

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)  
ANA BİLİM DALI**

**BABANZÂDE AHMED NAİM'İN İLİMLER TASNİFİNDE**

**AHLÂK İLMİNİN YERİ**

Yüksek Lisans Tezi

Nazangül ADA DALKIRAN

Ankara-2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)**  
**ANA BİLİM DALI**

**BABANZÂDE AHMED NAİM'İN İLİMLER TASNİFİNDE**  
**AHLÂK İLMİNİN YERİ**

Yüksek Lisans Tezi

Nazangül ADA DALKIRAN

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara-2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)**  
**ANA BİLİM DALI**

Nazangül ADA DALKIRAN

**BABANZÂDE AHMED NAİM'İN İLİMLER TASNİFİNDE**  
**AHLÂK İLMİNİN YERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep KILIÇ**

**Tez Jürisi Üyeleri**

<b><u>Adı ve Soyadı</u></b>	<b><u>İmzası</u></b>
1- Prof. Dr. Recep Kılıç	.....
2- Doç. Dr. Zikri Yavuz	.....
3- Dr. Öğr. Üyesi Tuncay Akgün	.....

**Tez Savunması Tarihi**

10.01.2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Prof. Dr. Recep KILIÇ danışmanlığında hazırladığım “Babanzâde Ahmet Naim’in İlimler Tasnifinde Ahlâk İlminin Yeri (Ocak.2020)” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Nazangül ADA DALKIRAN

.....

## ÖNSÖZ

Bilim, felsefe, din ve ahlâk... Bu mefhumlar ve aralarındaki ilişki insanlığın en kadim ve her daim güncel meselesidir. Hassaten bu çalışma açısından bakılırsa ahlâk ilmi ve dinî ilimlerin ilke ve kanunlarını, metafizik zeminini konu edinen yegâne bilimsel faaliyetin felsefe olduğu/olması gerektiği malûmdur. Bu ilimlerin felsefe ilmi ile mesâil bakımından ortaklığı, sarmaş dolaşığı da nazar-ı itibara alınırca felsefeyi itibarsızlaştıran her yaklaşımın, dini ilimler ve ahlâk ilminin metafizik temelini bilimsel alandan uzaklaştırmak anlamına geldiği görülecektir. Picard'ın, felsefeyi benzer bir yaklaşımla ele alan pozitivism için “bilimin bacaklarını güçlendirmek adına kanatlarını kırmıştır” demesi, aynı noktaya işaret etmektedir. Bilimin/fennin hayret-efzâ bir kuvvete sahip olduğu günümüzde, söz konusu yaklaşımın yol açacağı deprem, en geçerli lisan olan bilim nazarında, bu ilimlerin aşkınlık zeminini sarsacağından, muhtemel buhranın altında kalacak olan yine ‘insan’dır. Nitekim lisan-ı tarih bize mükerreren bunu söylemektedir.

Babanzâde, “ahlakı sosyoloji incelesin diyorlar, fakat mebâdî’si nerde?” sözleriyle insafa çağırıldığı ‘modern bilim anlayışı’nı, ‘varlık-bilgi-değer kavramlarının Vacib’ul-vücut ekseninde akıl ve kalbin irfanıyla semâ ettiği’ bir tefekkür halkasına davet etmiştir. Onun en kıymetli sermayesi olan ömrünü uğruna değerlendirdiği bu davet, akademik bir lisan içinde izah edilirse: ‘insanın ne hayvan, ne de bir makine olduğu, dolayısıyla ahlâkın yalnız doğa bilimlerinin konusu değil, bundan fazla, ‘gayeli insan varlığı’nı metafizik yönüyle elen alan mümtaz faaliyetin / felsefenin konusu olduğunu iddia ettiği’ şeklinde özetlenebilir. Onun ilimler tasnifinde ahlâk zemini psikoloji, güzergâhı teoloji, hedefi ebedî saadet olan bir konum bildirir. Babanzâde bu anlamda hem Şark hem Garb medeniyeti ile ilgili derin bilgi birikimini kuşanmış, arkasını mensubu olduğu geleneğe yaslamış, modern dünya kavrayışının yol açtığı buhrana çözüm önerilerini aynı dili konuşarak, bilimsel bir bağlamda dile getirmiştir. O; hayatı, dini, felsefesi, ahlâkı ve hatta ölümü tutarlılık arz eden nadir bir ilim adamı olarak defa defa okunması, çözümlerine kulak verilmesi, ihtarlarının dikkate alınması gereken bir mütefekkindir. Özellikle felsefe-din, akıl-vahiy, insan-ahlâk ilişkilerinin

sürekli öne sürüldüğü günümüzde, Darulfünun felsefe/psikoloji hocalarından Babanzâde'nin bu mevzularda hangi çıkışı gösterdiğinin bir ehemmiyeti olmalıdır.

Bu çalışma vesilesiyle kendisiyle tanıştığım ve aynı necip medeniyetin evlâdı olmaktan bir kez daha gurur duyduğum için hamd ediyorum. Onun ahlâkın kemâl noktası olarak -parmağımı hiç indirmeksizin- işaret ettiği Sırac-ı Munîr'e selâm ediyorum. Babanzâde'nin kadim meselesini tutup kaldırmada gayret gösteren, eserlerinden istifade ettiğim fikir insanlarına dua ediyorum. Elbette kendi mikyasım dâhilinde giriştiğim bu tez ciddi meseleleri haiz olduğundan benim yalnızca bir talebe olduğum göz ardı edilmemelidir. Zira bu çalışmayı ortaya dahi koyabildiysem bu, birçok insanın katkısıyla başarılmıştır. Bu noktada isimlerini zikretmek vefa borcumdur: Tezin konusunun belirlenmesinden, son şeklini almasına kadar emeği geçen, lisans dönemimden bu güne değin ilmî birikiminden, ahlâkî veçhesi ve hoşgörüsünden çokça istifade ettiğim muhterem hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a saygılarımı ve şükranlarımı sunuyorum. Çalışmam boyunca müzakerelerde bulunarak başını ağrıttığım, değerli fikirleriyle tavsiyelerde bulunan arkadaşım Ar. Gör. Dr. Tuba Nur Umut'a teşekkür ediyorum.

Hayatım boyunca ve bu çalışma süresince maddi ve manevi desteklerini cömertçe sunan annem Sultan Aysel Ada ve babam Enver Ada'ya ne kadar uğraşsam da minnetim ifade edilemeyecektir. Destekleri ve varlıklarıyla hayatıma anlam ve değer katan ailemin her bir ferdine minnet borçluyum. Çalışmamın her aşamasında hem fikrî hem manevî hem de maddî olarak bana eşlik eden hayat arkadaşım, sevgili eşim Emin Dalkıran'a minnettirim. Ve bir de, araştırmam boyunca en ağır yardımı kendisinden beklediğim, annesini bu çalışma ile paylaşan,

*oğlum,*

***İbrahim Yusuf'a...***

Nazangül ADA DALKIRAN

(Aralık/2019)

## KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt Numarası
Çev	: Çeviren
ed.	: Editör
M.Ö	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
Pub.	: Publishing (Yayıncılık)
S.	: Sayı
s.	: Sayfa Numarası
ss.	: Sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Vol.	: Volume (cilt, sayı)
yay.	: Yayıncılık veya Yayınları
yy.:	: Yüzyıl

## İÇİNDEKİLER

### GİRİŞ

1. Konunun Önemi.....	1
2. Kavramsal Çerçeve .....	2
3. Konunun Kapsam Ve Sınırları.....	7
4. Konunun Sunulması.....	8

### 1. BÖLÜM: İLİMLER TASNİFİ GELENEĞİNDE AHLÂK İLMİ

1. Batı Düşüncesinde Ahlâk İlmî.....	10
1. 1. Antik Yunan Dönemi.....	10
1. 2. Orta Çağ Hristiyan Düşüncesinde.....	26
1. 3. Aydınlanma Dönemi ve Sonrası .....	46
2. İslam Düşünce Geleneğinde .....	75

### 2. BÖLÜM: BABANZADE AHMED NAİM'İN İLİMLER TASNİFİNDE AHLÂKIN YERİ

2. 1. Babanzâde Ahmed Naim ve Çalışmaları.....	101
2. 2. Babanzâde'nin İlimler Tasnifi, Kaynağı ve Gayesi.....	105
2. 3. İlimler tasnifinde Ahlâkın Yerinin Değerlendirilmesi .....	126
SONUÇ.....	141
KAYNAKÇA .....	146

### ÖZET

### ABSTRACT



## TABLULAR DİZİNİ

<b>Tablo 1:</b> Aristoteles'in İlimler Tasnifinde Ahlâk .....	25
<b>Tablo 2:</b> Orta Çağ müfredatında yedi özgür sanat (septem artes liberales).....	29
<b>Tablo 3:</b> Saint Victorlu Hugh'un İlimler Tasnifinde Ahlâk .....	34
<b>Tablo 4:</b> Peter Abelard'ın İlimler Tasnifinde Ahlâk.....	36
<b>Tablo 5:</b> Roger Bacon'ın İlimler Tasnifinde Ahlâk.....	38
<b>Tablo 6:</b> David Hume'un İlimler Tasnifinde Ahlâk .....	57
<b>Tablo 7:</b> Immanuel Kant'ın İlimler Tasnifinde Ahlâk.....	63
<b>Tablo 8:</b> Auguste Comte'un İlimler Tasnifinde Ahlâk.....	67
<b>Tablo 9:</b> Fârâbî'nin İlimler Tasnifinde Ahlâk .....	88
<b>Tablo 10:</b> İbn Sînâ'nın İlimler Tasnifinde Ahlâk .....	89
<b>Tablo 11:</b> Gazâlî'nin İlimler Tasnifinde Ahlâk .....	91
<b>Tablo 12:</b> Taşköprüzade'nin İlimler Tasnifinde Ahlak .....	93
<b>Tablo 13:</b> Kıralızâde'nin İlimler Tasnifinde Ahlâk .....	99
<b>Tablo 14:</b> Ahmed Naim'in İlimler Tasnifi.....	117
<b>Tablo 15:</b> Ahmed Naim'in İlimler Tasnifinde Felsefenin Taksimi ve Ahlâk İlminin Yeri	123

# GİRİŞ

## 1. Konunun Önemi

İlimlerin tasnif tarihi neredeyse felsefi düşüncenin tarihi kadar eskidir. İnsanoğlu ilkel devirlerden büyük uygarlık dönemlerine değin evreni anlama çabası içinde olmuş, tarih içerisinde kümülatif şekilde yığıldığı bilgi ve kavrayışları sistemli ilimlere dönüştürmüş ve ilerlemenin devamı için tasnif zorunluluğu doğmuştur. Ontolojik, epistemolojik, metodolojik gibi çeşitli yaklaşımlarla ortaya çıkan tasnifler, tasnifi sunan düşünürlerin varlık-bilgi-değer ekseninde yer aldığı konum ve dayandığı düşünce geleneği hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Hatta denilebilir ki bir düşünürün ilim tasnifinden onun hemen tüm düşünce dünyasını tabir etmek mümkündür. Günümüze kadar çok sayıda ilimler tasnifi örneği sunulsa da bugün insanlar arasında genel geçer bir tasnif yoktur. Bu bakımdan ve yukarıda ele aldığımız bakımlardan ilimlerin tasnif tarihinin her daim ilgi çekici bir mesele olduğu görülmektedir.

İlimlerin tasnifi açısından en mühim konu, herhangi bir tasnif içerisinde her hangi bir konum atfedilen herhangi bir ilmin edindiği bu yer itibariyle bir takım ilmî, felsefî, dinî, mantıkî değerlendirmeye konu edildiğidir. Dahası bir ilmin iki farklı tasnif arasında, teorik ilimler, pratik ilimler, doğa ilimleri, felsefi ilimler, tarih ilimleri gibi örneği çoğaltılabilir şubeler altında farklı konumlanması demek o ilmin meselelerinin, varlık sahasının, araştırma metodunun bu iki tasnifçiye göre değiştiğini gösterir. Başka bir deyişle bu durum sadece teknik bir mesele yahut temayül meselesi olarak algılanamaz. En basit örnekle ahlâk ilmi, sosyoloji ilimleri altında ele alınırsa insan yalnız toplumsal bir varlık sayılır; fizyoloji, biyoloji gibi doğa ilimleri altında yer alırsa insan yalnız daha karmaşık bir hayvan mesabesinde ele alınarak incelenmiş, metafizik yönü ihmâl edilmiştir denebilir. Bu durumun ahlâk ilmi merkezinde ne gibi etkileri

olacağı, ilmî, felsefî ve ahlâki sonuçları bakımından müstakil bir çalışma ile değerlendirilmesi önem arzeder.

Tüm bu nedenlerin verdiği ilhamla yöneldiğimiz bu çalışma takdir edilir ki bir takım sınırlılıklara sahip olmadıkça üstesinden gelinemeyecek kadar kapsamlı olacaktır. Bu nedenle çıkış ve odak noktamız Darulfünun felsefe/psikoloji hocalarından Babanzâde Ahmed Naim olmuştur. Çünkü Ahmed Naim yakın tarihimizdeki düşünürler arasında tam da bahsettiğimiz noktaya dikkat çeken, meseleyi en vurgulu şekilde ele alan bir isimdir.

Bu bağlamda Ahmed Naim'in felsefi görüşleri ve ilimler tasnifi; ilim, felsefe, din, ahlâk ilişkileri bağlamında bir yaklaşım tarzı sunmaktadır. Bir yaklaşım tarzı belirlemenin aciliyeti, onun açısından, modern bilimin yöntemi, temeli ve hareket tarzının insanlığı bir çıkmaza sürükleyeceği inancından kaynaklanmaktadır.

Ahmed Naim'in, mensubu olduğu düşünce geleneği ile irtibatları birçok noktada sezilebilir. Buna ilaveten başta somut eser ve tercümelerinin bize sunduğu bilgi, İslam düşünce geleneğine olduğu kadar Batı kültür ve medeniyeti hakkında da derin bir birikime sahip olduğudur. Şark ve Garb arasında bir köprü kurmuş olan Ahmed Naim, geleneksel insan kavrayışını paradigmatik olarak ele almış, modern bilimin lisanına tercüme etmiştir.

Sonuç olarak Babanzâde Ahmet Naim'in ilmî ve felsefi, bazen de yürekten bir dille kaleme aldığı metinlerde görülebileceği üzere, ilimler tasnifinde ahlâkın konumu insanın gaye ve saadetine yönelik olması bakımından hayati bir değere sahiptir.

## **2. Kavramsal Çerçeve**

Bilim, günümüzde en çok kullanılan ve itibar edilen kavramlardan biridir. Bu nedenle modern yaşamın en güçlü referans noktası bilimdir denilebilir. Bu kadar güçlü bir kavram olmasına rağmen üzerinde uzlaşma sağlanan genel geçer bir tanımı

bulunmamaktadır. Bu sayısız tarif ve tayinat arasından<sup>1</sup> tasniflere konu olan dönem ve anlayışların çok çeşitli olması dolayısıyla bu çalışma boyunca kapsamlı ve bütünleştirici bir bakış açısı kullandığımızı ifade etmeliyiz.

Buna göre *bilgi* kelimesi, “bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu”<sup>2</sup> olarak, *ilim* kelimesi ise bilgi ve bilimin karşılığı olarak: 1. (Yunanca episteme, Latince scientia'dan; ing. science; Fr. Science) bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçeğe örtüşen kesin inanç (itikad), bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat;<sup>3</sup> 2. Dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adı; amacı, konu aldığı alanda, genel doğruların ya da temel yasaların bilgisine ulaşmak olan bilgi kümesi; var olan şeylerin mahiyeti ve kaynağıyla aralarındaki ilişkileri konu alan akla dayalı bilgi; belli bir konusu olan, kabul edilmiş yöntemlere dayanılarak elde edilmiş organize ve rasyonel bilgiler bütünü<sup>4</sup> olarak anlaşılabilir. Bu çalışma boyunca ilim ve bilim, ilimler tasnifi, ilimler sınıflandırması gibi kavramları da içerecek şekilde eşanlamlı kullanılmıştır.

İlimler tasnifi kavramına gelince, genel olarak ilimler tasnifi, ilimlere ait birikimlere sistematik bakış sunmak, ilimler arasındaki ilişkileri göstermek, onlar hakkında genel bilgiler sunmak, İlimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak eğitim

---

<sup>1</sup> Bu tariflerin çokluğu ile ilgili bir araştırma için bkz; Kâtip Çelebî, “İlmin Tarifi Ve Bölümlenmesine Dair”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, (Haz. Ömer Mahir Alper) Klasik Yay., İstanbul, 2015, s. 415-418.

<sup>2</sup> Necip Taylan, “*Bilgi*”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, c. 6, s.157.

<sup>3</sup> İlhan Kutluer, “*İlim*”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, C. XXII., s. 109.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İstanbul 1999, s.131.

ve öğretim müfredatının düzenlenmesinde faydalanmak gibi farklı amaçlar doğrultusunda yapılır.<sup>5</sup>

İlmin / felsefenin, her filozofun varlık-bilgi-değer anlayışı doğrultusunda farklı şekillerde tanımlanması gibi, ilimleri tasnif çalışması da bu çalışmayı yapan kişinin dünya kavrayışına bağlı olarak değişebilmektedir. Kimi düşünür ve ilim adamları ilimleri gâye açısından sınıflandırırken, kimileri de konu, yöntem, kaynak ve yarar-zarar unsurunu esas alan çok farklı tasnifler ortaya koymuşlardır. Ontolojik, epistemolojik, metodolojik olarak genel bir şekilde ifade edebileceğimiz motivasyon kaynaklarının bazen aynı düşünürü farklı bakış açılarına matuf olarak birden fazla ilimler tasnifi yapmaya sevk ettiği olmuştur.<sup>6</sup>

Kavramsal çerçevesini belirlememiz gereken bir diğer kavram/terim ahlâktır. “Kelime anlamı ile huy, hâl ve hareket tarzı gibi mânâlara gelen ahlâk, insanda yerleşmiş bulunan bir karakter yapısına işaret etmekte ve fertlerin irâdî hareketleriyle ilgilenen bir alan olmaktadır. Zamana, toplum ve kültürlere göre değişiklik gösteren davranış yöntemlerine karşılık ahlâk, zorunlu ve değişmeyen davranış kurallarına işaret etmektedir.”<sup>7</sup> Bu tarif, ahlâk yahut etik kavramının insanın iradi eylemleriyle ilişkisi olduğunu göstermektedir. Davranış kurallarını, hayat tarzlarını, iradî eylemleri ifade eden bu tanımın peşi sıra ‘iradi eylemlerin kaynağı ve amacı nedir?; bu eylemler ne ölçüde bilginin konusu olabilir?; davranışların evrensel ölçüleri var mıdır?’ gibi soruların sorulmasıyla ahlak felsefesi alanına dâhil oluruz.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> İlimler tasnifinde kriterler hakkında geniş bilgi için bkz.: İlhan Kutluer, “İlim”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 113. Hasan Turgut, “Gazzali'nin İlimler Tasnifi Ve Bu Tasnifte Kalam İlminin Yeri”, Muğla Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: 271, **900. Vefat Yılında İmam Gazzali**, Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı, 07 - 09 Ekim, İstanbul 2012, s.253.

<sup>6</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2006, s.29; Turgut, **2012**, s.253.

<sup>7</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara, 2012, s.2.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bkz., Kılıç, **2012**, s.4.

Bu bağlamda ilmin ahlâka yaklaşımı tasvir edici (descriptive) bir tarzda iken felsefenin yaklaşımı bir değerlendirme faaliyeti olarak karşımıza çıkar. Ahlak ilminin diğer ilim dalları ile mukayesesi, ahlak kavramlarını açıklama, ahlak ilkeleri oluşturma, bu ilkelerin mantıksal tahlili, doğruluğu ve yanlışlığının aklî tenkidi gibi konular felsefenin işidir. Bir tarihçi, sosyolog yahut psikolog ahlâk fenomenlerini tarihî, sosyolojik, psikolojik, antropolojik vb. tarzda ele almanın ötesine geçerek felsefenin değerlendirme faaliyetine yeltenmemelidir. Bu anlamda dinin ahlâka yaklaşımı da felsefeninkinden farklı olmaktadır; din ahlâka kural koyucu (normatif) bir tarzda ortaya koyduğu buyruklar ve ödevlerle yaklaşır. Tabii ki felsefe de bir takım ahlâk ilkeleri ve kuralları koyma hakkına sahip olsa da bu ilke ve kuralları en nihayetinde dayandırması gereken bir “temel” bulmak zorundadır. İşte ahlâk felsefesindeki bu konu “ahlâkı temellendirme meselesi” olarak ifade edilir.<sup>9</sup> Bazı filozoflar ahlâkı psikolojik, bazıları ontolojik, diğer bir grup da epistemolojik bir yaklaşımla temellendirmiştir. Epistemolojik bir yaklaşım da kendi içerisinde “din dışı” ve “din ile” yapılan temellendirmeler olmak üzere, iki temel ayrıma tâbi tutulur. Din dışı temellendirmeler akıl, sezgi, duygu ile olabilirken ve dinî temellendirmede vahyin otoritesi söz konusudur.<sup>10</sup>

Ahlâk felsefesi yahut etik de genel manada kendi içerisinde çeşitli açılardan tasnif edilebilir. Öncelikle, inceleme konusuna nispeten “normatif ahlâk” ve “pozitif ahlâk” olarak ikiye ayrılır. Normatif ahlâk, davranış ve eylemler arasında yapılması veya yapılmaması istenen/beklenenleri ifade eder. Pozitif ahlâk ise toplumda mevcut ahlâki normlar, kurallar ve değer yargılarını “olması gerekenden bağımsız olarak” ifade

---

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bkz.; Kılıç, **2012**, s.3.-4.,14-16.

<sup>10</sup>Kılıç, **2012**, s. 14.,15.,16.

eder. Bu iki alan da “meta-ahlak” (metaethics)’ın konusunu oluşturur. Böylece Meta-ahlak, ahlâki ilkeleri, değer yargılarını ve normları felsefî açıdan incelemiştir.<sup>11</sup>

Değer kavramı (value) felsefe tarihinde birçok tanımla açıklandığı için genel geçer bir tanıma ulaşmak zor olsa da bu tanımların dayandığı yaklaşımları öznelci ve nesnelci yaklaşımlar olarak ikiye ayırabiliriz. Öznelci yaklaşımların değerleri birey, toplum veya gruplarca, nesne ve tutumların kendinde olmadığı halde bunlara yüklenen nitelikler, ilkeler, inançlar, standartlar olarak; nesnelci yaklaşımların ise değerleri, nesne ve tutumlara yüklediği, öznenen bağımsız, hakiki, mutlak, ideal, kutsal nitelikler olarak ele aldığını belirleyebiliriz.<sup>12</sup> Benzer şekilde çalışmamızda, değer kavramına yönelik algının ele aldığımız felsefî dönemler hatta aynı dönem ve zeminde yaşayan filozoflar arasında dahi değişebildiği örneklenebilir.

İlaveten “olgu-değer ayrımı” olarak ifade edilen mesele<sup>13</sup> en genel anlamda “tasvir edici olgusal önermelerden değer hükümlerinin dedüksiyon yoluyla” çıkarılıp çıkarılmayacağı, “değer hükümleriyle tabii veya tabiatüstü tasvir edici olgusal önermeler arasındaki ilişkinin mantıkî statüsü” gibi başlıca sorular etrafında ele alınan felsefî bir problem olarak tanımlanabilir.<sup>14</sup>

Bu konunun içeriği çalışmamızın kapsamını aşacağından ilgili yerlerde ilgili kaynağa yönlendirme yapılacaktır. Zira meselenin, ilgili bölümde, bilimsel yöntem algısını ve ilim tasniflerini farklılaştıran bir unsur olduğunu ifadeye yetecek kadarını bilmek bu çalışma açısından yeterli çerçeveyi sunacaktır. Buradan hareketle varmaya çalışacağımız nokta genelde düşünürlerin tasniflerinde, özelde tabiat ve insanı

---

<sup>11</sup> Coşkun Can Aktan, “Ahlak Ve Ahlak Felsefesine Giriş”, *Hukuk Ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 2009, Cilt 1, S. 1, s.40-41.

<sup>12</sup> Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul, 2004, s.167-169.

<sup>13</sup> Olgu-değer ayrımı ve bu ayrımın felsefî yansımaları hakkında geniş bilgi için bkz.; Kılıç, **2012**, Ek: Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi başlıklı bölüm: s.165-216.

<sup>14</sup> Paragrafta, tırnak içerisindeki cümleler, Kılıç, **2012**, s.165’den naklen.

kavrayışında nesnelci ve dini bir yaklaşımın söz konusu olduğu Babanzâde'nin tasnifinde ahlâk ilminin konumuna etki ettiği şekilde ifade edilebilir.

### **3. Konunun Kapsam Ve Sınırları**

İçeriğinde ilim, felsefe, ahlâk, ilimler tasnifi, insan, varlık, değer gibi başlangıç noktaları insanlık tarihi kadar eski kavramları ihtiva eden bu çalışma söz konusu kavramları ele aldığı meselenin çözümünü sağlayacak kadarıyla ele almıştır. Bu anlamda tarihsel arka plana modern bilimsel yöntemin ilk teşekkül dönemi olarak kabul edilen Antik Yunan dönemi ile başlanmış, bu dönemde Sokrates, Platon ve Aristoteles'e yer verilmiştir. Düşünürler ele alınırken onlar hakkında genel bir fikir sunmak üzere varlık ve bilgi anlayışlarına, evren ve insan tasavvurlarına, bu anlayış ve tasavvurun ifadesi olan ahlak felsefelerine ve tüm bu unsurları içeren düşünce yapısının ilim tasniflerine nasıl yansıdığıının ifadesi amaçlanmıştır. Aynı şekilde Batı Hristiyan Orta Çağ düşüncesi, İslam düşünce geleneği ve aydınlanma sonrası modern dönem de bu çerçeve içinde ele alınmıştır.

Söz konusu dönemlerin kritiği yapılırken seçilen düşünürler, Babanzâde'nin ifadelerinde içerilen tenkid ve tasdikler dikkate alınarak örneklenmiştir. Bu anlamda örneğin Onun, Aristoteles'ten çıkıp Orta Çağ düşüncesinde teolojik bir form kazanan metafiziğe yönelik tadilat çabası ilimler tasnifinde ahlâkın tümel ilkelerini araştıran ilk felsefe/metafizik-teoloji ayrımı her dönemde vurgulanmak durumunda kalınmıştır. Aynı şekilde Ahmed Naim'in tasnifinde ahlâk ilmine zemin teşkil eden psikoloji Antik Yunan (nefs teorileri) ve İslam düşünce geleneğinde ilmi'n-nefs konularına dikkat çekmemizi zorunlu kılmıştır.

Modern dönemde yer verilen örneklem kümesi içindeki düşünürler, Ahmed Naim'i 'ilimler tasnifi yapmaya ve bu tasnifte ahlâk ilmini hususi bir yere konumlandırmaya yönelten saikler'in sunulmasını amaçlamak ve Onun tenkidçi



yaklaşımını yansıtmak gayesi ile seçildiğinden metin genel olarak bakıldığında eleştirel bir çıktı vermiştir. Ancak şu da var ki felsefe tarihinin en yoğun ve gerilimli tartışmalarına sahne olan modern dönem, “eleştirel etik” başlığı altında toplanabilecek fikri üretime bakıldığında sistemli felsefe yapma tarzının, yerini eleştirel ve açık bir dille yürekten sunulan görüşlere bıraktığı bir dönemdir. Modern bilim yönteminin ve modern dünya kavrayışının, peşi sıra ciddi problemler doğurduğu yadsınamaz bir gerçek olsa da, bilimsel bir çalışmanın tarafsızlığı açısından önem arzeden şu durumda belirtmeliyiz ki örneklem kümesinin değiştirilmesi hatta aynı kümenin farklı bir konu bağlamında ele alınması durumunda belki de çok daha olumlu bir tablo sunulabileceği hatırdan çıkarılmamalıdır. Öte yandan söz konusu dönemde, hatta tüm düşünce tarihinde teemmül ve tefekkürün, insanlığın büyük problemlerine çözüm ve fayda arayışının, bunların verdiği yalnızlığın ve uykusuzluğun muzdaribi olan ve birbirlerinin uykularını kaçırarak filozoflar en nihayetinde Babanzâde ve fikir çevresini de çözüm arayışına yönelik benzer bir infiale sürüklemiştir. Bunlar arasında bilhassa Babanzâde Ahmed Naim, insan hayatına kıyasla ömrü uzun düşüncelerin, sağlam bir temel ve ilahi bir kaynağa dayanmadıkça tahrip edici sonuçlar doğurabileceğine dair basiret göstermiş, bu meseleye sistemli yaklaşımla dikkat çekmiştir.

#### **4. Konunun Sunulması**

Bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşan çalışmamızda, ele aldığımız konunun felsefi arka planına yer vermek amacıyla, birinci bölüm ilimler tasnifi geleneğinin serimlenmesine ayrılmıştır. Bu bölüm “Batı düşüncesinde” ve “İslam düşünce geleneğinde” olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmıştır.

Batı düşüncesi, ‘Antik Yunan Dönemi’, ‘Orta Çağ Hristiyan Düşüncesi’ ve Modern Dönem olmak üzere üç alt başlıkta sunulmuştur. ‘İslam Düşünce Geleneği’ başlığı ise müstakil olarak ele alınmıştır.

İkinci bölüm üç alt başlık altında incelenmiş, ilkinde Babanzâde'nin çalışmaları bağlamında kısaca tanıtılması, ikincisinde ilimler tasnifi, kaynağı ve gayesinin belirlenmesi üçüncüsünde ilimler tasnifinde ahlakın yerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Sonuç bölümünde ise kapsamlı bir değerlendirme sunulmuştur.



# I.BÖLÜM

## İLİMLER TASNİFİ GELENEĞİNDE AHLÂK İLMİ

### 1. Batı Düşüncesinde Ahlâk İlmî

Ahlâk ilminin tasniflerdeki yerini incelerken “Batı düşüncesinde ahlâk ilmi” üst başlığında ele aldığımız bu kısmı üç ana dönem üzerinden inceleyeceğiz. Bunlardan birincisi Antik Yunan dönemi, ikincisi Hristiyan Orta Çağ dönemi üçüncüsü ise modern dönemdir.

#### 1.1. Antik Yunan Dönemi

İlk evresi Thales’ten başlayıp Aristoteles ile sona eren Antik Yunan döneminde ilimler tasnifinin ilk örneği Aristoteles’te görülse de bu tasnifte ahlâk ilmi Aristoteles’in ahlâk anlayışı ile birlikte ele alınacağından Sokrates ve Platon’un ahlâk görüşlerini de ele almak durumundayız. Çünkü bu üç filozof birbirinin görüşlerini tamamlayarak ahlâka bilimsellik kazandırmışlar, kendilerinden sonraki filozoflara ilham vermişler ve felsefe tarihinin hemen tüm kurucu düşüncelerini burada barındırmışlardır.<sup>15</sup> Nitekim bizim de çalışmamızın diğer başlıkları altında bu bölüme atıfta bulunduğumuz durumlar olacaktır.

Bu kısımda öncelikle Sokrates’in “ahlâk” a metafizik bir temel arama çabasına ve onun insan ve ahlâk tasavvurunun kısa bir özetine yer vereceğiz. Ardından Platon’un Sokrates’in ahlâk anlayışında eksik bulduğu yönleri tamamlayarak kendi ahlâk anlayışını inşa etmesini, son olarak ise Aristoteles’in ahlâk anlayışını ele alıp bu anlayışın ahlâkın ilimler tasnifindeki konumunu ne şekilde belirlediğine işaret etmeye çalışacağız.

---

<sup>15</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s.15.

Antik Yunan'da felsefi faaliyet, konularına göre genel olarak üç ana döneme ayrılır: Bunlardan ilki 'doğa' (kosmos) felsefesi, ikincisi 'insan' (anthropos) felsefesi, üçüncüsü ise doğa ve insan üzerine edinilen bilgilerin 'sentez' edildiği dönemdir. Doğa felsefesi Thales'le başlar, Herakleitos, Parmenides, Pythagoras, Demokritos gibi filozoflarla devam eder. Bunlar dış dünyaya, cisimlerin doğasına yönelmiştir. İnsan felsefesi ise, insana yönelen ilgiden doğmuş ve insanı Tanrı ve doğa ile bağlantılı olarak kavrama yolunda adım atmıştır. Sofistler; bilginin, ahlâkın ve devletin yasalarının var olup olmadığı, var ise neler olduğu konusunda sorular sormuş, cevaplarında yalnız yararı göz önünde bulundurmuş, bu konuda insanı her şeyin ölçüsü kabul ederek relativist (göreceli) bir ahlâk anlayışına sahip olmuşlardır.<sup>16</sup>

Sokrates, Sofistlerin sözü edilen yaklaşımına tepki göstermiş, eğer düşünülürse tümel bir doğrunun bulunabileceğini söylemiş ve bu sorulara derin bir ahlâki ciddiyet ile yönelmiştir. Sokrates, akılla düşünürsek tümel olarak var olan normların, değerlerin bilgisine ulaşabileceğimizi söylemiştir. Burada göze çarpan husus değerlerin bilgisine ulaşmada akla önem vermiş olmasıdır. Böylece Sokrates'in etiği *rasyonalist* bir etik olmuş olur.<sup>17</sup>

Sokrates'in ahlâk anlayışı belirli bir insan tasavvurunun sonucudur. Ve Sokrates ruhu (psukhe) yalnız canlılığın ve hayatîyetin kaynağı olarak değil, bilinç ve ahlâki karakterin bulunduğu yer olarak 'ilk kez' tanımlamakla, kendinden öncekilerden farklılaşmıştır.<sup>18</sup> Sokrates'in teleolojik (gayeli) dünya görüşünde ruh ölümsüzdür ve insanın nihai amacı "iyi yaşamaktır". İnsanın iyi yaşaması için gerçek iyinin ne olduğunu, beşeri yetkinliğin aslında nereden geldiğini bilmek gerekliliktir. Ona göre ahlâklılık, bir takım soyut ahlâki kural ve ödevlere itaat etmek, hayata geçirmek

---

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bkz., Gökberk 2010, s. 11-19.

<sup>17</sup> Cevizci Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s.38.

<sup>18</sup> Geniş bilgi için bkz., F. MacDonald Conford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, (Çev. Ufuk Can Akın), Ayraç Yay., Ankara, 2003, s. 55-56.

değildir. Bilakis, insanın bir bütün olarak gelişmesi, gerçekleşmesi, işlevini hayata geçirmesi, eudaimonia'ya (mutluluk) ulaşmasıdır. İnsanların hayatın amacı konusunda hatalı sonuçlara ulaşmalarının nedeni 'hatalı insan tasavvuru'dur ve Sokrates'e göre insana / kişiye tekabül eden şey aslında ruhtur.<sup>19</sup> Burada görüldüğü gibi Sokrates'in ahlâk öğretisinin karakteri -tüm Antik Çağ felsefesinde olduğu gibi- eudaimonist'tir. Ona göre eudaimonia yani mutluluk, ruhun sürekli sağlığı ve esenliğidir. Buradan anlaşılır ki Sokrates'in etik anlayışı mutlulukçu ve teleolojik (gayeli) bir etikdir.<sup>20</sup>

Bunun yanı sıra Sokrates *arete* (erdem) sözcüğüne yeni bir anlam kazandırmıştır. Kendisinden önce *arete* herhangi bir konudaki yetkinlik meziyet anlamı ile sınırlıyken Sokrates erdemi, beşere uygun düşen hayatı yaşamak, kendini bilip ruhuna özen göstermek şeklinde yorumlamıştır. Bunu layıkıyla yerine getirebilmeyi mümkün kılan bilgi erdemde bulunur yahut insan gerçek amacını bilip buna uygun yaşadığı zaman erdemli olur şeklinde de açıklanabilir.<sup>21</sup> Cesur, adil, ölçülü gibi eylemler eudamonianın en önemli bileşenidir ve bunlar karakter özelliği haline geldiğinde ise ona ulaşmanın yegâne anahtarıdır. Sokrates, eylem merkezli modern etik teorilere ahlâki fail merkezli olmasıyla karşıtlık göstermektedir. Yani, modern etik teorilerde ahlâklılık, eylemler ve eylemlerin ahlâki ve gayri ahlâki olmasına neden olan nitelikler yoluyla açıklanırken, Sokrates'te ahlâki fail ve bu faili meydana getiren ahlâki karakter ve değerler, etik tutumlar ve bunların toplumsal yönü ile ilgilenmiştir.<sup>22</sup>

Sokrates, hayatı ve felsefesi birbiriyle uyumlu olan bir filozoftur. Zira düşünülen ahlâk ve yaşanan ahlâk Sokrates'te bir bütünlük oluşturuyordu. Bu durum

---

<sup>19</sup> Geniş bilgi için bkz., Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yay., İstanbul, 2015, s.139-140.

<sup>20</sup> Cevizci, 2002, s.8.

<sup>21</sup> Geniş bilgi için bkz., H. H. Benson, "Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy", *Routledge History of Philosophy, vol 1: From the Beginning to Plato* (ed. C. C. W. Taylor), Routledge, New York, 2. baskı, 2005, s. 311.

<sup>22</sup>Cevizci, 2015, s. 141.

ahlâkî bilinç ve ahlâkî davranışın bütünlük arz ettiğinin, aynı ufuk çizgisinde ilerlediğinin göz önünde bulundurulması bakımından önemli bir örnektir.<sup>23</sup>

Görülüyor ki Sokrates'te bilgi, erdem ve mutluluk arasında nedensel ve bütünsel bir ilişki vardır. Öte yandan, Aristoteles'in, Sokrates'in –ruhun akıldan meydana geldiğine, erdemın bilgi ile özdeş olduğuna dolayısıyla kimsenin bilerek kötülük işlemeyeceğine dair- yaklaşımına eleştirisi, onun belli bir ahlâk psikolojisine dayandığı ve bu psikolojinin tek yanlı, entellektüalist bir insan doğası anlayışı sunduğu ve bunun gündelik, gözlenebilir olgulara aykırı olduğu şeklindedir.<sup>24</sup> Ayrıca O'nu teorik bilimlerle, etik gibi pratik disiplinler arasında bir ayırım yapamadığı, kişinin nasıl daha erdemli bir hâle getirileceği ile ilgili sorulara cevap veremediği, insanın verdiği nefis mücadelesini göz ardı ettiği, insanın erdemli, ahlâklı olması için sadece bilgiye ihtiyacı olduğunu söylemesi yönleriyle de eleştiriye tabi tutar.<sup>25</sup>

Sokrates'ten sonra dört Sokratesçi çığır vardır. Ancak bunlar arasında etik bilimine bilimsellik anlamında kayda değer bir katkı sağlanmıştı diyemeyiz.<sup>26</sup> Bu katkı ancak Yunan düşüncesinin sistematik dönemi sayılan sentez döneminde başta Platon'un, Sokrates'in ahlâk anlayışına eleştiri ve katkılarıyla başlayacaktır.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Celal Türer, "Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak", *Felsefe Dünyası*: I, 2014/2 I Sayı: 60, s.8.

<sup>24</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1145, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2014.; Aristoteles, *Magna Moralia*, 1182a (İngilizceye Çev. George Stock), Oxford, Clarendon Press, 1915, (web erişimi): <http://archive.org/details/magnamoralia00arisuoft>.

<sup>25</sup> Aristoteles'in bu eleştirisi hakkında geniş bilgi için bkz, Cevizci, 2015, s.145.

<sup>26</sup> Bunlar arasında Sokrat'ın ahlâk görüşlerini iki ayrı uçta yorumlayan ikisinden bahsedecek olursak, Kynikler okulu erdem denince insanın her türlü gereksinmesi dâhil, hazza, aileye, ahlâka, devlete karşı bağılıktan kendini kurtarması şeklinde anlarken, diğer okul olan Kyrene okulunda iyi ile haz aynıdır. Maddi hazlar manevi hazlardan üstündür. Kynikler'in ideali dünyaya yüz çevirmiş bilge olmak iken, Kyrene hedonistleri ise tutkularına hâkim olup kendini kaybetmeden, her şeyin iyi yönünden yararlanmak, nesnelere ve insanları kendisi için kullanan, pek mutlu olmadığı zamanlarda bile ruhunun dinginliği ve neşesini korumaya çalışan kişidir. Her iki okul da bireyci olmak ve tanrıya inanmamak konusunda birleşirler. Görüldüğü gibi ahlâk bilimi/etik adına bir katkıdan bahsedilemeyecektir.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bkz., M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s.48-52.

Bu dönemde Platon ile Aristoteles geniş ve kendi içinde kapalı bir bilimler sistemi ortaya koymuşlardır. Bilginin kapsamlı bir felsefi motif içinde sistemleştirilmesi Platon'la gelişmeye başlamış Aristoteles'le birlikte tek tek bilimlerin büyük bir kompleksi görünümünü kazanmıştır ki bu Yunan felsefesinin son gelişim sınırına ulaşması anlamına gelir. Bundan sonra artık felsefeden bağımsız olmaya başlayan bilimler tek tek gelişme sağlayacaktır.<sup>28</sup>

Platon'un etik teorisini ele alalım, onun hocası Sokrates'te gördüğü eksikleri tamamlamayı kendi etik teorisini inşa etme süreci ile paralel gidecektir. Sonrasında ise yine ahlâk anlayışı ile bağlantısı olan, bilimlere bakışını ele alacağız.

Önce onun hocası Sokrates'in eudaimonist etik geleneğinin izinden gittiğini belirtmeliyiz. Ancak, Platon bunu yaparken hocasında gördüğü üç temel eksikliği tamamlamış böylece kendi etik anlayışını da inşa etmiş olur. Şöyle ki Platon, Sokrates'in etik anlayışının, öncelikle, bir “ahlâk metafiziği ve epistemolojisiyle”, sonrasında, “motivasyon kuramı yahut ahlâk psikolojisiyle” ve nihayet “sosyal ya da politik boyutuyla” tamamlanmasına kanaat getirir.<sup>29</sup> Buna göre Platon ahlâki doğruların bağlantılı olduğu değerlerin, değişmez özler olarak idealara karşılık geldiğini savunur. Böylece değerleri ontolojik olarak temellendirmiş olur. Söz konusu ideaları cisimleştiren, hayata geçiren, taklit eden failer aracılığıyla, erdemleri insan ruhuyla ilişkilendirme yoluna gitmiştir.<sup>30</sup> Bu şekilde erdemleri nesnel bir doğruluk değerine sahip kılar. Sokrates gibi onun etik teorisi de eylem merkezli değil fail / karakter merkezli bir teori haline gelmiştir. Yani O, insanların söz konusu nesnel değerleri ve

---

<sup>28</sup> Bu konuda bkz.; Gökberk, **2010**, s.52.

<sup>29</sup>Price, Reeve ve Cevizci'nin konu hakkında verdiği bilgiler derlenerek ifade edilmiştir; Bu konuda bkz. A. W. Price, “Plato: Ethics and Politics”, Routledge History of Philosophy, *From the Beginning to Plato, vol 1*,( ed. C. C. W Taylor) içinde, Routledge, New York, 2005, s. 364; Cevizci, **2015**, s.149.; C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2006, s.265.

<sup>30</sup> Cevizci, **2015**, s.150.

etik ideaları keşfedip, ahlâki yargıları doğrulayıp sınyabileceklerini söylemektedir. Artık Platon'un ahlâk metafiziğine ve ona uygun düşen bir epistemolojiye sahip olduğu görölür.<sup>31</sup>

İkincisi Platon'da doğruluğu sınyabilir ideaları hayata geçiren 'insan ruhu' ile 'akıl' arasında bir ilişki vardır. Bu ise şu şekilde olmaktadır: Platon, ruhu akla özdeş sayan Sokrates'inki gibi bir anlayıştansa, üç parçalı ruh (*psukhe*) yahut psikoloji anlayışını kabul etmiştir. Buna göre insanın sadece tatminini amaçlayan parçası 'iştiha', insanın daha büyük ve genel iyiliğini gözetten üstün parçası 'akıl', bu ikisine aracılık eden parçası ise, 'tin' (thumos) ya da 'gönül'dür. Bu parçalardan hangisine ağırlık verildiğine göre üç farklı dünya görüşü ve üç farklı insan tipi ortaya çıkar. Yapılması gereken şey insanın bu üç parçasını dengeli ve doğru yönetmesi, uyumsuzluğun olmadığı, ahenk içerisinde bir hayat sürmesidir.<sup>32</sup> Ancak ruhun (*psukhe*) doğru yönetilmesi aslen aklın doğru idaresi sayesinde olmaktadır. Akıl, iştiha ile tini çocukluktan başlayan bir eğitim süreci ile kendisine rıza göstermenin kendilerinin çıkarına uygun olduğuna ikna eder.<sup>33</sup> Böylece Platon'un kuramı bir 'motivasyon kuramı' yahut 'ahlâk psikolojisiyle' tamamlanmış olur.<sup>34</sup>

Son olarak onun teorisine 'sosyal ya da politik boyut' kazandırma girişiminin; en yüksek iyi, erdem, karakter eğitimi ve toplum görüşleri ile ilgili olduğunu belirtmeliyiz. "İnsan için iyi olan nedir?" sorusu, Platon dialoglarında pek çok konunun dayandığı temel sorulardandır. Platon bu soruyu "Cesaret nedir? "Erdem nedir?" "Doğruluk nedir?" "Adalet nedir?" gibi birçok soru ile desteklemiş, konuyu gerek

---

<sup>31</sup>Geniş bilgi için bkz., J. M. Cooper, "Classical Greek Ethics", *A history of Western Ethics* (ed. L. C. Becker – C. B. Becker) içinde, Routhledge, New York, 2005. s. 13-14.; Ayrıca bkz., Cevizci, **2015** , s. 150-151.

<sup>32</sup> Platon, *Devlet*, 437b-441c, 443d. (çev. M. A. Cimcoz-S. Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962.

<sup>33</sup> Platon, **1962**, 442c, 442e.

<sup>34</sup> Platon'un bu yaklaşımı modern döneme kadar kabul görecektir, daha gelişmiş ve teolojik bir versiyonu İslam düşünce geleneğinde nefsin güçleri-ifrat-tefrit-itidal teorileri bağlamında karşımıza çıkacaktır.



eleştirileri gerekse kendi soruları etrafında ele almıştır. Platon bu sorulara ilk dönem dialoglarında kapalı yanıtlar verirken, “Devlet” eserinin II. bölümünden sonra daha açık yanıtlar verir hale gelir.<sup>35</sup> Yukarıda verilen bilgilerden hareketle Sokrates ve Platon’un “en yüksek iyi”yi insanın dışında aradığını görebiliyoruz. Burada Platon’un “insan doğası nedir?” sorusuna verdiği cevap aslında ahlâkın kazanılması ve karakter eğitimi konusundaki fikirlerinin özetidir. Platon insan doğasındaki her an bozulmaya meyli olan arzu ve güdülerden hareketle ahlâk ve dolayısıyla eğitim görüşlerini ifade etmiştir. Onun amacı insanı keşfetmek ve anlamaktan ziyade, onu şekillendirmek ve tasarımılamaktır. “Pek çok düşünür, Platon’un projesini, insan doğasını bilen bir aklın onun toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkilerini belirlemenin bilgisi ve gücüyle donatıldığına inanarak, insan/ı yaratmak ve düzen kurmak isteyen totaliter bir geleneğin ilk yansıması olarak nitelendirmiştir.”<sup>36</sup> “Platon’da insanın en yüksek iyiliği, Tanrı’nın bilgisini ihtiva eder”<sup>37</sup> sözünü de, Platon’un insanın Tanrı ile ilişkisinin belirlenmesi bağlamında bir çabası olarak değerlendirebiliriz. Platon’un teorisine sosyal ya da politik bir boyut kazandırma girişimi bilimler anlayışına da yansımıştır. Zira onun bilimleri ele aldığı dialoglarda temel amacı devlet vazifelerinde görev alacak nitelikli insanı, filozof yöneticiyi yetiştirmektir. Derece itibariyle aralarında hiyerarşi olan bilimleri bu bakımdan inceler.

Platon’un bilimleri incelemesi ise şöyledir: Devlet eserinin yedinci kitabında bilim olarak deneysel verilere değil tümdengelimli akılsal kavramlara dayanan disiplinleri kabul ettiğini, bunları da sırasıyla aritmetik, geometri, astronomi, harmoni

---

<sup>35</sup>Geniş Bilgi İçin Bkz., Daniel Devereux, “The Unity Of The Virtues”, *A Companion To Plato* (Ed. Hugh H. Benson), Blackwell Publishing, 2006, s. 325-336. Ayrıca bkz., Müstakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ö. Türker-K.B. Tiryaki), Ankara, 2016, s.45.

<sup>36</sup> Celal Türer, **2014**, s.8.’den naklen.

<sup>37</sup> Kılıç, **2012**, s.7.’den naklen.

ve tümünün üzerinde olan diyalektik olarak belirlediğini görürüz.<sup>38</sup> Platon'a göre varlık alanı *duyulurlar* ve *akledilirler* olmak üzere ikiye ayrılır. Duyulurlar, gözle görülür ve tikel olan, değişime, devinime, oluş ve bozuluşa tabi olan, haklarında ancak *saniya* (*doksa*) sahip olabileceğimiz bir alanken, akledilir varlık alanı tümel olan, değişime uğramayan, duyularla algılanamayan, olduğundan başka türlü olmayan, akılsal olan, gerçek varlıklar olup bilginin/bilimin (episteme) konusudur.<sup>39</sup> *Sanıdan* bilgiye geçiş mümkün değildir. Bu nedenle görülen/duyulur varlık alanına giren (fizik, kimya, biyoloji ve tıp gibi) bilimler gerçek bilginin konusu olmadığı gibi gerçek bilimler olarak da görülemez.<sup>40</sup>

Platon'un bilimleri ele aldığı dialoglarda temel amacı devlet vazifelerinde görev alacak nitelikli insanı, filozof yöneticiyi yetiştirmektir. Derece itibariyle aralarında hiyerarşi olan bilimleri bu bakımdan inceler. Bu sebeple ilk sırada aritmetik gelir. O "tüm sanatlarda, tüm düşünce biçimlerinde ve tüm bilimlerde ortak olan, herkesin öğrenmesi gereken ilk şeydir". Platon'a göre Tanrı da zaten bir aritmetikçidir. Nitekim aritmetik, gölgeler evreni ile idealar evreni arasında bir ara evren veya iki evreni birbirine bağlayan bir geçit olduğundan, insanı görünen dünyanın ötesindeki gerçekliğe, Tanrı ideasına ulaştıracaktır.<sup>41</sup> Bundan sonra Platon için geometri gelir, geometrinin kuramsal değeri geçici olanların değil daimi olanın, değişmeyenin bilgisi olmasındandır<sup>42</sup> ancak pratik olarak arazi ölçümlerinde, savaş sanatında, ordunun şekillendirilmesinde önemlidir.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup>Platon, **1962**, 522c, vd.

<sup>39</sup>Platon, **1962**, 530b, 510a.

<sup>40</sup>Platon, **1962**, 478d, 476d.

<sup>41</sup>Platon, **1962**, 522c, 525c, 523a vd. Platon'un bilim anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz.: Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul, 2006, Eyüp Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, S.7., ss.137-162)

<sup>42</sup>Platon, **1962**, 526c.

<sup>43</sup>Platon, **1962**, 527c.

Devletin vatandaşlarına öğretmesi gereken üçüncü bilim olarak, çiftçiler ve ordu komutanları için pratik yararları bulunan, hareket halindeki katı cisimlerin bilimi olan astronomiye geçer. Platon'a göre, gök cisimlerinin hareketleri üzerinde fazla durulmamalı, yıldızlara bakarken gökyüzündeki düzeni görülmeli ve 'ruhların kavrayan yönü' geliştirilmeli, bunu yararlı hale getirmelidir. Görünen ne olursa olsun akıl yıldızlı gökyüzünün dünyanın etrafında tam çembersel şekilde döndüğünü söyleyecektir. Gerçek astronom görünene değil kendi aklına ve iç dünyasında bakar. Gezegenlerin kusursuz hareketleri insana bu düzenliliğin gerisinde kusursuz bir Tanrı'nın bulunduğunu söyler.<sup>44</sup>

Dördüncü bilim uyumlu sesler üreten yapıların devinim çalışması sayılan harmonidir. Astronomide gözün gördüğü, harmonide kulağın duyduğu devinimli bir hareket vardır ve bu iki bilim kardeş sayılır.<sup>45</sup> Fakat uyumun temel ilkelerinin bilimi olan harmoniyi "kulağın seçtiği düzenler ve sesleri ölçüp biçme" olarak algılayanlar yanılırlar. Böylesi bir harmoni, astronomi gibi insan zihnini ideaların ezeli-ebedi uyumuna yönelten bir bilim olarak seçkinleşir.<sup>46</sup> Diyalektik ise bu usûlde ilerleyen tek araştırma süreci olup, uygulamaya rehberlik eder. Adeta bir çatı gibi diğer tüm bilimlerin üstündedir.<sup>47</sup>

Diyalektika yoluyla ulaşılan varlık ve kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler yoluyla elde edilen bilgiden daha açıktır. Şüphesiz bilim konularını inceleyenler, duyularını değil, düşüncelerini kullanmak zorundadırlar. Ama onları ilkeye çıkmadan varsayımlara dayanarak inceledikleri için, ancak bir ilkeyle anlaşılabilir bu nesnelere anlayamazlar.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Platon, *1962*, 1980b; 528e, 530b. Platon'un bu görüşü yaklaşık iki bin yıl boyunca ispat edilmeye çalışılacaktır. Kepler'le birlikte modern astronominin teşekkül etmesiyle "gök cisimlerinin çembersel şekilde hareket ettiği" ve "dünyanın evrenin ortasında yer aldığı" şeklindeki iki temel ilke yıkılmıştır.

<sup>45</sup> Platon, *1962*, 531c.

<sup>46</sup> *Plato, 1980b*; Platon, *1962*, 531b, 531c.

<sup>47</sup> Platon, *1962*, 531d.

<sup>48</sup> *Plato, 1980b*; Platon, *1962*, 511d.

Sonuç olarak, Platon'un bilim olarak addettiği disiplinler arasında doğa bilimleri adını verdiğimiz ve insani deneye dayalı hiçbir bilim görülmemektedir.<sup>49</sup> Çünkü Platon bilgi konusunda deneyin hiçbir fonksiyonu olmadığına dahası bilgi için bir engel teşkil ettiğine inanmaktadır.<sup>50</sup> Tüm bunlara iki hususu da eklememiz gerekir ki ilki Platon'un fertlerin mutluluğunun toplum içinde gerçekleşeceğine, toplumun mutluluğunun ise adalet vasfına sahip bir devletin varlığıyla mümkün olacağına inanmasıdır.<sup>51</sup> İkinci olarak Platon için din, kişi ile Tanrı arasında özel, kişisel bir ilişki, bir inanç ve bu inanca uygun olarak Tanrı'ya veya tanrılara saygı gösterme, ibadet etmeden ibaret değildir. Tersine dini bakımdan doğru inanca sahip olma ve bu doğru inanca uygun olarak doğru bir şekilde tapınmayı sağlama, devletin yahut yasa koyucunun ilgi ve yetki alanına giren bir vazifedir.<sup>52</sup>

Böylece burada bir bilim olarak *etik* / ahlâkı göremiyorsak da bilimlerin topyekün yöneldiği gaye ve elde etmek istediği yegâne fayda olarak onun bilimler anlayışına içkin bir şekilde temel oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Ahlâkın daha açık bir şekilde disiplin olarak bilim tasnifinde ele alınması Platon'dan sonra gelen Aristoteles'te olmuştur. Aristoteles (M.Ö 375-322), varlıkları türlerine göre ayrı ayrı ele alarak, bu türlere ilişkin problemleri özel olarak inceleyen ve “bağımsız bilimler” kavramını ortaya atan ilk kişidir. Başka bir deyişle O, yöntemleri, konuları ve amaçlarına odaklanarak bu bilimleri tasnif eden ilk filozoftur. ‘Nikomakhos’a Etik’ eserine bir bilim araştırması ile başlayan Aristoteles burada yaptığı tasnifle birlikte aynı zamanda, bilimlerin içerdiği bilgileri, bu bilgilere yönelen veya onu üreten akli da sınıflandırmış olmaktadır.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Arslan, **2006**, s.323.

<sup>50</sup> Arslan, **2006**, s. 313.

<sup>51</sup> Platon, **1962**, 368d, 419a., 420a vd., 519c.; Kılıç, **2012**, s.8.

<sup>52</sup> Aslan, **2006**, s.382.

<sup>53</sup> Aristoteles, **2014**, 1094b 5-10.

Aristoteles'in bilimsel metodunu/yöntemini ne şekilde belirlediğine bakarsak, şunlar söylenebilir: O bilimsel yöntem, teorik bilimin evrensel gerçekleri arayacağı ve bundan dolayı "kanıtlama" hedefini güdeceğini savunur ve kanıtlama konusunda da birçok açıklama verir. Mükemmel ve kesin olma bu kanıtlamanın özelliklerindedir.<sup>54</sup> Bu bağlamda Aristoteles ilk bilim felsefecisidir. Bu vasfı bilimsel açıklamaya yönelik belirli problemleri analiz etmesi sayesinde elde eder. Aristoteles bazı düşünürlerin bugün "tümevarım-tümdengelim yöntemi" ismini verdikleri bir bilimsel yöntem kullanmıştır. Bunu (scientific inquiry) önce gözlemlerden genel ilkelere ve tekrar genel ilkelere gözlemlere dönme şeklinde yapar. Başka ifadeyle, önce fenomenlerden o fenomenlerin açıklayıcı ilkesine ulaşılır (induce). Sonra ulaşılan bu ilkeleri içeren öncüllerden (premises) söz konusu fenomenlerle ilgili tanımlayıcı yargıların (statements) çıkarılmaları (deduce) gerekir. Bazı ilim adamları bu araştırma yönteminin bugün bile sürdürüldüğünü, çoğu araştırmacı için bilimsel yöntem denilince bu modelin anlaşıldığını belirtir.<sup>55</sup>

Aristoteles tüm bilimsel faaliyet alanını üç temel meselede ele almaktadır. Bunlar: bakmak (theorein), hareket etmek (pratten) ve ibda etmek, yaratmaktır (poiein). İlkinde hareket olmaksızın düşünme, ikincisinde sevk ve idare etmeye yönelme, sonuncusunda bir eser ortaya çıkarma, elde etme yahut gösterme söz konusudur. Bunlar teoretik veya spekülatif ilimler, pratik ilimler veya aksiyon ilimleri, poetik ilimler veya bir eserin gerçekleşmesini gözetilen ilimler şeklinde de ifade edilebilir. Bu tasnifi ikili olarak, teoretik ilimler (başlıcası: metafizik), pratik ilimler (başlıcası: etik ve retorik) şeklinde ortaya koyanlar da vardır: Buradaki teoretik ilimlerle kastı, ilkin konusu 'sırf bilmek için bilmek' olup hakikatin araştırılması ve bilinmesine yarayan "matematik"tir.

---

<sup>54</sup> Aristoteles, 2014, 1094b, 1095, 1140b 30-35.

<sup>55</sup> John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford University Press, New York, 2001, s. 6-7.; Ayrıca bkz. Hacı Kaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003, S.4., (ss. 13-34), s.17-18.

İkincisi bütün tabiat ilimleri ile psikolojiyi ihtiva eden “fizik” ve sonuncusu da daha sonra “metafizik” olarak adlandırılacak “ilk felsefe”dir. Pratik ilimler ise ferdî ve sosyal hayatın sanatı olarak, fert için “etik”, aile için “ekonomi”, site için de “politika”yı ihtiva eder. Poetik ilimlere gelince “poetik” ile “retorik”i içermektedir. Bu sınıflamalarda Aristoteles’in ne analitik dediği mantık, ne de ‘sanı’nın bilgisi dediği diyalektik bulunmamaktadır. “Mantık”la “diyalektik”i birbirinden ayıran Aristoteles, bunlardan birincisini, doğru düşüncenin, ikincisini ise olası düşüncenin bilgisi olarak değerlendirir. Aristoteles’e göre mantık, felsefenin bir bölümü değildir, bu bilim gerçeklikleri bulmak için bir yöntem olarak kullanılmalıdır ve kanıt edinmesi gereken önermelerin neler olduğunu ve bunlarla ilgili hangi tür kanıtlar bulması gerektiğini öğreten bir yöntemdir. İlave edelim ki Aristoteles sınıflamasını yaparken bilimlerin gayelerini gözetmiştir.<sup>56</sup>

Böylece tasnife göre; ‘matematik’, ‘fizik’, ‘metafizik’ ve bu alana dair ilimler nazarî felsefenin, ‘ahlâk’ ve ‘siyaset ilmi’ ise siyasî ya da amelî felsefenin alanıdır. Aristoteles, yaptığı bu tasnifle filozoflar arasında en eski, en etkili ve en sistemli filozof olarak kabul edilir. Bu kabulü tasnifinde hem konu, metod ve gaye bakımından hem de ilimlerin tahsil edilmesi için öğrenimdeki sıralamayı ele alması bakımından elde etmiştir.<sup>57</sup>

Aristoteles’in bilimler araştırmasında etiğin gayesi nedir diye bakacak olursak, öncelikle onun ‘erdem anlayışı’nı ele almamız gerekir: Buna göre, O erdemleri ikiye ayırır: 1.entelektüel erdemler ve 2.karakter erdemleri. Kuramsal, fikrî, dianoetik, olarak isimlendirebileceğimiz entelektüel erdemler, hakikat peşinde koşan akıl sayesinde sadece insana has olan ve insanı insan yapan asıl erdemlerdir. Aristoteles insanı Tanrı’ya yaklaştıran şeyin teorik aklın faaliyeti olduğunu düşünmektedir. İnsan bu

---

<sup>56</sup> Aristoteles’te bilimler hakkında geniş bilgi için bkz., Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, s. 64-66, Cevher Şulul, “İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi.*: Sy.-16, İzmir, 2002, s. 220.

<sup>57</sup> Atademir; *1974*, s. 66.

erdemlere sahip olarak mutlu yaşar. Aristoteles'te eudomania yahut mutluluk, insanın insana özgü işlevini yerine getirmesinden, onun hayat boyu aklını iyi ve doğru bir şekilde kullanmasından meydana gelir. Yani mutluluk ruhun akıllı parçasının erdeme uygun bir etkinliğidir.<sup>58</sup> Şimdi de erdem anlayışı ile ahlâkın gayesini nasıl belirlediğine bakalım:

Yukarıda Aristoteles'in bilimleri üç gruba ayırdığından ve ahlâk ile politikayı ikinci grupta (hareket ve ibda etmek) ele aldığından bahsetmiştik. Ve bu gruptakileri psikolojide yaptığı temel bir ayrıma bağlı olan ruhun kısımları ayrımıyla ele aldığımızı da eklemeliyiz. Şöyle ki, Aristoteles'te ruh,<sup>59</sup> “akıl sahibi olan ruh” ve “akıldan pay almayan ruh” olarak iki kısma ayrılırken akıl sahibi ruh da kendi içine ikiye ayırır: İlki “ilkeleri başka türlü olamayacak olan nesnelere” inceleyen ve üzerinde düşünen kısımdır ki bu kısım bilimsel (scientific) kısım olup yaptığı iş “bilim”dir. Bu nesnelere, bilimsel bilginin nesnesi olup zorunlu olarak var olan, ezeli ve ebedidir. İkincisi ‘ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere’ inceleyen ve üzerinde düşünen kısımdır ki konusu doğru arzuya (right desire) karşılık gelen ‘doğru’dur.<sup>60</sup> Bu kısım ise kendi içinde tekrar iki grupta ele alır: Birincisi, örneğin mimarlık gibi, yaratılan ve meydana getirilen bir şey olabileceği gibi, ikincisi insanın bilme ve meydana getirme özelliklerinden farklı olan sadece ‘eyleme’ özelliğinden doğan şeydir. Bu da ‘ahlâk ve politika’ya tekabül etmektedir.<sup>61</sup> Aristoteles'e göre ruhun etkinlikleri akılla ilgilidir; bilim adamının,

---

<sup>58</sup> Aristoteles, **2014**, 1098., 1103; Cevizci'nin konu hakkındaki detaylı incelemesi için bkz; Cevizci **2015**, s.169-175.

<sup>59</sup> Aristoteles, Ruh Üzerine adlı eserinin II. Kitabının ilk bölümünü özel olarak bu soruya, yani ruhun doğasının ne olduğu sorusuna ayırır. Aristoteles, Platon'da görülen ruh-beden ayrılığını ortadan kaldırır, ruh ile bedeni bir tözün iki ayrı ögesi olarak ele alır. Ruhun bütünlüğünü, parçalardan oluşmadığını savunan Aristoteles, ruhun bitkisel, hayvansal ve akılsal olmak üzere üç işleve sahip olduğunu belirtir. (Geniş bilgi için bkz; Kılıç, **2012**, s.27-28.; Mustafa Kaya, “Aristoteles'in Ruh Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, 2014, ss. 91-98.)

<sup>60</sup> Aristoteles, **2014**, 1139a 1-15, 1139b 15 25. Geniş bilgi için bkz: Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul , 2007.s. 233-234.

<sup>61</sup> Aristoteles, **2014**, 1140 b 5-10.

sanatçının ve eylemde bulunanın hedefi doğruluktur; bilimde doğruluk ‘doğru (truth)’, sanatta doğruluk “güzellik” adını alırken, eylemde ve ahlâkta doğruluk “iyilik veya erdem” olarak adlandırılır.<sup>62</sup>

Görülüyor ki Aristoteles etiğin gayesinin “iyilik veya erdem” dolayısıyla “mutluluk” olduğunu düşünüyor. Bir başka deyişle Aristoteles’e göre insanın nihai amacı tıpkı Sokrates ve Platon’da olduğu gibi eudaimonia’ya ulaşmaktır. Aristoteles için mutluluğun sadece bilgisini vermek yeterli değildir, o insanları iyi yaşanan bir hayata sevk etmeyi ve dolayısıyla onları mutlu kılmayı da amaçlar.<sup>63</sup> Buna göre insanın özüne uygun yaşamasıyla gerçekleşen veya kendisini gerçekleştirmesinin bir sonucu olan mutluluk yani eudaimonia’nın en yüksek iyi için bir takım ölçütlere sahip olunması gerektiğini savunur.

Bunlara ilaveten Aristoteles’te eudaimonia ilk başta nihai bir gaye (teleiotion) ve her şeyin üzerinde bir amaç olmalı, sonrasında tam olmalı yani ona başkası için değil bizzat kendisi için değer verilmeli ve son olarak kendi kendisine yeten bir şey (autarkes) olmalıdır ki bu onu daha değerli kılacak hiçbir şeyle zenginleştirilememesi anlamına gelir.<sup>64</sup>

Aristoteles, ahlâk ve siyaset araştırmasının nesnesi zorunlu olan şeyler değil, olumsal olan şeyler olduğundan dolayı “ele aldığı konunun doğal yapısının izin verdiği oranda kesinliğe sahip olduğunu düşünür. Ahlâk ve siyaset araştırmacısı pratik bilgeliğin ürünü olan kanılardan hareket etmeli, onları sorgulamalı, karşılaştırmalı, tutarsızlıklarından arındırarak mümkün olduğunca genel veya yaklaşık, ikna edici sonuçlara ulaşmalıdır. Onun ana işlevinin de bu olduğuna inanmaktadır.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Arslan, 2007, s. 235.

<sup>63</sup> Aristoteles, 2014, 1179, 1179b.

<sup>64</sup> Aristoteles, 2014, 1097b.; Aristo’da Eudaimonia’nın özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz.; Terence Irwin, *The Development Of Ethics: Vol 1*, Oxford University Press, New York, 2007, s.128. Cevizci, 2015, s.166.

<sup>65</sup> Aristoteles, 2014, 1094 b25.



Sonuç olarak toparlarsak, “Aristoteles her fiilin sırf kendisi için aranan nihai bir gayesinin olduğunu söyler. Aynı zamanda insanın nihai gayesini araştırarak disiplinin siyaset (politics) olduğunu söyleyerek, ahlâk felsefesinin de siyaset biliminin bir şubesi olduğunu ifade etmiş olur.”<sup>66</sup>

Aristoteles’in ahlâk felesefesi “gayecidir. ‘İnsan için iyi’yi temin eden fiil (action) ile ilgilenir. İnsanın iyiliğini veya gayesini temin eden her fiil, ahlâken iyidir”.<sup>67</sup> Bu anlayışa göre kendini gerçekleştiren, formunu hayata geçiren insan hem kendisi için iyi olanı hayata geçirmiş hem mutlu insan olmuş olur.<sup>68</sup> Böylece O etiğinde ‘sonucu’ gözetmiş, ilaveten rasyonalist bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir. Bu bağlamda Platon’dan tek farkı, Platon gibi duyulur/maddi dünyanın ötesinde idealar dünyasının var oluşunu kabul etmemesi, soyut olan bir insan ideasından yola çıkmaması aksine “dünya ve insan ile ilgili olgulara, bilimsel, daha doğrusu, metafiziksel bir analize dayandırmasıdır.”<sup>69</sup> Tablo 1’de Aristoteles’in Bilimler tasnifinde ahlâkın yeri şematik olarak gösterilmiştir.

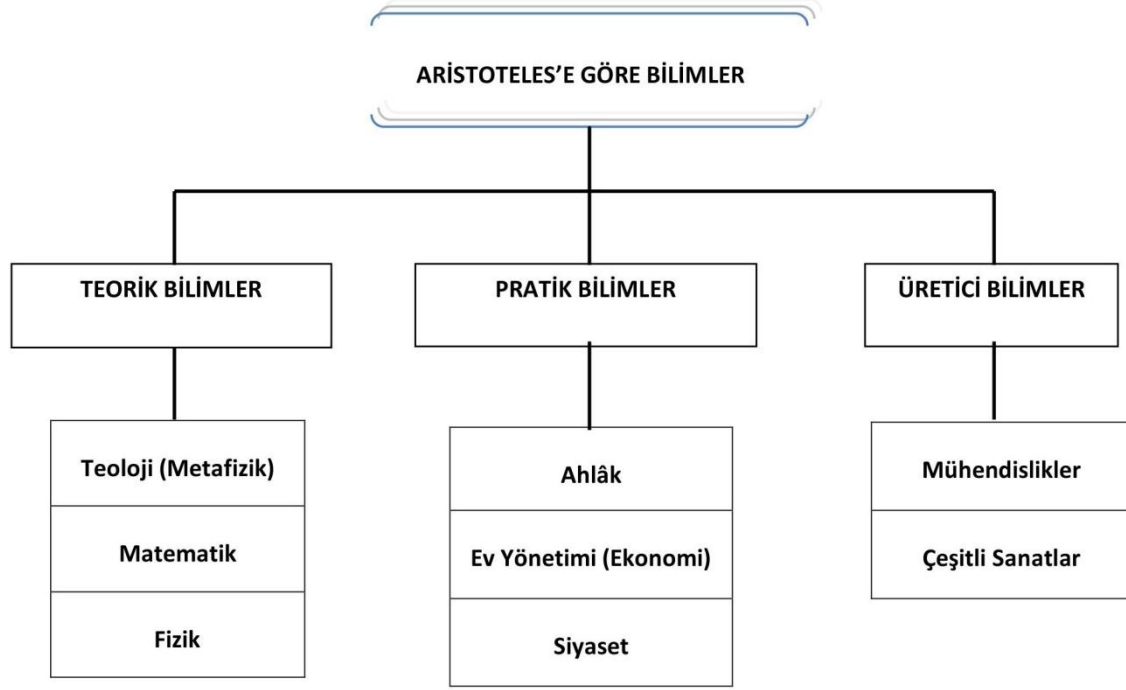
---

<sup>66</sup> Aristoteles, **2014**, 1094b.; Kılıç, **2012**, s.17-18.

<sup>67</sup> Kılıç, **2012**, s17.

<sup>68</sup> Irwin, **2007**, s.128.,149.; Cevizci, **2002**, s.66.

<sup>69</sup> Cevizci, **2002**, s.66.



**Tablo 1:** Aristoteles'in İlimler Tasnifinde Ahlâk

Sonuç olarak görülüyor ki Antik Yunan'da Sokrates öncesi relativist bir ahlâk anlayışı var olmuş, Sokrates'le başlayan Platon ve Aristoteles'le devam eden süreçte bu anlayış değişmiştir. Birbirlerinin görüşlerini epistemolojik, metodolojik, psikolojik ve sosyolojik bakımdan tamamlayarak geldikleri noktada bu üç filozof akla önem vermiş ahlâkı en yüksek iyiye ve mutluluğa ulaşmada zemin olarak kabul etmişlerdir. Bu bakımdan onların ahlâk anlayışı gayecidir. Söz konusu ahlâk anlayışının ruhla ilişkilendirilmesi, ruhun erdemlerle olan nisbeti ahlâk anlayışlarının ana karakterini oluşturur.

Metafizik olarak olgunlaşmasını tamamlayan ahlâk/etik'in bir bilim olarak temellerinin atılması Aristoteles'le başlamış, Aristoteles, yöntem olarak sadece ahlâk bilimi için değil tüm bilimler için yaklaşık iki bin yıl boyunca geçerliliğini koruyacak olan tümevarım-tümdengelim yönteminin kurucusu olmuştur. Bu yöntem İslam düşünce geleneğinde kendi biçimini alarak burhân yöntemi olarak anılacak, Batı Hristiyan Orta Çağ'ında Skolâstik dönemin yükselişini sağlayacak, Yeni Çağ'dan başlanarak Galileo

ve Kepler'in evren konusundaki buluşlarıyla sorgulanmaya, Francis Bacon'un dokunuşuyla sarsılmaya duracaktır.

Antik Yunan'da ahlâk bilimi ontolojik metotla yapılan bir tasnif içinde, toplumsal bir varlık olan insanın pratik aklından türeyen yapıp etmelerinin ideal kanunlarını araştıran bir bilimdir. Çünkü bu dönemde “insan”; tabiat, kosmos, toplum, ruh (nefs), ahlâk, değer gibi bağlamları olan ontolojik bir varlıktır. Tüm evren gibi insan da teleolojik (gayeli) bir varlıktır. Orta Çağ'a gelindiğinde bu bağlama “Tanrı” vurgusu eklenecek,<sup>70</sup> modern dönemde insan söz konusu tüm bağlamlardan koparılıp yalnızca “birey” olarak algılanacaktır. Ahlâk doğada bir ‘şey’, ahlâklılık ‘fizyolojik’ bir tepki, ahlâk bilimi tasniflerde ‘doğa bilimlerinin’ parçası olarak kabul edilecektir.

## 1. 2. Orta Çağ Hristiyan Düşüncesinde

Tek tanrılı dinlerin doğuşu ile birlikte sosyal, kültürel, politik olarak değişen dünyada insan düşüncesi de seyir değiştirmiş, yeni bir dönem başlamıştır. Yaklaşık bin yıllık süreyi kapsayan bu dönem Batı'da *Hristiyan Orta Çağ felsefesi* olarak ele alınacak olursa iki dönemde incelenir. a) M.S 2. ve 3. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar süren döneme *Patristik felsefe* adı verilir. b) 8. Yüzyıldan 15. Yüzyıla kadar süren dönem ise *Skolastik felsefe* diye adlandırılır.<sup>71</sup> Bunlardan ilki Antik felsefenin araçlarını kullanarak inancın kavramsal formunu belirtmek için Hristiyan inancına bir biçim ve öğreti niteliği kazandırma uğraşlarını içine alan dönemdir. İkincisi ise Patristik'te biçimi

---

<sup>70</sup> Ortaçağ'a gelindiğinde Metafiziğe ilişkin mühim bir anlam değişikliği yapıldığı gözlenir. “Meta” sözcüğüne doğayı aşan, doğada bulunanlardan varlık ve değer bakımından üstün nitelikte, doğadan ayrı bulunanların araştırılması gibi anlamlar yüklenmiş, Aristoteles'in kitabı isimlendirilirken taşımadığı farklı bir anlam verilmiştir. Aristoteles'in “varlığı varlık olmak bakımından inceleyen” “ilk felsefe” dediği söz konusu bilim Ortaçağ itibarıyla teolojiye yaklaştırılmıştır. (Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2018, s. 10-11.) Bu konu ile ilgili ayrıntılara bu çalışmanın ikinci bölümünün ikinci başlığı altında Babanzade'nin tasnifindeki metafizik ve teoloji ilimleri bağlamında değinilecektir.

<sup>71</sup> Gökberk, 2010, s.138.; Cevizci, 2017, s.187.

belirlenmiş öğretileri temellendirmek, sistematik olarak derleyip toplamak yönündeki uğraşılardan gelişen felsefedir.

Hristiyan Orta Çağ'ı boyunca görülür ki felsefe dinin amacına hizmet etmeye yönelik bir faaliyet içerisinde ele alınmıştır. Felsefe ve teolojinin sınırları bulanık ve iç içe geçmiş bir haldedir. Antik felsefe, dönemin arka planında, Hristiyan bakış açısıyla yorumlanmış olarak sürüp gitmektedir. İlim mefhumu, her metotlu araştırmayı, mantıksal akıl yürütmeler ve önermelerle desteklenen her söylemi hatta her düzenli eylemi içine alan bir anlama sahiptir. Orta Çağ'da bilimler konusunda Rönesans'tan itibaren belirgin hale gelen sistemli bir ayrışma söz konusu olmamıştır. Bu belirsizlik sırasında bir yandan genellikle Aristoteles'in ilimler tasnifine atıfta bulunulurken, diğer taraftan matematik ve az-çok müşahadeye dayanan tabiat ilimleri haricinde ilimler birbirleri arasında belirgin bir hamle gösterememiştir. Bu sıçrama ancak gelecekte, tabiat ilimlerinin hamle yapmasını sağlayan Galileo'nun çalışmaları ve Descartes'ın geliştirdiği ruh/beden, zihin/madde dualizmi fikri ile birlikte bilim anlayışının değişmesi sonucu söz konusu olabilecektir.<sup>72</sup>

Hristiyan Orta Çağ'ına bilimler tasnifi açısından bakacak olursak, başlangıçta Terence Varro'dan (M.Ö,116-27)<sup>73</sup> miras alınan tasnifin Hristiyan bakış açısına uyarlanarak yüzyıllar boyu katedral okulları ve üniversitelerde temel eğitim müfredatını

---

<sup>72</sup> Bilimlerin tarih içinde gelişim ve değişimi konusunda geniş bilgi için bkz., Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, (çev. Bahaeddin Yediyıldız), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1997.

<sup>73</sup> Tarih olarak Hellenistik felsefenin son dönemi, Roma felsefesinin başlangıcında yaşamış olan Marcus Terentius Varro'nun, Ortaçağ'da yapılan bilim sınıflandırmalarının ilk özgün örneğini verdiği kabul edilir. Onun bu konuda yazdığı en önemli eseri "Disiplin" dokuz bölümden oluşuyor ve her bölüm farklı bir disiplini ele alıyordu. Yaptığı tasnif modeli, Roma eğitim sisteminde resmi olarak kullanılmış, kendisinden sonraki dönemde başka tasnifler sunanlar varsa da onlar yaygınlaşmamış, müfredatta kabul görmemiştir. Varro'nun tasnifinde bilimler 1. Gramer, 2. diyalektik, 3. hitabet, 4. geometri, 5. aritmetik, 6. astroloji, 7. müzik, 8. tıp, 9. mimari olarak sayılmıştır. (Flint, *1904*, s.88; ayrıca bkz; *Interactive Historical Atlas of the Disciplines, Marcus Terentius Varro*: <http://atlas-disciplines.unige.ch/>) Ancak bunlardan Tıp ve mimarlık geride bırakılarak, "trivium" "kuadrium" olarak ikiye ayrılıp "yedi özgür sanat (liberal arts)" adıyla Roma eğitim ve müfredatının bir parçası haline gelen tasnif kalmıştır.

oluşturmak suretiyle kullanıldığını söylemeliyiz. Bu konuya açıklık getirmek için şunları söylememiz yerinde olur:

Varro'nun da mensubu olduğu Antik dönem geleneği Orta Çağ düşüncesine esas olarak üç kaynaktan aktarılmıştır: Martianus Capella, Aurelius Cassiodorus ve Isidore Seville. Martianus Capella (375-425) "Satrycon" adlı eserindeki tasnifte yalın olarak yedi ana bilim dalını (gramer, diyalektik, retorik, hesap, hendese, müzik ve astronomi) başka hiçbir bir bilim eklemeyen tartışmıştır. Oysa Cassiodorus (490-585), eseri "Dialektika"daki ilgili bölümde, öncelikle bir "felsefe" tasnifi oluşturup, bundan ayrı olarak "pratik bilimler" başlığı altında "ekonomi" ve "politika/siyaset" ile birlikte "moral" olarak adlandırdığı "ahlâk" alanına yer vermiştir.<sup>74</sup> Seville İsidore (560-636)<sup>75</sup> ise, "Originum Etymologiarum Libri" adlı eserinin bilgi ve bilimi de tarif ettiği ilk üç bölümünde sayılan tüm disiplinlerin birlikte yer aldığı tek bir tasnif hazırlamıştır.<sup>76</sup> Bununla beraber Capella ve Cassiodorus tasnifinde yer alan disiplinlerle Orta Çağ Avrupası'nın gençliği için eğitim müfredatı kesin olarak oluşturulmuştur.<sup>77</sup>

Böylece "yedi özgür sanat" "*septem artes liberales*" adı altında • birincisi *trivium* (üçlü): gramer, diyalektik, retorik, • ikincisi, *kuadrivium* (dörtlük): hesap, hendese, müzik ve astronomi ilimleri Orta Çağ boyunca manastır ve katedral okullarında "temel bilimler" olarak alınıp okutulmuştur. Bunların karşısında özgür

---

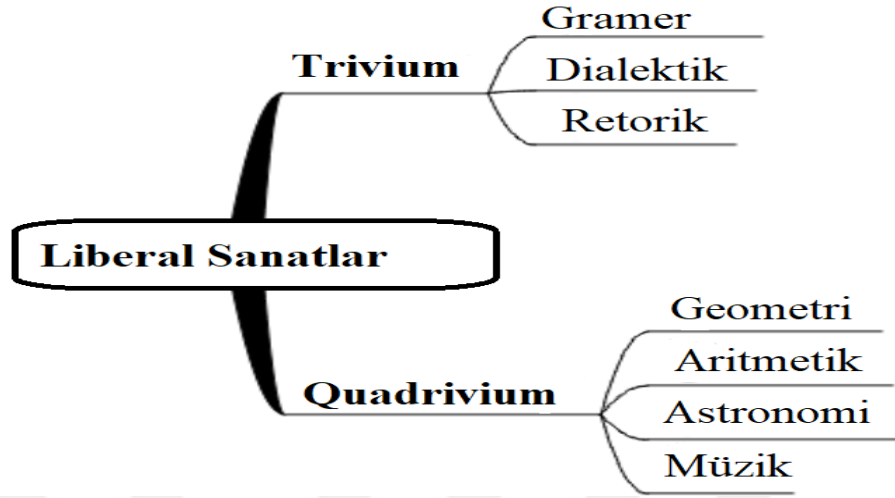
<sup>74</sup>Iwakuma Yukio, "The Division of Philosophy And the Place of the Trivium from 9th To The Mid-12th Centuries", *Medieval Analyses in Language and Cognition: Acts of the Symposium* (ed.Sten Ebbesen, Russel L. Friedman), The Copenhagen School of Medieval Philosophy, 1999, s. 165.

<sup>75</sup> İsidore Seville, ünlü bir İspanyol piskoposuydu. Çağdaşı Bede (673-735) ve Alcuin (736-804), ile birlikte bilimlerin sınıflandırması geleneğine otorite kazandırmaya büyük katkıda bulunmuş bir düşünürdür. (Flint, **1904**, s. 91).

<sup>76</sup> Anlaşıldığı gibi tasniflerde bir takım farklılıklar vardır. Cassiodorus'un tasnifinde felsefe alanında, - genelde Trivium olarak sınıflanan- gramer, dialektik, retorik disiplinleri bulunmamaktadır. İsidore tasnifinde ise dialektik ve retorik mantığın bir alt sınıfı olarak ele alınmıştır ve gramer tasnifte yoktur. (Flint, **1904**, s.91.) Bu gibi sorunların çözümü sonraki dönemlerde tartışılmış ve bu tasnifler bir takım varyasyonlarla ve muhtelif şemalarla yinelenmiştir. Geniş bilgi için bkz.; Yukio, **1999**, s. 165-180.

<sup>77</sup> Flint, **1904**, s.90.

insana yakışmayan el zanaatları vardır (*artes illiberales*). Bu yedi temel bilim dışında, tıp, dilbilgisi, hukuk, dialektik gibi dallar ancak uzmanlaşma eğitimi olarak saygınlara yönelik özel eğitim kabul edilmiştir.<sup>78</sup>



**Tablo 2:**Orta Çağ müfredatında yedi özgür sanat (septem artes liberales)

Yedi özgür sanat konusunda saydığımız isimlerin tasnifler açısından katkısı olsa da söz konusu ilimlerin bir “öğreti” içerisinde dizgeleştirilmesinde Aziz Augustinus’un<sup>79</sup> önemli ölçüde katkısı vardır.<sup>80</sup> Geleneksel eğitim sistemini kendi yaşadığı tecrübelerine dayanarak kınayan Augustinus, seküler eğitim modelini tadilata girişerek<sup>81</sup> felsefeyi; Tanrı’yı ve O’nun sözlerini bilmeye tahsis eder. Böylece felsefe “inanabilmek için anla; anlayabilmek için iman et!” sözüyle Hristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmede araç bir disiplin olarak görülmüş olur.<sup>82</sup> İnsanın “kendisini aşan, değişmez, ezeli-ebedi hakikatleri” nasıl bilebildiği sorusu Augustinus’ta “aydınlanma kuramı” ile ortaya konmuştur. Bu kuram etrafında Augustinus insanların,

<sup>78</sup> Weisheipl, 1965, s.54.

<sup>79</sup> Batı felsefesinin 13. yüzyılın sonuna kadar en büyük otoritesi sayılan Aziz/Saint Augustinus (354-430) bir kilise babası/teolog ve filozoftur. Epistemoloji, etik, metafizik, siyaset felsefesi gibi birçok konuyu ilk kez ele almış, batı felsefesi literatürüne “otobiyografi”yi ilk tanıtan kişidir. Hakkında geniş bilgi için bkz.; (Cevizci, 2017, s.195.)

<sup>80</sup> Betül Çotuksöken- Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalıcı yay., İstanbul, 1993, s. 20.

<sup>81</sup> Augustinus, *İtiraflar*, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2009, s.48. vd.

<sup>82</sup> Augustinus. *The City of God* (trans. by Stephen McKenna). Cambridge University Press, New York, 2002; kitap 8, bölüm 1.;Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say yay., İstanbul, 2017, s.195.

Tanrı'nın zihninde varlığı olan idealar dünyasını bilmeleriyle, değişken dünyayı bilmelerinin mümkün olduğunu açıklar. Böylece Platon ve Aristoteles'in görüşleri üzerinde kendi orijinal yaklaşımını ortaya çıkarır. Bu düşünme şeklinde Tanrı hem *doğrunun kaynağı* hem de *doğrunun kendisi* sayesinde doğru olduğu *teminatıdır*. Tanrı tam da bu yüzden, ışığın kendisinde olduğu varlık olarak, bilgi arayışında kendisine yönelmesi gereken varlık olmaktadır.<sup>83</sup> Bilgide insanı aydınlatan ışığın Tanrı'dan geldiğini söyleyen Augustinus bu görüşüyle bilgi anlayışını da Tanrı anlayışı üzerine temellendirmiş olur.<sup>84</sup>

Benzer şekilde bu dönemin varlık ve değer hakkındaki yaklaşımı hakkında önemli ölçüde Antik Yunan felsefesinin ve özellikle Platon ve Aristoteles'in izinden yürünüldüğü söylenebilir. Antik dönemden gelen varlığın değer yüklü olarak doğduğu fikrine bu dönemde “olgudan ahlak ve töre, ahlak ve töreden olgu çıkar” aforizması eklenir. Augustinus üzerinden örneklendirecek olursak, Platon'un anlayışına benzer bir varlık hiyerarşisi geliştirdiği görülür. O, değer, varlığın aslî ve tabî bir niteliği olduğunu söyleyerek bir değerler hiyerarşisi bulunduğu fikrini savunur. Bu hiyerarşide en zirvede değer derecesine binaen Tanrı bulunur. Melekler, ruh ve fiziksel nitelikler Tanrı'dan sonra sıralanırlar.<sup>85</sup> *De Trinity* isimli eserinde Tanrı'nın ‘üçlü’ niteliğini anlayabilmek için insanın kendi doğasına bakması gerektiğini, olmak, bilmek ve istemek üçlüsünün insanın Tanrı suretinde yaratılmış olması dolayısıyla keşfedilmeye olanaklı olduğunu ifade eder.<sup>86</sup> Anlaşılacağı üzere bu üç faaliyet varlık, bilgi ve değer meselelerini içermektedir.

---

<sup>83</sup> Halil Kayıkcı, *Augustinus'un Bilgi Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı ( Felsefe Tarihi Bilim Dalı) (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara-2009, s.253.-254.

<sup>84</sup> Augustine, *2009*, s. 452-453.; Cevizci, *2017*, 196-199

<sup>85</sup> Özlem, s.172.

<sup>86</sup> Augustinus, *On The Trinity: Books 8-15*, (ed. Gareth B. Matthews), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. x; Augustinus, *2009*, s. 453-454.

Augustinus'un ilimler tasnifinde, yedi liberal sanat; gramer, diyalektik, retorik, müzik, geometri, astronomi ve felsefeyi içerir.<sup>87</sup> Augustinus'un bilgi anlayışında felsefe de ayrıca üçlü bir sınıflamadan oluşmuştur. Bunlar *mantık*, *fizik* ve *etik* tir. Mantıktan büyük ölçüde *dialektiği* anlayan Augustinus, fizikten de büyük ölçüde metafiziği anlıyordu. Böylece söz konusu felsefe türünü (*metafiziği*) duyusal şeylerin bilgisi (*scientia*) ile ilahi şeylerin bilimi (*sapientia*) olarak ayırmış, ancak ilgisini ilahî şeylerin bilgisi olan *Metafiziğe* yöneltmişti.<sup>88</sup> Burada tekrar belirtmek gerekir ki Augustinus “felsefe” ve “teoloji”nin Orta Çağ ve Modern ayrımının tamamen farkında değildir; her ikisi de düşüncesinde ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş durumdadırlar ve “felsefi” kabul edilen unsurlara modern bir bakış açısıyla odaklanarak onları ayrıştırmaya çalışmak tavsiye edilemez. Patristik dönemde sırf bilgiye verilen değerden dolayı (bilmek için bilmek) hasbî bir çaba olarak felsefeye özel bir ilgi duyulmamıştır. Aynı şekilde skolâstik felsefenin erken dönemlerinde bir “bilim olarak” “ahlâk/ etik” yahut “metafizik” olarak adlandırılabilen hiçbir şey öğretilmediği bilinmektedir. Felsefenin bu bölümleri kutsal din adamları tarafından Hıristiyan doktrininin bir parçası olarak öğretilmiştir.<sup>89</sup>

Augustinus'un bu fikirlerinden ilham alan Skolâstik düşünce yükselişe geçtikçe burada sözü edilen bilimlerin felsefeye, felsefenin de Hıristiyan ilahiyatının yorumlanmasında bir amaç olduğu, dolayısıyla felsefenin gerçek Hıristiyan bilgeliği için bir hazırlık olduğu fikri de ivme kazanmıştır.<sup>90</sup> Orta Çağ üniversiteleri, Platon ve Aristoteles'in “sonu bilgeliğin en yüce sonu olan hikmet” anlayışıyla hiyerarşik bir şekilde sunduğu bilimler sınıflandırmasına kurumsal bir form vermiş ve eğitimini Augustinus'un *De Doctrina Christiana*'sının güçlendirdiği “Tanrı aşkı üzerine kurulmuş

---

<sup>87</sup> Weisheipl, **1965**, 56-57.

<sup>88</sup> Cevizci, **2017**, s.196.

<sup>89</sup> Weisheipl, **1965**, s. 67.

<sup>90</sup> Weisheipl, **1965**, s.55-56.; Gökberk, **2010**, s.139.



Hıristiyan bilgeliği ve bu bilgeliğinin kaynağı olan kutsal metinleri anlayabilme” amacı üzerine temellendirmiştir.<sup>91</sup> Örneğin Racor Bacon ve Hales Alexander geometriyi yalnızca felsefi ve pratik olarak değerlendirmemiş kutsal yazılardaki sayısız kapalılığın (Nuh’un gemisi ve Süleyman Mabedi gibi kapalılık arzeden konuların) anlaşılmasında bir araç olarak da kullanmışlardır.<sup>92</sup> Augustinus için bilimler Kutsal Kitabı yorumlamada katkısına göre değerli olunca ilim adamının yazıları yorumlama yeteneğinin ahlakî kapasitesine bağlı olduğu fikri de ortaya çıkmıştır.<sup>93</sup>

Severinus Boethius (475-524) Augustinus’tan yaklaşık bir asır sonra Patristik felsefenin son döneminde yaşamış bu nedenle Roma’nın son, Skolatiğin ilk hocası sayılan bir düşünürdür. Boethius’un Aristoteles’i takiben yaptığı bilimler tasnifinde “ahlâk” yer almaktadır. Tasnifi Aristoteles tasnifinin aynı olan Boethius (~475-524) bilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırmış, teorik ilimleri, fizik, matematik ve teoloji; pratik bilimleri ahlâk, siyaset ve ekonomi olarak tasnif etmiştir.<sup>94</sup> Bu bağlamda Boethius, her bilimin kendine has ilkeleri olduğu teziyle teolojinin özerk bir bilim sayılmasına katkı sağlamıştır. Aristoteles’in mantığını yeniden tanıtmaya ayrıca ünlü “tümeller kavgası”nı başlatmasıyla Orta Çağ’ın en önemli mantık öğretmeni sayılan Boethius, kötülük problemi ile ilintili olarak “Tanrı’nın mutlak bilgisi” ile “insanın irade özgürlüğü” arasında tutarsızlık bulunmadığı yolundaki çözümlerini mantıkçı bakış açısıyla sunmuştur. Boethius’a göre ahlâkın temeli en yüksek iyi olarak Tanrı’dır.

---

<sup>91</sup> Gordon Leff, “The Trivium and The Three Philosophies”, *A History of The University in Europe*, vol. I, ed. H. De Ridder-Symoens, USA, Cambridge University Press, 1992, s.310., 307., 316. (web erişimi): <https://www.cambridge.org/core/terms>. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511599507.012>.

<sup>92</sup> Edward Grant, “The Medieval University”. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts* (Cambridge Studies in the History of Science, pp. 33-53) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. İnternet erişimi: [doi:10.1017/CBO9780511817908.00446](https://doi.org/10.1017/CBO9780511817908.00446), s. 46.

<sup>93</sup> Brian D. FitzGerald “Medieval theories of education: Hugh of St Victor and John of Salisbury”, *Oxford Review of Education*, 2010, Vol:36, No:5, (ss.575-588), s. 577 (DOI:10.1080/03054985.2010.51443636)

<sup>94</sup> Weisheipl, 1965, s.58.

Eylemlerimizin nihai hedefi olan mutluluk, Tanrı'yı bulan insanın yakalayacağı ebedi saadettir.<sup>95</sup>

İlimler tasnifi olarak örnek gösterilebilecek başka bir isim olan Saint Victorlu Hugh'un (1096-1138) hem kutsal hem de seküler tüm bilimleri kapsayan ilimler tasnifi başlıca teorik (teoloji, fizik, matematik), pratik (ahlak, ekonomi, politika), mantık ve mekanik başlıklarında sunulmuştur. Hugh'un ilimler sisteminde; bilginin bütüncül birliğinin ve sanatların karşılıklı ilişkisinin tek bir hedefi vardır ve bu da "kurtuluş" doktrindir. Hugh'un tüm pedagojik kaygıları, ilk asli günahtan dolayı 'düşüş'e maruz kalan insanı teorik bilimlerle cehaletinden ve pratik bilimlerle ahlakî kusurlarından, mekanik bilimlerle fiziksel zayıflığından kurtarmaktır. Hugh, eseri *Didascalicon*'un başlangıcında yer verdiği kendini tanı (know thyself) doktrini ile düşmüş insan için bir manevi restorasyon programı önermektedir.<sup>96</sup>

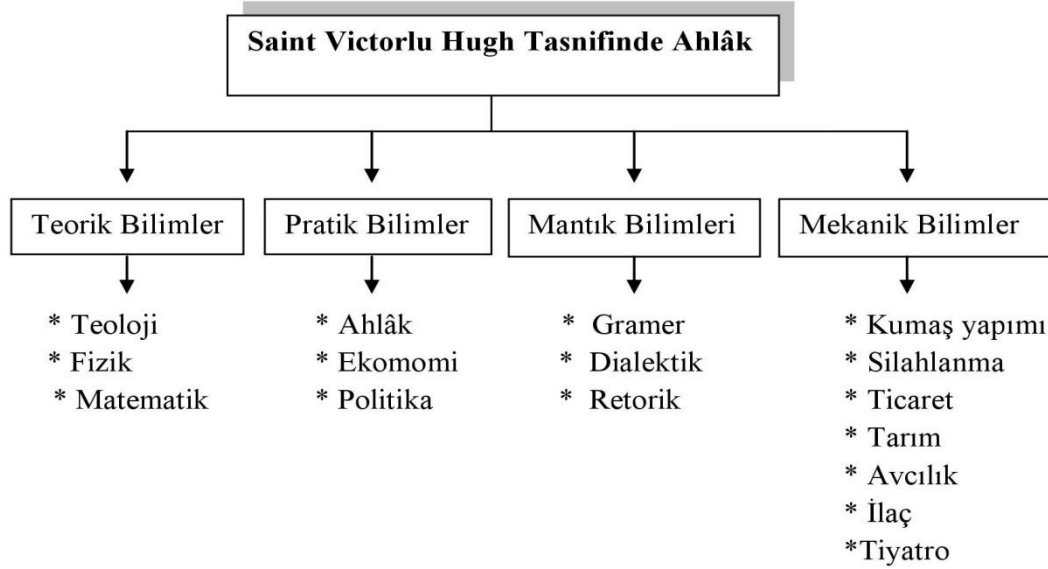
Hugh'ta ahlâk Aristoteles'ten kalan temaya uygun şekilde ekonomi ve siyasetle ilişkilidir ancak değişen insan varlığının bilge ve adil yönleriyle değişmeyen Tanrı'ya benzeme çabası olarak kabul edildiği ve aklın Tanrı'dan bağımsız olarak tek başına ulaşabildiği, dahası kendi kanun, ilke ve yöntemine sahip bir disiplin olarak algılanmadığı görülmektedir. Onun bu şekilde düzenlenmiş bilgi sisteminin temelinde bütün bilginin birliği ve ilimlerin/sanatların karşılıklı ilişkisi bulunmakta, nihai bir amaç olarak ilahi bir anlayışı temellendirme niyeti görülmektedir. Kapsamlı bir tasnif sunması nedeniyle şematik olarak göstereceğimiz Hugh'un ilimler tasnifinde ahlâk şu şekilde yer alır.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Geniş bilgi, Cevizci, **2017**, s. 214-218.

<sup>96</sup> Hugh ile ilgili geniş bilgi için bkz; Hugh of Saint Victor, *Didascalicon*, (İng. Çev. Jerome Taylor) New York, Columbia University Press, 1961, s. 46.vd, 52.-55.; FitzGerald, **2010**, s. 576-577 (DOI:10.1080/03054985.2010.51443636:5).

<sup>97</sup> Şemadaki bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Hugh, 1961., Flint, s.93-96., Edward Grant, "Classification of Sciences", *A Source Book in Medieval Science*, Harvard University Press,



**Tablo 3:** Saint Victorlu Hugh'un İlimler Tasnifinde Ahlâk

Erken Skolastik döneminden bir diğer isim Petrus Abelardus'tur (1079-1142). Abelardus tüm felsefesinde mantık, teoloji ve ahlâk konularına ağırlık vermiştir. Bakışını nesnelere dünyasına değil özellikle düşüncelerin dilsel kuruluşlarına çevirerek döneminin bilimler sınıflandırmasından trivium alanı ile ilgili çalışmalar yapmış Abelardus'a göre tikeller vardır ancak tümeller dildedir. Onun teolojik söyleminde salt dilde yer alan dayanakları olduğunu düşündüğü bu anlayışta Tanrıbilimin soru konusu yaptığı dogmalar da, ahlâk felsefesinin iş gördüğü kavramlar da artık birer tümel olurlar; bunların hepsi dilde bağlamlarına göre (*dictum propositionis*) yer alırlar.<sup>98</sup>

Hristiyan Orta Çağ felsefesinin en önemli etik görüşlerinden biri olan Abelardus'un etik anlayışında ahlâki iyilik failin iradesine ve niyetine göre değerlendirilir ve bu yönüyle 'ahlâk anlayışında ahlâki eylemin iyiliğini Tanrı'nın ilahi emirlerine uygunluğu ve dolayısıyla eylemin sonuçlarıyla değerlendiren'

Massachusetts, 1974, (ss.53-76), s. 54-59; Yukio, **1999**, s.181; Interactive Historical Atlas of the Disciplines: *Hugh of Saint Victor*, URL:( <http://atlas-disciplines.unige.ch/> )

<sup>98</sup> Geniş bilgi için bkz., King, Peter and Arlig, Andrew, "**Peter Abelard**", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/abelard/> ; Çotuksöken- Babür, **1993**, s.195-196.

Augustinus'tan farklıdır.<sup>99</sup> Orta Çağ'da ilk defa olarak ahlâk felsefesini başlı başına bir eserde tetkik eden Abelardus, *Ethica Seu Scito Te Ipsum* (Kendini Bil) isimli eserinde ahlâk metodolojisini kendini bilmek üzerine inşa etmiştir.<sup>100</sup> Ferdin vicdanına ve iç niyetine yönelen bu eserde gerek günah, gerek ahlâklılık özellikle nefsin niyetinden ibarettir. Tabî ahlâk kanunu, “meleke”ye (akıl) nazaran tabiatüstü bütün vahiylerden daha eski ve onların hepsinde ayındır; değişmez, kökü kendindedir, bizatihi kurtuluşa ulaşmak için kâfidir.<sup>101</sup> Buna göre Abelardus, ahlâka uygun ile ahlâksız olanı ayırt etmenin yöntemi olarak ‘akıl’ nimetlerinden yararlanılması gerektiği söyler. Bu açıdan bakıldığında zihinsel zekanın buyurganlığına bağlı olarak değerlendirilen unsurların gerekçelerini idrak edebilmek büyük bir lütuftur; aksi halde günahlar, sevaplar, sevgi ve şefkat oluşturan eylemler, Tanrı'nın rızasına ulaşmak için yapılacakların anlamı olmaz. Aynı şekilde irade gösterip bile isteye işlenen günahların ahlâksızlık içerip cezaya tabi olması da anlamlıdır. Dolayısıyla Abelardus'un akla yaptığı vurguyla birlikte, irade ile ahlâk birbirine içkindir.<sup>102</sup> Abelardus'un niyet çerçevesinde vicdan ve akla birlikte yaptığı bu vurgu “sırf akılla temellenen” ahlak anlayışlarıyla karıştırılmamalıdır. O “*Yalnızca niyetlerimiz eylemlerimizin ahlâkiliğini belirler ama niyetlerimiz de ilahi yasanın standartlarıyla aydınlanmalıdır.*” diyerek kilise ve akıl arasında bir ilişki de kurmuştur.<sup>103</sup> Bu durum bir başka ifadesini, *Ethica* adlı eserinin aslında Hıristiyanlığın ahlâki yönleri üzerine teolojik bir monograf olması ve Tanrı ve teslis üzerine başka bir monografı olan *Theologia* adlı eserinin adeta bir

---

<sup>99</sup> Geniş bilgi için bkz, Cevizci, 2002, 73-74.

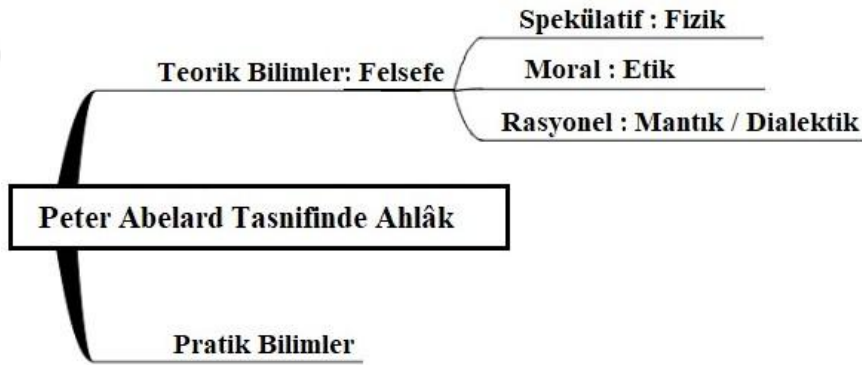
<sup>100</sup> Önder Bilgin, *Petrus Abaelardus Skolâstiği: Sic et Non*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-9 (2), 2009, s. 129.,s. 118.

<sup>101</sup> Bilgin, 2009, 129..

<sup>102</sup> Yaşar Alkan, *Aquinas Ve Abelard'ta Adalet Ve İktisadi Adalet*, Sosyal Bilimler Akademi Dergisi, 2018, Cilt: 1 Sayı: 2, s.155-156.

<sup>103</sup> Bilgin, 2009, s.122.

kopyası olmasında bulur.<sup>104</sup> Vorlander, Abaelardus'un kilise ile akıl arasındaki kurduğu bu ilişkiye dikkat çekmiş, onun üslubunda aydınlanmacı bir tutum olsa da modern manada bir "aydınlanmacı (*Aufklaerer*)" sayılmayacağını, aradaki farkın, Abaelardus'un bu kadar kıymetli saydığı akli ile kilisenin dogmalarını savunmak istemesinde olduğunu belirtmiştir. Bu manada Abaelardus'a göre bütün gerçeklik ancak Tanrı'dadır; ilahi şeyler insanın küçük aklıyla (*ratiuncula humana*) kavranılmaz, belki yukarıdan gelecek bir hidayet nuruna ihtiyaç vardır. Abaelardus'un ilme dayanan bir başlangıç imanı üstünde bir Thomas'ın ve bir Pavlus'un İncil'e dayanan mükemmel ve tam bir imanı vardır.<sup>105</sup> Yine de kendisinden önce Orta Çağ Avrupası'nda kilisenin yaygın tavrı olarak taviz verilmeksizin dinî dogmalar savunulurken Abaelardus'un akıl ve vahyin verilerini aynı oranda değerli iki hakikat olarak vurgulaması dikkat çekicidir.<sup>106</sup> Ahlak'ı bu şekilde temellendiren Abaelardus'un bilimler tasnifinde "ahlâk"ın yerini şöyle görebiliriz<sup>107</sup>:



**Tablo 4:**Peter Abelard'ın İlimler Tasnifinde Ahlâk

Sonuç olarak Augustinus, Hugh ve Abelard örneğinde gördüğümüz üzere, aynı çağın İslam düşünürlerinde göreceğimiz "vahiyden bağımsız bilgi mümkün müdür,

<sup>104</sup> D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 2002, p. XXXI' den aktaran Bilgin, 2009, s.118

<sup>105</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Osmanlıca'ya Çev. Mehmet İzzet, Evkaf-ı İslamiyye Mat. İstanbul 1928, s. 300-301'den aktaran Bilgin, 2009, s. 129-130.

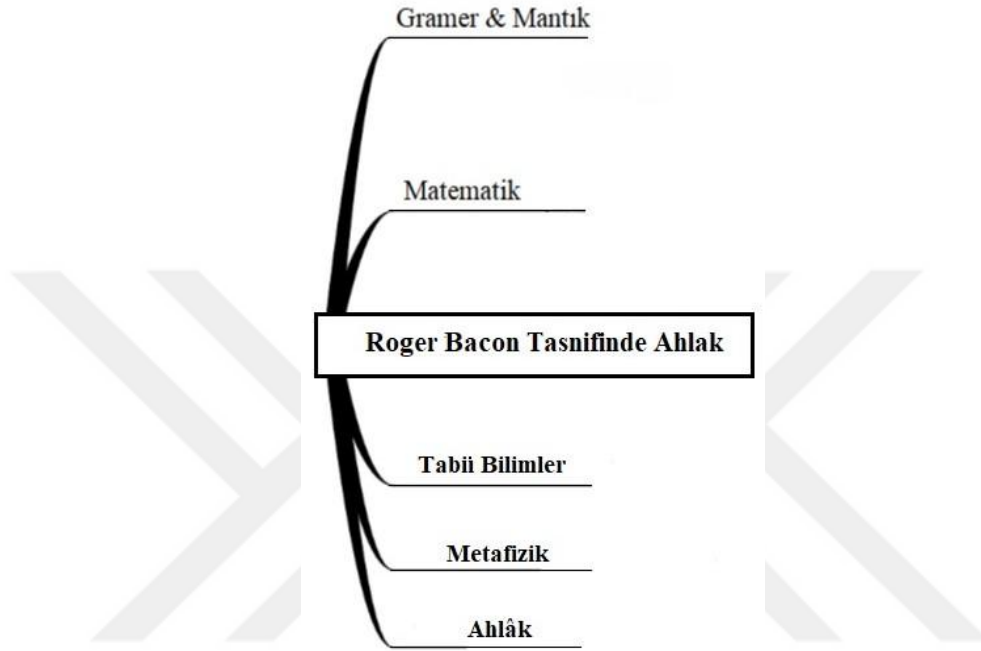
<sup>106</sup> Bu konuda bkz., Bilgin, 2009, s.131.

<sup>107</sup> Şemadaki bilgiler şu kaynaklardan derlenerek hazırlanmıştır: Yukıo, 1999, s. 178-180., Interactive Historical Atlas of the Disciplines: *Peter Abelard*, URL:( <http://atlas-disciplines.unige.ch/> )

insan değerleri vahiyden bağımsız olarak keşfedebilir mi?” gibi hasbî bilgi lehine araştırmalar ve bu sorulara verilebilen kesin-olumlu yanıtlar bu dönem için söz konusu görünmemektedir.

Bir Orta Çağ düşünürü olmasına rağmen bilimde deneysel yönetime yaptığı vurguyla modern bilim anlayışının erken temsilcisi sayılan Roger Bacon, yeni bir eğitim reformuyla deneysel felsefenin yolunun açılması, şeylerin doğasına yönelinmesi böylece onları yaratmış olan Tanrı'nın doğasının anlaşılmasına katkıda bulunulması gerektiğini savunur. Ona göre, felsefeden sakınmak değil, onu daha da ileri götürmek gerektiğine, çünkü bilgeliğin doruk noktası Kitab-ı Mukaddes olduğunu; felsefe, bilim, hukuk, teoloji ve sanatlar olmak üzere tüm disiplinlerin “hikmetin birliği” adını verdiği ortak bir bilgelik bütününe katkıda bulduklarına inanır. Bacon'a göre zamanın bilgisizliği gelenek, yanlış otoriteye teslimiyet, önyargılar dışında asıl olarak diğerlerinin birleşimi olan ‘bilgisizliği gizleme’den kaynaklanmaktadır. Felsefe eleştirel ve pratik bir karaktere sahiptir ki bir yandan insan zihnini aydınlatma yolunda bilgisizliğin sebepleriyle başa çıkarken diğer yandan bir ahlâk felsefesi olarak ortaya çıkar ve etik boyutuyla en yüksek noktaya ulaşır. Aristotelesçi akıl yürütme yoluyla insan ateşin yaktığı bilgisine ulaşabilse de Bacon'un *Scientia Experimentalis* adını verdiği söz konusu bilimin yöntemi olan kanıtlama (elini ateşe değdirme) yoluyla ateşten sakınmayı öğrenebilir. Dahası, ulaştığı sonuçları ilk ilkelere götürebilmenin yanı sıra, zihni bir takım sonuçları tasdik etmeye sadece bu bilim götürebilir. Deneyim doğaya, dış dünyaya, maddi şeylere ilişkin olabildiği gibi bir yönüyle de manevi, batını, içe dönük şeylere de ilişkindir ki bu kısmı teoloji ve etik için gerekli malzemeyi sağlar. Bu içsel deneyim türü Tanrı'nın inayeti ve Kutsal Kitap'ın aydınlatmasıyla insanı en yüce, en keskin hakikate götürür. Bacon'un bu düşünceleri etik anlayışının da belirleyicisidir. Ahlak, teoloji ile yakın ilişkide ve onun yüceliğinden pay alır durumdadır. Bu durumda onun etiği orijinal bir etik anlayışı sayılmaz bilakis önemli

ölçüde iyinin ve kötünün Tanrı'nın iradesiyle, ödevlerin Tanrısal vahiyle belirlendiği, Hristiyan ahlâkına dayanan bir etikdir. Bir farkla ki O, biri moral hakikatlerden (form) diğeri ahlakî ikna sürecine ilişkin açıklamalardan (içerik) oluşan etiği ile Hristiyan azizinden ziyade Stoa erdemi ve tevveküle sahip bir bilge olarak yorumlanmıştır. Bu anlayış çerçevesinde şekillenen bilimler tasnifinde ahlâk şu şekilde gösterilebilir:<sup>108</sup>



**Tablo 5:**Roger Bacon'ın İlimler Tasnifinde Ahlâk

On dördüncü yüzyılın başlarına gelindiğinde Oxford'daki sanat fakültesinin temel dayanakları hala mantık ve fizikti. Onbeşinci yüzyılın ilk yarısına gelinip –daha

<sup>108</sup> Geniş bilgi için bkz; Roger Bacon, *Opus Majus*, Vol II., (Çev.Robert Belle Burke), Russel&Russel Inc, New York, 1962, s.583. vd., 635. vd.; Cevizci, **2017**, s.356-360., Bacon'un deneysel yöntemi ve ilham kaynakları hakkında geniş bilgi için bkz.:Yael Raizman-Kedar, “Roger Bacon” *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Henrik Lagerlund ed.), Springer, 2011, s. 1158.,1159., Bilim sınıflaması ve ahlak felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz.: Jeremiah Hackett, “Epilogue: Roger Bacon's Moral Science”, *Roger Bacon And The Sciences Commemorative Essays*, (Ed. J. Hackett), Brill, Leiden-Köln-New York, 1997, s.405-410., Jeremiah Hackett, “Roger Bacon and the Sciences: Introduction”, *Roger Bacon And The Sciences Commemorative Essays*, (Ed. J. Hackett), Brill, Leiden-Köln-New York, 1997, s.1-7., *Interactive Historical Atlas of the Disciplines, Roger Bacon*, web adresi :<http://atlas-disciplines.unige.ch/>

önce İslam filozoflarının çevirileri yoluyla tanışmış oldukları<sup>109</sup> “Yeni Aristoteles” nihayet çalışmaların müfredatına alındığında, liberal sanatların mevcut müfredatına bir bilim olarak “felsefe” eklenmiştir. Mantık ve matematik zaten öncü disiplinler olarak müfredatta yer aldığından eklenmesi gerekenler “doğal felsefe (libri naturales)”, “metafizik” ve “ahlâk felsefesi” idi. İlk olarak Oxford tüzüğünde sanat müfredatına eklenen bu yeni bilimlere daha sonra genellikle “*the three philosophies*” denilmiştir. Çeşitli üniversitelere göre ders müfredatında ufak tefek değişiklikler olsa da bu yöndeki genel temayülü bozacak seviyede değildirler.<sup>110</sup>

Konuya ahlâkın temellendirilmesi yönüyle bakacak olursak Tanrı’nın varlığı ve vahiy olgusundan hareket edildiği görüldüğünden din ile temellendirilen bir ahlâk anlayışının hâkim olduğu şüphesizdir. Burada bir parantez açarak “din ile temellendirilen ahlâk teorilerinin de vahye verdikleri öneme göre kendi aralarında birbirlerinden farklılaştığı”nı söylememiz yerinde olur.<sup>111</sup> Söz konusu durum temellerini Platon’un Euthyphro diyalogundan alarak “ahlâki iyi ve kötü, Tanrı’nın onu emretmesinden dolayı mı iyidir yoksa iyilik ve kötülük bizatihi kendinde olduğu için mi Tanrı onu emretmiş/yasaklamıştır” sorusu etrafında, akıl yahut vahye atfedilen önemin derecesine göre ahlâk anlayışlarının farklılaşmasıdır. Hristiyan dünyasında bu tartışmanın bir tarafını Ockham’lı William ve Protestan teologların önemli bir kısmı, diğer tarafını ise Thomas Aquinas ve aynı anlayışı benimseyen Katolik teologlar temsil etmiştir. Meseleyi Ockham’ın bakış açısından ele alanlar “iyi ve kötü hakkındaki bilginin kaynağının vahiy olduğuna dolayısıyla vahiyden yardım almayan aklın ahlâki gerçeklerin neler olduğunu bilemeyeceğine inanırlar. Aquinas’ın bakış açısıyla

---

<sup>109</sup> Klasik dönem İslam düşüncesinde yapılan çalışmaların batılı filozoflara önemli ölçüde ilham verdiği bu yeni dönem içinde İslam filozoflarının bilim sınıflandırmaları konusunda da etkili olduğu görülür. Weisheipl’in Farabî ve Gundissalinus’un bilim tasniflerini karşılaştırarak vardığı bu kanaat için bkz: Weisheipl, **1965**, s. 69-72.

<sup>110</sup> Grant, 1996, s. 47.; Weisheipl, **1965**, s.67-68.

<sup>111</sup> Kılıç, **2012**, s. 85.



yaklaşanlar ise “ahlâki ilkelerin gerçek kaynağının vahiy olduğunu ifade etmesine rağmen bir ilavede bulunarak insan aklının da bu ilkeleri bilmeye muktedir olduğuna inanırlar.<sup>112</sup>

Bu noktada Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde ahlâk anlayışını bilim tasnifi yahut bilgi anlayışı bağlamında ele almamız dolayısıyla bu düşünürlerin ahlâk anlayışlarını söz konusu açıdan inceleyecek olursak buna göre, Ockham’lı William’ı karakterize eden husus, Orta Çağ’da Aquinas’ın başını çektiği Aristoteles ve Hıristiyan düşüncesinin sentezi ile ortaya çıkmış ılımlı realizmin temelinde bulunan metafiziksel ve epistemolojik kabulleri reddetmesinde, felsefe ve teolojiyi birbirinden bağımsız iki alan olarak kabul etmesinde ve bunun sonucu olarak bilginin Tanrı’nın aydınlatması yahut özlere ilişkin rasyonel kavramadan değil de bireysel ve tikel olanın doğrudan deneyiminden meydana geldiğini savunmasında bulunur. Ockham’a göre iman ve akıl birbirinden öylesine ayrı iki alandır ki akıl, imanın bazı dogmalarının çelişkili olduğunu dahi kanıtlayabilir.<sup>113</sup> Hâlbuki söz konusu dogmalar Tanrı’nın kadir-i mutlaklığının bir sonucudur. Verilecek cevabın her iki tarafı da istenmeyen sonuçlar doğuran Euthypro ikileminde Ockham’ın cevabının Kadir-i Mutlak Tanrı anlayışı ile şekillendiği görülmektedir. Yalnız belirtmek gerekir ki Ockham bu imkânı gerçek değil sadece mantıksal bir imkân olarak ele almaktadır.<sup>114</sup> Böylece Ockham’a göre bir Hıristiyan’ın “neden Tanrı, bir at ya da eşeğin vücudunda değil de bir insanın vücudunda cisimleşmiştir?” sorusunu anlamaya çalışması beyhudedir. Ockham’a göre cisimleşme gerçeği bir dogmadır ve aklın bu alana müdahalesi imana bile zarar verebilir. Bu şekilde akla dayalı doğal teoloji imkânsızsa bile, pozitif ve vahye dayalı teoloji imkânsız

---

<sup>112</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz., Kılıç, **2012**, s. 85-87.

<sup>113</sup> Geniş bilgi için bkz., Cevizci, 2017, s.368-369.

<sup>114</sup> Euthyphro ikilemi ve ahlaki doğruların zorunluluğu bağlamında Ockham’ın yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz.: M. Sait Rençber, **Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu**, AÜFD, Cilt XLIV (2003), S.1, ss.135-160.

değildir. Akıldışı olan şeylerde imandan uzaklaşılmalıdır. İnsana düşen tüm bunlara rağmen imana sıkı sıkı sarılmaktır.<sup>115</sup>

Bu iddiaları neticesinde Ockham'a göre imanı kendi alanına bırakıp "realist tümel görüşü"nden kurtulup duyu yoluyla tikel alana yönelmemiz gerekir. Çünkü tümeler bilimsel bilginin nesnelere değil, akıl yürütmenin araçlarıdır. Ockham'ın söz konusu akıl yürütme metodu sonucu bilimleri "gerçek bilimler" *scientia realis* (fizik, psikoloji, kozmoloji) ve "rasyonel bilim" *scientia rationalis* (mantık) şeklinde bir ayrıma tabi tuttuğunu söyleyebiliriz.<sup>116</sup> Böylece onun ahlâk felsefesinin irade temelli bir etik olduğu, ilahi emir teması ile birlikte ahlâk anlayışında bir tür doğal hukuk teorisi bulunduğu yani bu emirlerin insan doğasına uygun olduğuna inandığını da belirtmek gerekir. Yine bu bağlamda -Augustinus'un aksine- Ockham, putperestlerin de erdemli olabileceğini, "ahlâki erdem" vahiy erişimine bağlı olmadığını düşünür. Ancak buna dayanarak erdem (ahlâki iyilik) ve "kurtuluş" arasında bir bağ olduğu söylenemez. Çünkü erdemleri beş aşamalı hiyerarşik bir sıralamada ele alan Ockham "özünde erdemli irade eylemi"ni "Tanrı'yı her şeyden önce ve kendi iyiliği için sevme" olarak belirlemiştir.<sup>117</sup>

Skolastik'in yükseliş döneminde yaşamış olan Thomas Aquinas (1225-1274)'a gelince *Summa Theologica* adlı eserinde ahlâk anlayışını, detaylı ve sistematik bir şekilde ortaya koyar. Antik Yunan ve Orta Çağ'ın diğer ahlâk düşünürleri gibi Aquinas'a göre de, ahlâkın iki temel problemi vardır: Bunlardan biri, 'insanın nihai gayesi nedir?', diğeri ise 'insan bu gayeyi nasıl kazanabilir yahut kaybedebilir?' soruları ile ifade edilebilecek problemlerdir. Aquinas, *Summa Theologica*'nın ikinci kısmının

---

<sup>115</sup> Cevizci, 2017, s. 368-370.

<sup>116</sup> Cevizci, 2017, s. 367-373., Gökberk, 2010, s. 155-156.

<sup>117</sup> Ockham'da erdemler konusunda geniş bilgi için bkz.: Paul Vincent vd., "William of Ockham", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (web erişimi): <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ockham/>>.

başında önce kısaca bu temel meselelerle ilgili genel bakış açısını verdikten sonra eserin devamında ahlâki meselelerin detaylı olarak tartışmasına girişir.<sup>118</sup>

Aquinas'ın Euthyphro tartışmasında aldığı tavırla tutarlı biçimde ahlâk felsefesinde akla vurgu yaptığı görülür. Aquinas'a göre insan, ruh ve bedenin bir araya gelmesiyle oluşan birleşik bir tözdür. Ruh; beslenme, duyum ve hareket yetilerimizin ilk ilkesidir.<sup>119</sup> Ruhun güçleri bitkisel, duyumsal, iştahsal, mekâna bağlı hareket ve akılsallık biçiminde beşe ayrılır.<sup>120</sup> Bunlardan ilk dördünü 'ruhun canlılık faaliyetlerini yerine getiren kısım' olarak tek başlıkta toparlayabiliriz. Beşincisi olan 'akılsallık' anlama gücü olarak da ifade edilebilir. Ruhun canlılık faaliyetlerine ilaveten düşünme yetisine sahip olması Aristoteles'de olduğu gibi Aquinas'ta da akıl kavramını öne çıkarır. Akıl ruhun bir gücüdür ancak insan ruhunun tümüyle özüdür de denemez. Yaratılanlarda ruhun bir gücü olan akıl, sadece Tanrı'da O'nun özü niteliğindedir.<sup>121</sup> Bundan dolayı Aquinas ve takipçileri insan iradesinin büsbütün özgür olmadığını düşünürler. İnsan kendi gücüyle kalkınamayacağı için Tanrı'nın yardımına "inayetine" muhtaçtır. Bu düşünce tarzı Aquinas'ın felsefi düşüncesinin ölçülü bir determinizm ifade ettiğini gösterir.<sup>122</sup>

Bu bağlamda tıpkı Aristoteles gibi her varlığın kendisi için iyi olan ve onu mutlu edecek bir amacı olduğunu söyleyen Thomas Aquinas'a göre akıllı varlık olan insanın nihai amacı Tanrı'yı bilmektir. Tanrı'ya benzemeye çalışma ve tanrısal mutluluğa ulaşma eğilimi yine tanrıdan kaynaklanmaktadır. Akıllı varlık olan insan bu amaca ulaşmak için formunu gerçekleştirmeli ve Tanrı'nın bilgisine erişmelidir.

---

<sup>118</sup> Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta Mutluluk", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/ 2005, s. 97-120.

<sup>119</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, (çev. Fathers of the English Dominican Province, Haz. Daniel J. Sullivan, 1947, P.I Q76 Art. 1.,(web erişimi):<http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/index.htm>.

<sup>120</sup> Aquinas, *1947*, P.I, Q.78 Art.1.,3.; P.I, Q.79 Art.4.

<sup>121</sup> Aquinas, *1947*, P.I, Q.79 Art.1.

<sup>122</sup> Gökberk, *2010*, s. 155.

Thomas'a göre asıl mutluluk haz, şan, şöret, zenginlik, fiziki iyilik, iktidar hatta ahlâk ve erdemlerden oluşmaz. İnsan ancak kaynağına yönelerek Tanrı'nın bilgisine, Tanrı görüşüne erişir, Tanrı'yı temaşa ederse mutlu olur.<sup>123</sup> Yine bilgiye ulaşmada ne sadece duyular ne de tek başına akıl yeterli olur. İnsan bilgi edinme sürecinde duyu ve akıl birlikteliği olan bir varlık olarak faaliyette bulunur.<sup>124</sup> Böylece Aquinas etik anlayışında Aristoteles'in teleolojik etiğini felsefi bir temel olarak alır. Ancak Aristoteles'te kişinin kendini gerçekleştirerek mutlu bir hayat sürmesi nihai amaç iken Aquinas için böyle bir hayat sadece ahiret hayatında Tanrı'ya ulaşmanın hakiki mutluluğu yani ebedi saadet için bir ön hazırlıktan başka bir şey değildir.<sup>125</sup>

Aquinas'a göre insanın, nihai amacına erişmek için akıllı özüne uygun şekilde doğru ve erdemli yaşaması gerekir. Erdemler, insanın özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelikler ve entellektüel alışkanlıklardır. Dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemleri tıpkı Aristoteles gibi, fikri erdemler ve ahlâki erdemler olarak ikiye ayırır. *Fikri erdemler* insan aklının varlığın hakiki kaynağını ve ilk ilkelerini bilip, bunlardan doğru sonuç çıkarması, doğru hükümler vermesi ile ilgili olan; bilim ve felsefe aracılığıyla kazanılan erdemler olup insan aklını özüne uygun bir işleyişe sokar. *Ahlâki erdemler* ise aklın iştihayı denetlemesine, hayvani düzeyde bulunan ruhun denetimine katkıda bulunur. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi iki ayrı uçtan orta yola doğru bir yönlendirme sağlar.<sup>126</sup> Burada insan doğasının yok sayılmasından ziyade aklın iştaha üzerinde denetimi söz konusudur.

---

<sup>123</sup> Cevizci, 2002, s. 89-90.

<sup>124</sup> Aquinas, 1947, P.I Q.79 Art.5.

<sup>125</sup> Vernon J. Bourke, "Aquinas", *Ethics in the History of Western Philosophy* (Ed. By, Robert J. Cavalier-James Couinlock-James Sterba, Macmillan Press LTD., Oxford, 1989, s. 111-112.; Cevizci, 2002, s. 88.

<sup>126</sup> Frederick Copleston, "*A History of philosophy Vol. II*", Search Press, London, 1976, s. 406, (web erişimi): <https://www.pdfdrive.com/copleston-books.html>.

Aquinas'ın görüşlerini bir başka şekilde özetleyecek olursak şunları ifade edebiliriz: Akıl insanın varlığını koruma, hayatını idame ettirme, türünün devamını sağlama yönünde doğal bir eğilime sahiptir. Bunları gerçekleştirebileceği yaşam biçimini ve eylem türünü belirlemeye çalışır. Bunlarla birlikte hakikat ve tanrısal gerçekliği bilmeye doğal bir eğilim de duyar. Böylece akıl insanın varlığını gerçekleştirmeye, onu nihaî amacına ulaştırmaya yarayan faaliyetleri, rasyonel bir ahlâki yasanın, doğa yasasının buyruklarını göz önünde bulundurarak düzenlemek durumundadır. Bu buyruklar doğal eğilimlerin düzenine göre sıralanmış hiyerarşik bir düzene de sahiptir.<sup>127</sup>

Aklın bu düzenleme yoluyla hayvani ruhu doğru bir şekilde yönlendirmesi sonucu basiret, adalet, ölçülülük ve cesaret olmak üzere dört ayrı ahlâki erdemden bahsedilir. Bunlarla birlikte doğru yaşayan insan doğal bir mutluluğa sahip olur. Ancak Aquinas için bu anlamdaki dünyevi mutluluk yeterli değildir. İnsanın doğal yönüne ilaveten tanrısal bir yanı da bulunur. Bu nedenle doğal erdemlerin, iman, umut ve aşk olmak üzere üç teolojik erdemle tamamlanması gerekir. Doğal/ahlâki erdemler insanda orta yolu ve dengeyi sağlarken teolojik erdemlerde dikey bir ilerleme, yükseldikçe güçlenme, artma ve yoğunlaşma görülür. Ebedi ve gerçek saadet bu erdemler sayesinde mümkündür. Bunlar insan aklına ışık saçarak, onu varlık, hakikat ve iyiliğin ilkeleriyle donatır.<sup>128</sup>

Sonuç olarak bu dönem düşüncesinde Platon'un idealizmi, düalizmi ve Aristoteles'in teleolojisinin sürdürüldüğünü görürüz. Antik yunan düşüncesinden farklı düşünceler olarak ise yoktan var eden Tanrı fikri ve "kurtuluş" dogmasını sayabiliriz. Batı Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde ahlâk yaklaşımının "kurtuluş" ve "inayet" kelimeleri etrafında toplandığını söyleyerek kısaca özetleyebiliriz. Antik Çağ'ın devamı

---

<sup>127</sup> Cevizci, **2002**, s. 90-91.

<sup>128</sup> Cevizci, **2002**, s. 93-94.

mahiyetinde teleolojik bir evren ve insan tasavvuru, özellikle bu gayeyi Tanrı düşüncesi bağlamında ele alma söz konusudur.

Thomas da varlıkta mükemmellik derecelerinden söz ederken, her dereceye denk düşen değerler bulunduğunu ekler. Thomas, ontolojiyi aksiyolojiye (değer teorisi), aksiyolojiyi de ontolojiye dayandırmak konusunda kapsamlı çalışmalar yapmış olmasıyla dikkati çeker ve onun değer konusundaki görüşleri, Katolik Kilisesi'nin aynı konudaki resmi görüşü olarak benimsenir.

Bu dönemde ahlâkın temellendirilmesi konusunda ise Ockham ve Aquinas örneğinde görüldüğü gibi, din ile temellendirme yapıldığını görüyoruz. Bununla beraber değerlerin insan aklıyla da keşfedilebileceğini savunan düşünürler olsa da onlar bu konuda akla yardımcı yahut aydınlatıcı mahiyette bir “inayet” kavramını öne sürdüklerinden dolayı görüşleri modern dönemdeki akılla temellendirilen ahlâk teorileri ile tamuygunluk göstermemektedir.

Bilim ve ilahiyatın yahut felsefe ile teolojinin sınırları bu çağın ilk dönemlerinde tamamıyla birbirine karışık ve muğlak iken İslam dünyası yoluyla giren çeviriler ve Aristoteles'in yeni yorumu bu durumda bir değişiklik husûle getirmiştir. Böylece özellikle Ockham ve Aquinas ile birlikte bilim ve din birbirinden ayrılmaya başlamış her iki alanın kendi alanlarında ürettikleri bilgileri kendi metot ve yöntemleriyle birbirlerine müdahale etmeden yorumlama/çözümlemeleri fikri yükseliş göstermiştir. Özellikle Aquinas ve takipçilerinin ahlâk metafiziği konusundaki akla verdiği kısmi değer, etiğin konumunu biraz daha farklılaştırmış, ahlâkın Patristik'te din adamları tarafından Kutsal Öğreti'nin bir parçası olarak öğretilen bir alan olmaktan çıkarılıp, bizzat kendi metodolojisine sahip bir disiplin olabilmesi yolunda ilk adımlar atılmıştır. Bu değişimin bir tezahürü olarak bazı üniversitelerdeki teologlar laik bilim müfredatın yanı sıra felsefi bilimleri de müfredatına dâhil etmiştir.

Bilim tasnifleri konusunda aynı dönemde İslam filozoflarında bulduğumuz zengin ve sistematik literatürün burada söz konusu olmadığı görülmüştür. Antik Yunan'dan miras alınan tasnifte yer alan 'yedi özgür sanat' adeta bir şablon olarak temel eğitimde uzmanlık ve ilahiyat eğitime hazırlık niteliğinde kullanılmıştır. Her bilimin kendine ait bir epistemolojiye, metodolojiye sahip olabileceği fikri sistemleşmiş değildir. Yine burada bilimsel düşüncenin ve felsefenin durağanlığı, din ile felsefenin birbirine bağımlılığı dolayısıyla müstakil bir disiplin olarak "ahlâk ilmi" gelişmemiştir. Tasniflere bütün olarak bakıldığında "gelenekler" olarak nitelenebilecek sayıda sistemli çalışmalar söz konusu değildir. Tasniflerde yer alan ahlâk ilmi de çoğu zaman bilimsel yöntemle sistemleşen bir disiplin değil yukarıda bahsettiğimiz çerçevede ilahi bilginin yardımcısı yahut aracıdır. Biz hem bu sebeplerle hem de tezimizin kapsamını aşacağı düşüncesiyle bilimlere tasnif girişiminde bulunan diğer düşünörlere ayrıntılı olarak yer vermedik ancak literatürde yapılacak çabuk bir tarama ile tasnifler arasında ahlâkın yerinin belirsizlik arz ettiği görölecektir. Tasniflerde etik/ahlâk bazen Aristoteles'ten mülhem müstakil bir yere sahipken bazen teorik bazen pratik bir alan olarak zikredilmiş ve nihai olarak ilahiyat alanına tâbi olan bir disiplin olarak yer almıştır.

### **1. 3. Aydınlanma Dönemi ve Sonrası**

Rönesans felsefesi yaklaşık olarak 1400-1600 yılları arasında Orta Çağ ile Yeni Çağ arasında bir köprü vazifesi üstlenen, bir yandan Orta Çağ felsefesiyle süreklilik arz edip diğer yandan felsefede bir "yeniden doğuş"u temsil eden dönemin felsefesidir. Felsefi düşüncenin bu döneme kadar evrildiği hâl içsel faktörler olarak nitelenirse en az bunlar kadar önemli olan tarihsel ve sosyal olayları kapsayan dışsal faktörler de Rönesans felsefesinin tetikleyicileri olarak kabul edilmelidir. İstanbul'un fethiyle Doğu mirasının Batı'ya açılması, coğrafi ve bilimsel keşifler sonucu feodal düzenin yıkılması, yeni iktisadi ve siyasi meselelerin gündeme gelmesi, Kutsal Kitap'ın ulusal dillere

çevrilmesiyle başlayan Protestan reformu, Katoliklerin eğitim reformları ve bilim insanların saydığı birçok ilave sebeplerle Rönesans felsefesi doğmuş ve çok çeşitli düşünme yöntem ve biçimlerine sahne olmuştur.<sup>129</sup>

Bu dışsal faktörlerin etkilerini burada bir kenara koyarsak, felsefi bağlam olarak kastettiğimiz içsel faktörler arasında en genel ifadeyle (Platonculuk, Aristotelesçilik, kuşkuculuk, atomculuk şeklinde tekrar doğarak) antik kaynaklara dönüşte bir yol açan ve özellikle kozmolojik düşünce konusunda Stoacı bir yaklaşımı benimseyen Hümanizm hareketinin adını anmak gerekir ki bu yaklaşımdan önce bir doğa felsefesi sonrasında ise bir bilim hareketi doğacaktır. “Dünyanın ve insanın yeniden keşfi” olarak adlandırılan Rönesans döneminde Hümanizmi karakterize eden faktörler din, hürriyet, birey ve bir ölçüde felsefi görüşler olmuştur. Hümanizm, yukarıda ana hatlarıyla ele alınmış faktörler ve faaliyetlere başlık teşkil eder ve bu faaliyetler, “bu çağın başlangıcındaki paradigmanın taşıyıcı elemanı olarak”<sup>130</sup> karşımıza çıkmaktadır. Buna ilaveten reform hareketleri ile Rönesans felsefesi yeni bir din, hukuk, devlet ve yeni bir insan anlayışı geliştirmiş dahası yeni bir doğa felsefesinin temelleri atılmıştır.<sup>131</sup>

Eğer bilimsel alandaki gelişme ve ilerlemeler kıstas olarak alınırsa Rönesans’ın “modern bilimin doğuşu” sayılan Newton’a kadar sürdüğü kabul edilir. Bu gelişmeler Aydınlanma felsefesini ve modern bilim anlayışını doğuracak, “insan” artık geleneksel dünya görüşünden farklı bir biçimde tanımlanmaya başlanacaktır. Söz konusu gelişmelere ve etkilerine kısaca değinecek olursak (Platon ve Aristoteles’te görülen dünya merkezli evren anlayışı yerine güneş merkezli evren anlayışını getirmesiyle) Kopernik ve Kepler’den başlayıp Newton’a kadar uzanan bilimsel çizgi üzerinde yükselen (niceliksel deneysel metodu geliştirmesiyle) Galileo Galilei (1564-1642)’nin

---

<sup>129</sup> Geni bilgi için bkz., Cevizci, **2017**, s. 375-379.

<sup>130</sup> Şafak Ural, **Bilim Tarihi**, Çantay Kitabevi, 2016, s.211.’den naklen.

<sup>131</sup> Gökberk, **2010**, s. 161.-165.



çalışmaları Yeni Çağ felsefesinin en önemli çıkış noktalarından biridir. Galilei için felsefe, bilimden başka bir şey değildir ve evrendeki düzenli düzensiz her şey matematiksel ve geometrik yasalarla açıklanabilir.<sup>132</sup> Onun astronomide yaptığı gözleme dayalı bilimsel çalışmalar Aristotelesçi evren anlayışını yıkmış ve eski teolojik, teleolojik doğa görüşünün direncini kırmıştır.<sup>133</sup> Bu aynı zamanda bilimin anlayışının da bir dönüşüm sürecine girmesi anlamı gelir.

XVII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bilimsel yöntem arayışı, modern dünya görüşünün geleneksel dünya görüşünden ayrılması esnasında ortaya çıkmış bir zorunluluk olarak görülebilir. Daha önce Aristoteles ve Skolâstik dünyanın benimsediği bilimsel yöntemin 17. yüzyılda söz konusu gelişmeler sonucu değişip Aristoteles mantığının geçersizliğinin kabul edilmesi sonucu bir yöntem krizi ile boy göstermiştir. Bu krizi Fransis Bacon (1561-1656) deneysel yöntemi, René Descartes ise rasyonel ve mantıksal yöntemi önererek aşmaya çalışacaktır. Yine bu durumun bir sonucu olarak ilimler tasnifi meselesi önem kazanacaktır.

Hatırlanacağı üzere Orta Çağ boyunca ne müstakil bir ilim olarak ahlâktan ne de kararlı bir sistem üzerinde yükselen ilim tasniflerinden bahsedebilmiş, felsefe ve bilimde sabit bir durumdan, durağanlıktan bahsetmiştik. Bu döneme bakıldığında ise yeni bir doğa felsefesinin temeli atılması ve ilimlerin kendi başına kalkınması suretiyle sınırlar ve yöntemler konusunda ilimler arasında ortaya çıkacak kargaşa sonucu tasnif arayışları belirginleşecektir. Dolayısıyla ilk önce yöntem arayışları söz konusu olacak öneriler tasnifleri etkileyecektir. Bu yöntem önerilerine bakacak olursak Fransis Bacon öncelikle ismi anılması gereken düşünürlerdendir.

Bacon, Sokrates'ten beri etkili olmuş tümdengelim yöntemi yerine, tümevarım yönteminin benimsenmesi gerektiğini savunur. Böylece hem nesnel dünya ile insan

---

<sup>132</sup> James MacLachlan, *Galileo Galilei İlk Fizikçi* (Çev. İnci Kalınyazgan), TÜBİTAK, 2008, s.79-80.

<sup>133</sup> Ural, 2016, s. 222., 281.

aklı birbirine sıkıca bağlanmış hem de doğa felsefesinin mantığı, bağlamı ve ilkeleri de değişmiş olacaktır.<sup>134</sup> Genel olarak din ile felsefenin alanlarının birbirinden ayrılması gerektiğini düşünen Bacon, etiğin araştırma konusu olan *iyinin* bu dünyaya ait olduğunu, ahlâklı olmanın koşulunun din olmadığını ifade etmiştir. Böylece geleneksel anlayışın aksine ahlâk sorunlarının temelini bilgiyi yerleştiren bir bakış açısı ile ele almanın önemine vurgu yapmıştır.<sup>135</sup> “Yeni bir yöntem” tartışmalarının başlangıcında olduğundan dolayı bu dönemin ilim sınıflandırmalarının kararsızlık göstermesi mantıksal olarak beklenen bir durum olsa da Bacon’un tasnifi bu mevzuda bir girişim ve deneme olması bakımından önemlidir.

Bilimsel ilerlemenin ve yeni metodolojinin farkında bir düşünür olmasına rağmen Bacon “eskilerin görüşlerinden ve literatürden mümkün olduğunca az uzaklaşmaya” gayret göstermektedir. Onun asıl amacı geleneksel ve yeni disiplinleri bir bilgi alanı içinde birleştirmek ve klâsik mantığı yeni bir yöntem ile (*novum organon*) tamamlamaya çalışmaktır. Bacon kendisinden önceki sınıflandırmalara ve metodlara itimat etmediğini çünkü bunların ilmî bir çalışmanın özüne uygun olmadığını belirtir. Ona göre bunlar sadece ince ve kısır ayrımları toplama ve sergileme işleminden başkası değildir. Bu sebeple kendisi, yaptığı tasnifte sınıflandırma prensibini metodlarda yahut ilimlerde değil de insan zihninin melekelerinde aramış bir başka deyişle ilimleri, ilmin kaynağı olarak gördüğü ruhun yetilerinden hareket edilerek ele almıştır. İlimler bu melekelerin tabiat ve insan arasındaki ayrımıyla tamamlanarak sınıflanmışlardır.<sup>136</sup>

Buna göre Bacon ilimleri ilk olarak tarih (kaynağı hafızada), şiir (kaynağı hayalgücünde), felsefe (kaynağı akılda) şeklinde üçe ayırır. Kaynağını hafızada bulduğu

---

<sup>134</sup> Francis Bacon, *Novum Organum Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, (Çev. Sema Önal), Say Yay., İstanbul, 2012, s.123-124.

<sup>135</sup> Sevgi İyi, Harun Tepe, “18 ve 19. Yüzyıllarda Etik”, *Etik* (Ed. İonna Kuçuradi vd.) içinde, A.Ü.Yay, Eskişehir, 2011, s. 71.

<sup>136</sup> Julien Freund, *Beşerî Bilim teorileri*, (çev. Bahaeddin Yediyıldız), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1997, s.5.

tarih de: a)Tabii tarih (Historia Naturalis), b)Medeni tarih (Historia Civilis) olarak ikiye ayrılır. Medeni tarih aynı zamanda manevi ilimlerin tarihini de kapsar. Şiir ise a) destan tarzında, b) dramatik tarzda, c) sembolik tarzda ortaya çıkar. Bacon'a göre felsefenin Tanrı, insan ve doğa olmak üzere üç konusu (objesi) vardır. Bunları konu eden ilimleri, I.tabii teoloji, II.tabii felsefe, III.insan felsefesi olarak sunar. Ahlâk bu şemada felsefenin alt dalları arasından insan felsefesinin bir dalıdır.<sup>137</sup>

Bacon dışında burada yer vereceğimiz bir başka isim modern dönemin ilk temsilcilerinden olup Bacon'ın yaklaşımını üst seviyede bir keskinlikle anlayışına yansıtan Thomas Hobbes'tur (1588-1679).<sup>138</sup> Geleneğe karşı sert bir tavır alan Hobbes bu konuda şunları söylemiştir:

İnanıyorum ki, doğa felsefesi alanında Aristoteles'in Metafiziği denilen şeyden daha saçma bir şey söylenmemiş olsun veya onun Politika adlı eserinde söylediği şeylerin çoğunluğu kadar yönetime zararlı bir şey olsun; veya onun Ethika adlı eseri kadar cahilce bir şey.<sup>139</sup>

Bu sözleriyle Hobbes, Galileo'dan<sup>140</sup> ilham alarak tasarladığı, değerlerden arınmış, moral olarak kayıtsız hatta düşmanca hareket eden doğa anlayışıyla birlikte bir teknisyen keskinliği ile toplumu ele almış, ilgisini toplumsal düzen ve politikayı parçalarına ayırarak yeniden birleştirmek ve tesis etmek üzerine yoğunlaştırmıştır.<sup>141</sup> Onun, insanın hayatta kalma ve varlığını koruma içgüdüsüne dayanan ahlâk felsefesi, "yasalara uyma" ahlâkî erdemiyile devletin varlığının manevi teminatı olma işlevine sahiptir, aşkın bir ideale varmanın aracı değildir.<sup>142</sup> Ahlâk metafiziğini psikoloji ve biyolojinin nesnel yasalarına dayandırmasıyla ortaya çıkabilecek materyalist, mekanik,

<sup>137</sup> Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2007a, s.23-24.

<sup>138</sup> Freund, 1997, a.y.

<sup>139</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 462.

<sup>140</sup> "Galileo'nun keşiflerine göre doğa, kendi içlerinde hiçbir amaç taşımayan cisimlerin bir dış etkenle karşılaşmadıkça sınırsızca hareket halinde olduğu mekanik bir doğa tasarımıdır. "(Cevizci, 2017, s.462)

<sup>141</sup> Cevizci, 2017, s. 461-463.

<sup>142</sup> Hümevra Karagözoğlu, *Homo Homini Lupus: Thomas Hobbes'un Ahlâk Felsefesi Üzerine*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2006/1), s.215-242.

determinist sonuçlar görmezden gelinebilirse eğer, onun, modern ahlâk metafiziğinin doğuşu ve etiğin özerk bir disiplin haline gelmesinde önemli bir katkı sağladığı söylenebilir.<sup>143</sup>

René Descartes (1596–1650) değer temelli, gayeli, madde ve dünyayı tümüyle atıp tinsel ve ilahîyi tutan Orta Çağ felsefesi ile yine bu felsefeyi bilimsel ve mekanik dünya görüşü / felsefesi lehine tümüyle reddeden Thomas Hobbes’un aydınlanmacı felsefesi arasında uzlaşma / barışma sağlama çabasına giren bir düşünür olmasıyla önemlidir. O, gerçeği aramaya şüphe ile başlamak gerektiğine, hakikatin ölçüsünün akıl olduğuna,<sup>144</sup> matematiksel yöntemin tüm ilimlerde uygulanabilecek hakiki bir yöntem olduğuna işaret etmiştir.<sup>145</sup> Descartes, tüm ilimlerin metafizik ile temellendirileceğini, bunun bilgilerimizin doğruluğunu sağlayabilecek yegâne koşul olduğunu ilave eder. Descartes bu görüşlerinin bir sonucu olarak ahlâk iliminin “sadece metafizik temelinde” mümkün olacağını belirtmiştir.<sup>146</sup> O bu konuda şunları söylemiştir:

Böylece bütün felsefe bir ağaç gibidir: kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden fişkıran dallar da diğer bilimlerdir ki üçe irca edilebilir: Tıp, mekanik ve ahlâk.<sup>147</sup>

Görülüyor ki Descartes’ın bakışında bilgi metafizikle, metafizik de benlikle başlar. Bu sistem içinde benlikten Tanrı’ya, Tanrı’dan sonrasında ise nesnelere bilgisine erişme imkânı bulunur. Böylece nesnelere doğası, tabii olduğu yasalar (hareket, yer kaplama vs) ilişki ve nitelikler gibi tikel doğruları inceleyen fizik ancak metafiziğe dayanmasıyla mümkün olur. Fizik ilminin bi zatihi kendisi ise 1.makineleri, 2.insan vücudunu (tıp) ve 3.nesneleşmiş zihni (ahlâk) araştıran bir ilim olur.<sup>148</sup>

---

<sup>143</sup> Cevizci, 2002, s.99-101.

<sup>144</sup> René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), Say Yay., İstanbul, 2007, s.51.

<sup>145</sup> René Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (Çev. Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, İstanbul, 1942, s. 90; Ural, 2016, 242-243.

<sup>146</sup> Descartes, 1942, s. 30-31.

<sup>147</sup> Cevizci, 2017, s. 487.

<sup>148</sup> Descartes, 1942, s.31.

Anlaşıyor ki Descartes, şüphe duymak suretiyle geleneksel ön yargılardan arındırdığımız aklımızın, kutsal metinlerin otoritesi yerine doğanın kendisini sorgulayarak, matematiksel fiziğin bileşenlerine sahip olan bağımsız bir bilim faaliyetine girişebileceğini göstermeye çalışmıştır.<sup>149</sup>

Söz konusu yöntemle temellendirdiği ahlâk metafiziğinde Descartes'ın Tanrı kavramına yer verdiğini gördük. Ancak O, Tanrı'yı bilgilerimizin doğruluğundan emin olmamız yönüyle ahlâkî bir güvence olarak görmektedir. Ona göre insanın sahip olduğu tüm fikirlerin “doğru” bir şekilde bulunması ancak Tanrı'nın garantörlüğünde mümkün olur. Yani fikirlerimizin bizde doğru olarak bulunmasını sağlayan yegâne temel, aldatıcı olmayan bir Tanrı'dır.<sup>150</sup>

Descartes fiziksel âlemin ötesinde bir Tanrı'nın varlığını ispatlamaya girişmiş ancak kendisinden sonra bu temellendirmesi fiziksel âlemin bağımsızlığının ispatı olarak yorumlanmıştır. Çünkü bu düşünme şeklinden hareketle alınan muhtemel çıktıda madde yahut nesne de Tanrı'dan bağımsız olmuştur. Nitekim David Hume, Descartes'ta içkin olarak bulunan modern felsefenin öncül ve kabullerinin mantıkî sonuçlarını bulup çıkaracak, tecrübe ve deneyimi ön planda tutarak Tanrı fikrinin temellerini çürütmeye çalışacak, ahlâkî tamamen psikolojik ve sosyolojik kavramlarla açıklamaya girişecektir.<sup>151</sup> Spinoza, kartezyen düalizmin bu açmazını aşabilmek için bilim dünyasını alabildiğine genişleterek hayli zamandır evrenin dışına atılmış Tanrı'yı tekrar sisteme dâhil etmek için doğayla özdeşleştirmeye kalkınca<sup>152</sup> hemen herkesin tepkisini çekecektir.<sup>153</sup> Hayatın anlam ve değerini ayakta tutan aşkınlık temelinin çökmesi sonucu kartezyen felsefenin trajik karakterine yapılmış nice eleştiri ve öneriden sonra modern felsefenin, Nietzsche'nin dilinden bir ateizm olumlamasıymış gibi sunduğu düşünme

---

<sup>149</sup> Descartes, **2007**, s. 44.

<sup>150</sup> Descartes, **1942**, s.32-33.

<sup>151</sup> Cevizci, **2007**, s. 52., 92.

<sup>152</sup> Benedictus (Baruch) Spinoza, **Etika**, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Yayınevi, Ankara, 2011, s.31. vd.

<sup>153</sup> Cevizci, **2007**, s. 155-156. , Spinoza, **2011**, (Ülken'e ait önsöz kısmı),s. 16.

şekli, Tanrı'nın öldüğü ve “yeni insan”ın doğum zamanının geldiğini haber verecektir.<sup>154</sup> Alfred Weber bilimin aydınlattığı bu “yeni insan”ı şöyle tasvir ediyor:

Şu halde Descartes'ın makine hayvanından makine insana geçmek için ancak bir adım atmak yeter ve bunu da La Mettrie yapmıştır. Eğer hayvan maddi olmayan bir ruhun yardımı olmadan ve sadece sinir ve beyin yapısı dolayısıyla duyuyor, algılıyor, hatırlıyor ve hatta hüküm veriyorsa, duyarlılığı, iradesi, zekâsı, hayvanın bunlara karşılık fonksiyonlarından daha yüksek fonksiyonlardan başka bir şey olmayan insana bir ruh izafe etmeye sebep yoktur. İnsan evrensel tabiat içinde bir istisna, ayrı ve imtiyazlı bir sınıf değildir. Tabiatın kanunları herkes için aynıdır. Bu bakımdan insanla, hayvan, bitki, maden arasında hiç fark yoktur. İnsan bir makine, ama hayvandan daha karmaşık bir makinedir.<sup>155</sup>

Bu sözlerine ilaveten Weber tüm bu faaliyetlerin materyalizmin ilerlemesinde zemin teşkil ettiğini ifade de etmektedir.<sup>156</sup> Weber'in yukarıda bahsettiği ilk kez materyalizmi açıkça savunan ünlü bir hekim olan Julien Offray de la Mettrie “İnsan bir Makine” adlı kitabında şöyle demiştir:

Descartes ve aralarına uzun zamandan beri Malebranchiste'lerin de katıldığı tüm Kartezyenler de aynı yanılgıya düştüler. Sanki gözleriyle görmüş veya saymış gibi insanda iki ayrı tözün varlığını kabullendiler... fakat sorarım size onların derin düşünceleri ve tüm eserlerinden şimdiye kadar ne kazanılmıştır? Zamanımıza kadar ne düşünüldüğünü değil de yaşamın huzuru için ne düşünülmesi gerektiğini araştırmakla işe başlayalım.<sup>157</sup>

La Mettrie'nin Batılı Orta Çağ düşünce geleneğine yaptığı bu özeleştirici, tarihsel sosyal politik meseleler göz ardı edilerek, söz konusu geleneği, geldiği noktadaki tüm toplumsal sorunların, bireysel acıların sorumlusu saymanın ötesine geçmekte ve genelde “iki ayrı töz” fikrinin, özelde spiritüalist yaklaşımın mevcut

---

<sup>154</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Panama Yay., Ankara, 2012, s. 61., Cevizci, 2015, s. 308., Cevizci, 2015, s. 308., Patrick Roney, *Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü' Üzerine*, (Çev. Elis Şimşon), Kaygı Dergisi (Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi), S. 2013/20, s.306.

<sup>155</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 288.

<sup>156</sup> Weber, 1998, s. 287-288.

<sup>157</sup> Julien Offray De La Mettrie, *İnsan Bir Makina*, (Çev. Ehra Bayramoğlu), Havass yay., İstanbul, 1980, s.16., s.19.

huzursuzluğun esas müsebbibi olduğu şeklinde bir yargıya yol açmaktadır. La Mettrie'nin huzur arayışına öncülük edeceğine inandığı fikrî ihtilal ne getirecek zaman gösterecektir ancak O, aydınlanmacı iyimserliği ile çoktan göçüp gitmiş olacaktır. Nitekim bir buçuk asır sonra Nietzsche Tanrı fikrinin ölümü üzerine duyduğu ürpertici ayak seslerini “Nihilizm kapıya dayandı: Bütün konukların bu en tekinsizi nereden geldi?”<sup>158</sup> sözleriyle dinlerken Batı'nın metafizik geleneğinin ve onun Platoncu yorumu sayılan Hristiyan dünya görüşünün alt-üst edilmesiyle Nihilizmin doğacağını haber vermiştir.<sup>159</sup> Sonra Nietzsche ve diğerleri için her ne kadar güç olsa da bu ihtilâlden geriye kalacak dağınıklığı temizleme, insanı / ahlâkı yeniden temellendirme ve yeni bir yönelime sokma görevini sahiplenmek kalmıştır. Nietzsche bunu şu sözleriyle ifade eder:

Ne olup biter, hakiki dünya giderilince? Görünür dünya mı geri kalır? Hayır. Çünkü görünür dünya, ne olursa olsun ancak hakikisinin karşısı olmakla olabilir.”<sup>160</sup> “...Sizlerin ilkelerinizi ve sevdiğiniz oyuncaklarınızı elinizden aldım... Ama aynı dalga başka oyuncaklar getirecek, rengârenk deniz kabukları serecek!”<sup>161</sup>

Aslında bu duruma bir sebep olması bakımından, Nietzsche'den Hume'a, biraz daha geriye gidersek, David Hume, meşhur pasajında şunları söyler:

---

<sup>158</sup> Friderick Nietzsche, *Güç İstenci*, (Çev. Sedat Umran), Birey yay., İstanbul, 2002, s.21.

<sup>159</sup> Friderich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, (Almanca aslından çev. ), Türkiye İş Bankası yay., İstanbul, 2010, s.36-37, Martin Heidegger, “*Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi*,” (Çev. O. Aruoba), Cogito Dergisi, İstanbul, 2001, s.136., Cevizci, 2015, s.294.

<sup>160</sup> Heidegger, 2001, 135.

<sup>161</sup> Friderich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Panama yay, Ankara 2012, s. 91. Yukarıdaki alıntı üslubu itibarıyla kapalılık gösterdiği için belirtmeliyiz ki, bazı düşünürler Nietzsche'nin bir sistem düşünürü değil problem düşünürü olduğunu bu nedenle onun şiirsel aforizmalar şeklindeki yazma üslubunun felsefi içeriğinden koparılamayacağını belirtmişlerdir. Nitekim alıntımızın yer aldığı “Erdemli İnsanlar Üzerine” bölümü incelenirse öncelikle onun erdem ve değer konusunda kendisine kadar yapılan tüm felsefeleri sırayla eleştirdiği sonrasında ona göre yıkılıp dökülmüş bu felsefi yaklaşımların ardında bir hiçlik bıraktığı ve insanların bu duruma ağlayıp üzülsede yeni bir anlayışın inşasının imkân dâhilinde olduğunu ifade ettiği görülecektir: bkz; Nietzsche, 2012, s.88-91.)

Şimdiye dek karşılaştığım her ahlâk dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrı'nın varlığını doğruladığına, ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birdenbire önermelerin olağan bağları olan dir ve değildir yerine gerek ve gerek değildir ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı.<sup>162</sup>

Hume'un sözlerinin felsefi neticesiyle ortaya çıkacak "olgu-değer ayrımı"ndan<sup>163</sup> sonra ne insanı ödevlendiren bir ahlâki yükümlülük teorisi ne de normatif bir öğreti yada ahlâki değer teorisi geliştirmeyip, ahlâk olgusuna bilimsel bir çözüm olarak "fenomen" kavramını<sup>164</sup> dayatmasıyla bulunduğu noktadan Nietzsche'nin bahsettiği nihilizme giden az ilerideki yolu bir başka açıdan döşediğini de söyleyebiliriz. Onun mensubu olduğu empirizmin bir yansıması olarak bilimde Newton modeline uygun tarzda "neden"ler yerine "nasıl"lar ele alınmalı, psikoloji, etik, siyaset, iktisat ve hukuk alanındaki bilim faaliyeti metafizik unsurlar çöplüğünden arındırılmalıdır.<sup>165</sup> Peki, "neden ahlâklı olmalıyız" sorusunu atıp "nasıl ahlâklı oluyoruz" sorusunu sormakla gayesinden sıyırdığımız "etik", ahlâka bir temel sağlamada yeterli midir? Hume örneğinde bu sorunun cevabını Kılıç'ın ilgili makalesinden<sup>166</sup> hareketle vermeye çalışalım.

Kılıç "ahlâki olanı bireysel yahut toplumsal haz vasıtasıyla açıklamaya çalışan yaklaşımları duygu üzerine temellendirilen ahlâk anlayışları" olarak sınıflandırmaktadır. Onun sözlerini özetle ifade edersek: Epikür'den S.Mill'e kadar süregelen bu çizgide

---

<sup>162</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Ergün Baylan), Bilgesu yay., Ankara, 2009, s. 316.

<sup>163</sup> Hume'un söz konusu yaklaşımının neden olduğu olgu-değer ayrımı ve bu ayrımın felsefi yansımaları hakkında geniş bilgi için bkz.; Kılıç, **2012**, Ek: Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi başlıklı bölüm: s.165-216.

<sup>164</sup> Cevizci, **2007**, s. 92.

<sup>165</sup> Cevizci, **2008**, s. 53.

<sup>166</sup> Recep Kılıç, Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi, *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları* (Tartışmalı İlmî Toplantı), İslami İlimler ve Araştırmalar Vakfı Ensar Neşriyat, XV (2009).



Hume'un önemli bir yeri vardır. Hume için ahlâk felsefesi davranışların kaynağı olması ve duygusal tabiatı incelemesiyle "insan tabiatının ilmi" olarak tarif edilir. Hume'a göre akıl hiçbir iradi eylemin kaynağı değildir, tutkuya muhalefet etmek şöyle dursun akıl tutkuların kölesidir. Akıl, ancak ilişki ve olgular hakkında hüküm verebilir. Hume'un anlayışında fazilet de rezilet de insanda uyandırdığı duyguya göre betimlenen, zihnin ancak bu duygular vasıtasıyla izlenimde bulunarak kanaatte bulunduğu niteliklerdir ve fayda sağlayıp sağlamamasına göre değerlendirilir. Kılıç, bu durumda, fazilet değerlerinin "boş bir zarfa" dönüşeceğini, ahlâkın değişmezliğinden, bağlayıcılığundan, uğrunda çaba gösterilmesinden ve evrenselliğinden bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Hume, ahlâk duygusunun işleyiş tarzının her insanda müşterek olduğunu "sempati" kavramını icad ederek aşmaya çalışsa da, bu zor görünmektedir. Hume'un ahlâkın kaynağını "faydalı" olmasına dayandırması ise beraberinde son derece mühim problemlerin doğmasına vesile olur.<sup>167</sup> Yine ahlâk ilkelerinin sabit bir ölçüt yahut sağlam bir temelden yoksun olması beraberinde ahlâkî relativizm ve şüpheciliği getirecektir. Böyle bir durumda adalet, zulüm, doğruluk, yalancılık gibi olguların eşit ölçüde iyi ve doğru olma olasılığı vardır ve bu durum "ahlâki bunalım" olarak adlandırılabilir.<sup>168</sup>

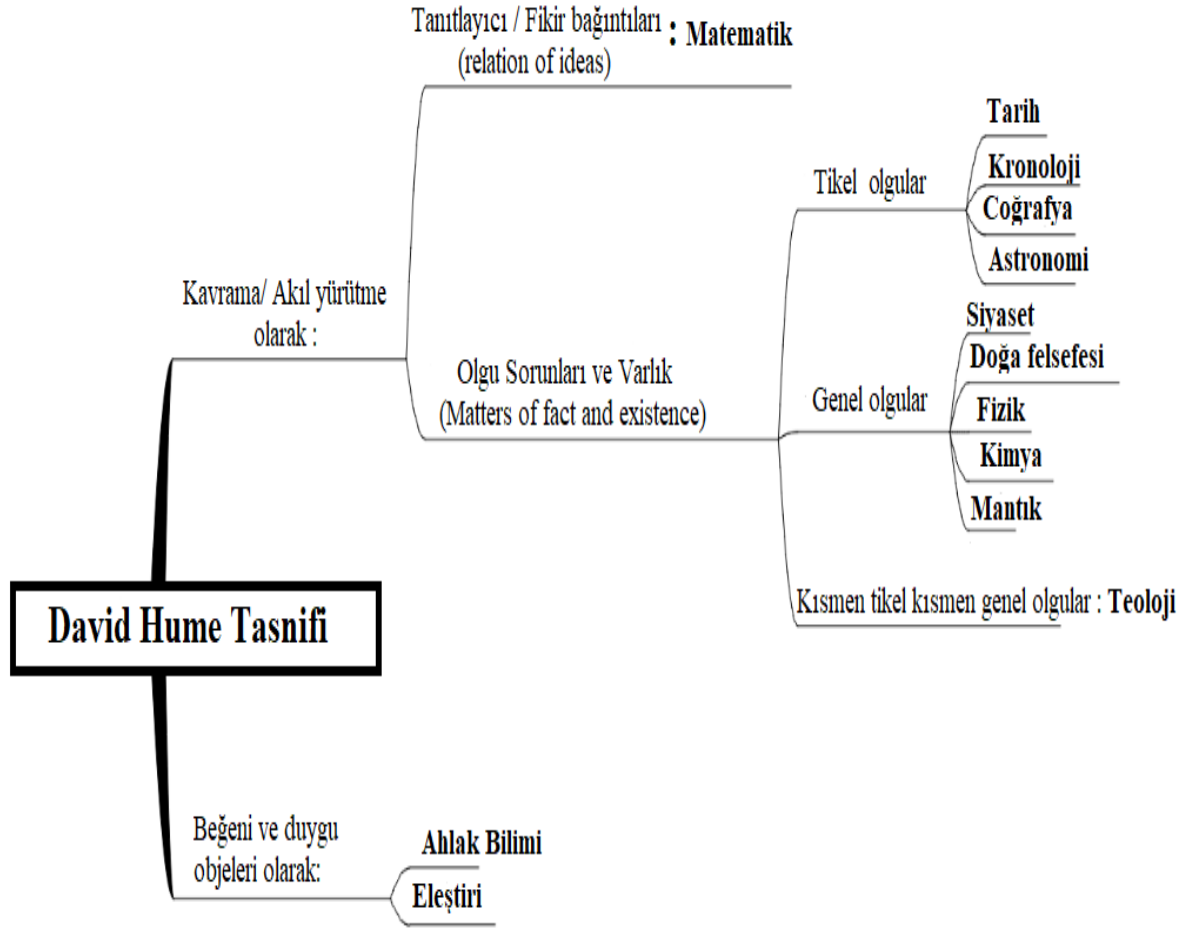
Görülüyor ki ahlâkî duygu ile temellendirmek, erdemlerin önemini yitirmesine ve ahlâki relâtivizmin doğmasına neden olur. Nedenselliğinden koparılan ahlâk bir olgu olarak ele alınıp nasıl sorusu içerisinde hapsedilirse sağlam bir zemini olmadığı gibi bir gayeye de yükselemeyecektir. Hume'un insan doğasında 'müşterekliğe' atıfla "natüralist" ve 'gaye' olarak 'fayda' kavramına atıfla "relativist" ahlâk anlayışının ardından "ahlâki bunalım" olgusu gelecektir.

---

<sup>167</sup> Kılıç, 2009, s. 45-47.

<sup>168</sup> Kılıç, 2009, s. 56.

İlkin Bacon'dan başlayıp Locke ile gelişen ve Hume'da son sınırına ulaşan İngiliz empirizmi daha sonra Fransa ve Almanya'da yayılacak ve ilim tasniflerine *tabiatçı açıdan* yaklaşan bazı düşünörlere temel sağlayacaktır. Aşağıda David Hume'un ilimler tasifinde göröleceğı gibi Hume'un tasnifinde ahlâk ilmi, insan zihninin kavrama ve akıl yürötmeye dayalı alanı dışında 'insanın beğeni ve duygu objelerini' inceleyen bir bilim olarak yer almıştır<sup>169</sup>:



**Tablo 6:**David Hume'un İlimler Tasnifinde Ahlâk

<sup>169</sup> Şemadaki bilgilerin derlendiğı kaynaklar şunlardır: David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev: Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1976., Ülker Öktem, *David Hume Ve İmmanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 44, 2 (2004) 29-55. ; Interactive Historical Atlas of the Disciplines, *David Hume*, (web erişimi): <http://atlas-disciplines.unige.ch/>.

Hume'un ahlâk anlayışı ve ilimler tasnifi ışığında görülüyor ki onun akla yönelik septisizmi varlık, bilgi ve değer alanlarının üçüne de sirayet etmiştir. Hume'da değerler öznelirler ayrıca değişkendirler. Değerlerin bilimsel faaliyet alanından uzak tutulmaları gerekmektedir.<sup>170</sup>

Söz konusu görüşleriyle kendinden sonra birçok düşünürün uykusunu kaçırarak olan Hume böylece Kant'ı da, Kant'ın sözleriyle, “dogmatik uykusundan uyandırmış”<sup>171</sup> olur. İşte İmmanuel Kant'ın (1724-1804) bilgi anlayışı, kendinden önce bilginin kaynağını sırf deneyde arayan empirizm ile deneyi dışarıda bırakıp sadece akılla bilgiye ulaşılacağını ileri süren saf rasyonalizm arasında bir sentez denemesine girişmesinden dolayı empirist ve rasyonalist unsurları birlikte içerir.<sup>172</sup>

Hume'un 'olgu/değer' yahut 'olan/olması gereken' ayrımı Kant'ta 'teorik / pratik akıl' ayrımını kapsayacak bir şekilde genişler. Hatta Kant bu durumu değerleri dışlamaya kadar vardırarak ve bu anlayışla insanın eylemlerine doğa yasalarıyla benzer tarzdaki ahlâk yasalarının yön vermesini dolayısıyla psişik ve duygusal kaynaklı değerlerin bu alandan uzak tutulmasını talep edecektir. İnsan yaşamı sadece rasyonel buyruklarla yönlendirilmeli hiçbir şeyin hatta Tanrı'nın bile aracı olmamalıdır.<sup>173</sup> İşte Kant böyle bir tarihsel konumdan etik tarihinin en önemli öğretilerinden biri olan ödev etiği fikrini ortaya koymuştur. Kant'ı önemli kılan hem eski çağlardan beri süregelen etik yaklaşımın, hem Aydınlanma ve aynı zamanda kendisinden sonra gelen etik yaklaşımlarının tam ortasında bir yer edinmesidir. Bu noktada Kant'ın ilim ve ahlâk anlayışına yer vermek modern dönem aydınlanma düşüncesini anlamak açısından yerinde olacaktır. Öyleyse bu noktada Kant'ın ahlak felsefesine ve ilim anlayışına değinmemiz gerekmektedir:

---

<sup>170</sup> Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul, 2004, s.174.

<sup>171</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yay., Ankara, 2016, s.16.

<sup>172</sup> Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Notos Kitap, İstanbul, 2017, s.37.

<sup>173</sup> Özlem, *2004*, s. 174.

Kant'a göre, gerçek bilim kanıtlanabilir olmalıdır. Bu da ancak apodeiktik (genel, doğru, zorunlu) önermelere sahip olmakla gerçekleştirilebilir. Eğer doğa bilimleri de matematik bilimler gibi kesinliğe sahip olmak istiyorsa 'akılla temellendirilmeleri' şarttır. Kant'a göre duyum bize bilgi malzemesini sağlar ancak bu malzemenin aklın a priori kalıplarından (kategorilerden) geçmesi gerekir. Böylece akıl, ilkelerini dış dünyaya yüklemiş olur. Dış dünyanın bilgisini veren doğa bilimlerinin akılla temellendirilmesi öncelikle bilginin kaynağını ikiye ayırmakla gerçekleşir. Bu durumda 'fenomenal âlem', 'numenal âlem' kavramlarını kullanan Kant her iki kavramın referansta bulunduğu salt, bağlantısız, kesin alanlar oluşturur. Böylece ifadeleri arasına bilinebilir âlem/bilinmeyen âlem, bilimin alanı/metafizik alanı, gibi kavramlar yerleştirir.<sup>174</sup> Bu anlayışın bir sonucu olarak Kant'ın tasnifinde bilgi; deney ve akıl alanlarına bölünmüştür. Bu tasnifte ahlâk ilmi, rasyonel bir bilim olup, felsefenin metafizik dalına ait bir disiplindir.

Bu bağlamda Kant ahlâkı şöyle temellendirir: Öncelikle ahlâk metafiziğini "aklımızda a priori olarak bulunan pratik prensiplerin kaynağını araştırmak" olarak tanımlar. Ona göre a priori olarak saf bir ahlâk felsefesi kurulmalıdır zira pratik akıl ahlâki alanda verdiğimiz hükümlerin kaynağıdır. Pratik akıl, aklın pratik işleyişidir. Aslında akıl tektir ancak uygulamada teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Teorik fonksiyonunda akıl duyular yoluyla elde ettiği verileri birleştirip hükümler verir, pratik işleyişinde ise akıl objelerin kaynağıdır ve bu kez akıl kendinden çıkan ahlâk kanununa uygun moral tercihler ve kararlar ile uğraşır.<sup>175</sup>

Kant'a göre "yükümlülüğün temeli", insan tabiatında veya insanın içinde bulunduğu dünya şartlarında aranmamalıdır. O, saf akıl kavramlarında a priori olarak

---

<sup>174</sup> Öktem, 2004, s. 53.

<sup>175</sup> İmmanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s.16.

aranmalıdır.<sup>176</sup> Daha açık bir ifade ile ahlâk kanunu, saf pratik akılla temellendirilmelidir. Ahlâki prensiplerin kaynağı insanın özel durumlarına bakılmaksızın sadece akılda aranmalıdır. Hatta Kant, ahlâk kanununun temelini insan tabiatında veya bir özelliğinde ve yahut insan hayatının herhangi bir faktöründe arayan ahlâk filozoflarını eleştirir ve onların ahlâkın genel prensiplerini belirlemede yetersiz kaldıklarını belirtir.<sup>177</sup>

Görüldüğü üzere Kant'ın etik anlayışında aklın mutlak otoritesi vardır. Ahlâki eylem üzerinde akıl ve iyi isteme dışındaki tüm etkinlikleri yok sayar. Başka bir ifadeyle ahlâki eylemlerimizin kaynağı gelenek sosyal ve kültürel faktörler ve dahi dini otorite tarafından sınırlandırılmış olmakla değil, gerçek anlamda aklın ürünüdür. Bu anlamda Kant mutlak bir rasyonalisttir. Buradaki “iyi isteme” kavramı Kant'ın ahlâk teorisinin kilit noktasıdır. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin birinci bölümünün girişinde “Dünyada iyi istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” cümlesine yer verir. O, birçok filozofun kendi başına iyi olarak gördüğü anlama yetisi, zekâsı, doğa vergisi yetenekleri, sağlık, zenginlik, onur gibi değerleri bir koşula bağlı oldukları için salt iyi olarak kabul etmez. Hatta ona göre bunlar iyi isteme/irade tarafından yönetilmediği zaman insan için zararlı dahi olabilirler.<sup>178</sup> Bu sebeple Kant mutlulukçu ve yararcı etik teorilerini, nihai amaç olarak mutluluğu temel almalarından dolayı kendi başarılarına iyi olarak değerlendirmez. Çünkü ona göre ahlâklı olmak mutluluğu hedefleyerek yapılan eylem değil, yapılan iyiliği olumsuzlayacak veya onu ortadan kaldıracak hiçbir şeyin olmadığı koşulsuz en yüksek iyi olan, iyi istemenin kendisidir.

---

<sup>176</sup>Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2018, s.57.; Kant, **1999**, s.16.

<sup>177</sup> Kant, **1999**, s.47.

<sup>178</sup> Kant, **2018**, s.10., Kılıç, **2012**, s.34.

İyi istemeyi en yüksek iyi olarak belirleyen Kant bu kavramı açıklamaya girişir ve ahlâki değeri olan davranışları sırf ödevden dolayı yapılan eylemler olarak belirtir. O, ahlâki eylemleri ‘ödevde uygun’ ve ‘ödevden dolayı yapılan’ eylemler olarak ikiye ayırır bu durumu açıklamak için ‘çıkarı gereği dürüst olan bakkal’ örneğini verir. Ona göre bu bakkalın müşterilerine karşı dürüst olması, eylemini çıkarı gereği ve bencil bir amaçla yaptığından ve bunun ödevde uygun ancak doğrudan doğruya sırf ödevden dolayı yapılmadığından ahlâki bir değeri olmadığını savunur.<sup>179</sup>

Görüldüğü üzere bir filin ahlâki bir değer taşıması onun sadece vazifeden dolayı yapılmasına bağlıdır ve vazifeyi Kant, “yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu” olarak tarif eder. Burada yasadan kasıt ahlâk yasasıdır ve Kant bu yasanın her daim kendisini heyecanlandığı söyler.<sup>180</sup> Bu yasanın niteliği ise tutarlı ve evrensel olmasıdır. Yani ahlâk yasası tüm insanlar için geçerli olan, genel geçer bir yasadır. Diğer taraftan insanlar bu yasaya sadece tâbi olmakla değil aynı zamanda yasanın koruyucusu olmakla yükümlüdür. Kant için bu ahlâk yasası bir kesin buyruk (categorical imperative) şeklinde ifade edilen bir yasadır ancak kesin buyruk hiçbir şarta bağlı değil bilakis kategoriktir ve bu durumu Kant, ‘eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun’ sözüyle açıklar. Kesin buyruk insanların tüm ahlâki eylemlerinde bir ölçüt olmalıdır.<sup>181</sup>

İçeriğini sadeleştirerek bu şekilde ifade ettiğimiz Kant etiğine tarih içinde birçok eleştiri getirilmiştir. Bu eleştirilerden başlıcaları olarak kendisinden sonra Yeni Kantçı ekolü temsil edecek olan Windelband, Scheler ve Nicolai Hartmann’ın Kant’ın ahlak felsefesine yönelik “formalist, içeriksiz bir ahlâk felsefesi olması” yönündeki

---

<sup>179</sup> Kant, **2018**, s.12-13.

<sup>180</sup> Kant, **1999**, s.174.

<sup>181</sup> Kılıç, **2012**, s.38-40.

eleştirilerini örnek verebiliriz. Nitekim bu isimlerin Kant’a yönelik tenkitleri etrafında “içerikli değer etiği” olarak bilinen anlayışı inşa ettikleri görülür.<sup>182</sup>

Bu eleştirilerden bir diğeri Søren Kierkegaard ve benzeri yaklaşıma sahip olan düşünürlerdir. Kant’ın geleneksel teoloji ve metafiziği çürütme girişimi ve Tanrı’nın varlığı hakkındaki delillere yoğun eleştirileri, pek çok Protestan teologda “Hristiyanlığın özünün ahlâkın içine yerleştirme” temayülünün belirmesine neden olmuştur.<sup>183</sup> Bu durum üzerine “Hristiyanlık nedir?” diyerek eleştirisini sunan Kierkegaard, Kant’ın ‘kesin buyruğu’nun tüm akıl sahiplerine evrensel bir yasa olarak uygulanması halinde “dinde bulunan bazı buyrukların (örneğin Hazreti İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etme teşebbüsü gibi) ahlâka aykırı bir fiil olacağını ve bu durumda ahlâkın zaman zaman dinle çatışabileceğini” söyleyerek Hristiyanlığın tehlikeye düştüğünü savunmuştur. O *Korku ve Titreme*<sup>184</sup> adlı eserinde bu konuyu ele almıştır. Kierkegaard’a göre ahlâkı akılcı bir evrensellekle tanımlayan ve günahı görmezden gelen bir etik tamamen boş bir disiplin olur. Kant’ın düşüncesinde olmayan ve Hz. İbrahim’in davranışının anlaşılabilir olacağı tek kategori imandır.<sup>185</sup> Yine ona yapılan eleştiriler arasında Kant’ın Tanrı’yı “en yüksek iyinin gerçekleşmesi amacıyla bir koşul olarak görmesine, onun “ahlâk felsefesinin merkezinde Tanrı’nın değil, pratik aklın kumanda ettiği insanın bulunduğu”<sup>186</sup> eleştiri yapıldığını da ilave edebiliriz. Babanzade’nin Kant’a yönelik eleştirilerine ise ikinci bölümün ikinci alt başlığı

---

<sup>182</sup> İçerikli değer etiği hakkında geniş bilgi için bkz.; Özlem, **2004**, s.78 vd.

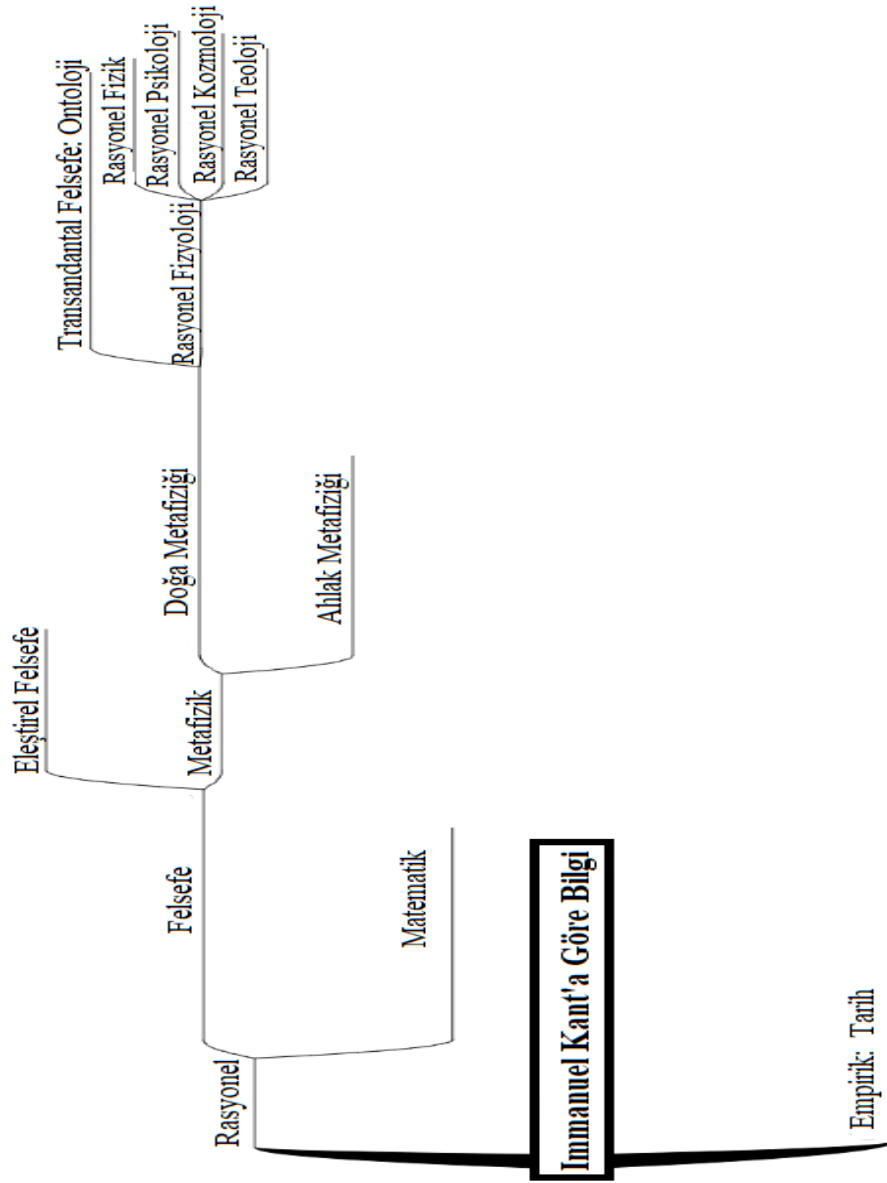
<sup>183</sup> Recep Kılıç, “Din ve Ahlak”, *Din Felsefesi*, (ed. R. Kılıç), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, No:119., s. 385.

<sup>184</sup>Kierkegaard’ın söz konusu eserinin felsefi tahlili ve meselenin açılımları için Alastair Hannay’ın kitaptaki takdim yazısı kapsamlı bir çerçeveye sunması bakımından faydalı olabilir: Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka yay., İstanbul, 2002, s.9-45.

<sup>185</sup> Din ahlak ilişkileri bağlamında bu konunun detaylı olarak ele alındığı ve bizim oradan hareketle konuyu özetleyerek ele aldığımız kitap bölümü şudur: (Kılıç, **2013**, ss. 372-396:)

<sup>186</sup> Söz konusu eleştiri Kılıç tarafından dile getirilmiştir: Kılıç, **2012**, s.51.

içerisinde ayrıntılı olarak yer vereceğiz. Kant'ta bilginin, dolayısıyla ilimlerin tasnifi şematik olarak şu şekilde gösterilebilir<sup>187</sup>:



**Tablo 7:** Immanuel Kant'ın İlimler Tasnifinde Ahlâk

Buraya kadar modern bilim anlayışının kendisine bir temel ve yöntem belirlediğini ifade etmiş olduk. Hume'un yöntem konusunda, Kant'ın rasyonel temeli konusunda çıkış noktası olduğu modern bilim anlayışı Auguste Comte'un olguculuk

<sup>187</sup> Şemada yer alan bilgiler için bkz.; Flint Robert, *Philosophy As Scientia Scientiarum, And A History Of Classifications Of The Sciences*, Charles Scribner's Sons Publisher, New york, 1904, s.132-134.; Ayrıca bkz, *Interactive Historical Atlas of the Disciplines, Immanuel Kant*, (web erişimi): <http://atlas-disciplines.unige.ch/>)



düşüncesiyle kendine bir hareket tarzı belirleyecektir. Ancak Comte'a geçmeden önce bu alt yapı üzerinde çeşitli ekol ve okulların modern dünya görüşünün fikrî, politik, içtimaî, ahlâkî alanda inşasına katkıda bulunduğunu söylemeliyiz. Hümanizm, materyalizm, düalizm, liberalizm ve pozitivism gibi ekollere ilaveten bu ekollerin taşıyıcıları olarak bazı okulların adını da anmak gerekir. Bunlardan metafizik bilginin imkânsızlığına vurgusu, materyalist altyapısı ve deney-gözlem metoduna olan inancı ile "Viyana Çevresi" bu okullar arasında en gayretperest olanıdır. Paris Akademisi, Royal Society, Oxford ve Londra grupları, Montmor akademisi ile birlikte bu okullar desteğinde yürütülen çalışma, faaliyet ve toplantılar modern bilim anlayışının pozitivismin ve materyalizmin yerleşmesi ve yayılmasında etkili olmuşlardır.<sup>188</sup> Bu bakımdan Babanzade Ahmet Naim ve fikrî çevresini de karşı savlar geliştirmek bakımından etkileyen Auguste Comte'un Pozitivist bilim anlayışına bu noktada yer vereceğiz.

Pozitivism diğer adıyla olguculuk Fransız düşünürü Auguste Comte (1798-1857) tarafından, kendisinden önceki tüm felsefelerin deneyi aşan metafizik ile uğraştığı için yıkıcı/negatif olduğu, kendi kurduğu sistemin ise bunun tersi olarak yapıcı/pozitif olduğu fikri temelinde kurulmuş, adlandırılmıştır. Comte'a göre idealist yahut materyalist fark etmeksizin deney alanını aşmaya kalkan tüm spekülasyonlar metafiziktir. Felsefe metafizikten kurtulmalı bir bilim felsefesi olan olguculuğa evrilmelidir. Bilim zaten başlı başına bir felsefe olduğundan felsefeden vazgeçmekle hiçbir şey kaybedilmemiş olur. Bu noktada pozitivist bilim anlayışı da genel bilim anlayışından farklılık arz eder. Pozitivism, empirist ve fenomenalist bir anlayışa sahip olarak, olguların açıklanamayacağını sadece tasvir edilebileceğini söyler.<sup>189</sup> Bundan

---

<sup>188</sup> Geniş bilgi için bkz., Tahsin Demir, *İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2016, s. 21-22.

<sup>189</sup> Gökberk, *2010*, s.412-415.

dolayı olguculuk bir anlamda *bilinemezciliktir*. Bu bilim anlayışında ne özdek ne de ruh incelemeye olanaklı görünür. Comte'a göre gerçeklik alanının tabii yahut manevî olarak ikiye ayrılması bir yanılıdır. O yalnızca olguları ve olgular arasındaki bağıntıları inceler. Comte'un olgu dediği şey duyum ve algılardan başkası değildir. Bilim sadece gözlem sonuçlarını bildirir, sonuçlar arasında ilişki kurar. Böylece Comte aslında felsefeyi olduğu gibi bilimi de yasaklamış olur. Bu anlamda söz konusu anlayış, ilkin *felsefesiz felsefe* ikincisi *bilinemezci bilimdir*. Öyleyse felsefe ve bilimin meselelerini kapı dışarı eden bu alanda yalnız iki konu kalır: Tarih ve toplum.<sup>190</sup>

Comte'un pozitivist biliminde tarih ve toplumla ilgili konular üç varsayımla belirlenir: *üç hal yasası*, *bilimler hiyerarşisi* ve *insanlık dini*. Kısaca özetleyecek olursak, üç hal yasasına göre insanlık tarih içinde her şeyi tanrı/tanrılar ile açıkladığı *tanrıbilimsel evreden*, her şeyi soyut metafizik kavramlarla açıkladığı *metafiziksel evreye* geçmiş ve düşüncenin en yetkin hali olan *olgucu durum evresine* ulaşmıştır. Ancak bu düşünüş hakiki zaferini ilkin maddi güç elde etmek için yeni bir sınıf yaratmak ikinci olarak manevi bir güç elde etmek için yeni bir din (insanlık dini) yaratmak suretiyle elde edecektir. Comte'un matematikle başlayıp *toplumbilimle* son bulan bilimler merdiveninde toplumbilimin (sosyoloji) görevi toplumu yönetme tekniğini öğretmesidir. Bu teknik ancak yeni bir toplumsal düzenle ve yeni toplumsal düzen de yeni bir din ile gerçekleşecektir.<sup>191</sup>

Comte teknolojik ilerlemenin hızlandırdığı son derece ciddi iktisadi sosyal ve insani problemleri barındıran Avrupa Sanayileşmesi ve kentleşmesinin içinden sosyal felsefenin rehberliğiyle aydınlığa ulaştıracak bir yol bulmak ister. Aslında onun, kontrolden çıkmaya duran bilim karşısında 'orantısızca güçsüz insanın' yardımına yine bilimi çağırması hala Aydınlanma ilerlemeciliğinin (Marx, İngiliz yararçılar ve

---

<sup>190</sup> Gökberk, **2010**, s.414-418.

<sup>191</sup> Gökberk, **2010**, a.y.

evrimcilerle birlikte) iyimser kanadında bulunduğunu gösterir. Comte'un "pozitif felsefe" kisvesi altında yaptığı tüm bu spekülasyonlar aslına onun idealistlerle arasında sadece ideolojik bir farklılık bulunduğunu gösterir. Kant ve Comte'u birbirinden ayıran farkların en önemlileri, Kant'ın spekülatif yahut klasik metafizik ya da teolojiye karşı çıkmasına rağmen 'bilimsel kavrayışı aşan kendinde şeyler'den bahsetmenin anlamsız olduğunu hiç söylememiş olmasıdır.<sup>192</sup> Nitekim Kant şöyle demiştir:

İnsan aklı, bilgisinin muayyen bir türünde hususi bir kaderle karşı karşıyadır; öyle sualler tarafından rahatsız edilmektedir ki, akıl onları ne cevaplandırabiliyor; ne de reddedebiliyor. Bu problemler, felsefenin ve insan bilgisinin ebedi problemleridir.<sup>193</sup>

Görülüyor ki Kant için deneyi aşan şeylerden söz etmek anlamsız değildir. Yine bu iki düşünür arasındaki farklardan ikisi şunlardır ki, Kant'ın bilimi temellendirmeye çalıştığı yerde, Comte için durum tam tersidir. Ve her ne kadar Kant'ın anlayışın verdiği çıktıda artık 'bilgi' diye söz etmek mümkün olmasa da 'din, sanat ve etiğin' yeri, temeli, anlamı ve mantığı vardır.<sup>194</sup>

Comte pozitivist hareket tarzına kendini o kadar adayacaktır ki, "Comte'un ikinci dönemi" adını alacak döneminde insanlık dini / müspet din adını verdiği söz konusu kurmacayı her yönüyle örgütlendirecek, ilkelendirecek, betimleyecek, işler yapıya kavuşması için ayrıntılandıracaktır. Melekleri, papazları tapınaklarıyla, herkese bir rol biçtiği bu dinin papası Comte'dur. Örneğin bu çalışmada bu satırları yazdığımız tarih Comte'un bizzat yazdığı 'pozitif takvim'e göre *Frederick* ayı, *Konfüçyüs* haftası, *Lucretius* günüdür. Kendisinden sonra Comte'çuluk adını alan Fransa'daki takipçileri bu dili konuşacak, çeşitli ülkelerde ocaklar kuracaklardır.<sup>195</sup> Aşağıda Auguste Comte'un ilimler tasnifi şematik olarak gösterilmiştir. Görüleceği üzere tasnifte felsefe, metafizik

---

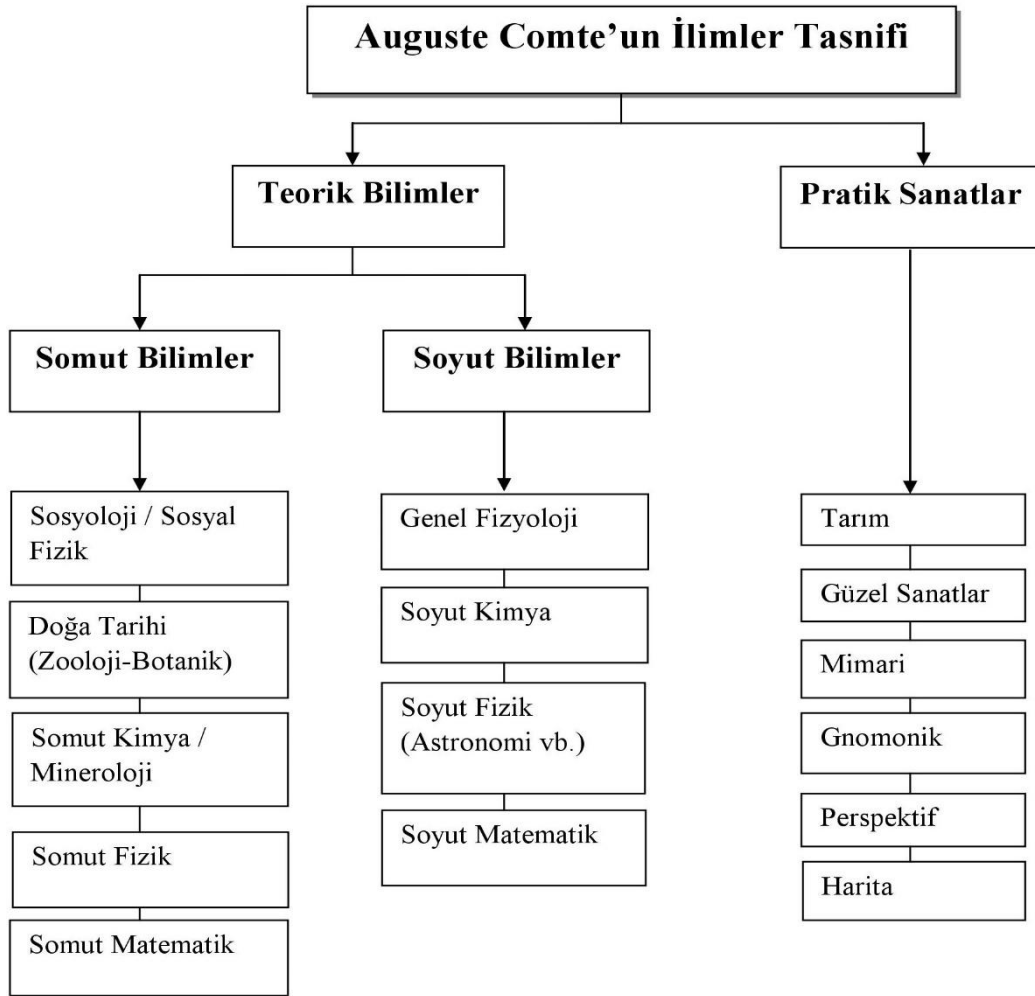
<sup>192</sup> Cevizci, 2017, s. 901-903.

<sup>193</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul Matbaası, 1958, s. 10.

<sup>194</sup> Cevizci, 2017, s. 903.

<sup>195</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016, s. 288.

veya ahlâk müstakil bir yer edinmemiştir. Ahlâk ilminin meseleleri fenomenal bir yaklaşımla, sosyoloji başta olmak üzere diğer ilim dallarına dağıtılmıştır<sup>196</sup>.



**Tablo 8:**Auguste Comte'un İlimler Tasnifinde Ahlâk

Comte'un birinci (olumlu) döneminin izinden giden J.S.Mill, H.Spencer, E.Renan, Fransa'da önemli etkiler bırakacak ve 50 yıl içinde pozitivizm daha militan bir hal alacaktır. Bu isimlerin karşısında ise, eklektik spiritüalizm'in kurucu Victor Cousin ve takipçileri yer alacak, gerilimli bir mücadele dönemi yaşanacaktır. Biz bu dönem hakkında bu çalışmanın ikinci bölümünün ikinci başlığı altında Babanzâde Ahmed Naim'in felsefi görüşlerine yön veren saikler olarak değerlendirmelerde bulunacağız.

<sup>196</sup> Interactive Historical Atlas of the Disciplines, Auguste Comte, web adresi: <http://atlas-disciplines.unige.ch/>

Konuyu bir sonuca bağlamak açısından kronolojiyi takip ederek bilimsel ilerlemenin durumu hakkında bilgi verecek olursak şunları söylemeliyiz: Daha önce bilimin, Rönesans'tan itibaren dinden ayrıldığını, aynı şekilde XVII. yüzyılda da felsefeden ayrıldığını söylemiştik. XIX. ve XX. yüzyıla baktığımızda bilimin özerkliği daha kesin bir hal aldığını görüyoruz. Bu yüzyılda bilim felsefeden bağımsız ve tek başına dinin karşısına çıkacak güce sahip dirençli bir kurum haline gelmiştir. Bilimin ve dinin dillerinin ayrı olduğu ve birbirlerine dokunmadan yollarına devam etmeleri gerektiği fikri pekişmiştir.<sup>197</sup>

Elbette modern dönem bilim anlayışındaki bu tavır, özgüvenini bir takım gelişmelere borçludur. Önceki dönemlere bakarak bu yüzyılları teknik gelişmeler ve icatlar yüzyılı şeklinde nitelemek yerinde olur. XVIII. yüzyılda ilerlemeye başlayan fizik bilimi XIX. yüzyılda büyük atılımlar gerçekleştirmiş buharlı makineler, telefonlar, telgraflar, elektrik motorları, röntgen cihazları gibi yeni teknik icatlar nedeniyle bilimsel gelişmelerin sağladığı imkanlar “bilgi güçtür” anlayışını yaygınlaştırmış, ülkelerin bilimsel gelişmelere pay ayırmalarında, daha fazla ilerleme, daha fazla gelişim için imkanlarını seferber etmelerinde motivasyon kaynağı haline gelmiştir. İlk Çağ'da adeta şairane biçimde gökyüzünü inceleyen insan mazide kalmış, Orta Çağ'da teknik işleri özgür zihinden ayıran insan silinmiş, bilim ve teknik kavramları daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde birbirine yakınlaştırılmıştır. Bunun sebebi birtakım bilimsel kuramların anında teknik araçlara çevrilmesine imkân sağlanmış olmasıdır. Devletler bu imkânı doğuran yöntemin laboratuvarlar olduğunu anlayınca XX. yüzyılın ilk işi devlet destekli devasa laboratuvarlar inşa etmek olmuştur. Almanya, Amerika, Japonya başta olmak üzere ülkeler için “üniversite” artık, bu karşı konulmaz gücü borçlu oldukları

---

<sup>197</sup> Ertuğrul Yörükoğulları vd., *Bilim Ve Teknoloji Tarihi*, (ed. E.Yörükoğulları, E. İhsanoğlu) Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2013, s.243.

modern bilim anlayışının merkezidir. Üniversiteler adeta hammadde haline gelen “bilgi”yi sanayi ile işbirliği içinde, birlikte kullanmaya başlamışlardır.

Bu dönemde ortaya çıkan ve Comte’un felsefesinde sistemleşen pozitivist dünya görüşünün etkisiyle bilime duyulan güven makul düzeyi aşacak şekilde artmıştır. Tüm bu gelişmelerden insan anlayışı ve ahlâk meselesinin de etkilenmeyeceği düşünülemez. Çünkü bu dönem söz konusu gelişmelerin toplumsal hayata yoğun bir şekilde yansıdığı bir dönemdir.<sup>198</sup>

Yukarıda düşünürlerin görüşlerini ele alırken işaret ettiğimiz olası felsefi sonuçlar bu dönemde artık olasılık olmaktan çıkmış bireysel, toplumsal, siyasal, ahlâki düzende mâkes bulmaya başlamıştır. Meseleye özellikle ahlâki açıdan bakarsak hatırlanacağı üzere Sokrates ile başlayıp yirminci yüzyıla kadar uzanan, bireylerin ve toplumların ahlâki hayatını bir takım norm ve teoriler üzerinden anlamlı hale getirip açıklayan normatif / klasik etik anlayışı söz konusuydu. Yeni Çağ ve modern bilimin yükselişini oluşturan bu olaylar geleneksel ahlâk anlayışının da yıkılmasına sebep olmuştur. Ahlâklılık yahut ahlâklı yaşam Platon, Aristoteles veya onların Orta Çağ’daki takipçileri gibi, artık insanın özünü oluşturan en önemli unsur, insanı insan yapan en temel şey, insan doğasının olmazsa olmaz bir parçası değildir.<sup>199</sup>

Ahlâk ve erdem gibi kavramlar kozmik doğa düzeninden, hiyerarşik bir varlık anlayışından yahut Tanrı ve kutsal kitaplardan çıkarılamaz; bizâtihi insanın kendisinde aranmalıdır; onun biyolojik, rasyonel yapısında, antropolojik kökeninde<sup>200</sup> ilaveten dönemin muhtelif düşünürlerinin ifade ettiği gibi, insanın eliyle inşa ettiği sosyal ve politik kurumlarında toplum sözleşmelerinde aranmalıdır.<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> XVII.-XX.yy. arasında bilim ve teknolojinin söz konusu ilerleyişi hakkında geniş bilgi için bkz; Yörükoğulları, **2013**, s.243.

<sup>199</sup> Geniş bilgi için bkz. Cevizci, **2002**, s. 95-96.

<sup>200</sup> Geniş bilgi için bkz., David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Ergün Baylan), Bilgesu Yay., Ankara, 2009.; Cevizci, **2002**, s. 95.

<sup>201</sup> Geniş bilgi için bkz. Cevizci, **2002**, (Modern etik teoriler bölümü.)

Aynı şekilde ruh ve madde dualizminde<sup>202</sup> Descartes'ın kastının aşılarak ruhun inkâr edilmesi, Hobbes gibi düşünürlerin “her cevher maddidir” diyerek beden ruh üzerindeki etkisi aracılığıyla ruhu maddeleştirilmesi, La metrie'nin bir adım daha atarak insanın bir makine olduğunu söylemesi,<sup>203</sup> ve ahlâkı tıbbı indirgemesi<sup>204</sup> D'holbach, Cabanis, Helvetius gibi düşünürlerin iddiaları sonucu din, ahlâk, şuur, hürriyet ve sorumluluk gibi klasik dönem kavramları tahrifata uğramıştır.<sup>205</sup> Nitekim E. Cassier Fransız Aydınlanması'nın temsilcilerinden Claude Adrien Helvetius için şöyle diyor:

O (Helvetius), alçakgönüllülük, özveri, asalet, onur, v.d. olarak kendilerine değer atfedilen herşeyin, "alttaki" eğilim, iştihâ ve tutkuların; insanın psişik doğasının elemanları olan güdülerin süslenmiş, cilalanmış biçimleri, dolayısıyla sadece birer ad (nomina) olduklarını, nesnelliklerinin bulunmadığını görür. Herşeyin eşitlendiği bu düzlemin üzerinde yer alan hiçbir ahlâksal düzlem yoktur. Çünkü insanın akıl ve irade ile kendine koyduğunu sandığı "yüksek" idealler, semavî değerler ve duyularüstü amaçlar, evet tüm bunlar, insan ruhunda hırs, egoizm ve gurura tutukludurlar, bunlara geçirilmiş kılıflardan ibarettirler. Aslında yapılan, ahlâkçıların savundukları gibi bu temel tutkuların "moralite" adına bastırılması değil, tam tersine sadece onların yüceltilmesi ve üstlerine elbise giydirilmesidir. Toplumun yaptığı, eğer aynı toplum kendini doğru anlamak istiyorsa, sadece budur.<sup>206</sup>

Tüm bunlara ilaveten “bir bilim, felsefe yahut mesele olarak ‘ahlâk’; düşünme, çözüm üretme çabasından vazgeçmeli fikri” ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyılda klasik felsefe veya metafiziğe karşı duruş sergileyen analitik felsefe, felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavramsal çözümlemesi olduğunu söyleyerek alternatif bir anlayış geliştirmiştir. Özellikle Anglo-Sakson dünyada etkili olan yeni bir felsefe yapma tarzının etik alandaki yansımalarını ifade eden bu ikinci etik türü *metaetik*

---

<sup>202</sup> Descartes, **1942**, s. 93.

<sup>203</sup> Julien Ofray De La Matrie, **İnsan Bir Makina**, (çev. Ehra Bayramoğlu), Havvas yay, İstanbul, 1980.

<sup>204</sup> Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2007, s. 191.

<sup>205</sup> Geniş bilgi için bkz;; S. Hayri Bolay, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, Nobel Yayın Dağıtım, İstanbul, 2008, s. 31.

<sup>206</sup> E. Cassier, Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi, (Çev Doğan Özlem), **Felsefe Tartışmaları 15. Kitap**, (Ed. Hacıkadiroğlu vd.), Kent Basımevi, İstanbul, 1994, s.101.

veya *analitik etik* olarak geçer. Söz konusu analitik yaklaşıma göre, ahlâk filozoflarının rasyonel ve nesnel bir normatif etik geliştirme yönündeki çabaları yaklaşık yirmi beş yüzyıllık uğraşlarına rağmen büyük ölçüde başarısızlığa uğramıştır. O halde etikte yapılması gereken şey ahlâki olgu ve kavramları, ahlâk yargı ve kurallarını analiz etmekten başka bir şey değildir.<sup>207</sup>

Modern bilimin aydınlattığı “yeni dünyada etik”, insan davranışını kontrol altında tutmanın, doğada bir “şey” gibi insanlardan, geçmişten ve gelecekte koparak, sadece kendi dinamik varoluşunu yaşama çabasında olan, kendi çıkarını, hazzını düşünen bir hayat sunmanın aracı olmuştur. Modern insana bilime dayalı yeni bir hayat tarzı sunulmuş ve onun, yeni dünyanın isteklerine uygun bir yaşam tarzı ve ilişkilere sahip olan bir araç konumunda olması beklentisi ortaya çıkmıştır.<sup>208</sup> Bu anlayış ancak, XX. yüzyılda İkinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesi sırasında atom bombasının kullanılması dolayısıyla bilimin bizatihi kendisinin etik bir değer taşımadığı, bilimin kullanımı esnasında ahlâki faktörlerin meydana çıktığı görüldükten sonra tartışmaya açılmış ve söz konusu aşırı güven bir nebze de olsa makul seviyeye çekilmiştir denebilir.<sup>209</sup>

Ancak ahlâk bunalımının günümüze kadar gelen süreçte katlanarak insanoğlunun boyunu aşacak seviyeye ulaştığı yadsınamaz bir gerçektir. Zira ‘ahlâk tarihi ve felsefesini konu alan ciltler dolusu kitapların en hacimli bölümlerinin *varlık-bilgi-değer eksenindeki modern döneme has kırılma* sonucu büyük bir anlam ve ahlâk buhranına, dolayısıyla çözüm arayışlarına sahne olan felsefeler ayrılmış olması söz konusu problemin varlığına işaret etmektedir. Başlıca eleştirel etik, kıta felsefesi etiği, postmodern etik teorilerini içeren başlıklar söz konusu gerilimin yer aldığı<sup>210</sup> bu hacimli

---

<sup>207</sup> Cevizci, **2015**, s. 26-27

<sup>208</sup> Cevizci, **2002**, s. 95, s.96.

<sup>209</sup> Yörükoğulları, **2013**, s.243.

<sup>210</sup> Söz konusu etik teorilerin içerikleri hakkında geniş bilgi için bkz; Cevizci, **2015**, s. 255-481.



sayfalarda artık entelektüalist gevelemelerden vazgeçilip yürekten bir dille sunulan çözümler, kâh infial uyandırır, kâh umutsuzluğa sürükleyecek denli agnostik ve şüpheli olabilir ancak nedenler tek bir nedene indirgenebilir: Bu krizi doğuran şey, bireyliği merkeze alan modern ve uygar insanın Tanrı'nın tahtına oturmak arzusuyla bütün bir yaratma ve eyleme sürecine hâkim olmaya çalışmasıdır.<sup>211</sup>

İşte modern bilimin ortaya çıkışı ve modern dünya kavrayışının sırayla birbirini taşıyarak geldiği nokta Osmanlı'nın son, Yeni Türkiye'nin ilk aydınlarının yer aldığı fikir çevresinde oldukça gerilimli tartışmalara konu olacaktır. Avrupa ve özellikle Fransa bu tartışmaları o dönem hâlihazırda sürdürmektedir. Ancak tarih sayfalarının gösterdiği üzere, kendi siyasal ve sosyal darboğazından yorgun ve yıpranmış çıkan Yeni Türkiyeli ilim adamları yeni dünya kavrayışının yaklaşan ayak seslerini duymuş fikir ve çözümler için de ilk anda meselenin geldiği yere kulak kabartmışlardır. Peki Comte'un düşüncelerinde somutlaşan “felsefesiz felsefe” ve “bilinemezci bilim” söz konusu buhrana çözüm üretebilecek midir? Elbette bu sorunun cevabı öncelikle “bir buhranın” kabulüne sonra da buhranın müsebbibi olarak neyi / kimi gördüğüne dayalıdır. Meseleye yönelik ihtilalci yaklaşımlar hariç tutulursa, cephenin bu tarafındaki, başta Yusuf Kemal, Emrullah Efendi, Ahmed Mithat, İzmirli İsmail Hakkı, Mehmed Ali Ayni, Fatma Aliye Hanım, İsmail Fenni Ertuğrul ve Babanzade Ahmed Naim gibi ilmiyle müşahhas hayatların bilhassa söz konusu pozitivist ve materyalist cereyanlar karşısında savunmaya “değer” buldukları her şey kalemleri ve kitaplarıyla kurdukları savunma hattının gerisindedir.

Oldukça geniş meselelere açılan, ancak Babanzade Ahmed Naim'in bakış açısı bağlamında ele aldığımız bu bölümün -akademik bir çalışma olması nazar-ı itibara alınırsa- belki tarafgir yahut eleştirel yansıtıldığı düşünülebilir. Ancak belirtmelidir ki Ahmed Naîm'in bakış açısından ilmin / felsefenin, ahlâkın ehemmiyeti bu açıdan işaret

---

<sup>211</sup> Cevizci, 2002, s.95.

edilen noktada haizdir. Bu nedenle bir özet mahiyetinde onun İlmü'n-Nefs'in<sup>212</sup> son kısmında (bir tenkid de Maddiyyun'a yazmadan hemen önce) tüm kitabın gayesini anlatır biçimde yer verdiği şu ifadeleri iktibas etmeyi lüzumlu görüyoruz:

“Descartes’ın re’yi La Fontaine’in âtide mütercem mısralarında pek güzel teşrih edilmiştir. Descartes’in eşyâ’ı (Cartésiens) derler ki:

‘Hayvan bir makinedir.

Onda her şey bilâ-tereccüh ve zemberekleri vasıtasıyla vâki olur:

Ne bir ihtisâs ne ruh. Onda her şey cesetten ibarettir.

Daima müsâvi adımlarla, körü körüne,

Maksatsızca, gayesizce yol alan saat de böyledir.

Onu aç, içini mütalaa et.

Onda, ruh-i âlemin nüsha-i diğeri imiş gibi, birçok çarklar görürsün.

Birincisi ikincisini çevirir.

Derken üçüncüsü döner.

En-nihâye çalmaya da başlar.’

Bu heriflerin deyişine göre hayvan tıpkı böyle bir şeydir.”<sup>213</sup>

Ahmed Naim bu noktada Kartezyenlerin makine hayvanından makine insana geçiş yapmaktansa insanı; ilim, ahlak ve dine nisbetiyle yüceltir:

(...) İnsanın zâhiren hayvandan farkı yalnız dereceten değildir. Mahiyeten de farkı vardır. ...Binaenaleyh hayvanlardan da, bizim gibi, -ilmü'n-nefsin infîâl bahsinde mezkûr olan- bütün efâl sâdır olabilir. Lakin tefekkür, teemmül, istidlâl edebilen yegâne mevcut insandır. İnsan ilme, ahlâka, cemiyete, dine nispeti olan bir hayvandır. ...İnsan bu suretle ilmin, ahlâkın, cemiyetin, dinin müessisidir. En yüksek mertebedeki maymunun ne ilmi ne dini vardır. Hukukun ve binaenaleyh ahlâk ile kabiliyet-i ictimâ (sociabilité) ın zâtîyâtından bi-haberdir. Ve hiçbir vakit bir hayvan olmaktan daha yükseğe çıkamaz.<sup>214</sup>

<sup>212</sup> Ahmed Naim’in Georges Fonsegrive’den, metnin muhtevasını yer yer tenkid, tahlil ve şerhlerle zenginleştirdiği İlmü'n-Nefs Tercümesi’ne İkinci bölümün ilk başlığı altında değinilecektir.

<sup>213</sup> Georges Fonsegrive, *İlmü'n Nefs Tercümesi Felsefe Açısından Psikoloji Meseleleri*, çev. Babanzade Ahmet Naim, (Haz. F.Yıldız- R.Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 508.

<sup>214</sup> Fonsegrive, *2017*, s. 514.

Düşünürümüz başka bir yazısında bilimsel ilerlemeyi gaye edinmenin sadra şifa olmayacağını, insana muzaffer hissettirmeyeceğini söylüyor. Bununla beraber insan, hem aklî hem ahlakî ilerlemede nihayetsiz bir varlıktır:

Ah, şu manayı insaniyet ne imiş ki, şimdiki terakkiyât-ı hayret-nümûnu cehalet-i sırfa addettirecek derecede azamet-i şanını, celâlet-i kadrini hissettiriyor. Nail olduğu büyüklüklerden, keşfettiği esrârdan dolayı insanı sevindirmiyor, şayan-ı gıpta olmadığını ilan ediyor, önünde hayal-i beşerin yetişemediği efkâr-ı âliyenin zafer-yâb olamadığı bir gaye-i emel gösteriyor. Bize gelince, yalnız şu hükmü vermekten başka elimizden bir şey gelmez: “İnsan ile hayvan arasındaki fark ne Aristo’nun dediği gibi nâtikiyet sıfatıyla mübeccel olmasıdır, ne felasife-i Arabın iddia ettiği gibi bilkuvve kabil-i tefekkür olmasıdır. Bu fark-lazîm şundan ibarettir ki, kâffe-i hayvanât ötesine tecavüz kendilerince mümkün olmayan bir hadd-i muayyende tevakkuf ettikleri halde insan hadsiz, nihayetsiz terakkiyât-ı akliye ve ahlâkiyeyi ihrâza müsteiddir. Hayvanın insana nispeti mahsûru idrak ile gayr-i mahsûru idrak beynindeki nispetin aynıdır.

Babanzâde’ye “bu hay u huy-ı terakki, bu ceng ü cidâl-i mesâî”nin sırrı sorulursa eğer, onun için tüm bu gidiş, gelecek asırlarda insanoğlunu “hakikat ü esrâr-ı İslâm’ı idrake hazırlamaktan başka bir şey değildir.”<sup>215</sup>

Sonuç olarak görülüyor ki modern dönemde ortaya çıkan gelişmeler ve bu gelişmelerin felsefi ve toplumsal yansımaları, kadim ve klasik dönemde söz konusu olan ontolojik varlık anlayışının, gayeli evren ve insan tasavvurunun, bir yanı ulûhiyete bağlı olan ruh anlayışının değişmesine neden olmuştur. Bu değişimler ahlâk felsefelerinin de gelenekten farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Bunun sonucu olarak ahlâk ilminin tasniflerde ele alınış biçiminin ‘insana atfedilen bir takım niteliklerden (akıl, duygu, zihinsel yeti vb.) hangisinin temel alındığına’ bağlı olarak değişiklik arzettiği görülmüştür. Babanzâde Ahmed Naim’in hem ahlâkî temellendirmesi hem de ilimler tasnifinde ahlakın yeri (ikinci bölümde de ayrıntılı olarak görüleceği üzere) söz konusu değişimi kendi anlayışı çerçevesinde değerlendirmesine matuftur.

---

<sup>215</sup> Fonsegrive, 2017, s. 325.

## 2. İslam Düşünce Geleneğinde

İslam'ın doğduğu asır, hem ilimsizlik<sup>216</sup> hem de hilimsizlik anlamında<sup>217</sup> cahiliye asrı olarak nitelenebilir. İnsanlığın, ilim ve ahlâk bakımından düşük bir seviyede olduğu bu dönemde, ilk emri oku olan bir dinin, güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderilen peygamberinin zuhuru, makes bulunduğu coğrafyalarda zifiri karanlık ufuktan şafağın sökmesidir demekle mübalağa edilmiş olunmayacaktır.<sup>218</sup> Zira şiddetle ihtiyaç duyulduğu bir dönemde ilim ve ahlâk, İslam'ın en çok vurgu yaptığı temel değerlerden ikisi olmuştur.

Hız. Peygamberin dar-ı bekaya irtihalinden sonra hem Müslümanların sayısının artması, nasların yorumlanmasını gerektiren yeni durumların ortaya çıkması hem de hicri III. Yüzyıldan itibaren gerçekleşen çeviri faaliyetleri sonucu bir önceki ilmî müktesebatı devralıp bunların üzerine yeni bilgiler eklemek, bu bilgileri uygulamaya koymak durumunda kalan âlimler arasında mevcut ilmi mirası ayırmak/ayıklamak, değerlendirmek, yorumlamak ve tasnif etmek gereği hâsıl oldu. Özellikle İslam dünyasının felsefe ile münasebeti ile birlikte, ilimleri sınıflandırma konusu İslam düşünürlerinin gündeminde olmuş, birçok ilim adamı bu konuya ilgi duymuş ve müstakil eserler ortaya koymuştur.<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> Mustafa Fayda, “Cahiliye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul, 2000, s.17

<sup>217</sup> Cahiliyye kelimesinin Ahlâkî zaafırlarla bağlantılı bir kelime olan ‘hilimsizlik’ anlamında kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz; Mustafa Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu: Sempozyum*, İ.B.B. Kültür Müdürlüğü, 2011, s.229.

<sup>218</sup> Dönemin benzer şekilde bir tasviri için bkz; Babanzâde Ahmed Naim, “İlm-i Tarih Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyyeyi Cenab-ı Peygamberin Sûret-i Neş'et-ü Zuhûruyla İspat Eder”, (Haz. Yasin Günaydın), *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. Kaya, Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018g, s. 377-380.

<sup>219</sup> Geniş bilgi için bkz.: Taylan Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları Temsilcileri Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s.123-128.

İslam düşünce geleneğinde ilimler tasnifi, ilimlere ait birikimleri sistematik olarak ele almak, onların sınırlarını birbirinden ayırmak, aralarındaki münasebetleri göstermek, içerikleri ile ilgili genel bilgiler vermek ve eğitim öğretimde müfredat düzenlemesine yardımcı olmak gibi çeşitli amaçlar doğrultusunda yapılır. İslam düşünür ve bilginleri sayılan nedenler dolayısıyla çeşitli dönemlerde ilimler tasnifi çalışmalarına yönelmişlerdir.<sup>220</sup>

İslâm dünyasında ilgili literatürün gelişimi ile birlikte ilimler tasnifi, aynı şema içerisinde hem dinî hem felsefî ilimlerin ayrıntılı olarak yer aldığı gelişmiş ve zengin bir ilimler sistemine dönüşmüştür. Câbir b. Hayyân'ın (ö. 815) Kitâbü'l-Hudûd'una kadar geri götürülebilecek ve Kindî'nin (ö. 866) Kitâbü Aksâmi'l-İlmi'l-İnsî adlı günümüze ulaşamayan eseriyle devam eden bu geleneğin günümüze değin ulaşacak ilk sistematik örneği Fârâbî'nin (ö. 950) İhsâ'ü'l-'Ulûm'udur. Farabiden sonra aslında terminolojik bir çalışma olmasıyla dikkat çeken bir başka önemli eser Hârizmî'nin (ö. 997) Mefâtihu'l-'Ulûm'udur. Ayrıca İbn Ferîğûn'un (10. yy.) Cevâmi'u'l-'ulûm'u, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 992) el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm'ı, İhvân-ı Safâ'nın (10. yy.) Resâ'il'i, Ebü Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 1023) Risâle fi'l-'ulûm'u devamında gelen çalışmalar arasında zikredilebilir. Bunların yanı sıra İbn Hazm'ın (ö. 1064) Merâtibü'l-'ulûm, Beyzâvî'nin (ö. 1286) Risâle fi mevzû'âtî'l-'ulûm ve ta'rîfihâ eserleri din âlimlerinin de konuyla ilgilerini göstermesi bakımından önemlidir. Yine İbn Sînâ (ö. 1037) Aksâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye isimli müstakil bir risâle yazmıştır. Gazzâlî (ö. 1111) ise İhyâ'da ilimler tasnifi konusuna ayrıntılı olarak yer vermiştir. Geç döneme gelindiğinde önemli örnekler olarak İbn Haldûn'un (ö. 1406) kapsamlı tasnifi, Osmanlı dönemine gelindiğinde Molla Lutfî'nin (ö. 1495) Risâle fi'l-'ulûmi's-şer'iyye ve'l-'Arabiyye adlı

---

<sup>220</sup>İlhan Kutluer, "İlim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22., İstanbul, 2000a, s. 113.; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2006,s.29.; Hasan Turgut, "Gazzali'nin İlimler Tasnifi Ve Bu Tasnifte Kelam İlminin Yeri", *900. Vefat Yılında İmam Gazzali*, (Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Nu:271, İstanbul 2012, s.253.

sırf dinî ilimlerin tasnifine ayrılan eseri, Nev'î'nin (ö. 1599) hem dinî hem felsefi ilimleri birlikte ele aldığı Netâyicü'l-fünûn'u, kapsamlı ve ayrıntılı olaması bakımından Taşköprizâde'nin (ö. 1561) Miftâhu's-sa'âde adlı eseri, Saçaklızâde'nin (ö. 1732) Tertîbü'l-'ulûm'u ve Keşfü'z-zunûn'daki ilgili bölüm zikredilebilir.<sup>221</sup> Biz çalışmamızın sınırlarını gözeterek burada yalnızca belirli isimlerin ahlak anlayışları ve ilimler tasnifini ele alacağız.

Öncelikle belirtmek gerekir ki; İslam felsefesinde felsefe, müstakil bir disiplin olmanın ötesinde tüm ilimleri içine alan bir ilimler sistemi pozisyonundadır. Bilimlere kaynaklık eden akıl yahut duyular ve dolayısıyla bunlarla ilişkilendirilen metafizik, fizik, matematik, siyaset, ahlâk ve diğer disiplinler birbirlerini bütünleyen, birbirlerinin verilerinden yararlanan bir ilişki içerisindeyler. Bir filozof aynı zamanda bilim adamı demektir. Bu bağlamda İslam bilim tarihini felsefe tarihinden ayırmak söz konusu değildir. Aydınlanma düşüncesi ile birlikte ortaya çıkan, felsefe ile bilimi kesin hatlarla birbirinden ayıran, olguları fiziksel niteliklere indirgeyerek felsefe ve metafiziğe ait olanı bilimin sınırları dışına iten ve dolayısıyla bilimle felsefe arasındaki doğal ve bütünsel ilişkiyi koparan modern bilim anlayışı, İslam felsefe geleneğindeki bilim anlayışından oldukça farklıdır. Örneğin Fârâbî ve İbn Sînâ ilim, felsefe ve hikmeti aynı anlamı ifade edecek şeklide kullanmıştır.<sup>222</sup>

Benzer bir açıklama da şu noktada gerekmektedir: İslam medeniyeti ve düşünce geleneği içerisinde, ahlâk alanında batı literatürü veya Türkiye'deki felsefi çevrelerde görülen moral/etik, ahlâk/etik, ayırımından söz etmek yetersiz, yanlış bir çerçeve sunacaktır. Bunun sebebi ilahî kaynakların kurucu ve tayin edici karakteridir. Bununla birlikte bu kaynakların her zaman iknaî, va'z edici, kural koyucu değil, kimi zaman teorik

---

<sup>221</sup> Kutluer, 2000, s. 113.

<sup>222</sup> Geniş bilgi için bkz; İlhan Kutluer, "Hikmet", *Tdv İslam Ansiklopedisi*, C.17, İstanbul, 1998, s.506-509. ; İlhami Çıtır, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da İlimler Sınıflandırması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, 2007., s. 41.

ve analitik olduğu da görülebilir. Ahlâk, ilahî yahut beşerî tarafın her ikisinde de çatı ve kurucu kavram olup felsefî, analitik, şer'î, edebî vb. birçok alt bölüme ayrılabilen bir alandır.<sup>223</sup>

İslam düşünürlerince genel olarak “yaratılıştta yerleşik olan melekeler” olarak tarif edilen ahlâk genellikle insanın faaliyetleri ile ilgili olan ameli felsefenin bir şubesidir. Söz konusu yatkınlıklar vasıtasıyla fiiller insandan fikri ve iradi hiçbir zorlamaya gerek kalmaksızın ortaya çıkar. Bu yatkınlıkların iyi yahut kötü oluşuna göre faziletler ve reziletler husule gelir. İlâveten onların ahlâkı “ruhani tabâbet” olarak ele aldığını da söylemeliyiz. Bu bakımdan onlar öncelikle nefsi tanımlamaya, nefsin güçlerini araştırmaya ve bireyin ahlâkından yola çıkarak kademe kademe aile ve toplum ahlâkı konusundaki görüşlerini dile getirmeye çalışırlar. Bu konuda dini literatür çerçevesinde Platon, Aristoteles, Galen çizgisinden gelen yaklaşımı temel aldıkları ve etkilendikleri görülür.<sup>224</sup> Böylece bir ilim olarak ahlâk genellikle şöyle tanımlanır: “Övülen ve yerilen fiillerin iradî olarak kendisinden çıkabilmesi bakımından insanî natık nefsin hallerinin bilinmesidir.”<sup>225</sup>

İslam düşünce geleneğinde oluşan, beşeri alandaki ahlâk ürünleri ve eserlerinin ahlâkla ilgileri “dünya ve ahiret mutluluğunun kazanılması idi” denilebilir. Bu ilgi yönünden ortak olsalar da literatür<sup>226</sup> “ahlâkı bir ilim olarak görenler” ve “onu farklı

---

<sup>223</sup> Müstakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker vd.), Nobel yay., Ankara, 2016a, s.43-44.

<sup>224</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016, s. 26-27. Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *Tdv İslam Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul, 1989, s.10.,12., Selçuk Güzel, “Şehrezûrî'nin Siyaset Anlayışında Temel Kavramlar: Yardımlaşma, Sevgi ve Adalet”, *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, S. 6, 2018, ( ss. 43-55.) s.45.

<sup>225</sup> Alâüddin el-Kâzerünî, *Şerhu'l Ahlâki'l-Adudiyye*, (Çev., M. Aktaş, M.Demir, G. Şensoy), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014. s. 26.

<sup>226</sup> İslam düşünce geleneğinde ahlak ilmi ve ilimler sınıflandırmalarını konu alan literatürü incelememiz esnasında Arıcı'nın ilgili çalışmasındaki teorik çerçeveden istifade edilecektir. Söz konusu çalışma şudur: Müstakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker vd. içinde), Nobel yay., Ankara, 2016a

seviye ve yöntemlerde mesele edinenler” olmak üzere iki ana çizgiye ayrılabilir. Ahlâkı ilim olarak gören filozof ve hem de ulemanın eserlerinde -örneğin Fahreddin Râzî'nin *en-Nefs ve'r-rûh'u*, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Âlâî'si-*, burhânî yöntem kullanılmıştır. Ancak hikemiyyât, mev'iza, menkıbe, terğib ve terhib türü literatürde bundan farklı olarak iknaî/hatabî yöntem kullanılmıştır.<sup>227</sup>

Hatırlanacağı gibi burhânî yöntem kaynağını Aristoteles'te bulduğumuz tümevarım-tümdengelimli yöntemdir. İbn Rüşd'ün eserlerinde açıklayarak geliştirdiği bu yöntem İslam filozoflarının araştırma yöntemi olarak karşımıza çıkar. Burhânî yöntemde soyutlama yeteneğini kullanan akıl tekil nesne ve olaylar hakkında (ortaklık, özdeşlik, birlik), duyular ve tecrübe vasıtasıyla bir takım bilgiler elde eder. Böylece varlıktan yola çıkıp onların nedensel ilkesini keşfeder. Aklın bu faaliyeti insanı bilimin tümel yasalarına ve nedensel ilkelerine ulaştırır. Sonrasında karşılaşılabilecek her yeni olguya ilişkin bilimsel anlamdaki bilgi bu ilke ve yasalardan hareket edilerek elde edilir.<sup>228</sup> Ahlâkın ilim olarak temellendirilmesinde burhân yöntemi, konuyla üç temel alanda ilgilenildiğinin bir ispatıdır. Bu üç temel alan, konular meseleler ve ilkelerdir. Bunu da en iyi açıklayacak olan Fârâbî ve İbn Sînâ'dır.<sup>229</sup> Dolayısıyla burhânî yöntem ahlâk alanıyla ilmi seviyede ilgilenildiğini gösteren bir belirteçtir diyebiliriz.

İslam düşünce geleneğinde ilimleri konu edinen metinlerde ahlâk açık bir şekilde “ilim/disiplin” olarak görülmekte ancak hangi kategoride yer aldığı noktasında farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Bir kısım metinlerde ahlâk, felsefenin bir dalı olarak kabul edilirken diğer bir kısmında ise dînî/şer'î bir ilim olarak ele alınmıştır. Bu esnada kimi âlim ahlâkın meselelerini fıkıhın üstlendiğini, kimisi ise ahlâk ile tasavvuf ilminin

---

<sup>227</sup> Arıcı, 2016a, s. 44.

<sup>228</sup> Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, (Çev.: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper) Klasik Yay., İstanbul, 2008, s. 6-7., İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi*, (Çev., Hacı Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2015, s. 31-36., Hacı Kaya, *İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem*, İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2003, S.4., (ss. 13-34), s.17-18.

<sup>229</sup> Arıcı, 2016a, s.65.



kastedildiğini söylemiştir. Buradan hareketle “felsefi ahlâk anlayışına” farklı tavırlar geliştirildiğini, bazı âlimlerin felsefi geleneğe parçacı yaklaşım sergileyerek mantık gibi ahlâkın da faydalı bir ilim olduğunu, bazılarının ise felsefi geleneğe karşı dışlayıcı bir tavır aldığını da ekleyebiliriz. Öte yandan ilimler tasnifini konu edinen metinlere bakıldığında ilimlerin taksiminde farklı kriterlerin kullanıldığını görüyoruz. İlimler varlık mertebelerine göre, bilgiye ulaşma yollarına göre, aklî ve naklî ilimler ayırımına göre ve daha başkaca cihetler gözetilerek tasniflere konu olmuştur.<sup>230</sup> Fakat en genel bakışla İslam filozoflarının, insanda nazarî ve amelî olmak üzere iki akıl gücü (*el-aklû'n-nazarî*, *el-kuvvetü'l-âlime*) bulunduğunu ve ilimlerin bu Aristotelesçi yaklaşımda olduğu gibi insanın ilgili güçlerine uygun olarak tasnif edilmesi gerektiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Ancak Kindî'den itibaren Aristoteles'in tasnifini çok daha detaylı ve sistematik biçimde genişletmişlerdir.

Bu tarihî ve kavramsal çerçeveyi çizdikten sonra ilerleyen kısımda izleyeceğimiz adımları açıklamak meselenin takibi ve anlaşılmasında kolaylık sağlayacaktır. Buna göre

1. Kendinden sonraki düşünürlerin ahlâk ilmini ele alış biçiminde etkisi olması dolayısıyla Kindî'nin ilimler tasnifine ve bu tasnifte ahlâkın yerine, ahlâk metafiziğini temellendirmesi ile birlikte yer vereceğiz.

2. Farabî'nin ‘vahyin akıldan bağımsız tek başına bilgi kaynağı olup olmadığı’ şeklindeki sorusu ile ortaya koyduğu fikirlerin, ahlâk ilmini ilgilendiren hususlar bağlamında tahlili, ilimler tasnifine yansımaları ve onun “nefs” vurgusu ele alınacaktır.

3. İbn-i Sînâ ile birlikte gündeme gelen “ahlâkın tümel önermelerinin kaynağının nereden alınacağı” sorusunun kendinden sonraki tasniflerde ahlâkın yerinin farklılaşmasına neden olduğuna değinilecektir.

---

<sup>230</sup> Müstakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk ilmi”, *Mukaddime Dergisi*, 7/1, 2016, s. 1., Arıcı, *2016a*, s.43-44.

4. İbn-i Sînâ'nın yaklaşımından sonra ahlâkî şer'î ilimlerle karşılaşan Gazalî, Razî ve diğerlerine, felsefî ilimlerle karşılaşan diğer düşünörlere değinilecek ve her iki grubu senteze y6nelen Taşköprüzâde'nin tasnifi ele alınacaktır.

5. Ahlâk ilminin konusunun belirlenmesinde farklı yaklaşımlar ve bu yaklaşımlardan "insan nefsi"ne vurgu yapan ve nefis (psikoloji) hakkında bilinmesi gerekenlerin ahlâk ilminden 6nce yer alması gerektiğini s6yleyerek Babanzâde Ahmed Naim'in g6rüşüne yaklaşan Kınâlızâde Ali Çelebi'ye ayrıntılı olarak yer verilecektir. Zira bu düşün6r bir6ok bağlamda Ahmed Naim'in yaklaşımı ile benzerlikler g6stermektedir.

Bu nisbetle ilk inceleyeceğimiz filozof Kindî'dir. İslam d6nyasının ilk filozofu olarak bilinen Ebu Yusuf İbn İshak el-Kindî'nin "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" isimli risalesi ilimlerin sayımı ile ilgilidir.<sup>231</sup>

Kindî adı ge6en risalesinde ilk 6nce ilimleri neş'et ettiği kaynağa g6re "ilahi" ilimler, "insani" ilimler olmak üzere ikiye ayırmış,<sup>232</sup> daha sonra "insanî / felsefî" ilimleri ise birisi doğrudan ilimler diğeri ise bu ilimlere âlet olması bakımından ilimler olarak ele almıştır.<sup>233</sup> "Doğrudan ilimler"i teorik ve pratik şekilde tasnif etmiştir.<sup>234</sup> Teorik ilimler alttan başlayarak üste doğru fizik, psikoloji ve metafiziktir. Psikoloji (nefs) bir yanı fizyolojiye bağlı diğer yanı metafiziğe dayanan bir ilimdir. 6ünkü Kindî'ye g6re Yüce Allah nefsi latif olmayan madde ile latif olan metafizik arası bir mertebeye koymuştur. Böylece psikoloji, fizikten metafiziğe geçmede bir aracı / dayanak olarak konumlanmış olur. Kindî'ye g6re eğer bu şekilde olmasaydı fizik ile metafiziğin bilgisini ayırmak imkânsız hale gelirdi.<sup>235</sup>

---

<sup>231</sup> Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler*, (Ed. Mahmud Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2018a, s. 268-285.

<sup>232</sup> Kindî, *2018a*, s.274.

<sup>233</sup> Türker, *2011*, s.541.

<sup>234</sup> Kindî, *2018*, s. 284., Kindî, "Kitabü'l- Cevâhiri'l-hamse (Beş Cevher Üzerine)" *Kindî Felsefi Risaleler*, (Ed. Mahmud Kaya ), Klasik Yay., İstanbul, 2018c., s.287.

<sup>235</sup> Kindî, *2018c*, s. 287.

Kindî'ye göre herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların önce o ilmin ilkelerini araştırmaları ve maddî varlık alanıyla metafizik alanın farklı olduğunu bilmeleri gerekir. Zira aksi halde aklî bilginin insan zihninde somut bir imajı oluşmaz.<sup>236</sup> Kindî kozmik varlığı değişen ve değişmeyen olarak iki kısma ayırır. Fizik (tabiiyyât) değişenin, metafizik ise değişmeyen varlıkların bilgisini içerir<sup>237</sup> Şu halde metafizik alanda bazı bilgiler ispat edilse de her aklî bilginin ispatı mümkün olmamaktadır. Çünkü her ispatın ispatı olsa, ispat işlemi sonsuza kadar sürüp gider ve her şey meçhule bürünür hâlbuki meçhulün bilgisi yoktur. Kindî bu nedenle bir “ilk ilkeler bilimi”ne ihtiyaç olduğunu söyler ve bu bilime “Felsefeti'l-Ûlâ” (ilk felsefe/metafizik) adını verir. İnsanın uğraşı alanına giren sanatların en değerlisinin felsefe, felsefenin de mertebe bakımından en yüce ve şerefli disiplininin ilk felsefe (metafizik) olduğunu söyler.<sup>238</sup> Buna göre metafizik, nazarî planda varlığın ilk sebebini ve en son gayesini araştıran bir disiplindir ve bu sebeple de çok önemlidir. Zira “biz bilgilerimizin sebebini bilirsek ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz. Elbetteki sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerlidir.”<sup>239</sup>

Şu halde varlık hakkında insana küllî bilgi sunan ve oradan da ilk sebebin bilgisine yani Tanrı bilgisine götüren metafiziktir. Ayrıca metafizik felsefenin diğer disiplinlerine ait ilkeleri, dolayısıyla ahlâk ilminin de ilkelerini içermektedir. Kindî'ye göre metafiziğe “ilk felsefe” adının verilmesi bundandır.

Kindî'nin bu görüşleri yaklaşık olarak Babanzâde'nin ilimler tasnifinde de görülecektir. Ancak Babanzâde, ilk felsefeyi yani ‘metafiziği’ ‘teoloji’den ayıracaktır. Onun bu yaklaşımının pozitivizmin, deneyüstü olduğu gerekçesiyle felsefeyi bilimsel

---

<sup>236</sup> Kindî, “Kitab fi'l- Felsefeti'l-Ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)”, *Kindî Felsefî Risaleler*, (ed. M. Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2018b., s.135.

<sup>237</sup> Kindî, *2018b*, s.134.

<sup>238</sup> Kindî, *2018b*, s.126.

<sup>239</sup> Kindî, *2018b*, s.126.

alandan dışlama girişiminden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Pozitivizmin bu girişimi felsefeyle mesail bakımından ortaklığı olan ahlâk ilmini de ilgilendirmektedir.

Kindî'nin tasnifinde ahlâk ve siyaset amelî ilimlerin şubelerini oluşturur. Bununla birlikte Kindî “ilâhî” ilimlerin neler olduğunu açıklamamış yahut bunların insanî ilimlerle ilişkisini -sınıflandırma mantığının gerektirdiği şekilde- sistemleştirememiş görünür. İhtimaldir ki Arapça’da bulunan ilim kelimesinin hem bilgi hem de bilim anlamına tekabül etmesi çağdaş araştırmacıları yanıltmıştır. Zira söz konusu risale felsefi ilimlerin gelenekte nasıl tasnif edildiğini gerekçeleriyle birlikte sunmaktan ibarettir. Ve tasnif sayılabilecek bir teori içermemektedir.<sup>240</sup> Bu iddianın detaylı araştırılması tezimizin sınırlarını zorladığından hatadan kaçınmak için Kindî'nin tasnif çalışmasını “ilimlerin sayımı” şeklinde zikrederek yer verdik.

Kindî'ye göre ahlâk ilminin de içinde yer aldığı felsefe sanatların sanatı, hikmetlerin hikmetidir. Kişinin kendini bilmesi, yine gücü nisbetinde ebedi ve küllî olanın hakikatini, mahiyeti ve sebeplerini bilmesidir. Kişinin gücü yettiği ölçüde Allah'ın fiilerine benzemesidir ki kişi böylece ahlâkî erdemleri kazanma yoluna girer.<sup>241</sup>

Düşünüre göre ahlâkın amacı kişiye huzurlu mutlu ve verimli bir hayat kazandırmasıdır. Bu amaca engel olacak her şeyden sakınmak kendine saygısı olan her bireyin vazifesidir. Bu bağlamda Kindî'nin ahlâk psikolojisi ile ilgili sayılabilecek eseri Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (el-Hîle li-def'i'l-ahzân) adlı eseridir. Burada oluş ve bozuluş âleminin bir parçası olan insana, güç ve iradesini aşan, eninde sonunda kaybedeceği şeylere umudunu bağlamaması, huzuru çürüme ve bozulmanın ilişmeyeceği aklî ve manevi hazlarda araması tembih edilmektedir. Duyu bakımından hoş giden ve gitmeyen şeyler, insan tabiatı gereği değildir tam tersine adet ve alışkanlıkların ürünüdür. İnsan alışkanlıklarını değiştirerek nefsini eğitirse bunlar onda yerleşik bir huy haline

---

<sup>240</sup> Söz konusu iddia aslen Türker'e aittir. Geniş bilgi için bkz.; Türker, **2011**, s.541.

<sup>241</sup> Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Kindî Felsefi Risaleler*, (Ed. Mahmud Kaya ), Klasik Yay., İstanbul, 2018d, s. 185.

gelir.<sup>242</sup> Bu eser Kindî'den sonra birçok filozofun “tıbb-ı ruhani”, “mânevî tabâbet” alanlarına yönelmelerini ve onlara meseleyi genişletme motivasyonunu sağlayacaktır.

Kindî'den sonra ilimlerin tasnifinde ilk sistematik çalışmayı ortaya koymuş olan Fârâbî'yi buluyoruz.<sup>243</sup> O, İhsa'ul Ulûm adlı eserinin tamamını bu konuya ayırmış muhtelif eserlerinde bu konuyu ayrıntılarıyla ele almıştır.

İlimleri tasnif etmek, varlık hakkındaki bütünsel, kesin, kuşatıcı bilgiyi yani metafizik bilgiyi hangi yoldan elde edebileceğimize dair bir çalışma yapmaktır. Bu çalışmalar aynı zamanda din, felsefe, vahiy, akıl, tartışmalarının da etrafında şekillenir. Bu nokta özellikle Fârâbî söz konusu olduğunda daha belirgin bir hal alır. Çünkü Fârâbî ilimleri tasnif girişimini aynı zamanda ‘vahyin akıldan bağımsız tek başına bilgi kaynağı olup olmadığı’ incelemesine dönüştürmüştür. Bunun sonucu olarak Fârâbî, kendisinin de içinde yer aldığı sudûrcu meşşâî geleneğin akıl ve madde veya ruh ve beden ayırımına dayalı bir nübüvvet teorisi ortaya koymuştur.<sup>244</sup>

Buna göre Fârâbî'de bilgi faal akıldan alınan ma'kullerdir (ilk akledilirler). Faal akıldan taşarak ruha ulaşan ma'kullerin algılanabilmesi için mütehayyile gücü sayesinde cisimsel formlara bürünmesi söz konusu olur. Peygamberler bu süreçten geçerek elde ettikleri bilgi (vahiy) formunu insanlara ulaştırır. Fakat insanlar bilfiil soyut varlıklar olmadığından peygamberin getirdiği vahiy ancak felsefede bulunan asıllara irca edilerek doğru anlaşılabilir. Böylece Fârâbî'nin vahyin mütehayyile gücünün bir işlevi olduğunu kabul etmesiyle din pratik aklın kapsamında yer almış olur. Bundan sonra Fârâbî geleneksel felsefi ilimler tasnifini bu düşüncesi ile birleştirir ve ilimleri amelî-nazarî olarak ikiye ayırıp dini ilimleri peygamberin sözlerinden çıkarım yapabilmenin anahtarı olarak değerlendirir. Böylece amelî ilimler arasında fıkıh ve

---

<sup>242</sup> Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (Haz. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2010, s.54.

<sup>243</sup> Türker, 2011, s.541.

<sup>244</sup> Türker, 2011, s.541.

kelama yer verir. Belli ki O, tefsir ve hadis gibi ilimleri aslî değil fıkıh ve kelam bünyesinde değerlendirmiştir.<sup>245</sup>

Fârâbî felsefesinde ilk bakışta faal akıl Tanrı'dan fezeyân ettiğine göre ahlâkın da ilahi kaynaklı olduğu şeklinde bir şüphe söz konusu olabilir ancak O, bunların yanı sıra, nazari ve amelî aklı yetkinleştirmenin mümkün olduğunu, böylece isabetli eylemlerin bilgisine ulaşabileceğini de vurgular. Buradan vahyin akıl yanında ikincil bir durumda olduğu söylenebilir.<sup>246</sup> Yine, *Erdemli Şehir Halkı'nın Görüşleri* isimli eserinde yukarıdaki bağlamdan farklı olarak ma'kulleri teknik, ahlâki ve teorik olmak üzere üç türe ayırmıştır ki ahlâk burada akılla ulaşılabilir olmaktadır.<sup>247</sup> Fârâbî *İlimlerin Sayımı* adlı eserin beşinci faslında medenî ilimlerle birlikte fıkıh ve kelâm ilimlerini tek başlık altında sunar. Burada “medenî ilim”le *ahlâk* ve *siyaseti* kastetmektedir.<sup>248</sup> Bir başka örnek olarak, fıkıh ve kelâm ilimlerini medenî ilimlerden ayrı olarak değerlendirmesi, ahlâk ilmini vahiy kaynaklı olmaktan çıkardığının göstergesidir. Bir başka açıklamayı da buraya ekleyelim ki Fârâbî'nin fıkıh ve kelâm ilmini amelî ilimler olarak değerlendirmesi O'nu kendinden önce ve sonraki müelliflerden farklı kılar. Fârâbî'ye göre bu ilimlerin amacı aynı zamanda “amel” olduğundan âmelî ilimlerden sayılırlar.<sup>249</sup>

Fârâbî'nin tüm bu ayrıştırmalar öncesinde Aristoteles'i hatırlatır biçimde nefsin güçlerinden bahsetmesi dikkat çekicidir. O, aklın bölümleri ve kapasitesini, insanda bulunan psikolojik güçlerden hareketle yani önce nefsi tanıyarak değerlendirmeye çalışır.

---

<sup>245</sup> Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. Sayı, 2011, s. 541-542

<sup>246</sup> Hümeyra Özturan, *Akl ve Ahlâk, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâk'ın Kaynağı*, Klasik Yay., İstanbul, 2017, s. 165 vd.

<sup>247</sup> Charles E. Butterworth, “Ahlâk ve Siyaset Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş (The Cambridge Companion to Arabic Philosophy)*, Cambridge University Press, 2005, ed. P. Adamson, R.C. Taylor, içinde), Küre Yay., İstanbul, 2008., s. 306., 309.

<sup>248</sup> Mahmut Kaya, “İhsâü'l-Ulûm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.21, İstanbul, 2000, s. 550.

<sup>249</sup> Kaya, 2000, s.550.

Her şeyden önce nazarî akıl (el-akl'ul-ilmî) ve amelî akıl (el-akl'ul-amelî) ayrıştırmasına buradan hareketle varır.<sup>250</sup> Yine, Seçilmiş Aforizmalar (Fusûlün Münteze'a) adlı eserinin ilk kelimesinin açıkça *nefs* son kelimesinin de *erdem* olduğu görülür. Nefsten erdeme geçerken öncelikle nefsin ayrıntılı bir incelemesi yapılır, sonrasında iyi düzenlenmiş siyasi yönetimden bahsedilir. Burada “vahiy” yahut “filozof” kavramlarından ise yok sayılacak kadar az bahsedilmiştir. Fârâbî sürekli halkın bedenî ve manevî yönü ile ilgilenen, tabip niteliğinde bir devlet adamından bahseder. İlâveten, ahlâki öğreti neredeyse risalenin konusu olan siyasi öğretinin dinamik gücü yahut istikamet verici unsuru olarak göze çarpmaktadır. O nefis sanatını devlet sanatıyla başarılı bir şekilde kaynaştırmaktadır.<sup>251</sup> Saydığımız gerekçelerle birlikte, ahlâk ve ev yönetimi Fârâbî'de siyaset ilminin bir şubesi<sup>252</sup> olup “nefs” meselesini bilmenin bu ilimlerin dayandığı temel zemin olup olmadığı dikkat çekici bir ayrıntıdır.

Yine *nefs kavramı* başlangıç noktası olarak da karşımıza çıkar ki Fârâbî *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular* isimli risalesinde, insanın kendisinde tabii bir ahlâk bulunduğunu sonradan edinilen alışkanlıkların ondan sonra gelen başka alışkanlıklarla değiştirilebileceğini ancak tabii ahlâkın aynı kalacağını ekleyerek nefis konusunda bir değerlendirmede bulunur. Ayrıca, felsefe öğrenmeye başlamadan önce nefsin shevî arzularının yenilmesi ve sadece fazilete yönelmek gerektiğini bunun için de kişinin ahlâkını iyileştirmesinin önemini vurgular. Çünkü ona göre fazilet, maddi hazlarda yahut üstünlükte değildir. Felsefe öğrenmedeki amaç Yüce Yaratıcı'yı bilmektir.

---

<sup>250</sup> Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, (Haz. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2010., s. 125.

<sup>251</sup> Butterworth, 2008, s. 306., 309.

<sup>252</sup> Ayrıca geniş bilgi için bkz., Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri Ve Kökenleri*, Basılmamış Doktora Tezi, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı) Ankara 2005, s.103 vd.

Pratikte ulaşılacak nihai gaye ise insanın önce kendi ahlâkını sonra başkalarının yani cemiyetin daha sonra da Őehir halkının durumunu iyileştirmesi ve dűzeltmesidir.<sup>253</sup>

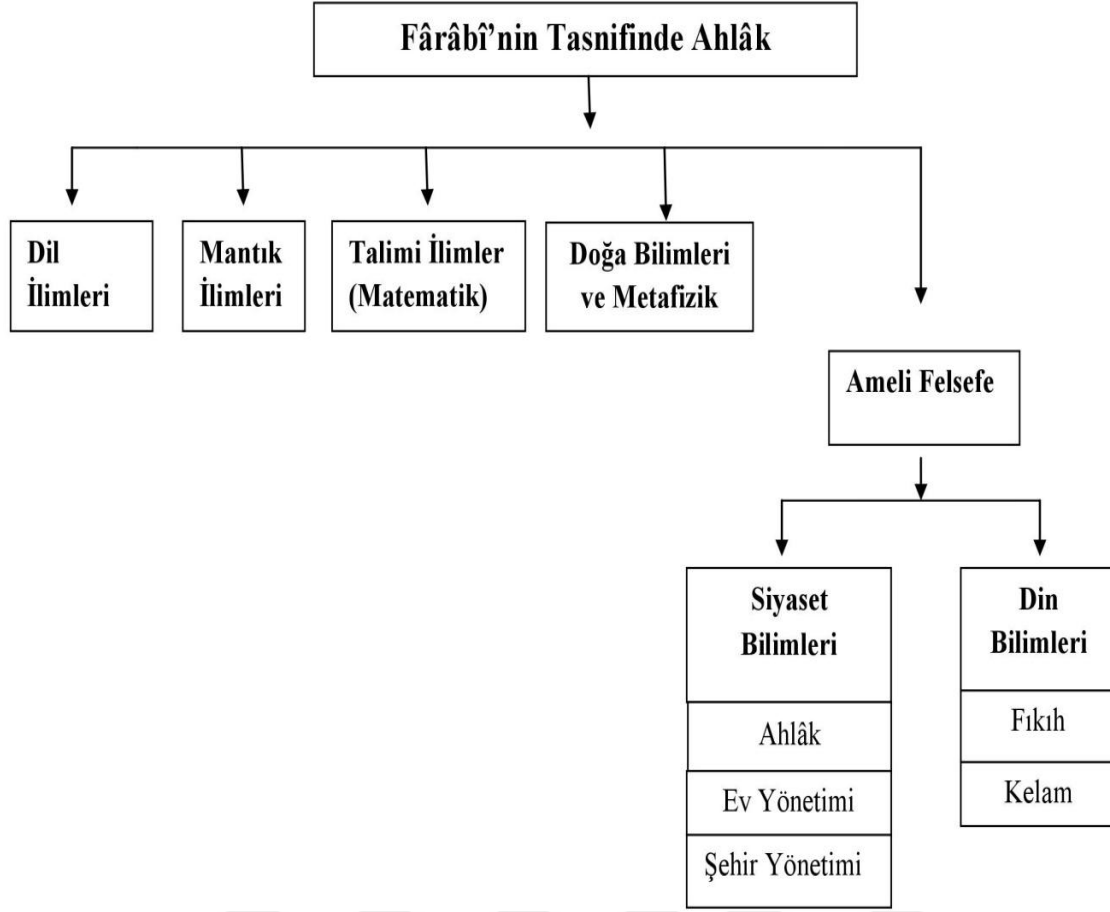
Görűlűyor ki başta işaret ettiğimiz gibi Fârâbî’de her biri ilimler sisteminin bir parçası olan ilimlerin ortak konusu varlıktır. İlmin yöntemi burhândır. İlimlerin konumu, nefsin bir gücü olan aklın varlıklar karşısında aldığı tavra göre birbirinden farklılaşmıştır. Metafizik ilmi varlığın başlangıcını, ilkelerini, birlik ve gerçekliğini belirler. Nazarî ve bilhassa amelî felsefe insanın nihai gayesine ebedi saadetine giden yolda en büyük yardımcıdır. Fârâbî Aristoteles’in metafiziğinde çözülmemiş noktaları çözerek onun teolojik öğretisini oluşturmayı amaçlamış,<sup>254</sup> akıl, vahiy, din, felsefe ilişkisi bağlamında Babanzâde’nin yaklaşımını hatırlatacak Őekilde felsefi ilimler aracılığıyla bir yönden Allah-insan ilişkisini anlamaya çalışmıştır.

---

<sup>253</sup> Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (Haz. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2010, s. 113-114. Ayrıca bkz.; Fârâbî, “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, Kaya, **2010**, s. 167-168.

<sup>254</sup> Therese –Anne Druart, “Metafizik” (Çev. M.Cüneyt Kaya), *İslam Felsefesine Giriş (The Cambridge Companion to Arabic Philosophy)*, Cabridge University Press, 2005, ed. P. Adamson, R.C. Taylor, içinde), Küre Yay., İstanbul, 2008., s.367.





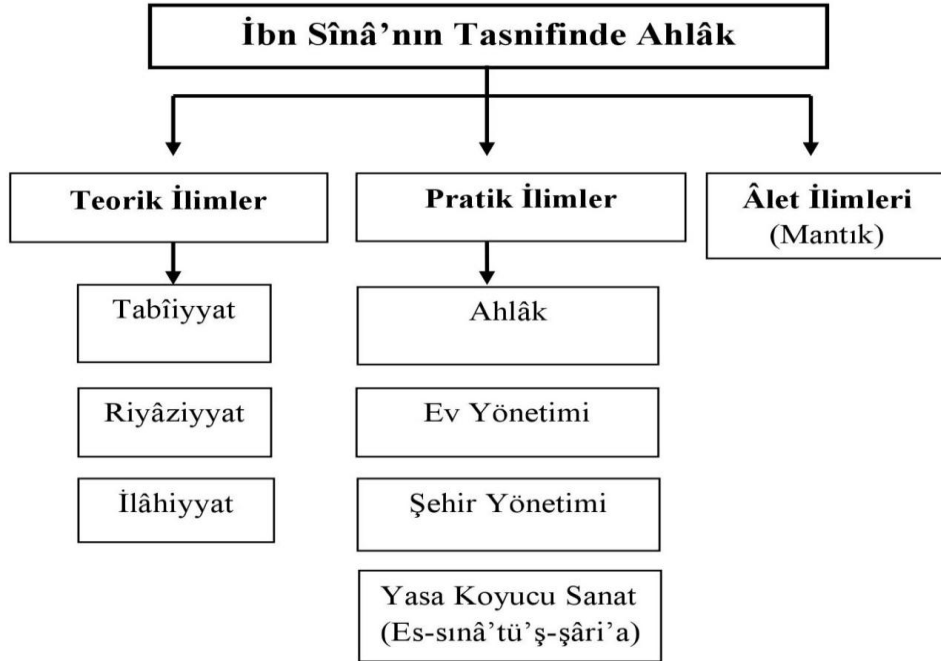
**Tablo 9:**Fârâbî'nin İlimler Tasnifinde Ahlâk

İlimler tasnifinde ahlâka yer veren diğer bir filozof da İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışı<sup>255</sup> iki temel esasa dayanmaktadır: ilki; insanın iyi ve kötü olanı yapmaya müsait bir yapıda olduğu kabulüdür. Ancak insan zihnî ve biyolojik yapısıyla ilişkili olan “teorik ve pratik aklın” gereklerine göre, yeteneklerini açığa çıkarabilir. Her bireyin yetenekleri, zihnî ve biyolojik yapısı farklı olduğundan ahlâkîlik derecelerinin de farklı olması söz konusudur. Özellikle zihnî ve biyolojik yapı, İbn Sînâ için büyük önem arz eder. İkincisi; ahlâklı olma, kişinin aşırılıklardan (ifrat ve tefrit) uzak durabilmek için kendini terbiye etmesi bağlamında ele alınmalıdır. Temel hedef itidâldir. Nefsindeki ve fiillerindeki aşırılıklardan kurtulan insan davranışsal ve zihinsel çelişkilerden de kurtulmuş olur. Böylece huzura ve ebedi saadete kavuşur ki bu da

<sup>255</sup> İ. Sina'nın ahlâk anlayışı, Deniz'in ilgili makalesinde yer alan çeviri yazısından istifade edilerek özetlenmiştir. Söz konusu çeviri yazısı: Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2004, c. 50. s.1

ahlâkın nihai gayesidir. İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışı Aristoteles ile birçok yönden benzerlik gösterse de İslam vahyine özgü bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.<sup>256</sup>

İbn Sînâ çeşitli eserlerinde ilimler konusunu ele almıştır. Bu eserlere genellikle felsefe ve ilim anlamındaki hikmet kelimesi başlangıç noktası teşkil eder. Onun tasnifi nazarî ilimler, amelî ilimler ve alet ilimleri olmak üzere üç ana başlıkta ele alınabilir. Sınıflamada mantık ilmi diğer ilimlerin alet ilmiyken ahlâk pratik hikmetin / amelî felsefenin bir koludur. İbn Sînâ bununla beraber *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de amelî hikmetin her üç disiplinin de (ahlâk, ev yönetimi, şehir idaresi) müstakil disiplinler olmalarını teklif etmiş ancak ev ve şehir idaresi için yasa koyucu kişinin tek olmasına ve bu kişinin de ancak "peygamber" olabileceğine vurgu yapmıştır. O bu eserde ev yönetimi ve şehir idaresi sanatının yasa koyucu (es-sînâ'tü'ş-şâri'a) bir sanatla desteklenmesini uygun görür. Onun bu yaklaşımıyla amelî hikmet dörde ayrılmış olur.<sup>257</sup>



**Tablo 10:**İbn Sînâ'nın İlimler Tasnifinde Ahlâk

İbn Sînâ'nın amelî hikmetin yasa koyucu sanat ile birlikte dörde ayrılması konusundaki yaklaşımı esasen, ahlâkın tümel önermelerinin kaynağının nereden alınacağı

<sup>256</sup> Deniz, 2004, s.231.

<sup>257</sup> Arıci, 2016a, s. 49.

sorusu etrafında gündeme gelmiştir. İbn Sînâ bu sorudan hareketle ahlâk ilminin sadece felsefi bir ilim olmadığına, ahlâkın tümel önermelerinin dinden alınması gerektiğine karar vermiş görünür. Onun bu kararını kendisinden sonra Tûsî, Şehrezûrî, Molla Hüsrev başta olmak üzere birçok isim devam ettirecektir.<sup>258</sup>

Şunu da eklemelidir ki ahlâkın nebevi bir kökene dayandığını söylemeleri bu filozofların gözünde ahlâkın felsefi bir ilim olmadığı anlamına gelmez. Zira bu filozoflarda *felsefe / hikmet* çatı kavram olarak tüm ilimlerin üzerinde yer alır. Ancak ahlâkın meselelerinin fıkıh ve tasavvufla ilişkili olduğunu söylemeleri tasnifler açısından iki ayrı görüşün belirginleşmesine kapı aralayacaktır: Ahlâk ya felsefi ilimler kapsamında müstakil bir ilim ya da dini ilimlerle karşılanan bir ilim olarak yer alacaktır. Bu noktada Gazâlî söz konusu kırılmayı iyice uca çekmek bakımından önemlidir. Çünkü O, çeşitli eserlerinde *pratik felsefeyi* şer’i ilimlerden olan *fıkıh* ve *tasavvufla* karşılamaktadır. O, filozofların siyaset ilminin ilkelerini vahiyden/peygamber sözlerinden aldıklarını, ahlâk prensiplerinin de sûfi tecrübeye dayandığını söylemektedir.<sup>259</sup> *Mîzânü’l-amel*’de geçen Gazâlî’nin tasnifinde, *mana ile ilgili olan ilimler* 1.ilmî ve 2.amelî ilimler olarak ikiye ayrılacak, “amelî ilimler” fikhî bilgilere, sünnete, şer’i hükümlere dayandırılacaktır. Burada *kişinin kendini yönetmesi* anlamına gelen ahlâk ile *fıkıha* karşılık ev yönetimi ilimlerine yer verecektir.<sup>260</sup> Gazali’nin en kapsamlı tasnifini sunduğu *İhyâu ulumi’-d-dîn* eserine bakıldığında ahlak ilmi ve ilgili şubelerin dinî ilimlerle karşılandığı görülebilir. Aşağıdaki şemada İhyâ’daki sınıflandırmayı şematik olarak görebiliriz<sup>261</sup>:

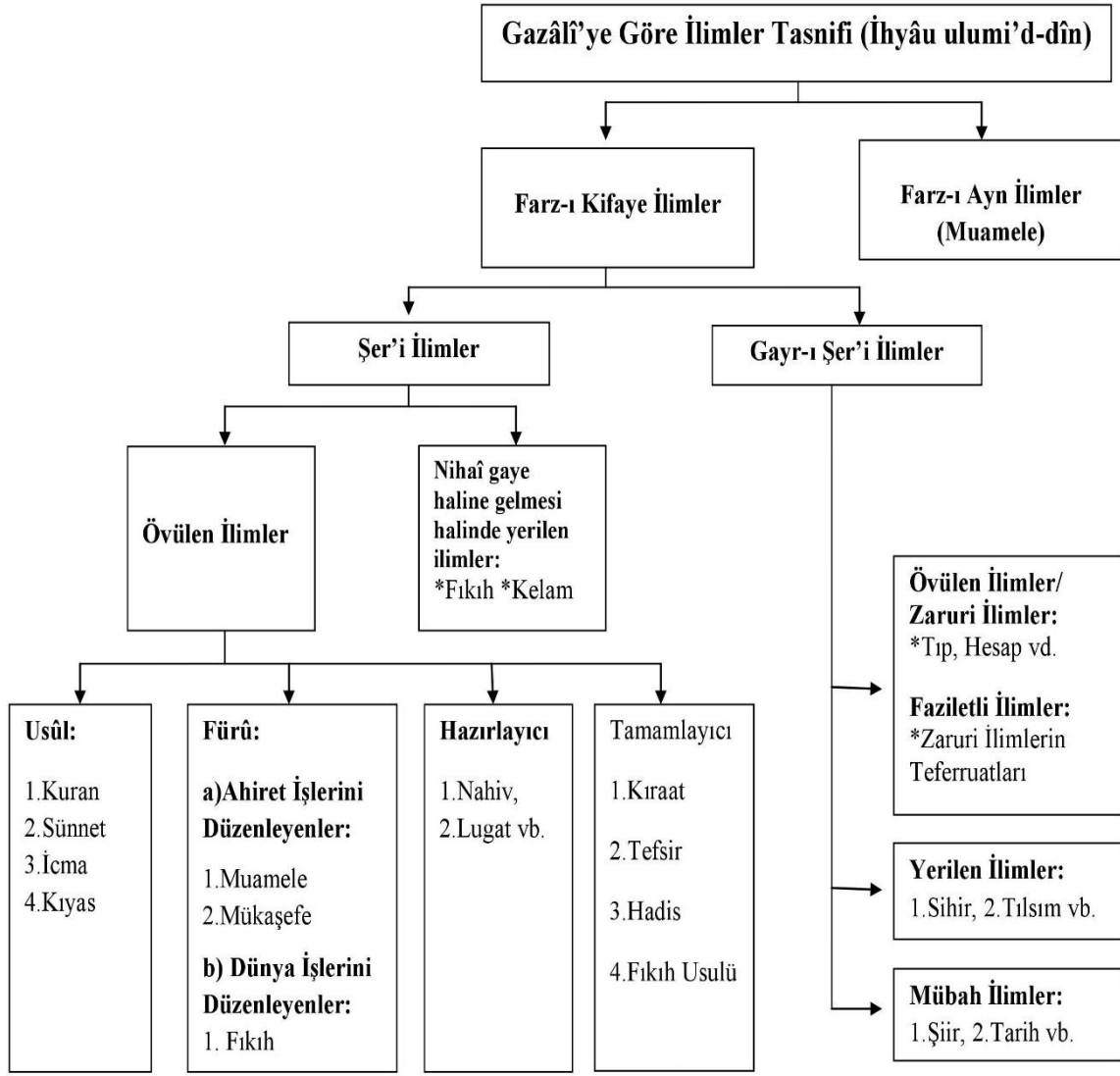
---

<sup>258</sup> Arıcı, 2016a, s.55-58.

<sup>259</sup> İmam Gazâlî, Hakikate Giden Yol: El-Münkız Mine’-d-Dalâl, (Çev. Ali Kaya), Semerkand Yay., İstanbul, 2005, s.84.

<sup>260</sup> Arıcı, 2016a, s. 40.; Gazali, en kapsamlı tasnifi yapmış olduğu *ihya*’da ahlâk yerine şeri ilimlere yer vermiştir. Geniş bilgi için bkz: Ebu Hamid Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulumi’-d-dîn*, C. 1, (Terc. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yay., Ankara, 2002, s. 50-56., 57-62.

<sup>261</sup> Şemada yer alan ilimlerle ilgili geniş bilgi için bkz.: Gazâlî, 2002, s.39-66.



**Tablo 11:** Gazâlî'nin İlimler Tasnifinde Ahlâk

Gazâlî'den sonra Razî, pratik felsefeyi şer'i ilimlerle karşılama yaklaşımını ayetlerle destekleme yoluna gidecek ve bu söylem başta Ahlâk-ı Adudiyye şerhleri olmak üzere çok sayıda kaynakta tekrarlanacaktır. Bu noktada Razi'nin yaklaşımında içerilen ahlâk ve tasavvuf arasında kurulan bağa değinmek gerekir: Râzi "insan nefislerini" Vakia Suresi 8-12. Ayetler çerçevesinde üçe ayırır: İlki en yüce olup ilahi âleme yönelmiş ve oradaki bilgi ve nurlara dalanlar, ikincisi yani ilahi ve süfli âlem olmak üzere iki âlem arasında gidip gelen orta derecedekiler sonuncusu ise bunların hiçbirinden olmayan zalimlerdir. Bunlardan birincisi, "ruhani riyazet" ilmine (irfanî ahlâk), ikincisi ise "ahlâk"

ilmine tekabül eder. Onun buradaki ahlâk ilminden kastı “felsefi ahlâk”tır. Böylece Razi’de “irfani ahlâk”, “felsefi ahlâk”tan üstün olmaktadır.<sup>262</sup>

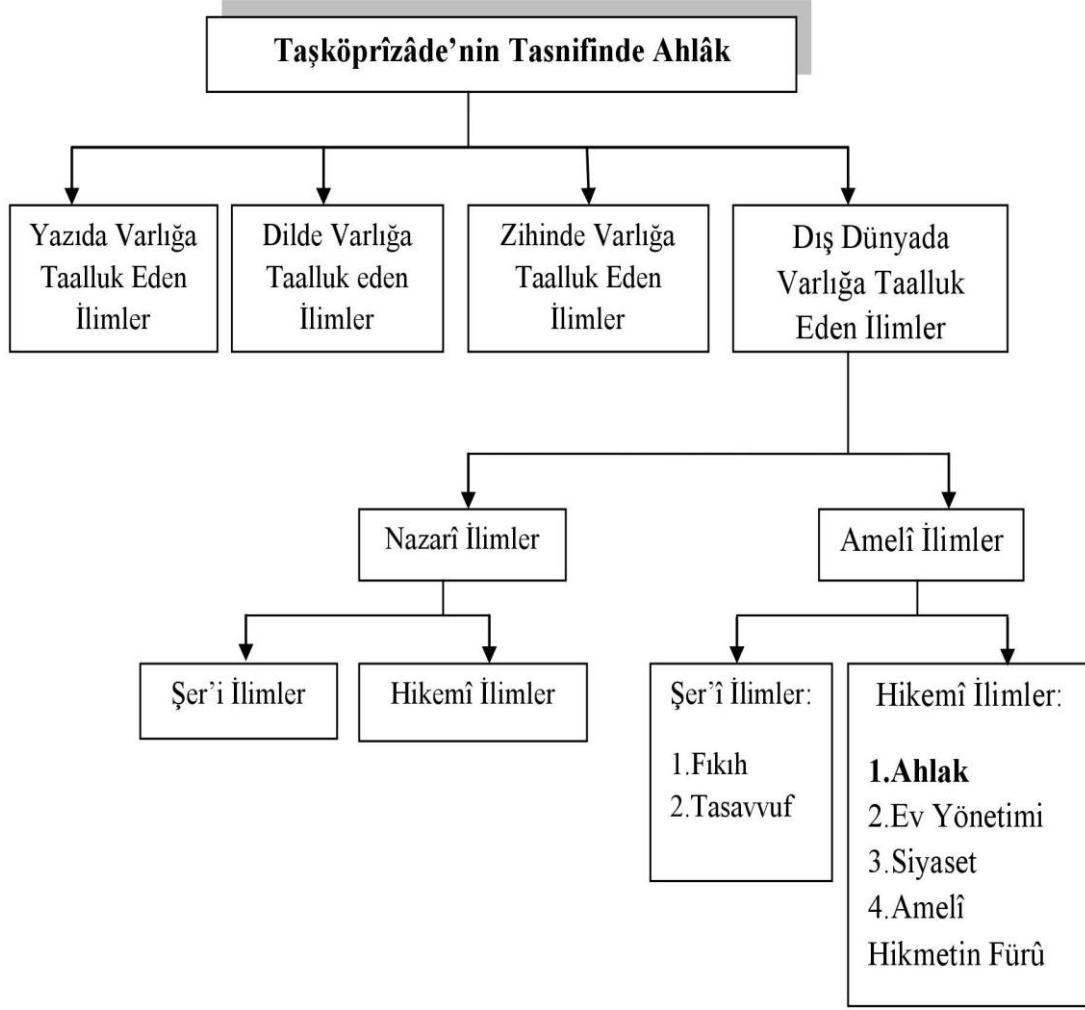
Gazâlî ve Razi’de hikmet ve ilmin nassa dayandırılarak açıklanması ve ahlâk, tasavvuf, fıkıh ilişkisi sonraki ulema üzerinde etkili olmuş Molla Lütî gibi isimler ahlâkı şer’î bir ilim olarak benimsemişlerdir. Buna rağmen Mehmet Emin Şirvanî ve Taşköprîzâde gibi isimler ahlâkı pratik felsefenin şubesi olarak ele alır. Taşköprîzâde “ahlâk” ile konusu, meseleleri, ilkeleri bulunan bir ilmi kastetmektedir. Ve konularına bakıldığında, örneğin huyların değişip değişmemesi gibi, yaptığı iş nazari bir iştir. Böylece o “pratik felsefenin” konusudur. Bu yaklaşım Taköprîzade’nin ilimler tasnifinde de görülmektedir. Ancak ahlâk ilmini ele alırken içeriğini fıkıh ve tasavvuf ilmine taalluk eden adât, ibâdât, mühlikât, münciyât ilimlerini de kapsayacak şekilde genişlettiğini de eklemek gerekir. Sonuç olarak Taşköprîzâde’de ahlâk ilmi hem nazari konuları olan müstakil bir ilim hem de mesail bakımından fıkıh, ilmihal ve tasavvuf ile ortaklığı olan bir ilimdir. Böylece Taşköprîzade yukarıda iki ayrı uçta görülen yaklaşımların bir sentezi olarak görülebilir. Taşköprîzâde ve onun çizgisindeki düşünürler tasniflerinde ahlâkı pratik felsefenin bir kolu olarak ele alsada Gazâlî’den sonra yazılan eserlere bakıldığında tasavvufî bir perspektifin öne çıktığı görülmektedir.<sup>263</sup>

Aşağıda Taşköprîzâde’nin tasnifinde ahlâk ilmini şematik olarak göstermeden önce belirtmeliyiz ki O, ilimleri taallük ettikleri varlık âlemine göre birbirinden ayırır. Kökleri ve dalları bulunan bir ağaç şeklinde tasavvur edilen bu tasnif kapsamlı, teorik ve ansiklopedik bir eser olan *Miftahu’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fi mevzûâtî’l-ulûm* isimli eserinde içerilir.

---

<sup>262</sup> Arıcı, 2016a, s.60-63.

<sup>263</sup> Arıcı, 2016a, s.63-64., Taşköprîzâde’nin tasnifinin bir sentez içerdiği hakkında geniş bilgi için bkz.; Selime Çınar, *Farabî’den Taşköprîzâde’ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifi’nin Gelişimi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014.



**Tablo 12:**Taşköprîzade'nin İlimler Tasnifinde Ahlak

İslam düşünce geleneğinde ahlâk literatürü eserlerinde ilmin konusu açıklanırken iki farklı yaklaşım görülmektedir: Birincisi ahlâk ilminin konusu belirtilirken “insan nefsi”ne vurgu yapanlardır. Örneğin Nasîruddîn Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî'nin başlangıcında ahlâkın konusunun “güzel ve övülen yahut kötü ve yerilen iradî eylemlere kaynak olması bakımından insan nefsi” olduğunu söyler. Yani insan nefsinin bilinmesi / tanınması bu nefsten sadır olan fiillerin bilinmesini önceler. Kınalızâde bu yaklaşımın bir devamı olarak İbn-i miskeveyh, Devvani, Amâsî, ile birlikte aynı bakış açısını kullanmıştır. O Ahlâk-ı Alaî'nin başında şöyle der:

Araştırmacı filozof Nasîreddin Tûsî şöyle der: Çünkü başlanan ilim, insani nefsin, kendisinden çıkan fiillerin güzel olması ve övülmesi için hangi huyları

kazanması gerektiğinden bahseden ilimdir. Bu ilmin konusu, güzel veya çirkin huyların kendisinden ihtiyarî olarak çıkması itibariyle insanî nefistir.<sup>264</sup>

Tûsî'nin ahlâkın konusunu bu şekilde açıklamasının İslam düşünce geleneğinde pek kabul görmediği söylenebilir.<sup>265</sup> Daha kabul gören açıklamada ise ahlâkın konusu belirlerken *melekeler ve huylar*'a vurgu yapanlar vardır ki bunların da Kadı Beyzâvî, İbnü'l Ekfânî, Molla Lütî ve Taşköprülüzâde'nin bulunduğu görülür. Örneğin Taşköprülüzâde İcî'nin Ahlâk-ı Adudiyye'sine yazdığı şerhte ve ayrıca Miftâhü's-saâde'sinde ahlâkın konusunu şöyle tarif etmiştir:

(..) Ahlâk ilminin tanımı övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terketmek açısından bu huylara dair bilgidir. Ahlâk ilminin konusu övülenlerin, zemmedilenlerle değiştirilmesi bakımından insan huylarıdır, gayesi ise dünya ve âhîret hayatında iftihar edilecek mutluluklar ile insan nefsinin yetkinleşmesidir. Zira elçi ve nebilerin gönderilmesindeki amaç, akaide taalluk eden hususlarda yakini bilgiye ulaşmanın ardından huyların güzelleştirilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) 'Ben, ahlâki güzellikleri tamamlamak için gönderildim' buyurmuştur.<sup>266</sup>

Yine Taşköprülüzâde burada ahlâkın konusunun belirlenmesinde “ifrat ve tefrit arasında dengeyi sağlayabilmek bakımından nefsanî melekeler” şeklinde bir vurgu yapmıştır. Mehmed Emin Şirvanî söz konusu ikiliği görmüş, ilimleri tartıştığı *el Fevâ'idü'l- Hâkâniyye* isimli eserinin başında “Ahlâk ilminin konusu huylar ve melekelerdir ya da bunlarla nitelenip nitelenmemesi bakımından insan nefsidir.”<sup>267</sup> diyerek iki tanımı da bir araya getirmiştir.<sup>268</sup>

Ahlak ilminin konusunda bahsedilen şekilde bir farklılık olsa da, görüş sahipleri insan nefsinin bilinmesinin ahlâk felsefesi meselelerini öncelediğinde neredeyse ittifak halindedir. Bu açıdan Kindî, Farabî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Tusî, Kınalızâde gibi

<sup>264</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (sadeleştiren: Murat Demirkol), Fecr Yay., Ankara, 2016, s.52

<sup>265</sup> ARICI, 2016a, 67.

<sup>266</sup> Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, (Ed. Ömer Türker, Metin: Elzem İçöz-Müstakim Arıcı, Çev. Müstakim Arıcı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s.28.

<sup>267</sup> *Sadreddinzâde Şirvânî, Fevâ'idü'l Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye, Amcazâde Hüseyin 321, 87b-88a'dan aktaran* ARICI, 2016a, s.67.

<sup>268</sup> Geniş bilgi için bkz.: Salih Yalın, “Şirvânî'de Ahlak Ve Siyaset”, *Bilimname Dergisi*, XXIV, 2013/1, 9-30, s. 12-13.

düşünürlerin gerek doğa bilimleri gerekse metafizik gibi çeşitli disiplinlerde muhtelif yönleriyle ele aldığı nefis teorisi bu düşünülere ahlâk felsefesinin temellendirilmesi noktasında bir dayanak sunmuştur denilebilir. Ayrıca bu teori onlara davranışların ortaya çıkış mekanizmasını sistemli bir şekilde açıklayabilme imkânı vermiş, erdemler meselesini Aristoteles'in yaklaşımına uygun şekilde itidâl teorisi çerçevesinde ele alabilmenin imkânını sağlamıştır.<sup>269</sup> Hatırlayalım ki Aristoteles'te insan nefisini bitkisel, hayvani ve akıl güçleri ile tanımlamıştı. Akıl gücü de tümelleri idrak etmesi bakımından “nazari akıl”; tikel şeylerde -örneğin bir şeyi yapıp yapmama konusunda- nazari akılla bulunmuş tümelleri uygulaması bakımından “ameli akıl” olarak ayrılıyordu. Çünkü tikel şeylerin çıkarsanması ancak kıyas sayesinde mümkün olacaktır. Yine insanda hayvani doğa ve entelektüel doğanın bir yansıması sayılabilecek bu güçlerin bir çatışması ve insanın bunlar arasında dengeyi bulabilmesi söz konusudur. Bir parantez açarak İslam filozoflarının kolay yahut zor da olsa ahlâkın / huyların değişebileceğinde ortak görüşü bulunduğunu söylersek, bu noktada önce kişinin iradesine sonrasında ise ahlâkî eğitimin imkânına kapı açılmış olur ki İslam düşünce geleneği filozoflarının / âlimlerinin görüşleri de bu minvaldedir. Bir gelenek halini alan *Tehzîbü'l-Ahlâk*<sup>270</sup> eserleri ve bir gelenek sayılmasa da<sup>271</sup> hatırı sayılır çalışmalar olan *Et-Tıbbü'r-Rûhânî* eserleri sözünü ettiğimiz yaklaşımın -yani, insanın doğa bilimlerinden / fizyolojisinden ayrı manevi batınî bir yanı bulunduğunun, bu yanı (nefs) tanıyarak ve uygun metodlarla iradeyi geliştirerek

---

<sup>269</sup> Müstakim Arıcı, “İcî'de Ahlâk Felsefesinin Temel Meseleleri”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, (ed. Eşref Altıntaş), İsam yay., İstanbul, 2017, s.528.

<sup>270</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Harun Kuşlu, “İslam Ahlâk Felsefesinde İbn-i Miskeveyh'in Tehzîbü'l-Ahlâk'ı ve Etkileri”, *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker vd. içinde), Nobel yay., Ankara, 2016.

<sup>271</sup> Cahid Şenel, “İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbü'r-Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (Ed. Ö. Türker, K. Bilgin Tiryaki), Nobel Yay., İstanbul, 2016.



(kaynağını akıldan aldığımız ideal / kemal haline) evrilebileceğine inanıldığıının göstergesidir. Bu konunun kendi içinde farklılaşan açılımları vardır.<sup>272</sup>

Kınalızâde Ahlâk-ı Alâî isimli eserinde ilimler tasnifine başlarken öncelikle Tûsi'nin Hikmet (felsefe) tanımına yer verir. Buna göre hikmet, “eşyâyı lâıyk ne ise eyle bilmek ve ef’ali layık nice ise eyle kılmaktır.”<sup>273</sup>

Kınalızade’ye göre bu tanım hem ‘nazarî’ye hem ‘amelî’ye vurgu yapmakla iyi bir tanımdır. Tarif ayrıca harici varlıkları (mevcûdat-ı hâriciyye) bilmeye vurgu yapmaktadır. Kınalızâde’ye göre harici varlıklar iki kısımdır: İlki bizim kudret ve irademizin etkisi bulunmayan şeyler, örneğin yer gök hayvan ve insan şahısları, ikincisi, varlığında bizim kudret ve irademiz sabit olan ve bunlarsız var olamayan şeyler, örneğin bizim fiil, hareket ve işlerimizdir. İlk kısma dışsal varlıklara yönelik faaliyetimizin tahsil yöntemine binaen nazarî hikmet denir. Nazarî hikmet; 1) metafizik, 2) matematik, 3) doğa ilimleri olarak üç ana dala ayrılır. İkinci kısma, amelin şeklinden bahsettiği için amelî hikmet denir. Ameli hikmet 1) Tehzib-i Ahlâk, 2) Tedbir-i Menzil, 3) Siyaset-i Medeniye olmak üzere üçtür (bireysel ahlâk, aile / cemiyet ahlâkı, devlet idaresi şeklinde ifade edilebilir). Nazari felsefe ve ameli felsefe olarak ayrılan bu iki faaliyet türünde başarı, insanı kemâle ve gerçek mutluluğa ulaştırır.<sup>274</sup>

Kınalızâde ameli felsefenin üç alanında ideal insan, ideal aile ve ideal toplum olmak üzere “ideal” olanı oluşturmaya çalışır. Bu noktada Kınalızâde Tûsi’nin sözleriyle ifade ederek insanın iyi amellerinin kaynağını “tabii” yahut “vaz’î” olarak belirler. Tabii olanlar evrenseldir, kişiye ve topluma göre değişmez. Vaz’î olanlar ise toplumun görüş birliğine dayanır ve usüller, merasimler adını alır. Eğer vaz’î olanlar ilahî kaynaklı ise ona ‘ilahî şeriat’ adı verilir ki bu ‘fıkıh’tır. Bu kısım da tıpkı pratik felsefe gibi üçe ayrılır: İbadat, muamelat, hadler / siyaset. Bu bölüm, yani fıkıh, tafsilatları bakımından felsefenin

<sup>272</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz.; Kuşlu, 2016.

<sup>273</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Hazırlayan: Mustafa Koç), Klasik Yay., İstanbul, 2017, s.41.

<sup>274</sup> Kınalızâde, 2016, s.40-43.

dışında tutulur. Çünkü felsefe aklî önermeleri takip eden ve zamanla değişmeyen tümelleri araştıran bir ilimdir. Kınalızâde açısından felsefeyi tahsil etmenin faydası insanı doğru inanç ve doğru amel bakımından yetkinleştirmektir.<sup>275</sup>

Böylece Kınalızâde'nin ahlâk ilminden maksadı felsefi ahlakıdır. Bu ilim vasıtasıyla elde edilecek olan şey, ahlâkın akıl ile inşâsıdır. Zira ahlâk ilmi telkin yahut irşâd edilmez; tahsil, tahkik, tarif, tasnif ve talim edilir. Bu tahsilin amacı ahlâkın bizatihi kendisine sahip olmak değil, bilgisini elde etmektir. Bu bağlamda Kınalızâde ahlâkın kaynağını, mahiyetini, meselelerini yani temelini, ayrıca bu ilme olan ihtiyacı ve ilmin faydasını araştırmaya yönelir. Böylece O, önce insanı anlamaya koyulur. İnsanın huylarının değişip değişmeyeceği hakkında kendinden önceki tüm teorileri bilhassa Galen'e özel yer vererek değerlendirdikten sonra kendi görüşünü ortaya koyar. Ona göre huyların hepsinin değiştirilebilir olmadığını söyleyenler haklı olsa bile bu ahlâk ilmine olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Burada şöyle bir analogiye başvurur: Nasıl ki tıbbın tedavi edemediği hastalıklar var diye tıp ilmine ihtiyaç ortadan kalkmıyorsa bazı huylar değiştirilemiyor diye ahlâk ilmine olan ihtiyaç da ortadan kalkmaz. Böylece aklî delilini sunduktan sonra bir de dini bakımdan değerlendirme yapar: Eğer huyların değişmesi imkânsız olursa hem Allah'ın şeriatı yetkinleştirmek için peygamberler göndermesinin hem de ahlâk ilminin anlamı kalmayacaktır. Bu bakımdan ahlâk ilminin faydası ancak huylar değişebilirse mümkün olur.<sup>276</sup> Aslında Kınalızâde tüm araştırması boyunca filozofların ve kendisinin sunduğu akli delillere öncelikli olarak yer veriyor vardığı kararın peşi sıra nakille değerlendirilmesini de yapıyor görünür. Kınalızâde, Sufiler, kalamcılar ve filozoflar arasında gerginlik sebebi olan noktaları ustalıkla yumuşatmış, birbirinden bağımsız gibi görünen hakikatin çeşitli veçheleri arasındaki bağlantı ve geçişleri kolaylaştırmıştır.

---

<sup>275</sup> Age, s. 43-44.

<sup>276</sup> Kınalızâde, 2016, s.,47.

Bu açıklamalarla tutarlılık gösterecek şekilde ahlâk ilminin temel konusunu aklî yöntemle araştırmaya yönelen Kınalızâde, burada bir parantez açarak ilmin konusunu bilmenin öneminden bahseder. Birçok konudan oluşan ilimlerin arasında bir birlik meydana getirmenin gerekli olduğunu, bu birliğin de ancak o ilimlerin konusu belirlenirse mümkün olacağını söyler. Ona göre kişi konuyu tam olarak bilirse önüne ne kadar mesele konursa konsun ayıklamak için bir hareket noktası bulmuş olacaktır. İlimleri konularına göre ayırıştırma meselesinin faydası hakkında yapılmış birçok araştırma bulunduğunu belirten Kınalızâde bu yöntemi tahsil, kavrama, ilimleri ayırıştırma bakımından elverişli, faydalı ve akıllıca olduğu için seçtiğini belirtir.<sup>277</sup> Amelî hikmetin her üç dalının bir çatı altında bir araya getiren esas konu “insan”dır.<sup>278</sup>

Böylece ahlâkın hareket noktası *ilmü'n-nefs*'tir. İnsan nefsi ve onun iç ve dış güçlerinin neler olduğunu açıklamak, nefsin yetkinliğinin, eksikliğinin neler olduğunu, nelerde bulunduğunu görebilmek için bu kısma üç bölüm ayırır. Bu bölüm, Aristoteles'in Nihomakhos'a Etik'te sunduğu görüşlerin Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî gibi isimlerle yeterince tadilata uğrayıp bir kez de Kınalızâde'de yorumlanmış halidir. Dönemin bilim seviyesi elverdiği kadarıyla “*ilmü'n-nefs*” günümüz psikoloji ilminin on altıncı yüzyıldaki halidir denebilir. Nefsin varlığını, güçlerini, mahiyetini, unsurlarını ve bekâsını açıklayan Kınalızâde'nin bu yaklaşımını tezimiz açısından dikkate değer kılan şey, Babanzâde Ahmet Naim'in de, kendi devrinde doğa bilimlerinden olarak ele alınmaya başlayan psikoloji ilminin genelde felsefî ilimler ve özelde ahlâk ilmi için bir temel olması gerektiğinde ısrar etmiş olmasıdır.

Kınalızâde'ye göre insan nefsinin amacı Farabî de olduğu gibi mutluluktur (es-saade). Böylece onun ahlâk anlayışı, “en yüksek iyi” meselesini başat problem olarak kabul eden teori tipleri arasında sayılabilir. Ona göre en yüksek iyi, nazarî felsefe ve

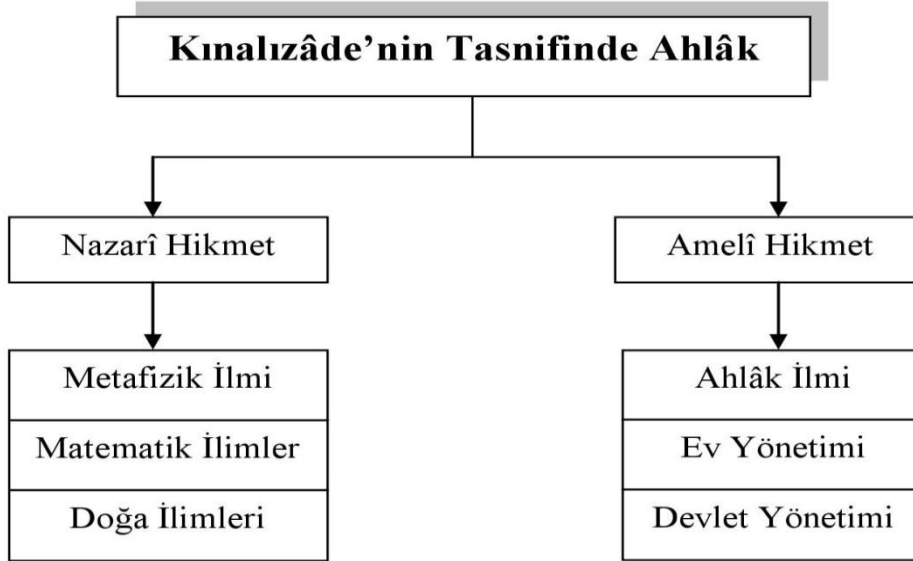
---

<sup>277</sup> Kınalızade, *a.g.e.* 49.

<sup>278</sup> A.g.e., s.52

amelî felsefe birlikteliği ile Cenab'ı Hakkı bilmektir. Eğer insan hem nazarî felsefeden hem de amelî felsefeden mahrum ise ebedi olarak mutsuz olur. Ancak nazarî felsefede yetkin amelî felsefede ihmalkâr ise tamamen mutsuz sayılmaz, Rahman'ın değerlendirmesine kalmıştır. Böylece O, mutluluk anlayışını Allah-insan ilişkisi bağlamında ele almış olur.<sup>279</sup>

Kınalızâde nefsin hastalıklarını tedavi etmesi yönüyle ahlâk ilminin ruhanî tıp anlamına geldiğini söylemiş, erdemleri elde etme ve hastalıkları yok etme olarak toparlanabilecek birçok konu üzerinden ahlâk meselelerini ele almıştır. Ona göre, kişi diğer insanlarla beraber bir toplum içerisinde yaşamaktadır. Bu bakımdan ailenin mutluluğu, toplumun mutluluğu ve insanın mutluluğu birbirine bağlıdır. Bu yüzden pratik felsefenin diğer dalları ev yönetimi (ilm-i tedbirü'l-menzil) ve şehir idaresi (ilm-i tedbirü'l-medine)dir. Kınalızâde'nin ilimler tasnifinde ahlâkın yeri şu şekilde görünür:



**Tablo 13:**Kınalızâde'nin İlimler Tasnifinde Ahlâk

Görülüyor ki Kınalızâde'nin ahlâk felsefesi ve ahlâk ilmine yaklaşımı, İslam düşünürlerinin bu konulardaki temel vurgularını görebilmek açısından yerinde bir örnektir. İslâm düşünürleri ahlâkı; nefis ve nefsin güçleri, bu güçlerden sadır olan fazilet ve reziletler, ahlak ilminin felsefî dayanakları, akıl vahiy ilişkisi bağlamında

<sup>279</sup> Kınalızade, 2016, s. 46.

değerlendirilmesi ve ‘tezhîb’ul ahlâk’ , ‘ruhani tababet’ yaklaşımları dolayısıyla sadece nazari bir ilim olarak değil ilaveten ahlak eğitimine yönelik vurgular çerçevesinde ele almışlar ve ilim tasniflerinde net yaklaşımlar sergilemişlerdir. Kınâlızâde örneğinde anlaşıldığı üzere psikoloji ahlâktan, ahlâk da din ve siyasetten ayrı değildir. Onlar için ahlâk; “insan nedir, Allah ile ilişkisi nasıldır?”, “akıl ve vahiy, fiil ve olguları değerlendirmede hangi konumdadır?”, “insanın gayesi nedir ve saadeti nerededir?” sorularından bağımsız olarak araştırılmaz.



## II. BÖLÜM: BABANZADE AHMED NAIM'İN İLİMLER TASNİFİNDE AHLÂKIN YERİ

### 1. Babanzâde Ahmed Naim ve Çalışmaları

Babanzade Ahmed Naim,<sup>280</sup> 1290/1872 yılında Bağdat'ta doğdu. Babası Mustafa Zihni Paşa Osmanlı'nın son döneminde çeşitli vilayetlerde valilik yapmış bir devlet adamıdır. İlk ve orta öğrenimini Bağdat Mekteb-i İbtidai ve Rüşdiyesinde görmüş, 1891'de Galatasaray Lisesini, 1894'te Mülkiye Mektebini bitirmiştir. Ahmed Naim klasik medrese öğrenimi görmemiş ancak dini bilgilerini hem ailesinde hem de üniversite çevresinde uzun yıllar katıldığı ilmi sohbet ve okumalar aracılığıyla genişletmiştir. İlk çalışmalarını edebiyat üzerine yapmış, Mehmet Akif Ersoy başta olmak üzere birçok fikir adamıyla olan yakın arkadaşlığı sırasında edebi faaliyetlerde bulunmuştur. Servet-i Fünûn mecmuası, Sırat-ı Müstakîm, Sebîlurreşâd gibi dergilerde yazıları yayınlanmıştır. 1925'te Diyanet İşleri Başkanlığı adına Tecrîd-i Sarîh kitabının ilk üç cildini tercüme etmiştir.

Ahmed Naim, dönemin Hariciye ve Maarif Bakanlıklarının çeşitli kademelerinde görev yapmıştır. Bu arada 1310/1895'te başladığı Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) Arapça muallimliğini de 1914 yılına kadar sürdürmüştür. Ahmed Naim 1331/1913-1335/1919 tarihleri arasında Darulfünun Edebiyat Fakültesi Ruhیات ve Ahlâk Kürsüsü görevi ile 18 Şubat 1335-13 Nisan 1335/1919 tarihleri arasında Darulfünun Müdür-i Umumiliği (rektörlük) görevlerinde bulunmuştur. Mütarekenin ilk yıllarında (1919) Maarif Nezaretinin üniversitede karma eğitime geçmesi kararına karşı çıkan Ahmed Naim rektörlük görevinden istifa etmiştir.

1335-1338 Maarif Nezareti Te'lif ve Tercüme Dairesi Azalığı ve Tedris-i Aliye Müdürlüğüne atanan Ahmed Naim 16 Eylül 1335 tarihinde a'yan azalığına (senatör)

<sup>280</sup> Babanzade'nin hayatına dair geniş bilgi için bkz: Hüseyin Hansu, *Babanzâde Ahmed Naim*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul, 2018.

seçilmiştir. Buradaki üyeliği 4 Kasım 1922'de İstanbul Hükümetinin tasfiyesi ile son bulunca Darülfünun Edebiyat Fakültesi Ma ba'de't-Tabi'a ve Rûhiyât müderrisi olarak üniversitedeki görevine tekrar dönmüş ve bu görevini 1933 yılında açığa alınmaya kadar sürdürmüştür. Ahmed Naim Bey, memurluk, idarecilik ve müderrislik görevlerinin yanı sıra gerek Darülfünun'da gerekse Maarif Nezareti'nde kurulan birçok ilmî komisyonda yer almıştır. Özellikle İmla ve Istılah Komisyonları'nın en verimli üyesi olmuştur. Hariciye Nezareti Tercüme Dairesi'nde iken 8 Ağustos 1324 tarihinde Meclis-i Maarif Daire-i İlmiyye Azalığı'na tayin edilmiştir. Maarif Nezareti'nde ise Istılahât-ı İlmiyye Encümeni (İlmi Terimler Komisyonu) çalışmalarına katılmıştır. Bu komisyon, felsefe grubu başta olmak üzere sanat, fen ve teknik bilimlerin terimlerine karşılıklar bulmak, tanımlar yapmak üzere teşekkül etmiştir. Komisyonda özellikle felsefe grubu terimlerinin tespitinde katkıları bulunan Ahmed Naim, burada kabul ettiremediği doğru olduğuna inandığı terimleri İlmü'n-Nefs adlı tercümesinde kullanmıştır. Ahmed Naim, Te'lif ve Tercüme Dairesi üyeliği sırasında, yetim ve Müslüman çocukları okutmak amacıyla Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye'ye üye olmuş ve bu cemiyete bağlı bulunan Daruşşafaka için çok verimli çalışmalarda bulunmuştur.

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Ruhîyât müderrisliğinde ders vermeye başlayan Babanzâde Ahmed Naim ilk olarak *İlm-i Hikmet Ders Notları* isimli eserini okutmuştur. Felsefenin tanımı, konusu, kısımları ve gayesine dair bu kısa ders notu, Ahmed Naim tarafından geliştirilerek 1329[1913-4] tarihinde bu defa *Hikmet Dersleri* adıyla yayınlanmıştır. Bu oldukça hacimli fakat tamamlanamamış ders kitabı ders notunda olduğu gibi, felsefenin tanımı, konusu, kısımları ve gayesini ele alan giriş bölümünün ardından, üç “mebhas” ten oluşan bir mukaddime ile sırasıyla dört ve beş “mebhas” ten meydana gelen iki ana bölümde “ilm-i ma'rifetü'n-nefs” adıyla çağdaş psikolojinin problemlerini ele almaktadır. Ahmed Naim bir yıl sonra, 1330 [ / 1914-5] tarihinde aynı ders kitabını gözden geçirerek bu defa *Felsefe Dersleri* adıyla yayımlamıştır. Ahmed

Naim'in içeriğini oldukça zenginleştirdiği ve kavram tercihlerinde önemli değişiklikler yaptığı görülmektedir. Muhtevadaki genişlemeye rağmen Felsefe Dersleri, Hikmet Dersleri'yle kıyaslandığında, ikinci ana bölümün iki ila dördüncü "mebhas"lerini içermeksizin eksik bir şekilde sona ermektedir.<sup>281</sup>

Bununla birlikte Hikmet/Felsefe Dersleri'nin Paul Janet'nin (ö. 1899) *Traité élémentaire de philosophie* adlı eserinden tercüme-uyarlama olduğu anlaşılmaktadır. Giriş ve sonuç dışında psikoloji, mantık, ahlâk, estetik ve metafizik/teodise bölümlerinden oluşan oldukça hacimli bir eser olan Traite'nin psikoloji bölümünü esas alsa da Ahmet Naim'in hem tasnif hem de içerik konusunda bir hayli tasarrufta bulunduğu, her iki eserin içindekiler listesi arasında yapılacak kısa bir karşılaştırmayla bile hemen görülmektedir.<sup>282</sup> Muhtemelen hem metin üzerindeki tasarruflar hem de Fransızca kavramların Türkçeye nasıl aktarılacağına dair henüz olgunlaşma aşamasındaki fikirleri sebebiyle Ahmet Naim tarafından tercüme bir eser olarak takdim edilmeyen Hikmet/Felsefe Dersleri'nin, onun, Georges L. Fonsegrive'in (ö. 1917) *Eléments de Philosophie* adlı eserinden yaptığı 1331[1915] tarihli *Mebâdi-i Felsefeden Birinci Kitap: İlmün-Nefs* başlıklı tercümesi öncesindeki hazırlık aşamasını temsil ettiği söylenebilir.<sup>283</sup>

Bu tercüme, her ikisi de tamamlanmadan kalan Hikmet Dersleri ve Felsefe Dersleri denemelerinin ardından, özellikle Fransızca kavramların Türkçe karşılıkları konusunda Ahmet Naim'in nihaî tercihlerini görmek açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Metne ilave ettiği 200 civarındaki dipnotta Ahmet Naim, modern felsefe

---

<sup>281</sup> Babanzade Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, (Haz. C. Şenel, M. C. Kaya), Klasik Yay.İstanbul, 2015, s.362.,17-20.

<sup>282</sup> Paul Janet, *Traité élémentaire de philosophie: AI Usage des Classes*, Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1881.

<sup>283</sup> M.Cüneyt Kaya, "Kadîmin Keşfi Yolunda: Babanzâde Ahmet Naim'in Felsefe Çalışmalarına Giriş", *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. M.C.Kaya-C.Şenel), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018, s.83.



terimlerinin Türkçe karşılıkları konusunda kavram tartışmaları yapmakta, kitabın sonunda da tercümede geçen 2000 civarındaki Fransızca felsefe teriminin karşılıklarını içeren bir sözlüğe yer vermektedir. 1332/1916-1917 tarihi, Ahmet Naim'in felsefe alanında yaptığı tercümelerin yoğunluk kazandığı bir döneme işaret etmektedir. Ahmet Naim, yeni yayına başlayan Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nın 1, 2, 5 ve 6. sayılarında Paul Janet'den yaptığı tercümelerle karşımıza çıkmaktadır. Janet'nin *Principes de Métaphysique et de Psychologie* (Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1897) adlı eserinin "Introduction à la science philosophique" başlıklı giriş bölümünün ilk dört kısmı, Ahmet Naim tarafından tercüme edilerek söz konusu dergide yayımlanmıştır.<sup>284</sup>

Ahmed Naim, Emrullah Bey'in ısrarı üzerinde hoca olarak başladığı Darülfünun Felsefe şubesinde ders vermek, tercümeler yapmak, ders notu üretmek gibi görevi gereği çalışmalar yürütmekle kalmamıştır. O bundan fazla olarak tüm çalışmalarını, derin bir ilmi birikim, geniş ve zengin bir düşünce dünyası ile zenginleştirmiş ve önce bir insan ve sonra bir Müslüman olarak insanlığın ahvaline ve geleceğine dair hissettiği sorumlulukla çalışmalarına yön vermek hususunda kaygı duymuştur. Zira, tercüme etme yahut uyarılama olarak kaleme aldığı metinleri, bu metinlerin altına yazdığı onlardan daha derin ilmi bir birikim sergileyen uzun açıklamaları, bu açıklamalar vesilesiyle öne çıkardığı temel vurgular ve felsefi yönelimler, modern felsefe terimlerini Türkçe'ye kazandırma gayretiyle bu terimlerin uzun düşünce geleneğimizde nasıl karşılıkları bulunduğunu titizlikle tetkik etmesi; müstakil eser ve muhtelif dergilerdeki yazılarının içeriği, çevresi, dostları, düşmanları, hayatı ve hatta ölümü, onu vasat bir hoca yahut mütercim olmaktan çıkarıp, düşünce geleneğimize "çok özel bir mütefekkir / bilim insanı olarak" minnetle konumlandırımamız için yeterlidir.

---

<sup>284</sup> Kaya, 2018, s. 83.

Konumuz açısından öneme haiz olduğu kadarıyla ele aldığımız çalışmaları Naim Bey'in Türkiye'de modern felsefenin kurucu aktörlerinden biri olarak görülmesine delildir.<sup>285</sup>

Mehmet Akif Ersoy'un 1915'te kendisine ithafen "Secde" şiirini yazdığı ve Ashab'dan sonra en çok sevdiği dostu Ahmed Naim'in<sup>286</sup>, ilmi-ahlâkı-dini-felsefesi bir bütün olan muhterem hayatı 13 Ağustos 1934'de, öğle namazının secdesinde sona ermiştir.<sup>287</sup>

## 2. Babanzâde'nin İlimler Tasnifi, Kaynağı ve Gayesi

Ahmed Naim'i genelde yaptığı çalışmalara ve özelde bilimler tasnifini oluşturmasına sevk eden bir takım saikler vardır.<sup>288</sup> Bu saikler onun bilim, felsefe, din, ahlâk anlayışı ile ilişkilidir. Bu anlayış Babanzâde'nin yaşadığı dönemin etkileriyle oluşmuştur. Her fikirde doğduğu devrin etkileri olduğu gibi hemen her fikir bir gayeye matuftur. Öte yandan "Babanzade'nin 'din' ile temellendirdiği 'ahlâk', bir 'bilim' olarak 'felsefe' alanı içerisinde yer alır" ki bu cümle; bilim, felsefe, din ve ahlâk kavramlarını Babanzâde açısından değerlendirmeyi gerekli kılar. Biz de sırasıyla bu kavramlara açıklık getirirken Babanzâde'nin bu kavramlara atfettiği manayı doğuran sebeplere yahut gayelere yer yer değineceğiz. Bu bölümde bilim, felsefe ve ilimler tasnifi yer alacak "din", "ahlâk" ve bu bağlamda "akıl" bir sonraki başlık altında ele alınacaktır.

---

<sup>285</sup> Geniş bilgi için bkz; Ali Utku, "Türkiye'de Modern felsefenin Kurucu Aktörlerinden Biri Olarak Babanzâde Ahmed Naim: Tercihler, Temayüller", *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. M.C.Kaya-C.Şenel), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018., ss.113-126.

<sup>286</sup> Hansu, *2018*, s.44-47.

<sup>287</sup> Elmalılı Hamdi Yazır bu vakayı şiiriyle tarihe düşmüştür: "Verdi ser Hamdi bu tarihe cihan, Secdede gitti Hûda'ya Naim". Hansu, *2018*, s.47.

<sup>288</sup> Babanzade'nin felsefi çalışmalarını yönlendiren motivasyon kaynakları hakkında benzer yaklaşım için bkz; Utku, *2018*, s. 84 vd.

Babanzâde'ye göre felsefe nedir? Bu sorunun cevabını en kapsamlı şekilde *Felsefe Dersleri* eserinin giriş bölümünde vermektedir. Önce felsefe ve filozof kavramlarının halk arasında kullanılan anlamlarını inceleyen Ahmed Naîm üç genel tanıma yer verir. İlki; “halk arasında “filozof”, hayatın zorluklarına karşı metanet ve sabırla tahammül eden, iyi günlerde ise ifrat ve tefritten uzak, itidalli bir hayat sürdüren ve bu durum kendisinde yerleşik bir hal (meleke-i râsiha) kazanmış olan kimse” anlaşılır. Bu manada filozof, bilge (hakîm) ve felsefe de bilgelik (hikmet) demek olur.<sup>289</sup> İkinci tanımda filozof, “her gördüğü şeyin mahiyetini anlamaya çalışan, her izâha inanmayıp gördüğü, işittiği her şeyi akıl ile tartan ve bir şey hakkında hüküm vermeden önce uzun uzun tetkik eden meraklı kimsedir ki, bu bağlamda felsefe ‘araştırma ve inceleme özgürlüğü’ manasına gelmektedir.”<sup>290</sup> Babanzâde'ye göre bu tanıma ek olarak felsefenin; eşyanın ve insan hayatının “anlam” boyutunu inceleme yönü vardır ki bu manada felsefe “derinlemesine düşünme” demektir.

Üçüncü tanımda ise filozof, öğrendikleriyle yetinmez, bilhassa bunların üzerine çıkıp olay ve olgular arasındaki ilişkileri keşfeder, bu ilişkileri tasnif eder, bunlardan uygun olanlarını tek bir şeye indirgemeye çalışır, tikel olaylar ve olgulardan tümel kanunlara ulaşır. Bu olay ve olguların birbiri ardına gelişinden tümel gerçeklik ve tümel ilkelere yükselir. Bu açıdan felsefe tümel kavram ve ilkeleri araştıran bir ilim olmaktadır.<sup>291</sup> Babanzâde bu üç tanımları derleyerek yeni bir tarife ulaşır ve felsefeyi “özgür bir şekilde derinlemesine düşünme yoluyla idrak olunan ilkelere dayalı bilgelik” olarak tanımlar.<sup>292</sup>

---

<sup>289</sup> Babanzade, 2015, s. 37.

<sup>290</sup> Babanzâde, 2015, s. 38.

<sup>291</sup> Recep Kılıç, “Ahmed Naim ve Düşünce Dünyası”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, c. 9., (ed. B. A. Çetinkaya), İnsan Yay., 2015, s. 373

<sup>292</sup> Babanzâde, 2015, s. 38.9

Peki, bu tanımların bir bilim olarak felsefeyle ilişkisi nedir? Ahmed Naim'e göre, bu meselenin üzerinde durmak ve öncelikle bilimin ne ifade ettiğini belirlemek gerekir. Babanzade ilimlere dair şöyle demektedir:

“İlimler vâkiâ nasıl mevcut olduğunu (keyfiyet-i vücudunu), tabir-i diğerle, bir şeyin suver ve kavânîni beyân; keزالık bir şeyin neden vücûd bulduğunu izah, tabir-i diğerle, bir şeyin mevâdd ve anâsır (elements)ını tayin ederlerse de alelekser ne bu şeyin “kimin tarafından” ne de “ne için” icat edildiğini beyândan sâkittirler. İlm-i hendesede, ilm-i fizikte, ilm-i kimyada hiçbir vakitte bu son iki suâl irad edilmez. ...Hulâsa ulûmun kâffesinde mevzûi bahis olan hakikât-i hâriciyye (realite) mevcut (donnee) itibar edilerek aranmaz. Ve bu malûmu kimin bahşettiği ve bu mâlûmun bir gaye-i müteahhire (fin ultime)nin tahakkuku için vücûd bulup bulmadığı sûal olunmaz.”<sup>293</sup> “Bütün ilimler vücûd bulup kesb-i kemâl etseler bile, illet-i fâiliyye ile illet-i gâiyye dediğimiz şu son iki suâlin (neden ve niçin) cevapları yine felsefenin mevzuları olarak elde kalmış olacaktır.”<sup>294</sup>

Yine benzer şekilde *Felsefe Dersleri*'nde bu konuya değinen Babanzade, Aristoteles'in “Bir şeyi bilmek onu sebepleriyle birlikte bilmektir.” sözünü örnek vererek, bilimin konusunun bir tür “sebeplere araştırması” olduğunu söyler. Bilimin eşyayı incelemesinde sadece “niçin” sorusu değil bunun yanı sıra “nasıl” sorusunu da sorduğunu belirtir. Bacon'ın “Bilim adamı, kâinâtın yorumcusudur.” sözünü örnek olarak verir ve kâinatın her noktasında bir hakikat ve hikmet bulunduğuna dikkat çeker. Halk, kâinat kitabını anlamadan okumakta olsa da bilim adamı her harf ve satırın altındaki yüce manayı keşfedip açıklar. Böylece genel manada bilim “sebeplere ve kanunlara dair bir araştırma” olarak tanımlanır.<sup>295</sup>

Babanzade'ye göre bilimsel bilginin/doğru bilginin gündelik bilgiden farklı olduğu dört özelliği vardır: 1) Kesindir. 2) Genel ve tümeldir. 3) Tüm meseleleri birbiriyle belli bir ilişki ve düzen içindedir. 4) Eşyayı anlamının yanısıra onu kontrol

---

<sup>293</sup> Fonsegrive, 2017, s. 17-18.

<sup>294</sup> Fonsegrive, 2017, s. 19.

<sup>295</sup> Babanzâde, 2015, s. 39.

etmeye de yarar.<sup>296</sup> Babanzade bu son özellik için Bacon'ın "İnsanın gücü, bilgisinin miktarı ile orantılıdır" sözünü işaret eder. "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütuf olmak üzere) size boyun eğdirmiştir"<sup>297</sup> âyetine atıfta bulunan Babanzâde, bilgiden kaynaklanan gücün, diğer varlıklara bakarak fiziki özellikler bakımından oldukça zayıf olan insana varlıkları kontrol edebilme imkânı sunacağına işaret eder.<sup>298</sup>

Babanzâde modern bilim anlayışının sloganı haline gelen bu söze bir ayet ile birlikte yer vermiştir. Onunla aynı dönemde psikoloji hocalığı yapan Şekip Tunç da benzer şekilde güç ile bilgi arasındaki ilişki konusunda şunları söylemiştir:

Hiç şüphe yok ki, bu günkü maddi Avrupa medeniyeti 'muktedir olmak için bilmek' gayesini takip etmek sayesinde bu derece inkişâf etmiştir. Ve yine hiç şüphe yoktur ki, bu iktidarı kuvveden fiile getiren âmil, müspet ilimlerdir. Çünkü bu günkü maddi ihtiyaçlarımız ancak bu ilimler sayesinde tatmin olunabilir. Manevi ihtiyaçlarımızı da alemşumûl kanunlara rabt edebilirsek bu, muvaffakiyetlerin en büyüğü olacaktır.<sup>299</sup>

Görülüyor ki her iki müellif de bilgi ile güç arasında bir ilişki kurmuştur. Muhtemeldir ki yaşadıkları dönemde Avrupa'nın ilerlemesi karşısında hissedilen zafiyetin bilimde ilerleme ile birlikte yok olacağı şeklinde bir düşünce söz konusudur. Tunç'un ikinci olarak söylediği "manevi ihtiyaçlarımızı alemşumûl kanunlara rabt etmek" sözündeki muhteva, Babanzâde'nin "ahlâka evrensellik arayışı" bağlamında Kant'a yönelik bir eleştirisi olarak karşımıza çıkacaktır. Bu meselenin detaylarını sonraya bırakıyoruz.

Onun bilim hakkında görüşleri ile ilgili en net bilgi bulabileceğimiz bir başka yer de *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlanan Bilimler Akademisi üyesi ve Sorbon Üniversitesi hocası, matematikçi Émil Picard'dan tercüme ettiği "*İlim*

---

<sup>296</sup> Babanzâde, *2015*, s. 38-39.

<sup>297</sup> el-Câsiye 45/13

<sup>298</sup> Babanzâde, *2015*, s. 39.-40.

<sup>299</sup> Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe Dersleri Ruhیات*, Yeni Matbaa, 2. Baskı, İstanbul 1926, s. 17.

*Hakkında*” makalesidir.<sup>300</sup> İçerik olarak Babanzâde’nin genel felsefi kanaatleri ve yaklaşımıyla uygunluk gösteren bu metinde Picard genel olarak bilimlerin ortaya çıkması, gelişimi, aşamalarını ele alarak bir “bilim tasavvuru” ortaya koymaktadır. Picard da Babanzâde gibi bilim adamını olgu ve olayları diğer insanlardan farklı ve dikkatlice gözlemleyen kişi olarak tanımlar. Picard’a göre, gözlem ve deneye dayanan bilimin bilinen tarihi Keldanîler ve Mısırlılarla başlasa da bunların ilahî teorilere dayanması, hasbî ve akla dayalı olmaması nedeniyle bu manadaki bilim anlayışının ilk temsilcileri olarak Yunanlıları görür. Fakat ona göre bu durum Ernest Renan’ın iddia ettiği gibi bir mucize değil Mısır Dini’nde görülen ilkeleri birbirine indirgeme ve basitleştirme çabasıyla birkaç asırdır başlayan fikir hareketinin doğal sonucudur.<sup>301</sup>

Bilimin gayesine ve bilimle elde edilecek faydalara değinen Picard’a göre, bilimin teorik yönü (saf bilim/teoriler) ile pratik yönü (uygulama/ teknik ve buluşlar) birbirine kaynaklık etmiş, müthiş gelişmeler sonunda hala gücünü, fetihlerini ve alanını iletmektedir. Bu parlak tablonun inkâr edilemez bazı karanlık tarafları olsa da fazlasıyla kötümserliğe kapılıp bilimin faydalarını yadsımak doğru değildir.<sup>302</sup>

Devamında, Babanzâde’nin değindiği noktalarla birebir uygunluk gösteren Picard “bilimde tümel kavramlar”a ulaşmanın önemine değinmeye başlar. Bu bağlamda ilmin konusunu incelemeye başlayan Picard, Auguste Comte’un bilimin konusu hakkındaki *positif / reel / hakikat* vurgularında içerilen pozitivist doktrini eleştirir. Ona göre pozitivistimin ‘bilimde basitlik ilkesi’ni içermesi olumlu bir şey olsa bile diğer mevzularda yüzeysel / sathî olması göz ardı edilemeyecek bir olumsuzluktur.

---

<sup>300</sup> Emile Picard, *“İlim Hakkında”*, (Çev. Babanzade Ahmed Naim), Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sene: 3, Sayı:4-5, İstanbul, Teşrin-i Sâni-Mert 1340, s.177-199.; Bu tercüme Babanzâde'nin ders kitabı olarak basılan "İlm-i Mantık" tercümesi ve "Kitabiyat Tahlilleri: Ruhیات Dersleri" tanıtma yazısıyla birlikte M. Cüneyt Kaya-Cahid Şenel tarafından yayına hazırlanmış ve *Felsefe Makaleleri* başlığıyla yayımlanmıştır; Babanzâde Ahmed Naîm, *Felsefe Makaleleri*, (Haz. M.C. Kaya, C. Şenel), Klasik Yay., İstanbul, 2017, s.29., 212 vd.

<sup>301</sup> Picard, *2017*, s.113-117.

<sup>302</sup> Picard, *2017*, 117-120.

(Tümelleri, felsefeyi, metafiziği, duyulur/gözlenirler dışındaki varlıkları konu dışı bırakan) Comte'un pozitivismi, kendi yöntemini 'hakiki', diğerlerini 'hayali' görmek eğilimindedir. Burada Taine'in S. Mill için söylediği "Bacaklarını kuvvetlendirmek için kanatlarını kesmiştir." sözünü Comte'un yaklaşımı için örnek veren Picard, bilimin konusunun ancak bilgilerimizi nasıl elde ettiğimizin tahlilini yapmakla belirlenebileceğini ifade etmektedir. Uzun analizler neticesinde Picard, bilimin ortaya çıkışı ve gelişimine bakıldığında tümel kavram ya da tasavvurların ciddi bir hizmeti olduğunu çünkü bilimsel bilginin (marifet-i ilmiye) külli kavramlar vasıtasıyla ortaya çıkmaya meyyal olduğunu belirtir.<sup>303</sup> Bununla birlikte O, tümel kavramların oluşmasında nefse, dolayısıyla öznelliğe vurgu yapar:

Kavramların oluşumunda görüldüğü belirtilen öznellik, tecrübenin verileri üzerine çalışan nefsin bilimin inşasını tesis etmedeki hizmetini açık bir şekilde gösterir.<sup>304</sup>

Bu sonuç cümlesinin içerdiği yönlendirme ile "bilimsel teori"nin anlamını irdelemeye başlayan Picard, olgular ve olaylara dair tasavvurlarımızın önce nefiste ortaya çıktığını, bunların akıl yürütmelerimizin temelini oluşturduğunu ve çıkarımlarımızı bu şekilde yapabildiğimizi söyler. Buna göre:

Bilimsel teori (nazariye-i ilmiye), kanunlar veya tikel olgularla (faits particuliers) bir arada olup, bazı varsayımların yardımı ile bu olgu ve kanunları uygun çıkarımlarla daha tümel çerçeve içine alacak surette başka bir şekle dönüştüren tümel kavramlar sistemidir.<sup>305</sup>

Bilimlerin tümel çerçeve içinde olması konusunda açıklamalar sunan Picard, 'bilimin gün geçtikçe nesnelleşeceği iddiasını' da çürütmektedir. Zira ona göre bu iddia "hayali" bir iddiadır; bilgiyi icad eden 'insan' olduğu için, bilginin kriterini belirleyen de yine 'insan' olacaktır; bilim her zaman insanın dış dünya ile ilişkisine bağlı

---

<sup>303</sup> Picard, 2017, s. 122.

<sup>304</sup> Picard, 2017, 122.

<sup>305</sup> Picard, 2017, s.123.

kalacaktır. Yine bu bağlamda Picard'a göre bilimin gün gelip de kâinatı tamamen keşfedeceği iddiası, bir putu yıkıp yerine yeni bir put ikame etmeye çalışmak anlamına gelir.<sup>306</sup> Nitekim İsmail Fennî de, “Âlemin mucizâtı hakkında yazı yazmaya teşebbüs eden bir kimse dünyadan büyük bir kitap yazmış olsa mevzusunu bitiremeyecektir” demiştir.<sup>307</sup> Babanzâde'nin Bacon'a atıfta bulunduğu “bilgi güçtür” sözüne ve Picard'dan yaptığı bu tercümeyle bakıldığında anlaşılıyor ki Babanzâde ve dönemin mütefekkirleri bilimi yadsımamakta ancak sınırsız bir güven de duymamaktadır.

Bilimde insan faktörüne vurgu yapan Picard için bilim, bir anlamda dış dünyanın bir manzarasıdır. Dış dünya sanki bir camın ardındaymış gibi kavramlar, tasavvurlar ve kıyaslarımızın ardından bize görünür. Hakikati basitleştirmek, eşyanın bulanık hattını keskinleştirmek ve böylece bu müphem ve karmaşık hakikat mayasından bilimsel bir eser vücuda getirmek gerektir. Bilim adamlarının gayesi, her geçen gün artan bu karmaşık bilgiler ve tahminleri birbirine yaklaştırarak bir noktaya doğru iletirmek ve sonunda İyonyalı filozofların hayal ettiği birliğe ulaştırmaktır.<sup>308</sup> Böylece O insandan yola çıkar ve daha tümele yükselir.

Görülüyor ki Babanzâde, modern bilim anlayışının materyalist ve pozitivist cereyanlarla desteklenen felsefe ve metafizik eleştirilerine karşı durur. Bu anlayış, bilimin ilerlemesi lehine olduğu zannedilerek metafizikle, tümellerle, ilahî olanla ve insanla yani felsefenin ana konularıyla bağlarını koparmıştır. Bu şekilde yol almak - Picard'ın “kanatlarını kesmiştir” sözündeki vurgu gibi- bilim adamlarının manzaranın bütününe yukarıdan görmeden, nereye ulaşacağını bilmeden hay huy içerisinde hızla koştuğu bir kaos ortamına yol açar. Bilimsel teori insan kaynaklıdır. Onun öznellikten tamamen arınması imkânsızdır. Özneliği göz ardı ederek salt nesnelliğe körü körüne bağlanmak dogmatizm anlamına gelir.

---

<sup>306</sup> Picard, *2017*, s. 123-126.

<sup>307</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928, s.11.

<sup>308</sup> Picard, *2017*, s.126-132.



Picard'ın önerdiği yaklaşım, daha önce mevzu ettiğimiz Aristoteles'in tümevarım-tümdengelim yöntemini, İslam filozoflarının burhân yöntemini, ayrıca bilimin mevzusu, gayesi ve faydası üzerinde duran İslam düşünce geleneğindeki filozofların ontolojik yaklaşımını da hatırlatmaktadır. Bilimden elde edilecek 'sonuç' ile 'gaye' birbiri ile benzer görünse de farklıdır. Modern bilim anlayışı pozitivist bakış açısıyla ontolojiyi değil metodolojiyi öne çıkarmıştır. Böylece bilimleri ontolojik statüsünden koparmış, biçimine, yöntemine, sonucuna odaklanmıştır. Böyle bir bilim anlayışının gayesi veya faydasından söz edilip edilmeyeceği -görülüyor ki- Babanzâde açısından üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

Öyleyse Babanzâde'nin çalışmalarına yön veren unsurlardan biri onun pozitivist bilim anlayışını ve metodolojisini tenkit etmesi, materyalist cepheden yöneltilen sert eleştirilere karşı tavır almasıdır. Bu durum aslında o dönemde materyalizmin sistemli bir şekilde savunulması ile başlayan<sup>309</sup> ve bunun karşılığı olarak bazı düşünürlerin de çeşitli makale ve eserleriyle pozitivist ve materyalist görüşlere cevap vermesi ve iki ayrı kutbun oluşmasının bir sonucudur. Materyalist, pozitivist isimler arasında Baha Tevfik, Suphi Erdem, Memduh Süleyman, Celal Nuri, Abdullah Cevdet gibi fikir adamları varken, Yusuf Kemal Bey'in *Hakîkati'l-İnsân yâhud İlm-i Ahvâl'i Rûh* isimli eserinden itibaren<sup>310</sup> bunlardan daha kalabalık bir spiritüalist, idealist saha oluşacaktır. Felsefenin ilerlemesi ile birlikte bu tartışmalar tüm bir yüzyıla yayılacak, pozitivism ve idealizme dönük fikirlerin birbirine karşı reaksiyon göstererek yükselmesine sebep olacaktır.<sup>311</sup> Bununla beraber materyalizm karşısında Babanzâde'nin de içinde bulunduğu spiritüalizm hareketini belirtmek gerekir.<sup>312</sup> Bu dönemde bilhassa Paris tüm fikirlerin yoğun ve yüksek sesle ifade edildiği merkez olma

---

<sup>309</sup>Geniş bilgi için bkz; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Elis Yay., Ankara, 2005.

<sup>310</sup> Utku, *2018*, s. 117.

<sup>311</sup> Utku, *2018*, s.116

<sup>312</sup> Bolay, *2008*, 116,

özelliğine sahiptir. Fransa'nın bu özelliği dolayısıyla Osmanlı entelektüelleri, modernleşme maceramızın erken dönemlerinde oluşan materyalist ve pozitivist fikirlere karşı koymak amacıyla Fransa'da fikri sahada üretilen tercüme ve telif eserlere yönelmeyi mantıklı ve tutarlı bulmuştur.<sup>313</sup> Ahmet Şuayb *Hayat ve Kitaplar*'da şöyle diyor:

1815 tarihlerine doğru, Fransa'da on sekizinci asır ruh ve felsefesine karşı bir aksü'l-amel hazırlanıyordu. Vâkiâ bu hareket henüz spiritüalizm değildi, fakat olmak üzereydi. Chateaubriand efkâr-ı umumiye üzerinde Hıristiyanlığın tesirât-ı müsinesini ihyâya çalışıyor, Madam de Stael de ruh-i beşerin itikatsız yaşayamayacağını söylüyordu. Her taraftan Locke ve Condillac'ın sensüalizm felsefesi aleyhinde bir sarsar-ı gayz ve hiddet vezân olmaya başlamıştı. Tam bu esnada Cousin meydana çıktı. Royer Collard'ın tilmizi olan Cousin, tab'an zeki, nâtikalı ve ateşin idi. Zamanının temayülât-ı fikriyesini, etrafında titreşen bu "inanmak ihtiyacını" derhal hissederek bunlardan hayret-efzâ bir kudret ve maharetle istifadeye koyuldu.<sup>314</sup>

Şuayb bu sözleriyle bir yanda çeşitli fikirleri uzlaştırma gayreti olan eklektik spiritüalizm diğer yanda pozitvizmin yer aldığı bir atmosfer tasvir etmiştir. Bununla birlikte Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi "*Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*" isimli konferansında şöyle demiştir:

(...)<sup>315</sup> Bu mülâhazalar dikkat nazarına alınırca, hiçbir felsefi mesleğin hatâdan salim olmadığına ve bütün hakikatleri toplamadığına kanaat getirilir. Şu halde sanâyi, iktisâdiyât, ve maîşet vesaire gibi işlere âit hususlarda ilim ve tecrübe nin gösterdiği düsturları kabûl ve felsefiyât ve ahlâkiyâtda ise, her mesleğin havi olduğu hakikatleri iktibas ile husûle gelecek intihap ve iktitaf (Eclectisme=intihap) mesleğini seçmekten daha sağlam yol yoktur.<sup>316</sup>

<sup>313</sup> Utku, 2018, s.117,118

<sup>314</sup> Ahmet Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, İstanbul: Edebiyat-ı Cedide Kütüphanesi, 1317, s.126-181'den aktaran Utku, 2018, 117.

<sup>315</sup> Şehbenderzâde, yukarıda verdiğimiz sözlerinden önce mevcut felsefi doktrinleri sayıp hepsini eleştiriye tabi tutmaktadır.

<sup>316</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üniversiteli Gençlerle Bir Konuşma: Milletimizi ve Vatanımızı yükseltmek İçin Hangi Yolu Seçelim?*, Bedir Yay., İstanbul, 1963, s. 31.

Anlaşılan o ki Şehbenderzade gibi ilmî otoritesi olan bir ilim adamının bu sözleriyle Victor Cousin (ö. 1867) ve takipçilerinin yolunu işaret etmesi,<sup>317</sup> eklektik spritüalizmin ve takipçilerinin rağbet görmesine diğer bir sebeptir. Cousin'in takipçileri arasında eserlerini Babanzâde'nin tercüme ettiği Paul Janet (ö.1899) ve Elie Rabier (ö.1932) gibi isimler de vardır.<sup>318</sup> Paul Janet Victor Cousin aracılığıyla Hegel'i (ö.1831) takip etmektedir.<sup>319</sup> Bu çağırı takip eden Osmanlı mütefekkirleri özellikle Paul Janet ve onun *Gaye Sebepler*<sup>320</sup> ile *Ahlâk*<sup>321</sup> kitapları üzerinde duracaklardır.<sup>322</sup> Yine Muhammed

Hamdi Yazır'ın *Metalib ve Mazahib*<sup>323</sup> isimli eseri Paul Janet ve Gabriel Séailles'tan tercümedir.<sup>324</sup>

---

<sup>317</sup> Utku, **2018**, s. 119.

<sup>318</sup> Utku, **2018**, s.118.

<sup>319</sup> Kaya, **2018**, s.84.

<sup>320</sup> Paul Janet, *Les Causes Finales*, Librairie Germer Baillièrre, Paris, 1876. (web erişimi): ([http://classiques.uqac.ca/classiques/janet\\_paul/causes\\_finales/causes\\_finales.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/janet_paul/causes_finales/causes_finales.html)).

<sup>321</sup> Paul Janet, *La Morale*, Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1984, (web erişimi): <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k220861s.pdf>; Paul Janet, *Leçons De Philosophie Le Morale*, Librairie Philosophique De Ladrance, Paris,1857, İngilizce çevirisi: Paul Janet, *Elements Of Morals*, (Çev. C. R. Corson), A. S. Barnes & Co., New York and Chicago, 1884. (web erişimi): <http://www.gutenberg.org/files/37016/37016-h/37016-h.htm>

<sup>322</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1992, s. 152-154.

<sup>323</sup> Paul Janet & Gabriel Séailles, *Metalib ve Mezahib*, (Fransızca'dan Terc. Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır), İstanbul, 1978.; Burada belirtelim ki Yazır bu eseri bir hutbe, bir dibace ve haşiyelerle açıklamalı olarak tercüme etmiştir. Yukarıda sözünü ettiğimiz “eklektizm, spritüalizm vb. ekollere değinmemiş, Babanzâde Ahmet Naim'in bu eseri ders kitabı olarak okuttuğunu söyleyerek yalnız ilmi katkı noktasında niyetini ifade etmiştir. Bununla beraber Şehbenderzâde'nin “Üniversiteli Gençlerle Konuşma”sında “yüksek maarif”i metod ve usül konusunda söz konusu çalışmaları desteklemeye çağırması, “milli selamet limanına” bu hususta çalışacak insanların gayretiyle ulaşılacağını söylemesi (Şehbenderzade, **1963**, s.31) ortak akıl zemininde bu ilim adamlarının çevirilere yönelmesinde etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte Yazır Fransız filozoflarının ilim tasniflerini incelediğini ancak İngilizlerin tasniflerini daha uygun bulduğunu da ifade etmiştir. Bunlara ek olarak O, eserin dibace (önsöz) kısmında şöyle diyor: “Fransız feylezoflarından mütevaiffâ (Paul Janet = Pol Jane) nin (Metâlib ve Mezâhib) adını taşıyan «Felsefe Tarihi»ni tam manâsı ile ilmî ve felsefî ve eşsiz toplu bir eser buldum. Zamanımıza kadar gelen garp felsefe cereyanına tam bilgimizi bu eserin karşılayacağını ve bunu okuyacak İslâm âlimlerinin garp fikirlerini dağınık vasıtalar içinde aramaktan müstağni kalacaklarını anladım.” Elmalılı Hamdi Yazır'ın hayatı ve düşünce dünyası ile ilgili bakılabilir: (Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalılı Hamdi Yazır”, *TDV İslam*

Bu bağlamda Babanzâde'nin belirli isim ve eserleri seçip telif ve tercüme etmeleri bu eserlerin muhtevasını oluşturan felsefi görüşler dolayısıyla rastgele değil aksine sistemli ve bilinçli bir tercih, temayül bulunduğunu gösterir.<sup>325</sup> Babanzâde'nin felsefenin konusu, görevi ve gayesini araştırdığı çalışmalarına temel oluşturan/yön veren bir diğer unsur bu noktadan hareketle ortaya çıkmaktadır. Babanzâde söz konusu Pozitivizm ve materyalizmin bilim ve felsefe eleştirileri karşısında alternatif bir sistem olarak “felsefi bilimler yaklaşımı”nı ortaya koyacaktır. Buradan hareketle Babanzâde'nin ilimler sınıflandırmasına bakalım.

Babanzade, “Felsefe Dersleri Marifet'n- Nefs kısmı, Felsefenin (Hikmetin) Mevzûu ve Taksîm'i Mebâhisi”nde yukarıda geniş bir şekilde ele aldığımız “mutlak anlamda bilim”le ilgili değerlendirmelerinin “özel bilimler” için de geçerli olduğunu kaydetmiş, özel bilimlerin birbirinden konuları bakımından farklılaştığını söylemiştir. Ona göre bu farklılık önemlidir zira felsefenin konusunun belirlenmesi de bu noktadan hareketle yapılacaktır. Bu hususta eskiden bilim ile felsefe kavramlarının eş anlamlı olarak kullanıldığını ancak bilgi sahalarının genişlemesiyle her bir varlığın alanına göre çeşitli isimler verildiğini söyleyen Babanzâde, konu bakımından birbirine yakın olan ilimleri bir üst başlık altında bir araya getirip tasnif etme ihtiyacının doğmuş olduğunu kaydeder. Şu halde yapılması gerekenin konu bakımından artık istikrar kazanmış ilimleri tek tek ele almak, herhangi bir ilim dalına ait olamayıp açıkta kalmış bir konu

---

*Ansiklopedisi*, C.11, İstanbul, 1995, s.57-58); Recep Kılıç, “Hamdi Yazır ve Düşünce Dünyası”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C.9, (ed. B.A. Çetinkaya), İnsan Yay., İstanbul, 2015c).

<sup>324</sup> Paul Janet & Gabriel Séailles, *Histoire De La philosophie: Les Problèmes Et Les Écoles*, Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1899.; İngilizce Çevirisi: Paul Janet & Gabriel Séailles, *A History of the Problems of Philosophy*, (Çev. Ada Monahan), Macmillan and Co., Paris, 1902.

<sup>325</sup> Utku'nun söz konusu temayülü gerekçelendirip üç bölüm halinde ele aldığı makalesi, bu tercihin bilhassa Babanzâde açısından mantıklı ve tutarlı olduğunu ifade etmektedir. Geniş Bilgi için Bkz; Utku, *2018*, 118-122.

olup olmadığını tespit etmek gerekecektir. Eğer böyle bir konu varsa sonraki aşama bu konunun felsefeye ait olup olamayacağını tetkik etmektir.<sup>326</sup>

Bu amaçla bir ilimler tasnifi yapan düşünür insanın dikkatini ilk önce cisimlerin çektiğini ve cisimlerle ilgili olan bilimlerin kozmolojik bilimler olduğunu söylemiş, cisimlerin de kendi içinde 1) canlı/organik “biyoloji” ve 2) cansız/inorganik “fizik” şeklinde ayrılabilirliğini söyler. Ve şöyle devam eder: Biyoloji, hayvan ve bitkilerden hareketle 1.a)zooloji” ve 1.b) botanik” olarak ikiye ayrılır. Fizik ise, hadiseleri/olguları inceleme açısından 2.a) fizik; cisimlerin bizzat kendilerini inceleme açısından 2.b) astronomi, 2.c) jeoloji, 2.d) mineroloji, 2.e) kimya bilimleri şeklide alt dallara ayrılmaktadır.<sup>327</sup> Bunlar bizim duyularımızla idrak edebileceğimiz cisimlerdir.

Bununla beraber insanda bulunan “soyutlama” melekesi neticesinde nitelikler de ayırt edilebilir. Burada karşımıza çıkan “miktar” kavramı bizi matematik bilimlerine yönlendirir. Matematik bilimleri zihinsel işlemler bakımından “aritmetik”, mekân bakımından “geometri”, hareket bakımından “mekanik” olarak ayrılabilir.<sup>328</sup> Buraya kadar duyularımızın idrak edebileceği cisimlerle ilgili bilimler (ulûm-ı kevniye / sciences cosmologiques) sayılmıştır. Bunların konusu “âlem-i his”tir. Ancak bunlarla beraber bir de “âlem-i mânâ” vardır ki bu mânânın (le morale) varlığı insanın hayvanlardan ayrıldığı bir takım özellikler sayesinde. Bu âlemlerle ilgili bilimlere “manevî/ruhî bilimler” adı verilir. Bunlar kendi içinde üçe ayrılır: Birincisi, insanın, hatırlamak, zamanı ölçmek, anlatmak ve kayıt altına almak özelliklerinden doğan “tarih

---

<sup>326</sup> Babanzâde, **2015**, s. 40.

<sup>327</sup> Babanzâde, **2015**, s. 40-41.; Ayrıca bkz., M. Cüneyt Kaya, “Kadîmin Keşfi Yolunda: Babanzâde Ahmed Naim’in Felsefe Çalışmalarına Giriş”, *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Fikirleri Eserleri*, (M.C.Kaya, İ.Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018, s. 87-88. Ayrıca bkz., Recep Kılıç, “Ahmed Naim ve Düşünce Dünyası”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, c. 9., (ed. B. A. Çetinkaya), İnsan Yay., 2015, s. 374

<sup>328</sup> Babanzâde, **2015**, s.42. Ayrıca bkz., M. Cüneyt Kaya, s.88. Ayrıca bkz., Recep Kılıç, a.g.m., s. 375.

bilimleri” (bunlar: “tarih”<sup>329</sup>, “arkeoloji”, “epigrafi”, “nümizmatik”, “coğrafya”), ikincisi, konuşma kabiliyeti ile ilgili olan “dil bilimleri” (“Filoloji”, etimoloji”, “paleografya”), üçüncüsü ise toplumsal bir varlık olmasından kaynaklanan “toplumsal bilimler” (“siyaset”, “hukuk”, ve “ekonomi”) dir.<sup>330</sup>

<b>Cisimlerle ilgili/ Kozmolojik Bilimler (Ulûm-i Ecsâm / Kevniye)</b>	<b>Manevi/ Ruhi Bilimler (Ulûm-1 Maneviye / Ruhiye)</b>
<p>Biyoloji</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Botanik</li> <li>• Zooloji</li> </ul>	<p>Tarih Bilimleri</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Arkeoloji</li> <li>• Epigrafi</li> <li>• Nümizmatik</li> <li>• Coğrafya</li> </ul>
<p>Fizik</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Cansız/inorganik cisimleri, ortaya koydukları olgular açısından inceleyen bilim: Fizik</li> <li>• Cansız/inorganik cisimlerin bizzat kendilerini inceleyen bilimler: Astronomi/Kozmografya, jeoloji, Mineroloji, Kimya</li> </ul>	<p>Dil bilimleri</p> <p>Filoloji Etimoloji Paleografya...</p>
<p>Matematik</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Aritmetik-Cebir</li> <li>• Geometri</li> <li>• Mekanik</li> </ul>	<p>Toplumsal bilimler</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Siyaset</li> <li>• Hukuk</li> <li>• Ekonomi</li> </ul>

**Tablo 14:**Ahmed Naim’in İlimler Tasnifi

Ahmed Naim manevi ilimlerin tümünün “ben” dışındaki sahayla ilgilendiğinden dolayı objektif karakterli olduğunu söyler. Bu bilimlerin dayandığı hadiseler insan ruhunun dış görünüşüdür. Ruhun kendisi değildir. Oysa bazı hadiseler

<sup>329</sup> Babanzâde’nin Tarih hakkında bir değerlendirmesi için bkz; Ahmed Naim, Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi Ve Şerhi, C. I, s. 91–92.

<sup>330</sup> Babanzâde, **2015**, s.43-44.. Ayrıca bkz., M. Cüneyt Kaya, s.88-89. Ayrıca bkz., Recep Kılıç, a.g.m., s. 375-376.

vardır ki kimde ortaya çıkıyorsa o kişi tarafından kendi içinde yaşanarak bilinir. Örneğin fikir (pensee), irade (volonte), duygulanım (tahassüs, sentiment) bunlardandır. İşte konu olarak ruhun, insanın, ben'in bizzat araştırılması vazifesini ele alan bilimlere “psikoloji bilimleri” (Sciences Psychologiques) adı verilir.<sup>331</sup>

Babanzâde'ye göre her bilim yalnız kendi varlık alanı ile ilgili bilgi vermekte, fakat kendi ulaştıkları sonuçları sentez etmek, bu sentez yoluyla varlıkların doğru bir görüşüne sahip olmak konusunda yetersiz kalmaktadır. Böyle bir senteze şu bakımlardan ihtiyaç duyulmaktadır:

1. Her bir bilimin kendine has olan kanun ve olgularının varlığı “teorik ve tümel” bir değerlendirme yapmayı gerektirir ki bu değerlendirmelere o bilimin felsefesi denir. Yine bu olguların birbiriyle ilişkilerinin yanı sıra daha üst ilkelerle ilişki ve bağlantısını araştırmak gerekir ki bu faaliyetin adı “bilim felsefesi”dir. Bilim felsefesi bilimlerin konularının ulaştığı sınırdaki tümel hakikatleri kendi konuları içerisinde bir araya getiren ve özetleyen ve tabiat âleminin tabi olduğu en tümel kanunları keşfetmeye çalışan bir üst bilimdir.<sup>332</sup>

2. Bilim felsefesini sadece bilimlerden elde ettiği malzeme oluşturmaz. Bu bilimin tesisi için de ayrıca kendisine dayanak olacak bir “ilk ilkeler bilimi”ne (mebâdii üvel ilmi) ihtiyacı vardır. Ki bu “mutlak”ı (eşyanın ilk kaynağı) konu etmek demektir. Öte yandan varlık, sebep, cevher, kanun, etki ve edilgi, gaye, hareket ve oluş, kuvvet kavramları hem insan aklının ilkeleri hem de bilimlerin temeli olduğundan sırf ilk ilkelere mahsus özel bir bilimin varolması zorunludur.<sup>333</sup>

3. “Özel bilimler kanun ve ilkeleri tesbitle kalmaz sebepleri de inceler. Söz konusu sebeplerin de sebepleri olduğundan ve bu durum sonsuza kadar

---

<sup>331</sup>Babanzâde, 2015, s.46.

<sup>332</sup> “Felsefe-i ulûm, mevzûât-ı ulûmun müntehâ olduğu hakâyık-ı külliyyeyi kendi mevzûu dâhilinde cem ve hülâsa edip âlem-i tabiatin tâbi olduğu en küllî kavânîni keşfe çalışır bir ilm-i âlidir.” (Babanzâde, a.y.)

<sup>333</sup>Babanzâde, 2015, s.47.

gidemeyeceğinden bir noktada neticelendirmek gerekir. O halde bir bütün halinde oluşun sebebini bulmalıdır ki bu “ilk sebepler” biliminin varlığını zorunlu kılar. Yakından bakıldığında görülür ki bu iki bilimin konusu aynı şeydir. Bununla birlikte yakından incelendiğinde bu iki bilimin konusunun aslında aynı şey olduğu görülecektir.

Ahmet Naim bu ilmin tanımını şöyle yapıyor:

İnsan ruhunun temel kavramlarını, var olması açısından varlığı, ilk ilke ve sebepleri kendisine konu edinen ve konusunun daha tümel olması sebebiyle diğer tüm bilimlere kuşatıcı bir özelliğe sahip olması gereken bu bilim Aristoteles'ten bu yana “metafizik” olarak isimlendirilen bilimin ta kendisidir.<sup>334</sup>

Öyleyse bu bilimlerin dışında iki konu daha kalmıştır:

“1. Şuur vesilesiyle kendini algılayan insan ruhu ve 2. Aristoteles'ten beri “ilk illet/ilke ve sebepler” olarak adlandırılan mümkün, en yüce / genel / kapsayıcı tümellerdir. İşte “felsefe” bu iki konuyu inceleyen bilimdir. Felsefe bu noktada iki kısma ayrılır: 1.İnsan ruhunun felsefesi 2.ilk felsefe olarak.”<sup>335</sup> Babanzâde, biraz daha anlaşılır şekliyle ilk ilke ve sebepleri inceleyen metafiziğin konusunu “Allah (c.c)” olarak ifade eder: Allah, varlığın ilkesidir; özü itibariyle var olandır; tüm ilke ve sebepler nihayetinde O'na varır; en yüce ve hâkim nokta Zorunlu Varlık'tır.<sup>336</sup>

Görülüyor ki, felsefenin temel taşı insan, en yüce zirvesi de Zât-ı Zü'l-celal oluyor. Birbiriyle bu derece irtibatlı olan bu iki ucun artık ahenkli bir şekilde bir bilime konu olmaması mümkün müdür? İnsan rabbini kendi varlığı ve ruhuyla bulmuyor mu, tanımıyor mu? Men arafe nefsehû fe-kad 'arafe rabbehû. (Kendini bilen rabbini bilmiş olur) denilmemiş mi? Yeryüzünde yaratıcı kavramını tasavvur edebilen tek yaratık insandır. Hegel, “İnsanın hayvandan farkı, hayvanın dinsiz olmasındadır” diyor. Diğer taraftan denilebilir ki, insan, ulûhiyet fikrinden sıyrıldığında eksik kalır. Yetkin olması, kendi noksanlığını örtmesi, ulûhiyet fikri sayesinde. Bundan dolayıdır ki, eski zamanlardan bu çağa kadar hangi felsefi ekol araştırılırsa araştırılsın, çözüme kavuşturulmaya

<sup>334</sup> Babanzâde, 2015, s. 47.

<sup>335</sup> Babanzâde, 2015, s. 48.

<sup>336</sup> Babanzâde, 2015, s. 48.



çalışılan meselenin “İnsan nedir?” ve “Allah nedir?” sorularında kendini gösterdiği görülür. Bu sebepten dolayı felsefenin yukarıda verilen tariflerini basit bir ifadeye indirgeyerek –Bossuet’yi takiben- “Allah’ı ve ruhu bilme” yahut “Allah’ı bilmeye giriş olması açısından ruhu bilme” şeklinde tarif edebiliriz.<sup>337</sup>

Babanzâde, daha önce yer verdiği felsefe tanımıyla bu kısımda vardığı neticelerin tutarlılık gösterdiğini ve birbirini tamamladığına kanaat getirir. Ona göre hikmet yahut bilgeliğin en önemli koşulu “kendini bilmek”, hikmetin üzerine bina edildiği ilkelerin en sağlamı da “Allah’ı bilmek”tir. Bu cihetle felsefenin derinlemesine düşünme özgürlüğü tüm bilimlerde olduğu gibi felsefede de ön koşul olarak yer almalıdır.

Babanzade bu noktada tasnifi yapmaktaki maksadına dair ipuçları verir. O, Auguste Comte, Herbert Spencer gibi pozitivistin önde gelen isimlerinin tasniflerinde felsefeyi tanımadıklarını, buna sebep olarak da felsefenin konusu sınırlı olan özel bir bilim olmayışını gösterdiklerini söyler. Şu durumda felsefe onların iddia ettikleri gibi olmaktan çıkmakta, tüm bilimlere kapsama özelliği anlamında evrensel olmasa da bu bilimlerin ilke ve sebeplerini araştıran, kuşatan tümel bir bilim olarak varlığını ve önemini korumaktadır. Felsefe kendine has konusuyla diğer bilimlerden farklı bir sahada incelemelerini sürdürebilir.

Böylece “ruh felsefesi” ve “ilk felsefe” olarak konuları bakımından ayrılan felsefe “ruh felsefesi”ni insanın mahiyeti gereği tabii olduğu kanunları ele alan bir alan olduğunu belirtir. Bu kanunlar, bize tecrübenin sonuçlarını bildiren “olan” ile, ruhumuzun güçlerinin hedeflediği gaye bakımından “olması gereken”e atıfla ikiye ayrılır. Ruhumuzun güçlerini incelerken gerçek durumlarını dikkate alan ve tecrübeye dayanan bilim “psikoloji”dir. Yine ruhumuzun güçlerini incelerken ideal durumlarını dikkate alan bilimler de vardır. Bunlar: ‘İdrak’ın ideal kanunlarını araştırmasıyla “mantık”, ‘İrade’nin ideal kanunlarını araştırmasıyla “ahlâk”, ‘hayal gücü’nün ideal

<sup>337</sup> Babanzâde, 2015, s. 49.; Kaya, 2018, s.91.

kanunlarını araştırmasıyla “estetik” olarak üçe ayrılır. İdrak, irade ve hayal gücü, belirli bir doğrultuda ilerliyor ve türlü yönlere sapmıyorsa bunu kanunlarının ve gayelerinin olmasına borçludurlar. Bu gayeler, idrakte “hakikat”, ahlâkta “iyi” ve estetikte ise “güzelliktir. Bu gayeler aynı zamanda onların konularını da oluşturur. Bu bilimlerin ilgi alanı ruhun güçleri olduğundan bir ayağı ruh felsefesi / psikoloji’dedir. Fakat ruhun sınırlarının da ötesinde “ideal” durumlara (tabi oldukları ilkeler vasıtasıyla) yöneldiklerinden diğer ayağı metafiziktir. Bu dört bilim (psikoloji, mantık, Ahlâk, estetik) merkezinde insan bulunduğundan “öznel /manevi” felsefe adını alır.<sup>338</sup>

Felsefenin ikinci kısmı olan “felsefe-i ülâ” -daha önce de belirtildiği gibi- genel ve soyut olarak ilk ilkelerden bahseden “metafizik” olarak ve ilk illetlerden Zât-ı Ecellü Alâ'dan bahseden “ilahiyat” olarak ikiye ayrılır.

Burada bu ayrımı anlamlandırmak adına bir hususa kısaca değinmemiz gerekebilir. Bu çalışmada Antik Yunan döneminin sonunda dipnot olarak, Orta Çağ’da metafiziğe ilişkin mühim bir anlam değişikliği yapıldığını “meta” sözcüğüne doğayı aşan, doğada bulunanlardan varlık ve değer bakımından üstün nitelikte, doğadan ayrı bulunanların araştırılması gibi anlamlar yüklendiğini Aristoteles’in kitabına, isimlendirilirken taşımadığı farklı bir anlam verilerek Aristoteles’in “varlığı varlık olmak bakımından inceleyen” “ilk felsefe” dediği söz konusu bilimin teolojiye yaklaştırıldığını ifade etmiştik. Heimsoeth,<sup>339</sup> bu bağlamda pozitivistin Orta Çağ’ın bu tutumuna yönelik tepkisini bir yönüyle haklı bulmaktadır. Ona göre tasvir edilen anlamda metafizik felsefenin başlangıç sorularını ele alan “ilk felsefe”nin vazifesini elinden almaya çalışmaktadır. Hâlbuki “ilk felsefe” (philosophia prima), üzerine bilgimizi bina ettiğimiz temeller ve esasları barındırırken, tasvir ettiğimiz anlamdaki

---

<sup>338</sup> Babanzâde, 2015, s. 51.

<sup>339</sup> Heinz Heimsoeth (1886-1975). Yeni-Kantçı okulun üyesi Alman felsefe tarihçisidir. Felsefe tarihinin müstakil bir disiplin olmasına önemli katkılarda bulunmuştur. 1950-52 yıllarında İstanbul Üniversitesinde dersler veren düşünür, Kant araştırmalarıyla ünlüdür. (Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı yay., Ankara, 2007, s: kitabın iç kapağından özetle)

metafizik hakikatte ancak son felsefedir (philosophia ultima).<sup>340</sup> Diyor ki: “Aristoteles’in ‘*meta ta füsika*’ adını alan kitaplarında birbirinden ayrılmayan şeyleri yani metafizikle ontolojiyi birbirinden ayırmak zorundayız. O zaman metafizik en yüksek varlığın, ilk nedenin ve bütün şeylerin son amacının, insan ruhuyla kaderinin ve genellikle duyular üstü olan ve asla deneyim alanına girmeyen, algılanamayan şeylerin bilgisi olduğu halde, ontoloji *on he on*’un, var olanın bilgisidir.”<sup>341</sup>

Görülüyor ki Babanzâde’nin ilk felsefe anlamında olduğunu vurguladığı ‘metafizik’ ile ‘teoloji’yi birbirinden ayırmış olmasının felsefi zemini burada yatmaktadır. Ve bu yaklaşım ontoloji, ilk felsefe ve metafizik arasındaki başat probleme yerinde bir çözüm sunmaktadır.

Babanzade’nin tasnifinde bir başka hususa bakarsak düşünürümüz bu tasnifin “pratik felsefe” ve “teorik felsefe” şeklinde de ayrılabilirliğini de belirtmiştir. Ona göre, mevcut durumumuz ideal durumumuzdan daha iyi bilindiğinden pratik felsefenin teorik felsefeyi önceleyeceği malumdur. İnsan ruhu ne kadar meçhulse de ilk ilke ve sebepler kadar meçhul değildir. İnsanın bildiği meseleden hareketle bilmediği meseleye yönelmesi çağdaş bilimler tarafından genel kabul gören bir yöntemdir. O yüzden önce insandan başlamak sonra metafiziğe yönelmek gerekir.<sup>342</sup> Burada meselelerin incelenme sırası, insan, metafizik ve ulûhiyet şeklinde bir yükseliş ile gerçekleşir. Düşünür salt tündengelim yöntemini kullanan Spinoza gibi filozofları eleştirmiş, metafizikten başlayan bir felsefeden çıkacak sonuçların hatalı olabileceğini belirtmiştir. İllaki önce tecrübe, gözlem ve tümevarım yöntemini gözetmek gerekir. Felsefede sebepliden sebebe giden, sonuçtan başlangıca ulaşan yöntem geçerlidir. Akıl önce kendisini tanımalı, psikoloji metafiziğin öncesinde yer almalıdır.<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup> Heimsoeth, 2007, s.34-35.

<sup>341</sup> Heimsoeth, 2007, s.35’den naklen.

<sup>342</sup> Babanzâde, 2015, s. 52.

<sup>343</sup> Babanzâde, 2015, s. 52.

Babanzâde, Comte ve Spencer'a eleştirilerine devam eder ve felsefeyi “bilim felsefesine” irca etmelerine karşı çıkar. Çünkü bilim felsefesi felsefenin bizatihi kendisi değil yalnızca şubelerinden biridir.

FELSEFE	
<b>Ruh Felsefesi / Manevî Felsefe/ Öznel Felsefe</b>	<b>İlk Felsefe/ Metafizik Felsefesi/ Nesnel Felsefe</b>
Psikoloji	Bilim felsefesi
Mantık	Metafizik
Ahlak	Teoloji
Estetik	

**Tablo 15:**Ahmed Naim'in İlimler Tasnifinde Felsefenin Taksimi ve Ahlâk İlminin Yeri

Ahmet Naim'e göre herhangi bir ilimin konusu felsefenin konuları ile -insan ruhu, metot, gerçeklik ve ilk sebep gibi- irtibatlıdır. Bu ilişkinin bir bütün olarak belirlenmesi, varlığın en üst şartları, vazife ve hak ilkeleri, mutlak cevher felsefesini yapmakla aynıdır. Bu açıdan bilim felsefesi ve hatta genel olarak herhangi bir uygulamalı felsefe alanı, pozitivistlerin iddia ettiklerinin aksine, bizatihi “felsefe”yi gerektireceğinden, "felsefe" adında müstakil bir bilimin varlığını inkâr etmek imkânsızdır.<sup>344</sup>

Bütün bu söylediklerimizi kısaca şu şekilde ifade edebiliriz:

Babanzade'ye göre, 1) felsefe “özgür bir şekilde derinlemesine düşünme yoluyla idrak olunan ilkelere dayalı bilgelik”tir. 2) Bilim ise bir tür sebep araştırması olarak “neden” ve “nasıl” sorularını birlikte sorması gereken gündelik bilgidan farklı bir faaliyettir. Birinci cümledeki “ikelere dayalı” vurgusu önemlidir; çünkü felsefe, “tümel kavram ve ilkeleri” araştıran bir ilimdir. Bu bağlamda pozitivistin “bilimsel metotta

<sup>344</sup> Babanzâde, 2015, s. 54.

nesnellik” iddiası düpedüz bir hayaldir, zira hiçbir “gözlem” değerden arınmış olamayacağı gibi “gözlem”e dayanan “bilimsel yöntem”de nesnel olduğunu iddia edemez. Zira bilimin içerdiği her şey bizim dünya görüşümüz ve algı dünyamızdan süzülerek ortaya konur. Dolayısıyla bilim, bu bulanıklıkta yolunu bulmak istiyorsa tek tek gözlemlerden çıkarak tümel hakikatlere ulaşan bir “ilk ilkeler bilimi”ne yani felsefeye ihtiyacı vardır. İkinci cümledeki “neden” sorusu önemlidir çünkü bu soru, nedenlerin sonsuza kadar sürmesi imkânsız olduğundan bize, metafizik biliminin kapısını aralar ve oradan da Uluhiyet’e götürür.

Bilimin tarihi çok eskilere uzansa da “modern bilim anlayışı” tarzında zamanla gelişerek Yunanlılarda ortaya çıkmıştır. Bilimin ilerlemesiyle ortaya çıkan tabloda bazı karanlık taraflar bulunsa da bilginin insana güç ve iktidar sağladığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bilgi henüz ilk adımda onu bilen ve algılayan özneye bağlı olduğundan önce “özne / nefis” nedir sorusu sorulur. Başka bir deyişle biz henüz ilk adımda bilgiyi “algı”ladığımız için önce nefsi tanımalıyız. Dolayısıyla felsefe psikoloji ile başlar. Bu bağlamda psikoloji ilmi, felsefe tasnifinin başlangıcında yar almalıdır. Felsefenin varacağı son nokta ise tüm sebeplerin bağlandığı “ilk sebep” olarak Zat-ı Zülcelâl olup felsefenin tasnifindeki son şube “teoloji”dir. Bu tasnif, sahaları ile ilgili konuları seçmeye duran bilimlerin ontolojik bir varlık kavrayışı içinde sınıflandırılması ile oluşmuştur.

Bu tasnifdeki şemada ahlâk, “merkezinde insan olan, mânâ âlemi’ne ait olan bir disiplin olup, bir ilim olarak insan iradesinin kemal kanunlarını tedkik eder; bu anlamda ahlâk, günahattan korunmuş iradenin ilmi demek olur ki konusu, hayr’dır. Felsefe-i nefsiyyenin veya hikmet-i ameliyenin bir alt disiplinidir.”<sup>345</sup>

Babanzade’yi bu şekilde bir felsefe anlayışı ve bu anlayışa dayanan bir ilimler tasnifi yapmaya sevk eden bir takım saikler vardır. Bunlardan biri kendi döneminde, bir

---

<sup>345</sup> Kılıç, 2009, s.129.

yanda pozitivist/materyalist diğer yanda idealist/spiritüalist dünya görüşlerinin tüm yüzyıla yayılmış olan çatışmasına Osmanlı aydınlarının da kayıtsız kalamayıdır. Diğeri, yaklaşık iki bin senedir hâkim olan dünya kavrayışının modern bilim karşısında sarsılması ve ilerleyen teknolojinin dünyadaki güç dengesini değiştirmesi ile doğu medeniyetlerinin gerilemesi arasında bir bağlantı bulunduğu şeklinde genel bir temayülün varlığıdır. Babanzâde'nin de içinde yer aldığı cephedeki Osmanlı aydınları söz konusu durumlardan dolayı bir hayatîlik ve ivedilik içinde hem batı kültür ve medeniyetini tanıma hem de mevcut problemlere çözüm üretme amacıyla şark medeniyetinin ve İslam düşünce geleneğinin motiflerini taşıyan bir modern felsefe anlayışı inşa etmeye gayret etmiştir. Babanzâde'nin kurucu aktör olarak yer aldığı bu sürece katkısı, modern bilimin, üstüne basmak pahasına yükseldiği “insan”, “varlık” ve “değer” kavramlarını tekrar ayağa kaldırmak, tozunu toprağını silkelemek ve ilimler tasnifindeki başköşeyi bu kavramlara tahsis etmek suretiyle olmuştur.

Babanzade'nin *Felsefe Dersleri* eseri, Paul Janet'in *Psikoloji ve Metafizik (Psychologie et Metaphysique)* isimli eserinden dipnotlar eklenerek, bir çok yerde açıklamalar yapılarak tercüme edilmiş / uyarlanmıştır. *Felsefe Dersleri*'nin kaynağının Janet'in söz konusu eseri olduğu belirtilmemiştir. Bu durum *Felsefe Dersleri*'nin kişisel ders notları olarak kullanılmak amacıyla kaleme alınması ve daha sonra kitap olarak basılması gibi sebeplerle açıklanabilir. Paul Janet eserinde, psikoloji ilmi ve metafizik ilmini birleştirmeye daha doğrusu aralarında bir köprü kurmaya çalışmaktadır. Babanzâde'nin ilimler tasnifi Janet'in eserinde yer almaktadır. Robert Flint, Paul Janet'in yaptığı bu tasnifi dikkate değer bir açıklık ve anlaşılabilirlikle ortaya konmuş, pozitivistimin bilim anlayışına kaydadeğer bir eleştiri olarak değerlendirmiş, felsefe din ilişkileri bağlamında çok önemli bir noktada yer aldığı söylemiştir.<sup>346</sup> İzmirli İsmail

---

<sup>346</sup> Flint, *1904*, s. 305-307.

Hakkı Janet'in tam bir maddiyun düşmanı olduğunu, tasnifinin ise “felsefeye konu bulma ihtiyacı” olduğunu söylemektedir.<sup>347</sup>

Bizce bu çalışmayı sadece “felsefeye konu bulma ihtiyacı” olarak niteleyip orada bırakmak yetersiz ve yanlış bir çerçeve sunacak, hakkını teslim etmeyecektir. Janet ve Babanzade açısından bakıldığında bu tasnif yirmibeş yüzyıllık bilim tarihinin geldiği noktada ortaya çıkan çözümsüzlük ve problemlere çözüm bulma arayışının bir ürünüdür. Zira Janet ve Babanzade'nin felsefeden kastı basit bir bilim felsefesinin yahut felsefe tarihinin içerdiği anlamla kıyaslanamaz. Babanzade'nin vurgularında felsefe, İslam düşünce geleneğinde yüklü manası ile “hikmet”tir. Zira görülüyor ki Babanzade'nin bu tasnifle bilim dünyasına katmak istediği şey basit bir tasnifçilik veya bilimleri birbirinden ayırma yahut felsefenin konularını araştırma faaliyetinin ötesindedir. Bu çalışma boyunca görülmüştür ki Babanzade'nin hayatında “felsefe” hiçbir zaman kuru bir dava olmamıştır. Babanzade'nin ilimler tasnifinin konusu varlık, kaynağı insan, gayesi Allah'tır.

### 3. İlimler Tasnifinde Ahlâkın Yerinin Değerlendirilmesi

Bir düşünürün ilimler tasnifine şeklini veren unsurlardan olarak varlık ve bilgi anlayışının ehemmiyeti olduğu gibi değer anlayışının bu konuda çok büyük etkisi vardır. Çünkü insanın yapıp etmelerini konu alan amelî saha değer anlayışının bir yansıması olarak şekillenecektir. Değer anlayışı ise insan / ahlâk meselesinden bağımsız değildir. Ahmed Naim'in de ahlâk ilmini ilimler tasnifinde konumlandırması onun ahlâk anlayışına matuftur. Bu bağlamda kısaca onun ahlâk anlayışına<sup>348</sup> değinerek ahlâk metafiziğini nasıl temellendirdiğini ele almak istiyoruz. Ardından bir ilim olarak ahlâkın

<sup>347</sup> Paul Janet ve Janet'le benzer bir tasnif sunmuş olan Jean Elie Rabier'in ilim sınıflandırmaları ve İzmirli İsmail Hakkı'nın bu tasnifler hakkında görüşleri için bkz.: Demir, 2016, s. 79-83.

<sup>348</sup> Ahmet Naim'in ahlak anlayışı ele alınırken Kılıç'ın ilgili makalesinde sunduğu teorik çerçeveden istifade edilecektir: Recep Kılıç, “Ahmed Naîm”, *Tanzimat'tan günümüze Türk Düşüncesi, Tanzimat'tan Cumhuriyete Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri C.3*, (ed. S. Hayri Bolay), Nobel Yay., Ankara, 2015a.

Babanzâde'nin ilimler tasnifinde hangi ilimlerle nasıl bir ilişki içerisinde konumlandırıldığına yer vereceğiz. Son olarak ise ahlâk ilminin Babanzâde'nin tasnifinde yerini belirlemeye etki eden ve bu çalışma boyunca ele aldığımız konularla irtibatlı olarak değerlendirme yapmak istiyoruz.

O halde ilk olarak düşünürümüzün ahlâk metafiziğini temellendirmesi bağlamında ahlâk anlayışını ele alalım:

Ahmed Naim'in ahlâk anlayışının incelenebileceği eserler, “Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları”<sup>349</sup> isimli müstakil eseri başta olmak üzere, çeşitli dergilerde yayınlanan makale ve yazıları, çevirisini yaptığı kitap ve makalelere ilave ettiği notlar ve yorumlardır. Babanzâde'ye göre ahlâk yasası evrenseldir. Başka bir deyişle O, zamana, mekâna ve kültürlerle göre değişen relâtif bir ahlâk anlayışını kabul etmemektedir. Öyleyse sayılan faktörlere göre değişmeyen, bütün insanlar için mantıklı ve değerli olan bir ahlâk yasası evrenselliğini hangi ölçüye dayandırmalıdır? Babanzade bu konuda şunları söylemektedir:

(...) ahlâk yasası insanlar içindir. İnsanların, bunca tutkular, ihtiyaçlar ve ihtiraslar arasında gerek kendilerinin gerekse başkalarının yaratılıştan yönelmiş oldukları yetkinlik gayesine aykırı düşmeyecek eylem ve hareketlerin tâbi olduğu evrensel yasanın insan türünün bütün bireylerince akla uygun ve uyulmaya değer olması, herhalde hepsinin müşterek doğasına uygun olmasına bağlıdır.<sup>350</sup>

Görülüyor ki Babanzâde'ye göre bu yasa ancak insanlığın tüm fertlerinin “müşterek yaratılış”ına uygun olursa evrensel olabilir.<sup>351</sup>

---

<sup>349</sup> Eser 1945'de Ömer Rıza Doğrul Tarafından sadeleştirilmiş, Recep Kılıç Tarafından ilkin 1995'te sadeleştirilmiş, 2010 yılında notlar ilave edilerek tekrar yayımlanmıştır.

<sup>350</sup> Ahmed Naim, *İslam Ahlâkının Esasları*, (Notlar ilave ederek sadeleştiren: Recep Kılıç), TDV Yay., Ankara, 2014, s. 163.

<sup>351</sup> Recep Kılıç, *2015a*, s.1517.



Burada “insanın müşterek yaratılışına” vurgu yapan Ahmed Naim’in “naturalist” bir ahlâk anlayışını kastedip kastedmediği üzerinde durulması gereken bir konudur. Acaba Ahmed Naim “duygu” kavramına mı, “sezgi” kavramına mı, tüm insanlarda ortak olan “akıl” kavramına mı yahut “vahiy” kavramına mı atıfta bulunmaktadır? Babanzâde bu noktada insanın müşterek yaratılışına en uygun yasanın “vahiy kaynaklı ahlâk yasası” daha doğrusu “İslam vahyi kaynaklı ahlâk yasası” olduğunu savunur. Bununla beraber O, akla da vurgu yapar. Bu durumda bu iki kavramı birbiriyle uzlaştırmakta mıdır diye sorulursa Ona göre “akıl” da bize evrensel bir ahlâk yasasına ulaşma imkânını sunabilir ancak bu durumda “evrensel yasa” teorik açıdan mümkün gözüktüğü de pratik açıdan bir takım sorunlarla karşılaşır.

Bu bağlamda cevaplanması gereken iki soru açığa çıkar, birincisi bir önceki cümleden hareketle “İslam vahyini diğer vahiylerden farklı kılan nedir?” sorusudur; zira İslam’dan başka vahiy kaynaklı olduğu iddiasında bulunan ve “inanç esasları / ahlâk anlayışları” bakımından birbirinden farklılaşan dinler de vardır. İkincisi, “akıldan çıkarılan evrensel yasanın pratik sorunları nelerdir?” sorusudur ki burada da Babanzâde’nin özelde Kant’ın ahlâk anlayışına genelde ise rasyonalist ahlâk teorilerine bir eleştirisi olur.<sup>352</sup> Önce onun görüşleri çerçevesinde İslam vahyini diğer dinlerden farklı kılan vurguları ele alalım.

Babanzâde haikikî dinin İslâm olduğuna ve bu dinin her kavrayış seviyesine hitap edebilecek yetkinlikte bir “fitrat” dini olduğunu vurgulamaktadır:

(...) Nezd-i ilâhîde din, İslâm’dan ibarettir.” Din-i mübîni İslam nâsîh-i şerayi’-i sâlife olup hükmü ilâ mâ şâallah payidar olacak olan din-i kemâl ve din-i fitrattır. (...) “Allah’ın nâsî üzerinde meftûr kıldığı fitrattır.<sup>353</sup> (...) Çünkü her

<sup>352</sup> Kılıç, 2015a, s.1517-20., 1531. vd.

<sup>353</sup> Burada Ahmed Naim, Er-Rum 30/30. Ayete atıfta bulunmaktadır.

hangi derece-i aklın kabulünden ibâ edemeyeceği kadar basit, basit olduğu kadar âlî hakâyık telkîn eder.<sup>354</sup>

Babanzade İslam vahyinin akla uygun olduğunu, her Müslümanın İslam hakikatlerini farklı seviyelerde de olsa aklî delillendirme ile kabul ettiğini vurgular. İslam inanç alanında Hristiyanlıktaki gibi aklı aşan bir “sır” kavramı yoktur.<sup>355</sup>

Babanzade Ortaçağ Hristiyan dünyasında özellikle Ockham’da gördüğümüz şekilde bir “akıl-iman” yaklaşımına karşı çıkmaktadır. İslam dinindeki kâinatı idare eden tabiat kanunları anlamında “sünnetullah” kavramının içeriğine dikkat çeken Babanzade, ilmin doğrulanmış verileriyle Kur’an’ın ifadelerinin çelişmesinin mümkün olmadığını söyler. Yine Kur’an-ı Kerim’de geçen “sünnetullah” kelimesinin tekil olarak kullanımına dikkat çeken Babanzade, ilim dallarının birbirinden ayrı görünen kanunlarını tek bir kanuna indirgemenin yerinde bir çaba olduğunu vurgular.<sup>356</sup> Olur da aklın ve bilimin verileriyle ispatlanmış bir durum karşısında bir ayetin buna muhalif olduğu görülürse bu durumda ayetin yorumlanmasına gidilir. Ahmed Naim’e göre Kur’an ayetlerinden bilimsel teoriler çıkarmak veya bilimsel teoriler hakkında Kur’an ayetlerinde yorum aramanın sakıncaları vardır. Kur’an’daki bazı ayetleri bin seneden fazla süreyle şüpheden uzak kalan Bartlamyus teorisine tefsir eden ulemanın, bu nazariye Kopernik nazariyesi tarafından bir gecede yanlışlanınca düştüğü durum buna örnek verilebilir.<sup>357</sup> Yine bu bağlamda İslam’da peygamberlerin ve diğer insanların dinî teklifler karşısında eşit olduğunu ve İslam’da ruhban sınıfının bulunmayışını örnek gösterir. Öte yandan İslam dini “asli günah teorisi” gibi suçun şahsiliğine, irade hürriyetine zeval verecek olan fikirlerden de berîdir.

---

<sup>354</sup> Babanzade Ahmed Naim, “İslamiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (Haz. M.C. Kaya), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018a, s. 407., 408.

<sup>355</sup> Babanzade, *2018a*, s.408; Babanzade, *2014*, s.113.

<sup>356</sup> Babanzade, *2014*, s. 103.

<sup>357</sup> Geniş bilgi için bakınız; Babanzade Ahmed Naim, “Semâ”, *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (Haz. M.C. Kaya), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018b, s. 577-584.

Buraya kadar anlaşılmıştır ki, insanların müşterek yaratılışına uygun evrensel Ahlâk yasasını “İslam vahyinde” bulan Babanzade, “İslam vahyini diğer vahiylerden farklı kılan nedir?” sorusuna “İslam’ın akla uygun olması, sır yahut asli günah gibi kavramlara başvurmaması” olarak cevap vermektedir. Konuya girişte ele aldığımız, “salt akıl kaynaklı ahlâk yasasının pratik olarak işlevselliğinin bulunmadığına” dair önermeden çıkan diğer bir soruya yani “vahiy kaynaklı ahlâk yasasının akıl kaynaklı ahlâk yasasından ne farkı vardır?” sorusuna gelirsek, Babanzade bu noktada genelde rasyonalist ahlâk anlayışlarına, özelde Kant’ın ahlâk anlayışına eleştirileri olacaktır.

Babanzade’nin İslam dininin ruhuna en uygun bulunduğu ahlâk teorisi *rasyonalist ahlâk teorisi*dir. Ona göre İslam vahyini kabul ediyor olmamız Kant’ın “categorical imperative” olarak isimlendirdiği kesin buyruğunu kabul etmemize engel teşkil etmez. Ancak Babanzade’nin rasyonalistlere ve Kant’a iki bakımdan eleştirisi olur. İlki “teorik”, ikincisi “uygulanabilirlik” bakımından yaptığı bu eleştirilerde o, İslam ahlâkının her iki anlamda da üstün olduğunu göstermeye çalışır. Onun teori bakımından yaptığı iki eleştiri vardır. Bunlardan ilki Kant’ın kesin buyruğuna (categorical imperative) yöneliktir.

Babanzade bu eleştiriye özetle şu şekilde ele alıyor: İslam ahlâkının temel ilkeleri Kant’ın kesin buyruklarını da kapsar. Şöyle ki; Kant’ın kesin buyruğundaki eksik nokta onun “niyet ve maksatlarımızı göz ardı etmesi”dir. Kant’ın, fiil düzeyine geçmemiş, niyet olarak kalmış eylemlere herhangi bir sorumluluk yükleyip yüklenmediği açık değildir. Onun “öyle hareket et ki, iradenin tabi olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun” ifadesindeki “hareket et” emir kipi niyetlerimizi dâhil etmemiş görünür.<sup>358</sup> Örneğin biz bazı insanların birbirine kötülük etmek niyetiyle dolu olduğunu, diğer bazılarının ise birbirine iyilik etmek niyetiyle dolu olduğunu düşünelim. Niyetlerini harekete geçirmemiş tüm bu insanlar

---

<sup>358</sup> Babanzâde, **2014**, s. 45-46.; Kılıç, **2015b**, s. 386., **2015a**, s.1531.

Kant'ın teorisine göre bakıldığında ahlâklılık bakımından birbirine eşittir.<sup>359</sup> Oysa İslam Peygamberi'nin "İyilik kalbinin mutmain olduğu şeydir.", "İyilik güzel ahlâktır, günah ise kalpte yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şeydir.", "Eylemlerin değeri ancak niyetler ileler." Hadis-i şerifleri kişinin niyetlerine daha kapsamlı olarak vurgu yapmaktadır. Ola ki Kant'ın "hareket et" emrini niyetlerimizi de kapsayacak şekilde genişletsek dahi yine de hadislerde ifade edilen söz konusu İslam ahlâk ilkesinin yetkinlik ve mükemmelliğine ulaşacak derecede genişleyemez. Bu bakımdan bizzat aklımız bize, İslam ahlâkının, Kant'ın "kesin buyruğu" ile birlikte ifade ettiği evrensel ahlâk yasasını da kapsadığını söylemektedir. "Nefsinizde olanı açığa vursanız da, kendinize saklasanız da, Allah Teâlâ sizden hesabını soracaktır. (Bakara Suresi, 284)", "Şüphesiz göz kulak kalp, bunların hepsinden dolayı sual sorulacaktır. (İsra Suresi, 36)" ayetleri buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>360</sup> Ahmed Naim bu konuda şöyle diyor:

"Bizce insanın ahlâkî değeri eylemlerinden ziyade niyetiyledir. Kant'ın kuralı ise, demin söylediğimiz asıl evrensel olan dinî kuralın bir dalı olup "halk tarafından sana yapılmasını istediğin her şeyi yap, halk tarafından sana yapılmasını istemediğin hiçbir şeyle halkı rahatsız etme" hadis-i şerifine benzer."<sup>361</sup>

Burada belirtmeliyiz ki Kant'a yapılan eleştiri "kesin buyruk" açısından değerlendirdiğimizde uygun bir eleştiri olur ancak bu eleştiri teorişinin bütünlüğü açısından değerlendirdiğimizde eleştiri yerinde olmaz. Zira biz bu çalışma içinde Kant'ın ahlâk anlayışını incelerken onun *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin "dünyada iyi niyetten başka "iyi" olarak isimlendirilebilecek başka bir şey olmadığı" yargısı ile başladığını belirtmiştik. Kılıç bu konuda şöyle diyor: "Ona göre ahlâkî açıdan önemli olan; eylemin sonucu değil, arka planındaki niyettir. Bu sebepten Kant için "Kuvve hâlinde kalmış niyetleri görmezden geliyor." şeklinde yapılacak bir

---

<sup>359</sup> Kılıç, **2015a**, s. 1532.

<sup>360</sup> Babanzâde, **2014**, s.46., Kılıç, **2015a**, s.1531-32.

<sup>361</sup> Babanzâde, **2014**, s. 46-47.

tenkid eksik kalır. Ancak sözünü ettiğimiz tenkidi, “öyle hareket et ki, irâdenin tâbi olduğu evrensel kural, yani itâat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun” tarzında dile getirilen “kesin buyruk” a yönelttiğimizde, tenkid yerinde olur.”<sup>362</sup>

Ahmed Naim’in teorik açıdan Kant’a yaptığı ikinci eleştiri, onun “vazife fikri”ne yöneliktir. Babanzade’ye göre vazife için vazife fikri teoride kalmanın ötesine geçemez, kalplerde yer etmez ve ahlâkçıların hayallerinin son noktasını gösteren yalın bir temenni olarak kalır. Çünkü bu teorinin insanlar üzerinde hiçbir yaptırım gücü yoktur. Buna rağmen, rasyonalistlerin vazife fikri ile Müslümanların Allah’ın emrinden anladığı şey yaklaşık olarak aynıdır. Müslümanlar arasına “Allah rızası”nın içeriğinin “ahlâki iyi” demek olduğunu bilmeyen Müslüman yoktur.<sup>363</sup> Yani rasyonalizmin “vazife” fikri fazlasıyla entellektüalist iken İslam’daki “Allah’ın emri, rızası” vurgusu genel kavrayış ve kabule daha uygundur.

Bu bağlamda Babanzâde’ye göre İslam ahlâkının rasyonalist ahlâk teorilerinden üstünlüğü uygulama açısından da kendini gösterir. İslam ahlâkının bu noktadaki başarısı hiçbir felsefi teoriyle kıyaslanamayacak kadar üstündür. Çünkü o, soyut hakikatleri telkin etme noktasını aşarak somut ödül ve ceza tasavvuruna yönelir. İslam’ın hitap konularına bakıldığında biri mutluluk ve Allah rızası gayesi, diğeri sevap ve ceza tasavvuru olmak üzere iki derecelidir. İkinci dereceye mazhar olmak herkes için geçerli iken ilk derece ahlâkî kıymet açısından kemal noktasıdır.<sup>364</sup> “Allah rızası” şeklinde ifade edilen kemal ve ulvi seviyeyi geniş halk kitlelerinden beklemek zor olsa da gerçek ahlâki olgunluğa ulaşmamış temel ahlâki seviyedeki insanlara uhrevi menfaat kapsamında ulaşmak mümkündür. Bu durumda rasyonalistlerin meşhur evrensel kaidesine tamamen uygun olarak geniş kitlelere ulaşılmış olur.<sup>365</sup>

---

<sup>362</sup> Kılıç, *2015b*, 388.

<sup>363</sup> Babanzâde, *2014*, s. 133, Kılıç, *2015b*, 389.

<sup>364</sup> Babanzâde, *2014*, s. 53., Kılıç, *2015b*, s. 389-390.

<sup>365</sup> Babanzâde, *2014*, s.135.; Kılıç, *2015a*, s. 1534.

Buraya kadar anlaşılıyor ki Babanzâde'ye göre ahlâkın temeli dindir. Onun yaklaşımına bakıldığında din ve ahlâk arasında hem özdeşlik hem de uyumluluk ilişkisi görüldüğü söylenebilir.<sup>366</sup> Ayrıca insanın müşterek fıtratına ve devamındaki tartışmalara bakıldığında onun bu temellendirmeyi hem psikolojik olarak hem de mantıkî açıdan gerekçelendirdiği görülür.<sup>367</sup> Düşünürümüz, rasyonalistlere ve Kant'a kayda değer eleştiriler yöneltmiş, İslam ahlâkının akılla barışık olması yönüyle zaten rasyonalist bir ahlâkı ihtiva ettiğini ifade etmiş dahası İslam ahlâkının rasyonalist teorileri kapsayacak ve aşacak şekilde üstün ve kapsamlı olduğunu savunmuştur. Kant'a hem "ahlâk metafiziği/teorisi" hem de "uygulanabilirlik" açısından eleştirilerde bulunmuş, "kesin buyruk" teorisi ve "vazife için vazife" fikrinin eksiklerini ortaya koymuştur.

Ahmed Naim'e göre insan, beden kılıfının ardında gizlenen bir sırdır. Bu cümle ruh, öz, cevher, nefis vb. kelimeleri kapsasa da onun için bu sır "Mânâ-yı insaniyet"tir. "Mana-yı insaniyet" sırrına ermede beşer akli yetersiz kalsa da iman nazarı ve basireti ile bakılırsa her biri birbirinden farklı fikir, emel, mizaç, his, zevk, meyil taşıyan cümle ferdin tek bir manada birleştiği görülür. Bu mana en tümel ifadeyle "insan" olmaktır. Peki insan olmak nedir? Ahmed Naim, gaye-i kemali hissetmeyen hiçbir insan olmadığını söylemektedir. İnsanlığın hikâyesi, en iptidai günlerinden beri fayda ve saadet arayışıyla ortaya çıkan akli ve ahlâki terakkinin serüvenidir. Bu vesileyle ilmin, fennin ve doğaya hâkimiyetin ilerlemesi Cenab-ı hakkın sanat eserleri tükeninceye değin sürecek (ki bu mümkün gözükmemektedir) ancak hangi noktaya ulaşırsa ulaşınsın bu ilerleme insana muzaffer hissettirmeyecek, sadrına şifa vermeyecek, "artık insanı kâmil olduk" dedirtmeyecektir. Halık-ı Hâkim, hilkat-i âdemden beri süren bu mesai, keşmekeş ve yetersizlik hissi içinde bocalayan insanı saadet nimetinden

---

<sup>366</sup> Din ve ahlak arasında farklı bakış açılarına göre kurulabilecek ilişki türleri hakkında geniş bilgi için bkz.; Recep Kılıç, "Din ve Ahlak", *Din Felsefesi*, (ed. R. Kılıç), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, No:119., s.78-88.

<sup>367</sup> Kılıç, *2015a*, s. 1519.

külliyen mahcur etmemiştir. Onlara hakikate ulaşmak için tutunacakları ve saadet yolunu bulacakları vahiyler göndermiştir. Bu anlamda insanı yetersizlik hırsından kurtaracak, saadete ulaştıracak kemâl nokta dindir.<sup>368</sup> Görülüyor ki Ahmed Naim'e göre insan, saadeti bulmak için aklî ve ahlâki kemale yöneldiği yolun sonunda Allah'a ulaşan gayeli bir varlıktır. Öyleyse onda hikmetin nazari ve ameli olarak ayrılmış olması ve ahlâk ilminin ameli hikmete dâhil olması tutarlıdır.

Babanzade'yi, 'ahlâki felsefi ilimler içerisinde konumlandırmaya' sevk eden bazı temayülleri vardır. Bunların başında onun materyalistlere karşı eleştirileri gelir. O, "Mâddiye nazariyesi, maddi olmayan yani teraziyle tartılmayan, metre ile ölçülemeyen bir şey mevcut değildir diye şuûn-ı nefsiyyenin vücûd-ı hakikîsini teslim etmiyor"<sup>369</sup> diyerek materyalistlere bu şekilde itiraz yöneltten düşünürümüz, insanı ruh bedenden müteşekkil bir varlık olarak ele alır. Bu bağlamda Ahmed Naim, Gazali'nin *İhyâu' Ulûmi'd- din* isimli eserinden yaptığı tercümeyle "*Mehâsin-i Ahlâk ile Mesâvî-i Ahlâk Nedir?*" başlığı ile yayımlamıştır.<sup>370</sup> Babanzade'nin okuyucularını güzel ahlâk ile ilgili olan ve içeriğinde ruh, beden ve ahlâk konuları ile ilgili görüşleri hakkında önemli ipuçları veren bu metne yönlendirmesi önemlidir. Metinden anlaşılır ki onun ahlâk anlayışı teferruat bakımından Platon, Aristoteles ve İslam düşünce geleneği üzerinden gelen nefis ve nefsin güçleri, erdemler, akıl ve şeriat birlikteliği vurgusu, denge ve itidal gibi kavramları içerir. Bu metinde ifade edilenleri kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

İnsan iki şeyden meydana gelmiştir, birisi göz ile görülen cisim diğeri basiret ile bilinen ruhtur. Allah (c.c) Sad Suresi 70-71. ayetlerde cesedi toprağa, ruhu kendine

---

<sup>368</sup> Babanzâde Ahmed Naim, "İnsan", *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. Kaya&Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018e, s. 320.-325.

<sup>369</sup> Georges Fonsegrive, *İlmü'n Nefs Tercümesi Felsefe Açısından Psikoloji Meseleleri*, çev. Babanzade Ahmet Naim, (Haz. F.Yıldız- R.Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2017. s. 520.

<sup>370</sup> Babanzade Ahmed Naim, "Mehâsin-i Ahlak ile Mesâvî-i Ahlâk Nedir?", *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Fikirleri Eserleri*, (ed. Kaya&Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018f, s. 301-307.

nisbet buyurmuştur. Burada ruh ve nefis kelimeleri aynı anlamdadır ve murad “lâtîfe-i Rabbâniyye”dir. Ahlâk nefiste yerleşmiş bir şekil ve heyetten ibarettir. Bütün işler düşünmeksizin ve kolaylıkla bu heyetten sadır olur. Nefsin dört kuvveti vardır: 1.İlim, 2.gazab, 3.şehvet, 4.itidal. Bunlardan “ilim”, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, güzel ve çirkini ayırd etmektir. İlim sayesinde meydana gelen neticeye “hikmet” denir. Hikmet ile biz ihtiyârimizla yaptığımız işlerde doğru ile yanlışını onunla ayırt ederiz. “İtidal” ise bir müsteşar gibi öğüt veren aklın ve şeriatın işaret ettiği şeyi yerine getiren “şehvet” ve “gazab”ı bu işaretin altında zabtettir. “Adalet”, itidalden husûle gelen denge halidir, ifrat ve tefritin ortasını bulur. Böylece “iffet” ve “şecaat” hâsıl olur. İffet; şehveti, akıl ve şeriat kuralları ile terbiye etmeye denir. Böylece nefsin dört kuvveti ve neticelerinden ahlâkın esası olan dört fazilet doğmuş olur ki bunlar 1.hikmet, 2.şecaat, 3.iffet ve 4.adalettir. Bu dördü asıl ve ana faziletlerdir ve diğerleri bundan doğan teferruatır.<sup>371</sup>

Burada görülüyor ki, Babanzade ahlâkı Platon ve Aristoteles’ten Ortaçağa uzanan ve İslam düşünce geleneğinde son şeklini alan haliyle ele almaktadır. Zira o da aynı şekilde “nefs”e, “nefsin güçlerine”, “hikmet”e, “akla” ve “vahye” vurgu yapmaktadır. Ayrıca yine İslam düşünce geleneğinde ahlâk ilminin faydası bağlamında vurgulandığı gibi ahlâk eğitimi imkân dâhilindedir. O İlmü’n-Nefs kitabının “Melekât-ı Ahlâkiyye (morales)” başlığı altında şöyle diyor:

“İnsan birtakim melekât-ı ahlâkiyyeyi yani irâdesini şu veya bu tarzda sevk ve idare etmek melekesini de edinebilir. Rezilet (vice) ile fazilet (vertu) birtakim melekât-ı ahlâkiyyeden ibarettir.”<sup>372</sup>

Bunlara ilaveten onun Georges Fonsegrive’den yaptığı İlmü’n-Nefs Tercümesi’nin otuz beşinci dersinde hulk ve mizaç konularını Galen’in tıbbi teorisine atıfta bulunarak ele aldığı da görülür. Söz konusu kitabın giriş bölümü, “ilim, ilimler ve felsefe” ile başlamakta devamında yer alan konulara bakıldığında ise ilimler tasnifinde

<sup>371</sup> Babanzâde, **2018f**, s.301-307.

<sup>372</sup> Forgensive, **2017**, s. 172.



yer alan tüm ilimlerin irtibatlı olduğu meselelerin ilkelerini ve temellerini insan nefsinde aradığı görülebilir. Örneğin “akıl”, “idrak” “şuur”, “kuvve”, “çağrışım” (tedaî), “tahayyül” ve “estetik”, “sınâat”, “irade”, “teemmül”, “tabir-i meânî” (nutuk, lisan, lûgat vb.), “hayır”, “ihtirasat”, “hulk”, “insan ve hayvan”, “ruh ve cisim” bu başlıklardan bazılarıdır.

“Halk, insanın sûret-i zâhiresi olduğu gibi, hulk da sûret-i bâtınasıdır. Buna göre ilm-i ahlâk; netice ve semere itibariyle değişmeyen ve evvel ve âhir amelî hikmet namını taşımaya salih olan ilimdir.”<sup>373</sup>

Ancak O, bu tanımla yetinmez ve ahlâk ilmini tüm felsefi ilimlerin kendisine doğru yol aldığı nihai hedef olarak belirler. *İlmü'n- Nefs Tercümesi*'nin başında şöyle söylemektedir:

“Haliyle, Mebadi-i Felsefe namı verilen bu kitap, ilmü'n-nefs ile başlar. Ondan sonra mebâdî-i mantıktan, ondan sonra ma-ba'de't-tabia mebâdisinden ve en nihayet mebâdî-i ahlâktan bahsedeceğiz.”<sup>374</sup>

Ahmed Naim bu sıralamayı şu şekilde gerekçelendirir:

İlmü'n-nefsin insan hakkında bize bahsedeceği marifete istinaden ilm-i mantığın kanunlarını keşfe imkân bulacağız. Bu kanunlar ianesiyle nefis-i nâtikayı intikâda, burhânî bir ilm-i mâ-ba'de't-tabîa temellerini atmaya ve en nihayet mâ-ba'de't-tabîa mebâdisi hakkındaki ilmimizden de insanın ilm-i ahlâkça mükellef olduğu kavânin-i âliyeyi istihrâca yol bulabileceğiz.<sup>375</sup>

Görülüyor ki Babanzade, Antik düşünceden modern döneme kadar hâkim olan insan tasavvuruna uygun şekilde insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak telakki etmiştir. Yine benzer şekilde onun eserlerinde psikoloji ve felsefe bahisleri iç içe geçmiş bir haldedir. Bu yaklaşım bir anakronizm anlamına gelmemektedir. Çünkü modern

---

<sup>373</sup> Forgensive, 2017, s. 499.

<sup>374</sup> Forgensive, 2017, s.57, 30.

<sup>375</sup> Forgensive, 2017, a.y.

psikolojinin insanı salt fizyolojik anlamda ele alması Babanzade açısından bu şekilde bir bütüncül kavrayışı zorunlu kılmıştır.<sup>376</sup>

Babanzade, bu bağlamda Pozitivizmin yaklaşımını şu şekilde eleştirir:

Son asır zihn-i maddisinin doğurduğu “morale indépendante” yani “mebâdi-i dinden müstağnî ahlâk nazariyesi” merde-zâd bir galat-ı tabiattir. Bu nazariye taraftarânına göre ahlâk müstakil, dinden müstağni olabilirmiş. Fakat mebâdisi nerede? Bunların rivayetine nazaran sosyoloji terakki edecek, beşerin evvelin ü âhirinine ait vesâik-i maişet, vekâyi-i içtimâiye ve ferdiye toplanacak, tetkik u tettebbu edilecek, tasnif edilecek, onlardan da insanların berat-ı necât ü saadeti olacak kavânîn-i külliye, mebâdi-i ahlâkiye ve ameliye keşfolunacak da ondan sonra ilmi bir lisan ile fazilet ile reziletin manaları sarâhaten anlaşılıp telkin edilebilecek. Çünkü Ahlâk da bir şe'n-i içtimâidir. Şuûn-ı içtimâiye de şuûn-ı tabiiye kabilinden bir réalité, bir hakikat oldukları için kanunları, kavânîn-i tabiiye seyriyeti takip etmek lazım geliyor. Bu davalar, bu vaatler ise “Ölme eşeğim ölme... Bahar gelir yonca biter...” kıssa-ı meşhuresini hatıra getirmemek mümkün değildir.<sup>377</sup>

Görülüyor ki Babanzade pozitivistlerin ahlâk ilmini sosyolojik bir bakış açısıyla ele almalarına karşı çıkmaktadır. Ona göre insanın “ahlâki varlık” cihetini “sosyal varlık” oluşuna indirgeyen bu yaklaşım asla kabul edilemez. Babanzade’ye göre ahlâkın metafizik temeli din olduğundan pozitivizmin ahlâk anlayışının metafizik temeli kusurludur çünkü “mebadisi” yoktur. Bu konuda Babanzade şöyle devam eder:

Ama bu vaatler tahakkuk edinceye kadar dünya harap olacak, beşeriyetten eser kalmayacakmış, insanlar behâyim derekesine inecekmiş; bu gibi itirazlar mesmû’ olamaz. Çünkü ilmî değilmiş, çünkü yeni içtimâiyâtçıların henüz ilim unvanını ihraz edemeyecek kadar iptidai olan nazariyâtına muvâfik değilmiş. Biz ise çok uzaklara kadar it’ab-ı nazara hâcet görmeksizin din üzerine müesses olmayan ahlâkın insanlara neler yaptırabileceğini Rusya’daki Bolşevizm ile on seneden beridir diyarımızda yapılan propagandaların nev’-i beşeri nasıl behîmi

<sup>376</sup> Forgensive, 2017, XLIII-IV.

<sup>377</sup> Babanzâde Ahmed Naim, “Tesettür İşine Zabıta Karışmasın mı? Ebüzziyâde Velid Beyefendiye”, (Haz. M.C. Kaya), *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. M.C.Kaya, İ.Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018c, s.553.

meşreb bir mahluk-ı acîb haline koyduğuna dikkat edilmesini tavsiye ile iktifa eyleriz.<sup>378</sup>

Görülüyor ki Babanzade için “ahlâk ilmi” hayatî bir meseledir. O beşeriyetin gittikçe bozulan durumunu insanın bir madde varlığı, tarih içre bir varlık, sosyal varlık olarak algılanmasının neden olduğu problemlere bağlamaktadır. Bu açıdan bilhassa temeli din olmayan bir ahlâkın insanı aklın gereklerini uygulamaktan dahi uzaklaştıracağını “behîmi meşreb bir mahluk-ı acîb” lafzından anlamak mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz gibi ahlâk akıl ile temellendirilebilir ancak Babanzade’nin ortaya çıkabileceğini söylediği “uygulama”ya yönelik problemler yukarıdaki sözlerinde daha net ifade edilmiştir.

Sonuç olarak Babanzade’ye göre O, âlemi yalnızca maddi varlıklardan ibaret saymamış bir de manevi varlık sahasının var olduğunu söylemiştir. İnsanın beden ve ruha sahip olduğunu ayrıca bunların ötesinde metafizik bir varlık âlemi bulunduğuna inanmıştır. Ona göre insan neden ve nasıl sorularını soran, anlam ve değer arayan, kainatı yorumlayan, ve gayelerini keşfetmek üzere sebep kanun ve ilkelere ulaşmaya çalışan bir varlıktır. Bu ise ancak felsefi faaliyet ile gerçekleşir. Ona göre felsefede insan kendinden yola çıkar ve Allah’a ulaşır. Ahlâk ise insan ve Allah arasında bir köprü vazifesi gören yegâne ilimdir. Ahlâk ilmi ise “din güzel ahlâktır” vurgusunca “manay-ı insaniyet”<sup>379</sup>, “latife-i Rabbâniyyedir”.<sup>380</sup> Babanzadenin tasnifinde ahlâkın öncesinde psikolojinin yer alması, ilkelerini metafizikten (ilm-i mâ-ba’de’t-tabîa) alması, bu tasnifin son ve ulvi noktasında teoloji ilminin bulunması işte bu cihetler sebebiyledir.

---

<sup>378</sup> Babanzâde, *2018c*, s.553.

<sup>379</sup> Babanzâde, *2018e*, s. 321.

<sup>380</sup> Babanzâde, *2018f*, s.303.; Gazâlî, *2002*, s. 125.

## SONUÇ

“Babanzâde Ahmed Naim’in ilimler tasnifinde ahlâk ilminin yeri” isimli çalışmamız, “ilim”, “ahlâk”, “tasnif” kavramlarını felsefî ve tarihî serüveni bağlamında ele almayı gerekli kılmıştır. Bu kavramlara ilk çağdan itibaren varlık, bilgi ve değer anlayışlarına göre farklılaşan anlamlar yüklenmiş, özellikle ahlâk ilmi, düşünürlerin evren ve insan algısına matuf olarak ilim tasniflerinde farklı konumlanmıştır.

İlkçağ döneminde ahlâkın bir bilim olarak ortaya çıkışı, Sokrates, Platon ve Aristoteles’e; bilimsel yöntem, metafizik temel ve ilim tasnifi konusundaki olgunlaşması ise Aristoteles’in katkılarına borçludur. Bu dönemde tüm evren gibi insan da teleolojik (gayeli) bir varlık olarak algılanmış; tabiat, kosmos, toplum, ruh (nefs), ahlâk, değer gibi ontolojik bağlamlar içinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Bunun sonucu olarak Antik çağda ahlâk bilimi ontolojik metotla yapılan bir tasnif içinde, toplumsal bir varlık olan insanın pratik aklından türeyen yapıp etmelerinin ideal kanunlarını araştıran bir bilim olarak yer almıştır.

Ortaçağ Batı düşüncesinde Aristoteles metafiziğine aşkınlık teması eklenmesiyle ilim ve ahlâk, Hıristiyan vahyi çerçevesi içinde algılanmıştır. Augustinus’un etkisiyle öğretî bakımından temellendirilen standart ilim tasnifi (septem artes liberales) temel eğitim müfredatının başlangıç düzeyi için geçerli kılınmış; genelde ilimler, özelde ahlâk ilmi Kutsal Kitab’ın anlaşılmasında, uhrevî saadete ulaşmada bir araç olarak görülmüştür. Aquinas ve Ockham bağlamında izlendiği üzere akıl ve iman tartışması sonucu akla en fazla yer veren Aquinas dahi ölçülü bir determinizm ve kısmî bir realizm sergilemiş olduğundan akla dayalı ve hasbî bir ahlâk ilmi ve bu ilme tahsis edilen sistematik bir tasnif genel anlamda söz konusu olmamıştır.

İslam düşünce geleneğinde derin bir ilmî çerçeve içerisinde sunulan zengin bir literatür karşımıza çıkmaktadır. Bu gelenek, Kindî, Farabî ve İbn Sina bağlamında, ahlâk ilminin bilimsel yöntemine, metafizik temeline mühim katkılar sunmuştur.

‘Vahyin akıldan bağımsız tek başına bilgi kaynağı olup olmadığı’, ‘ahlâkın tümel önermelerinin kaynağının nereden alınacağı’, ‘ahlâka dair meselelerin araştırılmasında *ilm’ün-nefs*’in bir zemin teşkil edip etmediği’ soruları, ahlâk ilmini de kapsayacak şekilde ele alınmış; bu sorulara verilen cevap ve yaklaşımlara göre ilim tasniflerinde ahlâk ilminin yeri farklılaşmıştır.

Aydınlanma düşüncesi ile birlikte ortaya çıkan, felsefe ile bilimi kesin hatlarla birbirinden ayıran, olguları fiziksel niteliklere indirgeyerek felsefe ve metafiziğe ait olanı bilimin sınırları dışına iten ve dolayısıyla bilimle felsefe arasındaki doğal ve bütünsel ilişkiyi koparan modern bilim anlayışı, İslam düşünce geleneğindeki ilim anlayışından oldukça farklıdır. Bu farklılıklar, ana hatları ile şu şekilde ifade edilebilir: Modern bilim yöntemi, insan ruhunu yahut metafizik cephesini yok saymıştır; ilmi felsefenin metafizik bağlamından koparmıştır; insanı sadece bir akıl, duygu ve beden varlığı kabul etmiştir; felsefeyi tarihçilik ve teorisyenliğe yönlendirmek suretiyle ahlâk ilmine rasyonel bilimler, doğa bilimleri ve sosyoloji gibi ilimlerin çatısı altında yer verme temayülü göstermiştir.

İlimlerin tasnif tarihi ilmin tarihi, ilmin tarihi ise insanlığın da tarihidir denilebilir. Tarihî dönemlerin yahut kişilerin ilim tasniflerine bakılarak onların evren ve insan tasavvuru hakkında fikir sahibi olunabilir. Konuya ahlak ilmi özelinde bakacak olursak düşünürlerin insan ahlakını, iradesini, değerlerini, psikolojisini, sosyal yönünü vb. ele alış şekli onların nazarında bu ilmin işlevini, metodunu, tasnifini de etkileyecektir.

İlimlerin tasnif tarihi konusunda birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte ahlâk ilmi özelinde yapılan çalışmalar yetersizdir. Türkçe literatürde ‘İslam düşünce geleneğindeki ilim tasniflerinde ahlakın yeri’ meselesi, makaleler düzeyinde ele alınmış olmasına rağmen ahlak ilminin tasnif tarihi içerisindeki serüveni, dönemlerarası

mukayeseli ve bütüncül bir şekilde ele alınmamıştır. Tezimizi ilgi çekici kılan yön burasıdır.

Babanzâde insan, ilim ve ahlâk algısının birbirini etkilediğinin farkında olan, çalışmalarının yöneldiği hedef itibariyle bu durumu açıkça gözler önüne seren bir düşünürdür. Ona göre insanın dünya kavrayışı ilimlere bakışını, onların metodlarını belirlemeyi, tasnif ediş şeklini etkileyen bir unsurdur ki bunun tersi de geçerlidir. Yani bir ilmi ele alış şekliniz o ilmin araştırma sahasına dahil olan varlık kategorisini nasıl kavradığınızı, algıladığınızı, yaklaşım tarzınızı etkileyecektir. Buna göre, insan iradesi, değer ve normları, yalnız beyin ve sınırlar gibi bir takım fizyolojik mekanik süreçlerle açıklanabilen olgular ise ahlak ilmi tıp, biyoloji gibi bir bilim dalına ait veya benzer metodlarla iş görebilen bir ilim sayılacak, insan ise bir değer varlığı olmaktan çıkıp makineleşecektir. Benzer şekilde ahlâkı sosyal olgu ve olayların tezahürü olarak algılar ve sosyal bilimler çatısı altında ele alırsanız insan toplumsal bir varlık olmaktan öte gidemez ki her iki durumda da insanın felsefi, metafizik yönü eksik kalmış olacaktır.

Bu bağlamda Babanzade'ye göre âlem sadece “maddi/tabii varlık”lardan ibaret değildir. Ona göre insanın cisimsel bedeniyle algıladığı, insanı hayvandan ayıran nitelik ve özelliklere matuf olan bir de “mana âlemine / ruh âlemine ait varlık” sahası vardır. Bunlara ilaveten bir şekilde bu iki âlemlerle irtibatlı olan “insan ruhu” da, bunlardan ayrı bir varlık kategorisindedir. Varlık âlemi bu üç kategori ile sınırlı değildir. Tüm bu varlık sahasından daha ulvî bir derecede bulunan metafizik âlem ve bu âlemde “metafizik bir varlık sahası” da bulunur. Bilgi; neden ve nasıl sorularını sorarak anlam ve değer arayışına girişmekle hayvandan yahut makineden ayırt edilen insanın kâinatı yorumlaması; sebep, kanun ve ilkelere yükselerek esas gayesini keşfetmesinin aracıdır. Bu anlamda felsefe bu mümtaz faaliyetin zeminidir. İnsan, saadeti bulmak için aklî ve ahlâkî kemale yöneldiği yolun sonunda Allah'a ulaşan gayeli bir varlıktır. Ahlâka gelince tüm bu bağlamlar içerisinde insanı insan yapan ve İlâhî olan'a köprü kuran bir

ilimdir. İlimler tasnifini bu felsefi bakış üzerine bina eden Babanzâde'nin bir takım motivasyon kaynakları ve çalışmalarına yön veren unsurlar vardır. Babanzâde modern dönem sonrası ortaya çıkan olgu-değer problemi ve ahlaki relativizm meselesine, modern bilimin yöntem ve temayüllerine bu temayüllerin doğurduğu materyalist, mekanist dünya kavrayışının doğurduğu problemlere üretilecek çözümlerin zemini ve faaliyet alanı olarak felsefi ilimlere işaret etmektedir. Bunun da ötesinde ilimler tasnifinde ifadesini bulan yaklaşımında görüleceği üzere tüm felsefi ilimlerin de kendisine doğru yol aldığı nihai hedef ahlâk ilmi ve bu ilmin kazanımı olan ahlaki yetkinliktir. Babanzâde'nin Kant'ın ahlak yasasına yönelik eleştirisi ve ahlâka evrensellik arayışı bağlamında ahlaki din ile temellendirme ve İslam ahlâkının akla uygunluğu noktasındaki argümanları kayda değerdir.

Babanzâde'nin, felsefi ilimlerden olan mantığı idrakin, ahlâkı iradenin, estetiği hayal gücünün ideal kanunlarını araştırmaya hasretmesi dikkat çekicidir. Güzelin, doğrunun ve iyinin herkesçe farklılaştığı relativist çağın doğurduğu hukuki, ahlaki ve psiko/sosyolojik problemler göz önüne alındığında bu yaklaşımın ne denli yerinde olduğu görülebilir. Bu anlamda Babanzâde, gerek dünya genelinde gerekse ülkemizde felsefi tartışmaların hararetle yaşandığı yakın tarihte Darülfünun Felsefe Şubesi hocası olarak düşünce geleneğimizin klasik dönemi ile çağdaş felsefe literatürü arasında uzlaşma sağlama, sentezleme ve köprü kurma suretiyle Türkiye'de modern felsefenin kurucu aktörlerinden biri olarak görülebilir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Babanzade'nin tasnifinde felsefi bir ilim olarak yer alan ahlâkın; öncesinde psikolojinin yer alması, ilkelerini metafizikten/ilk felsefeden alması, bu tasnifin son ve ulvi noktasında teoloji ilminin bulunması, felsefi ilimlerle arasında bütünsel bir ilişkinin bulunması onun varlık, bilgi ve değer hakkında sahip olduğu algı biçiminin, felsefe yapma tarzının bir çıktısıdır. Pozitivist ve materyalist bilim anlayışı ve metodunun felsefeyi itibarsızlaştırması, olgu ve değeri birbirinden

bütünüyle ayırması, felsefi ilimleri itibarsızlaştırma temayülü, insan ahlakını sosyal, fizyolojik, psikolojik, mekanik olaylarla açıklama çabası Babanzâde'nin çalışmalarına yön vermiş, eleştiri ve önerileriyle ilim dünyasına katkılarını sunmuştur. Onun felsefe-din-bilim meselelerine dair mühim bir çözüm önerisi olarak sunduğu ilimler tasnifi ve bu tasnif içerisinde ahlâkın konumlandırılma biçimi, modern yüzyılın ürettiği ahlâklar çokluğuna (relativizm) karşı bilimsel/felsefi, dinî, tarihî ve insanî bir savunu niteliği taşımaktadır.





## KAYNAKÇA

Adıvar Abdulhak Adnan, *Tarih Boyunca Bilim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.

Ahmet Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, İstanbul: Edebiyat-1 Cedide Kütüphanesi, 1317.

Akgün Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Elis Yay., Ankara, 2005.

Akseki Ahmet Hamdi, *Ahlak Dersleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016.

Aktan Coşkun Can, "Ahlak Ve Ahlak Felsefesine Giriş", *Hukuk Ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 2009, Cilt 1, Sayı 1.

Alâüddîn el-Kâzerûnî, *Şerhu'l Ahlâki'l-Adudiyye*, (Haz, M. Aktaş, M.Demir, G. Şensoy), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

Alkan Yaşar, "Aquinas Ve Abelard'ta Adalet Ve İktisadi Adalet", *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 2018, Cilt: 1 Sayı: 2, s.155-156.

Aquinas Thomas, *Summa Theologica*, (çev. Fathers of the English Dominican Province, Haz. Daniel J. Sullivan, 1947., İnternet Erişimi: *Summa Theologica*, <http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/index.htm>).

Arıcı Müstakim, "Ahlak Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlak", *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker vd. içinde), Nobel yay., Ankara, 2016a.

Arıcı Müstakim, "Îcî'de Ahlak Felsefesinin Temel Meseleleri", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, (ed. Eşref Altıntaş), İsam yay., İstanbul, 2017.

Arıcı Müstakim, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi", *Mukaddime Dergisi*, 7/1, 2016.

Aristoteles, *Magna Moralia*, (İngilizceye Çev. George Stock), Oxford, Clarendon Press, 1915.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1145, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2014.

Arslan Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007.

Arslan Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.

Atademir Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974.

Augustinus, *İtirafılar*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2009, s.48. vd.

Augustinus, *On The Trinity: Books 8-15*, (ed. Gareth B. Matthews), Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Augustinus. *The City of God* (trans. by Stephen McKenna). Cambridge University Press, New York, 2002;

Aydın Mehmet, "Ahlak", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul, 1989.

Babanzade Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, hzr. (C. Şenel, M. C. Kaya), Klasik Yay. İstanbul, 2015.

Babanzâde Ahmed Naîm, *Felsefe Makaleleri*, (Haz. M.C. Kaya, C. Şenel), Klasik Yay., İstanbul, 2017.

Babanzade Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, (Notlar ilave ederek sadeleştiren: Recep Kılıç), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2014.

Babanzade Ahmed Naim, "İslamiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali", *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (Haz. M.C. Kaya), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018a.

Babanzade Ahmed Naim, "Semâ", *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (Haz. M.C. Kaya), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018b.

Babanzâde Ahmed Naim, "İlm-i Tarih Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyyeyi Cenab-ı Peygamberin Sûret-i Neş'et-ü Zuhûruyla İspat Eder", (Haz. Yasin Günaydın), *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. Kaya, Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018d.

Babanzâde Ahmed Naim, "Tesettür İşine Zabıta Karışmasın mı? Ebüzziyâde Velid Beyefendi'ye", (Haz. M.C. Kaya), *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. M.C.Kaya, İ.Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018c.  
Babanzâde Ahmed Naim, "İnsan", *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. Kaya&Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018e.

Babanzade Ahmed Naim, “Mehâsin-i Ahlak ile Mesâvî-i Ahlâk Nedir?”, *Babanzâde Ahmed Naim Hayatı Fikirleri Eserleri*, (ed. Kaya&Kara) , Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018f.

Babanzâde Ahmed Naim, “İlm-i Tarih Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyyeyi Cenab-ı Peygamberin Sûret-i Neş’et-ü Zuhûruyla İspat Eder”, (Haz. Yasin Günaydın), *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. Kaya, Kara), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018g.

Bacon Francis, *Novum Organum Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, (Çev. Sema Önal), Say Yay., İstanbul, 2012.

Benson Hugh H., "Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy", *Routledge History of Philosophy, vol 1, From the Beginning to Plato* (ed. by C. C. W Taylor) içinde, Routledge, New York, 2nd edit., 2005.

Bilgin Önder, “Petrus Abaelardus Skolâstiği: Sic et Non”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-9 (2), 2009.

Bolay Süleyman Hayri, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ Yay., Ankara, 2016.

Bolay Süleyman Hayri, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Nobel Yayın Dağıtım, İstanbul, 2008.

Bourke Vernon J., “Aquinas”, *Ethics in the History of Western Philosophy* (Ed. By, Robert J. Cavalier-James Couinlock-James Sterba, Macmillan Press LTD., Oxford, 1989.

Brian D. FitzGerald “Medieval theories of education: Hugh of St Victor and John of Salisbury”, *Oxford Review of Education*, 2010, Vol:36, No:5, (ss.575-588), (DOI:10.1080/03054985.2010.51443636)

Butterworth Charles E., “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, (Çev. M.Cüneyt Kaya), *İslam Felsefesine Giriş* (The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cabridge University Press, 2005, ed. P. Adamson, R.C. Taylor, içinde), Küre Yay., İstanbul, 2008.

Cassirer E., “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, (Çev Doğan Özlem), *Felsefe Tartışmaları 15. Kitap*, (Ed. Hacıkadiroğlu vd.), Kent Basımevi, İstanbul, 1994.

Celal Türer, “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”, *Felsefe Dünyası*: I, 2014/2 I Sayı: 60, s.8.

Cevher Şulul, “İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*.: Sy.-16, İzmir, 2002, ss. 217-233.

Cevher Şulul, “Metafizigin Tarihsel Evrimi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: V., 2003, ss.57-69.

Cevizci Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2007.

Cevizci Ahmet, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

Cevizci Ahmet, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yay., İstanbul, 2015.

Cevizci Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999.

Cevizci Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say yay., İstanbul, 2017.

Cevizci Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2007a.

Conford F. MacDonald, *Sokratesten Önce ve Sonra*, (Çev. Ufuk Can Akın), Ayraç Y., Ankara, 2003, s. 55-56.

Cooper, J. M. “Classical Greek Ethics”, *A history of Western Ethics* (ed. L. C. Becker – C. B. Becker) içinde, Routhledge, New York, 2005.

Copleston Frederick, “*A History of philosophy Vol. II*”, Search Press, London, 1976, web erişimi: <https://www.pdfdrive.com/copleston-books.html>.

Çınar Selime, *Farabî'den Taşköprüzade'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifi'nin Gelişimi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014.

Çıtır İlhami, *Fârâbî ve İbn Sina'da İlimler Sınıflandırması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, 2007.

Çotuksöken Betül - Babür Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay, İstanbul, 1993.

De La Mattrie Julien Ofray, *İnsan Bir Makina*, (Çev. Ehra Bayramoğlu), Havass yay., İstanbul, 1980.

Demir Tahsin, *İzmirli İsmail Hakkı'ya Göre İlimler Tasnifi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2016.

Deniz Gürbüz, “İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2004, c. 50, S.1.

Descartes René, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), Say Yay., İstanbul, 2007.

Descartes René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (Çev. Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, İstanbul, 1942.

Devereux Daniel, “The Unity Of The Virtues”, *A Companion To Plato* (Ed. Hugh H. Benson), Blackwell Publishing, 2006, s. 325-336.

Druart Therese –Anne, “Metafizik” (Çev. M.Cüneyt Kaya), *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yay., İstanbul, 2008.

Ebu Hamid Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn*, C. 1, (Terc. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul, 2002.

Ebu Hamid Muhammed Gazâlî, *Hakikate Giden Yol: El-Münkız Mine'd-Dalâl*, (Çev. Ali Kaya), Semerkand Yay., İstanbul, 2005.

Erdoğan Eyüp, “Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, S.7., ss.137-162.

Ertuğrul İsmail Fenni, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928.

Fârâbî, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (Haz. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2010.

Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (Haz. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2010.

Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, (Haz. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2010.

Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, (Tercüme: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper) Klasik Yay., İstanbul, 2008.

Fayda Mustafa, “*Cahiliye*”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, c.7.

Flint Robert, *Philosophy As Scientia Scientiarum, And A History Of Classifications Of The Sciences*, Charles Scribner's Sons Publisher, New York, 1904, (web adresi: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015039798783&view=1up>)

Fonsegrive Georges L, *İlmü'n Nefs Tercümesi Felsefe Açısından Psikoloji Meseleleri*, çev. Babanzade Ahmet Naim, (Haz. F.Yıldız- R.Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Fonsegrive Georges L., *İlmü'n-Nefs*, (çev. Ahmed Naim) İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332.

Freund Julien, *Beşerî Bilim Teorileri*, (çev. Bahaeddin Yediyıldız), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1997.

Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.

Grant Edward, "The Medieval University" *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts* (Cambridge Studies in the History of Science, pp. 33-53) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, doi:10.1017/CBO9780511817908.004 .

Güzel Selçuk, "Şehrezûrî'nin Siyaset Anlayışında Temel Kavramlar: Yardımlaşma, Sevgi ve Adalet", *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, S. 6, 2018.

Halil Kayıkcı, *Augustinus'un Bilgi Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı ( Felsefe Tarihi Bilim Dalı) (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara-2009

Hançerlioğlu Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016.

Hansu Hüseyin, *Babanzâde Ahmed Naim*, DİB yay., İstanbul, 2018.

Heidegger Martin, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi," (Çev. O. Aruoba), *Cogito Dergisi*, İstanbul, 2001

Heimsoeth Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı yay., Ankara, 2007.

Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı yay., Ankara, 2007.

Hobbes Thomas, *Leviathan*, (Çev. S. Lim), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007.

Hugh of Saint Victor, *Didascalicon*, (İng. Çev. Jerome Taylor) New York, Columbia University Press, 1961.

Hume David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Ergün Baylan), Bilgesu Yay., Ankara, 2009.

Hume David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev: Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1976.

*Interactive Historical Atlas of the Disciplines*, Url:<http://atlas-disciplines.unige.ch/>.

Irwin Terence, *The Development Of Ethics: Vol 1*, Oxford University Press, New York, 2007.

İbn Rüşd, *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi*, (Neşir ve tercüme: Hacı Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2015.

İskenderoglu Muammer, “Thomas Aquinas'ta Mutluluk”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/ 2005, s. 97-120

İyi Sevgi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2018.

İyi Sevgi, Tepe Harun, “18 ve 19. Yüzyıllarda Etik”, *Etik*, (Ed. İonna Kuçuradi vd.) içinde, A.Ü.Yay, Eskişehir, 2011.

Janet Paul & Séailles Gabriel, *Histoire De La philosophie: Les Problèmes Et Les Écoles*, Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1899.

Janet Paul & Séailles Gabriel, *Metalib ve Mezahib*, (Fransızca'dan Terc. Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır), İstanbul, 1978.

Janet Paul, *Elements Of Morals*, (Çev. C. R. Corson), A. S. Barnes & Co., New York and Chicago, 1884. (web adresi: <http://www.gutenberg.org/files/37016/37016-h/37016-h.htm>).

Janet Paul, *La Morale*, Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1984, (URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k220861s.pdf>).

Janet Paul, *Leçons De Philosophie Le Morale*, Librairie Philosophique De Ladrance, Paris, 1857.

Janet Paul, *Les Causes Finales*, Librairie Germer Baillière, Paris, 1876. URL: ([http://classiques.uqac.ca/classiques/janet\\_paul/causes\\_finales/causes\\_finales.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/janet_paul/causes_finales/causes_finales.html)).

Janet Paul, *Traité élémentaire de philosophie: AI Usage des Classes*, Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1881.

Jeremiah Hackett, “Roger Bacon and the Sciences: Introduction”, *Roger Bacon And The Sciences Commemorative Essays*, (Ed. J. Hackett), Brill, Leiden-Köln-New York, 1997.

Jeremiah Hackett, Epilogue: “Roger Bacon's Moral Science”, *Roger Bacon And The Sciences Commemorative Essays*, (Ed. J. Hackett), Brill, Leiden-Köln-New York, 1997

John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford University Press, New York, 2001.

Kant Immanuel, *Ahlâk Metafizîğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2018.

Kant Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.

Kara İsmail; “Felsefe ve Tefelsüf: Türkiye’de Felsefenin Dili Niçin yok?” *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. M.C.Kaya-C.Şenel), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018, ss. 127-160.

Karagözoğlu Hümeýra, “Homo Homini Lupus: Thomas Hobbes’un Ahlâk Felsefesi Üzerine”, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1).

Kâtip Çelebî, “İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, (Haz. Ömer Mahir Alper) Klasik Yay., İstanbul, 2015.

Kaya Hacı, “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003, S.4., (ss. 13-34).

Kaya M.Cüneyt, “Kadîmin Keşfi Yolunda: Babanzâde Ahmet Naim’in Felsefe Çalışmalarına Giriş”, *Babanzade Ahmed Naim Hayatı Eserleri Fikirleri*, (ed. M.C.Kaya-C.Şenel), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018.

Kaya Mahmut, “İhsâu’l-Ulûm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.21, İstanbul, 2000.

Kılıç Recep, “Ahmed Naim ve Düşünce Dünyası”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, C. 9., (ed. B. A. Çetinkaya), İnsan Yay., 2015b.

Kılıç Recep, “Ahmed Naîm”, *Tanzimat’tan günümüze Türk Düşüncesi, Tanzimat’tan Cumhuriyete Bilimsel ve Felsefî Düşünce Temsilcileri C.3*, (ed. S. Hayri Bolay), Nobel Yay., Ankara, 2015a.



Kılıç Recep, “Din ve Ahlak”, *Din Felsefesi*, (ed. R. Kılıç), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, No:119.

Kılıç Recep, “Hamdi Yazır ve Düşünce Dünyası, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, C.9, (ed. B.A. Çetinkaya), İnsan Yay., İstanbul, 2015c.).

Kılıç Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara, 2012.

Kılıç Recep, Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi, *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları* (Tartışmalı İlimi Toplantı), İslami İlimler ve Araştırmalar Vakfı Ensar Neşriyat, XV (2009).

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Hazırlayan: Mustafa Koç), Klasik Yay., İstanbul, 2017.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (sadeleştiren: Murat Demirkol), Fecr Yay., Ankara, 2016.

Kierkegaard Søren, *Korku ve Titreme*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka yay., İstanbul, 2002.

Kindî, “Kitab fî'l- Felsefeti'l-Ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)”, *Kindî Felsefi Risaleler*, (ed. M. Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2018b.

Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Kindî Felsefi Risaleler*, (Ed. Mahmud Kaya ), Klasik Yay., İstanbul, 2018a.

Kindî, “Kitabü’l- Cevâhiri’l-hamse (Beş Cevher Üzerine)” *Kindî Felsefi Risaleler*, (Ed. Mahmud Kaya ), Klasik Yay., İstanbul, 2018c.

Kindi, “Tarifler Üzerine”, *Kindî Felsefi Risaleler*, (Ed. Mahmud Kaya ), Klasik Yay., İstanbul, 2018d.

Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (Haz. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2010.

King, Peter and Arlig, Andrew, "Peter Abelard", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), web adresi : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/abelard/>

Korkut Şenol, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri Ve Kökenleri*, Basılmamış Doktora Tezi, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı) Ankara 2005.

Kuşlu Harun, “İslam Ahlâk Felsefesinde İbn-i Miskeveyh’in Tehzîbül-Ahlâk’ı ve Etkileri”, *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker vd. içinde), Nobel yay., Ankara, 2016.

Kutluer İlhan, “Hikmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, s.506-509.

Kutluer İlhan, “İlim”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. XXII

Leff Gordon, “The Trivium and The Three Philosophies”, *A History of The University in Europe*, vol. I, ed. H. De Ridder-Symoens, USA, Cambridge University Press, 1992, s.310., 307., 316. Erişim: <https://www.cambridge.org/core/terms>. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511599507.012>.

MacLachlan James, *Galileo Galilei İlk Fizikçi* (Çev. İnci Kalınyazgan), TÜBİTAK, 2008.

Mengüşoğlu Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul Matbaası, 1958.

Mustafa Kaya, “Aristoteles’in Ruh Anlayışı” *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, 2014, ss. 91-98.

Nietzsche Friderich, *Güç İstenci*, (Çev. Sedat Umran), Birey yay., İstanbul, 2002.

Nietzsche Friderich, *Putların Alacakaranlığı*, (Almanca aslından çev.), Türkiye İş Bankası yay., İstanbul, 2010.

Nietzsche Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Panama Yay., Ankara, 2012.

Öktem Ülker, “David Hume Ve İmmanuel Kant’ın Kesin Bilgi Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44, 2 (2004) 29-55.

Özlem Doğan, *Etik Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul, 2004.

Özlem Doğan, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, Notos Kitap, İstanbul, 2017.

Özturan Hümeyra, *Akil ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlak’ın Kaynağı*, Klasik Yay., İstanbul, 2017.

Öztürk Mustafa, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu* :Sempozyum, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü, 2011, ss. 229-273.

Paul Janet & Gabriel Séailles, *A History of the Problems of Philosophy*, (Çev. Ada Monahan), Macmillan and Co., Paris, 1902.

Picard Emile, *“İlim Hakkında”*, (Çev. Babanzade Ahmed Naim), *Felsefe Makaleleri*, (Haz. M.C. Kaya, C. Şenel), Klasik Yay., İstanbul, 2017.

Platon, *Devlet*, (çev. M.A. Cimcoz - S. Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962.

Price A. W., Plato: “Ethics and Politics”, *Routledge History of Philosophy, From the Beginning to Plato, vol 1*, (ed. C. C. W Taylor), Routledge, New York, 2005.

Reçber M. Sait, “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XLIV (2003), S.1, ss.135-160.

Reeve C.D.C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2006.

Roger Bacon, *Opus Majus*, Vol II., (Çev. Robert Belle Burke), Russel&Russel Inc, New York, 1962

Roney Patrick, “Aşkılık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine”, (Çev. Elis Şimşon), *Kaygı (Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi)*, S. 2013/20, ss. 305-322.

Ross W. David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Aslan), Kabalcı yay., 2011.

Salih Yalın, *Şîrvânî’de Ahlak Ve Siyaset*, Bilimname Dergisi, XXIV, 2013/1, 9-30.

Sarıoğlu Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2006.

Spinoza Benedictus (Baruch), *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Yayınevi, Ankara, 2011

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *Üniversiteli Gençlerle Bir Konuşma: Milletimizi ve Vatanımızı Yükseltmek İçin Hangi Yolu Seçelim?*, Bedir Yay., İstanbul, 1963.

Şenel Cahid, “İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbü’r-Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, (Ed. Ö. Türker, K. Bilgin Tiryaki), Nobel Yay., İstanbul, 2016.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, (Ed. Ömer Türker, Metin: Elzem İçöz-Müstakim Arıcı, Çev. Müstakim Arıcı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

Taylan Necip, “Bilgi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul, 1992.

Taylan Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları Temsilcileri Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.

Tunç Mustafa Şekip, *Felsefe Dersleri Ruhیات*, Yeni Matbaa, 2. Baskı, İstanbul 1926.

Turgut Hasan, “Gazzali'nin İlimler Tasnifi Ve Bu Tasnifte Kelam İlminin Yeri”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzali*, (Milletlerarası Tartışmalı ilmi Toplantı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Nu:271, İstanbul 2012.

Türker Ömer, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. Sayı, 2011, ss. 533-556.

Ural Şafak, *Bilim Tarihi*, Çantay kitabevi, 2016.

Utku Ali, “Türkiye’de Modern felsefenin Kurucu Aktörlerinden Biri Olarak Babanzâde Ahmed Naim: Tercihler, Temayüller”, *Babanzade Ahmed Naim Hayati Eserleri Fikirleri*, (ed. M.C.Kaya-C.Şenel), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2018., ss.113-126.

Ülken Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1992.

Vincent Paul vd., "William of Ockham", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), web erişimi: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ockham/>>

Vorlander Karl, *Felsefe Tarihi*, Osmanlıca’ya Çev. Mehmet İzzet, Evkaf-ı İslamiyye Mat. İstanbul 1928.

Weber Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

Weisheipl James A., *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1965.

Yael Raizman-Kedar, “Roger Bacon” *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Henrik Lagerlund ed.), Springer, 2011.

Yavuz Yusuf Şevki, “*Elmalı Hamdi Yazır*”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1995, C.11.

Yörükoğulları Ertuğrul vd., *Bilim Ve Teknoloji Tarihi*, (ed. E.Yörükoğulları, E. İhsanoğlu) Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2013, s.243.

Yukio Iwakuma, "The Division of Philosophy And the Place of the Trivium from 9th To The Mid-12th Centuries", *Medieval Analyses in Language and Cognition: Acts of the Symposium* (ed.Sten Ebbesen, Russel L. Friedman), The Copenhagen School of Medieval Philosophy, 1999, ss. 165–190.



## ÖZET

Bu çalışmada Babanzade'nin bilimler sınıflandırmasında ahlâkın yeri değerlendirilmiştir. Şüphesiz bir düşünürün ilimler tasnifine şekil veren unsur onun varlık bilgi değer ekseninde dünya kavrayışıdır. Bilimlerin tasnif içerisinde yer aldığı konum da bu kavrayışa göre değişiklik göstermektedir. Bu bakımdan çalışmanın ilk bölümü felsefi bir arka plana yer vermektedir. Bu nedenle ilk bölüm Antik Yunan Dönemi, Orta Çağ Hristiyan Düşüncesi, Modern Dönem, İslam Düşünce Geleneği başlıkları altında bu arka plana ayrılmıştır. Öte yandan bilimlerin ilerlemesi ve bilimsel yöntemin değişmesi sonucu geleneksel dünya kavrayışı yerini modern dünya kavrayışına bırakmıştır. Böylece modern dönem sonrası tasnif dizgelerinin de değiştiği görülür. Bu dönem sonrasında ahlâk ilminin doğa ilimleri veya sosyoloji çatısı altında ele alınması gündeme gelmiştir. Babanzade'nin Paul Janet'ten aldığı ve bilim-felsefe-din-ahlak ilişkileri bağlamında bir çözüm önerisi olarak sunduğu ilimler tasnifinde ahlâk, felsefi ilimler çatısı altında, psikoloji, teoloji, mantık, metafizik bilimleri ile bütünsel bir ilişkiye sahip bir disiplindir. Ahmed Naim'in ilimler tasnifi ve bu tasnif içerisinde ahlâkın konumlandırılma biçimi, modern yüzyılın ürettiği ahlâklar çokluğuna (ethical relativism) karşı bilimsel/felsefi, dini, tarihi bir çözüm önerisi niteliği taşımaktadır. Zira Babanzade'ye göre mutlak, tümel, nesnel değerler vardır ve etik, metafizik ve teoloji birlikte çalışarak bu değerlerin bilgisine ulaşabilirler.

## ABSTRACT

In this study, the place of ethics in Babanzade Ahmed Naim's classification of sciences was evaluated. Undoubtedly, the factor that shapes a thinker's classification of sciences is his conception of the world on the axis of existence-knowledge-value. The position in which the sciences are classified varies according to this conception. In this respect, the first part of the study is devoted to presenting a philosophical background. For this reason, the first chapter is devoted to this background under the titles of Ancient Greek Period, Medieval Christian Thought, Modern Era, Islamic Thought Tradition. On the other hand, as a result of the advancement of sciences and change of scientific method, traditional world conception has been replaced by modern world conception. Thus, it is seen that the classification systems have changed radically after the age of Enlightenment. After this period, idea that the research of ethics should be under the field of natural sciences or sociology, came to the agenda. The source of originated of Babanzade's classification is have been Paul Janet. Ethics in this classification of sciences is a discipline which has a holistic relation with psychology, theology, logic, metaphysical sciences under the umbrella of philosophical sciences. Babanzade had presented this classification as a solution in the context of science-philosophy-religion-morality relations. The position of ethics in this classification suggests a solution that scientific, philosophical, religious and historical, for the moral plurality (ethical relativism) produced by the modern century. Because according to him it is exist that the values that are absolute, universal, objective. Theology, philosophy and ethics can research these values by they drawing strength from each other.