

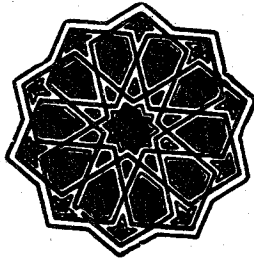


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVI



BABANZÂDE AHMED NAÎM'İN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Recep KILIÇ

GİRİŞ

"İslâmcı" düşünce çizgisinin önemli bir siması olan A. Naîm, daha çok üç eseri ile tanınır. Sözüünü ettiğimiz bu eserler şunlardır: Hadisçiliğini ön plana çıkaran "*Tecrid-i Sarih Tercümesi*" [İlk üç cildi], Ahlâk anlayışını açıkladığı "*Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*" ve İslâmcılık düşüncesini temellendirdiği "*İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyet*". Müteaddit defalar sadeleştirilerek basılan zikrettiğimiz bu eserler, onun Cumhuriyet nesline, özellikle klasik İslâmî ilimler alanında söz sahibi olan bir düşünür olarak tanınmasına sebep olmuştur. Oysa A. Naîm, klasik dinî ilimler alanında olduğu kadar sosyal bilimlerde de söz sahibi bir mütefekkirimizdir. Macit Gökberk'in ifadesiyle o, "geçmişe bağlı ve görüşlerinde tutarlı bir müslüman Osmanlı aydını"¹dir.

1914-1919 ve 1922-1933 yılları arasında Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'nde onbeş yıl genel felsefe, metafizik, psikoloji ve mantık dersleri okutmuş olmasından da anlaşılacağı gibi, onun esas ihtisas alanı *felsefe*dir. Felsefe alanında yazdığı "*Felsefe Dersleri*" isimli hacimli telif eseri ile G. Fonsgrive'den geniş hâşiyeler ilave ederek "*Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*" adıyla yaptığı tercüme, felsefî konulardaki kapasitesini göstermek için yeterlidir. Felsefe ve Sanat terimlerinin bizdeki karşılıklarının bulunması konusunda A. Naîm'in son derece ilmi ve titiz çalışmaları olmuş, İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin hazırladığı "*Felsefe İstılahları*" ve "*San'at İstılahları*" isimli eserlerin hazırlanmasında önemli katkıları olmuştur. Ayrıca G. Fonsgrive'den yaptığı tercümeye yazdığı hâşiyelerde pek çok felsefî terime geniş açıklamalar getirmiş, yapılan yanlış tercümelere işaret etmiş ve bu felsefî terimlere yeni karşılıklar teklif etmiştir².

1. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul, tarihsiz. Elif Yayınları: 24, s. 16.

2. Yanışlara işaret ederek yeni tekliflerde bulunduğu felsefî terimlere *Pensee* ve *Plaisir* kavramlarını örnek olarak verebiliriz:

Ahmed Naîm'in dile getirmeye çalıştığımız ihtisas alanını ön plana çıkaran felsefî çalışmaları, sâdeleştirilerek Cumhuriyet neslinin istifadesine sunulamamıştır. Bu sebepten esas mesleği olan Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi'ndeki felsefe hocalığı çoğu kez gözardı edilmiştir. Felsefeciliği mesleği olmasına karşılık klasik İslâmî ilimler alanındaki kazanımlarının tamamı, kendi özel gayretlerinin sonucudur.

Bu çalışmamızda biz; A. Naîm'in sözünü ettiğimiz eserlerinden hareketle, önce felsefe ile ilgili görüşlerini tesbit etmeye çalışacağız. Yanlış çağrışım yaptırmayan doğru karşılıklarını bulabilmek için üzerinde çalıştığımız felsefî terimlerin hiç değilse bir kısmına işaret edeceğiz. Daha sonra da ahlâkî, dinî ve siyasî konulardaki diğer görüşlerini ele alacağız. Ancak genel okuyucu için önce, onun hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

"Pensee": Istilah encümeni *Pensee*'ye mutlak surette "*mefhum*" ve "*düşünme*"... de-meğe karar vermiştir. Fikrime göre *Pensee*'nin Türkçesi "*düşünce*" ve "*düşünülen şey*" olabilirse de "*mefhum*" kelimesi mutlak surette ona muvafık bir mukabil olamaz. Buna karşılık "*fikir*", "*fikret*", "*nazar*" ve *Penser* masdarına masdar manası ile yine "*fikir*", "*nazar*" bazen "*mülâhaza*" kelimelerinden birini istimal etmek yerine göre daha mülâyim düşer.

Penser masdarı Latince *Pensare* masdarından müstaktır ki, tutmak, muvazene etmek, mukayese etmek gibi manalara geldiği gibi teemmül ve mülâhaza etmek, istidlal etmek ma'nalarına da gelir. Masdarî manayı ismiyete nakledince *Pensee*'nin manası *Idees*'leri birbiriyle mezc ve mukayese etmek, tetkik eylemek fiiline ve kuvvesine itlak olunuyor ki, Latincesi *Cogitatio* veya *Putatio*'dur. Birincisinin manası düşünüş, ikincisinin manası hesap, takdir, muvazenedir. Biz buna "*fikir*" deriz.

Bizim istilah-ı meşhûrumuzca fikir; zihnin metâlibden mebadîye ve mebadî'den metâlib'e doğru intikal ve hareketidir. Nefsin ma'kûlâtta (yani mahsûsâtın dışında) tasaruf ederek, inip çıkarak öncülleri tertip etmesidir.

Nazar da meçhûle müteaddî olsun yani meçhûle varşın diye umûr-u mâlûmeyi tertib etmekten diye tarif ediyor ki, malumât-ı tasavvûfiden meçhûlât-ı tasdikîyyeyi kesbetmek demektir. Her iki tarfin meali, malumâtan meçhûlû tahsil ve iktisab olduğuna nazaran kavî-i meşhûra göre fikir ile nazar müteradiftirler.

Bu tafsile göre *Pensee*'ye... "*fikir* ve "*nazar*" demek lazım gelir [Ahmed Naîm, *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 192-193].

"Plaisir": *Plaisir*'in "*haz*" ile tercümesi yanlıştır. Bin bu kadar yıldan beri herhangi bir ilim dalına dair kitaplara bakılsa, "*lezzet*" ve "*elem*"e tekabül eden iki tabire tesadûf edilir. "*Haz* ve *Elem*" diyen hiçbir müellife rastgelinmez. *Haz*, nasib ve hisse, hem de hayırlı bir nasib ve hisse demektir. Bu manadan menkul olarak *elem*'e hiçde tekabül edemiyen manalarda da ilmî bir istilah olmak üzere kullanılmıştır. Meselâ Nahiv'de "*Fulan kimsenin i'rbadan hazzı yok*" denir. Lakin bunun bize taalluku yoktur. "*Sizi görmekle mahzuz oldum*" cümlesinden kastedilmiş olan da, *lezzet-i mecazî*dir. Hele "*hazzettim*" tabiri, kadın lûgatnamesinden lisana intikal etmiş terkip ve manaca şekim bir ibareden başka bir şey değildir. Kadınlar "*teşrih* gibi adam" da derler. Bunu da kabul edecek miyiz?

Hazzı *lezzet*'e tercih edenleri şaşırtan şey, *lezzet*'in "*zevk*" manasında yine avâmın lisanında zebanzed olmasıdır. Şüphesiz zaikaya hoş gelen şey *lezzet*dir. İnsanların avamı, hoş gelmeyen şeye "*tatsız*" dedikleri gibi ondan naklen de "*lezzetsiz*" demişlerdir. Avamın hatası, bin yıllık ilmî istilâhı terke nasıl sebep olabilir? Istilah Encümeni'nin canlı lisana riayet edeceğiz diye "*lezzet*" ilmî tabirini "*haz*" tabir-i âmiyânesine feda etmesi hiç de hoş bir şey olmadı. Bu nazariyeye göre takriben "*sebeb*" müradifi olan "*illet*"i de avam-ı nâs hastalık manasına kullanıyor diye terk etmeğe razı olacak mı?" [Ahmed Naîm, *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 42].

HAYATI

1872 (1290) yılında Bağdat'ta doğan Ahmed Naım'ın babası, Mustafa Zihni Paşadır.

Mustafa Zihni Paşa, 1848'de Suleymaniye'de doğmuş, öğrenimini Bağdat'ta tamamlamıştır. Midhat Paşa Bağdat Valisi iken "mühürdar"ı olmuş, böylece memuriyet hayatına başlamıştır. Sonra Bağdat "mek-tupçu"su olmuş, sırasıyla Irak, Yemen, Antalya ve Bolu'da "mutasar-rıf"lıklarda bulunmuştur. Daha sonra Adana, Yanya, Hicaz gibi vilayet-lerde valilik yapmıştır.

1929'da 81 yaşında iken İstanbul'da vefat eden M. Zihni Paşa'nın "*İlim ve İslâm*", "*Mikyâsu'l-Ahlâk*", "*Kuvây-ı Mâneviyye*", "*İslâm'da Hilâfet*" isimli eserleri vardır.

Mustafa Zihni Paşa'nın Ahmed Naım'den başka "İsmail Hakkı, Hü-seyin Şükrü ve Hikmet" adında üç oğlu daha vardır.

İlk tahsilini Bağdat'da tamamladıktan sonra İstanbul'a gelen *Ahmed Naım*, 1891'de Galatasaray Lisesi'ni, 1894 yılında da Mülkiye Mekte-bi'ni bitirir. Medrese'de öğrenim görmemiş olmasına rağmen, döneminde Medrese'de okunmakta olan İslâmî ilimlerle Arapçayı kendi özel gayret-leriyle öğrenir.

Osman Ergin'in ifadesiyle "Galatarasay Lisesi'nde bir Garp diliyle modern müsbet ilimlerin mebadisini ve Mülkiye mektebinde idareciliği öğrenen Ahmed Naım, bunlarla da kalmıyarak ve kanmıyarak medrese-lerde okunan İslâmî ilimleri ve bu arada Arap dilini de öğrenmiş ve bu yüzden Şark kültürünün anahtarını da elde etmiştir"³.

Memuriyet hayatına 1884'de Hariciye Nezareti Tercüme Kalemi'nde Arapça mütercimi olarak başlayan A. Naım, 1895'de ek görev olarak Ga-latasaray Lisesi'nde Arapça hocalığına başlar. Bu görevlerinde yaklaşık on seneden fazla bir süre çalışır. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra tamamen "Maarif Nezareti"ne geçer.

Maarif Nezareti'nde bulunmuş görevler, tesbit edebildiğimiz kada-ryla şunlardır:

Eylül 1908'de Meclis-i Kebir-i Maarif İlmî Daire Azalığı,

Aralık 1908'de Rüşdiye Mektepleri İdaresi Müdürlüğü,

Ocak 1911'de Tedrisât-ı Âliye Umum Müdürlüğü,

3. Osman Ergin, "Ahmed Naım: Zatı ve Eserleri", Babanzâde A. Naım, İslâm Ahlâkı'nın Esasları, Sadeleştiren Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945, içinde, s. 7.

Ekim 1915'de Dârülfünûn Edebiyat ve İlahiyât şubesi müderrisliği (öğretim üyeliği)'ne atanan A. Naîm, Ekim 11918-Ekim 1919 tarihleri arasında kısa bir süre Dârülfünûn'un umum müdürlüğünü (rektörlük) de yapar. 1919 yılında A'yân Meclisi'ne üye olur.

A. Naîm Bey önceleri kabul etmediği halde, sonradan '*Bu işe layık görüldüm, Ulü'l-Emr'e itaat gereklidir*' diyerek A'yân Meclisi'ne, Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Sultan Vahdeddin'e tavsiyesi ile Hürriyet ve İtilaf Partisi'nden aza (senatör) olur. Senatörlüğü 4 Kasım 1922'de İstanbul Hükûmeti'nin tasfiyesi ile son bulur.

İstanbul Hükûmeti'nin ilgâsından sonra T.B.M.M. Hükûmeti Maarif Vekilliği tarafından hakkında *cevaz-ı istihdam* kararı verilerek müderrislik vazifesine devam eden A. Naîm, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'nde Genel Felsefe, Metafizik, Psikoloji, Ahlâk ve Mantık dersleri okutmuştur.

Maarif Nezareti Tercüme Dairesi üyesi olduğu yıllarda Islahat-ı İlmiye Encümeni'nin çalışmalara katılır. Bu Encümen'in hazırladığı "*Felsefe İstılahları*" ve "*Sanat İstılahları*" isimli eserlerin hazırlanmasında önemli katkıları olur.

1933 Üniversite reformuyla yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak kabul edilmeyerek emekliye sevk edilir. Yapılan bu Üniversite reformuyla "Darülfünûn hocaları geniş ölçüde elenmiş, 151 kişiden yalnız 59'u yeni Üniversiteye alınmıştır. Öğretim kadrosu asıl başka iki kaynaktan sağlanmıştır: a) Batı'da okuyup gelenler doktora şartı aranmaksızın doçent olarak atanmışlardır; b) Nazi baskısından kaçan Alman ve Orta Avrupa'lı profesörlere kapılar açılmıştır"⁴.

Mayıs 1933'deki Üniversite reformuyla emekliye sevk edilen A. Naîm; 13 Ağustos 1934 günü secdede iken vefat eder. Ertesi günü Edirnekapı mezarlığına defnedilir.

En yakın arkadaşlarından ikisi Mehmet Akif ve M. Hamdi Yazırdır. "Naîm'in vefat haberi, üzerime dağ gibi yıkıldı"⁵ diyen Akif için A. Naîm, ilmine güvenilebilecek iki insandan biriydi. Bu konuda Mâhir İz şunları söyler: "Akif Bey'in Hamdi Efendi'nin ilmine itimadı vardı. Ben bir kere, Ankara'dayken ulemamız hakkında fikrini sorduğumda, bana: "Hamdi ve Naîm, bunlar sika'dandır, ne derlerse öyledir; sözleri senet teşkil eder' demişti"⁶.

Halvetî tarikatına mensup olan A. Naîm'in tasavvufî yönü de vardır. Fâtih türbedârı Amiş Efendi, onun "hem kayınpederi, hem de

4. Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1982'ye), Ankara 1982, s. 223.

5. Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 145.

6. Mâhir İz, Yılların İzi, s. 144.

şeyhi”dir. “Babanzâde Naım Bey, erbâb-ı ilim ve irfanla temâsı pek severdi. Zâhir ve bâtin ilimlerinde tanınmış her kimi işitirse, mutlaka onunla görüşürdü”⁸.

İleride üzerinde duracağımız gibi İslâmcı fikir akımının temsilcilerinden olmasına rağmen ilk dönemlerinde, genel olarak idaresinden şikâyetçi olduğu Abdulhamit'in aleyhindedir. “Mustafa Sabri, Elmalılı Küçük Hamdi, Adanahı Hayret Efendi, dersiâmlardan tanınmış kimseler, Mehmet Âkif Bey gibi”⁹ devrin tanınmış fikir adamları yanında o da, Abdulhamit hakkında ilk dönemlerde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin fikirlerine paralel fikirler savunmuş, fakat bu dönem çok kısa sürmüştür. Meşrutîyet'in ilânından bir sene bile geçmeden bu konudaki fikrini değiştirmiştir¹⁰.

ESERLERİ

A. KİTAPLARI

1. Temrinat: “Sarf-ı Arabîye Mahsus Temrinat, İstanbul 1316” ve “Mekteb-i Sultaniye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinat, İstanbul 1323” gibi isimlerle basılmıştır. Eser, Galatasaray ders nazırı Mustafa Cemil Bey'in “Arapça Sarf Risalesi”nin uygulama ve alıştırma kitabı haline getirilmiş şeklidir.

2. Hikmet (Felsefe) Dersleri: [Eserin tam ismi: “*Ulûm-u Âliye-i Diniyye Şubesinde Tedris Olan Felsefe-i İslâmiyye'den Hikmet (Felsefe) Dersleri*”dir]. İstanbul 1329, Mabaa-i Hukukîyye.

3. İslâm'da Da'vayı Kavmiyet, İstanbul 1330. Bu eser; Abdullah Işıklar, Ömer Lütfi Zararsız ve M. Ertuğrul Düzdağ tarafından farklı tarihlerde sadeleştirilmiştir. Eser, A. Işıklar tarafından, *İslâm ırkçılığı Menetmiştir* adıyla 1963'de; Ö.L. Zararsız tarafından, *“İslâm'da Irkçılık ve Milliyetçilik* adıyla 1979'da (2. bs); M.E. Düzdağ tarafından, *Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi* içinde 1976'da yayımlanmıştır.

7. Mâhir İz, a.g.e., s. 161.

8. “Berlin Sefiri Kemaleddin Sâmî Paşa'nın zevcesi ve Prens Abbas Halim Paşa'nın kerimesi Prens Emine Hanım ile Topkapı'da işittiği büyük bir zâtu ziyarete gidiyorduk. Vâsıtamız Çarşıkapı'da trafikten durakladı. Karşıdaki turşucunun yanındaki caminin önünde Eskici Ali Baba diye tanınan bir adamın karşısına arkalıksız hasır bir iskemleye Naım Bey oturmuş onu dinliyordu. Prens karşıdan Naım Bey'i farkedince şaşırıp kalmıştı” Mâhir İz, Yılların İz, s. 261-262.

9. Mâhir İz, a.g.e., s. 38-39.

10. Bknz. Mâhir İz, a.g.e., s. 176. Ahmed Naım'ın Hayatı hakkında istifade ettiğimiz diğer eserler şunlardır: M. Ertuğrul Düzdağ, *Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi*, İstanbul 1976, s. 29-32; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, c. I, s. 275-76; TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. IV, İstanbul 1991, “*Babanzâde Ahmed Naım*” maddesi; Ahmed Nedim Serinsu, *Babanzâde Ahmed Naım Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri*, Ankara 1978 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hazırlanmış yayınlanmamış Lisans Tezi).

4. **Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs**, İstanbul 1331. G. Fonsgrive'den birçok dipnot ekleyerek tercüme ettiği bu eserin sonuna A. Naîm, 100 sayfalık adeta bir *Felsefi Terimler Sözlüğü* de ilave etmiştir.

5. **İlm-i Mantık**, İstanbul 1338. Eli Rabier'den tercüme.

6. **Kırk Hadis**, İstanbul 1343. Nevevî'nin "el Erbaûn" isimli eserinin tercümesidir.

7. **Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi**, 1. ve 2. ciltler, 1928 yılında tamamlanmıştır. 3.cü cildin müsveddelerini Ahmed Naîm hazırlamıştır. Vefatı üzerine Kamil Miras bu müsveddeleri gözden geçirerek yayımlamıştır. 1.ci cilde "*Mukaddime*" olarak yazdığı yaklaşık 500 sayfalık kısım, son derece seviyeli bir "Hadis Usûlü" kitabıdır. Ahmed Naîm bu "Mukaddime"de hadisçilerin tarih ilmine yaptıkları katkıları anlatır, tarih tenkidciliği hakkında bilgiler verirken tarih felsefesi de yapar.

8. **Ahlâk-ı İslâmiye Esasları**, İstanbul 1342. Ömer Rıza Doğrul bu eseri *İslâm Ahlâkının Esasları* adıyla 1945 yılında sadeleştirip yayımlamıştır.

B. MAKALELERİ¹¹

Ahmed Naîm'in oldukça fazla makalesi vardır. Biz; *Servet-i Fünûn*, *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşad* ve *Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* dergilerinde yayımlanmış olanlarını tesbit etmekle yetiniyoruz.

a. Servet-i Fünûn Mecmuası'nda Yayımlanmış Olanlar

1. "*İbn-i Fâriz'den*", c. 15, sayı 385, 16 Temmuz, 1314/1896, s. 330.
2. "*Fâzıl bin Yahya İle Bir Arabî*", c. 15, sayı 387, 30 Temmuz, 1314/1896, s. 359.
3. "*Ferizdek'in Bir Kasîdesi*", c. 15, sayı 389, 13 Ağustos, 1314/1896, s. 391.
4. "*Bir Şâir-i Bahâdır Yahud Bışr bin Ebî Avâne*", c. 15, sayı 390, 19 Ağustos 1314, s. 406.
5. "*Semey'el'in Bir Fahriyesi*", c. 16, sayı 392, 13 Eylül, 1314, s. 23.
6. "*Esef-i Azîm*", c. 16, sayı 395, s. 71.
7. "*İbn-i Fâriz'den*", c. 16, sayı 396, 1 Teşrin-i Evvel, 1314, s. 87.
8. "*Yine İbn-i Fâriz'den*", c. 16, sayı 398, 15 Teşrin-i Evvel, 1314, s. 118.

¹¹ A. Naîm'in makalelerini tesbit ederken aşağıdaki eserlerden de oldukça istifade ettiğimizi belirtmemiz gerekir: Abdullah Ceyhan, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991; Ahmed Nedim Serinsu, *Babanzâde Ahmed Naîm, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri*, Ankara 1978 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hazırlanmış basılmamış Lisans Tezi).

9. "*Yine İbn-i Fâriz'den*", c. 16, sayı 400, 29 Teşrin-i Evvel, 1314, s. 151.
10. "*Ebu'l-Ulâ el-Ma'rî'nin Fahriyesi*", c. 16, sayı 402, 12 Teşrin-i Sani, 1314, s. 187.
11. "*Kays-ı Âmirî'nin Garâmiyyâtından*", c. 16, sayı 404, 26 Teşrin-i Sani, 1314, s. 215.
12. "*Kays-ı Âmirî'nin Hikâyâtından*", c. 16, sayı 407, 17 K. Evvel 1314, s. 267.
13. "*Intara'nın Hamâsiyyâtından*", c. 16, sayı 409, 24 K. Evvel 1314, s. 298.
14. "*Intara mı, Hamâsiyât mı?*", c. 16, sayı 411, 14 K. Sani 1314, s. 327.
15. "*Sefü'd-Devle Hakkında, Mütenebbî'den*", c. 16, sayı 415, 11 Şubat, 1314, s. 388.
16. "*Yine Mütenebbî'den, Hüseyin b. İshak Hakkında*", c. 17, sayı 418, 3 Mart, 1315, s. 21.
17. "*İbn-i Zeyd'in Bir Gazeli*", c. 17, sayı 421, 25 Mart, 1315, s. 71.
18. "*İbn-i Zerîk'den*", c. 17, sayı 425, 22 Nisan, 1315, s. 130.
19. "*Ebu'l-Hasen el-Enbârî'nin Bir Mersiyesi*", c. 17, sayı 426, 29 Nisan, 1315, s. 150.

b. Sırat-ı Mustakîm'de Yayımlanmış Olanlar

1. "*Vâizler*", c. 1, sayı 2, 8 Şaban, 1326, s. 22-23.
2. "*Devr-i İstibdat'da Mekteb-i Sultânî'de Verilen Derslerden: İlm-i Tevhid'in Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti*", c. 1, sayı 3, 14 Şaban 1326, 37-38.
3. "*İlm-i Tevhid'in Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gâyeti*", c. 1, sayı 4, 21 Şaban, 1326, s. 55-57.
4. "*Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyânı*"
 - c. 1, sayı 5, 28 Şaban 1326, s. 75-76.
 - c. 1, sayı 7, 12 Ramazan 1326, s. 101-102.
 - c. 1, sayı 8, 19 Ramazan 1326, s. 120.
 - c. 1, sayı 9, 26 Ramazan 1326, s. 137-138.
5. "*İlm-i Tarih Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye-i Cenâb-ı Peygamber'in Sûret-i Neş'et ve Zuhûrile İsbat Eder*", c. 1, sayı 10, 1 Şevval 1326, s. 153.
6. "*Sıdk-ı Nübüvvet'in Tarihen Sübûtu-Mâba'd*"
 - c. 1, sayı 11, 10 Şevval 1326, s. 172-173.
 - c. 1, sayı 15, 9 Zi'l-Ka'de 1326, s. 232-233.
 - c. 1, sayı 19, 7 Zi'l-Hicce, 1326, s. 296-297.
7. "*Lisan Mes'elesi-Edîb-i Muhterem Süleyman Nazîf Beyefendiye*", c.

- 3, sayı 55, 8 Ramazan, 1327, s. 39-41.
8. "*S. Müstakîm Cerîde-i İslâmiyesi Müessisîn-i Muhteremesine*", c. 5, sayı 120, s. 257-258.
9. "*Ef-Tecrîdu's-Sarih*"
 c. 5, sayı 120, 121-131,
 s. 258-260, 273-277, 289-292, 305-309, 321-323, 337-339, 353-355, 369-372, 385-388, 401-403, 417-419.
 c. 65, sayı 131-140, 149, 151,
 s. 4-7, 20-22, 36-38, 51-54, 67-69, 84-85, 101-103, 115-116, 131-132, 148-150, 289-291, 321-322.
 c. 8, sayı 205, 206, s. 456,
 c. 9, sayı 212, 214, 221, s. 63, 102, 231.
 c. *Sebîlürreşad'da Yayınlanmış Olanlar*
1. "*Felsefe: Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*",
 c. 9, sayı 224-234,
 s. 279-280, 295-297, 310-311, 327-329, 344-345, 358-359, 379-381, 396-398, 409-410, 421-422, 439-440.
 c. 10, sayı 235-237, s. 5-7, 17-18, 38-39.
2. "*Hadis-i Şerif*",
 c. 11, sayı 283, s. 354-356,
 c. 12, sayı 294, 295, 301-303, 305-308,
 s. 133, 150, 261, 277, 295, 325, 345, 357, 373.
 c. 13, sayı 314-324, 326-336,
 s. 11, 17, 25, 33, 41, 50, 57, 65, 74, 80, 88, 105, 113, 119, 127, 135, 151, 168, 184.
 c. 14, sayı 361, s. 197-199.
 c. 15, sayı 366, s. 23-26.
3. "*Ta'lim-i İlim de mi Haram?*", c. 11, sayı 282, 27 Zi'l-Hicce, 1331, s. 177.
4. "*İslâmiyetin Esasları, Mazisi ve Hâli*", c. 11, sayı 284, 23 R. Evvel, 1332, s. 369-376.
5. "*İslâm'da Da'vayı Kavmiyyet*", c. 12, sayı 290, 293; 2/27 C. Ulâ, 1332, s. 68, 114.
6. "*Müdafaa-i Dîniyye: Taaddüd-ü Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?*", c. 12, sayı 298, 300; 3/17 Receb 1332, s. 216, 248.
7. "*Taaddüd-ü Zevcât Hakkındaki Makaleye Zeyl*", c. 12, sayı 304, 15 Şaban 1332, s. 309.
8. "*Yine Taaddüd-ü Zevcât'a Dair*", c. 12, sayı 308, 21 Ramazan, 1332, s. 376.
9. "*Tesettür İşine Zabuta Karışmasın mı? (Ebu'z-Ziyazâde Velid Beye-*

- fendiye)", c. 16, sayı 391, s. 13-14.
10. "Yine Tesettür Mes'elesi; Ahmed Cevad Beyefendiye", c. 16, sayı 393, 26 C. Evvel, 1337, s. 37.
 11. "Müdafaa-i Diniyye: Li'l-Batlı Savletin... (Batılın Dehşetli Bir Savleti Olabilir, Ama Çok Sürmez, Muzmehil Olur)", c. 12, sayı 304, s. 309-14.
 12. "Müdafaa-i Diniyye: İnsafın O Yerde Nâmı Yok mu?", c. 12, sayı 306, 27 Şaban, 1332, s. 351.
 13. "Bir Cevap", c. 14, sayı 363, 23 Şevval, 1333, s. 236.
 14. "Tevfik Fikret'e Dair; Feylesof Doktor Rıza Tevfik Beyefendiye", c. 15, sayı 373, 8 sayfalık müstakil kitapçık şeklinde makale, İstanbul 1336.
 15. "Bizde Din ve Devlet", c. 15, sayı 380, 23 Safer, 1337, s. 293.
 16. "İslâm Tarihi Hakkında, Hüseyin Cahid Beyefendiye Açık Mektup", c. 25, sayı 638, s. 211-213.
 17. "İslâm Tarihi Hakkında" (Tanin'den), c. 25, sayı 640, 641, s. 244-249, 260-263.

d. Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası-Tercüme Kısmı'nda Yayımlanmış Olanlar

1. "Felsefe Bir İlim midir?" (Paul Janet'den tercüme), c. 1, sayı 1, İstanbul 1332.
2. "Felsefenin Yeni Birkaç Tarifi" (Paul Janet'den tercüme) c. 1, sayı 2, İstanbul 1332, s. 197-221.
3. "Felsefede Musaddak" (Paul Janet'den tercüme), c. 1, sayı 5, İstanbul 1333, s. 508-553.
4. "Geçen Ders Hakkında Bazı İzâhat" (Paul Janet'den tercüme), sayı 6, İstanbul 1333.

FELSEFE ANLAYIŞI

Düşünürümüze göre felsefenin bizdeki ismi "ilm-i hikmet"tir. Ancak "hikmet" kavramının "tabii hikmet" olarak isimlendirilen "fizik" ile karışma ihtimali vardır. Bu sebepten o, "hikmet kadar yaygın olan felsefe tabirini kullanmayı"¹² tercih eder.

Felsefe'nin kavram olarak ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için A. Naım, önce halk arasında "filozof" ve "felsefe"ye hangi anlamların verildiğini araştırır. Sonra da terim olarak felsefenin konusunu ve kısımlarını araştırıp, halk arasında anlaşılan felsefenin tarifi ile terim olarak felsefe-

12. Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, s. 29.

nin birbiriyle örtüşüp örtüşmediğini inceler.

Halk arasında “filozof” ve “felsefe” kavramları, A. Naîm’e göre birbirlerinden farklı anlamlarda olmak üzere üç şekilde kullanılır.

Bunlardan bir kullanıma göre “filozof”, sıkıntılı günlerinde tam bir sabır ve ağır başlılıkla zorluklara göğüs geren, zamanın getirdiği acıları hiçe sayan, sevinçli günlerinde de her türlü aşırılıktan kaçınarak orta yolu muhafaza yetisini edinmiş olan bir kimsedir. Buna göre felsefe “hikmet”, filozof da “hikmet sahibi bir kişi”¹³ demek olur.

Halk arasında verilen ikinci bir anlama göre de filozof, “her gördüğü şeyin mâhiyetini anlamaya çalışır, uluorta verilen sıradan açıklamalara güç inanır, gördüğü ve işittiği her şeyi akı ile tartmağa uğraşır. Kısaca, bir madde hakkında hüküm vermeden uzun uzun araştırma yapmaktan üşenmeyen, meraklı ve düşünceli kimseye filozof denir”¹⁴. Buna göre de felsefe, “inceleme ve araştırma hürriyeti” (hürriyet-i tedkik ve tefahhus) demektir.

Halkın felsefe ve filozof kavramlarına verdiği başka bir anlam da şöyledir: Filozof, beşerî bilgilerin hangi türünde olursa olsun yalnız belleği şeylerle yetinmez. Duyularla idrak olunan olay ve bilgilerin üstüne çıkarak bu olaylar arasında nisbetler keşfeder. Bu nisbetleri yerine göre ya tek bir ilkeye indirger veya nitelik olarak birbirinden farklı görerek sınıflandırır. Tikel bir hâdiseden evrensel kanunlar çıkarır. Birbiri ardınca gelen hâdiselerden feyz alarak evrensel hakikat ve ilkelere yükselir. Buna göre de felsefe, “tümel hakikatlerin, varoluşun ilkelerinin araştırılması demek olur”¹⁵.

Gündelik hayatta kullanılan birbirinden farklı bu felsefe tariflerinden hareket eden A. Naîm şöyle bir felsefe tarifine ulaşır: “Felsefe, inceleme ve araştırma hürriyeti ile idrak olunan ilkelere dayalı hikmettir”¹⁶.

Ahmed Naîm felsefenin konusunu belirleyebilmek için önce ilimlerin konularının belirlenmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre, felsefenin konusu, ilimlerin mâhiyet olarak inceleme konusu yapmadığı alanlar arasında olacaktır. “İlimlerin mevzûlarını tam olarak belirledikten sonra bahsedilmemiş bir mevzû bulursak onu felsefeye mal edeceğiz”¹⁷.

Görülüyor ki düşünürümüzün felsefeye konu olarak seçtiği alanı tes-

13. Ahmed Naîm, Felsefe Dersleri, İstanbul 1329, s. 3.

14. A. Naîm, a.g.e., s. 3.

15. A. Naîm, a.g.e., s. 3-4.

16. A. Naîm, a.g.e., s. 4.

17. A. Naîm, a.g.e., s. 7.

bit edebilmemiz için onun ilim anlayışı ve ilimleri tasnifini görmemiz gerekecektir.

FELSEFE-İLİM İLİŞKİSİ

İLİM ANLAYIŞI VE İLİMLERİ SINIFLANDIRMASI¹⁸

A. Naım ilmi, “illet ve kanunların araştırılması”¹⁹ olarak tarif eder. Oluş ve varlığa geçiş keyfiyetine “kanun”, hâdise ve şeylerin oluş ve varlıklarını gerektiren şeye de “illet” adını verir. Dolayısıyla ilim, bir taraftan “meydana gelmeden önce şeyleri keşfetmek”, diğer taraftan da “keşf olunan şeylerden istifade etme gücü”²⁰ demektir.

İlimleri sınıflandırabilmek için varlık dünyasını kendi içinde grublandırın A. Naım; âlemi, “his” (La monde physique) ve “mânâ” (La monde moral) âlemi olmak üzere ikiye ayırır. Duyularımızla algıladığımız fizik âlem’e “his âlemi”, insanın duyularının dışında sahip olduğu bir takım zihnî özellikleri ile yetilerine de “mânâ âlemi” adını verir.

Duyularla algıladığımız fizik dünyada ilk defa dikkatimizi çeken cisimlerdir. Cisimler de; a) “cansız ve gayr-i uzvî”, b) “canlı ve uzvî” olmak üzere önce ikiye ayrılır. Bu ayırmadan iki ilim dalı doğar: 1. İlm-i hayat (Biologie), canlı cisimlerden bahseder. 2. İlm-i tabîî (Physique), cansız cisimlerden bahseder.

Canlı cisimler “bitkiler” ve “hayvanlar” olmak üzere ikiye ayrıldığına göre, ilm-i hayat ta ikiye ayrılır. 1a. İlm-i nebatât (Botanique), 1b. İlm-i hayvanât (Zoologie).

İlm-i tabîî (Physique)’nin konusu olan cansız cisimlerin bizzat kendileri ile, ancak bu cisimlerde ortaya çıkabilen arazları (fenomenleri) birbirinden ayırmak gerekir. “Mesela bir taş parçası, hava, su, bunlar birer şey, birer ayn (chose)’dır. Bunlarda tesadüf ettiğimiz ses, ışık ve sıcaklık ise birer ‘hâdise (phenomene)’dir. Ses, ışık ve sıcaklığın mevcut olabilmesi için işitilen, ışık veren ve sıcaklık veren bir şey olmalıdır. Hâdise (Phenomen)’ler arazlar türünden olup kendi başlarına mevcut değildirler”²¹. İşte bizzat cisimlerin kendilerinden değil de bu cisimlerde ortaya çıkan fenomenlerden bahseden ilme de “hikmet-i tabîyye (physique)” denir.

Cisimlerde ortaya çıkan fenomenlerden değil de, bizzat cisimlerin

18. İlim anlayışı ve ilimlerin tasnifini Felsefe Dersleri adlı eserini takip ederek ortaya koyacağız. Bakınız: s. 7-15.

19. A. Naım, Felsefe Dersleri, s. 7.

20. A. Naım, a.g.e., s. 6.

21. A. Naım, a.g.e., s. 8.

kendilerinden bahseden '*ilm-i tabîi*' de, yöneldiği cisimlere göre kendi içinde sınıflandırmaya tâbi tutulur:

- 2a. İlm-i Hey'et (Astronomi) ve Kozmoğrafya, yıldızlarla;
- 2b. İlmü'l-Arz (Geologie), üzerinde yaşadığımız gezegen ile;
- 2c. İlm-i Meâdin (Mineralogie), yeryüzünün maddesini teşkil eden mineraller ile;
- 2d. Kimya (Chimie), cisimlerin terkip ve tahlili ile, ilgilenir.

İlimlerin bu şekilde sınıflandırılması, duyularımızla algıladığımız varlık dünyası açısından dır. Ancak insanın bir de "soyutlama" (tecrîd: abstraction) yetisi vardır. Bu yetiyle insan, yalnız dış dünyada gerçekliği olan varlıklarla değil aynı zamanda bazı niteliklerle de ilgilenme imkânına kavuşur. "Bu nitelikler maddî şeylerden çıkarıldığı halde maddî değildirler. Bunlar adeta zihnî birer tasavvurdur. Mesela birçok ağaç, taş... görürüz. Fakat bu ağaçların, taşların miktarını öğrenmek istersek duyularımız yetersiz kalır. Bu konuda bazı zihnî işlemlere, bu zihnî işlemlere yardım edecek bir takım işaretlere muhtaç oluruz"²². İşte bu zihnî işlemlerin ilke ve kuralları ile kullanılacak işaretlerin anlamlarını öğreten ilme "Hesab ilmi (Arithmetique)" denilir. Bu ilme "Adedler ilmi (La Science des nombres)" de denilir. Zira eşyanın miktarını ancak aded ile ifade edebiliriz. "Aded ise duyular ile idrak olunmamakla beraber, eşyadan ayrılmayan soyut bir niteliktir"²³.

Daha önce de ifade edildiği gibi ilimlerin bu şekilde sınıflandırılması duyularla algıladığımız "his âlemi" adı verilen fizik dünya açısından dır. Fakat varlık dünyası sadece "maddî ve tabîi âlem"den ibaret değildir. Maddî âlemin yanında bir de "manâ âlemi" (Le monde moral) adı verilen manevî dünya da vardır. Sözü edilen bu manevî dünyanın merkezinde insan bulunur. İnsanın sahip olduğu zâtî (essentiell) özellik ve yetileri söz konusudur. İşte bu yetiler göz önüne alındığında manevî dünya ile ilgili olarak manevî ilimler ortaya çıkar.

*Manevî ilimlerin birincisi "Tarih ilimleri"*dir. "Geçmişî hatırlamak, zamanı ölçmek, söylemek, yazmak yetileri mevcut olan insan; kendisine, âilesine, kabilesine, milletine ve bütün insanlık âlemine ait olayları önce şifâhen nakledip açıklamaya, sonra da yazı ile tesbit ve kaydetmeye muktedir olmuştur"²⁴. İnsanın bu yetisinden "Tarih" veya "Tarih ilimleri" adı verilen bir grub ilim doğmuştur. Bunlar da şunlardır: Asıl Tarih İlmi, Eski Eserler İlmi (Archeologie), Mahkûkât ve Menkûşât İlmi (Epigraphie), Meskûkât-ı Kadîme İlmi (Numismatique) ve Coğrafya.

22. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 9.

23. A. Naîm, a.g.e., s. 10.

24. A. Naîm, a.g.e., s. 13.

Manevî ilimlerin ikinci grubu, "Lisan ilimleri"dir. Lisan ilimleri de şunlardır: İlm-i Mukayese-i Elsine (Philologie), İlm-i İştikâk (Etymologie) ve Paleografi.

Manevî ilimlerin üçüncüsü "İctimaî İlimler"dir. İctimaî ilimler de, Siyaset (La politique), Hukuk (La jurisprudence) ile Servet (L'economie politique) ilimlerinden ibarettir. Bu ilimlere vücud veren âmil, insanların yalnız ve sadece cemiyet içinde yaşayabildikleri gerçeği, başka bir deyişle tabiatları gereği medenî oluşlarıdır.

İlimlerin sınıflandırılması açısından burada önemle işaret edilmesi gereken konu şudur: Bahsettiğimiz manevî ilimler, insanın manevî dünyasının dış tecellilerini inceler. "İnsan fıtratındaki manevî olaylar; fikir (pensee), duygulanım (tahassüs, sentiment) ve irade (volonte) gibi doğrudan doğruya meşâir ile idrak edilemeyip, kimde vaki oluyorsa yalnız o kimse tarafından içte yaşanarak bilinen hâdiselere derler. Manevî ilimler bu hâdiselerin yalnız dış tecellilerini araştırırlar, bizzat kendilerini araştırmazlar. Fikrin tercümanı olan lisan, fikrin kendisi değildir. Kısaca içtimaî, tarihî ve lisan ile ilgili hâdiselerin tamamı, insan ruhunun yalnız dış görünüşünden ibaret olup, ruhun kendisi değildir"²⁵. İşte dış tezahürlerini değil de insan ruhunun ve ruhî yetilerinin bizzat kendilerini araştırma konusu eedinen ilimler de vardır. Bu ilimlere de "Ruhî İlimler" (Sciences Psychologiques) adı verilir.

Maddî ve manevî varlık dünyasını konu edinen ilim dallarını bu şekilde sınıflandırdıktan sonra A. Naîm, "Felsefenin konusu nedir?" sorusunun cevabını bulmaya çalışır. \

FELSEFENİN KONUSU VE KISIMLARI

Düşünürümüze göre felsefenin konusu, her ilmin özel olarak ulaştığı sonuçlar arasında bir senteze ulaşmak, böylece varlığın bütünü hakkında kuşatıcı ve doğru bir kanaate varmaktır. "Gerçekte her ilmin konusu belirlendi... Fakat her birisinde araştırılmaya ve tamamlanmaya ihtiyaç duyulan büyük birer noksan kalıyor, ki o da varolanlar arasındaki cihet-i vahdettir. Bu ilimler sayesinde varolanların her biri başlı başına öğreniliyorsa da varolanlar arasındaki bağlar ve ilişkiler meçhul kalıyor. Böylece varolanların tamamı hakkında sahih bir fikir edinilemiyor. Demek ki, ruhun özel ilimler aracılığı ile henüz karşılanmamış olan fakat ihtiyaç duyduğu bir konu daha kalıyor ki, bu da terkiib (synthese) ihtiyacıdır"²⁶.

Görülüyor ki A. Naîm, tek tek ilimleri inceledikten sonra, bu ilimlerin varolanların bütünü hakkında kuşatıcı, doğru bir fikir vermekten uzak olduğu sonucuna varır. Çünkü varolanların bütünü hakkında doğru bir

25. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 15.

26. A. Naîm, a.g.e., s. 17.

fikir edinebilmek için ilimlerin ulaştığı sonuçlar arasında değişik açılardan irtibatlar kurmak, terkipler yapmak gerekmektedir. Aksi halde varolan, ancak bir boyutuyla tanınabilecektir. İşte sözü edilen bu terkinin yapılabilmesi için ilimlerin temel ilkelerinin bir üst disiplin tarafından sorgulanması gerekmektedir. Bu disiplin felsefedir.

Adı geçen terkinin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için, ayrıca ilimlerin müştereken kullanmakta oldukları belirli temel kavramların da sorgulanması gerekir. Bu kavramların sorgulanmasını yapacak olan da, yine felsefedir. "Bu kavramlar, ilimlerin tamamı arasında müşterek olup, insan ruhunun lazım-ı gayr-i mufarıkıdır. Bunlar bütün hükümlerimize, akıl yürütmelerimize karıştığı gibi bütün hâricî hakikatlere de karışır. Adı geçen bu kavramlar; *vücûd (existence)*, *cevher*, *illet*, *kuvvet*, *fiil ve infîl (action et reaction)*, *kanun*, *gaye*, *hareket...* gibi şeylerdir. Bütün ilimlerin temelini teşkil eden bu ilkeler, aynı zamanda insan aklının da ilkeleridir. Bundan dolayı bu ilkeler, ister ilimlere, ister insan aklına ait olsun, herhalde bu ilkelerle mahsus müdevven bir ilmin olması zaruridir"²⁷. İşte düşünürümüzün sözünü ettiği zorunlu ilim dalı felsefe olmaktadır.

Demek ki A. Naîm'e göre felsefe, esas olarak, ilimlerin ulaştığı sonuçlar arasında terkip yapmakta, böylece varolanların bütünü hakkında insanın doğru bir fikre ulaşmasına yardımcı olmakta ve ilimlerin temel ilke ve kavramlarını sorgulamaktadır. Ayrıca felsefe, ilimlerden farklı olarak, tek tek varolanların değil de bütün olarak *Varlık*'ın illetini araştırmaktadır. "Her ilim, yalnız kendi araştırma dairesine has olan illetleri araştırır. Oysa bu illetlerin de birer illeti vardır. Lakin acaba silsilenin sonu olacak nihaî bir illet'e varmaksızın illetten illete mütemadiyen yükselilebilir miyiz? Varlık dünyasını teşkil eden varolanların her birinin illetini ayrı ayrı araştırmak gerekirse, Varlık'ın bütününe illetini aramak neden gerekmesin?"²⁸.

Görülüyor ki felsefe, esas olarak ilimlerin sonuçları arasında terkip yapan, onların temel ilkelerini, müştereken kullandıkları temel kavramlarını sorgulayan ve büyük harfle yazılan "Varlık"ın illetini arayan üst seviyeden bir disiplin durumundadır. "Felsefe, artık bütün ilimleri kuşatamıyorsa da, konusu 'ilk ilkeler' yahut 'evrensel ilkeler'dir. Her özel ilim dalının kendi ilkeleri ise, bu ilk, evrensel ilkelerle tabidir. Onlardan feyz alarak vücûd bulur. Her ilim eşyanın illetlerini araştırıyorsa, felsefe illetlerin illetlerini araştırır"²⁹.

Düşünürümüzün açıklamalarından da anlaşıldığı gibi ilimlerin konularını belirledikten sonra felsefenin esas olarak inceleyeceği iki ana konu kalmaktadır. Bunların birincisi; *insan ve sahip olduğu manevî yetiler*,

27. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 18.

28. A. Naîm, a.g.e., s. 18.

29. A. Naîm, a.g.e., s. 19.

ikincisi de *ilk illet ve ilkeler*dir. “Asıl ilimlerin daire-i ihtasından hâriç en az iki mevzu kalıyor. Bu iki mevzûnun biri; şuur, vicdan vasıtasıyla daima kendini müdrik olan nefis-i insanî, diğeri ilk illet ve ilkeler ismini verdiğimiz en yüce, en genel ve en kapsamlı hakikatlerdir. İşte bu iki mevzudan bahseden ilme felsefe denir. Bundan dolayı felsefe de, ‘*felsefe-i nefsi nâtika*’ (philosophie del’esprit humain) ile ‘*felsefe-i ûlâ*’ (philosophie premiere) isimleriyle ikiye ayrılır”³⁰.

Başka bir ifade ile söylemek gerekirse Ahmed Naîm’e göre felsefenin birinci dereceden iki konusu vardır. Bunlar da “insan” ve “Allah”tır. İlgilendiği bu konular açısından felsefe iki kısma ayrılır. İnsanı konu edindiğinde “felsefe-i nefsiyye” veya “felsefe-i nefsi nâtika”, Allah’ı konu ettiğinde ise “felsefe-i ûlâ” isimlerini alır.

“Görülüyor ki felsefenin temel taşı insan, en yüce zirvesi de Zât-ı zu’l-Celâl oluyor.. Yeryüzünde Yaratıcı kavramını tasavvur edebilen yegane yaratık insandır. Hegel ‘*insanın hayvandan farkı, hayvanın dinsiz olmasındadır*’ diyor. Eski asırlardan bu asra kadar hangi felsefî akım araştırılsa, çözümü ile uğraşılın meselenin ‘*insan nedir?*’, ‘*Allah nedir?*’ suallerinde tecelli ettiği görülür. Bundan dolayı felsefenin yukarki tariflerini daha basit bir ifadeye dökersek ‘ma’rifetullah ve’n-nefs” yahut ‘ma’rifetullah’a mukaddime olmak haysiyetiyle ma’rifetu’n-nefs” diye tarif edebiliriz”³¹.

İlgilendiği konulara göre felsefeyi önce ikiye ayıran A. Naîm; insanı konu edinen felsefe-i nefsiyye’nin dallarını *psikoloji, mantık, ahlâk ve estetik* olarak görür. Allah’ı konu edinen “felsefe-i ûlâ”yı da *metafizik ve ilahiyat* dallarına ayırır.

Görüldüğü gibi düşünürümüze göre insan mâhiyetinin tabi olduğu kanunlardan bahseden “felsefe-i nefsiyye”, psikoloji, mantık, ahlâk ve estetik gibi dallara ayrılmaktadır. Psikoloji, ruhî yetilerimizi *oldukları hal üzere* (alâ mâ hiye aleyh) inceleyen, onlardan “hakiki hallerine göre bahseden” bir ilimdir. Mantık, ahlâk ve estetik ise ruhî yetilerimizi, *olmaları gereken hal üzere* inceleyen, onları yetkinlik halleri (hâlet-i kemaliye) açısından ele alan felsefe dallarıdır. “Mesela-müdrikenin kemâl kanunlarını tedkik eden ilme mantık; irade’nin kemal kanunlarını tedkik eden ilme ahlâk denir”³².

Aklın yetkinliği hatadan korunması, iradenin yetkinliği ise gûnahtan uzaklaşmasıdır. Dolayısıyla *mantık*, hatadan korunmuş olan akla aid ilim; *ahlâk* da gûnahtan korunmuş olan iradeye aid ilim dalı olur. Ancak insanın yetkinlik kanunlarına tabi olan ruhî yetileri akıl ve irade’den ibaret

30. A. Naîm, a.g.e., s. 20.

31. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 21-22.

32. A. Naîm, a.g.e., s. 23.

değildir.”Nitekim ‘mütehayyile’ (L’imagination) de böyledir. Akıl istediğini tasavvurda, irade istediğini tercihde serbest olduğu gibi, mütehayyile de istediğini tahayyülde serbesttir. Ancak müdrikenin rast gele her şeyi tasavvur etmemesi; iradenin de rast gele her şeyi tercih etmemesi lazım geldiği gibi mütehayyile’nin de rast gele her şeyi tahayyül etmemesi gerekir. Böyle olunca mütehayyile’nin konusunun tâbi olduğu kemâl kanunları olan ‘ilm-i mehasin’ (*Esthetique*)³³ adıyla üçüncü bir kısım daha vücud bulmuş oluyor”³⁴.

Görüldüğü gibi düşünürümüze göre, mütehayyile’nin tabi olması gereken yetkinlik kanunlarıyla ilgilenen felsefe dalının adı *estetik* olmaktadır. Dolayısıyla konusu ‘güzel’dir. “Müdrikenin gayesi hakikat, iradenin gayesi hayır, mütehayyile’nin gayesi de hasen’dir. Bundan dolayı hakikat mantığın, hayır ahlâkın, hasen ilm-i mehasin’in konularıdır”³⁵.

İnsanı konu edinen “felsefe-i nefsiyye”nin kısımlarını bu şekilde belirleyen A. Naîm, ilk illet ve ilkelerden bahseden “felsefe-i ûlâ”yı da “metafizik” ve “ilahiyât” dallarına ayırır.

“Felsefenin ikinci kısmı olan ‘felsefe-i ûlâ’ da, eskiden beri birçok kısımlara ayrılmıştır. Biz ise daha basit bir taksimle bu ilme, ilkelerden genel ve soyut bir şekilde bahsetmesi haysiyetiyle ‘metafizik’; Zât-ı Eccl-i A’lâ’dan, ilk illetlerden bahsetmesi haysiyetiyle ‘İlahiyât’ diyece-

33. Ahmed Naîm, “ilm-i mehâsin” diye karşıladığı Estetik kavramını şu şekilde açıklar.

“*Esthetique*: Bu kelime lisanımıza en evvel “*hikmet-i bedayi*” terkibi ile tercüme edilirse de kelimenin gerek medlûl-ü lafzîsi ve gerek istikakı, terkine bâis olmuştur. Bu kelime “*kuvve-i hissiyye*” veya “*hassasiyet*” demek olan Yunanca *Aisthesis* lafzından muştak olup harfiyyen tercümesi lazım gelse “ilm-i his” demek icab eder. Bu ilmin mevzuu “hasen” olup hasen’in bizde uyandırdığı ihtisâsât da bu mevzua bittab’ dahil olabilirse de kuvve-i hissiyyeye ait şûn-u nefsiyye bu itibarla evvelen ve bizzat bu ilmin haricinde kalıp ancak saniyen ve hasen’e teban bu mevzûa dahil olacaklarından yine esas itibariyle *Esthetique*’in mevzûu “hasen” olmuş olur. Bundan dolayı birkaç sene önce buna mukabil “ilm-i mehâsin” tabirini vazetmiştim. Bu tabir Dârülfünûn hey’et-i muhteremesince mazhar-ı kabul oldu idi. Ve bu ders bu nâm ile tedris edildi.

İstilah Encümeni hey’et-i fâzılası ise “*bediyyât*” lafzını ihtiyar etti. Ancak bu ilim-riyaziyyât gibi- sonuna “*yât*” harflerini ilaveye lüzum-gösterecek derecede henüz teves-sü’ ederek dalbudak salmamış yeni bir ilim olduğu gibi “bed” kelimesi de muhassinât-ı lafziyye ve maneviyyeden bahseden ve edebiyatın bir şubesi bulunan diğer bir ilmin ismi olmak dolayısıyla başkaca dâî-i iltibas olduğundan yine “ilm-i mehasin” demeyi tercih ettim.

Bazı zevâtın itiraz ettiği üzere bu ilimde “kubuh”tan yani çirkinlikten de bahsedilmesi bu tesmiyeye mani değildir.

“*Mehâsin*” güzel manasına “hasen”in cem’idir. Ve Fransızca “*beau*” mukabildir. “*Beaute*” manasına gelen *Le Beau* ise hem “husn”, hem de “mehasin”in müfredi olan “hasen” manasınadır [Mebâdi-i Felsefeden İlmü’n-Nefs, s. 377-378].

34. A. Naîm, Felsefe Dersleri, s. 23-24.

35. A. Naîm, a.g.e., s. 24.

36. A. Naîm, a.g.e., s. 25.

giz”³⁶.

Düşünürümüz bir başka açıdan da felsefeyi, geleneğe uyararak genel bir ayırımla “nazari” ve “amelî felsefe” olmak üzere iki kısma daha ayırır. “Felsefe; psikoloji ve metafiziği kapsamak üzere ‘nazari felsefe’, mantık ile ahlâk’ı kapsamak üzere ‘amelî felsefe’ kısımlarına ayrılır ki, bunlara eskiden ‘hikmet-i nazariyye’ ve ‘hikmet-i ameliyye’ derlerdi”³⁷.

FELSEFİ KAVRAMLARI TESBİT PROBLEMİ

Düşünürümüzün felsefe alanındaki önemi, felsefî terimlerin bizdeki karşılıklarını tesbit etme konusunda gösterdiği ince hassasiyet ve derin analizlerde aranmalıdır. Felsefî terimleri belirleyebilmek için getirdiği izahlar; onun hem İslâm felsefesini, hem de Batı felsefesini bilen, her iki kültürün temel dinamiklerini iyi kavramış gerçek anlamda bir düşünür olduğunu göstermek için yeterlidir. Felsefî terimleri belirlerken takip ettiği metodu, George L. Fonsegrive’in *Elements de Philosophie* isimli eserinin birinci kısmından yaptığı “*Mebâdi-i Felsefeden İlmü’n-Nefs*” adlı tercüme eserden, çok açık bir şekilde takip etmek mümkündür.

Ahmed Naîm’e göre, herhangi bir konuda ilmî bir eserin tercüme edilerek Türkçe’ye kazandırılması önemli olmakla birlikte, daha da önemlisi, ilmî terimlerin belirlenmesi meselesidir. Çünkü bu terimler gerektiği şekilde belirlenmedikçe, dilimizdeki “çetrefillîğin” gitmesi mümkün değildir.

Diğer disiplinlerle mukayese edildiğinde felsefî terimlerin belirlenmesi, çok daha zor bir iştir. Çünkü felsefe bizim kültürümüzde yeni ortaya çıkmış bir disiplin değildir. Yeni bir disiplin olmuş olsaydı, o disiplin de söz sahibi birkaç ilim adamının her kelimeye karşılık bir terim üzerinde ittifak etmeleri ve o terimleri kullanmaları yeterli olabilirdi. Oysa felsefenin bizim kültürümüzde oldukça gerilere giden parlak bir geçmişi vardır. Buna karşılık Batı felsefesini bilen felsefecilerimiz ise, felsefenin bizdeki geçişini bilmemektedir.

Bu konuyu A. Naîm şöyle dile getirir: “Felsefe bizde yeni ortaya çıkmış bir ilim olsaydı ıstılahlarını vaz’etmek o kadar zor bir iş olmazdı. Birkaç muallimin her kelimeye karşılık vaz’ında ittifak ederek talebe arasında neşr ve ta’min etmeleri yeterli olurdu. Fakat işin nazik tarafı, felsefenin Garb’ı bilenlerimizce meçhul olduğu halde “Ulum-u Arabiyye” denilen ilimlerle iştigal edenlerimizce -medrese dersleri meyanında- bu asra kadar intikal etmiş epeyce parlak bir mazisi olması ve her iki tarafın yekdiğerinden haberdar olmaksızın çalışmasından dolayı ileride içinden

37. A. Naîm, a.g.e., s. 25.

38. Ahmed Naîm, *Mebâdi-i Felsefe*’den *İlmü’n-Nefs*, G.L. Fonsegrive’den tercüme, İstanbul 1331, Matbaa-i Âmire, s. 4.

çıkılmaz kargaşalıklara yol açılmak korkusudur”³⁸.

Görüldüğü gibi, düşünürümüze göre, felsefî terimleri belirlerken bu terimlerin hem Batı felsefesindeki anlamlarının, hem de bu anlamı İslâm felsefesinde karşılayan kavramların bilinmesi zorunlu olmaktadır. Terimler bu hususlar gözardı edilerek belirlendiği takdirde, içinden çıkılmaz kargaşalıkların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

A. Nâîm’e göre, bizim geçmişten bu güne devam edip gelen ve hala dipdiri yaşamakta olan bir felsefe geleneğimiz vardır. Ancak sözünü ettiğimiz bu felsefenin terimleri bütünüyle Kelâm ilmine karışmış bulunmaktadır. Bundan dolayı *felsefî terimleri belirleme konusunda bugün yapmamız gereken şey, yeni terimler uydurmaktan ziyade eski terimleri keşfetmek olmalıdır*. Felsefede kullandığımız eski terimleri görmezden gelerek yeni terim koyma teşebbüsü, geçmiş ile âlâkamızın kesilmesine yol açacağı gibi içinde yaşadığımız zaman dilimini de doğru değerlendirememize sebep olur. Bu da kimliğimizin ikiye bölünmesi gibi istenmeyen bir durumun ortaya çıkmasına yol açar.

“O halde bugün bizim felsefe için yapacağımız şey -tabiatıyla müstağni olamayacağımız- vaz’-ı cedîdden ziyade keşf-i kadîmdir. Binaenaleyh bir mebhase ait Fransızca bir ıstılahın karşılığını ararken daima o mebhasın bizdeki şekline de bakmak ve kadîmden beri bizde ne gibi lafızların mustalah olduğuna nasb-ı nazar-ı dikkat eylemek ve her iki taraftaki manalar mütevacıf ise eski tabiri tereddütsüz kabul etmek, arada bir fark hâsıl olmuş ise o farkı gözeterek yine mevzua münasib tağyir-i yesir ile işi halletmek lazımdır”³⁹.

Demek ki A. Nâîm’in esas endişesi, geçmişimizle irtibatın kesilmesi yanında içinde yaşanan hâli de doğru anlayamama ve sonuçta bir kimlik bunalımına düşme korkusudur. Düşünürümüz felsefî terimlerin doğru bir şekilde belirlenebilmesi için dikkat edilmesi gerektiğine inandığı ilkelere, çalışmalarında sonuna kadar bağlı kalmıştır. G.L. Fonsegrive’in “Elements de Philosophie” isimli eserinden adı geçen tercüme yapılarak metinde geçen her felsefî terimin bizdeki karşılığını gösterebilmek için, kendisinden sonraki nesle örnek olacak bir tarzda, oldukça büyük bir gayret sarfetmiştir. Felsefî sahadaki yetkinliğini göstermeye tek başına yeterli olabilecek kapasitede olan bu çalışmada, İstilah Encümeni’nin tesbit ettiği veya daha önceden kullanılmaya başlanmış olan felsefî terimlerin derin tahlillerini yapmıştır.

Sözünü ettiğimiz bu tahlilleri yaparken genellikle şöyle bir yol izler: Önce Batı dilinden dilimize geçmiş olan terimlerin Yunanca veya Latince’deki köklerinin hangi anlama geldiklerini tesbit eder. Bu anlamı karşılayan bizde hangi kelimelerin mevcut olduğunu araştırır. Sonra İstilah

39. Ahmed Nâîm, a.g.e., s. 5.

Encümeni'nin teklif ettiği kavramların; bir kere anlamı tam olarak karşılayıp karşılamadığını, bir kere de dilin yapısına uygun olup olmadığını inceledi. Bu kavramlar arasında kendine göre yanlış bulduklarına işaret eder ve yeni kavramlar teklif eder.

Mesela İstilah Encümeni'nin "meleke" ile tercüme ettiği "Faculte"nin karşılığı, düşünürümüze göre meleke değil "kuvve"dir⁴⁰. Aynı şekilde "sevk-i tabiî" diye tercüme edilen "instinct"; "haz" diye tercüme edilen "plaisir"; "usûl" ile tercüme edilen "methode"; "vicdan" ile tercüme edilen "conscience"; "his" ile tercüme edilen "sens"; "mefhum" ile tercüme edilen "pensee" ve daha pek çok kavram; Ona göre yanlış

40. Yine bir örnek oluşturmaya için Faculte'ye getirdiği açıklamayı çok az bir kısaltma ile olduğu gibi verelim:

"**Faculte:** Benim burada "kuvve" dediğim şey Fransızların *Faculte* dedikleridir. Bunu merhum Emrullah Efendi, "meleke" ile tercüme etmeyi tercih ediyordu. İstilah Encümenince de re'yi galebe edip "meleke"nin "faculte" mukabili olduğu biraz acele edilmiş bir hüküm ile tasdik edildi.

Vakıa Faculte kelimesi "kolay" manasına Latince *Facul'*den müştak olup Fransızca lügat kitaplarında kah "fiil ve terke kudret *Pouvoir*" ile [Goblo'nun Felsefe Lügatçesi]: kah da "bazı fiilleri icada veya bazı tagayyuratı kabule bais olan tabîi istidad *Aptitude Naturelle*" ile [Yeni Larousse Ansiklopedisi] tefsir edilmektedir. Sonra bu manay-ı eam itibar ederek hassaten ecam-ı camideye taalluk ettiğinde "*Propriete*" yani "hâssiyet" şuûn-u hayaviyyeye; fizyoloji mevzuuna taalluk ettiğinde "*Fonction*" yani "fiil" veya "vazife" demişlerdir. Mesela mıknatista demiri çekmek hâssiyeti vardır...

İlmü'n-nefs'deki manasında ise felasifenin ihtilafı vardır. İskoçyalı filozoflar ile bazı Fransız müleffikası "Faculte"ye metafizik bir mana vererek "şuûn-u nefsiyyeden ayrı olarak mevcut olup onları ta'lil ve beyan eden -bizim tabirimizce onlara sebep olan- kudret-i nefsiyyedir. Ve sebebi aranacak ne kadar şuûn varsa o kadar da "Facultes" vardır" derler. Bunlarca zihin, şuûn-u aklıyyeyi; his, şuûn-u hissiyyeyi icad eden kudrettir...

Gelelim "kuvve" ile "meleke" lafızlarına:

"*Meleke*" mahalde yani mevzuda rasih, zevali müteassir veya müteazzir bir keyfiyettir, ki mukabili "hal" veya "hâlet"dir. Gayr-i rasih olan yani zâil olabilen keyfiyet hal veya hâlet denir... Bu tafsile göre meleke, aşağı yukarı "*Habitude*" mukabili olmuş oluyor. "Faculte"den maksud olan mana ise, bir görüşe göre keyfiyyât-ı nefsanîyyenin kendileri, diğer görüşe göre yalnız bu keyfiyyâta mebd'e' olabilecek faaliyet olup onda tekev-vür-ü fiil veya usret, zeval veya adem-i imkan-ı zeval mülâhazaları yoktur...

İsti'dâd; diğer bir manaca işte "bu kuvvet" in müradifi olup, bir şeyin yok iken var olmak şanından olmasına; bir şeyi hasıl değil iken husule salih olmasına ıtlak olunur, ki bu manaca Fransızca "*Puissance*" dedikleri şeydir ve "fiil(acte)" in kısmıdır. Bu ıtlaka göre isti'dad ve kuvvet tabirleri hep müteradiftir...

Kuvve bir manaca. *Puissance* manasına fiil'in kısmı olup imkan-ı isti'dadî demektir. Kuvve ve mâbihi'l-kuvve manalarında da kullanılır ki, Faculte'nin de aslında "kudret-i fiil" manasında olması ona "kuvve" demeğe hak verecek delâilden biridir.

Bunlardan başka "kuvve"nin en ziyade şayi' olan bir manası daha vardır ki "mutlak mebd'e-i fiil"dir... Burada mebd'e'den maksadları sebeptir.

Faculte'nin "kuvve" olduğuna şüpheye mahal bırakmayacak delillerin en ikna edici-i ise Fizik ile Kimyadaki *Propriete* yani Hâssiyet, ilm-i hayattaki *Fonction* yani Vazife veya Fiil medlullerinin esasen Faculte'nin medlul-ü eamında dahil olduğunun müellifler tarafından tasrih edilmesidir, ki bunların hepsine birden bizde kudemanın istilahınca "kuvve" denilmiştir. Kuvve-i fâile, kuvve-i âkile, kuvve-i müfekkire, kuvve-i hâfıza... gibi. [A. Naîm, *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 67-70].

tercüme edilmişlerdir. A. Naîm sadece yanlışlara işaret etmekle yetinmez. Bunların niçin yanlış olduklarını ve doğru karşılıklarının ne olması gerektiğini de uzun tahlillerle izah eder.

Genelde felsefî çalışmalarında, özelde felsefî terimler konusunda Ahmed Naîm'in dile getirdiğimiz ölçüler içinde ne kadar titiz çalıştığını göstermesi açısından onu yakından tanıyan M. Cevdet'in anlattıklarının özel bir değeri vardır:

"Ahmed Naîm velûd dedikleri çok yazıcılardan değildi. Fakat ne yarsa Şark ve Garb kaynaklarından tetkik eder, öyle yazardı. Felsefe meydanında mukallit değil, mütefekkir. Fransızca bir ıstılahın mukabilini bulmak için nice geceler kitap karıştırdığını biliriz.

Bir zamanlar **metod-methode** karşılığı olarak merhum Emrullah efendi **enhâ** kelimesini kullanır ve (enhây-i ilmiyeye tevfikân), (nahvî ilmîye göre) şeklinde onu yaşatırdı. Ahmed Naîm, Emrullah Efendi'nin bu keliimeyi hangi şark filozofundan aldığını nasılsa sormayı unutmuş, fakat bir aralık *Keşşâfu Istilahâtı'l-Fünûn* adındaki basma eserin mukaddemesinde bulabilmiş, başka yerde görmemişti.

Ahmed Naîm, asırlarca evvel bu keliimeyi kullanmış yüksek bir Şark filozofu arıyordu. Farabi ve İbni Sina'nın bu keliimeyi ıstılah sırasına geçirmediklerini, bu iki filozofun yüzlerce sayfalarını okuyarak anlamıştı. Herkese danıştığı sırada bir gün tenezzülen bu fakire de sormuştu. Dedim

41. M. Cevdet, **Müderris Ahmed Naîm**, İstanbul 1935. Ülkü Matbaası, s. 9-10. M. Cevdet'in dikkat çektiği "*Methode*" kelimesine A. Naîm'in hangi keliimeyi teklif ettiğini görmek onun bu konudaki tavrının anlaşılmasında faydalı olur diye düşünüyorum.

"**Methode**: Bu kelime "usûl" ile tercüme edilmek yeni âdet olmuştur. Halbuki külliye yanlış. "Asıl"; bir şeyin temeli, istinadgâhi demektir. Ve "fer" mukabilidir. Bir ağacın aslı köktür. Fer'i de dalıdır. Bu manadan ahzederék "usûl ve fûrû" diyoruz. Usûl, babalar ve dedeler ile anneler ve büyük annelerdir. Fûrû da evlâd ile torunlardır. Aynı şekilde "Fulan şey usûlü dairesinde yapıyor" deriz ki müstenid olduğu kaidelere muvafık olarak yapıyor demektir.

Buradaki "*methode*" ise, muayyen bir neticeye ulaşmak ve özellikle hakikatı keşf için fikrin takip edeceği istidlal yoludur. Bu kelime Yunanca "beraber" manasına gelen "meta" ile "yol" manasına gelen "Odos" kelimelerinden türemiştir.

Bu Yunanca kelime Arapça ilmi kitaplara "tarîk" lafazıyla geçmiştir. Bundan dolayı örf-ü ehl-i ilimde "*methode*", şüphesiz "tarîk"dir. "**Methodologie**" de "ilm-i turuk" olmak lazım gelir.

Emrullah Efendi merhum bu kelimeleri "nahiv" ve "ilm-i enhâ" ile tercüme ediyordu. Vâkıa nahv'in bir manası da tarîkdir ancak felsefe ve kelimeler arasında bu tabir yaygın değildir. Bununla beraber Emrullah Efendi merhum'un ıstılahı, lafız ve mana itibarıyla "usûl"den çok daha iyidir. Bir ilmin "usûl"ü, o ilmin istinâd edebileceği külli ilke ve kaideler olabilirse de "tarîk-i tavassulü" değildir. Bir de bu keliimeyi tekil itibar edersek, çoğulu ne olacak?

Herhalde *Istılah Encümeni*'nin avâmın kullanımında bile şahidi bulunmayan bu yeni ortaya çıkmış olan hatayı iltizam ederek *methode*'a "usûl" ve *methodologie*'ye "usûliyyet" demesi şayan-ı kabul olmasa gerektir. [*Ahmed Naîm, Mebâdi-i felsefe'den İlmü'n-Nefs*, s. 49-50].

ki: İbni Rüşd'ün *Faslu'l-Makal*'ine bakınız; o, bunu tamamıyla metod mukabili olarak kullanır. İbni Sina *El-İşarat*'ta *enmat* kelimesini ileri sürmüştür. Fakat bu, daha ziyade *procede* karşılığı olmağa yaraşır sanıyorum, dedim. Beraberce *El-İşarat* ile *Faslu'l-Makal*'i karıştırmaya başladık ve bulduk"⁴¹.

M. Cevdet; felsefî terimlerin karşılıklarını bulma konusunda yaptığı çalışmalar açısından Ahmed Naîm'i, Huneyn bin İshak'a benzetir. "Yunan ıstılahlarına Arapça karşılık bulmakta çok isabet gösteren Huneyn bin İshak ve Sabit bin Kurré gibi ilk Abbasîler devrinin parlak mütercimleri yanında onbir asır sonra Türk topraklarının yetiştirdiği meşhur riyaziye İshak Hocayı zikretmek ne kadar doğru ise, felsefe ıstılahında da en değerli mütercim olarak Ahmed Naîm'i tanımak ve onu Türk dilinde ikinci bir Huneyn olmak üzere kaydetmek kat'iyen haksız değildir.

İlmü'n-Nefs'i yazarken Ahmed Naîm'in kullandığı 1900 ıstılah iyi tetkik edilir ve eserin aslına ne kadar uygun şekilde ve ne büyük bir isabetle tercüme edilmiş olduğu araştırılırsa, bu hakikat teslim edilmiş olur"⁴².

Gerçekten de düşünürümüz; Georges L. Fonsegrive'in *Elements de Philosophie* isimli eserinden yaptığı tercüme içinde haşiyeler halinde yaptığı kavram tahlilleri yanında, eserin sonuna da "*Felsefî Terimler Sözlüğü*" adını verebileceğimiz 100 sayfalık bir "*lûgatçe*" hazırlamıştır.

Ahmed Naîm'in seviyeli ve derinliği olan çalışmaları olmasına rağmen, tercih ettiği felsefe dili yüzünden kendisinden gereği gibi yararlanıla-

42. M. Cevdet, Müderris Ahmed Naîm, İstanbul 1935. Ülkü Matbaası, s. 9.

43. Sözüünü ettiğimiz tavrının daha iyi anlaşılabilmesi için *Art* ve *Sympathie* terimlerine getirdiği izahları görmekte fayda vardır:

"**Art:** Bu kelimeyi "*san'at*" ile tercüme etmek âdet olmuş ise de "*sinâ'at*" ile tercümesi daha sahihtir. Bu kelimelerin her ikisi de "*sun*" veya "*san*" masdarından türemiştir ki Arapça sözlüklerin müttehiden beyanına göre "*icâdetü'l-fi'l*" yani -Kamus müterciminin tabirince- "güzel işlemek" demektir. Bu tefsire göre "*sun*" veya "*san*", fiilden de amelden de ehasdır.

Amel, kasd ve niyet ile olan fiildir. *Sun* veya *san* ise, kasd ve niyet ile güzel yapılmış bir iştir. Her *san* (*sun*)'a fiil denilirse de, her fiile *san* denilemez. *San* (*Sun*)'da güzelleştirme manası kastedildiği için hayvan ve cansız varlıklardan ortaya çıkan fiile ıtlâkı sahih değildir. Bu aslın manasında güzelleştirme ve hadâgat mefhumu dahil olduğu içindir ki, maharetli işçiyi "*sana'a'd-din*", eliyle hünerli işler çıkaran kimseye "*sânî*": *sânî*'in ameline "*san'at*"; *sânî*'in hırfetine "*sinâat*" denir.

Bizde zebanzed olan "*sanâiyi*" kelimesi: *san'at*'ın değil, *sinâ'at* ile -iyilik manasına gelen- *sanî* ve *sanîa*'nın çoğuludur. "*San'at*" da, "*san*" gibi ve fakat kıyasî bir masdar olduğu için çoğulu kullanılamaz.

Sinâ'at'in ise, hem ulema arasında ötedenberi bilinen ve yaygın olan kullanıma göre "*sinâ'ât*", hem de yeni kullanımımıza göre "*sanâ'i*" olmak üzere iki çoğulu vardır. "*Reaux arts*" terkinin "*sanayi*"-i nefise" diye tercüme edilmekte olduğundan da anlaşılıyor ki, tabiri ilk koyanlar bununla "*sinâ'ât*"ı kastetmiş iken mukallidleri her nasılsa tekilde yanılarak "*san'at*" demişlerdir.

mamıştır. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi onun bu konudaki ilkesi; yeni kavram icad etmek değil, eski kavramları keşfetmektir. Bunun tabii sonucu olarak da, Batı dillerindeki felsefi terimleri Türkçe'ye Arapça kavramlarla taşımayı tercih etti. Bu da kendisinden yapılacak istifadeyi en asgari seviyeye indirmiştir⁴³.

Düşünürümüz esasen Türkçe'nin sadeleştirilmesi gerektiğine inanıyor; çıkarılması gereken yüzlerce terimin bulunduğunu düşünüyordu. Ama bütün bunlar konuşma dili için geçerliydi. İlmî terimler söz konusu olduğunda en ufak bir değişikliğe razı olmuyordu. "Gerçi falan ve filan şeyler için yeni Türkçe kelimeler bulunmasını kabul ediyordu. Ancak yerleşmiş ilim ıstılahlarını söküp atmağa razı değildi. O, bu noktada ifrata gidiyordu. Hatta Türkçede kullanılan bir Arapça ıstılahın yerleşmiş olmasına da bakmaz, asıl Arapçasını arardı. Meselâ dikkat: attention karşılığı iken tahdik demelidir, diyordu... Demek ki merhum her noktada yaşının ve kullanılanın hakkını veremiyor ve şe'n dediği realite'yi her vakit göremiyordu"⁴⁴.

...İnsanın meşgul olduğu her işe lügaten "hırfet" denebilir. Bunun bizdeki karşılığı "iş, güç" tabiridir. Türkçe'de "ci/cı" ekinin ilavesiyle yaptığımız ne kadar kelime varsa, cümlesi birer hırfet ismi demektir. Hırfet'in Fransızca tamamıyla karşılığı "metier" dir.

Bu izaha göre "sınâ'at", sâni'in hırfetidir" denilince ne anlaşılması lazım geleceği, bir dereceye kadar belirlenmiş ve "sınâ'at", adeta hırfet müradifi olmuş olur.

Ehl-i ilim arasında şayi olan manaya göre "san": adem ile mesbuk olan bir şeyi icad etmektir. Adem ile mesbuk olan şeye de "masnu" ıtlak olunur. Sınâ'at'ın ise lügaten delalet ettiği hırfet manasından alınmış iki manası vardır:

1. Örf-ü âmmede sınâ'at: müzâvele-i amel ile hasıl olan ilimdir. Terzilik, berberlik.... gibi husulî müzâvele ve mümâreseye bağlı olan işler birer san'attır. Bunu Ebu'l-Bakâ'nın tahkikine göre "sanâ'at" diye okumak lazım gelir.

2. Örf-ü hâssede sınâ'at: Keyfiyet-i âmele müteallık olan ilim manasına gelir. Bu ilimden maksud olan yine ameldir. Bu ilim, ister terzilik ve emsali gibi müzâvele-i a' mâl ile hasıl olsun; ister ilm-i fikh, ilm-i mantık, ilm-i nahv ve hikmet-i ameliyye (ilm-i ahlâk) gibi husulî müzâvele-i a' mâl'e bağlı olmasın... [Ahmed Naîm, *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 21-23].

"**Sympathie**: Bu lafız Yunanca "*Sun*" ile "*Pathos*"dan türemiş olup teessürde iştirak manasını ifade eder. Felsefe ıstılahında, "başka kimselerde zahir olan âsâr-ı teheyyüc ve ihtisâs-ı mahza idrak etmekle o teheyyücât ve ihtisâsâta bir dereceye kadar bizzat maruz kalmak"tan ibaret olan kanun-u hissiye ıtlak olunur. Sevdiklerimizin sevincine kendileri gibi sevinmek, bir musibetzedeyi görünce musibete kendimiz uğramışçasına müteelîm olmak gibi. Bunun zıddı Antipathie'dir ki, hoşlanmamak halidir.

Sympathie'yi Dâru'lmuallimîn hey'et-i ta'limiyesi "*alâka*" ile tercüme etmişlerdi. Ancak -Tercüme-i Kâmus'a göre- alâka, aslında "*ilişki*" demek olup, bu ilişkilerin kendilerine "*sympathie*" denilemez.

İstılah Encümeni ise "*tecâcüb*"ü teklif etti ki "*attraction*" mukabilidir. Fransızca lafızdan matlûb olan mana, cezb ve incizab değildir.

Emrullah Efendi merhumun teklif ettiği "*muvasât*" da muvafık değildir.

Âcizleri ise evvelki tercümelerimde kullandığım "*teatuf*"u teklif ediyorum.

"*Atafe*" lügatte bir şeyi eğip bükmek ve bir şeye meyletmek demektir.

Antipathie'ye de "tenâkür" diyorum... [Ahmed Naîm, *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 148-149].

44. Osman Ergin, "*Ahmed Naîm, Zatı ve Eserleri*", s. 15.

AHLÂK ANLAYIŞI

Ahmed Naîm; zaman, mekan ve kültüre göre değişen relatif bir ahlâk anlayışını kabul etmez. Ona göre “*ahlâk yasası*” evrenselidir. Evrensel olması, bu yasanın insanlar için olmasında aranmalıdır. Ahlâk yasasının insanlar için olması demek, sözünü ettiğimiz yasanın insan türünün bütün ferdlerince mantıklı olması ve kendisine tâbi olunacak değerde olması demektir. Bu da ancak, ahlâk yasasının insanlığın bütün ferdlerinin müşterek yaratılışına uygun olmasına bağlıdır.

Ahlâk yasasının evrenselliğini düşünürümüz şu cümleleriyle dile getirir: “Kısaca kanun-u ahlâkî insanlar içindir. Ve insanların bunca şehvât, ihtiyacât ve ihtirasât-ı günagün arasında gerek kendilerinin, gerek başkalarının fitraten müteveccih oldukları gaye-i kemâlâta rehzenlik etmiyecek fiil ve hareketlerinin tâbi olduğu küllî kanunun bilumum efrâd-ı nev-i beşerce ma’kûl ve şâyân-ı ittiba olması herhalde cümlesinin müşterek fitratına muvafık olmasına bağlıdır”⁴⁵.

Görüldüğü gibi A. Naîm’e göre ahlâk yasasının evrensel olması, bu yasanın insan türünün bütün ferdlerinin müşterek yaratılışına uygun olmasına bağlıdır. Burada “*acaba A. Naîm ‘naturalist’ bir ahlâk anlayışını mı savunmaktadır?*” sorusu akla gelir. Bu sorunun cevabını bulabilmemiz için ise önce bir başka soruyu cevaplamak gerekecektir. Cevaplama- mız gereken soru şu olmalıdır: *Ahlâk yasası, insan ferdlerinin “fitrat-ı müsterekesine” ne zaman ya da hangi hallerde uygun olur?*

Düşünürümüze göre ahlâk yasasının evrensel olması ya da insanların müşterek tabiatına uygun olması, özellikle *ilahî vahiy*’den kaynaklandığı zaman mümkün olur. Akıl ile temellendirilen ahlâk yasasının da, teorik olarak evrensel olması mümkündür. Ancak bu durum, pratikte gerçekleşme imkanı bulamaz. Çünkü ahlâk yasasının, A. Naîm’e göre evrensel bir yasa olabilmesi, aynı zamanda bu yasanın doğruluğuna kuvvetle iman eden insanların varlığı ile mümkün olabilir. Oysa sırf akıl ile temellendirilen ahlâk yasasının doğruluğuna kuvvetli bir iman seviyesinde inananlar olsa olsa sınırlı bir mütefekkir zümresi olabilir. “Bu grubun azlığına delil aramak bile gereksizdir. Geçici arzularını lüks bir hayata değiştirmeyi işden bile saymayan geniş halk yığınları için ise bu felsefî teoriler, hiçbir zaman uyulması gerekli olmak faziletini hâiz olamaz. İnsanların büyük çoğunluğunu geniş halk yığınlarının oluşturduğu ise, gayet açıktır”⁴⁶.

Demek ki A. Naîm’in ahlâk anlayışı, “*naturalist*” bir anlayış değildir. Aksine o, ahlâkın din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünür. Düşünü-

45. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 67.

46. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 6. Alıntılar kısmen sadeleştirilerek yapılmaktadır.

rümüze göre, ahlâkî kuralları, insan hayatını düzenleyen ilişkilerin dayandığı ilkeleri insanlara ilk defa öğreten din'dir. Milletleri mutluluk ve ilerleme duraklarına ulaştırmayı hedefleyen bu kural ve ilkeler, hangi milletin dininde daha açık ve ayrıntılı ise, o millet dünya sahnesinde daha güçlü ve sürekli olmuştur. Ayrıca o millet, insanlığa faydalı olmak bakımından da, daha derin izler bırakmıştır.

Aynı şekilde herhangi bir millette bu kural ve ilkeler, istenilen seviyedeki mutluluğu sağlamaktan âciz kalmışsa, dinin bu yöndeki eksikliğini o milletin filozofları tamamlamağa çalışmıştır.

A. Naîm'e göre felsefî fikirlerin milletlerin hayatı üzerindeki tesirleri inkar edilemeyecek kadar büyüktür. Bununla beraber araştırmacıların gözünden kaçmayan önemli bir nokta vardır ki, o da şudur: "Felsefî teoriler; geniş halk kitlelerinin zihnî gelişimine hizmet ettikleri halde, kalblere tesir etme ve ahlâk ilkelerini ruhların derinliklerine indirip orada yaşatma konusunda, din ve inanç kadar başarılı olamamaktadırlar. Felsefî teorilerin birbirleriyle çelişmelerine ilave olarak, felsefenin fikir hürriyeti ve akıl yürütmeye açtığı geniş yol, bu başarının elde edilmesine engeldir"⁴⁷.

Görüldüğü gibi ahlâkın temeli, düşünürümüze göre din'dir. O, ahlâkın sadece psikolojik açıdan değil, aynı zamanda mantıkî açıdan da din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünür.

Ahlâk'ın "psikolojik açıdan" din ile temellendirilmesinden; ahlâkî buyrukların eyleme dönüştürülmesi aşamasında din'in, ferde psikolojik bir katkı sağladığını kabul etmek olarak anlıyoruz. "Mantıkî açıdan" ahlâk'ın din ile temellendirilmesinden de; ahlâkî önermelerin, mantıken, dinî önermelerden çıkarılması gerektiği düşüncesini anlıyoruz.

Kanaatimizce A. Naîm, sözünü ettiğimiz her iki anlayışın da savunucusu durumundadır. O insanlık tarihinin her sayfasının ahlâkî açıdan bize bir hakikatı gösterdiğini düşünür. Bu hakikat de şudur: Seçkinleri ve halk kitlelerini hayran eden faziletlerin ve en hayırlı işlerin gelişme devirleri, daima inanç ve imanın en köklü olduğu zamanlara rastlar. İnanç sisteminin bozulduğu devirlerde ise, hertürlü ahlâkî kötülük ve rezillik toplum hayatına hakim olur. Çünkü "Ahlâk kurallarının en kuvvetli müeyyideleri dindedir. Ahlâk ilkelerinin en büyük bekçisi ve koruyucusu, mutlak bir güç ve kuvvet sahibi olan Allah'ın, âhiret gününde kullarını ödüllendireceğine veya cezalandıracağına olan kuvvetli imandır"⁴⁸.

Demek ki düşünürümüze göre ahlâkî buyrukların eyleme dönüştürülmesi noktasında, insan üzerinde düşünülebilecek en kuvvetli yaptırım gücü din'de bulunmaktadır. Mutlak bir güç ve kuvvet sahibi olan

47. Ahmet Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 5.

48. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 6.

Allah'ın, âhiret gününde kullarını ödüllendireceği veya cezalandıracağı hususunda kuvvetli bir imana sahip olan insan, ahlâkî görevlerini yerine getirmekte zorlanmayacaktır. Çünkü insan, sahip olduğu iman ile psikolojik olarak kendisini buna hazır hale getirmiştir.

A. Naım, ahlâkî mantığı açıdan da din ile temellendirir. Çünkü o, ahlâk sistemlerinin en yetkini olarak kabul ettiği İslâm ahlâkî'nda ahlâkî önermeler ile dinî önermeler arasında bir özdeşlik ilişkisi kurar. "Bizde ahlâkî görev ve haklar dinî emirler ile içiçedir; ahlâk ile din adeta tek bir şeydir. Hiçbir ahlâkî buyruk yoktur ki, aynı zamanda dinî ve insanî bir buyruk olmasın"⁴⁹.

İSLÂM AHLÂKI

Genel olarak Ahlâk'ı din ile temellendiren A. Naım'e göre, İslâm ahlâkının temeli de İslâm denidir, "din-i celîl-i Muhammedîdir". Ahlâkî faziletlerin, halkın en aşağı tabakasından en yüksek sınıfına kadar, toplumun her kesimi arasında yayılıp genel kabul görmesine sebep olan "Şeriattır"⁵⁰. Ahlâkî kötülüklerden korunmak, ahlâkî faziletlerle bezenebilmek için, "Kitap" ve "Sünnet"ten başka ilim ve feyz kaynağına ihtiyaç duymamış olan müslümanlar, seçkin Ashab ile Tabîinden başka rehber ve modellere de kıymet vermemişlerdir.

İslâm ahlâkının "vahiy" veya "din" ile temellendirilmiş olması, ahlâkî sahada "akıl"ın önemini azaltmadığı gibi, İslâm dininde ahlâkî görevlerle ilgili buyrukların oldukça çok olması da, yine İslâm ahlâkına akıl niteliğinden bir şey kaybettirmez. Düşünürümüze göre insanın, kendi dışındaki bir otorite tarafından belirlenmiş olan bu ahlâk buyruklarına itaat etmesi, gerçekte, yine ahlâkî görev tasavvurunu, akıl'dan alması demektir. Çünkü başlangıçta "insanın esasen müslüman oluşu, iman etmesi, zaten akılî delillendirme sonucu gerçekleşmiştir"⁵¹.

Görüldüğü gibi A. Naım'e göre, akılî delillendirme (istidlâl-i akılî) neticesinde dini kabul eden müslüman için ahlâk buyruklarını din'den almak, esasen onları akıl'dan almak anlamına gelir. Çünkü daha başlangıçta din'in kabûlü, akılî istidlâl ile gerçekleşmiştir.

A. Naım'in anlayışında akıl'ın önemi, sanıldığından da büyüktür. Ahlâk'ı din ile temellendiren Naım, din'i de akıl ile temellendirir gibi gözükmür. Ona göre "dinimizin mebnâsı, mebâdi-i akliyyedir"⁵².

Din'in temelini akıl ilkeleri olduğunu söyleyen bu satırlar, Aydın-

49. Ahmed Naım, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 16.

50. Ahmed Naım, a.g.e., s. 6.

51. Ahmed Naım, a.g.e., s. 43.

52. Ahmed Naım, a.g.e., s. 19.

lanma felsefesinin her şeyi akıl ile temellendiren filozoflarını akla getirir. Ancak düşünürümüzün çıkış noktası olduğu kadar, varış noktası da sözünü ettiğimiz filozoflardan tamamen farklıdır.

Bir kere A. Naîm, İslâm dini'nin temelini, akıl ilkeleri olarak görürken Peygamberimizin bir hadisinden hareket eder: Sözünü ettiğimiz hadis şudur: *"İnsanın dini aklıdır, akli olmayanın dini de yoktur"*. İkinci olarak aklın dinî delillerden biri olduğunda bütün İslâm bilginlerinin görüş birliği içinde olduğunu düşünür. Ayrıca o, din'in bir iman işi olduğunu, iman'ın da son tahlilde *"bir emr-i kalbî"*⁵³ olduğunun farkındadır.

"Dinin temeli akıl ilkeleridir" derken A. Naîm'in vurgulamak istediği, iki esas konu vardır: Bunlardan birisi, İslâm'da taklîdî imanın önemli olmadığını vurgulamak; ikincisi de İslâm dini'ndeki iman ilkeleri ile Hristiyanlıktaki iman esasları arasındaki farka dikkat çekmektir.

Sözünü ettiğimiz bu vurguları onun şu ifadelerinde açıkça görürüz: *"İman denilen şey, kalbî bir iş ise de, her halde aklen güzel görülmesi de gerekir. İslâm ulemasının büyük çoğunluğu taklid seviyesindeki imana pek o kadar hoş bir gözle bakmazlar"*⁵⁴.

"İmanın esası ve dayanağı bizde akıldır. Gerek Allah'ın varlığına ve gerek şerefli Nebî Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğine ve bildirdiklerinin Allah tarafından indirildiğine iman eden her müslüman, her halde akli delillere baş vurarak bu hakikatleri kabul eder.

Getirilen delillerin zayıflık ve kuvveti, şekil ve görünüşü değişik olsa da, iman esası hiçbir zaman, bir şekilde delillendirilmekten uzak kalmaz. Aynı şekilde İslâm dininde aklın keşfedemeyeceği nitelikte sadece iman edilmesi gereken sır yoktur. Hiçbir kimseye *'aklın alsın almasın herhalde İman ile yükümlüsün. İman edilmesi gereken konuları tartışmaya aklın yetkisi yoktur'* denilmemiş ve denilemez"⁵⁵.

Görüldüğü gibi Ahmed Naîm; İslâm dini'nin temeli olarak akıl ilkelerini gösterirken, taklîdî seviyede kalan imanın önemsiz olduğunu dile getirmek ister. İkinci olarak da İslâm dinindeki iman esaslarının, Hristiyanlıkta olduğu gibi, aklın alamayacağı sırlarla dolu olmadığını, hepsinin akli izahlarının mümkün olduğunu vurgular. Hatta o; kalbî iman gerçekleştikten sonra bile, dinî nasırlar ile kesin akli deliller arasında bir çatışma olduğunda dinin yorumlanması yoluna gidilmesini de, İslâm dininde akıl'a verilen önceliği göstermesi açısından önemli bulur.

53. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 40.

54. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 39-40.

55. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 42.

Düşünürümüşe göre din'e iman eden insan, bu iman ile birlikte mantiken başka bir takım temel ilkeleri de kabul etmiş olur. Bu kabul, birtakım bilgileri de beraberinde getirir. Bu bilgilerin en önemlileri şunlardır: a) Aklî delillendirme sonucunda İslâm dini'ne inanmış olan her insan, aynı zamanda varlığına iman ettiği Aşkın Zât'ın kainatın yaratıcısı olduğunu bilir. b) Yaratıcı Zât'ın, insanî yaratılışın her türlü inceliklerini bildiği için insanın ulaşabileceği yetkinlik seviyesini yakalayabilmesinde gerekli olan irade terbiyesinin nasıl olması gerektiğini de insandan daha iyi bileceğini bilir. c) Yaratılmış varlık dünyasından hiçbir şeye ihtiyacı olmaması dolayısıyla Yaratıcı Zât'ın emirlerinin daima iyilikle ilgili, yasaklarının da daima kötülükle ilgili olduğunu bilir. Ayrıca din'in koymuş olduğu buyrukların, emir veya yasakların fayda ve zararları da sayılmış, bu konuda yapılan açıklama ve yorumlar ile hidayet yolu da aydınlatılmıştır.

Demek ki İslâm dini buyruklarını ortaya koyarken o buyruklara itaat etmenin aklî temellendirmesini de birlikte yapmaktadır. "Dinî emirlerle yükümlü olan müslüman, dinî buyrukların her zaman iyiliğe ulaştırdığına, dinî yasakların ise kötülüktan uzaklaştırdığına aklen kanaat getiriyor. Madem ki insana akıl nurunu veren, iyi ve kötü, mutluluk ve mutsuzluk, doğru ve yanlış gibi ilk ilkeler ile akli donatan Yaratıcı Zât'tır. Yine Yaratıcı Zât'ın bazı emir ve yasaklar ile insanî görevlerin detaylarını bir lütuf olarak bildirmesi, aklın aydınlatma hizmetini kolaylaştırması, akli sahip olduğu yüce seviyeden neden aşağılara indirsin?"⁵⁶

Bütün bunlar Ahmed Naîm'in *vahiy ve akıl ilişkisi* konusunda Maturidî gibi düşündüğünü gösterir. İmam Maturidî de; Allah'ın peygamberler gönderip, vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesini "akıl için bir kolaylaştırma ve hafifletme kabilinden yardım ve irşad"⁵⁷ olarak görmektedir.

Sonuç olarak A. Naîm, akıl ve vahiy ilişkisi konusunda ahlâk yasasının vahiy ile temellendirilmiş olmasının, Kant gibi düşünmemize engel olmadığını söyler. "İslâm dininde hakikaten ahlâkî gâyenin, diğer ifadeyle ahlâkî kanun'un, mutluluk rehberi olacak evrensel kuralın, noksanlık ve istisna kabul etmeyen evrensel ve zorunlu bir kanun'un kaynağı, İlâhî

56. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 44.

57. Maturidî *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 185.

58. Bu kuralın Kant'ın sistemindeki adı, "*kesin buyruk*" diye tercüme edebileceğimiz "*categorical imperative*"dir. Kesin buyruk, herhangi bir gaye ile ilgi kurmadan eylemi objektif, zorunlu olarak emreder ve mutlak bir prensip olarak geçerlidir. Kant, A. Naîm'in işaret ettiği bu buyruğu başka formüller halinde de ifade eder. "Aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğin maksime göre hareket et" formu bunlardan birisidir. Geniş bilgi için bkz: Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H.J. Paton, New York 1964, s. 88-89; Ayrıca Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1992, s. 39-40.

59. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 44.

vahiydir. Fakat bunun böyle olması, Kant'ın genellikle kabul olunan '*öyle hareket et ki, iradenin tabii olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun*'⁵⁸ meşhur kuralını kabul etmemize hiç de engel değildir. Engel olmak şöyle dursun, bizim tabii olduğumuz ahlâkî kanun da zaten bundan ibarettir diyebiliriz. Çünkü hadis-i şerif'de Peygamberimiz '*hikmet mü'min'in kaybolmuş malıdır, onu nerede bulsa alır*' buyurmuştur"⁵⁹.

KANT AHLÂKÎ'NİN TENKİDİ

Ahmed Naîm'in çeşitli ahlâk felsefeleri içinde "en doğru ve ruhunu İslâm'a en uygun"⁶⁰ bulduğu ahlâk teorisi, rasyonalist ahlâk teorisidir. Bu sebepten İslâm ahlâkının üstünlüğünü gösterebilmek için zaman zaman rasyonalist ahlâk anlayışı ile bazı kıyaslamalar yapar. Ancak yeri geldiğinde onları tenkit etmekten de geri durmaz. Bu cümleden olmak üzere İslâm ahlâk yasası'nın kaynağının vahiy olmasının, Kant'ın "categorical imperatif" adını verdiği kesin buyruğu kabul etmemize mani olmadığını vurgular. Çünkü İslâm ahlâkî'ndaki temel ilkelerin Kant'ın *kesin buyruğunu* da içine alacak kadar şumüllü olduğunu düşünür.

Kant'ın "categorical imperatif" adını verdiği *kesin buyruğuna* karşılık olarak İslâm'ın temel ahlâk buyrukları düşünürümüze göre şu hadislerde ifade edilmiştir:

"İyilik, kalbinin mutmain olduğu şeydir. Sana aksine fetva verseler de aldırma. Tekrar ederim ki sana aksine fetva verseler de, aksine aldırma"

"İyilik, güzel ahlâktır. Günah ise, kalbde yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şeydir"

"Senden ortaya çıkmasını halkın görmesini istemediğin şeyi yalnız iken de, kendi kendine yapma"

İşte asıl evrensel ahlâk yasası, bu hadislerde insanların akıllarına daha kolay nüfuz edebilecek en yetkin bir yöntemle ifade edilmiştir. Bunu görebilmek için, ahlâkî görevlerimizin detaylarına ve uygulamalarına ait tikel buyrukları bir tarafa bırakmamız gerekir.

Hadis'de *iyilik*, "kalbinin mutmain olduğu şey" olarak tarif edilir. "Malumdur ki, bir fiilin iyi olduğuna kalbin mutmain olması, herhalde aklın delaletine ve aydınlatmasına bağlıdır"⁶¹. *Kötülük* ya da günah ise, "kalbde yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şey" olarak tarif edilir. İnsanların bilmesini istemediğimiz şey ise, düşünürümüze göre aklın

60. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 19.

61. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 45.

evrensel bir kural olarak tanımak istemediği, beğenmediği şeyden başkası olamaz. Bu sebepten iyilik ve kötülüğün niteliklerini belirleyen bu ilkele-
rin, Kant'ın evrensel ahlâk yasasını da içine aldığını yine aklımız bize
söyler. Çünkü Kant'ın adı geçen yasası, yalnız fiillerimizi yani organları-
mızın eylemlerini kapsar gibi görünür.

Kant'ın kesin buyruğundaki eksiklik, A. Naîm'e göre niyet ve mak-
satlarımızı yani kalbî eylemlerimizi ihmal etmesidir. Kant; kuvvede kal-
mış, yani niyet olarak kalıp uygulamaya geçirilmemiş eylemlere sorumlu-
luk yüklediğini o kadar açık göstermez. Kant'ın *"öyle hareket et ki,
iradenin tabi olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin kanun, evrensel bir
kanun ilkesi şeklinde olsun"* şeklinde dile getirdiği buyruktaki *"hareket
et"* emir kipinin içerdiği anlamı, niyetlerimizi de içine alacak kadar ge-
nişletsek bile, hadis-i şerifin ifade tarzındaki yetkinlik ve mükemmelliğe
ulaşması mümkün olmaz.

Kant'ın sisteminde bütün insanları, birbirlerine karşı kötülük etmek
kasdıyla yüklü farz etsek bile, *kötülük iradesi* eylem olarak fiilen hariçde
tecelli etmedikçe kimseye bir zarar gelmez. Bu sebepten Kant'ın *"kesin
buyruğu"*, ahlâk yasasını ve ahlâkî görevi adeta yalnızca eylemlere has
kılar gibi gözükmektedir.

Oysa İslâm'ın ahlâk yasasının ifade edildiği hadis-i şerifde, iyi olsun
kötü olsun, niyetlerimizin hepsinden sorumlu olduğumuz açıkça anlaşılır.
Bundan dolayı dinî ahlâk yasası'na göre biz, eyleme dönüşmemiş niyetle-
rimizden de sorumlu oluyoruz. Bu sorumluluk; *"Nefsınızda olanı açığa
da vursanız, kendinize de saklasanız, Allah Teâlâ sizden hesabını sora-
caktır"*⁶², *"şüphesiz kulak, göz ve kalb, bunların hepsinden dolayı sual so-
rulacaktır"*⁶³ âyetleriyle de pekiştirilmiştir.

"Bizce insanın ahlâkî değeri, eylemlerinden ziyade niyetiyledir. Pey-
gamber (S.A.V.) efendimiz eylemlerimizin değerinin niyetlerle ölçülece-
ğini anlatmak için şöyle buyurur: *'Eylemlerin değeri ancak niyetler ile-
dir'*.

Bir hadis-i şerif de *'Allah Teâlâ sizin dış görünüşlerinize, eylemleri-
nize bakmaz. Kalblerinize, niyetlerinize bakar'*, buyururken, diğer bir ha-
diste de *'Mü'min'in niyeti eyleminden hayırlıdır'* buyurur.

Kant'ın kuralı ise, demin söylediğimiz asıl evrensel olan dinî kuralın
bir fer'i olup *'her neyi ki halk tarafından sana yapıldığını istersen onu
yap. Her neyi ki, halk tarafından sana yapıldığını istemezsen, onunla
halkı rahatsız etme'* hadis-i şerifine benzer"⁶⁴.

62. Bakara, 284.

63. İsra, 38.

64. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 47.

Görüldüğü gibi A. Naîm; genelde rasyonalist ahlâk'ı, özelde ise Kant'ın ahlâk anlayışını, diğer ahlâk felsefeleri arasında en tutarlı ahlâk teorisi olarak görür. Bununla beraber Kant'ın kesin ahlâk buyruğunun; kuyve halinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiğini, bu açıdan da eksik olduğunu tesbit eder. Sözüünü ettiğimiz bu tesbit, sadece "*kesin buyruk*" açısından değerlendirilirse son derece yerindedir. Ancak Kant'ın ahlâk teorisinin bütünlüğü açısından bakılırsa, bu tesbitle Kant'a haksızlık yapılmış olur. Çünkü "*niyet*" (will; isteme), Kant'ın ahlâk sisteminde anahtar terimlerden birisidir ve kayıtsız şartsız iyi diye nitelendirilecek tek ilke durumundadır.

Kant'ın "Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi" isimli eseri "*Dünyada 'iyi niyet (veya iyi isteme)' den başka kayıtsız şartsız iyi diye isimlendirilecek başka birşey tasavvur etmek imkansızdır*"⁶⁵ cümlesi ile başlar. "*İyi niyet*"ın önemini açıklarken dikkat çektiği hususlar şunlardır: Servet gibi haricî şeylerle zekâ gibi zihnî yetilerin kötüye kullanılmaları her zaman mümkündür. Aynı şey cesaret gibi karakter özellikleri için de geçerlidir. Kötü bir hedefe ulaşmak için kullanılmaları mümkün olduğundan bunların kayıtsız şartsız iyi olmaları mümkün değildir. Buna karşılık "*iyi niyet/isteme*"; hiçbir halde kötü olmayıp, her zaman kayıtsız şartsız iyidir"⁶⁶.

Kant, eylemlerin ahlâkî değerini, insanı o eyleme sevk eden niyette arar. Ona göre ahlâkî açıdan önemli olan; eylemin sonucu değil, arka planındaki niyettir. Bu sebepten Kant için 'kuyve halinde kalmış niyetleri görmezden geliyor' şeklinde yapılacak bir tenkit uygun olmaz. Ancak sözünü ettiğimiz tenkidi, "*öyle hareket et ki, iradenin tâbi olduğu evrensel kural, yan itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun*" tarzında dile getirilen "*kesin buyruk*"a yönelttiğimizde, tenkit yerinde olur. Gerçekten de Kant'ın kesin buyruğu, sadece eyleme yönelik bir buyruk görünümünde olup, eylemin arka planını oluşturan niyet'i gözardı etmektedir.

A. Naîm, İslâm ahlâk'ını Kant ahlâk'ı ile bir de "*vazife için vaezife*" ilkesi açısından mukayese eder. Sonuçta İslâm ahlâk'ını bu açıdan da üstün bulur. Çünkü Kant'ın sistemindeki iyi neyit'in de kaynağı olan "*vazife fikri*"nin, sırf teorik bir niteliğe sahip olarak kaldığını, fiilen kalblerde yer edemediğini, son tahlilde ise ahlâkçıların hayallerini süsleyen "*sırf bir temenni*"⁶⁷ seviyesinden öteye geçemediğini söyler. Çünkü bu ilkenin, düşünürümüze göre insanlar üzerinde hiçbir yaptırım gücü yoktur. Sadece boş bir form durumundadır.

65. Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, s. 61.

66. Geniş bilgi için bkz: Kant, Groundwork, s. 61-62; H. Heimsoeth, İ. Kant'ın Felsefesi, çev: T. Mengüşoğlu, İstanbul 1986, s. 126, 145-146; Recep Kılıç, Ahlâkın Dinî Temeli, s. 33-37.

67. Ahmed Naîm, Ahâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 52.

"Rasyonalistlerce 'vazife için vazifenin yerine getirilmesi ilkesi'nden anlaşılan ahlâkî ve amelî anlam ne ise, müslümanlarca da 'bir vazifeyi Allah'ın emri olduğu için yerine getirmek'deki anlam, yaklaşık olarak odur...

Fiil ve eylemlerimizin Allah rızası için yapılması gerektiği hususu, müslümanların seçkinleri ve geniş halk kesimlerince bilinen müşterek bir fikirdir. Çünkü Kur'an'da dünyevî ve uhrevî mutluluğun türleri sayıldıktan sonra '*Cenab-ı Hakkın rızası, bunların hepsinden büyüktür. En büyük başarı, işte bu rızayı kazanmaktır*'⁶⁸ buyruluyor... Herhangi bir eylemin, ahlâken iyi olması için 'sadece Allah için yapılmış' olması gerekeceğini bilmeyen müslüman yoktur"⁶⁹.

Görüldüğü gibi düşünürümüze göre İslâm ahlâkî'nda en büyük gaye "*Allah rızası*"dır. Buna göre bir eylemin ahlâken iyi olmasının ölçüsü Allah için yapılıp yapılmamasına bağlı olmaktadır.

İslâm ahlâkî'nın Kant ahlâkî'ndan veya genel olarak rasyonalist ahlâk teorilerinden üstünlüğü, sadece teoik açıdan değildir. Aksine İslâm ahlâkının esas üstünlüğü, teorik açıdan daha çok uygulamada kendini gösterir. A. Naîm'e göre İslâm ahlâkî, vazife fikrinin çeşitli halk tabakaları arasında yayılmasında hiçbir felsefî teorinin gösteremediği bir başarı göstermiştir. Önemli olan da vazife fikrini, bir avuç düşünürler grubunda uyandırmak değil, geniş halk yığınlarına kabul ettirebilmektir ki İslâm ahlâkî, bu noktada başka hiçbir felsefî teori ile kıyaslanamayacak kadar başarılıdır. Bu başarının sebebi nerede aranmalıdır?

İslâm ahlâkının sözünü ettiğimiz başarısının arka planında yatan esas sebep, düşünürümüze göre şu noktada aranmalıdır. "İslâm dini, insanların çoğunluğuna göre mücerred hakikatleri telkin etmenin, ahlâkî terbiye ve güzelleştirmek için yeterli bir yöntem olmadığını dikkate alarak, somut (concret) teşvik ve cezalara, uhrevî mutluluk ve mutsuzluk durumlarının detaylarına oldukça fazla itina etmiştir"⁷⁰.

Halkın çoğunluğu, sadece "*Allah rızası*" için eylemde bulunmak gibi ulvî bir gayeyi yalnız tasavvur etmekle yetinir. Geniş halk kitlelerinden böyle bir gayeye yönelmelerini beklemek haksızlık olur. Geniş halk yığını eyleme geçiren esas saik, kıyamet günündeki sevab ve cezalandırma tasavvurudur. Yani *menfaat fikridir*. Onlardaki bu sevab kazanma veya azabdan korkma fikri, hakiki vazife fikrine karıştırmaktan kendilerini alamadıkları gizli bir saikden başka bir şey değildir.

Gerçekten de ahlâkî olgunluğa ulaşmak için insanların maddi teşvik

68. Tevbe, 73.

69. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 46-47.

70. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 51.

ve cezalara olan ihtiyacı inkar edilemez. Çünkü işin başlangıcında insanın kendisinden menfaat fikrini söküp atması imkansızdır. Ayrıca menfaat fikrinin, insanda ilk ortaya çıkışında fikir ve ruh terbiyesini kolaylaştırıcı bir işlevi de söz konusudur. İrâdenin, kıymeti olan bir gayeye kolayca yönelmesine menfaat fikrinin yine müsbet yönde bir katkısı vardır. "İlim ve irfan arttıkça, akıl ve dirayet genişleyip yükseldikçe, gaye de yükselir. Gayelerin gayesi ise, sonunda mutluluğun tamamını içeren Allah rızasına dönüşür. Hakiki vazife fikri de, işte o zaman tamam ve kemali üzere fiilen gerçekleşir"⁷¹.

A. Naîm'e göre, İslâm dininin insanları ahlâkî kemale ulaştırmak için yaptığı hitapların konusu iki boytuludur. Bir tarafta Allah rızası; öbür tarafta ise sevap ümidi ile ceza korkusu vardır. Başlangıçta herkes sevap ümidi ve ceza korkusundan hareket eder. Çünkü sırf Allah rızası'ndan dolayı harekete geçebilmek, büyük bir kemâl seviyesini kazanmaya bağlıdır.

Hedefledikleri ahlâkî gayeler açısından insanlar üç gruba ayrılırlar. Bu grupları "dünya ehli", "âhiret ehli" ve "Allah ehli" olarak isimlendiren Naîm, bu sınıflandırmayı şu hadis-i şerif ile temellendirir: "*Dünya âhiret ehline, âhiret dünya ehline; dünya ile âhiretin her ikisi de Allah ehline haramdır*".

Düşünürümüze göre "dünya ehli" olarak isimlendirilen insanların ahlâkî kıymetlerinin olmadığına işaret eden pek çok âyet ve hadis vardır. Ahlâkî kıymeti haiz olanlar, "âhiret ehli" ile "Allah ehli"dir. Asıl kemal ehli ise, Allah ehlidir.

İşte sırf "Allah rızası"nı hareket noktası yapabilenler, sadece "Allah ehli" olan insanlardır. Bunlar, "iman ve bilgide, iyilik ve kurtuluş yolunda ilerlemek için hiçbir sınır ve engel olmadığını düşünmekten bir an uzak durmayan, gayretlerini mutlak kemal seviyesini elde etmeye yönelten faziletli insanlardır.

Kur'an-ı Kerim'de haklarında *'haberiniz olsun! Allah dostları için hiçbir korku yoktur. Hüzün de nedir bilmezler'* âyet-i kerimesi inmiş olan bu faziletli insanların yapıp etmelerindeki ölçüleri *'iki ânı birbirine eşit olan kimse aldanmıştır, zarardadır'* sözüdür"⁷².

HÜRRİYET PROBLEMİ VE KADER İNANCI

Hürriyet probleminin Ahlâkta merkezî bir önemi vardır. Bu önemin farkında olan düşünürümüz, İslâm ahlâkı'nda hürriyet probleminin nasıl ele alındığını ve kader inancıyla insan hürriyetinin bir arada savunulup

71. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 50-51.

72. Ahmed Naîm, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 52.

73. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 20.

savunulamayacağını ele alır. Burada cevabını aradığı esas soru "İslâm'daki kader inancının, eylemlerin ahlâkî değerini azaltıp azaltmadığı" sorusudur. Bu meseleyi ele almasını gerekli kılan esas sâik; müslümanların kadere iman ettikleri için sıkça eleştirilmeleridir. Kadere (predestination, prescience) inandıkları için "müslümanlarda eylemlerin ahlâkî bir değeri bulunmadığını düşünenler eksik değildir. Halbuki biz müslümanların kadere nasıl iman ettiğimizin anlaşılamadığına inanmaktayız"⁷⁴.

Hürriyet probleminin İslâm ahlâkî'nda nasıl çözüldüğünü ele alabilmek için önce kader inancı konusunda yanlış anlaşılmanın düzeltilmesi gerektiğine inanan A. Naîm, İslâm'daki kader inancının "fatalizm" ile karıştırıldığına inanır. Oysa "Cebriyecilik" şeklinde tercüme edebilecek olan "fatalizm" teorisini savunan bazı felsefî teorileri unutup da bu kavram ile İslâm dini arasında ayrılmaz bir bağ tasavvur etmek büyük bir haksızlıktır.

"İslâm dini" ile "cebr"i savunan fatalizm arasında ayrılmaz bir bağ tasavvuru büyük bir haksızlıktır. Çünkü gerek dinlerin gerekse felsefî teorilerin hiçbirisi kader ve hürriyet problemini tam olarak çözüme kavuşturmadığı halde, bu meseleyi "tam bir ciddiyetle" ele alan müslümanlar olmuştur.

A. Naîm'e göre İslâm'daki kader inancı, eylem ve niyetlerin ahlâkî değerini noksanlaştıracak nitelikte değildir. Müslümanlar hem kadere iman ederler, hayır ve şerrin yaratıcısının Yüce Allah olduğuna inanırlar; hem de Allah tarafından kendilerine gösterilen mutluluk yolu ile mutsuzluk yolundan hangisine girseler kendi seçimleriyle girdiklerine inanırlar.

Düşünürümüz kader inancı ile insan hürriyetini bir arada savunmanın İslâm düşüncesinde mümkün olduğunu savunur. Bunu temellendirmek için dünyada hiçbir din'in; bir taraftan beşerî eylemlerin olmazsa olmaz şartı olan sorumluluk (responsibilite) vasfını insandan kaldırıp, diğer taraftan da buyruk ve yasaklar koymasını düşünmenin, mümkün olmadığı noktasından hareket eder. Ona göre eğer insan hürriyeti yoksa, hürriyetin güzel bir şekilde kullanılmasından başka anlamı olmayan dinî kanun ve emirlerin ne anlamı kalacaktır? İnsanın seçme gücü olmadığı takdirde, ona niçin bazı şeyleri serbest, bazılarını da yasak kılalım?

Bu sorularıyla o, insana hitap eden dinî ve ahlâkî buyrukların bir anlam ifade edebilmesinin zorunlu şartı olarak "insan hürriyetini" gördüğünü açıkça ifade etmiş olur. Çünkü seçme gücü olmayan bir varlığa bir takım emir ve yasaklar koymak son derece anlamsız olacaktır. Bu noktadan bakıldığında din ve ahlâk kurumlarının bizzat kendileri, insanı

74. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 21.

75. Sözünu ettiğimiz âyet ve hadisler için bkz: Ahmed Naîm, a.g.e., s. 22 vd.

peşinen hür bir varlık olarak kabul etmektedirler. Çünkü bağlularından sorumluluk fikrini kaldıran herhangi bir din, ona göre idam kararını kendisi vermiş olur. Oysa “inançlara, ibadetlere, beşerî ilişkilere, cezalara âit İslâm dini kadar buyruk ve yasakları çok olan bir din adeta yok gibidir. İnsanın iradesini terbiye etmeyi hedef edinmiş bir dinin insan hürriyetini yok sayması, esasen kendi geleceğini yıkması demek olur”⁷⁴. Ayrıca insanın eylem ve niyetlerden sorumlu olduğuna açıkça işaret eden pek çok âyet ve hadis vardır⁷⁵.

Felsefî akımların müslümanlar arasında yayılmasından sonra gerçekten fatalistler gibi insanın seçme gücünü yani insan hürriyetini yok sayan bir kelâm ekolü ortaya çıkmışsa da, bu anlayış müslümanlar arasında genel kabul görmemiştir. Müslümanlar arasında genel kabul gören İslâm bilginleri, insanda bir “seçme gücü” veya bir “cüz’î irade”nin varlığını isbat ederek rasyonalistlerin delillerine yakın deliller geliştirmişlerdir. Böylece İslâm’da “beşerî irade” ile “ilâhî irade” arasında bir ayırımı gidilmiş, ahlâkî sorumluluk “beşerî irade” ile temellendirilmiştir.

“İlahî irade”; varlıkla ilgili bütün olgusal olayları, ilahî kudretin eseri olan beşerî eylemleri yaratmada müstakildir. Gerek âlemi tanzim ve tedbir eden evrensel kanunların, gerek bu evrensel kanunların gereği olarak ortaya çıkmış olan cüz’î olayların yoktan yaratıcısı, ilahî irade/sahibi olan Yüce Zât’tır. İlâhî irade/sahibi olan bu Yüce Zat, sonsuz kudreti ile istediği her şeyi yapma gücüne sahiptir.

Düşünürümüze göre Yüce Yaratıcı’ya bu şekilde inanmak başka, “hakiki fail Allah’tır” diyerek ferdî sorumluluğu yok farz etmek, yaşamak için gerekli olan şeyleri sağlamaktan kaçınmak, kendini tembelliğe vermek, tehlikeye karşı kendini savunmayı lüzumsuz görmek başkadır. Bu iki düşünce tarzının arasında kapanması imkansız olan bir uçurum vardır. “Müslümanlar ahlâk kanunu’nun, sorumluluğun üzerine temellendirildiği bir ‘cüz’î irade (*Liberte personelle*)’nin, bir de sonsuz güç ve kudret sahibi kainatın bir Yaratıcısına, Yüce İlâhî Zât’a âit bir ‘küllî irade (*volonte divine*)’nin varlığına ve sevap ile cezanın yani sorumluluğun cüz’î iradeyle ilgili olduğu sonucuna ulaşmışlardır”⁷⁶.

Kader inancı ile birlikte gündeme gelen İslâm’ın tevekkül anlayışı da düşünürümüze göre, çoğu kez yanlış anlaşılmaktadır. Oysa “İslâm dininde tevekkülün şartı, tabiat kanunlarının gereğini gözden uzak tutmamak, tuttuğu takdirde başına gelen şeylerden dolayı kendini kınayıp; günahını, hatasını kadere yüklememektir. Tabiat kanunlarından gaflet etmek, onları hiçe saymak, ya müslümanlığı bilmemekten ya da acz ve miskinlikten kaynaklanır. Hatta tabiat kanunlarının Kur’an dilindeki adı “sünnetullah”tır”⁷⁷.

76. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 28.

77. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 35.

Demek ki A. Naîm'e göre İslâmdaki kader inancının dolayısıyla tevekkül anlayışının, insanı âcizlik ve miskinliğe düşüren anlayışlarla, hangi şekliyle olursa olsun örtüşmesi mümkün değildir. Çünkü kader inancı aynı zamanda tabiat kanunlarını bilmeyi ve gereğini yerine getirmeyi gerektiren dinamik bir inançtır. Bu dinamik kader inancının uygulamada da müslümanlar üzerinde medenî, siyasî, ilmî ve ahlâkî ilerleme açısından son derece müsbet etkileri olmuştur. Çünkü İslâm devletinin bir asır içinde bilinen derecede sınırlarını genişletmesi, düşünürümüze göre bu imanın bahsettiği azim ve dayanıklılık sayesinde gerçekleşmiştir. Müslümanların yine bu kadar müddet içinde ümmîlik ve çöl kültüründen en medenî milletlerin medeniyet imkanlarına kavuşmaları da yine bu sayede olmuştur. Sosyal ve tabîî ilimlerde bugünkü Avrupa düşünürlerinin zamanında üstadlığını yapmış olmalarında dahi bu yüce ilkenin küllî bir tesiri olduğu şüphe yoktur.

Ahlâkî sahada ise kadere iman insan üzerindeki olumlu tesirlerini görememeyi, A. Naîm insan ruhunun çok az araştırılmış olmasıyla irtibatlandırır. Çünkü cömertlik ve ikram, askerî ve medenî cesaret, felaketlere karşı sabır ve tahammül, menfaati ve hayatı küçümseme gibi ahlâkî faziletlerin kazanılmasında böylesine dinamik bir iman olağanüstü katkıları olacaktır.

SÜNNETULLAH KAVRAMI IŞIĞINDA DİN-İLİM İLİŞKİSİ

Ahmed Naîm'e göre ilim ile gerçek din'in her ikisi de hakikat olduğu için aralarında herhangi bir çatışmanın olması düşünülemez. İslâm dini, bilimsel metodlarla doğrulanarak varsayım olmaktan kurtulmuş her türlü bilimsel gerçeği iman ile telif eder. Ayrıca vahye ve mucizeye iman etmenin, akıl ilkeleriyle çelişen bir tarafı yoktur.

Kur'an'ın gayesi, düşünürümüze göre, insanın vahiyden bağımsız olarak kendi aklıyla keşfedebileceği ilmî hakikatler hakkında insanı bilgilendirmek değildir. Bununla beraber, bilimsel konularla ilgili Kur'an ifadelerinin doğrulanmış ilmî hakikatler ile çelişmesi de söz konusu olmaz. Kısaca vahyin gayesi bilimsel bilgi vermek olmamakla birlikte bilimsel bir konuda bilgi vermişse, bu bilginin yanlışlanması da mümkün olmaz. Aksi halde Kur'an'a iman etmenin, geçerli bir sebebi kalmaz.

"Kur'an'ın ibarelerindeki bu hal, hayret vericidir ki binüçyüz seneden beri insanlığın bilgi birikimine kalbden kalbe girmiştir. Tecrübî ve felsefî ilimler bu kadar değişime uğramışken yine müslümanların inancını sarsacak ciddi ve makul bir sebep bulunamamaktadır. Aksine, insanlığın bilgi birikimi hangi seviyede olursa olsun, Kur'an-ı Kerim onları elde etmeğe, mümkün ise ileri götürmeğe teşvik eder"⁷⁸.

78. Ahmed Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 36.

79. Fetih, 23.

80. Melaike, 41.

A. Naîm'e göre dünyada ilim ve felsefeden hiçbirisi olmamış olsaydı, müslümanlar kainatta hüküm süren birtakım kanunların **-ilahî sünnet**'in mevcud olduğunu yine bileceklerdi. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de *"İşte bu, öteden beri gelip duran sünnetullah'tır. Yani Allah'ın âdetidir. Sünnetullah'ın ise tebdil edildiğini göremezsin"*⁷⁹. Diğer bir yerde de *"Sünnetullah'ın tebdil edildiğini göremiyeceğin gibi, Sünnetullah'ın tahvil edildiğini de göremezsin"*⁸⁰ buyrulur.

Bu âyetler, hem İslâm inancındaki doğruluk ve sâfiyetin, hem de Kur'an'da insanları âciz bırakacak kadar güzel ve eşsiz nitelikteki anlatımın birer örneği durumundadır. İşte aynı zamanda, kainatı idare eden tabiat kanunlarının mahiyetini de açıklayan bu âyetlerden hareket eden A. Naîm, İslâm dini ölçeğinde, din ile ilim ilişkisine dikkat çeker.

Bir kere bu âyet-i kerimedeki açıklama tarzı, ilim ile hakiki din arasındaki çatışma ve çakışmanın anlaşılmasız bir şey olduğunu gösterecek ilahî uyarılardan biridir. İkinci olarak âyet; tecrübî ilimleri öğrenmenin müslümanlar üzerine bir borç olduğunu bildirmekte ve bilimsel keşiflerden istifade etmeyi teşvik etmektedir. Bütün bunları A. Naîm maddeler halinde şu şekilde sıralar⁸¹:

1. Tecrübî ve müsbat ilimlerin varsayım halinde olmayan önermeleri, bu âyet-i kerimeye göre kabul edilebilir niteliktedir. Gökyüzü ve yer yüzü hakkında bilgi edinmeyi emreden diğer pek çok âyetin delaletiyle bu ilimleri öğrenmek müslümanlara borçtur. Çünkü ilahî âyetleri tefekkür etmek farzdır. İlâhî âyetler ise olgusal (kevnî) kanunları -Kur'an'ın isimlendirmesiyle sünnetullah'-ı bilmedikçe tefekkür edilemez.

2. Âyet-i kerime, sünnetullah'da değiştirme ve değişim görülemeyeceğini gösteriyor ki bu, tecrübî ilimlerin konusu olan kanunların değişmeyeceğini ifadeden başka bir şey değildir. Bu da bilimsel keşiflerden istifade etmeyi teşvik etmektedir.

3. Âyet-i kerimedeki tekrarın özel bir önemi vardır. Bu tekrar, olgusal kanunlara saygı gösterilmesi gerektiğini göstermekten başka, bize iki hakikat bildiriyor. İncelik, tekrar edilen ibarede değişen kelimelerin "tebdil" ve "tahvil" kelimeleri olmasıdır. Âyet-i kerimenin sıyaki; bugünkü olgusal kanunların değişip de yerlerine diğer kanunların konulmasını, değiştirilmesini hatırdan sildiği gibi, mevcut kanunların da değişmeksizin hükümlerini şaşırmadan yerine getireceğine işaret etmektedir. Böyle bir inanç ile olgusal hakikatleri keşfetmeğe koyulan bir hakikat araştırmacısının duyacağı aşk ve şevki tarife ihtiyaç yoktur.

4. Âyet-i kerimde tekil olarak *"sünnetullah"* terimi geçmekte, çoğul şekli olan *"sünenullah"* denmemektedir. Bundan da yine ilim dalla-

81. A. Naîm'in maddeler halinde yaptığı tesbitleri hakkında daha geniş bilgi için bkz: Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, s. 36-37.

rının, şimdiye kadar birbirinden ayrı zannedilen farklı kanunları tek bir kanuna indirgemek için harcadığı mesâfinin pek yerinde olduğunu anlıyoruz.

5. Dile getirdiğimiz bütün bu düşüncelerden daha önemli olanı; âyette “tebdil ve tahvil yoktur” denilmeyip de “tebdil ve tahvilin meydana geleceğini göremiyeceksin” denilmesidir. Bu da tecrübî ilimlerle ilgili olan kesinlik derecesine âiddir.

Tabiî ilimlerin önermeleri hakkındaki kesinliğin, matematikteki kesinlik ölçüsünde kuvvetli olmadığı, ilim adamlarınca bilinen bir konudur. Tümevarım yoluyla illet olarak tanıdığımız hadiselerin bazıları, hakiki illetlerden değildir. Hakiki illetlerden olanlarının da zorunlu olduğunu isbat edebilecek ilmî bir yol yoktur. Tabiî kanunlar değişmez kabul edilmekle beraber, bu inanç hiçbir zaman zorunlu olarak bilinen kesin hakikatler kuvvetinde değildir.

Buna göre sosyal ve tabiî ilimler ne kadar gelişirse gelişsin, hadiseler için bilinen illet veya illetlerden başka bir illêt tasavvuru her zaman kendiliğinden mümkün olur. Çünkü yüzdeyüz derecesindeki matematik kesinliği elde etmek, gerek olgular dünyasının bütününde, gerekse ezelden ebede kadar bütün hâdiseler üzerinde tam tümevarım yapmağa bağlıdır. Bunun da imkansız olduğu son derece açıktır. Bundan dolayıdır ki, tecrübî ilimlerde illet olarak tanınmış olan bir önceki hâdisenin illetliğini geçersiz kılan ikinci dereceden bir hâdisenin ortaya çıkmaması, kanaat ve kesinliğin hâsıl olması için yeterli sayılır.

Semavî dinlere inananlar tecrübî ilimlerde vahiy ve mucize hakkındaki imanlarını zedeleyecek bir önerme, bir kural bilmezler. Bu takdirde âyet-i kerime: “*siz, sünnetullah'ı öğrenebildiğiniz kadar bilirsiniz. O bildiğiniz miktarda ise değişme bulamazsınız. Ne tebdil, ne de tahvil edildiğini göremezsiniz. Bununla beraber şu keşfettiğiniz sünnetin görünen eserleri de zorunlu değildir. Bunlar kâinatın yaratıcısının hür iradesiyle ortaya koyduğu eser ve işlerinden ibarettir. Bu eserlerin kendi içinde (bizâtihâ) değişmesine imkan vardır*” gibi bir manayı içermiş olur.

İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ VE AHMED NAÎM

“Osmanlı devleti çöküntüden nasıl kurtulur?” sorusu, A. Naîm nesli Osmanlı aydını'nı en fazla meşgul etmiş olan siyasî sorulardan belki de en önemlisiydi. O dönemde bu soruya cevap olmak üzere geliştirilmiş olan bilinen formüller ve çözüm şekilleri vardı. Bernard Lewis'nin de işaret ettiği gibi⁸² “Osmanlı devleti çöküntüden nasıl kurtulur?” sorusunun cevaplandırılması, büyük ölçüde bir başka sorunun cevaplandırılma-

82. Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev: Metin Kıratlı, Ankara 1991, s. 232.

sına bağlıydı ve bu durum yeni farkedilmişti. İmparatorluğun çöküntüden veya devrilmekten nasıl kurtulacağı sorusunu tartışırken karşı karşıya gelen sözünü ettiğimiz bu “yeni ve radikal sorun”, *kurtarılacak olan varlığın tabiatını belirleme* meselesiydi.

Kurtarılması gereken devletin tabiatını belirleme meselesi önem taşıyordu. Çünkü söz konusu olan devlet, çok uluslu ve çok dinli bir yapıya sahipti. İlk zamanlar “*ittihad-ı anâsır*”dan yani Osmanlıya tâbi olan müslim gayr-i müslim, Türk gayr-i Türk unsurların birlikteliğini muhafaza ve daha da pekiştirme fikri sanki genel kabul görür gibiydi. Bunu gerçekleştirebilmek için bir dizi bilinen siyasî ve idarî düzenlemelere gidildi. Sonradan gelişen hadiselerin akışı, Osmanlılık fikrini imkansız bir faraziye olarak baştan beri reddeden bir kısım düşünürü haklı çıkarırcasına “*ittihad-ı anâsır*” fikrinin gerçekleştirilebilirliğini fiilen imkansız hale getirdi. İmparatorluğun tâbi halkları arasında milliyetçilik fikirlerinin yayılması, çok uluslu ve çok dinli bir imparatorluğun, “eşit ve barışçıl bir uluslar birliği” şeklinde devamını öngören Osmanlıcı rüyayı⁸³ da sona erdirmiş oldu.

Osmanlıcılık fikrinin gerçekleştirilebilme ümidinin yitirilmesi üzerine bu defa birbirinden farklı iki görüş üzerinde ısrar edildi. Bu görüşlerden birisi, “*ittihâd-ı anâsır*” yerine “*İttihâd-ı İslâm*”ı ikame ederek, hiç değilse Osmanlı’nın müslüman tebâsının birlikteliğinin muhafazasının gerekliliğini savunuyordu. Diğer görüş ise “*ittihâd-ı İslâm*”ın da hayata geçirilme şansının olmadığı düşüncesinden hareketle, Türkler arasında bir birlik tesis edilmesinin lüzumunu savunuyordu. İşte Ahmed Nâim, “İslâm kardeşliği” temel tezinden hareketle “*İttihâd-ı İslâm*”ı savunan görüşün en önemli temsilcileri arasındadır.

A. Nâim’e göre Osmanlıyı meydana getiren müslim ve gayr-i müslim unsurları bir arada tutmak mümkün olmayabilirdi ama müslim tebânın birlikteliği kesin olarak muhafaza edilmeliydi. Çünkü müslümanları birbirine bağlayan köklü ilkeler mevcuttu. Bu ilkelerin başında da “*kardeşlik*” prensibi geliyordu. Dolayısıyla bu kardeşlik prensibini zedeleyecek, birliğin dağılmasına vesile olabilecek hertürlü düşünce ve eylemden kaçınmak gerekirdi. Bu sebepten Meşrûiyet’in ilk ayında İstanbul’da “Uhuvvet-i Arabiyye-i Osmaniyye” isminde bir dernek kurulması üzerine düşünürümüz şunları yazmıştı:

“İnsaf ediniz. Biz bugün gayr-i müslim vatandaşlarımızı Osmanlı bayrağı altında toplamaya çalışıyoruz. Tanışalım, barışalım, sevişelim, diye onları âgûşumuza alıyoruz. Ecnebilere bile kendimizi sevdirmeye gayret ediyoruz. Böyle bir sırada, müslüman kardeşlerimizin İslâm ara-

83. Bernard Lewis, a.g.e., s. 217.

84. Ahmed Nâim, “Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatımız”, İttifak Gazetesi, İstanbul, 17 Ağustos 1324/30 Ağustos 1908, sayı: 14; M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye’de İslâm ve İrkçilik Meselesi, İstanbul 1976, s. 116-117’den nakil.

sındaki birliğe aykırı bir mana hissettiren bir nâm altında toplanmak gibi cefalarına tahammül edebilir miyiz? Tahammül etsek bile, o canımızdan muazzaz bildiğimiz, iki dünya saadetine yegane vesilemiz olan dinimizce mesul olmaz mıyız”⁸⁴?

Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği sağlamayı gaye olarak gören A. Naîm, bu birliği bozabilecek en tehlikeli fikir olarak “*asabiyye-i kavmiyye ve cinsiyye*”yi görür. Çünkü O’na göre “*asabiyye-i kavmiyye ve cinsiyye*”, kardeşliğe karşı düşmanlık, birliğe karşı ayrılık esaslarını getiren bir düşünce sistemidir. “Bu asabiyet eşitsizliği, eşitsizlik de zulmü doğurdu. Zulüm bizi medeniyetten mahrum etti. Medeniyetsizlik ise bizi medenî olan diğer kavimlere esir kıldı. Hepimizin bildiği, gördüğü zillet derecesine düşürdü. Bizi bundan sonra bu aşağılıktan yükseltecek, terakkinin tepesine eristirecek olan ittihadır”⁸⁵.

Cins ve kavim iddiası ile ilgili olarak A. Naîm’in temel tezi şu ifadelerinde kendini bulur: “Cinsiyet davası, şer’an kötü görülmüş ve reddedilmiştir. Şer’î açıdan bir cahiliyyet davâsıdır. İslâm’ın kıyam ve bekâsına, müslümanların refah ve saadetine en müthiş darbedir. Hemen hemen bütün İslâm diyarının küfür diyarına dönüştüğü sırada, buradaki bir avuç müslümanın ben Türk’üm, ben Arab’ım, ben Kürd’üm, ben Laz’ım, ben çerkez’im gibi iddialarla yekdiğerine karşı muhabbet bağlarını zerre kadar gevşetmeleri cinnettir. Ayrıca asabiyye-i kavmiye bayrağını ellerinde tutanların aldığı manaca da vatanperverliğe münafidir.

Din ve iman, akıl ve iz’an sahasından uzaklaşılsa bile, saadet-i kavmiye serabının ardından koşan Arnavud kardeşlerimizin başına gelen büyük musibet, bize müthiş bir ibret dersi olmalıdır. Aynı sebepler aynı neticeleri doğurur kaidesine binaen bu meslekde devam ettiğimiz takdirde, ergeç bizim de başımıza gelecek musibet budur. Bu gidişle İslâm’ın son sığınağı olan bu diyar, Allah korusun -Arnavudluk gibi-dârü’l-küfr’e dönüşecektir”⁸⁶.

Görüldüğü gibi Ahmed Naîm asabiyet fikrine, hem dinî değerlerimiz hem de millî menfaatlerimiz açısından karşı çıkmaktadır. Dinî açıdan

85. Ahmed Naîm, “Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatımız”; M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye’de İslâm ve Irkçılık Meselesi, s. 118’den nakil.

86. Ahmed Naim, İslâm’da Davây-ı Kavmiyet, İstanbul 1332, s. 5-6.

87. Musa Kazım Efendi İslâm Mecmûası’nda yayınlanan bir yazısında [2 Şubat 1329/15 Şubat 1913, sayı 3]; İslâm dini’nin en önemli esaslarından birinin “mü’minlerin kardeşliği” ilkesi olduğunu, bu kardeşliği bozacak iddiaların başında “kavmiyet ve cinsiyet iddiası”nın gelidğini öne sürer. Bunun üzerine “Takip ve Tenkid Mecmuası” sahibi Nüzhet Sabit, yazıyı yayınlayan İslâm Mecmuası’nın cevaplamasını istediği bir dizi soru sorar. İslâm Mecmuası bu sorulara cevap veremeyince, A. Naîm kavmiyet ve cinsiyet davasını ele alan bir yazı yazma gerekliliğini duyar.

Sözüünü ettiğimiz yazıda Musa Kazım’ın ileri sürdüğü fikirler şunlardır: “İslâmiyetin mühim esaslarından birisi de kardeşliktir (uhuvvettir). İslâm dini ‘mü’minler kardeşler’ âyet-i kerimesiyle müslümanlar arasında kardeşlik esasını tesis eylemiştir.

karşı çıkar, çünkü şer'an yerilmiş bir cahiliyye düşüncesi olarak değerlendirir. Millî açıdan da vatanseverliğe aykırı bulur. Çünkü sonuçta bu fikir, Osmanlı vatanının dağılmasına ve İslâm diyarının küfür diyarı olmasına sebep olmaktadır.

A. Naîm'in dinî ve ahlâkî gerekçelerle karşı çıktığı "asabiyye"nin neliği problemi, bugün de zaman zaman tartışma konusu edilen bir problem durumundadır. Düşünürümüzün "İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyet" isminde bir kitap yazmasına sebep olan sorulardan⁸⁷ birisi de "*İddiây-ı kavmiyet ne derecede memnûdur ve hangi şekli memnûdur?*"⁸⁸ sorusuydu. İşte A. Naîm, büyük ölçüde bu sorunun cevabını açıklığa kavuşturmaya çalışacaktır.

Bir kere düşünürümüze göre, müslümanların dünyada gerçekleştirmeleri gereken en büyük gaye, birlik ve beraberliklerini tesis etmektir. Bu gayenin gerçekleşmesine engel olması sebebiyle "asabiyye" dinen yasaklanmıştır. "Kavmiyet zokası zehirlidir... Asabiyye-i cinsiyye'nin menhiyyât-ı şer'iyeden olması, dünyada gâye-i kusvâ olan vahdet-i müslimîni vücûda getirmek içindir"⁸⁹.

Asabiyye'nin dinen kesin olarak yasaklanmış olmasını bu şekilde belirten düşünürümüz; yasaklanmış olan asabiyye türünün ne olduğuna da şu ifadelerle açıklık getirir: "Asabiyye-i kavmiyye şer'an memnûdur, mezmûmdur. Fakat hangi şekilde? Bir insan kavmine sırf kavmi olduğu için mutlak surette asabiyyet gösterirse, kabihdir. Kavmine hak dairesinde ve hiçbir tarafa düşmanlık göstermeksizin yardım ederse, aksine müstahsendir"⁹⁰.

İslâm dini bu mihim esası gayet metin bir şekilde koyduktan sonra bunu ilelebed muhafaza edecek sebepleri de ihzâr etmiştir. Bu dinde zekâtın, teâvun ve tenasurun farz ve meşru kılınması, düşmanlık ve husûmetin, gıybet, yalan, nifak, ayrılık, fitne, fesad ve iddiây-ı kavmiyet ve cinsiyetin kesin olarak yasaklanması, hep İslâm kardeşliğini ilelebed muhafaza edecek sebepler cümlesindendir.

Gerçekten ...bir millet... iddiây-ı cinsiyet ve kavmiyetten şiddetle men edilmezse o millet arasında kardeşlikten eser bulunamaz. Binaenaleyh öyle bir milletin yaşaması da kabil olmaz" (Ahmed Naîm, İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyet, s. 3-4).

Musa Kazım'ın bu fikirlerden hareketle Nüzhet Sabit'in cevaplandırılmasını istediği sorular da şunlardır:

1. "İddiây-ı kavmiyet ve cinsiyetin şiddetle yasaklanması hakkında açıklamada bulunmayı memleket için pek faydalı buluyoruz... İddiây-ı kavmiyet ne derece memnûdur? Ve hangi şekli memnûdur?

2. "Ben Arabım ve benden daha Arabı yoktur" diye bir hadis-i şerif vardır, deniliyor. Eğer mevzû değilse, bu hadis-i şeriften ne kastedilmiştir?

3. Türkçe yahud Çince konuşan bir müslüman: Türk'üm, Çinli'yim demekle iddiây-ı kavmiyet etmiş olacak mı? Yoksa asıl maksat, diğer kavmiyet ve milliyetleri zelil görmemek midir? [Ahmed Naîm, İslâm'da Davây-ı Kavmiyet, s. 4].

88. Ahmed Naîm, İslâm'da Davây-ı Kavmiyet, s. 4.

89. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 16.

90. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 45.

Görüldüğü gibi A. Naîm'e göre asabiyye'nin; a) dinen kötü (kabih) görülen, b) dinen güzel (müstahsen) görülen olmak üzere iki boyutu vardır.

Dinen kötü görülen asabiyye fikri; İslâm'ı ve İslâmî iman anlayışını reddederek, yeni bir "din" ve yeni bir "iman" anlayışı geliştirmeyi hedef edinen düşünce sistemidir. A. Naîm bu düşüncenin aşlamak istediği şeyin açıkça dinsizlik mefkûresi olduğunu söyler. Çünkü bunlar "büsbütün yeni bir mefkûre (müşterek gaye demek olacak) ihdâs etmek, eski an'aneler ile ilişkileri keserek yeni an'aneler meydana getirmek, 'yeni bir iman' ile 'yeni bir kavim', 'yeni bir millet' isâğa etmek iddiasındadırlar"⁹¹. Ayrıca "yasaklanmış asabiyyet kavmine zulüm üzerine yardım etmektir"⁹² hadisiyle düşünürümüz bu konudaki görüşünü temellendirir.

Ahmed Naîm; *Asabiyye'nin dinen güzel görülen boyutunu*, "En hayırlınız, aşiretini müdafaa edendir, lakin Şer'in hilafına müdafaa edip de günaha girmemek şartıyla"⁹³ hadisinden hareketle tarif eder. Buna göre "Şeriat'ın çizdiği hudud dahilinde kavmine yardım etmek, taraftarlık etmek yine İslâm dini'nin emrettiği bir şey"⁹⁴dir. Dolayısıyla Türkler; "Türk lisanına, edebiyatına, san'at'ına, ticaretine hizmet ederlerse alıyyulâlâ bir iş görmüş olurlar"⁹⁵.

Görüldüğü gibi düşünürümüzün karşı çıktığı asabiyye fikri, kavim veya cins fikrini İslâm'ın yerine ikame etmek isteyen, böylece adeta yeni bir "değerler sistemi" oluşturmaya teşebbüs eden düşünce akımı olmaktadır. İslâmî değerlere bağlı kalarak insanın mensup olduğu milletin kalkınması, kendi kültürünün zenginleşmesi için çalışmasının, dinen yasaklanması şöyle dursun İslâmî bir emir olduğunu düşünür. Ancak bütün bunlar yapılırken, yapılan işlerin belli bir kavim adına değil de İslâm adına yapılmasını ister. Çünkü kavmin öne çıkarılmasının müslümanların birliğine zarar getirebileceğinden korkar. Onun bu konudaki fikirlerini, şu uyarılarında açıkça görmek mümkündür:

"Türk'ü bundan sonra da zararına sebep olacak yorgunluklara salıp, dünya ve âhiret saadetini düşünemeyecek hale getirmek revây-ı hak değildir. Onun içtimâî durumlarını yüceltmek, istihsal kuvvetini çoğaltmak, maneviyatını kuvvetlendirmek, yüksek hasletlerini geliştirmek, kötü alışkanlıklarını gidermek gerçekten takdir edilecek, hem Allah'ın hem de kulların katında makbul olan hayırlı bir iştir. Buna ulaşmak için lisanına hizmet etmek, edebiyatını gerçekten ruha gıda olacak hale getirmek, kavmin ilmî ve amelî kuvvetini artırmak pek mübarek bir vazifedir. Hatta bu

91. Ahmed Naîm, İslâm'da Davây-ı Kavmiyet, s. 7-8.

92. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 46.

93. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 46.

94. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 47.

95. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 47.

vazifede, aslen Türk olmadığı halde Türk lisanıyla konuşan diğer müslümanların da size yardıma koşmaları dinî bir vazifedir. Nitekim bizim yaptığımız, başka bir şey değildir.

Lakin bu içtimaî hizmetlerin ifası, hiçbir zaman sizleri hadd-i cevazın ötesine geçerek cahiliyye davasına, soy sop ile, eski atalar ile övünmeye sevk etmemelidir. Lisan, lügat bir anlaşma vasıtasından ibarettir. Bunu iyi kullanınız da kötülöklere âlet etmeyiniz. Türk'ü; muhtaç olduğu dinî, dünyevî ilimlerin hepsini anlayacağı basit ve yüce bir lisan ile âşinâ ediniz... Fakat daima... kendisine, 'Ey Türk!' diyecek yerde 'Ey Müslüman!' diye hitab ediniz. Kendisine daima müslümanlığından bahsediniz... Türk'ün tarihini İslâm tarihinden ayırmayınız"⁹⁶.

SONUÇ

Belirli konulardaki temel düşüncelerini incelediğimiz Ahmed Naîm; hem İslâm felsefesini, hem de Batı felsefesini bilen, her iki düşünce dünyasının temel dinamiklerini iyi kavramış olan nadir düşünürlerimizden birisidir. Felsefe yapabilmenin öncelikli şartı olarak felsefî kavramların belirlenmesini görür. Felsefî kavramları lâyıkıyla belirleyebilmek için sadece Batı felsefesini bilmeyi yeterli görmez. Çünkü millet olarak bizim İbn-i Sina'lara kadar uzanan köklü bir felsefe geleneğimiz vardır. Felsefî kavramların belirlenip yerleşebilmesi için, kavramların sözünü ettiğimiz gelenek ile irtibatlandırılmaları gerekir. Bu sebepten felsefî kavramlar konusunda; yeni kavram icadı yerine, eski kavramların keşfedilmesi gerektiğini savunur. Eskinin keşfi, bizi hem geçmişimize bağlayacak, hem de bugünümüzü sağlıklı değerlendirmemize zemin hazırlayacaktır. Felsefe dili olarak Arapça'yı tercih etmesine sebep olmuş olan bu düşüncesi, felsefe konusunda kendisinden istifadeyi ya asgarî seviyeye indirmiş ya da tamamen engel olmuştur.

Normatif bir ahlâkın mümkün olabilmesi için "ahlâk yasası"nın evrensel olması gerektiğini düşünür. Ahlâk yasasının evrensel olabilmesi ise, "vahiy" ile temellendirilmesine bağlıdır. Bu sebepten "vahiy" ile temellendirilmiş olan "İslâm Ahlâkı"nı, felsefî ahlâk teorilerinin hepsinden daha üstün görür. Rasyonalist ahlâk anlayışını, özellikle de Kant ahlâkını felsefî teorilerin en tutarlısı olarak kabul eder. Buna rağmen bunlara ciddi tenkitler yöneltir. Rasyonalist ahlâk anlayışlarını müeyyideleri olmadığı için tenkit eder. Kant'ı tenkit ederken, evrensel ahlâk yasasını tam olarak temellendiremediğinden hareket eder. Kant'ın sisteminde ahlâk yasasının temeli olan kesin buyruğun, kuvve halinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiğini vurgular. Bütün bu konularda İslâm ahlâkının son derece tutarlı ve yetkin olduğunu temellendirmeye

96. Ahmed Naîm, a.g.e., s. 11-12.

çalışır.

Sadece teorik açıdan değil pratikte de üstün olduğuna inandığı İslâm ahlâkı, “*vazife fikri*”nin geniş halk tabakaları arasında yayılmasında hiçbir felsefî teorisinin gösteremediği bir başarı göstermiştir. Çünkü İslâm ahlâkı; sadece soyut gayeler belirlemekle yetinmemiş, bu gayelerin hayata geçirilebilmesi için gerekli olan somut teşvik ve cezaları da koymuştur.

Ahlâk konusunda “hürriyet” problemini işlerken, İslâm’ın kader inancını da ele alır. İslâm’ın kader inancı ile “fatalizm”in farkına işaret ederek, kader inancı ile insan hürriyetini bir arada savunmanın nasıl mümkün olduğunu gösterir. Bu konudaki yanlış anlaşılmaları düzeltebilmek için orijinal yorumlar getirir. Buna göre kader inancı; insanı miskinliğe sevk eden bir düşünce şekli değil, tabiat kanunlarını bilmeyi ve gereğini yerine getirmeyi gerekli kılan dinamik bir inanç unsurudur.

Kader inancıyla ilgili olarak “sünnetullah” kavramını yorumlarken, İslâm dini ile doğrulanmış bilimsel gerçekler arasında çatışmanın değil uyuşmanın olduğu sonucuna varır. Kur’an-ı Kerim’in bilim kitabı olmasına rağmen, bilimsel bir konudaki hükmünün mutlak anlamda doğru olduğunu; bu özelliğinin, Mutlak Varlık olan Allah’ın kelamı olmasından kaynaklandığını vurgular.

Siyasî anlamda “ittihâd-ı İslâm” fikrini savunan Ahmed Naîm, İslâm kardeşliğine zarar veren “asabiyye” kavramına doyurucu açıklamalar getirir. Asabiyye fikrini yorumlayarak dinî açıdan “kabih” görülen anlayış ile “müstahsen” görülen anlayışları birbirinden ayırır.

Dile getirdiğimiz bütün bu konuları incelerken Ahmed Naîm; kendi içinde tutarlı, ilkelerine sonuna kadar bağlı, Doğu’yu ve Batı’yı bir arada değerlendirebilecek çapta bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Ancak özellikle tercih ettiği felsefe dili yüzünden kendisinden gerektiği şekilde istifade edebildiğimiz söylenemez. Bu sebepten “*Felsefe Dersleri*” isimli telif eseri ile “*Mebâdi-i Felsefeden İlmü’n-Nefs*” isimli tercüme eserinin sadeleştirilmesi, Türk kültürü için bir kazanç olacaktır diye düşünüyorum.