

Ahlâk İçin Din Gerekli midir? Babanzâde Ahmed Naim Merkezli Bir İnceleme*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 28 Mart 2025 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **İsmail Yalçintas**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi / Aydın Adnan Menderes University,

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/03n7yzv56>

<https://orcid.org/0000-0002-0210-1708>

iyalcintas@adu.edu.tr

Öz

Babanzâde Ahmed Naim, yaşadığı dönem itibarıyla hem İslâm hem de Batı felsefesinin sorunlarını bilen, her iki düşünce sisteminin temel prensiplerini kavramış entelektüel bir kişiliktir. 1914-1919 yılları arasında Osmanlı döneminde, 1922-1933 yılları arasında ise Cumhuriyet döneminde Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, metafizik, psikoloji ve mantık dersleri vermiştir. Onun özellikle *İslâm Ahlâkının Esasları* adlı eseri, ahlâk için dinin gerekli olduğuna dair önemli gerekçeler sunmaktadır. O, ahlâkın din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ahlâkın din ile temellendirilmesi, akıldan yoksun olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine din, ahlâkî doğruları belirlemede akıl yürütme süreçleriyle birlikte düşünülebilir ve ahlâk konusunda birbirini tamamlayabilir. Ona göre felsefî teorilerden en tutarlısı olan Kant'ın *ödev ahlâkı* dahi evrensel ahlâk yasasını tam olarak temellendirememektedir. Oysa dine dayalı bir ahlâk (İslâm ahlâkı), yalnızca teorik boyutta soyut gayeler hedeflemekle kalmaz, bu gayeleri pratik hayata yansıtmada konusunda daha üstün bir ahlâk yasası sunar. Bu çalışmada, Babanzâde'nin ahlâk anlayışı din-felsefe ilişkisi çerçevesinde ele alınmakta, ahlâkın hem rasyonel hem de dinî temellerle nasıl desteklenebileceği analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Babanzâde, Ahlâk, Din, Akıl.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Is Religion Necessary for Ethics?: An Analysis Centered on Babanzade Ahmed Naim*

Research Article

Received: 28 March 2025 Accepted: 11 June 2025

Abstract

Babanzade Ahmed Naim was an intellectual figure who, considering the period in which he lived, was well-acquainted with the issues of both Islamic and Western philosophy and had grasped the fundamental principles of both intellectual traditions. During the final years of the Ottoman State (1914-1919) and the early years of the Republic (1922-1933), he taught philosophy, metaphysics, psychology, and logic at the Faculty of Letters at Darulfunun. One of his most significant works, *The Foundations of Islamic Ethics*, holds particular importance because it presents that religion is essential to justify morality. He argued that morality must be grounded in religion; however, this does not imply a disregard for reason. On the contrary, religion can be considered alongside reasoning processes in determining moral truths. In Islamic thought, reason is regarded as a mechanism capable of comprehending and applying moral principles, and the individual fulfills moral responsibilities by embracing the commands and prohibitions of revelation under the guidance of reason. In this regard, Babanzade argues that even Kant's deontological ethics, which he considers the most coherent among philosophical theories, fails to ground a universal moral law. In contrast, religion-based ethics not only sets abstract theoretical goals but also provides a superior moral framework by effectively integrating these ethical principles into practical life. In this study, Babanzade's understanding of ethics will be examined within the framework of the relationship between religion and philosophy, and how ethics can be supported by both rational and religious foundations will be analyzed.

Keywords: Philosophy of Religion, Babanzade, Morality, Religion, Reason.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Babanzade Ahmed Naim was an important Islamic scholar and thinker who emerged during the late Ottoman period, possessing profound knowledge of the problems faced by both the Islamic world and Western philosophy. As one of the prominent intellectuals of this era, he established a significant bridge in understanding both Western philosophical thought and the fundamental principles of Islamic thought by comprehensively grasping the core aspects of both systems. Babanzade's intellectual contributions are reflected in his work *The Foundations of Islamic Ethics*, which explains the foundations of Islamic ethics and addresses the relationship between ethics and religion from a philosophical perspective. Babanzade argues for the necessity of religion for ethics, critiquing philosophical ethical theories due to their inadequacies, while emphasizing the strength and universality of Islamic ethics. Through this approach, he presents a more comprehensive understanding of ethics by integrating both religious and philosophical perspectives.

According to Babanzade, the source of ethics is religion. He argues that moral rules and human responsibilities were initially taught by religion. Religion serves as the fundamental basis for moral behavior, and ethical principles are grounded in religious beliefs, which gives them strong coercive power. This power is reinforced by religion's absolute authority, grounded in Allah's omniscience and omnipotence. Moreover, belief in the Day of Judgment encourages people to live righteous lives: good actions will be rewarded, while bad actions will be punished. Thus, religious ethical rules not only ensure social order but also create a spiritual coercive force with a profound influence on individuals. Additionally, Islamic ethics supports the moral development of individuals at various levels, aiming for moral actions initially shaped by thoughts of reward or punishment to gradually transform into sincere actions performed for divine approval.

For Babanzade, Islamic ethics is composed of a combination of reason and revelation, and these two elements do not exclude one another but rather complement each other. Reason facilitates the understanding of ethical principles, while revelation provides their source. In Islam, reason is considered the fundamental condition for all responsibilities and obligations, seen as a comprehensive guide that directs individuals toward truth and goodness. In this sense, duties and obligations required or prohibited by religion can be understood and internalized through reason. Under the guidance of religion, reason more effectively implements ethical principles in practice. Thus, Islam has successfully spread ethical principles equally across all layers of humanity without creating a conflict between reason and religion. By maintaining reason

at a high level, Islam presents religious duties in harmony with reason. In this context, the hadith of the Prophet Muhammad, “A person’s religion is his reason; one without reason has no religion,” emphasizes the importance of reason as a fundamental principle. Indeed, the acceptance of reason as a religious proof by Muslim scholars indicates that ethical principles based on religion are rooted in reason. Therefore, from Babanzade’s perspective, Islamic ethical principles are always in harmony with reason, thus aligning with rationalist philosophy.

Although Babanzade views Islamic ethics as compatible with rationalist ethical theories, he critiques these theories, highlighting the rational and inclusive nature of Islamic ethics. In his critique of philosophical ethical theories, Babanzade argues that while these theories are effective at the intellectual level, they fail to address the heart and soul of humans. In contrast, Islam not only facilitates the internalization of moral values with sincerity and devotion but also makes it easier for moral behaviors to be translated into practice. In this context, Babanzade refers to the hadith of the Prophet Muhammad, “Religion is sincerity,” to highlight the role of religion in internalizing moral values and reflecting them in social practice.

Babanzade also critiques Kant’s rationalist ethical theory, which he considers the most consistent among philosophical ethical theories. Babanzade argues that Kant’s understanding of ethics fails to establish a binding authority in practice because it weakens internal motivation. He believes that Kant grounds ethics solely on actions and bodily deeds, while disregarding intentions and purposes—that is, the actions of the heart—and does not explicitly assign responsibility to actions that do not manifest in practice. In contrast, Babanzade asserts that Islam evaluates moral responsibility from a much broader perspective. According to Islam, an individual is held responsible not only for external actions but also for internal intentions. In this regard, Islam extends moral obligations to encompass both an individual’s intentions and deeds. Therefore, Babanzade believes that Islamic ethics, by combining reason and revelation, creates a stronger motivation and offers a more comprehensive, universal, and profound understanding of ethics, while Kant’s moral law is insufficient in internalizing ethical obligations.

Giriş

Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) Osmanlı'nın son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yaşamış hem İslâm hem de Batı düşüncesine hâkim değerli bir ilim adamıdır. Çok iyi derecede Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Babanzâde'nin *Servet-i Fünûn* dergisinde yaptığı tercüme ve şerhler, dil ve yorum konusundaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Arapça, hadis, mantık, felsefe, psikoloji, ahlâk gibi alanlarda önemli eserleri olan Babanzâde'nin daha çok hadis alanında yazdığı *Tecrid-i Sarih Tercümesi* (ilk üç cilt), ümmetçilik konusunda yazdığı *İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyyet* ve ahlâka dair yazdığı *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* eserleriyle ön plana çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte Babanzâde'nin Darülfünûn'da felsefe hocalığı yapmasına rağmen eserleri Cumhuriyet döneminde Latinize edilmediği için felsefî düşüncesinin genellikle geri planda kaldığı söylenebilir. Nitekim felsefe konularıyla ilgili kaleme aldığı *Hikmet (Felsefe) Dersleri* ve George Fonsegrive'den (ö. 1917) ilave ve açıklayıcı notlarla *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs* adıyla yaptığı tercüme, Babanzâde'nin felsefe alanındaki kapasite ve birikimini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Öte yandan Babanzâde'nin Lahey'de düzenlenen “Ahlâk Eğitimi Kongresi”ne Doğu'daki ahlâk düşüncesini anlatmak için hazırladığı *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, bu alandaki yetkinliğini dolayısıyla da ahlâk düşüncesinin satır aralarını iyice irdelemek gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte, Avrupa'da böyle bir kongrenin düzenlenmiş olması, o dönemde ahlâk konusuna ilişkin farklı düşünsel tartışmaların gündemde olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında ahlâk meselesine yönelik bir ilgi ve hassasiyetin olduğu özellikle o dönemin mecmualarındaki yazıların içeriğinden de anlaşılmaktadır.¹ Bu durum aydınlanma dönemiyle birlikte Kant'ın ahlâk meselesine yaklaşımının izdüşümüyle ilişkilendirilebilir.

¹ Babanzâde'nin ahlâkın esaslarını yazdığı dönemde, *Sebilü'r-Reşâd*, *Sırât-ı Müstakîm* ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin (ö. 1914) çıkardığı *Hikmet* dergileri ahlâkî meselelerden sık sık bahseden yayınlar yapıyordu. Buradan hareketle düşünürlerin o dönemde ahlâk konusunda ciddi problem olduğunu gördükleri ve bu konudaki sıkıntılara ışık tutmak için yazılar yazdıkları söylenebilir. Babanzâde Ahmed Naim, “Ahlâk-ı İslamiyyenin Esasları-I”, *Sebilü'r-Reşâd (Sırât-Müstakîm)*; II-IX/42-224 (26 Aralık 1912), 278-280.; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, “Ahlâk-ı Milliyemizi Bozuyorlar- Emniyet-i Umumiye Müdüriyetinin Nazar-ı Dikkatine-”, *Hikmet* I/23 (22 Eylül 1910), 7. Bu meseleyle ilgili olarak ayrıca bk. Haydar Yıldırım, “İslâm Ahlâkının Esasları (Babanzâde Ahmed Naim)”, *Siyer TV* (25. 09. 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=h86nqgfz-JA>.

Çünkü Kant’ın ahlâk konusuna yaklaşımı klasik teist düşüncenin ahlâk anlayışının temellerini sorgulayan ciddi tenkitler içermekteydi. Kant’ın ahlâk anlayışına göre bir eylemin ahlâkî olması, koşullu buyruk (hipotetik imperatif)² değil, aksine tüm insanların uyması gereken koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) şartına bağlıdır.³ Buna göre dinin buyruklarından hareketle yapılan her eylem, koşullu olduğu için ahlâkî eylem olarak kabul edilmemektedir. Kant’ın ahlâkî eylemi koşulsuz eylemle ilişkilendirmesi, ahlâkın temelini din olarak gören ahlâk sistemlerinde, özellikle de teist dinî geleneklerde bir sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Nitekim ahlâk için dine gerek olup olmadığı veya dinsiz ahlâkın mümkün olup olmadığı tartışmaları bu sorgulamanın bir neticesi olarak ifade edilebilir. Bu anlamda Babanzâde’nin Lahey’deki “Ahlâk Eğitimi Kongresi”nde sunmak için hazırladığı tebliğde Kant ahlâkî ile ilgili yaptığı eleştiriler göz önüne alındığında Kant’ın düşüncesinin sadece Avrupa’da değil, aynı zamanda Doğu’da da etkisini gösterdiğine dair ipuçları vermektedir. Bu bağlamda Babanzâde’nin bu kongre için hazırladığı *Ahlâk-ı İslâmîyye Esasları* onun ahlâk konusundaki düşüncelerini ortaya koyduğu gibi Kant’ın ödev ahlâkî konusundaki düşüncelerine karşı eleştirel bir tutumu da içermektedir. Dolayısıyla Babanzâde’nin ahlâkın kaynağı konusundaki düşünceleri hem ahlâkın dine dayanıp dayanmadığını hem de dine dayanan ahlâk sisteminin aynı zamanda aklî olup olmayacağını göstermesi bakımından oldukça ehemmiyet arz etmektedir.

Babanzâde’ye göre ahlâk, insanın ruhî kuvvetlerini olmaları gereken hâl üzerine inceleyen ve bu ruhî kuvvetleri hâlet-i kemâliye açısından ele alan ilimlerden biri olup insan iradesinin kemâl kanunlarına göre hareket etmesini tetkik eden bir ilimdir.⁴ Babanzâde, insanın mahiyetini inceleyen “felsefe-i nefsiye”nin alt disiplinlerinden mantık, ahlâk ve estetiği; insanın ruhî kuvvetlerini, olması gereken hâl üzere inceleyen ve bu ruhî kuvvetleri “hâlet-i kemâliye” açısından ele alan ilimler olarak ifade etmektedir. Ba-

² Belirli bir amaca ulaşmak için ne yapılması gerektiğini söyleyen buyruk anlamına gelmektedir. Eylemin muhtemel sonuçlarını hesaba katarak ortaya çıkan eylemdir.

³ Bir koşula bağlı olmadan, tüm insanlar için geçerliliği olan kesin buyruktur. Eylemin muhtemel sonuçlarını dikkate almaksızın zorunlu olarak ortaya çıkan eylemi ifade eder. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 38-44; Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Yazko Felsefe Yazıları* 6 (1983), 139.

⁴ Arapça “hulk” kelimesinin çoğulu olan ve din, tabiat, huy, hareket tarzı gibi anlamlara gelen ahlâk, insanın karakter yapısına işaret etmekte ve bireylerin iradeleriyle gerçekleşen eylemlerine karşılık gelmektedir. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 2; Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1-4; Burhanettin Tatar, “Ahlâkın Kaynağı Sorunu”, *Ahlâk Felsefesi Yazıları*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 12.

banzâde, mantığı, müdrikenin kemâl kanunlarını, ahlâkı ise iradenin kemâl kanunlarını tetkik eden ilim olarak tarif etmektedir.⁵ Bu anlamda aklın kemâli hatadan korunmasıyla, iradenin kemâli ise gûnahtan uzaklaşmasıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla mantık, hatadan korunmuş akla ait bir ilim iken, ahlâk da gûnahtan korunmuş iradeye ait bir ilimdir. İnsanın kemâl kanunlarına tabi olduğu bir diğer ruhî kuvvet olan mütehayyilenin kemâl kanunlarını ise estetik ilmi tetkik etmektedir. Babanzâde'ye göre müdrikenin gayesi hakikat, iradenin gayesi hayır-iyilik, mütehayyilenin gayesi ise hasen, yani güzelliştir. Dolayısıyla hakikat mantığın, iyilik ahlâkın, güzellik ise estetiğin konularını teşkil etmektedir.⁶ Bu noktada Babanzâde'nin ahlâk tarifi göz önünde bulundurulduğunda insanın ruhî kuvvetlerini en yüksek potansiyeline ulaştırmaya yönelik bir telakki söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Ahlâk ile ilgili tartışılan temel meselelerden birisi, ahlâkın temelini ya da kaynağının ne olduğu problemidir. Ahlâkın temellendirilmesi, ahlâkî ilke ve kuralların neye dayandırılması gerektiğiyle ilgili bir husustur. Felsefî düşünce geleneğinde ahlâkın temelini ya da kaynağının ne olduğuyla ilgili farklı görüş ve düşüncelerin ileri sürüldüğü görülmektedir.⁷ Bazı filozoflar ahlâkın temelini ya da kaynağının din olduğunu ileri sürerken bazı filozoflar ise akıl, sezgi ya da duygu olduğunu iddia etmektedir.⁸ Aristoteles'e (ö. M.Ö. 322) göre ahlâkın kaynağı akıldır. Gayeci bir ahlâk anlayışını benimseyen Aristoteles, ahlâken iyi olanı, insanın nihai gayesi olan *en yüksek iyiyi* gerçekleştiren fiil olarak tanımlar. İnsan eylemlerinde ikincil amaçlar bulunsa da Aristoteles'e göre insanın tek ve en nihai amacı *en yüksek iyiyi* elde etmektir.⁹ Bu amaca ulaşmayı mümkün kılan ise, metafiziğin değişmez ve doğrudan kavranabilen ilkelerini elde edebilme kapasitesine sahip olan akıldır; yani derin düşünme yetisidir.¹⁰ Akıl, yalnızca teorik olarak ahlâkî ilkeleri keşfetmekle kalmaz, aynı zamanda pratik yönüyle bu ilkelerin nasıl uygulanacağını da belirler ve insanlara rehberlik eder.¹¹ Ahlâkın temelini ya da kaynağının akıl olduğunu iddia

⁵ Babanzâde Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, haz. Cahid Şenel - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), 49.

⁶ Babanzâde, *Felsefe Dersleri*, 49-50.

⁷ Hümeýra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 66-74.

⁸ Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 50; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 14.

⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2020), 1094a.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b-1178a.

¹¹ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik, 2013), 102-104, 121-144; 158-160; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1142b.

eden bir diğer filozof ise Immanuel Kant'tır (ö. 1804). *Groundwork for the Metaphysics of Morals (Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi)* adlı eserinin hemen başında ahlâk metafiziğinin, “aklınızda apriori bir şekilde bulunan pratik ilkelerin kaynağını”¹² araştırdığını ifade eden Kant'a göre ahlâkî sahada hüküm verdiğimiz temel ilke ve kuralların kaynağı pratik akıldır.¹³ Bir ve tek olan aklın, pratik ve teorik olmak üzere iki yönü vardır.¹⁴ Teorik yönüyle akıl, duylardan elde ettiği bilgilerle, yani kendi dışından kaynaklanan verilerle hüküm verir. Pratik yönüyle akıl ise başka şeylerden (obje-nesne) bilgi elde etmeyen, aksine başka şeylerin kaynağı olarak bilgi üreten akıldır. Bu açıdan pratik akıl, ahlâk kanununa dair kararları ve ahlâkî tercihleri üretir. Pratik akıl, tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren bir yeti olarak istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır.¹⁵ Diğer bir deyişle teorik akıl bilgiye yönelirken, pratik akıl ahlâk kanununa uygun tercihe ve bu tercihin fiile geçirilmesine yönelir. Dolayısıyla ahlâk kanunu saf pratik akılla temellendirilmelidir. Buna göre ahlâkî prensiplerin nihai kaynağı, insanın özel şartlarına bakılmaksızın sadece akıldır.

Ahlâkın temelini ya da kaynağının sezgi olduğunu iddia eden filozoflara H. Bergson (ö. 1941) ve G. E. Moore (ö. 1958) örnek olarak verilebilir. Kişinin ahlâkî eylemini içsel bir yönelimle açıklayan bu yaklaşıma göre ahlâkî değerlerin kaynağı insanın doğuştan sahip olduğu sezgisel kavrayış yetisidir. Bu çerçevede ahlâk, dışsal otoritelerden veya akıl yürütmeye dayalı çıkarımlardan değil, bireyin doğrudan sezgisıyla kavradığı içsel bir temele dayanır. Özellikle Moore, ahlâkî iyi kavramının tanımlanamayacak kadar basit olduğunu dolayısıyla da yalnızca sezgi yoluyla kavranabilecek bir değer olduğunu öne sürer. Ona göre ahlâkî görevi belirleyen şey, akıl, deneyim ya da bilimsel araştırma değil, bireyin doğrudan sezgi yoluyla ulaşabildiği iyilik vasfıdır.¹⁶ Ahlâkın temeli ya da kaynağıyla ilgili bir diğer iddia ise Epikür (ö. M.Ö. 270), D. Hume (ö. 1776) gibi filozoflar tarafından savunulan ahlâkî eylemlerin kaynağının ya da temelini duygu olduğu düşüncesidir. Her iki filozof da ahlâkî eylemlerin temelinde duyguların yattığını savunsa da duyguyu farklı biçimlerde izah etmişlerdir. Epikür, insan davranışlarının nihai gayesinin acı ve korku duygusundan kurtulmak olduğuna dikkat çekerek haz duygusunu ahlâkî iyiyi veya kötüyü belirleyen temel kıstas olarak kabul ederken, Hume ahlâkî eylemi

¹² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 1.

¹³ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğubattı, 2014), 116-122.

¹⁴ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 67-68.

¹⁵ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1980), 16, 47.

¹⁶ G. E. Moore, *Principle Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 164-167; Recep Kılıç, “G. Edward Moore'un Ahlâk Felsefesi”, *Felsefe Dünyası* 1 (1991), 48-52.

duygulara, kişinin izlenimlerine, genel kaniya göre belirlemektedir.¹⁷ Aklı, duygu ve tutkuların emrine veren Hume'un, ahlâkî iyi veya kötüyü kişinin beğenmesi veya beğenmemesiyle ilişkilendirdiği görülmektedir.

Ahlâkın temeli ya da kaynağı ile ilgili olarak tartışılan hususlardan birisi de Tanrı'dan veya dinden bağımsız bir ahlâkın mümkün olup olmadığı meselesidir. Bu düşünce daha ziyade “Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir?”, “Yoksa iyi olduğu için mi Tanrı istemektedir?” ikilemiyle ifade edilmektedir. Bu düşünceyi ilk kez Platon'un (ö. M.Ö. 348/347) *Euthyphro* adlı eserindeki diyaloglarda görmek mümkündür.¹⁸ Buradaki diyalogda Platon, “Dindarlık nedir?” sorusunu tanrıların katında değerli olan şey, dinsizliği ise değerli olmayan şey olarak ifade etmektedir. Platon'un, “kutsallığı/dindarlığı, Tanrı tarafından sevildiği ve değer verildiği için mi kutsaldır, yoksa bizzatıhi kutsal olduğu için mi Tanrı tarafından değer verilen ve sevilen bir şeydir?” şeklindeki bir ikilemle ortaya koyduğu görülmektedir.¹⁹ Bu düşüncenin bazı Müslüman kelâmcılar arasında da benzer şekilde tartışıldığı görülmektedir.²⁰ Bu bağlamda Eş'arî ve onu takip eden kelâmcılar, bir şeyin iyi ya da kötü olmasının Tanrı'nın emrine bağlı olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşıma göre iyi ve kötünün Tanrı'dan bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir; çünkü bu, Tanrı'nın mutlak irade ve kudretine sınır koymak anlamına gelir.²¹ Öte yandan Mu'tezile kelâmcıları, iyi ve kötünün nesnel gerçeklikler olduğunu, yani şeylerin özünde bulunan nitelikler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre insan aklı, Tanrı'nın bir şeyi emretmesinden önce de onun iyi ya da

¹⁷ Alfred Edward Taylor, *Epikuros: Madde, Haz ve İnsan*, çev. Ceyda Üstünel (Ankara: Fol kitap, 2021), 83-95; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir Araştırma*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu, 2009), 316-320; İbrahim Yıldız, *Teizm, Natürallizm ve Kötülük: Draper'in Kötülük Argümanları* (Ankara: Elis Yayınları, 2025), 23-66.

¹⁸ Platon, *Euthyphro*, trans. Harold North Fowler (London: Harward University Press, 2005), 6e-7a; Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 10.

¹⁹ Platon, *Euthyphro*, 9e.

²⁰ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Dem Yayınları, 2022), 101-102, 108-109; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (Ankara: Şa-To İlahiyat, 2001), 86; Hasan Ata Bolayır, “Euthyphron İkilemi/Eş'ariyye ve Mutezile”, *Akademik Akıl Platformu*, 20 Haziran 2020. (Er. tar. 04.01. 2025). <https://www.akademikakil.com/euthyphron-ikilemi-esariyye-vs-mutezile/hasanatabolayir/>; Enis Doko, *Allahsız Ahlâk Mümkün mü?: Çağdaş Bir Ahlâk Argümanı Savunucusu* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 78-80.

²¹ Ebû Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne-Dinin İnanç Esasları*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: Gelenek Yayıncılık, 2010), 15-16, 78-81; Ebû Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı: el-Lüma 'fi'r-red alâ ehl'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 129; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, trc. Adnan Bülent Baloglu v.dğr. (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 216.

kötü olduğunu kavrayabilir.²² Orta Çağ Hristiyan felsefesinde de benzer tartışmaların olduğunu söylemek gerekir. Örneğin insanın bir şeyin iyi veya kötü olduğunu vahiyden bağımsız olarak bilebileceği Thomas Aquinas (ö. 1274) ve onun takipçileri tarafından savunulmuştur.²³ Diğer yandan insanın iyi ve kötüye dair bilgisinin kaynağının vahiy olduğu iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış belirleyen Tanrı olduğu, William of Ockham (ö. 1347) tarafından dile getirilmiştir.²⁴ Bu ikilemin her iki tarafını savunanların da ahlâkın temeli ya da kaynağı konusunda Tanrı'ya dayandıkları söylenebilir. Zira her iki taraf da ahlâkî eylemi Tanrı'yla ilişkilendirmekte yalnızca eylemin bizatihi mi yoksa Tanrı'nın emriyle mi iyi ya da kötü olduğu hususunda farklılaşmaktadır. Bu durum aynı zamanda ahlâkın temelinin ya da kaynağının Tanrı veya din olmasının, ahlâkın aklî temelden yoksun olup olamayacağı sorununu da beraberinde getirmektedir.

Bu çalışmada Babanzâde Ahmed Naim'in ahlâk düşüncesi analiz edilerek ahlâkın temeli ya da kaynağı konusuna yaklaşımı ele alınacaktır. Literatürde Babanzâde'nin din ve ahlâk anlayışına dair çeşitli çalışmalar²⁵ bulunsa da özellikle modern ahlâk felsefesiyle kurduğu eleştirel ilişki, din ve ahlâk felsefesi bağlamında derinlemesine incelenmemiştir. Bu bağlamda çalışma hem Babanzâde'nin düşüncelerine odaklanması hem de çağdaş ahlâk tartışmalarına bir katkı sunması bakımından özgün bir yön taşımaktadır. Babanzâde'nin ahlâkın temeli ya da kaynağına ilişkin yukarıda ifade edilen teoriler arasında rasyonalist (aklî) ahlâk anlayışını, felsefî ahlâk teorilerinden en tutarlısı olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Babanzâde, Kant'ın “ödev ahlâkî” şeklinde ortaya koyduğu rasyonalist ahlâk anlayışına çeşitli tenkitler yöneltmiştir. Babanzâde, felsefî ahlâk teorilerinden en tutarlı gördüğü ve özellikle Kant'ın “ödev ahlâkî” şeklinde ortaya koyduğu rasyonalist ahlâk anlayışını niçin tenkit etmektedir? Hangi konularda Kant'ın rasyonalist ahlâk anlayışını yeterli

²² İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63; “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17, 1998-1999; Ahmet Mahmut Suphi, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefeleri*, çev. Abdurrahman Harbi-Enver Şahin-İrfan Karadeniz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 39-41.

²³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, ing. çev. Fathers of English Dominican Province (New York: Benziger Bros. Edition, 1947), 1. 82. 1-4, 1. 83. 3.

²⁴ Sharen Kaye, “William of Ockham”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/ockham/>. (04. 01. 2025).

²⁵ İlgili çalışmalardan bazıları için bk. Recep Kılıç, “Ahmet Naim'in Ahlâk Anlayışı”, *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlâk Anlayışları* (İstanbul: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2017; Bayram Ali Çetinkaya, “Ahmet Naim'in Davranışlar Teorisi: Ahlâk, Akıl ve Din Uyumu”, *Babanzâde Ahmed Naim (Ailesi ve İlimi Kişiliği)*, ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 216; Nurettin Turgay, “Babanzâde Ahmed Naim ve ‘İslâm Ahlâkının Esasları’ Eseri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 1185.

görmemektedir? Ona göre ahlâkın temelini ya da kaynağının din olması, ahlâkın aklî temelden yoksun olduğu anlamına gelir mi? Diğer bir ifadeyle ahlâkın kaynağının din olması ile ahlâkın akılla temellendirilmesi aynı anda savunulabilir mi? Böyle bir şey mümkünse özgürlük ve bireyselleşmenin hız kazandığı günümüzde “Eğer dinin amacı ahlâklı bireyler yetiştirmekse, o zaman dine ne gerek var?” düşüncesi Babanzâde’nin ahlâk anlayışı veçhesinden bir cevap veya karşılık bulabilir mi? gibi sorular yol haritamızı oluşturacaktır. Bu çalışma, Babanzâde açısından ahlâk için dinin gerekliliği ve dine dayanan ahlâkın rasyonel bir temelden ortaya konulması hususunda güncel tartışmalara yeni bir perspektif kazandıracaktır. Babanzâde’nin düşünceleri özellikle *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları (İslâm Ahlâkının Esasları)* adlı eseri esas alınarak ortaya konulacaktır.

1. Ahlâkî İlke ve Prensiplerin Dine Dayanmasının Gerekliliği

Felsefî düşüncede din ve ahlâk arasındaki en temel mantıksal ilişkilerden biri, her iki kavramın karşılıklı olarak birbirinden türetilebileceği düşüncesidir. Bu düşünce “Din ahlâktır” veya “Ahlâk dindir” şeklinde formüle edilmekte olup din ve ahlâkın özdeş olduğu bir perspektifi yansıtmaktadır.²⁶ Din ve ahlâkın birbiriyle özdeş olarak düşünüldüğü bu anlayışta ahlâk ile dinin tamamı kastedilmemekte, daha ziyade ahlâkın dinin sabit ve değişmez özünü oluşturduğu vurgulanmaktadır. Bu düşüncenin somut bir örneğini Babanzâde’nin ahlâk anlayışında görmek de mümkündür. Ona göre İslâm dini, özünde bir ahlâk dinidir.²⁷ Zira İslâm dininin amacı, ruhu güzel ahlâk ile ahlâklandırmaktır. Din bu yüce gayenin gerçekleşmesi için hiçbir ayrıntıyı ihmal etmemiştir. Bu bakımdan İslâm dininin amacının güzel ahlâklı insan yetiştirmek olması, dinin doğal olarak ahlâkın temelini oluşturmasını gerektirmektedir. Nitekim Babanzâde’ye göre Kur’ân’ın herhangi bir âyeti incelendiğinde âyetlerin gerek mantıksal gerek anlamsal açıdan insanları hidayet ve fazilete yönlendirdiği aynı zamanda bireyleri mutluluktan alıkoyacak tutum ve davranışlardan sakındırdığı açıkça görülmektedir.²⁸ Zira İslâm dininin temel ilkeleri, insanları sürekli olarak iyi ve güzel davranışlara yönlendirerek kötülüklerden uzak durmayı öğütlemektedir. Bu bağlamda Kur’ân’da “*Şüphesiz sen yüce bir ahlâk üzeresin*”²⁹ ifadesi din-ahlâk ilişkisinde dinin değişmez ve sabit özünün Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şahsında tüm inananlara sunulduğuna işaret

²⁶ Recep Kılıç, “Din ve Ahlâk İlişkisi”, *Din Felsefesi El-Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 354.

²⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Notlar ilavesiyle sad. Recep Kılıç (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 17.

²⁸ Babanzâde’nin Kur’ân âyetleri ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerinden bu konuya dair çok sayıda örneği eserine alarak izahlar sunduğuyla ilgili olarak bk. *Kur’ân-ı Kerim Medâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), Âl-i İmrân 3/114, en-Nahl 16/90. Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 8-18.

²⁹ el-Kalem 68/4.

etmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"³⁰ hadisi de İslâm'ın bir ahlâk dini olduğu düşüncesinin örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Babanzâde, ahlâkî ilke ve prensiplerin dayanağının din olması gerektiğini savunmakta, bu düşüncesini de birtakım gerekçelerle desteklemektedir. Ona göre ahlâkın dinî temele dayanmasının gerekliliği, tarihsel süreçte dinin ilke ve prensiplerini benimsemeyen toplumların medenî gelişimleri üzerinden temellendirilebilir.³¹ Nitekim Babanzâde, dinin sunduğu ahlâkî ilkeleri hayata geçiren milletlerin, tarih boyunca yalnızca insanlığa faydalı medeniyetler inşa etmekle kalmayıp aynı zamanda dünya tarihinde derin izler bırakarak güçlü ve kalıcı bir varlık sürdürebildiklerini ifade etmektedir. Buna karşın, dinî kuralların ya tamamen ihmal edildiği ya da yeterince güçlü bir biçimde uygulanmadığı toplumlarda, bireylerin ve toplumun mutluluğunu sağlamada çeşitli yetersizliklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tür toplumlarda söz konusu eksikliklerin, entelektüeller veya filozoflar tarafından giderilmeye çalışıldığı, ancak dinî temele dayanmayan bir ahlâk anlayışının toplumun genel huzurunu ve istikrarını sağlama noktasında yeterli başarıyı gösteremediği anlaşılmaktadır. Nitekim tarihsel süreç incelendiğinde, insanlık tarihinde gerek seçkin kesimi gerekse geniş halk kitlelerini hayranlık içinde bırakan iyi ve güzel işlerin genellikle dinin bireysel ve toplumsal hayata yön verdiği dönemlerde ortaya çıktığı görülmektedir. Buna mukabil inanç sistemlerinde meydana gelen bozulmaların, ahlâkî yozlaşmayı ve toplumsal çöküşü beraberinde getirdiği de dikkate değerdir.³² Bu çerçevede Babanzâde, ahlâkın dinî bir temele dayanması gerekliliğini, tarih boyunca dinin bireylere sunduğu ilke ve prensiplerin pratik olarak uygulanması ile insanlığın medenî ve ahlâkî gelişimi arasında kurduğu ilişki üzerinden temellendirmektedir.

Babanzâde, ahlâkın dinî temele dayanmasının gerekliliği bağlamında, dinî temele dayanmayan ahlâk teorilerinin toplumun tamamı üzerinde etkili olamayacağına dikkat çeker. Ona göre yalnızca akıl temelli ahlâkî ilke ve prensiplere güçlü bir şekilde inanan bireyler için belirli bir ahlâk yasasının varlığından söz edilebilir. Ancak elit, aydın ya da havas şeklinde de ifade edilebilecek böyle bir insan grubunun toplumun çok küçük bir kesimini temsil ettiğini belirtmek gerekir. Oysa geçici arzularını lüks bir yaşamla değiştirmek istemeyen ve gündelik pratikleri içerisinde derin felsefî sorgulamalara yer vermeyen geniş halk kitleleri için salt akıl temelli ahlâk teorileri, hiçbir zaman bağlayıcı ve yönlendirici bir fazilet prensibi olarak görülmemektedir. Bu anlamda felsefî ahlâk teorilerinin, bireysel ve

³⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, çev. Vecdi Akyüz v.dğr. (İstanbul: Beyan Yayınları: 1994), 4/255, "Hüsnü'l-Huluk", 8.

³¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 5.

³² Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 8.

toplumsal hayat üzerinde belirli bir etki yarattığı ve entelektüel gelişime katkı sağladığı düşünülse de bu teorilerin bireylerin iç dünyasına ve vicdanına nüfuz etme noktasında din kadar güçlü olmadığı söylenebilir. Bu durum, felsefî ahlâk sistemlerinin çoğunlukla birbirleriyle çelişen düşünceler ortaya koymasıyla yakından ilişkilidir.³³ Bu bağlamda Babanzâde, ahlâkî ilke ve prensiplerin ancak dine dayandırılması hâlinde, toplumun tüm kesimlerine hitap eden ve geniş halk kitleleri tarafından benimsenerek pratiğe yansıtılan eylemlerin gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Onun bu düşüncesi, bir yandan İslâm'ın tüm insanlığa yönelik evrensel ilkeler içerdiği anlayışıyla, diğer yandan ahlâkın yalnızca belirli bireyler veya gruplar için değil, tüm insanlık için bağlayıcı evrensel bir normatif sistem olarak görülmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda Babanzâde, ahlâk yasasının zamana, mekâna ve kültüre göre değişen göreceli bir yapıya sahip olmadığını, aksine evrensel bir nitelik taşıdığını düşünmektedir. Ona göre bir ahlâk yasasının evrensel olabilmesi, tüm insanlar için mantıklı ve bağlayıcı olmasıyla mümkündür.³⁴ Bu da ahlâk yasasının insan doğasına uygun olmasına bağlıdır ve insan doğasına uygun bir ahlâk yasası, ancak ilâhî vahiy gibi mutlak ve evrensel bir kaynağa dayanarak güvence altına alınabilir.³⁵ Babanzâde'nin bu yaklaşımı, ahlâkî gelişimin ve toplumsal düzenin sürdürülebilirliğinin ve bu ilkelerin toplum genelinde kabul gören normlar hâline gelmesinin ancak dinin sunduğu ilke ve prensiplere dayanması durumunda mümkün olabileceği şeklinde ifade edilebilir.

Babanzâde'ye göre felsefî ahlâk teorilerinin birey ve toplum üzerindeki etkileri belirli bir düzeyde kabul edilse de bu teoriler din ile kıyaslandığında yaptırım gücü açısından sınırlı kalmaktadır. Zira yaptırım gücü açısından ahlâkî destekleyen en önemli hususlardan birisi âhirete imandır ki bu inanç ahlâkî kuralların hem bireysel hem de toplumsal olarak iyi ve doğru bir şekilde devam edebilmesi için insan zihnini diri ve zinde tutmaktadır. Ona göre bireylerin ahlâkî kurallara uymasını sağlayan yaptırımlar yalnızca toplumsal normlarla veya bireysel vicdanla sınırlı kaldığında, bunların etkisi zamanla zayıflayabilir ya da bireysel çıkarlarla çeliştiğinde göz ardı edilebilir.³⁶ Oysa din hem dünyevî hem de uhrevî boyutta yaptırımlara sahip olması nedeniyle bireyin ahlâkî kurallara bağlılığını daha güçlü bir şekilde temin etmektedir. Örneğin İslâm dininde yer alan sevap ve günah anlayışı, bireyin ahlâkî davranışlarını yalnızca toplumsal baskılarla değil aynı zamanda ilâhî ödül ve ceza sistemiyle pekiştirmektedir. Babanzâde'ye göre dinin sunduğu müeyyideler, sadece ahlâkî ilkelerin ihlal edilmesini

³³ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 5.

³⁴ Recep Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 297-339.

³⁵ Kılıç, “Ahmet Naim'in Ahlâk Anlayışı”, 129.

³⁶ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 6.

önleyici bir unsur olmakla kalmamakta, aynı zamanda bireyleri içsel bir sorumluluk bilinciyle bu ilkelere bağlı kalmaya teşvik etmektedir.³⁷ Başka bir deyişle dinin, ahlâkî ilkelerin hayata geçirilmesi sürecinde öngördüğü mükâfat ve cezalar, bireylerin ahlâkî ilkeleri benimseyip uygulamalarında temel bir motivasyon kaynağı olarak işlev görmektedir.³⁸ Bu noktada felsefî ahlâk teorilerinin, insanın zihinsel gelişimine katkı sağlasa da bireyin kalbine nüfuz etme noktasında dine dayalı ahlâk kadar tesirli olamadığı, bunun da felsefî ahlâk teorilerinin yaptırım gücünün yetersizliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Babanzâde, İslâm dininin ahlâk alanında sunduğu kapsamlı ve mükemmel ilkelerin, başka herhangi bir kaynağa ihtiyaç bırakmayacak derecede yeterli olduğunu düşünmektedir. Ona göre İslâm dini, bireylerin ve toplumlarını ahlâkî yaşamlarını düzenlemek için evrensel ve değişmez ilkeler sunmaktadır.³⁹ İslâm ahlâkının bu ilkeleri, bireylerin ve toplumların karşılaşabileceği ahlâkî problemleri çözmede en sağlam dayanağı teşkil etmektedir. Zira İslâm ahlâkı, birey ve toplum düzeyinde ideal bir ahlâk anlayışının inşasında ilâhî kaynağı esas alarak şekillenmiştir. Bu durum İslâm ahlâkının, bireysel ve toplumsal düzeyde ahlâkî kötülüklerden kaçınmayı (günah) ve ahlâkî erdemleri kazanmayı (sevap) temel gaye olarak benimsemesi sayesinde sürekliliğini ve tutarlılığını sağlamıştır.⁴⁰ Bu yönüyle İslâm ahlâkı, herhangi bir tarihsel veya kültürel bağlama indirgenemeyecek kadar kapsamlı ve evrenseldir. Bu bakımdan Müslümanların, diğer milletlerden farklı konularda etkilendiğini söylemek mümkün olsa da başka toplulukların ahlâkî özelliklerinden etkilendiklerini söylemek mümkün değildir. Babanzâde'ye göre Hint ve Yunan medeniyetlerinden kalan felsefî eserler Müslümanlara özellikle ahlâk konusunda herhangi bir katkı yapmamıştır. Örneğin Hint medeniyetinin *Kelile ve Dimne*'sinin, İbnü'l-Mukaffâ'yı (ö. 759), Platon ve Aristo'nun ahlâk kitaplarının da Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (1037), İbn Miskeveyh (ö. 1030), Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), İbn Rüşd (1198) gibi Müslüman filozofları birtakım fikir ve düşüncelerle etkilemiş olsa da İslâm dininin pratik hayata dair şümüllü ilke ve tavsiyeleri karşısında varlık gösterdiğini söylemek oldukça zordur. Zira İslâm dininin tavsiye ettiği ahlâkî ilke ve prensiplerin kapsamının genişliği ve mükemmelliği, bireyleri ahlâkî yetkinliğe ulaştırma noktasında daha ileri bir pozisyonadadır. Bu sebeple Babanzâde, İslâm ahlâkının pratik uygulamalarında yer alan ayrıntıların insafî ve dürüst hiçbir insanın üstünlüğünü reddetmeyecek ölçüde

³⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 6.

³⁸ Kılıç, "Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri", 297-339.

³⁹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 6.

⁴⁰ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 6-7.

mükemmellik taşıdığını düşünmektedir.⁴¹ Dolayısıyla İslâm ahlâkının temel kaynağının vahiy olması, onun mükemmelliğini ortaya koyduğu için Müslümanların farklı kültür ve düşünce sistemlerinden ahlâkî ilke ve prensipler edinmeye gereksinim duymayacağı sonucunu beraberinde getirmiştir. Zira vahiy, ahlâkî doğruların nihai kaynağı olarak insana en doğru ve en yetkin ahlâkî çerçeveyi sunmakta; böylece dışsal kaynaklardan etik normlar edinme ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır.

Babanzâde'nin ahlâkî ilke ve prensiplerin dine dayanmasının gerekliliğine dair önemli bir diğer vurgu da dinin ahlâka parçacı değil, bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmasıdır. Ona göre dine dayalı ahlâkın bütüncüllüğünü ortaya koyan önemli hususlardan birisi, İslâm ahlâkının, bireyin sadece Allah'a karşı sorumluluklarını belirlemekle kalmayıp aynı zamanda diğer insanlara ve çevresine karşı da birtakım görevler ve sorumluluklar yüklemesidir. Nitekim İslâm ahlâk anlayışı, kişiye, topluma ve tabiata dair boyutları da kapsayan bütüncül bir yapı sunmakta bu doğrultuda Müslümanların yaşamlarının her alanında yol gösterici bir çerçeve oluşturmaktadır. Öte yandan felsefî ahlâk teorileri, insan aklının yürüttüğü düşünsel analizler sonucunda ortaya çıkan ve kimi zaman birbirleriyle çelişen çeşitli görüşler içermektedir. Bu teoriler, ahlâkî değerleri ve normları, mutluluk, haz, fayda veya ödev gibi farklı kavramları merkeze alarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu durum felsefî ahlâk teorilerinin ahlâkî, bütüncül bir sistem içerisinde ele almak yerine daha çok parçacı ve indirgemeci bir yaklaşımla değerlendirmesine sebebiyet vermektedir. Buna karşılık dinî ahlâk anlayışı, ilahî bir kaynağa dayandığı için bütüncül bir çerçeve sunarak ahlâkın yalnızca bireysel veya toplumsal boyutlarını değil, insanın yaratıcısıyla ve diğer varlıklarla olan ilişkisini de içeren kapsamlı bir yapı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Babanzâde açısından İslâm ahlâkının kapsayıcılığı Allah-insan, insan-insan ve insan-evren olmak üzere üç temel ilişki üzerinden ifade edilebilir. Allah-insan ilişkisi, bireyin kulluk bilinci çerçevesinde ibadetlerini yerine getirmesi ve ahlâkî erdemleri hayatına yansıtmasıyla ilgilidir. İnsan-insan ilişkisi açısından ise İslâm ahlâkî, adalet, merhamet, doğruluk ve paylaşım gibi ilkeleri öne çıkarır. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde dürüstlük, kul hakkına riayet, bireyler arasındaki eşitsizlikleri azaltmak, toplumsal uyum ve sosyal adalet gibi değerler ahlâkî bir düzenin temel taşları olarak kabul edilir. Aile içi sorumluluklar, ebeveynlerin, eşlerin ve çocukların birbirine karşı görevleri, komşuluk ilişkilerinin önemi gibi konular da İslâm ahlâkında özel bir yer tutmaktadır.⁴² Ayrıca insan-evren ilişkisi de İslâm ahlâkının temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir. İnsan, yalnızca diğer insanlara değil, aynı zamanda doğaya, hayvanlara

⁴¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 17-18.

⁴² Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 17.

ve çevreye karşı da sorumluluk taşımaktadır. İsrafın ve doğaya zarar vermenin yasaklanması, insanın çevre üzerindeki etkisinin ahlâkî bir çerçeveye oturtulması gerektiğini göstermektedir. Bu yönüyle Babanzâde açısından İslâm ahlâkının, sadece bireysel ve toplumsal ilişkileri değil, insanın doğayla olan etkileşimini de içine alan kapsamlı bir ahlâkî sistem sunduğu söylenebilir.

Babanzâde, İslâm ahlâkını, imanî bir çerçevede değerlendirmekte ve ahlâkî görevleri dinî emirlerle iç içe geçmiş bir bütün olarak ele almaktadır. Babanzâde bu düşüncesini, “Hiçbir ahlâkî buyruk yoktur ki aynı zamanda dinî ve imanî bir buyruk olmasın”⁴³ şeklinde ifade ederek iman ile ahlâkî davranışlar arasında sıkı bir bağ olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴ Ona göre iman, kalbî bir iş olmakla birlikte sadece kalpte yer eden bir tasdik değil, bireyin davranışlarında ve eylemlerinde tezahür eden çok boyutlu bir olgudur. Nitekim İslâm düşüncesinde iman, yalnızca zihinsel bir kabulden ibaret olmayıp, bireyin eylemleriyle somutlaşan bütüncül bir yapıyı ifade etmektedir.⁴⁵ Hz. Peygamber’in (s.a.s.), imanının yetmiş küsur şubeye sahip olduğunu ifade etmesi, bu şubelerin her birinin amelî bir yükümlülük, yani dinî bir buyruk olarak değerlendirildiği göstermektedir. Örneğin, “Lâ ilâhe illallah” şهادeti, imanının temel unsurlarından biri olduğu gibi, insanların yolundan zarar verici bir nesneyi kaldırmak da imanının bir parçası olarak kabul edilmektedir.⁴⁶ Bu bakış açısı, dinin yalnızca bireysel ibadetleri içeren bir sistem olmadığını, aynı zamanda bireyin toplumla olan ilişkilerini düzenleyen kapsamlı bir ahlâkî çerçeve sunduğunu göstermektedir. Babanzâde’ye göre bir Müslüman nasıl ki namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri dinî birer sorumluluk olarak görüyorsa, sağlığını korumayı, ailesinin geçimini sağlamayı ve insanlara güler yüzle yaklaşmayı da aynı şekilde dinî ve ahlâkî bir yükümlülük olarak kabul etmektedir. Üstelik İslâm ahlâkının bu bütüncül yaklaşımı çerçevesinde, bireyin yalnızca büyük günahlardan kaçınması yeterli görülmemekte, aynı zamanda sosyal ve bireysel hayatın her alanında ahlâkî sorumlulukları da yerine getirmesi beklenmektedir. Örneğin, insan öldürmek, içki içmek, kumar oynamak, zina etmek veya iftira atmak gibi büyük günahlar nasıl kesin bir şekilde haram kılınmışsa; gıybet etmek, başkalarının malına göz koymak, gereksiz konuşmalara dalmak, sağlığa zarar veren maddeler tüketmek, aşırı yemek veya edebe aykırı davranışlarda bulunmak da ahlâkî açıdan sakıncalı ve

⁴³ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 16.

⁴⁴ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 15-17, 40.

⁴⁵ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki’n-Necat, 1422/2001), “İman”, 3; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956), “İman”, 58.

dinen yasaklanmış fiiller arasında yer almaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla din ve ahlâkı birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak gören Babanzâde'nin İslâm ahlâkını, bireyin yalnızca Allah ile ilişkisini düzenlemekle sınırlamadığı, aksine sosyal ve çevresel sorumluluklar da yükleyen bütüncül bir sistem üzerinden izah ettiği anlaşılmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım, bireyin hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğunu hedefleyen kapsamlı bir ahlâkî sistemin varlığını ortaya koymaktadır.

2. Dine Dayanan Ahlâkın Aklîliği

Babanzâde, ahlâkın dine dayanmasını düşünmekte, bunun da akla aykırı olmayacağını iddia etmektedir.⁴⁸ Ona göre insana, akıl nurunu bahşederek doğru ile yanlış, iyi ile kötü, mutluluk ile mutsuzluk arasında ayırım yapabilme yetisini kazandıran, en nihayetinde insanın vazifelerini belirleyen Allah'tır. Allah, insanı irade ve sorumluluk sahibi kılan akıl ile donatırken, aynı zamanda bu aklın doğru kullanımı için bir dizi ilke ve prensipler de ortaya koymuştur. Bu ilke ve prensipler, Allah'ın emir ve yasaklarıyla şekillenmekte ve insanın doğru yolda ilerlemesine yardımcı olacak şekilde aklın aydınlanmasına olanak tanımaktadır.⁴⁹ Bu bağlamda Babanzâde'ye göre dinin, emir ve yasaklarla insanî görevlerin ayrıntılarını bir lütuf olarak sunması, aklın işlevini yok saymak bir yana, aklın etkin şekilde kullanılabilmesi için bir kılavuz görevi taşıdığı anlamına gelmektedir.⁵⁰ Nitekim Babanzâde'ye göre İslâm dini, ilke ve prensiplerini ortaya koyarken, bu prensiplerin insan hayatına getirdiği mutluluğu ve faydaları, aklî ve naklî delillerle desteklemektedir. Bu bağlamda İslâm dini, akli ihmal eden bir inanç sistemi sunmaz; bilakis vahyin muhatabı olan akli, dinî hakikatlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında temel rehber olarak kabul eder.⁵¹ Bu düşünce, dinî emir ve yasakların insanın iyiliği ve esenliği için konulduğunun idrak edilmesini sağlar. Dinin insanlar için belirlediği ilke ve prensipler, bireyi iyiliğe ve mutluluğa yönlendirdiği gibi onu kötülükten ve zararlı olan unsurlardan uzaklaştırmayı amaçlamaktadır. Nitekim akıl da doğası gereği iyi ve faydalı olanı benimseme, zararlı ve kötü olan şeylerden kaçınma eğilimindedir. Bu anlamda akıl ile dinin nihai amacının örtüştüğünü düşünen Babanzâde, İslâm dininin temel ilkelerinin akla dayandığına ve İslâm dininde akla aykırı herhangi bir ilke ve prensip

⁴⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 16-17.

⁴⁸ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 43, 67.

⁴⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Muhammed Aruçi - Bekir Topaloğlu (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 228-231.

⁵⁰ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 44.

⁵¹ Rağıp el-İsfahânî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "a-k-l", 715-716; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238-242.

bulunmadığına dikkat çekmektedir.⁵² Zira İslâm dininde akıl ve din arasında kurulan güçlü bağ, bireyin yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için akıl sahibi olmasının gerekliliğine işaret eden “Akıllı olmayanın dini de olmaz” anlayışıyla açıkça ifade edilmektedir.⁵³ Kur’an’da da aklın kullanılması teşvik edilmekte, insanın evreni gözlemleyerek düşünmesinin ve iman etmesinin gerektiği vurgulanmaktadır.⁵⁴ Bu da dinin, akıldan bağımsız değil, aksine akıl ile desteklenen bir olgu olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Bu bağlamda İslâm dininde, Hristiyanlıktaki teslis, asli günah, kefarete doktrini gibi akıl dışı (dogma) inançlara rastlamak mümkün değildir.⁵⁶ Dolayısıyla İslâm dininde akıl, inancın temel unsuru olarak kabul edilmekte ve “Saçma olduğu için inanıyorum” tarzında bir anlayışla karşılaşmak söz konusu olmamaktadır.⁵⁷ Bu noktada İslâm dininde yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerin ve sorumlulukların temel şartının akıl olduğuna dikkat çeken Babanzâde’nin din ile akıl arasında doğrudan bir bağ kurarak dine dayanan ahlâkın rasyonel temeline işaret ettiği anlaşılmaktadır.

İslâm düşüncesinde akıl ile din arasındaki güçlü bağ, ahlâk alanında da kendini göstermektedir. Babanzâde, akıl ve ahlâk ilişkisini ele alırken, İslâm ahlâkının temelinde vahyin bulunduğunu, ancak bunun akli dışlamadığını vurgular. Ona göre ahlâkî ödevlerin kaynağı din ve vahiydir; ancak bu, aklın rehberliğini reddetmek anlamına gelmez. Müslüman için ahlâkî yükümlülükler uymak, aklın yol göstericiliğinde vahyin sunduğu emir ve yasakları benimsemekle mümkündür. İslâm düşüncesinde akıl, sadece rasyonel bir muhakeme aracı olmanın ötesinde, ahlâkî ilkeleri kavrama ve uygulama yetisine sahip bir mekanizma olarak değerlendirilir.⁵⁸ Bu anlamda akıl, bireyin ahlâkî seçimlerini bilinçli ve tutarlı bir biçimde yapmasını sağlarken, ahlâk da akli daha yüksek bir iyilik anlayışına yönlendirmektedir. Babanzâde’ye göre ahlâkî kuralların temeli araştırılırken; dinî naslar ışığında evrensel bir ahlâk yasası incelendiğinde, bu kuralların ilahî irade tarafından insan aklının kolaylıkla anlayıp benimseyebileceği bir biçimde

⁵² Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 19, 45.

⁵³ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 40.

⁵⁴ er-Ra’d 13/3-4; en-Nahl 16/11-13, 79; er-Rûm 30/24-25; et-Târik 86/5-7.

⁵⁵ İbrahim Yıldız - Nesim Aslantatar, “İbn Rüşd’ün ‘Fasl’ı Makal’ Risalesi Bağlamında Felsefe - Din Çelişmezliği”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III* ed. Mahsun AYTEPE - Teceli Karasu (İstanbul: İlbey Matbaa, 2021), 508-509.

⁵⁶ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya: “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2016), 15.

⁵⁷ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik ve İmancılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 157-176; Mehmet Demirtaş, “Kant’ın ‘İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim’ Sözü’nün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289-303; Michael Peterson, v.dğr. *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 50.

⁵⁸ Çetinkaya, “Ahmet Naim’in Davranışlar Teorisi: Ahlâk, Akıl ve Din Uyumu”, 216.

ortaya konduğu görülmektedir. Bu durum, İslâm'ın sunduğu ahlâkî ilkelerin aklın rehberliğinde kavranıp içselleştirilebileceğini göstermektedir. Nitekim Babanzâde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "İyilik, kalbin mutmain olduğu şeydir; fetva verseler de aldırma"⁵⁹ şeklindeki hadisiyle, ahlâkî iyiliğin bireyin içsel huzuru ile bağlantılı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda akıl, bir eylemin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesinde temel bir yetiye sahiptir ve birey, bu değerlendirmeyi içsel bir sezgiyle gerçekleştirebilmektedir. Babanzâde'nin ictibas ettiği "İyilik, güzel ahlâktır; günah ise kalpte yerleşip insanların bilmesini istemediğin şeydir"⁶⁰ ve "Senden ortaya çıkmasını halkın görmesini istemediğin şeyi yalnızken de kendi kendine yapma" şeklindeki hadisler de ahlâkî iyiliğin yalnızca dışsal kurallarla sınırlı olmadığına, aynı zamanda bireyin vicdanı ve içsel huzuruyla da ilişkili olduğuna işaret etmektedir. Zira insan, aklı sayesinde bir eylemin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu değerlendirebilir, vicdanıyla bu değerlendirmeyi içselleştirebilir. Bu anlamda İslâm dininin ahlâk yasasının akıl temelli bir sistem üzerine inşa edildiğine dikkat çeken Babanzâde'nin ahlâkî yalnızca dışsal kurallara uyum sağlamakla değil, bireyin akıl ve vicdan yoluyla özümseyerek iç dünyasında kabul ve huzur oluşturmakla da ilişkilendirdiği görülmektedir.⁶¹ Dolayısıyla İslam ahlâkının temellerini akıl ve vahyin birbirini tamamlayıcı işlevinde gören Babanzâde, ahlâkî yükümlülüklerin kaynağının vahiy olduğunu kabul etmekte birlikte aklın bu yükümlülükleri anlamada ve bireyin sorumluluk bilincini oluşturmada vazgeçilmez bir rol oynadığını düşünmektedir. Bu bağlamda Babanzâde açısından İslâm ahlâkının, aklın rehberliğinde şekillenen ilâhî bir sistem olarak insanı hakikate ve iyiliğe yönlendirerek gerçek mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan en kapsamlı ve tutarlı ahlâkî çerçeveyi sunduğunu söylemek gerekir.⁶²

Babanzâde'nin ahlâkın dine dayanmasının aklî olmasına engel teşkil etmeyeceğini iki temel gerekçe üzerinden ortaya koyduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, insanın hürriyeti ve sorumluluğuyla ilişkilidir. Babanzâde'ye göre İslâm dini açısından kader, insanın eylem ve niyetlerinin ahlâkî sorumluluğunu ortadan kaldırmamakta, bilakis bu sorumluluk, insanın kendi yapıp ettikleriyle doğrudan ilişkilendirilmekte, yani insan, yaptığı eylemlerden bizatihi sorumlu tutulmaktadır.⁶³ Bu düşünce, insanın irade sahibi bir varlık olduğu ve seçimlerinden sorumlu bulunduğu ilkesine

⁵⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût – Âdil Mürşid v.dğr. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 29/533 (H no: 18006).

⁶⁰ Müslim, "Birr", 15.

⁶¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 67.

⁶² Çetinkaya, "Ahmet Naim'in Davranışlar Teorisi: Ahlâk, Akıl ve Din Uyumu", 216.

⁶³ Kılıç, "Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri", 328-331.

dayanmaktadır. Ona göre İslâm dini, insanı eylemlerini zorunlu yapan bir varlık olarak görmemekte, aksine bireyin iradesini ve sorumluluğunu esas almaktadır. Bu durum, İslâm dininde, kişinin sorumluluğunu ortadan kaldıran veya eylemlerinin sonuçlarından muaf tutan herhangi bir düşünce veya anlayışın kabul edilmediğini göstermektedir. Bu yönüyle İslâm dininin kader ve sorumluluk anlayışı, insanın özgür bir varlık olarak ahlâkî eylemlerinin sonuçlarına katlanması gerektiğini vurgulayan bir denge unsuru taşımaktadır. Bu noktada Babanzâde'nin ilâhî irade ile insanın cüz'î iradesi arasında belirli bir ayırım yaptığını söylemek gerekir. İslâm'da kader inancı, bireyin tedbir almasını ve sorumluluk bilinciyle hareket etmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in veba salgınının bulunduğu bölgeye girmeyerek, "Allah'ın bir kaderinden diğer bir kaderine kaçıyorum"⁶⁴ demesi, kaderin pasif bir teslimiyetten ziyade aktif bir sorumluluk bilinci içerdiğine dair önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda tevekkülün, insanın gerekli çabayı gösterdikten sonra Allah'a güvenmesini ifade ettiğini vurgulayan Babanzâde, insanın ahlâkî eylemleri konusunda dinamik bir pozisyonda olduğuna işaret etmektedir. Buna göre insan, nihai aşamada Yaratıcının mutlak iradesine tabi olan cüz'î iradesi ile hareket eden ahlâkî bir varlıktır. Bu durum İslâm dininde kader anlayışı ile insanın özgür iradesinin bağdaşır bir nitelikte olduğuna işaret etmektedir.⁶⁵ Öte yandan İslâm ahlâkının, bireysel sorumluluğu esas alarak kişiyi başkasının yaptığı eylemlerden sorumlu tutmadığı da görülmektedir.⁶⁶ Bu anlayış aynı zamanda Hıristiyanlıktaki "asli günah" teorisi gibi bireyin, başkalarının yaptığı eylemlerden sorumlu tutulmasının kesin bir şekilde reddedilmesine dayanmaktadır. İslâm dinine göre her birey, kendi iradesiyle yapmış olduğu fiillerin sorumluluğunu taşımakta, bu nedenle de dinî ve ahlâkî yükümlülükler bireysel olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Babanzâde'nin insan eylemlerini, özgür iradeyi yok sayarak fatalizmle benzer neticelere varan determinist bir mantıkla değil, bireyin kader anlayışıyla hürriyetini ve ahlâkî sorumluluğunu uzlaştıran dinamik bir yapıyla izah ettiği, bu anlamda da ahlâkî eylemlerin akli temelden yoksun olmadığını ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Babanzâde'nin ahlâkın dine dayanmasının akli olmasına engel teşkil etmeyeceğine dair sunduğu ikinci gerekçe ise İslâm dininin akla verdiği önemle ilişkilidir. Öyle ki Babanzâde, İslâm dininin akla verdiği önemi

⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/59.

⁶⁵ Ömer Ceran, "Babanzâde Ahmet Naim'in Rasyonalist Ahlâk Eleştirisi", *Babanzâde Ahmed Naim (Ailesi ve İlmi Kişiliği)*, ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 251-258.

⁶⁶ el-En'âm 6/164; el-İsrâ 17/15; en-Necm 53/38; ez-Zümer 39/7.

hiçbir dinin vermediğini ifade etmektedir.⁶⁷ İslâm dininin akla verdiği önemi gösteren temel şeylerden birisi, imanın yalnızca kalbî bir mesele olmayıp aynı zamanda akli temellendirme gerektirmesidir. Bu bağlamda Babanzâde, İslâm âlimlerinin taklit seviyesindeki imana sıcak bakmadıklarını,⁶⁸ aksine bireyin akıl yoluyla hakikati kavramasının esas olduğunu belirterek İslâm dininin akılla olan ilişkisine dikkat çekmektedir.⁶⁹ Ayrıca Babanzâde, “*Dinde zorlama yoktur*”⁷⁰ âyetini, İslâm dininin ilke ve prensiplerinin yalnızca akla hitap ettiği ve insan aklını ikna ederek kabul edilmesi gerektiği şeklinde yorumlamaktadır.⁷¹ Bu anlamda dinin ilke ve prensiplerinin insanı zorlamadan akıl yoluyla kabul edilmesinin iki şekilde ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, İslâm dininin ilke ve prensiplerinin, Allah tarafından zorlayıcı bir şekilde sunulmak yerine doğrudan akla hitap ederek birey tarafından kabul edilmesi şeklinde sunulmasıdır.⁷² Bu yüzden insan, dinde kendisine bildirilen ilke ve prensipleri kabul ederek doğruyu bulsa da reddederek yanlış bir tercihte bulunsa da bunu herhangi bir zorlamayla değil, bizatihi aklıyla yapmaktadır.⁷³ Babanzâde’ye göre akla verilen bu hürriyeti ve önemi başka bir yerde bulmak mümkün değildir. Diğeri ise İslâm dininde, misyonerlerin insanları zorla Hristiyanlaştırmaya çalıştığı tarzda bir zorlamaya rastlamanın mümkün olmamasıdır. Hristiyanlıkta akla aykırı pek çok inancın bulunması, insanları ikna etmenin ötesine geçerek zorlamayı gerektiren bir duruma itmektedir. Bundan dolayı Babanzâde, Hristiyanlıktaki misyoner faaliyetler neticesinde insanların akli değil, duygusal olarak bu inancı benimsediklerine dikkat çekmektedir. Diğer bir ifadeyle İslâm inanç sistemini mantıksal delillerle ortaya koyarken Hristiyanlığın bunu çeşitli sırlar ve efsunlarla ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.⁷⁴ Zira Hristiyanlıkta inanılan birtakım şeyler akli temelden yoksun olduğu için hem zorlamayı hem duygusal bir kabule dayanmayı gerektirmektedir.⁷⁵ Oysa İslâm dininde inanç esasları akli temellere dayanmaktadır. Bu nedenle, İslâm’ın sunduğu ilke ve prensipler akıl yoluyla benimsenmekte, bu da inanan bireylerin dinin ilke ve prensipleriyle akıl ve mantık çerçevesinde bir bağ kurduklarına işaret etmektedir. Akıl

⁶⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 39.

⁶⁸ Babanzâde’nin burada daha ziyade Mâtürîdî gelenekteki tahkiki iman anlayışına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ömer en-Nesefî, *İslâm İnancının Temelleri: Akaid* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1990), 62-63.

⁶⁹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 40.

⁷⁰ el-Bakara 2/256.

⁷¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 40, 67; Turgay, “Babanzâde Ahmed Naim ve ‘İslâm Ahlâkının Esasları’ Eseri”, 1185.

⁷² el-Kehf 18/29.

⁷³ el-Enfal 8/42.

⁷⁴ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 42-43.

⁷⁵ Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya: “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”*, 15.

ve inanç arasındaki bu bağ, İslâm'ın yalnızca belirli bir topluluğa değil, geniş bir kitleye hitap eden evrensel bir mesaj taşıdığını göstermektedir. Bu bağlamda Babanzâde, İslâm dininde ahlâkî yükümlülüklerin temel kaynağının vahiy olduğunu vurgulamakta, ancak bu durumun ahlâkî sorumlulukların aklî niteliğini ortadan kaldırmadığını düşünmektedir.⁷⁶ Zira ahlâkî buyruklar görünürde dıșsal bir kaynaktan gelmekle birlikte, inananların bu buyrukları kabul etmesi, aklî bir süreçten geçerek, yani aklî delillere dayalı bir tercihle gerçekleşmektedir.

Babanzâde'ye göre ahlâkın dine dayanması, akıl ile çelişmek bir yana, felsefî ahlâk teorilerine kıyasla daha rasyonel bir temellendirme imkânı sunmaktadır.⁷⁷ Zira dine dayalı ahlâk sisteminin kaynağı olan vahiy, bilimsel yöntemlerle doğrulanan varsayımsal bilgiden daha sağlam epistemolojik temellere dayanmaktadır. Nitekim vahyin temel amacının bilimsel bilgi sağlamak olmadığını düşünen Babanzâde, vahyin bu tür bir bilgi sunmasını yanlışlanması mümkün olmayan bir kesinlikle ilişkilendirerek vahiy ile edinilen bilginin epistemolojik temeline işaret etmektedir.⁷⁸ Bu bağlamda dinden bağımsız olarak belirlenen ahlâkî ilke ve prensiplerin, doğası gereği göreceli ya da öznel olacağı ve dolayısıyla evrensel bir bağlayıcılığa sahip olamayacağı söylenebilir. Ahlâk, bireylerin ve toplumların kültürel, tarihsel ve toplumsal koşullarına göre şekillenebilen bir olgu olduğunda, bu ilkeler evrensel bir temel bulmaktan uzaklaşır.⁷⁹ Ancak ahlâkî ilkelerin objektifliği, yani evrensel ve nesnel bir içeriğe sahip olabilmesi, ancak dinin referans gösterdiği değerler çerçevesinde mümkün hâle gelebilir.⁸⁰ Şu hâlde dinin temel öğretileri, ahlâkî kuralların mutlak ve evrensel olarak kabul edilmesini sağlayan bir otorite işlevi görür. Böylece dine dayalı ahlâk sistemi, insanın deneyim yoluyla elde edebileceği bilgileri doğrudan

⁷⁶ Hüseyin Kansu, *Babanzâde Ahmed Naim* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 122; Emin Üzümcü, *Düşünce Dünyamızda Babanzâde Ahmed Naim ve Felsefesi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2025), 63-65.

⁷⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 45-46, 67.

⁷⁸ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 36; Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri”, 331.

⁷⁹ Kılıç, “Ahmet Naim'in Ahlâk Anlayışı”, 129.

⁸⁰ Bu noktada günümüz din felsefecilerinden William Lane Craig'in, ahlâkın yalnızca bireysel algılara veya toplumsal normlara dayandığında değişken ve öznel hâle geleceğine, ancak Tanrı tarafından belirlenen ahlâkî yasaların insan görüşlerinden bağımsız olarak objektif ve evrensel bir temele sahip olacağına dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Craig, Tanrı yoksa ahlâkî yükümlülüklerin zorunlu bir temele oturtulamayacağını ve ahlâkî hesap verebilirliğin de geçerliliğini yitireceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle, dine dayalı ahlâk anlayışı, ahlâkî doğruların nesnel, evrensel ve değişmez olduğunu güvence altına alarak bireylere ahlâkî sorumluluklar yüklemektedir. The Veritas, “Is God Necessary for Morality: William Lane Craig&Shelly Kagan at Columbia University”, *YouTube* (25. 06. 2012), 00:33:00-00:41:00. <https://www.youtube.com/watch?v=Rm2wShHJ2iA>.

sunarak daha kapsamlı, evrensel ve dolayısıyla daha aklî bir yapı ortaya koymaktadır. Bu noktada Babanzâde'nin ahlâkın dine dayanması ile akıldan yoksun olması arasında bir ayrım yaptığı söylenebilir. Zira ahlâkın dine dayanmaması ayrı bir şey, dine dayanan ahlâkın akla aykırı olması başka bir şeydir. Bu yönüyle ahlâkın, akıl ile uyumlu olmasının, dayandığı dinin hak din, yani gerçek din olmasıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.⁸¹ Çünkü gerçek olmayan bir dine akla hitap etmeyen veya akla aykırı unsurların bulunma ihtimali, böyle bir dine dayanan ahlâk sisteminin akıl dışı hükümler içermeye ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Bu durumda ahlâk sisteminin rasyonel ve makul olduğunu söylemek mümkün olmaz. Oysa gerçek/hak dine dayanan ahlâk akla aykırı olamaz; çünkü hak dinin ilkeleri akıl üzerine temellenmiştir. Bu açıdan Babanzâde'nin düşüncesinde dine dayanan ahlâkın aklî olması, dayandığı dinin hakikatle örtüşmesiyle doğru orantılı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Babanzâde, ahlâkın aklîliğini vahye dayanan hak dine bağlı olmasıyla ilişkilendirmekte ve hak dinin sunduğu ahlâkî ilkelerin insan aklı ve doğasıyla uyumlu, en doğru ve en rasyonel ahlâk sistemini teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

3. Felsefî Ahlâk Teorilerinin Yetersizliği: Kant'ın "Ödev Ahlâkı"na Eleştirisi

Babanzâde'nin ahlâk anlayışında ahlâkî gayenin ve ahlâkî kanunun kaynağı ilâhî vahiydir. Ancak bu durum, Kant'ın ödev ahlâkında vurguladığı meşhur evrensel ahlâk yasasına aykırı değildir; bilakis bu iki anlayış arasında bir uyum söz konusudur. Kant'ın "*Öyle hareket et ki, iradenin tâbi olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi olsun*"⁸² prensibi, ahlâkî eylemin keyfî arzulara veya bireysel çıkarlara değil, akıl tarafından belirlenen evrensel bir ilkeye dayanması gerektiğini vurgulamaktadır. Babanzâde'ye göre bu anlayış, aynı zamanda İslâm ahlâkında da karşılığını bulmaktadır.⁸³ Zira İslâm ahlâkı, insanı, yalnızca fayda veya haz odaklı bir ahlâk anlayışına değil, evrensel ve zorunlu bir ahlâkî ilkeye tabi olmaya yönlendirmektedir. Kur'ân ve sünnette bildirilen ahlâkî emirler, belirli zaman ve mekânla sınırlı olmayan, evrensel ve değişmez ilkeler ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Babanzâde'ye göre ahlâkın kaynağının ilâhî vahiy olması, Kant'ın ödev ahlâkında vurgulanan evrensellik ilkesini dışlamamaktadır.⁸⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.)

⁸¹ Babanzâde'nin bilim ile sahih din arasında çelişki değil, bağdaşırılık olduğu ve ahlâkî, İslâm dini üzerinden temellendirmesi bu düşüncenin izdüşümlerini yansıtmaktadır. Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 36-38, 42-43.

⁸² Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4/421.

⁸³ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 44-45.

⁸⁴ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 44.

“Hikmet, mü’minin yitik malıdır; onu nerede bulursa alır”⁸⁵ hadisi bilginin kaynağı olarak ilâhî vahyin merkeze alınmasının, diğer düşünce geleneklerinde ortaya çıkan rasyonel ve evrensel ilkelere kapalı olmayı gerektirmediğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Babanzâde, Kant’ın ödev ahlâkının İslâm ahlâk anlayışıyla çelişmek bir yana, onunla örtüştüğünü düşünmektedir. Bununla birlikte Babanzâde, Kant’ın ödev ahlâkını her ne kadar İslâm ahlâkıyla örtüşür görse de bazı noktalarda yetersiz bularak eleştirmiştir.

Kant’ın ödev ahlâkında en önemli şey, iyi niyet (veya iyi isteme) fikridir.⁸⁶ Ancak Babanzâde, Kant’ın kesin buyruğunun, bireyin niyetlerini ve maksatlarını, yani kalbî eylemlerini ihmal ettiğini düşünmektedir. Ona göre Kant’ın ahlâkî anlayışı, bireylerin fiilî eylemlerini düzenlemeye odaklanırken, bu eylemlerin arkasındaki niyet ve içsel iradeyi yeterince dikkate almamaktadır.⁸⁷ Bununla birlikte Babanzâde’ye göre Kant’ın ahlâkî buyruğundaki “hareket et” ifadesi, bireyin niyetlerini de kapsayacak şekilde genişletilse dahi, bu ifade, İslâm ahlâkının “Ameller niyetlere göredir”⁸⁸ ve “Allah kalplere bakar”⁸⁹ prensiplerinde görülen derinlik ve mükemmelliğe ulaşamaz. Öte yandan Babanzâde, Kant’ın iyi niyet düşüncesinin insanın kötü niyetlerinden de sorumlu olup olmadığı konusunda açıklayıcı olmadığını düşünmektedir. Zira Kant’ın ahlâk anlayışında kötü niyetin, organların eylemi olarak pratiğe yansıtılmadıkça bir karşılığı bulunmamaktadır. Örneğin Kant’ın ahlâk sisteminde, bireylerin birbirlerine karşı kötülük yapma niyetinde oldukları varsayılsa bile, bu niyetler fiilî bir eyleme dönüşmediği sürece ahlâkî bir yaptırım ya da sorumluluk doğurmaz. Başka bir ifadeyle kötü niyet, bireyin zihninde kaldığı sürece Kant’ın ahlâk yasası kapsamında değerlendirilen bir ahlâkî ihlal olarak kabul edilmez. Bu durum, Kant ahlâkının ahlâkî sorumluluğu yalnızca bireyin dış dünyada gerçekleştirdiği eylemlerle sınırlı tuttuğu anlamına gelir ki bu, ahlâkî sorumluluğun daraltılması şeklinde anlaşılmaktadır. Bu anlamda Babanzâde, bu konuyla ilgili birçok âyet ve hadisi referans göstererek İslâm ahlâk anlayışının, insanı hem iyi hem de kötü niyetlerinden sorumlu tuttuğuna dikkat çekmektedir.⁹⁰ Babanzâde’ye göre hadis ve âyetlerde ortaya konulan bu düşünce, insanın daha otokontrollü ve makul bir pozisyon almasını beraberinde getirmektedir.

⁸⁵ Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Zühd”, 15.

⁸⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 1.

⁸⁷ *İslâm Ahlâkının Esasları*, 45-46. Bu konuya Kant’ın ahlâk teorisinin bütünlüğü açısından bakıldığında Babanzâde’nin bu tespitin pek isabetli olmadığına dair düşünceler için ayrıca bk. Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim’in Felsefî Görüşleri”, 326.

⁸⁸ Müslim, “Birr”, 42.

⁸⁹ Müslim, “Birr”, 34.

⁹⁰ el-Bakara 2/284; el-İsrâ, 17-36; Müslim, “Birr”, 42.

Dolayısıyla Babanzâde açısından Kant'ın göz ardı ettiği kötü niyetin İslâm ahlâkında günah kavramıyla kapatıldığı bu anlamda Kant ahlâkını da içine alan daha yetkin, kapsayıcı ve evrensel bir düşünce ortaya konulduğu söylenebilir.

Babanzâde'nin Kant ahlâkına yönelik bir başka eleştirisi, İslâm ahlâkında eylemlerin nihai anlamda Allah rızası için yapıldığı ve dolayısıyla hiçbir dünyevî menfaat içermediği görüşüne dayanmaktadır. Ona göre ahlâkın temel kaynağı dindir ve ahlâkî davranışlara en etkili yaptırım gücü sağlayan şey âhiret inancıdır. Tarihsel olarak bakıldığında ahlâkî kuralların bireyler üzerinde yaptırım gücü oluşturabilmesi için bir dayanak noktasına ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Babanzâde'ye göre bu dayanak en büyük otorite olan Allah ve O'nun âhiret günündeki ödül ve ceza vaadi ile mümkün olmaktadır.⁹¹ Bu anlayış, ahlâkî kuralların insanlar üzerindeki etkisini güçlendiren en temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Babanzâde'nin bu düşüncesi, Kant'ın ödev ahlâkıyla kıyaslandığında farklı bir perspektif sunmaktadır. Kant'a göre bir çıkar veya beklentiye dayalı olarak gerçekleştirilen koşullu eylemler, ahlâkî olarak kabul edilmezken; yalnızca ödev duygusuyla, herhangi bir menfaat gözetmeksizin yapılan koşulsuz eylemler ahlâkî olarak kabul edilmektedir.⁹² Buna göre ahlâkî eylemler, her türlü menfaat kaygısından uzak, salt “ödev için ödev” anlayışıyla yerine getirilmelidir. Oysa Babanzâde, bireylerin çoğunun sadece soyut ahlâk yasalarına dayanarak ahlâkî eylemler gerçekleştirme konusunda yetersiz kaldığını ve bu nedenle ahlâkın dinden beslenmesi gerektiğini savunmaktadır.⁹³ Ona göre ahlâkî eylemler ilk aşamada ödül veya ceza beklentisiyle ortaya çıksa da zamanla bu beklenti aşılmakta ve birey en yüce ahlâkî gaye olan Allah rızasına yönelmektedir. Bu şekilde, bireyin ahlâkî eylemleri menfaatten arınmakta ve saf bir ahlâk anlayışına dönüşmektedir. Bu aşamada Babanzâde'nin Kant'ın ahlâk anlayışına yaklaştığı söylenebilir. Zira Babanzâde de Allah rızası için yapılan eylemlerin herhangi bir menfaat içermeyeceğini ve böylece samimi, riya ve gösterişten uzak olacağını savunmaktadır.⁹⁴ Ancak Babanzâde, Kant'ın “ödevi ödev için yapma” ilkesinin insanları harekete geçirme konusunda yeterli olmadığını, buna karşın dinde bulunan yaptırım gücünün, insanları harekete geçirme noktasında daha etkin ve yeterli olduğunu düşünmektedir. Bu da ahlâkın yaygınlığını artıran önemli bir

⁹¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 45-46.

⁹² Immanuel Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, trans. Allen Wood - George Dı Giovanni (Cambridge: Cambridge Press, 1998), 6/154; Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 122-125.

⁹³ Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri”, 339.

⁹⁴ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 51.

unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla Babanzâde, felsefî ahlâk teorileri içerisinde rasyonalist yaklaşımı diğerlerine kıyasla daha ön plana çıkarsa da Kant'ın ödev ahlâkını ahlâkî müeyyide konusunda yetersiz kaldığı için tenkit etmektedir.⁹⁶ Bu anlamda ahlâkın dine dayanması, ahlâkî bir üst boyuta taşımaktadır. Zira bir şeyin doğru olduğunu bilmek ayrı şey, o şeyi fiilî olarak yapmak ayrı şeydir. Bu anlamda bir şeyin doğru olduğunu bilmek, o şeyi yapmak için yeterli değildir.⁹⁷ Yani Kant bağlamında felsefî ahlâk teorileri, teorik olarak bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söyleyebilir. Ancak bu durum, o şeylerin pratik olarak kişiyi harekete geçirmesiyle aynı şey değildir. İşte dinin, ahlâkî bir üst boyuta taşınması, ahlâkın yalnızca teoride kalmayıp pratik olarak bireysel ve toplumsal anlamda uygulanabilir olmasıyla doğrudan alakalı bir durumdur. Bu bakımdan din, ahlâka tüm insanlara hitap eden pratik bir boyut kazandırmaktadır.

Sonuç

Babanzâde Ahmed Naim'in ahlâk anlayışı, evrensel bir ahlâk yasasının zorunluluğu ve bu yasayı temellendirecek en güçlü kaynağın din olduğu görüşü üzerine kuruludur. Ona göre tüm insanlar için geçerli olan bir ahlâk sisteminin var olabilmesi, ancak vahiy temelli bir ahlâk anlayışı ile mümkün olabilir. Bu bağlamda Babanzâde, İslâm ahlâkını felsefî ahlâk teorilerinden üstün görmekte ve onu hem teorik hem de pratik açıdan en tutarlı sistem olarak değerlendirmektedir.

Babanzâde, Kant'ın rasyonalist ahlâk anlayışını tutarlı bir yaklaşım olarak kabul etmesine rağmen dinî ve metafizik boyutları ihmal ettiği için eleştirmektedir. Ahlâkî ilkelerin insanın fıtratına uygun ilâhî prensiplerle desteklenmesi gerektiğini düşünmektedir. Kant'ın ahlâk anlayışının, yaptırım gücünden yoksun olması ve niyetleri göz ardı etmesi, Babanzâde'nin eleştirilerinin odak noktasıdır. Babanzâde'nin eleştirilerinin, İslâm'ın akıl temelli bir din olduğu inancıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Ona göre Kant'ın ahlâk sistemine kıyasla, İslâm'ın aklî temellere dayalı ahlâk anlayışı, daha kapsayıcı bir perspektife sahiptir. Zira İslâm ahlâkî, soyut ilkelerden öteye geçerek bireyleri bu ilkeler doğrultusunda yönlendiren somut teşvikler ve müeyyideler sunarak ahlâkî davranışların pratiğe yansımada daha ileri bir pozisyon almaktadır. Bu yönüyle İslâm ahlâkî, Kant'ın teorik yaklaşımına kıyasla daha kapsamlı ve uygulanabilir bir ahlâk anlayışı sunmaktadır.

Babanzâde, İslâm'da kader inancının insanın özgür iradesini ortadan kaldırmadığını, aksine bireyin sorumluluk bilincini güçlendiren bir

⁹⁵ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 45-46.

⁹⁶ M. Cüneyt Kaya, "Babanzâde Ahmed Naim", *İslâm Düşünce Atlası*, <https://İslâm-dusunceatlasi.org/babanzade-ahmed-naim/420>. (29. 11. 2024).

⁹⁷ Şaban Ali Düzgün, "Dinsiz ahlâk olur mu?", *İstanbul Okulu*, Youtube (03. 08. 2024), <https://www.youtube.com/watch?v=IW0HmL8pdc8&t=27s>.

ilke olduğunu savunur. İslâm'da kader anlayışı, insanın doğruyu seçme sorumluluğunu pekiştirir ve bireyin eylemlerinin sonuçlarıyla yüzleşmesini sağlayarak ahlâkî olgunlaşmasına katkı sunar. Bu yaklaşım, dinî inançların özgür irade ile uyumlu bir şekilde insanı doğru yolda tutma işlevini yerine getirdiğini gösterir. Babanzâde, kaderi determinist bir anlayışa indirgemeyip insan iradesiyle uyumlu bir çerçevede yorumlayarak İslâm ahlâkının bireysel özgürlük ve toplumsal düzeni dengeli bir biçimde ele aldığını vurgular.

Sonuç olarak Babanzâde'ye göre ahlâk, dine dayandırılarak evrensel bir geçerlilik kazanabilir. Ahlâkın dinî temele dayanması, onun akıl ve mantıkla bağdaşmadığı anlamına gelmez; aksine akıl, dinî sorumlulukların yerine getirilmesinin temel şartıdır. Babanzâde, İslâm'ı hem akıl hem de ahlâk dini olarak görür ve ahlâkın insan hayatının her alanında geçerli bir rehber olabilmesi için din ile iç içe bir yapıya bürünmesi gerektiğini vurgular. Bu görüş, ahlâkî sorumlulukların bireysel ve toplumsal düzeyde etkili bir şekilde uygulanabilmesi için dinî öğretilerin akıl yoluyla harmanlanarak pratiğe dönüştürülmesinin önemini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2020.
- Aydın, Mehmet S. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. ing. çev. Fathers of English Dominican Province. New York: Benziger Bros. Edition, 1947.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût – Âdil Mürşid v.dğr. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, Birinci Basım, 1421.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *İslâm Ahlâkının Esasları*. Notlar ilavesiyle sad. Recep Kılıç. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Felsefe Dersleri*. haz. Cahid Şenel - M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2015.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolayır, Hasan Ata. "Euthyphron İkilemi/Eş'ariyye ve Mutezile". *Akademik Akıl Platformu* (20 Haziran 2020). <https://www.akademikakil.com/euthyphron-ikilemi-esariyye-vs-mutezile/hasanatabolayir/>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necat, 2. Basım, 1422/2001.
- Ceran, Ömer. "Babanzâde Ahmet Naim'in Rasyonalist Ahlâk Eleştirisi". Babanzâde Ahmed Naim (Ailesi ve İlmi Kişiliği). ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. 251-258. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. trc. Adnan Bülent Baloglu v.dğr. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem, 2022.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17. (1998-1999), 55-121.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Ahmet Naim'in Davranışlar Teorisi: Ahlâk, Akıl ve Din Uyumu". *Babanzâde Ahmed Naim (Ailesi ve İlmi Kişiliği)*. ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. 203-219. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Demirtaş, Mehmet. "Kant'ın 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözü'nün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289-303.
- Doko, Enis. *Allahsız Ahlâk Mümkün mü?: Çağdaş Bir Ahlâk Argümanı Savunucusu*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili"*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Eş'arî, Ebû Hasan. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne-Dinin İnanç Esasları*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Eş'arî, Ebû Hasan. *Eş'arî Kelâmı: el-lüma 'fi'r-red alâ ehl'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Fırlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. Ankara: Şa-To İlahiyat, 2001.

Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğubatı, 2014.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir Araştırma*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu, 2009.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*, çev. Vecdi Akyüz v.dğr. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.

İsfahânî, Rağıp. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. trc. Abdulkaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Kansu, Hüseyin. *Babanzâde Ahmed Naim*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1980.

Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt". çev. Nejat Bozkurt. 139-148. *Yazko Felsefe Yazıları* 6, 1983.

Kant, Immanuel. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. trans. Allen Wood - George Dı Giovanni, Cambridge: Cambridge Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Kaye, Sharen. "William of Ockham". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (04. 01 2025). <https://iep.utm.edu/ockham/>.

Kılıç, Recep. "G. Edward Moore'un Ahlâk Felsefesi". *Felsefe Dünyası* 1, 1991. 48-52.

Kılıç, Recep. "Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 297-340.

Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Kılıç, Recep. "Din ve Ahlâk İlişkisi". *Din Felsefesi El-Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 343-364. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Kılıç, Recep. "Ahmet Naim'in Ahlâk Anlayışı". *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlâk Anlayışları*. 119-135. İstanbul: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Muhammed Aruçi - Bekir Topaloğlu. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Moore, G. E. *Principle Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik ve İmancılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 157-176.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956.

Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik, 2013.

Özturan, Hümeýra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Peterson, Michael v.dğr. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Plato. *Euthyphro*. trans. Harold North Fowler. London: Harward University Press, 2005.

Sinanoglu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Suphi, A. Mahmut. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefeleri*. çev. Abdurrahman Harbi-Enver Şahin-İrfan Karadeniz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Tatar, Burhanettin. “Ahlâkın Kaynağı Sorunu”. *Ahlâk Felsefesi Yazıları*. ed. Mehmet Vural. 11-33. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Taylor, A. Edward. *Epikuros: Madde, Haz ve İnsan*. çev. Ceyda Üstünel. Ankara: Fol Kitap, 2021.

The Veritas, “Is God Necessary for Morality: William Lane Craig&Shelly Kagan at Columbia University”. *YouTube*. (25. 06. 2012). 00:33:00-00:41:00. <https://www.youtube.com/watch?v=Rm2wShHJ2iA>.

Turgay, Nurettin. “Babanzâde Ahmed Naim ve ‘İslâm Ahlâkının Esasları’ Eseri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 1180-1190.

Türker, Ömer. *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Üzümcü, Emin. *Düşünce Dünyamızda Babanzâde Ahmed Naim ve Felsefesi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2025.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yıldırım, Haydar. “İslâm Ahlâkının Esasları (Babanzâde Ahmed Naim)”. *Siyer TV*. (25. 09. 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=h86nqgfz-JA>.

Yıldız, İbrahim. *Teizm, Natüralizm ve Kötülük: Draper'in Kötülük Argümanları*. Ankara: Elis Yayınları, 2025.

Yıldız, İbrahim - Aslantatar, Nesim. “İbn Rüşd'ün “Faslu'l Makal” Risalesi Bağlamında Felsefe - Din Çelişmezliği”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III*, ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu. 507-515. İstanbul: İlbey Matbaa, 2021.