıkı bir bağ olduğunu belirtmektedir. O, ahlaki olarak kabul ettiğimiz her şeyin özünde ahlaksız olduğunu kabul etmekte ahlakın her türden gelişiminin ahlak dışı araç ve amaçlarla sağlandığını göstermek gerektiğini söylemektedir.¹²⁵ Ayrıca Nietzsche, ahlakın kişinin her zaman kendi iradesini başkasına göre şekillendirmesini sağladığını, bu durumun da ancak sürü insanı (sıradan insan) için anlaşılabilir olacağını belirtmektedir.¹²⁶ Ferdiyetçiliğin

¹²⁰ Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, s. 42.

¹²¹ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant’ın Ahlaksal Felsefesi**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1999, s. 88.

¹²² Doğan-Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi**, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 2004, s. 111.

¹²³ Wilhelm Weischedel, **Felsefenin Arka Merdiveni**, Çev. Sedat Umran, Dördüncü Basım, İz Yayınları, İstanbul, 2004, s. 334.

¹²⁴ Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, İstanbul, 2002, s. 25.

¹²⁵ F. Nietzsche, **Güç İstenci**, s. 153.

¹²⁶ F. Nietzsche, **Güç İstenci**, s. 85.

haricinde din dışı ahlak görüşleri içerisinde sosyolojik, biyolojik ve psikolojik ahlak görüşleri de mevcuttur.¹²⁷ Bu ahlak görüşlerinden ilk bahsedeceğimiz sosyolojik ahlak görüşleri olacaktır.

Sosyolojik ahlak görüşlerini savunan düşünürlere göre, ahlak sosyolojiye bağlıdır. Çünkü insan var olduğu sürece daima insanlığa tabidir.¹²⁸ Ahlak vicdanda yaratılıştan gelen bir otoriteye sahip değildir. Çünkü yalan söylemek, hırsızlık yapmak, adam öldürmek gibi ahlaki görmediğimiz birçok davranış çeşitli durumlarda ve toplumlarda meşru sayılabilmektedir. Bir yerde fazilet sayılan bir davranış başka bir yerde rezillik sayılabilmektedir. O halde bu düşünürlere göre vicdanın ilkeleri arasında yer alan ve bize yapma diye emreden ahlaki otoritenin kaynağı dışarıdan gelmektedir. Bu dışarı toplum ve onun kıymetleridir. Toplum neyi iyi kabul ediyorsa vicdandaki ahlaki otorite de onu iyi kabul ediyor; toplum neyi yasaklamış ise vicdandaki emredici güç de ahlaki iradeye onu yasak etmiş demektir.¹²⁹

Psikolojik ve Biyolojik Ahlak görüşlerinde ise psikolojik ahlak öğretisi ahlaki otoritenin kaynağı olarak ruhsal eğilimler ve psikolojik kavramları kabul etmektedir. Aynı zamanda iyi ve ahlaki olan; kendini koruma ve sevmeye içgüdü, haz, ahlak duygusu, sempati ve sezgiye bağlanmaktadır.¹³⁰ Diğer yandan biyolojik ahlak öğretisi ise hayat kavramına dayanmaktadır. Bilindiği üzere insan şuur ve beden bileşiminden oluşmuş bir bütündür. İnsan bu şuuruyla sosyal ve psikolojik çevreyle bedeniyle de uzvi çevreyle etkileşim halindedir. 19. yüzyılda büyük bir yol kat eden biyoloji, toplumu bazı yönlerden etkilemiş ve buna bağlı olarak da toplumsal hayatı biyolojik görüşlerle açıklamaya çalışan düşünürler ortaya çıkmıştır.¹³¹

Mutçu, hazcı, faydacı, ödevci, varoluşçu, sosyolojik, psikolojik ve biyolojik ahlak görüşlerine değindikten sonra ilahi dinlerde ahlak anlayışlarından olan Hristiyanlık ve İslam'da ahlak anlayışlarından da kısaca bahsedebiliriz. Bu ahlak anlayışları ahlaklılığın ilahi bir emirden, tabiatüstü bir güçten doğduğunu savunan bir

¹²⁷ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 216-220.

¹²⁸ Auguste Comte, **Pozitivizmin İlmihali**, Çev. Peyami Erman, Birinci Basım, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952, s. 199.

¹²⁹ Cahit Tanyol, **Sosyal Ahlak Laik Ahlaka Giriş 1**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1960, s. 42.

¹³⁰ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 219-220.

¹³¹ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 220.

görüş ileri sürmektedir. Burada ahlaklılığın normları Allah'ın buyrukları ve insandan istedikleridir. Bu anlayış hayır ve şerrin belirlenmesini Allah'a bırakmaktadır. Şer Allah'ın yasakladığı, Hayır ise Allah'ın emrettiği şeydir.¹³²

İlahi ahlakta davranışlar vicdana arz edildiği için, ahlak da mükellefiyet ve vicdan düşüncesine dayanmaktadır. Bu ahlaka göre, ahlaki davranmak demek kutsal kitapların emir ve buyruklarına itaat etmek demektir.¹³³

Ortaçağ Avrupası'nda Hristiyanlığa bağlı bir ahlak anlayışı hâkimdir. Hristiyanlık özünde tepkisizlik ahlakını savunmakta ve Hz. İsa'nın Tanrı'nın yeryüzünde krallığını kurmak için tekrar yeryüzüne gelmesine kadar beklemeli ve bu süre zarfında her türlü kötülükten uzak durmalıdır. Hristiyan dinine göre Tanrı babadır anlayışı hâkimdir. Bütün herkes Tanrı'ya itaat etmelidir çünkü Tanrı insan için en iyi olan şeyi bilendir. Hristiyanlıkta “bunu neden yapayım” sorusuna verilecek cevap “çünkü Tanrı o şekilde istiyor” olur.¹³⁴ Ahlak anlayışını Hristiyan dininin temellerine dayandıran St. Anselmus'a (1033- 1109) göre kurtuluş Tanrı'nın iradesine karşı itaat ve itaatsizliğe bağlıdır.¹³⁵ Ockhamlı William'a (1280-1347) göre ise Tanrı'nın emirleri iyiliğin temelini oluşturur. O.William ahlaki vahye dayandırır. Ona göre ilahi buyruklar akılsal olmayan bir itaati gerektiren keyfi buyruklardır.¹³⁶ T.Aquinas (1227-1274) da ilk günaha inanmaktadır. Ona göre norm olduğu şekliyle değil, olması gerektiği şekliyle insan doğasıdır. T.Aquinas'a göre Tanrı iyidir ve bu onun emir ve buyruklarına itaat etmek için yeterli bir gerekçedir.¹³⁷ Aslında Tanrı'ya koşulsuz itaat etme anlayışı İslam dini de dâhil olmak üzere bütün dinler için geçerlidir diyebiliriz. Çünkü din kayıtsız şartsız Tanrı'ya teslimiyeti gerektirir. Ancak İslam dini bize bu bağlanışın nedenlerinin akılla keşfedilmesinin mümkün olabileceğini söylemektedir.

¹³² Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 222.

¹³³ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 222-223.

¹³⁴ Alasdair MacIntyre, **Etik'in Kısa Tarihi**, Çev: Hakkı Hünler- Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 127.

¹³⁵ MacIntyre, **Etik'in Kısa Tarihi**, s. 133.

¹³⁶ MacIntyre, **Etik'in Kısa Tarihi**, s. 135.

¹³⁷ MacIntyre, **Etik'in Kısa Tarihi**, s. 134.

Batı ilâhiyatçı ahlakçıları ahlak için yeni bir dayanağa ihtiyaç duymadan eski ve Hristiyanlık gelenekleriyle yetinmişlerdir. İslam dünyasında ise, ahlaka hâkim olan Hz. Peygamberin hadisleri ve Kur'an olmuştur.¹³⁸

Ayni'nin de içinde bulunduğu Osmanlı döneminin ahlak yapısını teşkil eden İslam; amel, iman, muamelat ve ahlakta en mükemmel olanı getirmiştir. İslam dini ve ahlakı, bizzat Hz. Peygamber tarafından yaşanmış ve diğer insanlara öğretilmiştir. Hz. Peygamber ahlakı kemale erdirirken kendisi de bu ahlaktan uzak değildir. Çünkü Allah onu yaşayan bir örnek olarak göndermiştir.¹³⁹ Hz. Muhammed (S.) İslam ahlakının en büyük temsilcisidir. O, bütün ahlak ilkelerini kendi kafasından uydurmadığı gibi, insanlığın tümünü ilgilendiren yaşayış ve davranış ilkelerini de ilahi emir ve vahye dayandırmıştır.¹⁴⁰ Buraya kadar düşünce tarihindeki ahlak anlayışlarını izah etmeye çalıştık. Tüm bu ahlak öğretilerinin yanında düşünürümüz Mehmet Ali Ayni'nin ahlakı vazife üzerine kuran anlayışına ve bunun sonucunda mutluluğa ulaşma yollarına değineceğiz.

2. Mehmet Ali Ayni'nin Ahlaka Bakışı

Ayni, ahlaka dair görüşlerini ahlakın temeli ne olmalıdır? Sorusuyla başlatır. Ahlak konusunda farklı görüşlerin olduğunu belirterek, ahlakı maddeci ve ruhçu, genel ve şahsi menfaat, diğergamlık, bencillik üzerine inşa eden sistemlerin birbirinden ayrı olduğunu dile getirir. Ayrıca o, ahlakı kalp hissiyatı üzerine kuranların da olduğundan bahseder. Ancak bunların hepsinin üstünde ahlakı "vazife" diğer bir söylemle vicdani sorumluluk üzerine kuran ekolü gösterir. O, bu fikrin temsilcisi olan Kant'ın vazife kavramının içerdiği şartları ve özellikleri en iyi şekilde çözümlediğini ancak vazifeye uygun olan temeli bulamadığını iddia ederek, "...Kant'ın aradığı bu vazife kökünü acaba kim dikmiştir? Bunu diken hiç şüphesiz ki Allah'tır. Hatta Mutlak Varlığı ispat eden delillerden biri de vicdana ekilmiş bulunan bu vazife köküdür"¹⁴¹ der. Bu görüşüyle de Kant'ın sağlam temele oturtmadığını iddia ettiği ahlakın, temeline Mutlak Varlığı koyar. Bu açıklaması ise

¹³⁸ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 222.

¹³⁹ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 223-224.

¹⁴⁰ Erdem, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, s. 18.

¹⁴¹ Ayni, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, s. 69.

bir yandan Kant'ın etkisinde kaldığını gösterirken, diğer yandan üstat olarak kabul ettiği İbn'ül Arabi'nin etkisiyle tasavvufi ahlak anlayışına dâhil olduğunu gösterir.

Düşünürümüz, ilimler konusunu ele alırken her ilmin kendisine ait belirli ve açık bir konusunun olduğunu vurgular. Ona göre bu ilimler bazen insandan ayrı olarak tabiata ait kanunlarla uğraşırken, bazen de insanın kendisiyle uğraşır. Öncelikle insanın yetilerinin, yani hassasiyetinin, zihninin ve iradesinin araştırma konusu olabileceği görüşünde olan Ayni, ilk olarak insanın şuurunu düzene koyan ve idare eden kanunların psikolojiye ait bir iş olduğundan bahseder. O, Psikolojinin zeka, duyum, hafıza ve akıl gibi görevlerin her birini uzun uzadıya araştırarak şuurumuzun denetlemesini yaptığını ayrıca bundan ayrı iki ilimin daha olup, bunlardan birincisinin “mantık”, ikincisinin “estetik” yani “güzellik” ilmi olduğunu belirtir. Ancak insanın idealinin yalnızca hakikat ve güzellikten ibaret olmayıp, bu ideali tamamlayan bir de “iyi” kavramına ihtiyaç olduğunu altını çizer. Çünkü insanlar için sadece bir şeyi isteyip seçmek yeterli değildir. İrademizin de bir kurala bağlı olması gerekir ki kötülükten ve haksızlıktan çekinerek hak ve iyiyi seçme zorunluluğunu vicdani olarak hissedebilelim. İşte o, bu vazife duygusu ve iradeden ahlak ilminin çıktığı görüşündedir.¹⁴²

İlimlerle ilgili düşüncelerini de ortaya koyan Ayni, ahlak ilminin psikoloji, mantık ve estetikle sıkı bir ilişkisinin olduğunu söyler. O, ahlakı insan iradesinin isteği olan en yüksek gaye olarak ortaya çıkan “iyiye yönelmek” ve “iyinin ilmi” olarak tanımlamanın mümkün olabileceğini vurgular. Çünkü ona göre, insanın iradesinin, insana layık şekilde nasıl olması gerektiğini bize ancak ahlak ilmi bildirir.¹⁴³ Ayni, ahlak ilminin amacını bir vazife şeklinde gördüğünden onun ihmal edilmemesi gerektiğini, bu sebeple birçok düşünürün ahlakı “vazife ilmi” şeklinde tarif ettiklerini ileri sürer. Bu tanıma tamamen katılarak vazifenin hayatımızın çeşitli gereksinimlerine göre şekillenmesinden dolayı onu salt vazife ilmi sayma yerine ötekilerle de ilişki kurulması gerektiği görüşündedir. Bu durumda ahlaka çeşitli görevler ilmi nazarıyla bakmak daha uygun olacaktır.

¹⁴² Mehmet Ali Ayni, **Ahlak Dersleri**, Çev. İsmail Dervişoğlu- Emir Hüseyin Yiğit, Birinci Baskı, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 21-22.

¹⁴³ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 23.

Ahlakı “İlm-i Fazilet” olarak tanımlayanların da olduğunu belirten düşünürümüz iradenin hayır yapma hususundaki büyük çabasını ve onu bu çabadan hiçbir şeyin vazgeçiremeyişi iradeye has bir fazilet olarak görür. O, insanın tasavvur ve vazettiği amaca ulaşabilmesi için nefsinin yenebilecek bir kuvvetle vasıflandırılması gerektiğini vurgulayarak, bu kuvvetin tabiatın etkisi altında kalması durumunda, insanın karakterini değiştirme ve yeni bir şey olmak isteğinin mümkün olamayacağını belirtir. Aynı, insanın istediği amaca ulaşabilmesi için öncelikle hür olması gerektiğini savunur. Bu ise özgürlük probleminin tartışma alanının ahlakla ilgili olduğunu gösterir. O, ahlak ilmini üç ana kavramla ilişkilendirmiştir. Bunlardan birincisi fiil mevkiine çıkarılacak iyi, yahut insanların itaatle yükümlü olduğu bir kanun kavramı, ikincisi o iyiyi işlemek ve kanuna riayet eylemek sayesinde erişilecek bir haysiyet kavramı, üçüncüsü bu iyiyi işlemek ve o kanuna riayet eylemek kendi sayesinde mümkün olan bir kuvvet kavramıdır.¹⁴⁴ O halde ahlak, karakterden ve insan tabiatından bahseder.

Aynı, ahlak ilminin dikkat edilmesi gereken bir konusu olarak insanların hal ve hareketleri ile ilgilenmediğini dolayısıyla ahlakın diğer problemler arasında hayvanların çeşitli cinslerini içine alan, tasvir eden doğa tarihi ile karşılaştırılmasının hata olabileceğini belirtir. Çünkü ona göre ahlak bir gözlem ve kıyas ilmi değildir. O, ahlakın mevcut olan şeylere değil, olması zorunlu olan şeylere dair olduğu ve insanların huylarının, tabiatlarının nasıl olması gerektiğini ortaya koyan bir çaba olduğu görüşündedir.¹⁴⁵ Aslında hareket ve duruşlarımıza hâkim olan ilkelerin ne olduğunu bilmenin ahlak açısından pek fazla önemi yoktur. O, ahlakta önemli olan şeyin hareket ve davranışlarımızda hangi ilkelerin belirlenip rehber alınması gerektiğini tayin ve ispat etmeye çalışmak olduğunu söyler.

3. Mehmet Ali Ayni’de Ahlakın Kısımları

Aynı, ahlakın iki kısma ayrıldığı görüşündedir. Ahlakın bu kısımlarından birincisi “Nazari Ahlak” olarak adlandırılırken, ikincisi “Ameli Ahlak” olarak adlandırılmaktadır.

¹⁴⁴ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 24.

¹⁴⁵ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 25.

3.1. Nazari ahlak

Ahlakı şematik olarak Nazari Ahlak (Hikmet-i Nazariye) ve Ameli Ahlak (Hikmet-i Ameliye) olarak ikiye ayırmak mümkündür.¹⁴⁶

Nazari (Teorik) ahlak, doğru inancı oluşturur. Ahlaki kavramları açıklayarak değerlendirmede bulunur. Ahlak nedir? Sorusuna verilen cevapları ortaya koyar ve bu cevapları değerlendirir. Ahlakçıların ana konulardaki düşüncelerini temellendirmede yöntemlerini gösterir. Ahlak felsefesi adı verilen kısım bu bölümdedir.¹⁴⁷ Ayrıca nazari ahlakın ilgilendiği konular arasında İnsan, Vicdan, Nefs, Akıl, Kalp, Ruh, Mutluluk Nedir?, İyi ve Kötü Nedir?, Ahlaki Vazife, Ahlaki Sorumluluk, İrade ve İrade Özgürlüğü yer almaktadır.¹⁴⁸

Aynı, nazari ahlakın insanın hareketlerinin genel amacını tespit ederek, vazifenin önem ve özelliklerini belirlemeye çalıştığını, ayrıca bu ilmin konusunun hangi prensiplerden meydana geldiğini aramak olduğunu belirtir.¹⁴⁹

3.2. Ameli Ahlak

Ameli (pratik) ahlak ise güzel ahlak veya bütün insanların iyi olarak kabul ettiği davranış biçimleri demektir. Ahlaki bir varlık olan insanın taşıması gereken davranış türlerinin neler olabileceğini açıklar. Kısaca, teorik ahlakın faziletleri inceleyip değerlendirmesine karşılık, pratik ahlak bu faziletlerin neler olabileceğini bildirir.¹⁵⁰ Ayrıca genel olarak İslam ahlak kitaplarında pratik ahlakın bölümleri beş ayrı madde olarak yer almaktadır. Kişinin kendi şahsına karşı vazifeleri, kişinin yaratan Tanrı'ya ve Peygamberlere karşı vazifeleri, yaşadığı topluma karşı vazifeleri, ailesine karşı vazifeleri, vatana ve devlete karşı vazifeleri şeklinde sıralanmaktadır.¹⁵¹

Düşünürümüz ameli ahlaka, “ilmi ahlak” adını verir. İlmi ahlakın amacını, hayatın çeşitli kısımlarında vazifenin bizden gerçekleştirmemizi istediği şeylerin neler olduğunu göstermekten ibaret olduğunu söyler. O, bu iki kısmın birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği gibi birbirine birleşik olduğunu vurgular ve nazari ahlakın da ilmi ahlak kadar pratiğe yönelik olduğunu belirtir. Ahlak ilminin her şeyden evvel

¹⁴⁶ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 224.

¹⁴⁷ Hayrani Altıntaş, **İslam Ahlakı**, Birinci Basım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 22.

¹⁴⁸ Erdem, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, s.79-80.

¹⁴⁹ Aynı, **Ahlak Dersleri**, s. 30.

¹⁵⁰ Altıntaş, **İslam Ahlakı**, s. 25.

¹⁵¹ Erdem, **Bazı Felsefe Meseleleri**, s. 225.

pratik bir ilim olduğunu belirten Ayni, aynı şekilde ilmi ahlakın da nazari ahla kadar teorik olduğunu ve ahlak yasalarının iyinin genel kaynağından mantıken çıkarılmış sonuçlardan başka bir şey olmadığını ifade eder.¹⁵²

Ayni'nin de belirttiği gibi bu iki kısmı birbirinden ayrı düşünmek imkânsız görünmektedir. Çünkü bu tanımlardan yola çıkarak ahlakın önce bilmeyi sonra da yapmayı gerektiren iki yönü vardır diyebiliriz. Ahlakın güzelliği yalnızca onun bilinmesi değildir, aynı zamanda bilinen bu güzelliklerin hayata aktarılması, eylemlerle kendini ortaya koymasıdır. Nazari ahlak konularını incelemek suretiyle insan, bir şeye körü körüne inanmak yerine onun neden iyi veya kötü olduğunu araştırarak şüphelerini gidermiş olur. Çünkü insan ancak bu şekilde iyi dediği şeyin gerçekten iyi, kötü dediği şeyin de gerçekten kötü olduğunu aklıyla anlayabilir. Bunun sonucunda iyi ve kötünün ne olduğunu öğrenen insan, bildiklerini hayata yani pratiğe aktarmadıktan sonra bilmenin tek başına bir önemi de kalmayacaktır. Sonuç itibarıyla nazari ve ameli ahlakı birbirinden ayrı düşünemeyiz. Ayni'nin üzerinde durduğu bir başka konu ise ahlakın bir ilim olup olmadığı meselesidir.

4. Mehmet Ali Ayni'ye Göre Ahlak Bir İlim Midir?

Ahlakın bir ilim olduğunu kabul eden düşünürümüz insanlığın tarih öncesi dönemlerden bugüne kadar değişik şekillerde bir gelişme seyri içerisinde olduğunu, bu gelişmenin ise tabii ilimler ve manevi ilimler olarak iki farklı alanda kendini gösterdiğini ifade eder. O, en başta basit düşünceye sahip olan insanların zaman içinde yapmış oldukları sayısız buluş ve icatlarla insanlığa hizmeti arttırdıklarının altını çizerek, Ayni zamanda tabiat âlimleri ile mucitlerinin kâinattaki kuvvetleri kontrol altına almaya çalıştıklarını ve buna paralel olarak da düşünürlerin ahlaki inançları, ahlakın temel prensiplerini düzeltmek için uğraştıklarını ileri sürer. Ellerindeki hakikat ışığı ile insanlığa yol gösteren bu büyük zatların hemen hepsinin yaşadıkları dönemde hâkim olan görüşlere ters düştükleri için cezaya uğradıklarını fakat bu meziyetlere rağmen, hiçbir zaman cesaretlerini kaybetmeyip insanlara manen, fikren ve ahlaken doğru yolu göstermeye devam ettiklerinden bahseder. Ona göre, insanlığın gelişme ve yükselmesine ait çeşitli devirleri inceleyerek, insanlığın gelişiminin takip ettiği çizgiyi çizmek ve gelecekteki yönünü belirlemek

¹⁵² Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 30.

mümkündür. Bununla birlikte insanlığın ilerleme şartları ile günlük hayat tarzlarında iyilik yapanların araştırılmasının, insanlık hayatında mümkün olduğu kadar mükemmellik, güç, yükseliş ve mutluluk vereceği görüşündedir. Ahlak ilmi ise bu şartların incelenmesinden ibarettir.¹⁵³

Ayni, açık ve seçik olan önemli bir yargı olarak hem hayatın hem de şuurun varlığını gösterirken, şuurlu bir hayata yüksek değer atfetmeyenleri eleştirerek onlara diyecek bir sözünün olmadığını söyler. Çünkü ona göre onlar zamanımızın üstün zatları ile taş devrinde yaşamış olan bir adamın, zihni, cismani ve ahlaki sefaletlerini adalet duygusuyla dengeli bir şekilde kıyaslayamazlar. Bu yüzden o, hakkaniyetten ayrılmamak şartıyla, insanlığın emeği ve çalışmalarının yararsız olduğunu söylemeye cesaret edilebilir mi? sorusunu sorar. Bu soruyu evet olarak yanıtlayanlara ise şu cevabı veren Ayni; “Bir inancın geçerli olabilmesi için delil gereklidir. Hayata güvenimizin delili hayatı kabul etmemizdir. Bu karşı koyanlar, inançlarında samimi iseler iradesiz bir şekilde ölümü kabullenerek sırtlarından bu yükü atmaları gerekmektedir”¹⁵⁴ der. O, bu eleştiriden sonra şu sonuca varmıştır; “İnsanlığın yükselişini gözlemleyerek hayatın mutlak değerine inanmaktayız. Bu inancımız hem fitrî hem düşünce ürünüdür. İnsana lâıyk bir tarzda yaşamalı ve bilişsel hayatımıza ulaşabileceği şiddet, genişlik ve derinliği vermeliyiz.”¹⁵⁵

Sahip olduğumuz bütün bu imkânları, geçmiş dönemde yaşayan büyük zatlara borçlu olduğumuzu hatırlatan düşünürümüz, bu zatlara bilinmesinin insanlığın gelişmesi adına önemini vurgular. Ayni'nin de belirttiği gibi içinde bulunduğumuz refahı zamanında aklını kullanarak çalışan milyonlarca insana borçluyuz. Yaşadıkları dönemde hâkim olan görüşlere ters düştükleri için ceza alan bu büyük zatlara, yine de düşüncelerinden vazgeçmeyerek, insanlara doğruyu öğretmeye çalışmaları, insanlığın ilerlemesi adına büyük önem arz etmektedir. İnsanlığın bu ilerleme şartlarının bilinmesi ise ahlak ilminin konusudur. Tarihte ifade edilmeye çalışıp da susturulan birçok düşünce vardır. Buna örnek olarak Yeniçağ'daki gelişmelerle beraber kendi düşüncelerini ortaya koyan Bruno (1548-1600) ve Galilei'nin (1564-1642) karşı karşıya kaldıkları durumu verebiliriz. Bruno, Kopernik'in (1473-1543)

¹⁵³ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 39.

¹⁵⁴ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 42-43.

¹⁵⁵ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 43-44.

güneş merkezli evren teorisine dayanan bir dünya görüşü geliştirdiği için, bunu bir sapkınlık sayan kilise tarafından yakılmıştır.¹⁵⁶ Bilim uğruna savaş verip düşüncelerinden caydırılmaya çalışılan bir diğer kişi ise Galilei (1564-1642) olmuştur. Ona da Kopernik teorisinin yanlış olduğu kabul ettirilmeye çalışılmış hatta zorla yemin etmesi istenmiştir.¹⁵⁷ Diğer bir örnek olarak Sokrates'i verebiliriz. Sokrates düşünce alanındaki önemli isimlerden biridir. Sokrates'in amacı hakikatin ne olduğunu aramak ve dönemin gençlerine araştırmanın, tartışmanın ve düşüncenin ifade edilişindeki önemi göstermekti. Ancak Sokrates ahlaksızlık ve kâfirlik suçlarından yargılanmış ve idama mahkûm edilmiştir.¹⁵⁸ İnsanlığın gelecekteki yönünü belirlemek için tarihte insanlığın ilerlemesine ait çeşitli devirleri incelemek gereklidir. Çünkü ahlak ilminin gelişmesinde insanlığın emeği yadsınamaz bir gerçektir.

Ayni, vazifeye yüklediği fonksiyonlarda hem sübjektif hem de objektif değerleri ön plana çıkarmaktadır. Bunu ise vicdani sorumluluk etrafında kişinin hem topluma hem de kendine karşı olan vazifeleri adı altında değerlendirirken, iradenin vazife içerisindeki önemini de belirtmeyi göz ardı etmez. O, bunun sonucunda mutluluğa ulaşmayı hedefler. Ancak Ayni'nin mutluluk hakkındaki açıklamalarına geçmeden önce, kişinin topluma karşı vazifesi, kişinin kendine karşı vazifesi ve kişinin iradeye karşı vazifelerini ana başlıklar halinde nasıl izah ettiğine kısaca değinelim.

5. Kişinin Topluma Karşı Vazifeleri

Ayni, insanlığın tarihsel gelişimi içerisinde birbirleriyle olan karşılıklı ilişki ve çalışmalarından bahsedilmemesi durumunda, insanların ahlaki ve zihinsel yönden acı bir sona sahip olabileceği görüşündedir. O, atalarımıza karşı minnet ve şükran borcumuzu hiçbir zaman inkâr etmememiz gerektiğini bunu ise onlara karşı duyacağımız iyi niyet ile sağlayabileceğimizi belirtir.¹⁵⁹ Bu durumda insanın kendisinden ayrı olarak var olan diğer insanlara karşı bir vazifesi olduğunu bilmesinin gerekli olduğunu vurgulayan düşünürümüz, insanın daha zeki, daha

¹⁵⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Yirmi Altıncı Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2014, s.211.

¹⁵⁷ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.225.

¹⁵⁸ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.48.

¹⁵⁹ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 98.

azimkâr ve daha hür olmak adına kendisi için çalışmasını diğer insanlara nazaran ön plana çıkarmasının nefsi olduğunu dolayısıyla diğer insanları göz ardı ettiğini ifade eder. Bununla birlikte insan nefsinin karşı olan vazifesinin dışında başka bir vicdani vazifesinin olduğu bilincine varırsa, o zaman kişi başkaları ile ilişki içine girmenin şart olduğuna inanır. Ona göre, bu durumu kalp hoşnutluğu ile kabul etmediğimiz zaman, insanları sefalet ve ilkel hale sevk etmiş oluruz. Bunun sonucunda da toplumsal yardımlaşmanın düşmanı haline geliriz. Yardımlaşma insana özgü bir özelliktir. Bu sebeple gerek yardımlaşma gerekse de karşılıklı çalışma yasalarına karşı olan her türlü düşünce, söz ve eylemin kötü niyetli bir düşüncenin ürünüdür. Ayni, toplumsal vazifeleri iki bölüme ayırır; bu ayrımın temelinde ise ahlakın vicdani gelişimi, karşılıklı yardım ve vazifenin yerine getirilme zorunluluğu yer alır. O, bu vazifelerden ilkinin kesin ve tam adalet vazifesinin yerine getirdiği davranışlar olarak görürken, ikincisini karşılıklı yardımlaşma olarak görür. Bu vazifeler ise açık olmalıdır. Vazife, yapma diye emretmez ancak iradeyi yapması için teşvik eder.¹⁶⁰

Toplumsal vazifenin temelini koyduğu karşılıklı çalışma ve yardımlaşmanın asıl şartı olarak adaleti öngören düşünürümüz, insanların bir araya geldiklerinde onların ilişkilerinde karşılıklı hürmetin hâkim olması gerektiği inancındadır. Ancak her kim bu karşılıklı hürmet kanunu inkâr ederse, dostluğu elinden geldiği kadar tahrip etmiş olur. Bu durumda o, karşılıklı çalışma ve yardımlaşma yerine hayvanlık derecesine layık olan hayata kişinin meylettiği düşüncesindedir.¹⁶¹ Ayni, insan şahsiyetinin yüce mertebesinin takdir edilmesi gerektiğini belirtirken bu durumu en güzel şekilde ifade eden şahsiyetin İbn'ül Arabî olduğunu onun şu vecizesi ile hatırlatır; “Hiç kimsenin şahsı ayıplanmaz ancak onun eylemleri tenkit edilebilir.”¹⁶² Yani bu demektir ki insanların bir arada yaşamaları zorunludur. Bu birliktelikte ise gönül arzusuyla çalışmak ancak insanların birbirlerini sevmeleriyle mümkündür. Böylece adaletin karşılıklı sevgiyle bütünleşmesiyle beraber şefkatin ön plana çıktığını ifade eden düşünürümüz, bunun sonucunda karşılıklı sataşma, başkalarının hayatına son verme, insanları köle gibi kullanma, haksız yere idam etme gibi kötü davranışların sona ereceği kanısındadır.

¹⁶⁰ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 98-99.

¹⁶¹ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 99-100.

¹⁶² Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 100.

Düşünürümüz, insanın iradesinin ve geleceğinin hangi yönde olması gerektiğine dair seçme hakkının kendisinde var olduğunu ancak bu hakkın sınırlı olduğunu ifade eder. Bu sınırın bir tarafında güzellik, insanlık, büyüklük ve temiz insanlarla bir arada olmak varken, diğer tarafında aşağı bir hayat zulüm, vahşilik ve canilerle bir arada olma vardır. O, insanın hangi tarafı seçeceğinin kendi iradesine bırakıldığını belirtmesine rağmen, insanın bu iki yol arasında herhangi bir seçim yapmadan önce iyi düşünmesi ve bilinçli karar vermesinin uygun olacağı görüşündedir. Ona göre insan, eğer vicdani sorumluluk kabul etmiyor ve adil değilse bunun sonucunda kendi hırslarının peşinden koşar ve haksız düşüncelerle zulmün taraftarı olur. Dolayısıyla da bayağı bir hayatı veya hayvani yaşama şeklini seçmiş olur. Bununla birlikte o, değil haksızlığı yapmak, fikrini bile kabul etmemek adına samimiyetle alınan kararın insanı temiz, nezih, akıl sahibi ve mutlu bir birey haline getireceğini ileri sürer. Ona göre “bu inanç her mezhebin inancından, metafizik düşüncelerden bağımsızdır. Zira fiilen müspet bir hakikattir. Toplumsal ahlak tahribi imkânsız kayadan bir temel gibi, onun üzerine inşa edilir.”¹⁶³ Ayrıca toplumsal düzenin sağlandığı ve insana özgürlüğün tayin edildiği haksever, adil bir ülkede bireyin saygınlığı oluşturmada şartların kendi elinde olduğu düşüncesindedir.

Toplumsal uyum ve başarıyı da kişinin nefesine karşı ölçülü davranmasında gören düşünürümüz, bu durumu şu şekilde ifade eder; “İnsanın nefesine galip gelmesi buz üstünde kaymayı öğrenmesi gibidir. Zira bilirsiniz ki başkaları bu sanatı öğrenmişlerdir. O halde siz de kaymayı öğrenebilirsiniz. İhtimal ki çok düşersiniz ancak kalkınız yeniden başlayınız, öğreninceye kadar.”¹⁶⁴ Dolayısıyla mücadele ruhu, insanı ahlaki davranışlarında olgunluğa ulaştıran ve başarıya götüren önemli bir etkidir. O, toplumdaki bireylerin bir araya gelerek ve anlaşarak hareket etmelerindeki yararın öneminin inkâr edilemez bir hakikat olduğu görüşündedir. Bu konuda ise İbn’ül Arabî’nin “Herkes kendi nefsindeki zâhir ve bâtın kuvvetleriyle bir cemaat (toplum) gibidir. Eğer zâhir ve bâtını ile bir işe himmet ederse başarıya ulaşır, fakat zâhiri başka, bâtını başka olursa başarılı olamaz.” şeklindeki ifadesinde toplumdaki fertlerin birlik ve beraberlikle hareket etmelerindeki önemi vurguladığını

¹⁶³ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 104.

¹⁶⁴ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 108.

belirtir.¹⁶⁵ Kişinin topluma karşı vazifelerinde yardımlaşmanın önemine değinen Ayni'nin haklılığını insanlık tarihinin gelişimine baktığımızda daha net görebiliriz. Tarih, bütün insanların ve bütün nesillerin aralarındaki işbirliği ve yardımlaşma örnekleri ile doludur. Tarihte birçok insan çektikleri zorluklara rağmen sabırlı çalışmaları ile hayatımızın daha mesut, zekâmızın daha yüksek ve özgürlüğümüzün daha mükemmel olması adına el birliği ile çalışmışlardır. Toplumsal yardımlaşma sayesinde önceki nesillerde yaşanan icatlar, buluşlar, ilerlemeler ve yükselişler geleceğe de yansımaktadır. Örneğin; yazının icadı, insanlık tarihinde bilimin gelişmesi adına büyük önem arz etmektedir. Yazının icadıyla birlikte insanlar arasında bilgi alışverişi de hızlanmıştır. Yardımlaşma toplumun vazgeçilemez unsurlarından bir tanesidir. Çünkü toplum içinde yaşamak zorunda olan insanın diğer insanlara her zaman ihtiyacı vardır. Toplumdaki herkesin bir başkasına sağlayabileceği yarar vardır. Bu yarar ise birçok konuda olabilir. Karşılıklı yardımlaşmanın adalet, hoşgörü ve sevgiyle yapıldığı bir toplumda ise mutluluk kaçınılmaz son olacaktır. Ayni, insanın nasıl ki diğer insanlarla olan ilişkilerini toplumsal vazifesini yerine getirmek amacıyla adalet, yardımlaşma ve karşılıklı çalışma ile temellendiriyorsa, bu şartları yerine getiren kişinin kendisine karşı da vazifeleri olduğunun bilinmesi gerektiğini ifade eder.

6. Kişinin Kendine Karşı Vazifeleri

Düşünürümüz, bu konuda öncelikle insanın sinir sistemlerinin sağlam olmasının gerekli ve önemli olduğunu, bu vazifenin ise sağlıklı bir hayat ile yaşama sonucunda elde edileceğini belirtir. İnsan, eğer sağlığını kaybederse o zaman bayağı bir hayata mahkûm olur. Bu durumda insanın sağlıklı olmasını sağlayan unsurun ne olduğu sorusu sorulur. O, bu durumu şu şekilde açıklar; “cismani güçle ruhi gücü birbirine karıştırmamak gereklidir, ruh gücünün işaretleri beden gücünün işaretlerinden ziyade, dikkate bağlı çabaları içerir. Kıymetimizin derecesi kudretinin yetki ve gücüne tabiidir. İnsana ruh gücünü veren şey ise sinirlerin toplamıdır.”¹⁶⁶ Böylece o, kişinin kendine karşı olan vazifelerinden birini bütün sinirlerin sağlıklı olmasını sağlamak olarak görür. Bu ise yalnızca bedeni güce değil, dikkati içeren ruh ve beden güçlerinin birbiriyle olan dengesine bağlıdır.

¹⁶⁵ Ayni, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*, s. 74.

¹⁶⁶ Ayni, *Ahlak Dersleri*, s. 109.

Ayni, bütün sinir sisteminin iyi bir halde bulunması ve vazifeyi yerine getirmenin zorunlu şartı olarak temiz ve zengin bir kan içinde yıkanmayı uygun bulur. Bu durumu ise bedeni ihtiyaçların sağlanmasında ortaya çıkan problemlerle açıklar. Kanımızın her gün yenilemesini sağlayan gıdaları alırken çok dikkatli olmamız gerekir. Bunun için temiz ve yeterli miktarda yemek ile beslenmeliyiz. Aşırı yemek yemek sinirleri bozmakla birlikte kişiyi yorgunluğa terk eder, bu ise hazmın organının bozulmasına sebep olur. O, bu durumun sonucunda kanın zehirlenip, zihni gücün ve ahlakın bozulacağını böylece iradenin gücünün yerini midenin gücüne bırakacağını söyler.¹⁶⁷ Ayni'nin burada bahsettiği aşırılıktan yola çıkarak tavır ve davranışlarımızda bir ölçülülüğün olması gerektiğini vurgulamaya çalıştığını söyleyebiliriz. İrademizde ölçülü olmayı becerebilirsek zihni ve ahlaki yönden de bir uyum içerisinde oluruz. Örnek vermek gerekirse; yemek yedikten sonra sağlığı yerinde bir birey gücünün yerinde olduğunu hisseder. Fakat obur bir insan tam tersine üzerinde bir ağırlık ve uyuşukluk hisseder. Dolayısıyla hazmetme eylemi sinir sistemine ağır bir iş yükler. Bunun sonucunda ruh ve irade ağırlaşarak bütün gücünü yitirir.

Sinirlerin sağlamlığında bir diğer önemli faktör olarak uykuyu kabul eden düşünürümüz, aşırı uykusuzluğun sinirleri tahrip edeceği görüşündedir. Eğer ki düzenli bir uyku ile istirahat edilmezse sinirler zayıflar. Bunun sonucunda ise iradenin kontrolü ortadan kalkar. Bununla birlikte o, sinir sisteminin iyi bir şekilde çalışmasının bir koşulu olarak da oksijen ihtiyacının tam olarak karşılanmasını gösterir. Bundan dolayı yaşadığımız yerin geniş olması ve sık sık havalandırılması gerekir. Tersi durumda ise oksijen azalır ve kanın temizlenmesi de güçleşir. Ancak oksijen ihtiyacının giderilmesinde sadece temiz havayı yeterli bulmayan Ayni, bedenin de oksijen almada işlevinin olduğunu bu nedenle temiz tutulması gerektiğini belirtir. Bu sebeple sabun ve suyun insan hayatındaki önemini gerekliliğini hatırlatır.¹⁶⁸

İnsanın sinir sistemine ve bedenine zarar veren diğer bir etken olarak alkolü gösteren Ayni, alkol bağımlılığının insan hayatında yapmış olduğu yıkımın yalnızca

¹⁶⁷ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 110-111.

¹⁶⁸ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 112-113.

bedeni değil, ruhi ve zihni hayatı da yok ettiğinin altını çizer. Bu yüzden ruhumuzun ve bedenimizin sağlığı için alkol kullanıyorsak bir an önce kurtulmalı ve kesin olarak alkol almamalıyız.¹⁶⁹ Sinir sisteminin bozulmasında şiddetli tahrip unsurlarından biri de tütün alışkanlığıdır. O, sigaranın insan bedenine olan birçok zararının yanında, iradenin kuvvetini azalttığı bilmesi gerektiğini de öğütler.¹⁷⁰

Düşünürümüz, kişinin kendine karşı olan vazifelerinde sinir sistemlerinin sağlığı için ruh ve beden ilişkisinin korunacağını vurgular. Özellikle de oksijensizliği, uykusuzluğu, alkolü ve sigarayı sağlıklı bir yaşam için önemli birer engel olarak görür. Çünkü insan sağlığına dikkat etmezse, kendisini ölüme terk etmiş olur. Bu ise en büyük ahlaki suçtur. İnsan için temel olan yaşamaktır. İnsan üzerinde hem beden hem de ruhun hakları vardır. Bu hakların en önemlilerinden biri de onları hem maddi hem de manevi pisliklerden korumaktır.¹⁷¹ Bunların yanında o, tembelliği insan için önemli bir hastalık olarak görür. Tembellik başkalarının sahip olduklarını arzu etmekle birlikte onlara ulaşmak adına hiçbir çaba sarf etmeme durumudur. O, tembelliğin karşısında çalışmanın önemli bir yerde olduğunu savunur.¹⁷² Aynı, insanın sağlığını ve yaşamını olumsuz yönde etkileyen unsurların başında alkol, sigara, uykusuzluk ve oksijensizliği görür. Ancak insanın bedenine ve ruhuna verdiği zararlı alışkanlıklar içerisinde en büyük yıkıma neden olan etken alkoldür. Çünkü alkol bütün kötülüklerin kaynağı olup insanı fikir ve beden yönünden mahveden bir zehirdir. İçki bedenimizi harap etmekle kalmayıp irademizi de alt üst eder. İnsanda bulunan vazife duygusunu yok ederek, insanı insan yapan bütün değerleri ondan söküp alır. Alkol hastalığının verdiği zarar kişinin yalnızca kendisine değil, içinde bulunduğu topluma da yansiyarak, toplumda her türlü kötülüğün, hırsızlığın, kavganın, ölümün, zulmün, sefaletin, alçaklığın artmasına sebep olur. Kısacası, alkol ve diğer bütün kötü alışkanlıklar toplumun temellerini derinden sarsarak ahlakın bozulmasına sebebiyet verir.

İnsanın kendine karşı olan vazifeleri içinde üzerinde durulması gereken en önemli unsurlardan bir diğerinin de zekâyâ karşı olan vazifelerinin bilinmesi

¹⁶⁹ Aynı, **Ahlak Dersleri**, s. 118-122.

¹⁷⁰ Aynı, **Ahlak Dersleri**, s. 126-127.

¹⁷¹ Erdem, **Ahlak Felsefesi**, s. 138.

¹⁷² Aynı, **Ahlak Dersleri**, s. 137-140.

olduğunu belirten düşünürümüz, zihin gücümüzü sağlam bir şekilde korumamız gerektiğini ve bunun açık bir vazife olduğunu ifade eder. Bunu da aklın beden gibi tembelleşebileceği ihtimalinin sonucundan elde edilebileceğini bilmeye bağlar. Bu nedenle o, düzenli bir çalışma şekli bulunmazsa aklın faaliyetini kaybedebileceğini, bunun ise sürekli dikkatin ayakta tutulması ile mümkün olacağını vurgular. Ancak dikkat olayının ilkel insanlarda olduğu gibi, şiddetli bir arzu veya tehlike karşısında ortaya çıkması halinde sağlık derecesinin kaybolacağını, bu durumun ise sadece belli olaylara bağlı olmasından sürekliliğinin olmadığını belirtir. Oysa sağlık ancak bir şeyi sürekli ayakta tutmakla sağlanır. Bu sebeple bir düşüncenin dikkat içinde muhafaza edilmesi tek başına yeterli olmayıp devamlı çalışmak gerekir.¹⁷³

Aynı, dış etkenlerin ortaya koyduğu değişik manzaraların dikkati bozup zihnin gücünü israf ettiğini bundan dolayı aklın bu etkilerden kurtulması gerektiğine de değinir. Bu konuda özellikle işitme, görme gibi duyularımızı tesadüfen elimize geçen gazete, dergi, kitap vb. şeylerin boş ve önemsiz sözlerine kaptırırsak, deniz içinde dalga ve rüzgârın etkisiyle çalkalanan, dümeni olmayan bir gemiye dönüşebiliriz. Bundan dolayı insanı esir eden bu tür davranışlardan nefsin kurtarılması gereklidir. Bu nedenle o, insanın zihnini nefsinin baskısından kurtarması gerektiğini ve düşüncenin insanın kendi iradesi yönünde olmasını gerekli ve zorunlu görür.¹⁷⁴

Uyanıkken dışsal izlenimlerimiz, kalbimizin hisleri, fikirlerimiz yakından yakına rüyada olduğu gibi diğer duyguları, diğer fikirleri tahrik ve ikaz edebilir. Aynı, bu durumun ise teda'î (çağrışım) kanuna uygun bir şekilde meydana geldiğini yani içgüdüsel bir özellikte olduğunu belirtir. Fikirlerin bu gelip-gidişinin, tıpkı deniz kenarındaki dalgaların gelip gidişi gibi seyredilebileceğini ifade ederek, bu hali tütün ve alkolün verdiği ahmakça bir neşeye benzetir. Bazı insanların hayatlarını bu şekilde devam ettirdiklerini ve içgüdülerinin esiri olarak davrandıklarını dile getirerek, bu durumda özgürlükten söz edilemeyeceğinden bahseder. Ancak bu duruma müdahale edilip, duygularımızı ve fikirlerimizi onların istedikleri gibi değil de bizim istediğimiz gibi kendi irademiz doğrultusunda çağrışım ve içtima etmekte

¹⁷³ Aynı, **Ahlak Dersleri**, s. 131.

¹⁷⁴ Aynı, **Ahlak Dersleri**, s. 132.

başarılı olunursa işte o zaman hürriyetimiz başlar.¹⁷⁵ O halde Ayni, bu hürriyeti, davranış ve fikirlerimizi harekete geçirebilmek için istediğimiz yönde kullanmalıyız demektedir. O, irademizin manasını dikkati bir yönden istediğimiz noktaya yöneltmekten ibaret görürken, “Evet” veya “Hayır” deme hakkının içgüdüden uzak olarak iradeye bırakıldığını vurgular. Bu durumda içgüdüsel bir tarzda çağışım yapan düşüncelerden kurtulmak için dikkatimize sahip olma alışkanlığını kazanmamız gerekir. Ancak bu şekilde zihne ait olan hürriyetimiz dikkate yönelir ve şursuz fikirlerden, duygulardan, isteklerden kurtulabiliriz. Böylelikle en güçlü hürriyet fikri kesin ve gerçek tecrübe ile hatıraları zengin bir zihnin ürünü olur.¹⁷⁶

Ruhumuzu kolay aldanma özelliğinden kurtarmamız gereklidir. Çünkü Ayni, düşüncenin genel kanunlarından biri olarak; bir fikrin diğer fikirler tarafından iptal edilmemesi durumunda zihne kendisini doğru olarak kabul ettireceği görüşündedir. İlkel insanların ve çocukların durumu da bu yöndedir. Çünkü ilkel insanlar ve çocuklar kolaylıkla kandırılabilirler ve ruhları aldanma özelliğine sahiptir. O, bu durumda zihni, yanlışlık ve eksiklikten kurtarmak gerektiğini belirterek bunun için dikkatli çalışmanın önemini vurgular. Ayrıca insan zihninin üzerini kuşatan yanlış anlama ve hata yapma durumunun olmaması adına dikkatli çalışmanın önemini vurgularken, şüpheyi de gündeme getirir. Bu durumda ölçülü davranmaya kapı açarak, acele karar vermek yerine, düşünerek incelemeyi ön plana çıkarır. Bu durumu ise şu şekilde ifade eder, “başlangıcı müşkülde olsa bir şeye derhal inanmamayı kendinize adet ediniz, ispat ve delil isteyiniz.”¹⁷⁷ Bu ifadesinden sonra, Descartes’in tanımlamış olduğu felsefi yetilerin de aynı yönde olduğunu belirtir. Bu yeti, bir kereye mahsus olsa bile kuralı bozmamaya sürekli olarak azmetmiş olmak, bir şeyin doğru olduğunu “açık ve seçik” olarak düşünmeksizin bilmedikçe onu hiçbir zaman doğru olarak kabul etmeme felsefe yetileridir. Yani bu yeti gerçekliğinden hiçbir yönden şüpheye düşülmeyecek şekilde, tamamen apaçık bir derecede zihinde varlığını gösterecek olanlarını anlamaktan ibarettir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 133-134.

¹⁷⁶ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 134-135.

¹⁷⁷ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 139.

¹⁷⁸ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 140.

Ayni'nin burada bahsettiği Descartes'in "açık ve seçik" bilgiye ulaşmada kullandığı yöntem anlayışına kısaca değinelim: Descartes'in kurmaya çalıştığı yöntemde açık ve seçik bilgiye ulaşmasını sağlayacak yöntemlerden birincisi, doğruluğu apaçık bilinmeyen hiçbir şeyin kabul edilmemesi yönündeki "apaçıklık" kuralıdır. Öyle ki doğruluğu apaçık bilinen bir nesne bile kolayca oluşturulamaz. Çünkü açık düşünce, zihnin doğruluğu hakkında şüpheye düşmeden doğruluğunu kabul ettiği bilgidir. Açık olarak görülmeyen şeylere yanlış hükümler verilir. Apaçık bilgi, doğruluğu aracısız bilinen bilgidir. Zihnin doğrudan doğruya, hiçbir kanıt ihtiyacı duymadan kavradığı bilgi açıktır. Seçik bilgi ise diğerlerinden kolayca ayrılabilen bilgidir.¹⁷⁹ Bu apaçıklık kuralını Descartes şu sözleriyle dile getirmiştir:

Birincisi, doğruluğunu apaçık olarak bildiğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek; ikincisi, inceleyeceğim zorlukları daha iyi çözümlenmek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmak; üçüncüsü, en basit ve anlaşılması en kolay olan şeylerden başlayarak, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmek; sonuncusu ise hiçbir şeyi atlamadığından emin olmak adına her yanda eksiksiz sayım ve genel kontroller yapmaktır.¹⁸⁰

Descartes'in bütün bu kuramlarının tek bir amacı vardır o da yanlış bilgidan sakınmak ve doğru bilgiye ulaşmaktır. Amaç, bilimlerin alanında sağlam ve kalıcı bir şeyler ortaya koymaksa o zaman her şeye yeniden başlamak gerektiğini "bütün eski kanılarımın toptan yıkımına girişiyorum"¹⁸¹ sözleriyle dile getirir. Bugüne kadar elde etmiş olduğu bilgileri "sağlam temeli olmayan bir binaya"¹⁸² benzeten Descartes, bir yandan binayı yıkmakla işe başlarken diğer yandan yeni bir bina inşa etme amacı gütmektedir. Descartes'in yöntemi bu güne kadar inandığı her şeyin yeniden sorgulanması ve kendisinden en ufak bir şüphe dahi duyulmayan bilgilere ulaşana kadar çalışmasını gerektiren bir yöntemdir. Descartes, yöntemini uygularken şüpheyi bir araç kabul etmiştir. Buna göre şüphe, doğruluğundan şüphe edilmeyecek bir bilgiye ulaşıncaya kadar kullanılacak, ulaşıldıktan sonra ise terk edilecek bir araçtır. Descartes, işe ilk duyular yoluyla öğrendiklerinden başlamış ancak duyu bilgisinin

¹⁷⁹ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, Altıncı Basım, Say Yayınları, İstanbul, 1998, s.85-86.

¹⁸⁰ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. K. Sahir Sel, İkinci Basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 21-22.

¹⁸¹ Descartes, **Meditasyonlar**, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, İstanbul, 2007, s. 15.

¹⁸² Descartes, **Hakikatin Araştırılması ve Dünya ya da Işık Üzerine Bir Deneme**, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17.

yanıltıcı olduğu kanaatine varmıştır. Çünkü duyular bizi zaman zaman yanıltabilir. Örneğin; suyun içindeki bir çubuk kırık olmamasına rağmen bizim gözümüze kırıkmiş gibi görünebilir. O halde duyular yanıltıcı olabilir ve bir kere yanıltan her zaman yanıltabilir. Böylelikle duyulur olanın gerçekliğinden Descartes'in elinde güvenilir tek bir bilgi türü kalmıştır; o da matematiktir. Ancak Descartes, matematiksel bilgilerden de şüphe edilebileceğinin altını çizmiş ve buna da "kötü ruh hipotezi" adını vermiştir.¹⁸³ Bu hipoteze göre kendisinden şüphe duyulmayan matematiksel doğrular esasında, insanları yanıltan bir Tanrı'nın ya da kötü bir cinin bize hakikatmiş gibi gösterdiği yargılar olabilir. Bu şekilde dış dünya, duyu bilgileri ve hatta matematiksel bilgilerden bile şüphe eden Descartes, kendisinden asla şüphe duymayacağı bir bilgiye ulaşmaya çalışmış ve ulaşmıştır da. Bu bilgi ise şüphenin bilgisidir. Yani Descartes, şüphe ettiğinden şüphe etmemiştir. Bir yerde şüpheden bahsedebilmek için de bir düşünceden bahsedebilmek gereklidir. Şüphe bir düşünce edimidir. Şöyle ki, şüphe edebilmek için öncelikle düşünme eylemi gereklidir ancak bu düşünme eyleminin de bir gerçekleştiricisi olmalıdır ve bu gerçekleştirici var olduğundan dolayı düşünen olmalıdır. Demek ki doğru bilgiye ulaşmak için araç olarak kullandığı şüphe Descartes'i önce düşündüğü, düşündüğünden dolayı da var olduğu sonucuna ulaştırmıştır.¹⁸⁴

Bu şekilde Descartes, metodik şüpheyi kullanarak uslamasını önce şüphe ettiğinden şüphe etmediği, sonra düşündüğü, en sonunda da var olduğu noktasına getirerek cogito'sunu ifade etmiştir. Cogito ergo sum (Düşünüyorum o halde varım.) Descartes bu meşhur olan cümlesini ilk defa Metot Üzerine Konuşma adlı eserinin dördüncü kısmında;

Her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunun düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğinin farkına vardım. Ve şu: düşünüyorum o halde varım hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarını bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim.¹⁸⁵

¹⁸³ Descartes, **Meditasyonlar**, s. 20-22.

¹⁸⁴ Descartes, **Meditasyonlar**, s. 22.

¹⁸⁵ Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, s. 33.

Sözleriyle dile getirmiştir. Descartes kesin olan bir şeye ulaşmıştır artık, bu da “ben”in yani varlığın bilgisidir. Sonuç itibariyle düşünürümüz Ayni de Descartes’in kendisinden asla şüphe duyamayacağı açık ve seçik bilgiye ulaşmak adına ortaya koyduğu yönteme katılarak, hakikati açıkça görmedikten sonra evet demekten sakınmamız gerektiğini vurgular.

Diğer yönden düşünürümüz, insanların küçük şeyleri düşünmemesini eleştirerek bunun yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Her büyük olan şey az şeyden meydana gelmiştir. Örneğin; bir dakikada az şeydir, ancak seneler ve binlerce asırlar dakikaların toplamından ibarettir. Bunun gibi zihnin cüz’ü külli’den daha küçüktür. O, insan aklının küçük ve önemsiz görülmesini yanlış bir davranış olarak tanımlar ve küçükten büyüğe doğru ilerlemenin inkâr edilemez bir gerçek olduğunu vurgular. Buna örnek olarak ise çakmak taşından, en gelişmiş silahlara doğru olan ilerlemeyi gösterir.¹⁸⁶

Daha önce tasavvur ve kabul edilmiş, bırakılması insana zor gelen düşüncelerden akli kurtarmak gerektiğini savunan Ayni, insanın bu tür düşüncelerin yanlışlığının farkına vardığı zaman, ondan vazgeçmesi gerektiğini belirtir. Zira “insan evvelce yöneldiği fiillerin, fikirlerin ve duyguların çirkinliğini açıkça görmesi nefesine ağır gelir. Bunun için çok kimseler onları düşünmek istemezler.”¹⁸⁷ Ona göre insanın nefsinin tatmin etmek için kötülöklere kılıf uydurması sonucu ortaya çıkan bu durumun çok iyi anlaşılması ve bilinmesi gerekir. Bu sebeple en mükemmel kural olarak insanın, kendi vicdanına karşı içten olması ve kendi davranışlarını başkalarının davranışymış gibi değerlendirilmesi gerekir.¹⁸⁸

İnsanın nefsinin isteği yönünde hareket etmesi durumunda onun yaratılışından yüklenen vazifelerini de göz önünde bulundurarak derecelenmeye tabi tutulması gerekir. Bu düşünceye sahip olan düşünürümüz, İbn’ül Arabi’nin insan sıfatını herkese vermediğini söyler. Çünkü İbn’ül Arabi, insan şeklinde görünen bazı kişilerin davranışları göz önüne alındığında yaptıklarının derece bakımından taş ve toprak gibi cisimlerden bile daha aşağıda olduklarını dile getirir. Bu durum karşında

¹⁸⁶ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 141.

¹⁸⁷ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 143.

¹⁸⁸ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 145.

o, İbn'ül Arabi'nin hakiki insan ve hayvani insan ayrımı yaptığını ve bu ayrımı yapmasında da haklı olduğunu savunur. Arabi'ye göre, hayvani insan yaratıcı kudretin kendisini görevlendirdiği vazifeye itibar etmez. Bununla beraber insanın, yaratılış bakımından yükümlü olduğu vazifeye riayet etmesi halinde yüksek bir derecede, şerefli bir varlık olma özelliği ile insanı kâmil mertebesine çıkabileceğini ileri sürer.¹⁸⁹ Ayni, insanın yaratılış amacına ve kendi varlığına uygun bir şekilde hareket etmesi için basiretli düşünmesi ve sahip olduğu ruh gücünü iyi kullanması gerektiği görüşündedir. Çünkü insanın hür olması tam da buna bağlıdır. Hürriyet konusu ise kişinin iradesine karşı durumun belirlenmesi açısından önem arz etmektedir.

7. Kişinin İradeye Karşı Vazifeleri

İrade ve insan ilişkisi söz konusu olunca şüphesiz ki hürriyet problemi gündeme gelir. İnsan davranışlarında özgür müdür yoksa değil midir? Bu konu zannedildiği kadar basit olmamakla birlikte ilim adamlarının zihnini en çok meşgul eden konulardan biridir. Bu durumun farkında olan Ayni, hürriyet problemini meselenin fazla ayrıntılarına girmeden incelemeye çalışır. O, bu mesele hakkında âlimler arasında olan tartışmaları bir kenara bırakıp, İbn'ül Arabi'nin yaklaşımından bahseder. İbn'ül Arabi'ye göre insan, öyle bir yaratılmıştır ki, Allah'ın yapılmasını istediği şeyi fiilen gerçekleştirir; bütün seçilmesi olanaklı olan yollardan Allah'ın istediği davranışı meydana getirenini seçer.¹⁹⁰ İyiliği de kötülüğü de kendine bulaştıran insandır. “Öyleyse bırakalım sadece kendi övgüsünü ve yergisini yapsın”¹⁹¹ söyleminde bulunan İbn'ül Arabi bu konuda Allah'a ait olan şeyin yalnızca belirli davranışların gerçekleşmesini buyurmak olduğunu da belirtir. Ayni ise bu konuda İbn'ül Arabi'nin hürriyet ve irade sözünde bulunmayı kul olanın farklı koşullarına bağladığını ve Arabi'de iradenin terkinin iradeden başka bir şey olmadığını vurgular. Bu durumda düşünürümüz, İbn'ül Arabi'nin hürriyeti kabul etmediğini iddia etmenin mümkün olduğunu belirterek, Tanrı ile evreni bir ve aynı gören Spinoza'nın da evrende hürriyetin olmadığını savunduğunu ifade eder.¹⁹²

¹⁸⁹ Ayni, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*, s. 70-71.

¹⁹⁰ Ebu'l A'la Afifi, *Muhyiddin İbn'ül Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 137.

¹⁹¹ Arabi, *Füsûsu'l Hikem*, s. 93.

¹⁹² Ayni, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?*, s. 55.

Böylece Aynı, İbn'ül Arabi'nin düşüncelerinin, başkalarında da görüldüğünü ispat etmek maksadı ile Spinoza'yı örnek verir.

Bu noktada Spinoza'nın hürriyet anlayışına kısaca değinelim: Spinoza'ya göre Tanrı evrenin içindedir, evrenin kendisi ve aynı zamanda onun varlık nedenidir. Madde ile ruhun taşıyıcısı ve aynı zamanda onların kendisidir. Bu belirlemeler doğrultusunda Spinoza, Tanrı'nın öz niteliklerini şu şekilde ifade etmektedir;

O, zorunlu olarak vardır. Tektir, bizzat kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır ve etki edicidir. O, her şeyin özgür nedenidir. Her şey Tanrı'dadır ve O'na bağlıdır. Bu yüzden onsuz hiçbir şey olamaz ve düşünülemez. Sonunda Tanrı her şeyi bir irade özgürlüğü ile sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiştir.¹⁹³

Spinoza, burada Tanrı'nın özgürlüğünü ifade ederken O'nun kendi kendisini belirlemesini kast etmektedir. Spinoza'ya göre, tabiatta zorunsuz hiçbir şey bulunmamaktadır ve evrende var olan her şeyin şu ya da bu modusta (görünümde) olması tanrısal tabiatın zorunluluğu ile mümkün olmaktadır. Spinoza, özgürlük anlayışını ortaya koymaya yönelik ise şunları söylemektedir;

Bir şeye gerek özüne ve gerekse de nedenine nispetle zorunluluk denir. Bir şeyin varlığı, ya kendi tanımından ve özünden ya da verilmiş bir etken nedenden zorunlu olarak ortaya çıkar. Aynı nedenlerden dolayı bir şey imkânsızdır, ya gerçekten, ya özü ya da tanımında bir çelişiklik bulunur ya da bu şeyi meydana getirecek modusta gerçekleştirilmiş olan hiçbir dış neden bulunmadığı için böyle olur.¹⁹⁴

Spinoza, insanların bilgi eksikliğinden kaynaklanması doğrultusunda bazı şeyleri zorunsuz olarak nitelendirdiklerini düşünür. Ancak ona göre, şeyler Tanrı tarafından yetkin bir şekilde meydana getirilmektedir ve bu nedenle de en yüksek derecede yetkin olan tabiattan zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Yani, tabiatta her şeyin zorunlu olarak meydana geldiği açık ve seçik olarak anlaşılmaktadır. Bu durumda insan özgür olarak eylemde bulunabilmekte midir? Spinoza, bu noktada insanın özgür olmadığını söylemektedir.¹⁹⁵ Aynı, İbn'ül Arabi ve Spinoza'nın hürriyet anlayışlarını birbirine benzetmektedir. Çünkü her iki filozof da evrende var olan her şeyin bir kanuna bağlı olarak değişmez, zorunlu bir şekilde meydana geldiğini, bu nedenle insanın özgürlüğünün mümkün olamayacağını savunur.

¹⁹³ Spinoza, **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitapevi, Ankara, 2004, s. 68.

¹⁹⁴ Spinoza, **Etika**, s. 64.

¹⁹⁵ Gilles Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, Çev. Ulus Baker, Kabcacı Yayınları, 2008, s. 79.

Düşünürümüz, hürriyet probleminde ortaya çıkan çelişkilere dikkat çekerek şu kanaate ulaşır; tabiattaki her olay kendisinden önce gelen veya kendisine eşlik eden diğer bir olayın sebebidir. Bu açıdan bütün olayları birbirine bağlayan Ayni, evrende var olan her şey bir kanuna bağlı olarak değişmez, zorunlu bir şekilde meydana geliyorsa, insan nasıl olurda bu genel kanundan ayrı olarak her işte serbest olduğu iddiasında bulunabilir? Sorusunu sorar. Böyle bir iddiada bulunmanın ise gafillikten başka bir şey olmadığını söyleyen düşünürümüz, bunlara karşılık insanların tıpkı taş ve ağaç gibi hürriyetten yoksun bırakılması yaratılanların en şerefli olan insana ve insanlığa karşı büyük bir eksiklik sayılmaz mı? Ayrıca, böyle bir durumda insanlar davet edildikleri olgunluk ve yükselme amacına ters düşmez mi?¹⁹⁶ Sorularına da yanıt arar. O, bir yandan her şeyin bir yasaya bağlı olması ile diğer yandan insanları irade ve hürriyetin dışında tutmanın imkânsız olduğunu savunmakla birlikte bunun bir çelişki olmadığını şu şekilde izah eder;

Tabiatta meydana gelen olaylar nasıl ki sebep-sonuç ilişkisinde değişmez bir biçimde olup bitiyorsa ve bu duruma ilim adamları tabiat kanunu gözüyle bakıyorsa tıpkı burada olduğu gibi aynı vaziyet hürriyet içinde geçerlidir. Hürriyetin kanunlarına da aklın kanunları denir. Çünkü aklın bu ebedi kanunları irademizin ve hürriyetimizin şartıdır. Bu nedenle de hür olmak demek sadece aklın ebedi kanunlarına itaat etmek demektir.¹⁹⁷

Böylelikle Ayni, tabiat kanunlarındaki zorunluluğa benzer bir durumun hürriyet konusunda akılla karşılandığını ancak aklın kanunları ile tabiat kanunlarının aynı olmadığını vurgulayarak, hürriyet için aklın kanunlarını zorunlu kabul etmekle insanın bu kanunlara gönül hoşnutluğuyla itaatinin söz konusu olabileceğini söyler. Bu itaat ise hür olmanın şartıdır. Ayrıca o, bu konuda bir adım daha ileri giderek tek başına gönül rızasıyla itaatın yeterli olmadığını muhabbetin de olması gerektiğini ifade eder ve itaatın temelindeki muhabbete takva ehlinin sahip olduğunu belirtir.¹⁹⁸ Böylece o, hürriyet problemine değindikten sonra, hürriyetin bir sebebi olarak gösterdiği iradeye karşı insanın vazifelerinin neler olduğunu belirlemeye çalışırken irade nedir? Sorusuyla işe başlar.

¹⁹⁶ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 78-79.

¹⁹⁷ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 82.

¹⁹⁸ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 82-83.

Ayni'ye göre akıl ile uzlaşmak ve vazifeyi yerine getirmek iradeye bağlıdır. Bu nedenle her şeyden önce iradenin serbest kalması, hiçbir şekilde onun mağlup olmaması gereklidir. Bununla beraber o, irade kelimesinin anlamının çok kapalı olduğunu düşünür.¹⁹⁹ Çünkü kendimizi dikkatle incelersek görürüz ki fiillerimizin büyük bir kısmına sahip olan biz değil tutkularımız, ihtiyaçlarımız ve alışkanlıklarımızdır. Bu nedenledir ki inanılan şeyle yapılan şey arasında büyük fark vardır. O, insanın düşündükleri ile davranışları arasındaki bu farkın nedenin şu şekilde ifade eder; “İnsanın fiil ve hareketlerinin asıl kaynağı ve kökü ancak mizacı, bazı şeylere karşı arzusu, birine yaranmak arzusu, dostları ile birlikte kazandığı adet yahut asıl yaratılışından mütevellit diğer bir kabiliyetidir.”²⁰⁰ Bu açıklamasıyla bizi harekete sevk eden şeyin ihtisaslarımız ve alışkanlıklarımız olduğu görüşündedir. Bu durumda fiillerimizin hepsine hürriyet adını vermemizin uygun olamayacağını belirten düşünürümüz, fiillerimizin hangisinde çelişki varsa, o fiilde iradenin müdahalesi olduğunu iddia edemeyeceğimizi söyler. Bu sebeple fiillerimizin hangilerinin iradi, hangilerinin gayri iradi olduğunu kolay bir şekilde ayırt edemeyiz. Bu duruma ise şu örneği verir; hipnotizma ile davet edilen bir uyku esnasında telkin olunan fikir sizi uyanık iken harekete götürebilir. O halde yapacağımız bu fiil iradenize yabancıdır. Bu kabilden olan bazı geçici hallerinin etkisiyle ortaya çıkacak şiddetli bir gazap hemen hemen bir hipnotizma telkini gibi etkili olabilir. Bu durumda o, düşünme sonucunda duygularımıza ve fikirlerimize kendilerini iştittirecek kadar zaman verdikten sonra yapılacak olan fiillere irade ismini vermenin uygun olacağını iddia eder. İşte bunun sonucunda verilecek olan karar en değerli karardır.²⁰¹

Düşünürümüz, insanların eylemlerini iradeli bir şekilde tayin edebilmeleri için bazı şeyleri göz önünde bulundurmaları gerektiğini, özellikle de iradede serbestliğin, dikkatlice alışkanlıkların önemini vurgular. O, serbest iradeyle bir davranışta bulunmadan yaşayanların çok fazla olduğunu ve bunların iradeyi herhangi bir kuvvete bağlamadan başka insanların kontrolüne bıraktıklarını belirtir. Bu tarz insanları ise tutarsız kuvvetlerin idare ettiği kuklalara benzetir. Bu insanların günlük yaşamda karşılaştıkları şeylere göre davranışlarını düzenlediklerini şu sözlerine yer

¹⁹⁹ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 151.

²⁰⁰ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 152.

²⁰¹ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 152-153.

vererek ortaya koyar; “... fiil ve günlük hareketlerin ekseriyesi hariçten gelen şeylerle ilişkili olup, onların etkisiyle oluşan hareketlerden meydana gelir. Bu hareketler iradeden mahrum, kuklalar gibidir.”²⁰² İradi fiilde dikkatin önemine de değinen düşünürümüz, dikkatle incelenmeden karar verilip fiile dökülen her tülü fikrin ortaya çıkması durumunun iradeyi zayıflatacağı düşüncesine sahiptir. Dolayısıyla sağlıklı kararların alınmasında iyi bir eğitimden geçmiş dikkatin gerekliliğini savunurken, iradi davranışlarda dikkatli ve ölçülü davranmayı engelleyen faktörlerden biri olarak da kötü alışkanlıklara işaret eder. Bu sebeple iradi davranışlarda alışkanlıkların yanlışlarından uzaklaşması büyük bir önem teşkil eder.²⁰³ Bununla birlikte kötü alışkanlıkların zararı olduğu kadar iyi alışkanlıkların da iradi davranmada o kadar yararı vardır.

Ayni, iradenin çeşitli şekillerinin bulunduğunu belirterek bunları; sabır ve tevekkül, sebat, şecâat ve teşebbüs kabiliyeti olarak sıralayarak, bunlarla ilgili şu açıklamaları yapar;

Sabır ve tevekkül, ümitsizlik fikirlerinin zihinde oluşmasına ve dikkati meşgul etmesine mani olur. Bu tür seçilmiş fikirleri şuurun nuru içinde muhafaza etmeyi ve onları kabul etmeyi bilen iradeli insana mahsus bir fazilettir. Öfkesini zapt edebilen kimseye ise sabırlı denir. Ayrıca sakınılması mümkün olmayan ıstıraplara, usanç verici aksiliklere, tekdüze bir çalışmaya sükûnetle tahammül edebilen kimse de sabırlıdır. Ancak sabır bir fazilet olarak kabul edilmesine rağmen fenalığa ve tembelliğe sebebiyet veriyorsa ve her şeye boyun eğmeyi gerektiriyorsa bunun adı sabır değildir. Bu tarz davranışlardaki kişiler hallerine razı olup boyun eğdiklerinde herkes tarafından kullanılır ve istenilen tarafa gönderilirler. Bu durum ise iradenin yok olmasına sebebiyet verir.²⁰⁴

Sebat ise sağlam iradeye mahsus bir özelliktir. Sebat bir fikrin zihinde metanetle muhafaza edilmesidir ki, bu durumda her vakit davranışa geçebilmesi için hazır halde bulunsun ve muhalif bir hissin orada yer almasına imkân vermesin. İşte

²⁰² Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 153-154.

²⁰³ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 159-160.

²⁰⁴ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 165-166.

bu halde insanda sebat ortaya çıkar. Sebatkâr olan insanlarda ise her zaman ortaya çıkabilme imkânı olan kötülükler karşısında dayanma kuvveti vardır.²⁰⁵

Şecâat ise, bir kahramanlık eylemi, bir irade eylemi gibi tamamen düşünme gücü dâhilinde cereyan eder. Şecâat fiil mevkiine çıkarak şuur hallerini hafızanın dâhilinde tutar. Oraya zaafa uygun olmayan düşüncelerin girip yerleşmesine müsaade etmemek onun görevidir. Şecâat yapılması gereksiz ve şursuz olan şeyleri kontrol altına almaktır. İradede ise şecaatten amaçlanan hayvani ve ihtiraslara bağlı olarak ortaya çıkabilecek eylemlerden düşüncüyü uzaklaştırmasıdır.²⁰⁶

Teşebbüs kabiliyeti ise, insanın herhangi bir konuda karar vermesi ve ona başlaması halidir. Çoğu insan yapacağı işi iyi tahlil edip, dikkatle incelerse tereddütsüz o işi yapmaya başlar. Bu hür irade sonucu ortaya çıkan, küçük ya da büyük olsun her türlü zorluğa karşı koyma gücünün bulunması durumu, teşebbüs gücünün bir neticesidir. İrade, bu teşebbüs kabiliyeti ile davranışa geçer.²⁰⁷

İradenin muhtelif şekillerinden kısaca bahseden düşünürümüz, hürriyetimizi tehdit eden irade hastalıklarının da olduğunu dile getirir. Bu hastalıklardan ilki olarak hiddeti gösterir. Hiddetin aklın cinnetine mahsus bir nöbet olduğunu kabul eder ve onun iradeyi etkilemekle birlikte kontrolsüz bir içgüdü sonucunda ortaya çıktığını belirtir. İnsanın içinden gelen ihtiras ve şiddete mağlup olması durumu; ihtiyatsızlık, aşırı para düşkünlüğü, haset, hayvani istek ve arzular iradeye birçok yönden zarar verir. Bu durumun sonucunda ise iradenin dolayısıyla hürriyetin ortadan kalkacağını vurgulayarak, sağlıklı bir irade ile hürriyetin gerçekleşebileceğini iddia eder.²⁰⁸ Düşünürümüz, insanın kendine, topluma ve iradeye karşı vazifelerini belirlerken hepsinde ortak olan bir tek bir yön olduğunu belirtir ki o da kişinin mutluluğudur. Yani insan aslında vazifelerini yerine getirdiği ölçüde kendisini ve toplumu mutlu edebilir. O halde Ayni'nin ulaşmak istediği mutluluk hakkındaki düşüncelerine kısaca değinelim.

²⁰⁵ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 167.

²⁰⁶ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 169.

²⁰⁷ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 172.

²⁰⁸ Ayni, **Ahlak Dersleri**, s. 179.

8. Mehmet Ali Ayni'nin Mutluluk Anlayışı

M. Ali Ayni, mutluluk kavramının çözümlemesi ile işe başlar. O, sebepleri bakımından değil, fakat mahiyeti ve özü itibariyle herkes için geçerli bir mutluluk var mıdır? Sorusuna cevap arar. Bu durumu ise şu şekilde ifade eder: “Herkesin saadeti kendine göre ve bunu meydana getiren sebepler birbirinden büsbütün başka şeyler. Bundan dolayı saadeti genel bir kavram olarak incelemek pek zordur.”²⁰⁹ Bununla birlikte o, insan ne zaman mutludur? İnsanda mutluluğun var olduğu gözle görülebilir mi? gibi sorulara cevap vermeye çalışır. İnsanda bazı davranışların gözlenebilir olduğunu savunarak herkesin sevinçli, neşeli ve gönül rahatlığı veya bunun tersi gönül darlığı ve sıkıntılı anlarının olabileceğini belirtir. İşte bu keder, gam ve aksiliklerden uzak olarak yaşadığımız anlarda hoşumuza giden şeylerin de olması insanın mutluluk sebebi olabilir. Ayni, mutlu olmanın var olmakla eşdeğer olduğunu kabul eder. Bunu ise insana var olduğu andan itibaren hiçbir şeyin fenalık vermemesi olarak tanımlar. Yani, mutlu olmak heyecan ve endişelere rağmen onlarla birlikte var olmayı sürdürmektir.²¹⁰

Ayrıca düşünürümüz, insanın mutluluğu yakalamasının bedeni isteklerini tatminle elde edilemeyeceğini savunur. Bedeni asıl inkişaf ettiren kuvvet ruhtur. O, ruh ve beden ilişkisinde ruhun işlevini şu şekilde izah eder; “Ölüm ruhun bedenle irtibatının kesilmesinden ibarettir. Fakat ruh ile hayat arasında her ferde mahsus diğer bir ruh daha vardır ki, günah ve sevaba inkişaf eden odur. İşte maksut olan o insani ruhu ebedileştirmek ve necata kavuşturmaktır.”²¹¹ Onun bu düşüncesi tasavvufta esas olan ferdi niteliklerin kaybolup, ilahi vasıfların hâkim olması anlayışını yansıtır. Özü itibariyle temiz olan ruhun günah ya da sevaba lâyık olmasının bedenle ilişkisinden sonra, dünyadaki yapıp ettikleri ile ortaya çıktığını belirten Ayni, “...işler ve pislikler saf olan nuru nasıl berbat ve kirli bir hale koyarsa pis düşünceler ve işler ruhun nurunu böylece karartır. İşte bu kesafet ruhun göklere doğru yükselmesine engel olur”²¹² der. Bu düşüncesiyle ruhun özünde olan temizliğin dünya hayatındaki kötü işlerle kirlendiğini ve ruhun sağlık derecesinin

²⁰⁹ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 127.

²¹⁰ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 127-128.

²¹¹ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 94.

²¹² Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 94.

kaybolduğunu vurgular. Bu durum ise temiz olan ruhun özüne dönmesine engel olur. O, insan hayatı için bu durumun azap olabileceğine inanır ve ebedi mutluluğu arınmış olan ruhun aslına dönmesinde görür. İnsanın ruh temizliğine sahip olabilmesi için aklını iyi yönde kullanması gerekir çünkü bedeni istekler söz konusu olduğunda insan diğer canlılarla birdir. Yeme, içme, yürüme gibi davranışlar ortak olduğundan, insan düşünce ve akıl ile üstünlük sağlar. Ona göre insan, huzur ve mutluluğa her türlü bedbinlik ve sıkıntıdan uzak durarak akıl ve hikmet aracılığıyla ulaşabilir. İnsan hayatında, acının ve kederin inkârı mümkün olmasa da bu tür durumlarda sabır ve metaneti ön plana çıkarmak, insanı mutluluğa götürebilir.²¹³

Sonuç olarak Ayni'ye göre asıl mutluluk; insanın karşılaştığı her türlü zorluk ve kötülükler karşısında sabırlı olması ve bulunduğu durumdan haz duymasıdır. Bu ise ancak akıl ve hikmet ile mümkündür. Bu durum onu varlığımızın mutlu olmamız için yeterli olduğu düşüncesine götürür. Kısaca Ayni, mutluluğu, her türlü bedbinliği reddederek, iyimserlik üzerine kurar diyebiliriz. Mehmet Ali Ayni'nin mutluluk anlayışına benzer bir diğer yönünü ise onun hayat hakkındaki düşünceleri oluşturur.

9. Mehmet Ali Ayni'nin Hayat Anlayışı

Mehmet Ali Ayni, bu konudaki düşüncelerini “Hayat Nedir?” sorusuyla vermeye başlar. Bu soruyla ilgili olarak o, insanın yaşama nedeni nedir? Hayatın bir amacı var mıdır? İnsanın hayattan beklentisi nedir? Yaşamak iyi midir yoksa kötü müdür? gibi sorular üzerinde durmuştur. Bu sorulara ise Ayni'nin düşünce bütünlüğü içerisinde cevap aranmalıdır.

Ayni, hayatı açıklayan teorilerin üç grupta toplandığını, bunların ise animist, vitalist ve determinist veya fiziko-şimik doktrin olarak sıralandığını ifade eder. Animist ve vitalist teoriler tecrübeden ziyade felsefî temeller üzerine inşa edilirken, fiziko-şimik doktrin kimya ve fiziğin genel kanunlarına dayanarak açıklamalarda bulunur.²¹⁴ Ancak bu doktrinlerden hiçbirinin hayatın sırlarını açıklamada yeterli olmadığını savunan düşünürümüz her şeyden evvel hayat nedir? Sorusuna cevap bulmamız gerektiğini söyler. Çünkü ona göre isteklerimizin, düşüncelerimizin ve amaçlarımızın sebebi olarak elimizde hayattan başka değerlendirilebilecek bir şey

²¹³ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 130.

²¹⁴ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 30.

bulunmamaktadır. O, hayat nedir? Sorusunun cevabını kendi şuurluluğunda bulmaya çalışır; “Hayata bazen iyi bazen kötü diyorum; bir an hayatı yüceltiyorum, diğer bir saat hayattan nefret ediyorum. Bazen onu her şeyden kıymettarmış gibi muhafazaya itina ettiğim halde bazen hiç kıymeti yokmuş gibi israf ediyorum.”²¹⁵ Onun bu açıklamasından problemlerimizin yaşamaktan değil, istediğimiz şekilde yaşayamamaktan kaynaklandığını anlarız. Hayatın değişik yönlerini bir arada tutma çabasının zorluğunu vurgulayan Ayni, benliğimizin bütün samimiyetiyle bağlı olduğu hayatı tahlil edebilmek için öncelikle onun ilişkili olduğu sahaları bilmemiz gerektiği düşüncesindedir. Genel anlamda insanın ilişkili olduğu dış dünya ve kendi içyapısının durumunu iki farklı alan olarak gösteren düşünürümüz, bunlardan dış dünyanın varlığını insanın tabiata hâkim olma çabası olarak görürken burada deneyin ve gözlemin payının büyük olduğundan bahseder. Ancak hayatın kurallarını gözlemden ve realiteden çıkarmak, kitapların formüllerinden çıkarmaktan daha fazla emek ister. Çünkü insan yapısı gereği diğer varlıklardan çok karmaşık ve farklıdır. Bu durumun farkında olan Ayni ise insana en yakın olanın kendi hayatı olmasına karşın, onu tanımada ve anlamada çok zorluk çekeceği kanısındadır. Öncelikle insanın kendini tanıması için teknik bilgiye yani fizik, kimya, fizyoloji, patoloji, psikoloji, tıp, sosyoloji ve ekonomi gibi ilimlerin yöntemlerine ihtiyacı olduğu gibi bunlardan hariç yaşamın devamını sağlayan maddi olmayan unsurların bilinmesi gerektiğine dikkat çeken Ayni, “...ilk bakışta maddi hayat bütün hayatımızın dayanağı gibidir. Ancak zihni hayat, ahlaki hayat onsuz mümkün olmadığı halde ondan kıymetçe çeşitçe çok yüksektir. O derece ki insan zihni hayat ve ahlaki hayat aşkına maddi hayatı feda edebilir yahut etmelidir.”²¹⁶ Demek ki, hayatın bu karmaşık yapısı hayat hakkında karar vermeyi de zorlaştırıyor. Ancak her ne kadar hareket noktası maddi hayatla başlasa da o, yüksek değerler olarak gördüğü manevi hayata yönelme çabası içerisindedir. Manevi çaba, insanın içyapısına dönmesi ile mümkündür. Ancak Ayni, sadece içe dönüşün yeterli olmayacağını belirterek, “gözümü eşyaya, şahıslara, olaylara karşı kapayıp içime ruhuma bakmalıyım. Bununla beraber, böyle batınıma göz çevirerek her şeyi oradan çıkarma davasında

²¹⁵ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 47-48.

²¹⁶ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 49.

bulunamayacağı tabiidir”²¹⁷ ifadesinde bulunur. Buradan onun dış dünyaya yönelik bilme ve araştırma çabasını inkâr etmediğini ancak batını tanımayı ve ruha dönmeyi amaçladığı için her şeyi oradan çıkardığını söyleyebiliriz. Düşünürümüz, yalnızca ruha yönelme çabasının yanlışlığını da inkâr etmez. Zira bu şekilde bir tek yönlülük insanın bütün içinde değerlendirilmesine engel olur. Bundan dolayı onda insanın bir bütün olarak ele alınması fikri vardır. Ona göre hayatı tanımak için her şeyden evvel sağlam bir kaynak ve metoda gerek vardır. Çünkü hayatı açıklayan düşünceler güçlü temeller üzerine oturtulmalıdır. Bu ise Ayni’de bütün yönleri ile yani maddi ve manevi yönüyle hayat üzerine ortaya konulan düşüncelerin incelenmesi ile mümkündür.²¹⁸ Bu düşünce onu düşünürler üzerinde yoğun bir araştırmaya götürürken, düşüncelerinin odak noktasını ise bu çalışmalardan çıkardığı sonuçlar oluşturur.

Düşünürümüz, batı düşüncesinde birbirine yakın ve zıt akımların olduğunu belirterek, özellikle bedbinlik (kötümserlik) üzerinde durur. O, pesimizmin Hindistan’dan Mısır’a daha sonra da batı dünyasına geçtiğinden bahseder. Özellikle de Schopenhauer’in fikirleri üzerinde durur. Çünkü ona göre Schopenhauer, irade ve arzuya, zâtı itibariyle ıstırabın kaynağı gözü ile bakar. Ancak bu tavrın tam zıddını savunan düşünürümüz “ bir şeyi arzu etmek, ona meyil ve cehd eylemek sevinç sebebidir. Şiddetle arzu olunan uzak bir maksada erişmek ümidi bize bir saadet verir”²¹⁹ görüşündedir. O, insanların kötümserlik düşüncesine bir anlam veremezken, bazı düşünürlerin de bu yolda olduklarını inkâr etmez. Schopenhauer başta olmak üzere Byron (1788-1824), Weltschmeritz (1860-1900), Nainlaender (1841-1876), Heine (1797-1856), Puşkin (1799-1837), Lermontof (1814-1841) gibi yazarların eserlerindeki kötümserlik hastalığının zayıf kalpli birçok kimselerin ruhlarına bulaştığı düşüncesinde olan Ayni, bizim de Türk düşünce dünyamızda Tefik Fikret, Akif Paşa (1787-1845) ve Ziya Paşa (1825-1880) gibi düşünürlerimizin kötümserlik yandaşı olduklarını vurgular.²²⁰

²¹⁷ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 50-51.

²¹⁸ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 51.

²¹⁹ Ayni, **Hacı Bayram Veli**, s. 13.

²²⁰ Ayni, **Hacı Bayram Veli**, s. 13.

Kötümserliğin aksine hayatın içine nüfus etmek için çabalayan başka görüşlerin de olduğunu savunan düşünürümüz, bu görüşlerin hayatın karmaşıklığına rağmen insanlar arasında iyi işleri ümit ve cesareti teşvik ettiğini, sıkıntı çekenlerin ise üzüntülerini hafifletmeyi amaçladığını ifade eder. Bu tavrından anlaşıldığı üzere hayat hakkındaki düşüncelerini optimist (iyimserlik) anlayışına göre temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için de öncelikle yaşamın iyi mi yoksa kötü mü olduğunu araştırma konusu yapan Ayni'nin, nasıl bir sonuca ulaşmaya çalıştığına bakacağız. O, var olan her canlının kendi varlığını korumak ve devam ettirmek adına var gücüyle çalıştığını, bu durumun kâinattaki canlı varlıklarda genel bir kanun olduğunu belirtir. Bu nedenle canlı olan her şahıs kendi hayatını korumaya fitrat olarak zorunludur. Bu düşünceye ilâveten, hayatın ikinci bir genel kanunu olarak her şahsın mensup olduğu nev'i korumak ve yaşatmakla sorumlu olduğunu ifade eder.²²¹

Ayni, bütün canlıların tabiatları gereği kabul ettiği bu kanunlar karşısında hayatın varlığının inkâr edilemez bir gerçek olduğunu vurgular. O, İslam düşünürlerinden birçoğunun kayıtsız şartsız Hakk'a bağlanarak hayat karşısında hiçbir itirazları olmadığını bunun sonucunda da huzura ve sükûna ulaştıklarını ifade eder. Ayrıca hayatın varlığını, bir hakikat ve yaratıcının insanlara vermiş olduğu bir nimet olarak kabul etmektedir. Bu ise onu yaşamının iyi olduğu düşüncesine götürür.²²²

Hayatı sevmeyi amaç edinen düşünürümüz, insanın karşılaştığı her türlü olumsuzluğu iyimserlik tavrı ile aşacağına inanır. O, insanın fakirlikle maddi fenalığın, hastalıkla cismani fenalığın, bütün sıkıntı ve yoksulluklar karşısında gelecek için taşıdığı ümitle varlığını koruyacağı inancındadır. Hatta yalnızca fenalıktan uzak durmasının yeterli olmadığını, mutlu ve sonsuz bir hayata kavuşabilmesi için iyiliğe yönelik çabalarının olması gerektiğini vurgular. Kısaca, Ayni'nin hayat için önerdiği şeyin mutluluk anlayışında olduğu gibi iyimserlik (optimizm) olduğunu söyleyebiliriz.

²²¹ Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 75-76.

²²² Ayni, **Hayat Nedir?**, s. 77-78.

SONUÇ

Mehmet Ali Ayni için ilmi sahadaki başarılarının yanında, idarecilik ve eğitim alanında da hizmetler veren, otuz beş civarında telif ve tercüme eseri ve birçok makalesiyle Türk düşünce tarihi içerisinde önemli bir şahsiyet olarak yer almaya layık olduğunu söyleyebiliriz. Ayni'de Türk-İslam düşüncesi ve Batı ile sentezci çalışmalarından dolayı her iki fikir dünyasından da izler bulmak mümkündür. Bu şekilde çok yönlü bir insan olması onun başarısında önemli bir etken olarak gösterilebilir.

Tasavvufa olan bağlılığıyla dikkat çeken Ayni, manevi ilimlerle desteklenmeyen müspet ilimleri yetersiz görür. Onun bu düşüncesinin altında yatan sebep olarak pozitivist düşünceye sahip olan bir takım zihniyetlerin dine karşı yapmış oldukları eleştirileri gösterebiliriz. İçinde yaşadığı toplumun dini hayatındaki zayıflamalarından büyük endişe duyan Ayni hakkında dine karşı yapılan her türlü eylem ve düşüncenin karşısında yer aldığını söyleyebiliriz.

Tasavvufun bir söz ilmi değil, bir hal ilmi olduğunu düşünen Ayni için tasavvufu yaşama geçirme, pratiğe aktarma arzusu vardır denebilir. O, tasavvufa olan bağlılığını büyük mistiklere bağlanarak göstermiş olup, tasavvufa, ahlaka ve metafiziğe dair en önemli fikirleri de İbn'ül Arabi de bulmuştur. O, varlık anlayışını Tanrı-âlem ilişkisi içerisinde ortaya koyarken metafizik problemleri İbn'ül Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışını esas alarak temellendirmiştir. Ona göre İbn'ül Arabi meseleleri daha basit bir şekilde muhakeme etmektedir. Ayni, her ne kadar varlık anlayışında İbn'ül Arabi'ye bağlı görünüyor ise de problemleri sistemli bir şekilde ortaya koyamamıştır. Özellikle varlığın hangi noktasında ayniyet ve gayriyetin başladığı İbn'ül Arabi'de "varlık mertebeleri" ile açıklanır. Ayni'de ise bu izah bölük pörçüktür. Buna rağmen biz araştırmamızda İbn'ül Arabi'yi esas alarak onun varlık hakkındaki düşüncelerini sistematize etmeye çalıştık. Sonuç olarak gördük ki Ayni, İbn'ül Arabi'yi esas almakla beraber Aristoteles, Spinoza, Descartes gibi filozoflara da atıfta bulunarak İbn'ül Arabi'nin haklılığını ispat etmeye çalışmıştır. Ayni'nin tasavvufu pratiğe aktarma düşüncesinin temelinde ahlak anlayışının yer aldığını söyleyebiliriz. Çünkü onun tasavvuf anlayışının özünde ahlak vardır. O, tasavvufun amacını kâmil insan seviyesine ulaşmakta görür. Ayrıca kâmil insanın ahlak ve

davranışlarını öğrenmekle tasavvufun kendisini öğrenmeyi bir olarak kabul eder. Ayni, tasavvuf tanımlarını tasavvufi ahlak üzerine kurmakla kâmil insan seviyesine ulaşmanın önemini vurgulamıştır denebilir.

Ayni'nin diğer bir yönünü felsefe alanında yapmış olduğu tenkitleri oluşturur. Ayni, ahlaki ve ruhi problemleri pozitivizm, materyalizm ve dönemin en büyük hastalığı olarak tanımladığı şüphe ve karamsarlık olarak görür. O, bu tür akımların karşısında yer almakla Türk gençliğini fikri ve ahlaki alanda korumaya çalışmıştır. Ayrıca karamsarlık ve inançsızlığın doğurduğu kötü sonuçlara da dikkat çekmiş, ilmi, felsefi ve ahlaki bakımdan getirdiği tahlil ve tenkitlerle bu akımların yayılmasına engel olmaya çalışmıştır.

Ayni, ahlaki “vazife” üzerine kuran anlayışı benimsemiştir. Ayni'nin ahlak anlayışında onun tasavvufi ve felsefi görüşlerinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. O, ahlak anlayışında bir yandan Kant'ın etkisinde kalırken diğer yandan Şeyh'im dediği İbn'ül Arabi'nin etkisiyle tasavvufi ahlak anlayışını benimsemiştir. Ona göre ahlak teorik olmaktan çok pratik bir ilimdir. Bu nedenle insanın kendine, topluma ve iradeye karşı vazifelerini bilmesi gereklidir. Bu anlamda diyebiliriz ki Ayni, ahlak problemlerine derinlemesine ve geniş boyutlu bir bakış açısı getirmiştir.

Ayni, insanın kendine, topluma ve iradeye karşı vazifelerini belirlerken sadece teorik açıklamalarla yetinmeyip, pratik hayatta faydalarına inandığı ahlakla ilgili bir takım nasihatleri de gerekli görür. Bu gerekliliğin nedeni olarak insanlara mutlu yaşamının yollarını göstermeye çalışmasıdır denebilir. Mutluluğu insanın karşılaştığı her türlü kötülük karşısında sabırlı olmasında bulan Ayni, ona ulaşmak için akli gerekli ve zorunlu görür. İnsanın ebedi mutluluğa kavuşmasını, arınmış ve temizlenmiş ruhun aslına dönmesinde görür. Bu çaba içerisinde o, aklın iyi yönde kullanılması gerektiğini vurgular. Ona göre varlığımız mutlu olmamız için yeterli bir sebeptir. Bu anlamda Ayni'nin mutluluk anlayışını her türlü bedbinlikten uzak olarak iyimserlik üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz.

Diğer yönden Ayni'nin hayat için önerdiği şey mutluluk anlayışında olduğu gibi iyimserliktir. O, hayatı tahlil ederken, insanın ilişkili olduğu dış dünya ve iç yapısını temel almıştır. Ayni, insanın maddi varlığını inkâr etmezken, kurtuluşu

manevi değerlere yönelmede görür. Kısacası ahlaki hayatı maddi hayata tercih ederek, hayatı sevmeyi amaç edindiğini söyleyebiliriz.

Ayni, ahlak hakkındaki düşüncelerini “vazife” anlayışına dâhil etmekle birlikte genel anlamda düşüncelerini “Vahdet-i Vücut” etrafında temellendirmiştir. Bu temellendirmede kendine özgü yorumlar getirmiş ve yorumlarını yaparken, filozof ve ilim adamlarının savunduğu fikirleri destekleyici mahiyette deliller öne sürmüştür. Bütünüyle orijinal fikirler geliştiren bir filozof olmamakla birlikte, yaşadığı dönemin düşünce dünyasını yakından tanınması dolayısıyla, yeterli ölçüde tahlil yapabilme imkânına sahip olduğundan, tasavvufun, felsefenin ve ahlakın olumlu yönde gelişmesine katkıda bulunduğu kanaatindeyiz.

Ayni'nin ahlaki düşüncelerinin büyük bir kısmını pratik hayatta faydalarına inandığı ahlakla ilgili nasihatleri oluşturur. Onun ahlaka dair düşünceleri günlük yaşamda uygulandığı takdirde sadece bir milletin değil, tüm dünya insanların ahlaki yönden birçok problemine çare olacağı kanısındayız. Türk kültürünü batının yaymaya çalıştığı karamsar düşüncelerden kurtarmaya yönelik tenkitleri ise onun ahlak anlayışının gün yüzüne çıkması adına önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla Ayni'nin ahlaka dair düşüncelerinin, saf bir zihinle düşünen ve anlamaya çalışan kimseler için ciddi yararlar sağlayabilecek bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Çalışmamızda Ayni'nin ahlak anlayışının felsefe ve tasavvufufla olan ilişkisine değindik. Ahlakın felsefe ve tasavvufufla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu savunan düşünürümüzün, felsefe ve tasavvufun ortak yanlarına dair düşünceleri ise araştırmaya değer önemli bir konu olarak göze çarpmaktadır.

KAYNAKÇA

- ARSLAN**, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Altıncı Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.
- AKSÜT**, Ali Kemal, **Mehmet Ali Ayni Hayatı ve Eserleri**, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1944.
- AKDEMİR**, Abamüslim, **Mehmet Ali Ayni'nin Düşünce Dünyası**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.
- AKDEMİR**, Abamüslim, "Felsefi Açıdan Mehmet Ali Ayni'de Tasavvufa Bir Bakış", **Felsefe Dünyası**, Sayı:6, Aralık, 1992, s.S. 50-54.
- AKARSU**, Bedia, **Ahlak Öğretileri**, Birinci Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993.
- AKARSU**, Bedia, **Immanuel Kant'ın Ahlaksal Felsefesi**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1999.
- AKARSU**, Bedia, **Çağdaş Felsefe**, İnkılap Yayınları, Ankara, 1994.
- AFİFİ**, Ebu'l-A'lâ, **Muhyiddin İbn'ül Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.
- ALTINTAŞ**, Hayrani, **İslam Ahlakı**, Birinci Basım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.
- ARAR**, İsmail, "Son Devir Türk Mütefekkir Yazar ve İdarecisi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt:4, 1991, s.S. 273-275.
- ARISTOTELES**, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- AYNİ**, Mehmet Ali, **İntikad ve Mülahazalar**, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1339.
- AYNİ**, Mehmet Ali, **Tasavvuf Tarihi**, Haz: Hüseyin Rahmi Yananlı, Birinci Basım, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.
- AYNİ**, Mehmet Ali, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, Haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, Bedir Yayınları, İstanbul, 1995.
- AYNİ**, Mehmet Ali, **Demokrasi Nedir?**, Yanar Yayınları, İstanbul, 1989.
- AYNİ**, Mehmet Ali, **Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?**, Çizgi Kitapevi Yayınları, Konya, 2014.
- AYNİ**, Mehmet Ali, **Hayat Nedir?**, Haz. İsmail Dervişoğlu, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.
- AYNİ**, Mehmet Ali, **Ahlak Dersleri**, Çev. İsmail Dervişoğlu- Emir Hüseyin Yiğit, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.
- AYDIN**, Salih, **İslam Düşüncesine Giriş**, Ravza Yayınları, İstanbul, 2018.

BAURDEL, Charles, **İlim ve Felsefe**, Çev. Mehmet Ali Ayni, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1331.

BİRAND, Kamıran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Altıncı Basım, Ankara, 1997.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Sekizinci Basım, Ankara, 1999.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Üçüncü Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

COMTE, Auguste, **Pozitivizmin İlmihali**, Çev. Peyami Erman, Birinci Basım, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1952.

Canlı Tarihler, **Mehmet Ali Ayni Hatıraları**, Türkiye Yayınevi, Cilt:2, İstanbul, 1945, s.S. 5-90.

DELEUZE, Gilles, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınları, 2008.

DERVİŞOĞLU, İsmail, **Hatıralar Mehmet Ali Ayni**, Birinci Basım, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2009.

DESCARTES, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, Altıncı Basım, Say Yayınları, İstanbul, 1998.

DESCARTES, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. K. Sahir Sel, İkinci Basım, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

DESCARTES, **Meditasyonlar**, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, İstanbul, 2007.

DESCARTES, **Hakikatin Araştırılması ve Dünya ya da Işık Üzerine Bir Deneme**, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011.

ERDEM, Hüsameddin, **Bazı Felsefe Meseleleri**, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999.

ERDEM, Hüsameddin, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1996.

ERDEM, Hüsameddin, **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

ERDEM, Hüsameddin, **Ahlak Felsefesi**, Sekizinci Basım, Hü-Er Yayınları, Konya, 2015.

ERDEM, Ömer Faruk, “Sadreddin Konevi’de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, Ocak, 2016, s.S. 295-308.

ERAYDIN, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatler**, Dördüncü Basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994.

FENNİ, İsmail, **Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Amire Yayınları, İstanbul, 1341.

GÖKTAŞ, İrfan, **Mehmet Ali Ayni’nin Darülfünun Felsefe Tarihi Üzerine Bir İnceleme**, Birinci Basım, Birleşik Yayınları, Ankara, 2012.

GÜRSOY, Kenan, **Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.

GÜRSOY, Kenan, “**Felsefi Açından Tasavvufa Bir Bakış**”, Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İkinci Basım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, Yirmi Altıncı Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2014.

İBN’ÜL ARABİ, Muhyiddin, **Füsûsul-Hikem**, Çev. Mehmet Nuri Gençosman, İstanbul Kitapevi, İstanbul, 1971.

KARA, İsmail, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, Risale Yayınları, İstanbul, 1987.

KANT, Immanuel, **Ethica-Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özgül, İkinci Basım, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007.

KANT, Immanuel, **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme**, Çev. Yavuz Abadan-Seha L. Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1960.

MACLNTYRE, Alasdair, **Etik’in Kısa Tarihi**, Çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

MURTÇALI, Serdar, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, Dördüncü Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich, **Zerdüşt Böyle Diyordu**, Çev. Osman Demirsu, On İkinci Basım, Varlık Yayınları, İstanbul, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Tutku Yayınları, Ankara, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich, **Güç İstenci**, Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, İstanbul, 2002.

ÖZLEM, Doğan, **Etik-Ahlak Felsefesi**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004.

ÖZKAN, Harun, **Mehmet Ali Ayni'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

TANYOL, Cahit, **Sosyal Ahlak Laik Ahlaka Giriş 1**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1960.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Ahlak**, İkinci Basım, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Yedinci Basım, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001.

VON, Aster, **Felsefe Tarihi**, Çev. Macit Gökberk, Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul, 1943.

WEISCHEDEL, Wilhelm, **Felsefenin Arka Merdiveni**, , Çev. Sedat Umran, Dördüncü Basım, İz Yayınları, İstanbul, 2004..

YAKIT, İsmail, **Batı Düşüncesi ve Mevlana**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul, 1993.

YASA, Metin, **İbn'ül Arabi ve Sıpinosa'da Varlık Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

ÖZGEÇMİŞ

1991 yılında Mersin ilinin Erdemli il esinde dünyaya geldi. İlk orta ve lise öğretimini Erdemli’de tamamladı. 2014 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun oldu.

E-Posta adresi: hleoztrk.91@gmail.com

