

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İKİNCİ MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E OSMANLICA AHLÂK  
LİTERATÜRÜNDE BATI AHLÂK FELSEFESİNİN YANSIMA VE ETKİLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

FATMA HIZIROĞLU

İSTANBUL, 2019

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İKİNCİ MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E OSMANLICA AHLÂK  
LİTERATÜRÜNDE BATI AHLÂK FELSEFESİNİN YANSIMA VE ETKİLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

FATMA HIZIROĞLU

Danışman: Prof. Dr. İLHAN KUTLUER

İSTANBUL, 2019



T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi FATMA HIZIROĞLU'nun İKİNCİ MEŞRUTİYETTEN CUMHURİYETE OSMANLICA AHLAK LİTERATÜRÜNDE BATI AHLAK FELSEFESİNİN YANSIMA VE ETKİLERİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 27.06.2019 tarih ve 2019-19/15 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 19.07.2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER TÜRKER	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. CAHİD ŞENEL	

## ÖZET

### İKİNCİ MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E OSMANLICA AHLÂK LİTERATÜRÜNDE BATI AHLÂK FELSEFESİNİN YANSIMA VE ETKİLERİ

Osmanlı son döneminde, telif ahlâk eserlerinde artış yaşanmıştır. Söz konusu artış, ahlâk dersinin müfredattaki yerinin fazlaşması ve dönemin gazete ve dergilerinde ahlâka dair tartışma ile paralel gitmiştir. Osmanlı modernleşmesinin gözlemlenebileceği alanlardan birisi olarak ahlâk kitaplarındaki değişim, modernleşme serüveni doğrultusunda Fransızca aracılığı ile gerçekleşmiştir. Bu çalışmada, matbu Osmanlıca ahlâk eserlerinde bilhassa Kant ile Rousseau'nun etkileri felsefi-kavramsal bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır. Burada vazife ve vicdan terimleri en önemli irtibat noktalarını teşkil etmektedir. Çalışmada, son dönemin ahlâk müelliflerinin çoğunlukla İslamcı addedilebilecek isimler olduğu ve bu kişilerce, özellikle Kant ahlâkının İslâm ahlâk düşüncesi ile örtüştürme, savunma ve eleştiri gibi irtibat noktaları kurulduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Naim, Ahmet Hamdi Akseki, Ömer Nasuhi, Bahâ Tevfik, Ali Kemal, Abdurrahman Şeref, Kant, Rousseau, vazife, vicdan, modernleşme, ahlâk, İslâm felsefesi, Batı ahlâk felsefesi, Osmanlıca ahlâk.

## ABSTRACT

### REFLECTIONS AND INFLUENCES OF MODERN ETHICS ON OTTOMAN-TURKISH ETHICAL LITERATURE: FROM THE SECOND CONSTITUTIONAL ERA TO THE EARLY REPUBLICAN PERIOD

In the Late Ottoman Empire, there was an increase in copyrighted books on ethics. On the increase in question, went parallel with increasing moral education in formal school curriculum and discussion of moral problems in newspapers and journals in that era. Transformation in the books on ethics as one of the areas of the Ottoman modernization that can be observed in, was through French Language as in the process of modernization in the Ottoman. In this thesis, it was tried that to analyse especially effects of Kant and Rousseau in a philosophical-conceptual aspect in the printed books on ethics in Ottoman Turkish. Here, the concepts of duty and conscience constitute the primary contact points. In this study, it has been understood that the ethic authors of the last period are mostly can be considered as Islamists and they have established contact points Kant morality with Islamic moral thought such as overlapping, defending and criticizing.

**Key words:** Ahmed Naim, Ahmet Hamdi Akseki, Ömer Nasuhi, Bahâ Tevfik, Ali Kemal, Abdurrahman Şeref, Kant, Rousseau, duty, conscience, modernization, morality, Islamic philosophy, Western Moral Philosophy, Ottoman Turkish Morality.

## ÖNSÖZ

Bu tezin çalışma konusu olarak, Osmanlı'nın modernleşme süreci içerisinde İslamcı aydınların yeni olan ile kendi düşünce dünyalarını uzlaştırma yollarından birisi olması bakımından, ahlâk seçilmiştir. Öncelikle tez yazım sürecimde bana yol gösteren, sayın danışmanım Prof. Dr. İlhan Kutluer'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca, konu seçiminde yüksek lisans ders döneminde ve sonrasında yaptığımız görüşmelerde Kant ahlâk düşüncesinin son dönem mütefekkirleri üzerindeki izlerini araştırma fikri üzerinde konuştuğumuz sayın Prof. Dr. İsmail Kara'ya bu sebepten teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca konuyu çalışırken, eserleri üzerinde derinleştikçe hayret ve hayranlığımı artıran son dönem mütefekkir ve müelliflerini de rahmetle yâd ederek, açtıkları kıymetli yoldan ötürü onlara minnettar olduğumu belirtmem gerekir. Çalışma esnasında görüşmeyi kabul eden, sorularıma cevap verip yol gösteren sayın Doç. Dr. Müstakim Arıcı'ya ve Prof. Dr. Mehmet Sait Özervarlı'ya müteşekkirim. Tezimi başıdan sonuna okuyup değerlendiren sayın Doç. Dr. Cahid Şenel'e ve kıymetli değerlendirmeleriyle yönlendiren sayın Prof. Dr. Ömer Türker'e ayrıca müteşekkirim. Son olarak, değerli arkadaşlarıma ve bana maddi ve manevi her tür desteği sakınmadan gösteren anne ve babama teşekkür, minnet ve muhabbetlerimi sunarım.

Bu çalışmanın, Osmanlı modernleşme düşüncesi çalışmalarına katkı olmasını ümit ederim.

Gayret bizden, tevfik O'ndandır.

07.08.2019

Fatma Hızıroğlu

## İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZET .....	i
ABSTRACT .....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
KISALTMALAR .....	vii
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İLMÜ'L-AHLÂK GELENEĞİ VE BATILI AHLÂK LİTERATÜRÜNÜN

#### TÜRKİYE'YE GİRİŞİ

1.1. İLMÜ'L-AHLÂK GELENEĞİ ve BATI AHLÂK FELSEFESİ: MUKAYESELİ BİR BAKIŞ.....	9
1.2. BATI DİLLERİNDEN TERCÜME EDİLEN BAŞLICA FELSEFE TARİHİ ve AHLÂK FELSEFESİ KİTAPLARI.....	23
1.3. BATI TARZI EĞİTİM ve AHLÂK DERS KİTAPLARININ MODERN NİTELİĞİ .....	30

### İKİNCİ BÖLÜM

#### VAZİFE KAVRAMI: YENİ AHLÂK LİTERATÜRÜNDE DEONTOLOJİK

#### PERSPEKTİF

2.1. AHLÂKÎ BİR TERİM OLARAK VAZİFENİN MAHİYETİ.....	44
--	----

2.2. VAZİFE TEMELLİ AHLÂKIN MERKEZİ KAVRAMI: AHLÂK YASASI / “KÂNÛN-I AHLÂKÎ” .....	56
2.3. VAZİFENİN İSLÂM AHLÂKI İLE UZLAŞMA NOKTASI: ALLAH RIZASI .....	64
2.4. KARŞITLARIN BİRLİĞİ: MUTLULUK ve VAZİFE İLİŞKİSİ .....	78
2.5. VAZİFE AHLÂKINDA İYİYİ / AHLÂKÎ İYİYİ BELİRLEYEN NEDİR? .....	91
2.6. VAZİFENİN / AHLÂKIN MENŞEİ ETRAFINDA TARTIŞMALAR .....	108
2.6.1. İslâm Ahlâkının Kapsayıcı Olması Karşısında “Dinî Ahlâk” Tabiri .....	132

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### AHLÂKÎ ŞUUR OLARAK VİCDAN: BAŞLICA MESELELER

3.1. AHLÂKÎ BİR TERİM OLARAK VİCDANIN MAHİYETİ .....	136
3.2. VİCDANDA ÖNE ÇIKAN İKİ TARZ: HİS ve AKIL .....	143
3.2.1. Ahlâk Metinlerinde Vicdanın Hissî / Aklî Oluşu .....	151
3.3. VİCDAN ve İLİŞKİLİ KAVRAMLAR .....	156
3.3.1. Vicdanın İrtibat Noktaları .....	156
3.3.1.1. Vazife ile İlişkisi Bakımından Vicdan .....	156
3.3.1.2. Vicdan Teriminin İslâmîleştirilmesi: Fıtrat – Vicdan İlişkisi .....	158
3.4. VİCDAN ve AHLÂKÎ YARGI .....	161
3.4.1. Vicdanın Yanılması, Eğitilmesi ve Değişmesi .....	165
3.5. VİCDANIN MENŞEİ .....	173
3.5.1. Ahlâkî Bir Müeyyide Olarak Vicdan .....	173

3.5.2. Vicdanın Kaynağı Hakkında Ekoller .....	182
<b>SONUÇ</b> .....	186
<b>KAYNAKÇA</b> .....	194

## KISALTMALAR

- bkz. : Bakınız  
C. : Cilt  
çev. : Çeviren  
drl. : Derleyen  
ed. : Editör  
hzl. : Hazırlayan  
MUN : Maarif-i Umumiye Nizamnamesi  
nşr. : Neşreden  
S. : Sayı  
s. : Sayfa  
ss. : Sayfalar arası  
terc. : Tercüme eden  
thk. : Tahkik eden  
trs. : Tarihsiz

## GİRİŞ

Bilindiği gibi, Türk düşüncesinin 19. yüzyılın sonlarından itibaren, özellikle 1908 yani 2. Meşrutiyet'in ilanından sonra Batı düşüncesiyle ilişkisinde yoğunluk yaşanmıştır. Mezkûr dönem mütefekkirleri, bu dönemden itibaren düşünce, bilim, ahlâk, iktisat, medeniyet, kültür, dinî düşünce alanlarında sorgulamalara girişmiştir.<sup>1</sup> Söz konusu sorgulama, böylece kimi zaman yeni kültürle kendi kültürünü uzlaştırma yolunu açmıştır ki bu uzlaş, kendi içinde örtüşürme, savunma ve eleştiri gibi unsurlar taşımaktadır.

Bu çalışmanın konusu, son dönem Osmanlı ahlâk düşüncesini, Batı ahlâk düşüncesinin etkileri bağlamında ele almaktır. Öncelikle buradaki son dönem ile kastın 2. Meşrutiyet ile başlayıp, Cumhuriyet'in ahlâk kitaplarının Arap alfabesiyle basımının yapıldığı dönemine kadarki süreyi ihtiva ettiğini belirtmek gerekir. Bahis mevzu sınırlamaya rağmen, ele alınan mevzu ve dönemle irtibatı bakımından 2. Abdülhamit dönemi ahlâk eserleri de değerlendirmeye dâhil edilmiştir. Bu bağlamda tezde, Batı ahlâk düşüncesinin modern dönemde Osmanlı'ya geçişi ve etkileri incelenmeye çalışılacaktır. Bu geçiş, büyük oranda Fransızca üzerinden Alman felsefesinin kabulü olup bahsedilen etki ise bilhassa Kant ahlâkının etkisidir çünkü Batı ahlâk düşüncesinin ana damarlarından birisi, Kant sonrasında bir şekilde onun akıl ve vazife temelli ahlâkının bir uzantısı olmuştur. Dolayısıyla çalışma boyunca temel vurgu Fransızca üzerinden aktarılan felsefe ve Kant'ın bu kanaldan tartışma konusu durumundaki ahlâk düşüncesi hakkındadır.

Batı dünyasında modern ahlâka dair bir dönemlendirme yapan Türer, 17-19. yüzyıllar boyunca bu dönem felsefesinin rasyonalizm ile empirizm akımları arasında denge bulma çabasında olduğunu zikreder. Buna göre 17. yüzyıl doğa ile akıl arasında bir uyum kurarken, 18. yüzyıl gaye güdücü bir ahlâkın benimsendiği, mutluluk ile ahlâk arasında sıkı ilişki kuran Berkeley ile Hume'un yaşadığı yüzyıldır. Kant ise ahlâkını 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başında ortaya koymuştur ki onun ahlâk felsefesi, hem kendisinden sonraki görüşleri etkileyecektir hem de rasyonalist ahlâk adına bir

---

<sup>1</sup> Harun Anay, "Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Baha Tevfik'in Kant Hakkındaki Yazıları", **Dini Araştırmalar**, 2010, Cilt.13, Sayı.36, s.150.

devrim sayılır. 19. yüzyıla gelince, bir yandan Darwin ve takipçileri Lamarck, Spencer gibi isimler sayesinde evrim düşüncesiyle hayvan ile insan arasındaki ayrım, mahiyet farkı gözetilmeksizin derece farkına indirgenmektedir. Bu yüzyıl diğer yandan pozitivizm ahlâkı, pragmatizm ve Bentham'ın faydacılığının da görüldüğü yüzyıldır.<sup>2</sup> Dolayısıyla son dönem ahlâk eserlerinde yer alan cereyanların sebebi ve genel çerçevesini anlamak açısından Türer'in bu dönemlendirmesini görmek, irtibat kurmak açısından faydalı olacaktır.

Osmanlı'nın son döneminde çok sayıda ahlâk kitabı telif edildiği bilinmektedir. Coğunluğu ders kitabı olan bu eserlerin sayısının irili ufaklı yüzleri bulduğu, ahlâk hakkındaki makalelerin ise binlerce olduğu iddia edilmektedir.<sup>3</sup> İfadede kullanılan son dönemin başlangıcı, genel manada Batılılaşmanın başladığı Tanzimat iken, bilhassa 2. Abdülhamit dönemidir. Çalışmada ele alınacak ahlâk kitaplarının yazımı genel olarak, 2. Meşrutiyet ile Cumhuriyetin ilk yıllarını kapsar ve son dönemin en son aşamasını teşkil eder ki Batı ahlâk felsefesi etkisinin olmadığı ahlâk kitabı telifinin azaldığı bir özelliği haizdir. Artık ahlâk kitaplarında aşağı yukarı bir standartlaşma görülmeye başlanmış ve ahlâk bu çerçevede ele alınmıştır. Batı ahlâk düşüncesinin Osmanlıca yazılmış ahlâk kitapları üzerindeki mevcut tesirinin tetkik edilmesinde çalışmanın sınırının 2. Meşrutiyet – Cumhuriyet dönemi arasında tutulma sebebi mevzunun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Özellikle 2. Meşrutiyet öncesi ahlâk eserleri çoğunlukla Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Âlâî*'sinin bir özeti görünümünde iken,<sup>4</sup> 2. Meşrutiyet'in hemen öncesi fakat özellikle sonrasında ahlâk eserlerinde ahlâkın yeni formunun kitaplara yansımalarını gözlemlemek mümkündür.

2. Balkan Savaşı yenilgisi Osmanlı aydınını derinden sarsmıştır ve 1858-1917 arasında yaşamış olan Durkheim'in Fransa'nın yenilgisini toplumun içinde bulunduğu ahlâkî noksanlığa bağlaması gibi, Osmanlı'da da yenilgi sebebi ahlâkî zaafırlara bağlanmış ve çözüm ahlâklı bireylerin yetişmesinde görülmüştür. Ahlâkın gündemde yerini almasında bu yenilginin etkisine pek çok yerde atıf yapılır. Böylece ahlâk bu

---

<sup>2</sup> Celal Türer, **William James'in Ahlâk Anlayışı**, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s.11-14.

<sup>3</sup> Anay, s.151.

<sup>4</sup> Gülsüm Pehlivan Ağırakça, "Abdurrahman Şeref Efendi ve Ahlâk Anlayışı", **Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlâk Anlayışları: Tartışmalı İlimi Toplantı (22-23 Ekim 2016)**, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (yay. hzl.), İstanbul: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s.41.

dönemde hem bir tartışma konusu, hem de okullarda ders olarak verilmeye devam edilen, müfredatta yer alan bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bir yandan öğretilirken, diğer yandan geliştirilmeye devam edilmektedir ki bu durumun ahlâk kitaplarıyla ilgili iki temel sonucu ortaya çıkmıştır; tartışma zeminini sağlayan gazete ve dergi makaleleri ile bunlardan derlenen telif kitaplar ve doğrudan ders kitabı olarak hazırlanmış olan ahlâk kitaplarının yazılması. Bir üçüncü grubu ise tercüme ahlâk kitapları oluştursa da, bunlar her iki gruba da dâhil edilebilirler.

Batılılaşma sürecinde Osmanlı'da çok sayıda ahlâk kitabının telif edilmesinin önemli bir diğer nedeni, ahlâkın okulların müfredatındaki varlığının belirgin biçimde artmasıdır. Dolayısıyla son dönem eserlerinin büyük bölümü ders kitabı olarak hazırlanmış veya sonradan ahlâk dersi veren hocalar tarafından ders notlarından derlenmiş eserlerdir. Bir diğer sebep, ahlâka dair dönemin münevverleri arasında cereyan eden tartışmadır; bazı müellifler gazete ve dergilerde mesele hakkında yazdıkları tartışma metinlerini derlemiş veya paralel içerikle eser halinde neşretmiştir. Buraya kadar baktığımızda, son dönem ahlâk kitaplarının neşrinde iki amil öncü olmuş demektir; ilki ahlâkın yeni bir içerikle mekteplerde okutulmaya başlanması iken ikincisi cereyan eden ahlâk tartışmasıdır. Hepsinin ardında, ahlâkın öneminin belirginleşmesinden söz edilebilirse de, telif edilen eserlerin arkasında bu iki saikin mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Batı dillerinden, özellikle Fransızcadan yapılan ahlâk kitaplarının çevirileri de yine ahlâkın önemi dolayısıyla ortaya çıkmış tercümelere denilebilir.

Çalışmanın amacı böylece, Batı ahlâk düşüncesinin Osmanlı ahlâk düşüncesi üzerindeki izlerini bilhassa Kant ahlâkı üzerinden giderek sürmek ve bunu eserlerin “Nazarî Ahlâk” bölümlerinden yola çıkarak, teorik yanlarına ve sistemlerine eğilerek yapmaya çalışmaktır. Yoksa ahlâk kitaplarının, içindekileri sıralayıp hangi vazifelerin nerede ne zaman yapılması gerektiği, insanın hangi vazifelerle yükümlü olduğu gibi “Pratik Ahlâk” bölümleri çalışmamızın konusu dışındadır.<sup>5</sup> Çalışmanın konusu meseleyi felsefî çizgide değerlendirmek olduğundan nazarî bölümlere ağırlık verilmiştir. Vazife, vicdan terimlerinin bu ahlâk düşüncesinde sahip oldukları kilit rol ve ahlâkın

---

<sup>5</sup> Amelî ahlâk mevzularına dair derleyici bir okuma için; Umut Kaya'nın **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi** isimli çalışması ve ayrıca Hüsameddin Erdem'in ilgili çalışmasına müracaat edilebilir.

kaynağının din mi akıl mı olduğu tartışması bize iz sürmede yol açan alanlardır. Dolayısıyla bu terimlerin müelliflerce nasıl tanımlandığı, Kant'a ve var olan diğer Batılı ahlâk filozoflarına yapılan atıflar, İslâm ahlâkı ile ilişki kurmada veya karşılaştırmada seçilen âyet ve hadisler bize konu hakkında dikkat çekici işaretler sunmaktadır. İşaretler Kant ahlâkının bir şekilde benimsendiğine yönelik iken, mesele ahlâkın kaynağına gelince durum değişmektedir. Müellifler vazife ahlâkını benimsemiş görünmekle beraber, ahlâkın kaynağını dinde yani İslâm'da görmektedir. İlginç olan müelliflerin vazife düşüncesiyle söz konusu iddialarının çelişmediğine yönelik tavırları ile İslâm ahlâkı ve vazife ahlâkını içiçe görerek örtüştürmeleridir.

Birinci bölümde, Osmanlı klasik döneminde klasik ahlâk ilmi geleneğinin yeri tesbit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre İslâm ahlâk düşüncesinin önde gelen ahlâk eserleri ile Osmanlı ahlâk eğitiminde önemli yere sahip olan Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* eseri üzerinden bir değerlendirme yapılarak, klasik ve modern Batılı ahlâk anlayışları karşılaştırmalı biçimde ele alınıp, modern bilgi anlayışının ahlâka yansıması üzerinden son dönem ahlâkının klasikten ayrılan unsurları araştırılmıştır. Batı ahlâkına ve Batılı düşünörlere hangi metinlerden ulaşıldığına dair dönemin felsefe tarihi ve ahlâk literatürü elden geldiğince incelenmiş; eğitimde Batılılaşmanın ahlâk dersi ve ahlâk ders kitaplarının geçirdiği süreç bağlamında anlaşılması amaçlanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü, son dönem Osmanlı ahlâkının bel kemiği olan vazife hakkındadır. Burada Kant'ın "ödev" terimi mukabilinde ortaya konulan "vazife" terimi, içeriği ve kullanımı bakımından ele alınmıştır. Kantçı bir diğer unsur olan "ahlâk yasası", vazife ile irtibatlı olduğundan burada değerlendirilmiştir. Vazifenin İslâmîleştirilmesi bakımından "Allah rızası için eylem yapmak" ile "vazifeyi yalnız vazife olduğundan yapmak" karşılıklı değerlendirilerek, meselede hem Kant'ın ana metinleri hem ahlâk eserlerinden yola çıkılarak söz konusu İslâmîleştirmenin boyutları hakkında bir takım sonuçlara ulaşmak amaçlanmıştır. Devamında Kant'ın vazife ahlâkının reddettiği mutluluk anlayışındaki ahlâkın, ahlâk müelliflerimiz tarafından nasıl vazife ahlâkıyla özdeşleştirilmeye çalışıldığına işaret edilerek, Kant ahlâkında önemli bir unsur olan "ahlâkî iyi" terimi noktasında Osmanlı ahlâkçılarının Kant'tan nasıl farklılaştıklarına değinilmiştir. Son olarak dönemde bir tartışma alanı olan

“ahlâkın menşei” meselesi, Osmanlı ahlâk müelliflerinin Batı ahlâkından ayrılma noktası olarak incelenmiştir.

Nazarî ahlâkın önemli bir diğer terimi olan “vicdan” hakkındaki üçüncü bölümde, evvela terimin içeriği ve tarihsel sürecine kısaca temas edilmiştir. Ardından hem Rousseau hem Kant’ın vicdan hakkındaki görüşlerine yer verilmeye çalışılmış, böylece Osmanlı ahlâk metinlerinin etkilendikleri yanlar belirginleştirilmek istenmiştir. Vicdanın vazife ve fitratla irtibatına değinilerek, vicdanın eylemleri, değişmesi gibi noktalardan neliği üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Vicdanın menşei meselesinde onun hissî ve aklî yanlarına değinilmiş, ahlâkî bir müeyyide olarak vicdanın diğer müeyyideler içerisindeki konumu ve terim hakkındaki ekoller ortaya konulmuştur.

Araştırmanın sınırlarına gelince, incelenen ahlâk eserlerinde ana tavır, modern/akıl temelli ahlâk anlayışı ile İslâm ahlâk anlayışının örtüştüğünden hareket edilerek, her iki ahlâk anlayışının ortak noktalarını öne çıkarma ve zaman zaman İslâm ahlâkını modern Batılı ahlâka göre telif etme şeklindedir. Bu çalışmada bakış açımız, bu noktada eleştirel bir konumda durmaya çalışarak, hangi vurgularla söz konusu ortaklığın ortaya koyulduğunu ve müelliflerin yer verdiği ya da vermediği ayrılma noktalarını tespit etmek olacaktır. Bu nedenle tezde yer alan ahlâk eserlerinin seçiminde hem ders kitabı olarak okutulmuş, hem ahlâka dair tartışma kapsamında yazılmış olan örneklerden yola çıkarak, var olan çok sayıda ahlâk eserinden temsil gücü yüksek olduğu düşünülenler üzerinde karar verip, çalışmanın sınırlılıkları dolayısıyla geri kalanları elenmiştir. Müelliflerin büyük ölçüde konunun kendisinden dolayı İslâmcı çizgileri ağırlıklı olsa da, Ali Kemal, Bahâ Tevfik gibi isimleri de dâhil ederek, ahlâk konusunda dönemin farklı görüşlerine de yer verilmek istenmiştir. Burada mevzuya dair tartışmanın cereyan ettiği gazete ve dergiler çalışmanın kapsamı dışında olmakla birlikte, Bahâ Tevfik’in ahlâk görüşü için, *Felsefe Mecmuası* içindeki Kant hakkında ve Ali Kemal’in ahlâk eserine karşı serdettiği görüşlerinden de iktibas edilmiştir. Bu durum yalnız Bahâ Tevfik için geçerli bir istisnayı teşkil etmektedir, çünkü ahlâka dair eseri *Yeni Ahlak*’taki din dışı, alternatif ahlâk görüşü hem yeterince belirgin değildir hem de kendi çıkardığı mezkûr mecmuada görüşlerini tamamlayıcı makaleler bize eserinde olmayan açıklığı sağlamaktadır.

Araştırmada kullanılan metot hakkında, tezde belirli kıstaslara göre seçilmiş ve sınırlandırılmış Batılılaşma dönemi Osmanlıca ahlâk eserleri üzerinden bir takım ortak noktalara vakıf olma amacı taşınmıştır. Bu bağlamda ele alınan mevzuya göre değişiklik göstermek üzere, bazı müelliflerin görüşlerine diğerlerinden önce yer verilmiştir. Burada bir kronoloji veya sabit bir öncelik sırası gözetilmeyip, konulara göre bir tercih yapılmıştır. Alıntılamaalarda, konu hakkında her bilgi metne dâhil edilmeyip, iki yazar arasında oldukça fazla paralellik bulunması durumunda birisi tercih edilip, diğeri ismen zikredilmekle iktifa edilmiştir. Kant ise en önemli Batılı referans olmasıyla, ahlâk hakkındaki iki temel eseri ana kaynak olmak üzere, yardımcı kaynaklarla görüşü desteklenerek ortaya konulmuş ve Osmanlıca metinlerde yer alan Kant anlayışı, filozofun kendi metinlerinden yola çıkılarak farklı anlaşılmalarda olduğu gerekçesiyle, tenkit edilme yoluna gidilmiştir. Böylece yorumlanan Kant ile kendi anlattığı şekliyle Kant ahlâkı olmak üzere ikili bir sonuca varılmak istenmiştir.

Ayrıca söz konusu dönemde, klasik ahlâkın izinden giden eserler de mevcuttur. Ancak çalışmanın amacı Batı ahlâkı etkisini fark edebilmek olduğundan, bu gruptaki eserler çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Temel vurgu ahlâkın kaynağı ile vazife ahlâkı üzerinden gideceğinden, bu etkinin görüldüğü eserler içerisinde diğerlerine öncülük ettiği düşünülenler seçilmeye çalışılmıştır. Mesela Ahmed Naim'in eserinin özellikle Akseki olmak üzere, Ömer Nasuhi'ye de öncülük ettiğini düşündüren ipuçları bulunmaktadır.

Çalışmada değinilmesi gereken önemli son bir husus, alan hakkındaki literatürün değerlendirilmesidir. Evvela Osmanlı'nın ele aldığımız dönemde çok sayıda ahlâk kitabı telif edilmiştir. Bunlardan erişilebilenler üzerinden, çalışmada değinilecek olanların seçilmesinde Batı ahlâk felsefesinin izleri en belirgin olanlar tercih sebebidir. Bilhassa birinci bölümde bu eserler üzerinde durulacaktır. Öne çıkan ahlâk müelliflerini zikretmek gerekirse; Ahmed Naim, Ömer Nasuhi, Ahmed Hamdi Akseki, Ali Kemal, Bahâ Tevfik, Aburrahman Şeref'tir ve onların ahlâk eserleridir. Ancak yer yer bazı kavramların izahında yardımcı olabilecek iktibaslar için dönemin başka bazı ahlâk kitaplarına da başvurulmuştur.

Alanda yapılan güncel çalışmaların teşkil ettiği literatüre gelince, Batılılaşma sonrası Osmanlı ahlâk eserleri üzerine yapılan çalışmaların son yıllarda arttığını gözlemlemek mümkündür. Bu konuda yapılmış olan daha eski tarihli Hüsameddin Erdem'in *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*<sup>6</sup> isimli çalışması öncü bir çalışma olarak düşünülebilir. Bu çalışmada, Osmanlıca ahlâk eserlerinin bir listesi verilmekte, ayrıca söz konusu eserlerin içindekiler düzeni temel alınarak ahlâkın nazarî ve amelî unsurlarına eserler üzerinden yer verilmektedir. Günümüzde ise bu çalışmadan istifade edilmekle beraber konunun daha ayrıntılı ve derinlemesine incelendiği Gülsüm Pehlivan Ağırakça'nın *Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi (1839-1923)*<sup>7</sup> isimli çalışması ile Umut Kaya'nın *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi*<sup>8</sup> çalışmaları önemli boşluklar doldurmaktadır. Ağırakça'nın eserinde, Osmanlı mekteplerinin müfredatları ayrıntılı incelenerek ahlâk derslerinin yoğunlukları zaman ve içerik olarak değerlendirilme yoluna gidilmiştir. Kaya, son dönem ahlâkını bireye kazandırılmak istenen davranışlar üzerinden ortaya koymaktadır. Ayrıca bu çalışma meseleyi eğitim tarihi bakımından ele almaktadır, bizim çalışmamız ise daha ziyade felsefi-kavramsal dönüşüm üzerinden gitmektedir. Yine konu üzerinde bazı sempozyumlar düzenlenmiş olup, bildirileri kitap olarak basılanlar; *Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi: Tartışmalı İlmî Toplantı (6-7 Aralık 2014)*<sup>9</sup>, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Uluslararası Katılımlı Sempozyum, 13-14 Mayıs 2015)*<sup>10</sup>, *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlâk Anlayışları: Tartışmalı İlmî Toplantı (22-23 Ekim 2016)*<sup>11</sup>.

Kitaplar dışında son dönem Osmanlı ahlâk eserleri üzerine yayınlanmış makaleler de vardır. Bunlar içerisinde Faruk Öztürk'ün “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ahlâk Kitapları”<sup>12</sup> isimli çalışması, telif ahlâk eserleri hakkında kaynak konumundadır. Benzer şekilde, Agâh Sırrı'nın “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”<sup>13</sup> makalesi, ahlâk

<sup>6</sup> Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996.

<sup>7</sup> Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi (1839-1923)*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

<sup>8</sup> Umut Kaya, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.

<sup>9</sup> M. Faruk Bayraktar (Ed.), *Son Dönem Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi: Tartışmalı İlmî Toplantı (6-7 Aralık 2014)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

<sup>10</sup> Asife Ünal (Ed.), *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Uluslararası Katılımlı Sempozyum, 13-14 Mayıs 2015)*, Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.

<sup>11</sup> İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (yay. hzl.), *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlâk Anlayışları: Tartışmalı İlmî Toplantı (22-23 Ekim 2016)*, İstanbul: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

<sup>12</sup> Faruk Öztürk, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ahlâk Kitapları”, *Kebikeç*, Sayı.6, 1998, ss.31-39.

<sup>13</sup> Agâh Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, *TDAY Belleten*, Sayı.11, 1963, ss.89-115.

kitaplarının listesine erişmeyi sağlayan ana kaynaklar arasında zikredilebilir. Ahmet Çapku'nun "Cemil Senâ'da Yeni Ahlâk Anlayışı"<sup>14</sup>, Fatih Topaloğlu'nun "Ahlâkın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant"<sup>15</sup> makalesi ile Muhammed Ali Yazıbaşı'nın "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlıda Ahlâk Eğitim ve Öğretimi"<sup>16</sup> makaleleri de alanda yapılmış önemli çalışmalardandır. Son olarak, Eyüp Çolak'ın "Mustafa Namık ile Ahmet Hamdi Akseki Örneğinde Vicdan ve Vazife Kavramı"<sup>17</sup> isimli tezi de yakın zamanda yapılmış bir tez olması bakımından dikkat çekicidir. Tezde kavramsal bir çalışma yapılmış, vicdan ve vazife kavramlarının müellifler tarafından kullanımları tahlil edilmiştir.

---

<sup>14</sup> Ahmet Çapku, "Cemil Senâ'da Yeni Ahlâk Anlayışı", **İslam Araştırmaları Dergisi**, S.25, 2011, ss.173-188.

<sup>15</sup> Fatih Topaloğlu, "Ahlâkın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.40, 2013, ss.349-364.

<sup>16</sup> Muhammed Ali Yazıbaşı, "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlıda Ahlâk Eğitim ve Öğretimi", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Cilt.3, Sayı.4, 2014, ss.761-780.

<sup>17</sup> Eyüp Çolak, "Mustafa Namık ile Ahmet Hamdi Akseki Örneğinde Vicdan ve Vazife Kavramı", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erciyes Üniversitesi SBE, 2018).

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İLMÜ'L-AHLÂK GELENEĞİ VE BATILI AHLÂK LİTERATÜRÜNÜN TÜRKİYE'YE GİRİŞİ

#### 1.1. İLMÜ'L-AHLÂK GELENEĞİ ve BATI AHLÂK FELSEFESİ: MUKAYESELİ BİR BAKIŞ

Bu bölümde Meşrutiyet dönemi Osmanlıca ahlâk kitapları üzerinde, çalışmanın konusu olan Batı etkisinin incelenmesinden evvel, İslâm ahlâkının klasik dönem düşüncesinin izleri, devamlılıkları bağlamında ele alınacaktır. Bu amaçla, söz konusu ahlâk kitaplarındaki klasik ahlâk düşüncesini gözlemleyebilmek için, kısaca klasik dönem ahlâk felsefesinin ayırıcı vasıflarına değinilecektir. Özellikle Osmanlı dönemi klasik ahlâkında kilit role sahip olan Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli eseri üzerinde durularak, son dönem Osmanlıca ahlâk kitaplarından seçilen örneklerle klasik ahlâkın izlerine işaret edilecektir.

Öncelikle klasik İslâm ahlâkının ayırıcı vasıflarına değinmek, sonraki eserlerde bu vasıfların izlerini farketmek bakımından yerinde olacaktır. Klasik dönem için ahlâkın amaç ve tanımını ifade edecek şekilde ilm-i ahlâkın; “Meslek-i hakîkî-i beşerîyi ta'yîn eden, ta'bîri-i âharla kuvâ-yı nefs-i nâtıkayı mertebe-i matlûbeye sevk eyliyen kurallardan toplanmıştır” şeklinde bir tanımı mevcuttur.<sup>18</sup> Nefsin güçlerinin istenilen bir seviyeye eriştirilmesi böylece ahlâkın hedefi olmaktadır. Aristocu geleneğin bir devamı olarak, ahlâkın merkezinde itidal terimi bulunur. Buna göre İslâm filozofları tarafından ahlâkın itidalle bağlantılı “nefste yerleşik olan yatkınlıklar” şeklinde tanımlanmasıyla; bu yatkınlıkların iyi olması sonucu nefsten faziletler, kötü olması ile ise reziletler ortaya çıkmaktadır. “Ruhanî bir tababet” olarak da kabul edilen ahlâk programında yalnız

<sup>18</sup> Agâh Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, *Bellekten*, Sayı.11, 1964, s.89, 90.

nazarî ahlâkın değil, ahlâk eğitiminin de yer almasının sebebi budur.<sup>19</sup> Böylece Aristo'dan devralınan itidal prensibi üzerinde temellenmiş olan bu erdemler, İslâm ahlâk düşünürlerince devralınıp, geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Kendisinden sonraki ahlâk eserleri için öncü olarak görülen İbn Miskeveyh ve onun *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli eseri, ahlâk ilminin teşekkülünün tamamlanması ve bundan sonraki sistematik ahlâk eserlerinin başlatıcısı olarak değerlendirilir.<sup>20</sup> *Tehzîbü'l-ahlâk*, yalnızca ahlâk alanı üzerine yazılmış bir eser olup, eserde klasik dönemdeki diğer pratik ilimlere yer verilmemiştir. Fazilet müspet erdemlerin bir şemsiyesi olarak bünyesinde hikmet, iffet, şecaat ve adaleti barındırmaktadır. Rezilet ise, daha önce zikredildiği gibi, itidalde olmaktan ifrat veya tefrit ile uzaklaşmayı ifade eder.<sup>21</sup> İbn Miskeveyh, dört fazilet erdemine başka alt erdemleri dâhil etmiştir. Dolayısıyla aşağıda işaret edilecek olan et-Tûsî'nin erdemler tablosunun öncüleri arasında olduğu düşünülebilir.<sup>22</sup>

İslâm dünyasında kaleme alınan pek çok ahlâk kitabına örneklik teşkil ettiği düşünülen İbn Miskeveyh'in etkisi, Gazzâlî'den ünlü Osmanlı ahlâkçısı Kınalızâde Ali Efendi'ye kadar birçok müellife rehber olmuştur. Onun sistemleştirmesini takip eden klasik dönem ahlâk kitaplarından birisi de, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sidir. Eseri, amelî hikmetin üç ana konusu olan “ahlâk, tedbîrü'l-menziel ve siyâset” şeklinde üç temel bölüme ayrılmıştır. Konumuzla ilgili olan ilk bölümde, ahlâk içerisindeki meselelerden birisi olarak erdemlere yer verilmektedir. Faziletleri oluşturan erdemler iffet, şecaat ve adalet olmak üzere üç erdeme ve bunların da altında başka alt erdemlere ayrılmaktadır ki, İbn Miskeveyh'in şemasının devamı söz konusudur.<sup>23</sup>

Osmanlı klasik dönem ahlâkının önde gelen eseri *Ahlâk-ı Alâî*'nin öncüleri arasında bulunması dolayısıyla,<sup>24</sup> burada klasik ahlâk eserlerinden et-Tûsî'nin ahlâk eseri üzerinde biraz daha ayrıntılı durmak, erdemler şemasını yakından incelemek açısından yerinde olacaktır. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de, nefsin “nefs-i nâtika” (düşünme

---

<sup>19</sup> Mehmet Aydın, “ahlâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.2. , İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s.10.

<sup>20</sup> İlhan Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 1989) s.98.

<sup>21</sup> İbn Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, Abdülkadir Şener, Cihad Tunç ve İsmet Kayaoğlu (çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

<sup>22</sup> Kutluer, s.267-280.

<sup>23</sup> Nasîruddîn et-Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, Tahir Özakkaş (Ed.), Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

<sup>24</sup> Aydın, s.11.

kuvvesi), “nefs-i sebûî” (gazabî kuvve) ve “nefs-i behîmî” (şehvanî kuvve) olmak üzere üç kuvvesinden söz edilmektedir. Nefsin her üç gücünün dengede olup olmamasına göre meydana gelecek olan erdemler ya da nefsî hastalıklar vardır. Mesela, nefs-i nâtika dengede olduğu zaman ilim ve onunla bağlantılı hikmet erdemi, gadabî nefsin dengesi durumunda hilm ve buna bağlı olarak yiğitlik erdemi, şehvî nefsin dengesinde iffet ve onunla birlikte cömertlik erdemi ortaya çıkmaktadır. Bu üç erdemden hâsıl olan halde ise dördüncü bir erdem olan adalet meydana gelir. Dolayısıyla et-Tûsî, “önceki ve sonraki tüm filozofların üzerinde ittifak ettikleri” erdemlerin hikmet, adalet, yiğitlik ve iffet olmak üzere dört olduğunu belirtir. Diğer tüm erdemler, bu dört şemsiye erdemnin altındadır. Örneğin hikmet erdem cinsinin altında bulunan erdem türleri içinde zekâ, akletme, hatırlama gibi başka erdemlerin varlığı söz konusudur. Adalet erdem cinsi alt türleri arasında ise dostluk, iyi ilişki, tevekkül gibi erdemler yer almaktadır.<sup>25</sup> Bu cins ve tür erdemler, Osmanlı ahlâk eserlerine de geçmiştir. Kant etkisinin görülmesinden önceki ya da görülmeye başlandığı halde klasik usulle yazılması tercih edilmiş olan ahlâk eserlerinde, özellikle ders kitaplarında, bu alt erdemler dikkat çekmektedir. Denilebilir ki, bir sıbyan mektebi için hazırlanmış bir ahlâk eserinde başlıklar tamamen bu erdemler ve açıklamalarından müteşekkil ise, Batı ahlâkı etkisi bu eserde gözlemlenemeyecektir. Ancak ilginç olan, aşağıda ayrıntısına değinileceği gibi, hem klasik hem modern dönem ahlâkın izlerini bir arada üzerinde taşıyan bazı son dönem ahlâk eserlerinin var olmasıdır.

Klasik dönem ahlâkında bir diğer öne çıkan özellik yukarıda aktarılanlara paralel olarak, ahlâkî olgunlaşmanın var olmasıdır. Diğer İslâm ahlâkçılarında var olmakla beraber, bu mevzuda etkin olan isim İbn Sînâ’dır. “Nefs konusunda geliştirdiği kapsamlı teoriyle ahlâk ilminin metafizik-psikolojik zeminini sağlamlaştıran” İbn Sînâ’nın, yeterince söz söylendiği gerekçesiyle bu alanda daha fazla konuşmadığı iddia edilmektedir. Buna rağmen alana dair önemli katkısını nefis teorisi ile yapmış olan filozofun bu teorisine göre, faal akılla ittisal kurabilmiş “müstefâd akıl” fiil halinde olan aklın kemal derecesini ifade etmektedir. Buna göre faziletler arttıkça pratik akıl yetkinleşecek, yani akıl ve ahlâkın olgunlaşması birbirini karşılıklı bir biçimde

---

<sup>25</sup> et-Tûsî, s.89-97.

etkileyecektir.<sup>26</sup> Aklın bu özelliği dikkate alındığında, Kant'taki pratik aklın tam tersi bir durumda olduğu fark edilecektir. Yeri geldiğinde tekrar değinilecekse de, şimdilik klasik ahlâkta hem akıl hem ahlâkta bir olgunlaşma ve bunların birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri durumunda, Kant'ta sabit durumdaki pratik akıl ve onun yol açtığı her zaman ve her mekânda aynı kalan, bir bakıma sabit bir ahlâklılık hali söz konusudur.

Osmanlı'da kendisinden sonraki eserleri etkilediği bilinen Kınalızâde'nin ahlâk eserine gelince, mekteplerde okutulan ve diğer ahlâk ders kitaplarına uzanan bir etkisinin var olduğu söylenmektedir.<sup>27</sup> Osmanlı Devleti'nde “gerek istinsah ve basım yoluyla gerekse kendisinden sonra vücuda getirilen ahlâk metinlerine geniş mikyasta kaynak olarak aktarılmasıyla”, “şahsî ahlâktan devlet yönetme adabına, dünyevî ahlâktan uhrevî mesuliyete kadar bir yığın mevzuu derinlikli ve doyurucu” bir biçimde işlemiş olan *Ahlâk-ı Alâî*'nin tüm şark ve Yunan ahlâk mirasını derlediği iddia edilmektedir.<sup>28</sup> Kendisinden sonra yazılan ahlâk kitaplarına uzun süre kaynak olmuş<sup>29</sup> olan bu eserin çalışmamızla ilgili olarak “ahlâk” bölümü incelenecektir. Eser, et-Tûsî'nin eserinde olduğu gibi “hikmet-i ameliyye”nin zikredilen üç başlığını ihtiva etmektedir. Buna göre evvela “hikmet-i ameliyye”ye dair bir giriş bölümünün ardından, “ilm-i ahlâk”, “ilm-i tedbîri'l-menziel” ve “ilm-i tedbîri'l-medîne” olmak üzere üç kitaptan oluşan bölümlenmeye tabi tutulmuştur. Eserin hacim olarak en geniş kapsamlı bölümünün birinci bölüm yani “ilm-i ahlâk” bölümü olduğu görülmektedir. Bu bölümde “nefsin kuvveleri, fazîlet-rezîlet şubeleri, nefsin kategorileri” gibi nefis hakkında klasik dönemden ilgili unsurlar mevcuttur. Burada fazilet ve reziletin şubeleri iki önemli üst kavram olarak yer alır. Devamında, hikmet, şecaat, adalet gibi terimler ile bu ve benzerlerinin ifrat ve tefritine dair açıklamalar görülür ki tüm bu müspet kavramlar, öncülü olan ahlâk eserlerinde olduğu üzere, fazilet üst erdeminin altındakileri teşkil etmektedir. Yine burada, fazileti ve dolayısıyla mutluluğu elde etmenin yolu hakkında bir başlık vardır ki, aşağıda değinileceği üzere eserin, klasik mutluluk temelli ahlâk anlayışına aidiyetini gösteren önemli referanslardan birisidir. Bir diğer öne çıkan başlık,

---

<sup>26</sup> Kutluer, s.237-259.

<sup>27</sup> Hüsameddin Erdem, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk**, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996, s. 33.

<sup>28</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, Mustafa Koç (hızl.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. VII.

<sup>29</sup> Ahmet Kahraman, “ahlâk-ı alâî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.2. , İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s.15.

manevi hastalıklar ve tedavilerine dairdir; “ilâc-ı emrâz-ı hased”, “ilâc-ı cehl-i basît” ve benzeri şekilde bu kez rezilet üst şemsiyesine ait olan, ahlâkî hastalıklar ve tedavilerine yönelik pratik çözümler ile ahlâk bölümü itmam olunur.<sup>30</sup>

Osmanlı klasik döneminin ahlâk kitaplarına dair bir fikir vermesi bakımından yapılan bu kısa girişin ardından, şimdi son dönem Osmanlıca telif ahlâk eserleri klasik ahlâkın etkileri bakımından değerlendirilecektir. Böylece modern olan unsurlara geçilmesinden evvel, gerek Batı ahlâk felsefesinin etkilerinin görüldüğü, gerekse aynı dönemde telif edilmiş ya da yeniden basımları yapılmış olduğu halde söz konusu modern Batı etkisinin bulunmadığı ahlâk eserlerinde klasik ahlâkın izleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Meşrutiyet dönemi telif edilen ahlâk eserleri hakkında birkaç önemli çalışma öne çıkmaktadır. Aşağıda incelenecek olan ahlâk eserleri, Giriş bölümünde zikredilen çalışmalar yanında İSAM Kütüphanesi başta olmak üzere üniversitelerin nadir eserler kütüphaneleri ile Bisav Kütüphanesinde mevcut olup erişilebilenler üzerinden bir seçme sonucunda üzerinde karar kılınmış olanlardır. Son dönemde çok sayıda ahlâk eseri vardır ve hepsine ulaşmak mümkün olmamakla beraber, burada ulaşılabilenler üzerinden önemli görünen belli sayıda ahlâk eserine odaklanılmıştır.

Osmanlı son dönem ahlâk eserlerini kısaca; belirgin bir şekilde klasik dönem izini takip edenler, Batı ahlâk felsefesinden etkilenenler şeklinde bir tasnife tabi tutmak mümkündür ki bu ikinci grup eserlerde modern unsurlar ile klasik unsurların bir arada bulunduğu gözlemlenmektedir. İlk grup eser, yukarıda belirtildiği gibi, genel manada Kınalızâde'nin etkisini sürdürmektedir. İkinci grup ise, bahis mevzuu Batılı unsurlar, tek başına var olmayıp, her eserde farklı boyutlarda olmakla birlikte klasik ahlâk ile modern Batılı etkinin içiçe geçişinin gözlemlenebileceği eserlerdir. Çalışmanın kapsamı dâhilinde asıl olanı oluşturan ikinci grup içindeki her eserde Batı ahlâkının yoğunluğu farklı dereceldedir. Bununla birlikte klasik zeminin etkisi ise eserlerde bir biçimde devam etmektedir. Ahlâk eserleri tezde yalnız Batı ahlâk felsefesinin yansıma ve etkileri bağlamında ele alınacaklarından, bu bölümde klasik ile modernin nasıl bir arada bulunduğu üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutulacaklardır.

<sup>30</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, Mustafa Koç (hızl.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Klasik İslâm ahlâkının tamamen devamı niteliğinde görünen ahlâk kitapları ile başlamak gerekirse, bunlar arasında Mehmed Saîd'in *Ahlâk-ı Hamîde* isimli eserini zikretmek mümkündür.<sup>31</sup> Erişebildiğimiz kadarıyla, eserin 1297 ve 1318 hicrî tarihli basımları mevcuttur. Meşrutiyet'ten çok önce yapılan önceki baskısı düşünülünce nispeten normal karşılanabilecek olan eserin bu özelliği, hicrî 1318 yılında aynı haliyle basımı göz önüne alındığında dikkat çekici bir hal alır. Bunun nedeni, bu dönemde artık ahlâk kitaplarında Batı etkisi belirgin bir şekilde görülmeye başlandığı halde, klasik İslâm ahlâkı muhtevsındaki böyle bir eserin basımının yapılmasıdır. Sadece içindekilere göz atmak, kullanılan kavramların bize klasik ahlâka dair ipuçları sunduğunu farketmek için yeterlidir. Eserin başlıkları arasında “Kuvve-i Bâtıniyye”, “Esbâb-ı Muhâfaza-i Fezâil”, “Esbâb-ı İzâle-i Rezâil” gibi klasik dönemin iki temel kavramı olan fazilet ve reziletin sebepleri ele alınmaktadır. Ayrıca, havf, hırs, batâlet, hased gibi reziletlerin altında yer alan kavramlar da konu başlıkları olarak ele alınmıştır. Müellif, mukaddime sayılabilecek olan bölümünde eseri için; “*Ahlâk-ı Adûdiyye*'yi esâs ittihâz ederek Taşköprüzâde'nin şerhinden ve İmâm Gazzâlî Hazretlerinin *İhyâ*'sından münâsib olan fevâidi derc ederek tertîb ile” kaleme aldığını ifade etmekte, böylece eserinde hangi ahlâk eserlerini kaynak olarak kullandığını göstermektedir.

Bir başka ahlâk eseri Mustafa Zihni tarafından telif edilen *Mikyâsü'l-ahlâk*'tır.<sup>32</sup> Eserde ağırlık noktasını klasik kaynaklar ve unsurlar teşkil ederken, vazifenin de kullanıldığı gözlemlenmektedir. Müellif, “ulûm ve fûnûnun üssü'l-esâsının ahlâk” olduğunu, bugün Batının gelişmişliğinde nasıl ahlâk eserlerinin yazılması etkin ise, Arapların da ahlâk eserleri yazmış olduğunu ifade eder. Ayrıca, Batının ahlâkını almaktansa Doğunun eserlerini tercih edeceğini şu sözleriyle de ifade etmektedir;

“Vâkı'an âsâr-ı me'ârif-i Garbiyyenin her nev' ve aksâmı gibi te'lîfât-ı ahlâkiyyesinin de fevâ'id ve muhassenâtından istifâdemiz kâbil-i inkâr değil ise de bu istifâdenin ahvâl-i husûsiyyemize ve ahlâkımıza nazaran bilâ-istisnâ – ve umûmî bir sûretle – kabûlü tecvîz olunamaz. Bi'l-'aks âsâr-ı Şarkıyye ve Arabiyye bilâ-istisnâ

<sup>31</sup> Mehmed Saîd, **Ahlâk-ı Hamîde**, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1318. Ayrıca eserin çeviriyazı basımı için; Mehmed Saîd, **Ahlâk-ı Hamîde**, Mehmet Faruk Bayraktar, Gülsüm Pehlivan Ağırakça ve Fatih Aydın (yay. hzl.), Düzce: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, trs.

<sup>32</sup> Mustafa Zihni, **Mikyâsü'l-ahlâk**, İstanbul: Âlem Matbaası-Ahmed İhsân ve Şürekâsı, 1315.

ahvâl ve ahlâk-ı umûmiyyemize tatbîk olunabileceğinden bunları âsâr-ı Garbiyyeye takdîm ve tercih ihtiyâcında bulunduğumuz iddi'â olursa pek de nâ-becâ olmaz.”

Ayrıca, “Ahlâkın umûr-ı dîniyye ile münâsebeti kâbil-i red ve inkâr olmadığına nazaran her hâlde kütüb-i ahlâkiyyeden te'lîfât-ı Arabiyye'nin ahvâl-i husûsiyyemize daha muvâfık” olduğu gerekçesini de getirmektedir. Yani din ile irtibatlı olması nedeniyle yeni ahlâk eserlerinin kendi telif edilmiş eserlerimizden istifadeyle yazılması ve Batılı ahlâk eserlerine tercih edilmesi gayet doğal görülmektedir. Ancak zamanın ihtiyaçlarına göre bir tadil ve ıslah metodu da kullandığını ifade eden yazar, binyüz yıl evvelki ahlâk eserlerinden faydalandığını belirtmektedir.<sup>33</sup> Eserin ağırlıklı olarak klasik ahlâkı yansıttığının delillerinden birisi, başlıklarında yer aldığı haliyle; “kuvve-i fikriyye, kuvve-i gadabiyye ve kuvve-i şehviyye” olmak üzere üç güçten söz etmesidir. Ayrıca saadet hakkında bir bölümünde, mutluluk temelli ahlâka karşı o dönemde var olan tartışmayla herhangi bir irtibat kurmaksızın, saadete dayalı ahlâkı anlatmaktadır.<sup>34</sup> İkinci kısımda pratik mevzulara girilen eserin son sayfalarında, vazife teriminin kullanıldığına şahit olmaktayız. Bunlar, “Mâ-fevka karşı olan vezâif”, “Akrâna karşı olan vezâif”, “Mâ-dûne karşı olan vezâif” şeklindedir. Ancak ne vazife teriminin izahı ne de temellendirilişi söz konusu değildir. Dolayısıyla kısaca ifade etmek gerekirse, dönemin diğer ahlâk eserlerinde var olan vazife terimi kullanılmaktaysa da, Batı ahlâkının etkisi ağırlıklı olarak göze çarpmamaktadır.

Nazif Sürûrî'nin *Terbiye-i İslâmiyye* isimli 1326 yılında basımı yapılan ahlâk eserine gelince, yılından anlaşılacağı üzere geç bir tarihte yazılmasına karşın Batı ahlâkı etkisinin ağırlıklı olmadığı bir eserdir.<sup>35</sup> Eser besmeleyle başlar ve burada uzun sayılabilecek bir mukaddime yer alır. İnsanın hayvan suretinde ancak melek manasında yaratıldığından söz edilerek, insanı hayvandan ayıranın nefs-i natıka sahibi olması dolayısıyla akıl ve idrakinde yattığını ifade etmektedir.<sup>36</sup> Bu ifadelerin arkasında, evrimsel materyalizmde yer alan insanın hayvanlar ile aynı türün gelişmiş bir devamı olduğu tezinin karşısında ve insanı hayvandan farkı üzerinden tanımlayan geleneksel görüşün var olduğu hemen anlaşılabilir. Ayrıca devamında çeşitli dinlerin kitaplarının

<sup>33</sup> M. Zihni, s.6-9.

<sup>34</sup> M. Zihni, s.56-58.

<sup>35</sup> Nazif Sürûrî, **Terbiye-i İslâmiyye**, Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1326.

<sup>36</sup> N. Sürûrî, s.4, 5.

değişmesine rağmen elde kalan nüshalar incelendiğinde, ahlâka dair epeyce nasihat barındırdıkları görüleceği aktarılmış ve “...bunca akvâm, edyân, mezâhib-i muhtelif meydâna gelerek her birinin gûnâ gûn ihtilâfâtı rûnmûn olduğu hâlde yalnız bir noktada ya‘nî ahlâkiyyâtda müttehid kaldıkları zâhirdir.” şeklinde ahlâkın esasında bir olduğu ifade edilmiştir. Yalancılık, hırsızlık, vb. her zaman her yerde kötü; doğruluk, istikamet, vb. ise iyi görülmektedir. Buradan anlaşılan “fezâil-i ahlâkiyye ve usûl-i terbiyenin esâsı birdir.” Böylece ahlâkın aklî yanına işaret edilmekteyse de, hemen dinî yanı pekiştirilmektedir; “Benî Âdeme iki vazîfe-i asliyye verilmiştir. Allah’a kulluk ve diğerinin hukûkuna ri‘âyetle umrân-ı âleme sa‘y-ı hizmet.” Yine, ahlâk için mütedeyyin olmanın şart olduğu ifade edilir; “mütedeyyin olmayan kimse ahlâk-ı haseneden mahrûmdur.”<sup>37</sup> Mukaddime içinde halifeye bağlılık ve itaat de vurgulanmaktadır. Ayrıca Mesnevî’den alıntılar yapılmakta, âyet ve hadisler ile konulara açıklık getirilmektedir. Dikkat çeken bir nokta da hadis-i şeriflerin kaynakları ile ravilerinin belirtiliyor olmasıdır. Batılı ahlâk eserlerinden izler, içindekilerde görülebilir. “Evlâdın Peder ve Mâder ve Mu‘allimine Karşı Vazîfeleri” gibi bir başlık bize modern Batılı ahlâk etkisini hatırlatsa da, “Sa‘y u Amel” başlığında yer alan; çalışmanın önemi, ilgili âyet ve hadisler ile ashâbın sözleriyle pekiştirilen tembelliğin İslâm’da bir nevi küfür olduğu, insana çabalamadan bir şey verilmeyeceği vurguları,<sup>38</sup> modern düşüncenin izleri bakımından daha dikkat çekicidir. Yine de kısaca eserin ağırlığı klasik bakış açısından yanadır, demek mümkün görünmektedir.

Benzer şekilde nitelenebilecek bir diğer örnek Mustafa Hâmî’nin *Vezaif-i Etfâl* eseridir.<sup>39</sup> Ders kitabı olarak hazırlanmış olan eser, çocukların diline uygun şekilde yazılmıştır. Eserin ismi vazife ile irtibatlı ise de içeriğine bakıldığında bu durum yanıltıcı olabilir. İçerisinde birtakım hikâyeler yanında ahlâkî müspet ve menfî kavramlar mevcuttur ki bunlar arasında vazife ile vicdan da yer alır.<sup>40</sup> Ancak ele alınma ve yoğunlukları dikkate alındığında Batı ahlâk felsefesine ait olan bu terimler eserde bulunsalar da, modern manada felsefî bir içerikten yoksundurlar. Muhtemelen dönemin etkisiyle bu terimler esere dâhil edilmekle kalmış olabilir ve bu bakımdan eser klasik

<sup>37</sup> N. Sürûrî, s.7-11.

<sup>38</sup> N. Sürûrî, s.41-46.

<sup>39</sup> Mustafa Hâmî Paşa, *Vezaif-i Etfâl*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1302.

<sup>40</sup> M. Hâmî, s.91 vazife bu baskıda mevcut iken, vicdan daha önceki baskıda vardır; “ihtâr-ı vicdâniyye” şeklinde, 1288 baskısında s.72.

ahlâk etkisinin daha ağırlıkta olduğu eserler grubuna dâhil edilebilir. Bu eser ve Mustafa Zihni'nin yukarıda yer alan eserlerinde yer alan vazifenin, terim anlamında kullanılmamış olduğu anlaşılmaktadır.

Klasik ahlâk kitaplarından derlenen bir eser ise Abdullah Behcet'in *Behcetü'l-ahlâk* adlı çalışmasıdır.<sup>41</sup> Mukaddimesinde belirtildiğinden anlaşılan eserin tüm kaynaklarının klasik ahlâk eserleri olduğudur. Bunlar, "kütüb-i Arabiyye'den bir Risâle-i Ahlâk ve Fârisiyye'den Ahlâk-ı Celâlî ve Ahlâk-ı Muhsinî ve Türkçe âsârından Ahlâk-ı Alâî ve Fihrist-i Ahlâk" olmak üzere ayrıca "ba'zı mebâhisde *İhyâ'u'l-Ulûm ve Nevâdiri'l-Usûl*" gibi muteber kitaplardan müteşekkildir. Maarif Nezâret-i Celîlesi tarafından gazetelerdeki ahlâk dersi verileceğine dair ilanı görünce eseri kaleme almaya karar veren müellif, çalışmasını üç makale şeklinde bölümlemiştir.<sup>42</sup> İlkinde ahlâkın değişmesinin imkânı gibi konular yer almakta iken son makalenin konuları arasında nefsin mertebeleri, ahlâk-ı hamide ve zemîmenin muhtevi oldukları sıfatlar yer almaktadır ki tamamen klasik ahlâk eserlerinin mevzularından müteşekkildir. Öztürk, bunun gibi bazı ahlâk kitaplarının İslâm dini davranış esaslarına göre, Hz. Peygamber'in hayatı ve Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler temel alınarak yazıldığını belirtmektedir. Bu tür eserlerde tasavvuf etkisi görülür.<sup>43</sup>

Modern Batılı ahlâk ile klasik ahlâkı birleştirme çabasında görünen eserler herhalde en dikkat çekici olanlardır. Bunlara dâhil olarak, Mustafa Rahmi'nin *Ahlâk* eseri düşünülebilir.<sup>44</sup> Eserin muhtevası incelendiğinde, "Vicdân-ı Ahlâk" ve vicdan hakkında öne çıkan "İskoçya Mektebi" ve diğer ekoller, "Vazîfe" ve "Vazîfe ve Evsâfı" gibi genel olarak Batılı ahlâka, özel olarak ise Kant ahlâkına ait unsurlar göze çarpmaktadır. Öte yandan kişinin ahlâklı olmasının ardında yatan nedenlerin tartışılmasının konu edinildiği, "Sevâik-i Ahlâk-ı Beşer ve Gâye-i Hayât-ı Beşer" şeklinde bir üst başlık ile altında "Sevk-i tabîî, menfaat, his, hayr" bölümleri mevcuttur. Burada temel hedef, hiçbir saikin gerçek manada ahlâklı olmanın arkasında yatan yeterli neden olamayacağıdır ki bunlar modern dönem ahlâkında tartışılan mevzular arasındadır.

<sup>41</sup> Abdullah Behcet, **Behcetü'l-ahlâk**, Dersaadet: Mahmûd Bey Matbaası, 1314.

<sup>42</sup> A. Behcet, s.5-7.

<sup>43</sup> Öztürk, s.32, 33.

<sup>44</sup> Mustafa Rahmi, **Ahlâk**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339-42.

Bu grup arasında olmak üzere, Mehmed Hilmi'nin *Mir'ât-ı Vezâif-i İnsâniyye* isimli eserinden söz etmek mümkündür.<sup>45</sup> Evvela eserin alt başlığına dikkat etmek gerekir; “Hakikat-i İslâmiyye ve Şerâit-i Lâzime-i İnsâniyyeyi Câmî‘ Dînî, Ahlâkî ve Felsefî Bir Risâle-i Hak-güyânedir.” Burada ilk olarak İslâmî hakikat ve insana gerekli olan şeriatler yani kanunlar iki ayrı şey olarak zikredilmektedir. Ardından dinî, ahlâkî ve felsefî özelliklere sahip olan risalenin her iki unsuru muhtevi olduğu iddiası vardır. Bu kısımda ise dinî olan, ahlâkî ve felsefî olan şeklinde üçlü bir ayırım yapılmaktadır. Özellikle konumuzla ilgisi bağlamında ahlâkî olan ile dinî olan arasında belirmeye başlayan ayrılık ve bunu gidermeye yönelik “dinî ahlâk” gibi bir tabirin kullanılması düşünüldüğünde, neden ayrı ayrı bu kullanımların var olduğu daha iyi anlaşılabilir. Eser vazife taksimi üzerine bina edilmiştir, denilebilir. Ancak teorik olarak vazifenin içeriğinden söz edilmemekte, ahlâkın temeline dair izahlara girilmemektedir. Mukaddimede, insanın bazı vazifelerle mükellef olması dolayısıyla hayvanlardan ayrıldığı ifade edilmektedir. İlâveten bu ifadelerle, İslâm'ın ortaya koyduğu ahlâkla vazifeye dayalı olan ahlâkın nasıl birbirleriyle uyumlu oldukları hatta bir ve aynı olduklarını anlatmaktadır;

“...esâs-ı vezâif-i insâniyyeyi hey’et-i umûmiyyesiyle teşrih ettiğimiz vakit ahkâm-ı celîle-i İslâmiyye’ye tamâmen mutâbık gelmesinden – şerî‘at-i İslâmiyye’nin esâs ve ahkâmı insânlığın vezâifi nedir onu bildirmek ve tabî‘at-ı beşeriyyede merkûz olan efkâr-ı fâsideyi tashîh ile insânı bir sıfat-ı melekiyye silkine idhâl eylemekden ‘ibâretidir – kazıyyesi olur...”<sup>46</sup>

Yine müellifin şu ifadeleri, şeriatın vaz ettiği ahlâk ile felsefî tabir edebileceğimiz ahlâkın mutabakatına işaret etmektedir;

“İnsânın hayâtına ta‘alluk eden sâlifü’z-zikr vezâif-i şahsiyyeyi tamâmen icrâ etmekdeki muhasenât-ı adîdeyi bugün fennen sübût bulmuş bir tedâbir-i sıhhiyyeden ‘ibâret olduğunu tabâbet-i hâzıra tasdik ettiği gibi şerî‘at-ı Ahmediyye’nin ulviyet-i bâhiresine delil olan bir emr-i mesnûn-ı nebevî olduğunu da ba‘zı ehâdis-i şerîfe ile ( كَلُوا وَ اشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ... الخ ) (Ârâf 7/31) âyet-i kerîmesi isbât edeceğinden böyle

<sup>45</sup> Mehmed Hilmi, *Mir'ât-ı Vezâif-i İnsâniyye*, İstanbul: Matbaa-i Nefâset, 1327.

<sup>46</sup> M. Hilmi, s.3, 4.

şer‘an, aklen, fennen memdûh olan bir şey’in tamâmî-i icrâsında her akl-ı selîm sâhibinin kusûr etmeyeceği vâreste-i iştibâhdır.”<sup>47</sup>

Eserin, insanın vazifelerine göre taksim edilen içeriğinde son bölümün başlığına değinmek yukarıda alıntılanan kısımlarla irtibatı nedeniyle faydalı olacaktır. Bu başlık; “Ahkâm-ı Şer‘iyye-i İslâmiyye’den Olan Evâmîr-i İlâhiyyenin İcrâsındaki Fevâid-i Mâddiyye ve Ma‘neviyye ile Menhiyyâtın İşlenmesindeki Mazarrâtın Mûlahhasan bi’l-Edille İzâhı” şeklindedir. Bu bölümde, adından anlaşılacağı üzere ibadetlerin maddi faydalarından söz edilmektedir. Örneğin, abdestin önce manevi sonra maddi faydası olmak üzere temizlik sağlaması, namazın kan dolaşımını hızlandırması gibi ibadetlerin pozitif açıdan faydaları dile getirilmektedir.<sup>48</sup>

Modern Batılı ahlâk ve klasik ahlâkın esas mezc edildiğini görebileceğimiz eserler, aşağıda ayrıntısıyla ele alınacaklarından ve klasik ile modernin bir aradalığına örnekler de verileceğinden, burada daha ziyade çalışmanın kapsamı dışındaki eserler üzerinden bir şema oluşturmak amaçlanmıştır. Dolayısıyla asıl örnek çalışmalar bu bölüme dâhil edilmemiştir. Bu eserler Ahmed Naim, Akseki, Ömer Nasuhi, Ali Kemal, Abdurrahman Şeref, Ali Seydi başta olmak üzere hem Batı bilhassa Kant etkisinin belirgin bir şekilde temellendirildiği, öte yandan ise İslâm ahlâkının temel düsturlarıyla kendisine yer bulduğu teliflerdir. Eserlerde İslâm ahlâkının ahlâkî gelenekten ziyade İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerle temsil edildiği değerlendirilmesinde bulunulabilir. Ancak Akseki’nin *Ahlâk Dersleri* gibi, klasik ahlâk eserlerinin izinin doğrudan gözlemlendiği bir örnek de söz konusudur.<sup>49</sup> Her ne kadar bu eserin, “geleneksel ahlâk görüşlerine bağlı, modern ahlâk anlayışlarına sırt çevirmiş”<sup>50</sup> olduğuna yönelik bir değerlendirme mevcut ise de, hem modern Batılı hem klasik ahlâkın özelliklerinin gayet net bir biçimde gözlemlenebileceği temsil gücü yüksek bir eserdir. Eserin bu özelliği, konu başlıkları incelendiğinde fark edilebilecektir. Ancak mezkûr şekildeki değerlendirme muhtemelen içerisinde klasik unsurların çokça yer almasından kaynaklanmaktadır. Birinci bölümde nazarî ahlâkın incelendiği kısım, vazife menşeli ahlâkın temellendirilmesi, ahlâkın menşei hakkındaki diğer ekoller

<sup>47</sup> M. Hilmi, s.5, 6.

<sup>48</sup> M. Hilmi, s.88-91.

<sup>49</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Ankara: Öğüt Matbaası, 1340-1342.

<sup>50</sup> Osman Pazarlı, *İslâmda Ahlâk*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972, s.65.

karşısında İslâm ahlâkının mevkie ve benzeri meseleleri muhtevi iken, amelî ahlâk bölümü geleneksel unsurların daha ziyade göze çarptığı bir bölüm olarak dikkati çeker. Burada itidal prensibine dayalı klasik ahlâkın temel rükünlerinden olan faziletler ve reziletler ele alınmakta ve Kınalızâde'nin de temel terimlerinden olan fazilet erdeminin alt terimleri değerlendirilmektedir.<sup>51</sup> Eserin devamında, Batı ahlâkına göre taksim edilen telif ahlâk eserlerinde görülen aileye, topluma karşı vs. vazifelere yer verilmektedir. Ayrıca bu başlıklar içerisinde intihar, düello gibi güncel ahlâk sorunlarının İslâm ahlâkındaki yerinin tartışılması da söz konusudur.<sup>52</sup> Dolayısıyla Akseki'nin eserinin kapsamı ve hem modern Batı hem klasik İslâm ahlâkına dair özellikleri bir arada derinlikli bir biçimde ihtiva ettiği rahatlıkla iddia edilebilir.

Yukarıda klasik ve Batı ahlâk felsefelerinin izleri bağlamında ahlâk eserlerinin ele alınmasından sonra, bir karşılaştırma yapılmaya çalışılarak, meselenin klasik-modern döneminin bilgiye bakış açılarının farklılaşması noktasında mukayeseli şekilde bir okuması yapılmaya çalışılacaktır. Bilindiği gibi klasik dönemde İslâm ahlâk teorisi kitapları, Aristo ahlâkına dayalı olarak mutluluk temelli bir ahlâk anlayışı çerçevesinde şekillenirler. Buna göre ahlâkın temel hedefi saadet/mutluluktur. Ancak modern dönem ahlâk tartışmalarında Aristo ahlâkı mutlulukçu (eudaimonist) olmakla eleştirilmiş, ahlâkın hedefinin daha yüksek bir gaye taşınması gerektiği öne sürülmüştür. Bu bağlamda ahlâkı “ödev ahlâkı” olarak ortaya koyan Kant, onu akılla temellendirirken, hiçbir çıkar ve menfaat gözetmeksizin doğru olanı yapma arzusu duymanın en yüksek iyi olduğunu iddia etmiştir. Ondan sonra gelen bir kısım Batılı ahlâkçılar da aynı temele sahip bu fikir çevresinde şekillenen ve insana herhangi bir fayda sağlaması mümkün olamayacak ve sadece ahlâklı olmak için yerine getirilecek davranışlar yapma iradesini ahlâk olarak kabul etmişlerdir.

Genel olarak Kant'a kadar tüm ahlâk öğretileri gaye güdücü yani saadeti hedef edinen “eudaimonist” olarak nitelenir.<sup>53</sup> Klasik dönemin önemli ahlâk yazarlarından İbn Miskeveyh'e göre, gaye “bilkuvelik” ve yetkinlik “bilfiillik”tir. Bu ikisi ise mutlulukta birleşir. Dolayısıyla hem Fârâbî hem de İbn Miskeveyh'te yetkinlik herkesin yaratılış

---

<sup>51</sup> Akseki, 11 ve 12. Dersler.

<sup>52</sup> Akseki, 17. Ders.

<sup>53</sup> Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul: İz Yayınları, 2001, s.21, 22.

gayesi ise, mutluluğa doğru hareketin zorunluluğu da insanın kendi içinden gelmektedir. Ancak Kant'ta, mutluluğa doğru hareketin zorunluluğu dışardan kabul edilir.<sup>54</sup> Dolayısıyla Kantçı gaye gütmeyen (non-eudaimonist) ahlâka göre kendinde iyi olan mutluluk değil, ahlâkın kendisidir. Böylece mutluluğa dayalı eylemler, en yüksek ahlâklılıktan yoksun olmaktadır ve mutluluk bir ahlâkî kanun olamayacaktır.<sup>55</sup> Bu bilgiler ışığında, klasik ahlâk teorisi hakkında mutluluk temelli olduğu ve en yüksek iyinin de bu hedefe ulaşma ile irtibatlandırıldığı söylenebilir. Kant ile kırılmaya uğramakla beraber ahlâkta gayelilik fikri bir şekilde devam etmekte ise de, gayesiz ahlâk fikrinin ana damarlarından birini teşkil ettiğinden söz edilebilir.

Aslında klasik ve modern dönem Batı ahlâk teorileri arasındaki farklılığın ilke olarak her iki dönemin âlem tasavvurlarıyla irtibatı kurulabilir. Dolayısıyla modern öncesi âlem fikrinin ahlâka bir yansıması ahlâk teorilerinde gözlemlenebilir. Klasik dönemde âlemin (makro kosmos) bir nizamı ve gayesi vardır, dolayısıyla insanın da (mikro kosmos) âlemin bir parçası olması ile bu nizam ve gayede bir yeri bulunur. Modern dönemde ise âleme dair bu bütüncül anlayış parçalanmış, bu durum insanın ahlâkta bir gayesinin bulunmasında bazı sakıncalar ortaya çıkarmıştır. Birey olarak varlık karşısında insan, herhangi bir hedefle iyi eylemde bulunursa, bu onun çıkarıcı oluşunu ortaya koyacaktır. Çünkü doğa artık insandan ayrı, ona ya hâkim olacağı veya karşısında yenileceği bir mevkidedir. Dolayısıyla modern dönem Batı düşüncesinin önemli paradigması olan Pozitivizme göre “sübjektif ve ampirik karakterli olmayan” ahlâkî hükümlerin doğruluk değeri taşıyabilme şansına sahip olabilmeleri için, “objektif, değerden bağımsız bir alana”<sup>56</sup> ait olmaları şartı ortaya çıkar. Burada Kant'ın ahlâk alanında objektiflik kurmak için akli temele alıp gayeyi, çıkarı yok saymayı amaçladığı sonucuna varılabilir.

Modern Batılı/Kantçı ahlâk ile klasik dönem ahlâkı için bir karşılaştırma da akıl üzerinden yapılabilir. Kant ahlâkında sıradan insan akli a priori olarak iyi ve kötüyü ayırabilmekte iken, klasik dönemde insanın doğruyu eyleyebilmesi için ön şart onun yetkinleşmesidir ve bu yetkinliğe ulaşan akıl, Faal Akılla ittisal kurmuş olan akıldır ki o

---

<sup>54</sup> Bircan, s.63-69.

<sup>55</sup> Bircan, s.32, 33.

<sup>56</sup> Kutluer, s.8.

da gerçek filozof veya peygamber aklıdır.<sup>57</sup> Yani Kant'ta ve aslında Aydınlanma aklında tek otorite kabul edilen birey aklı, bizzat yetkin mercidir ve ona dayanan her şey en doğru, güvenilir ve sağlam temelli olarak görülür. Bu akla ulaşmak için herhangi bir çaba, süreç ya da kişiler gibi otoriteye, hatta Tanrı'ya ihtiyaç duyulmamaktadır. Bizzat aklın gördüğü şey iyi ya da kötüdür. Her türlü iyi ve kötü nitelemesi ve ilgili yol gösterenler, akla dışsal kalmakta ve mutluluk hedefi de onu vadedenler ile birlikte aklın dışından seslenenler grubuna dâhil olmaktadır.

Modern ile klasik dönem arasındaki bir ayrımın ilimler tasnifi bakımından yapılması da mümkündür. İslâm felsefesi klasik döneminde Aristo'nun ilimler tasnifi takip edilerek felsefe nazarî ve amelî felsefe olmak üzere ikiye ayrılır ve nazarî felsefe kısmını fizik, matematik ve metafizik oluştururken, amelî felsefe kısmında ahlâk, tedbîrî'l-menziel(iktisat) ve tedbîrî'l-müdün(siyaset) yer alır. Dolayısıyla ahlâk pratik alanın bir cüzüdür. Modernleşme döneminde bu bütüncül bakışın bölünmesi ile ilimlerin birbiriyle irtibatı kopmuş, ahlâk ilmi de diğer ilimler gibi bağımsız ilim dallarından biri olmuştur. Yalnızca Osmanlı son dönem ahlâk eserleri, Batı ahlâk felsefesinin etkisinin gözlemlendiği eserler ile klasik ahlâkın etkisi devam edenler şeklinde mukayese edildiğinde Batılılaşma dönemi ahlâk eserlerinde ahlâkın tartışıldığı zeminle ilgilenilmesi, kaynağının, amacının ne olduğu üzerinde durularak onun büyük oranda teorik bir biçimde ele alınmış olduğu dikkati çekmektedir. İlmü'l-ahlâk geleneğine ait ahlâk eserlerinde ise, ahlâkın menşei meselesi söz konusu literatürün konu ve problemleri dışındadır. Bu mesele klasik dönemde ahlâk eserleri dışında mesela, hüsün-kubuh konusunda tartışılmıştır.

İslâmî gelenekte Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh konusundaki görüşleri aklın hakikate ulaşmada yeterli olduğunu söylemesi bakımından modern dönem ahlâkıyla benzerlik arz etmektedir. Şer'î hükümlerin idrakinde aklın konumunun ele alındığı hüsün-kubuh meselesi, İslâmî ilimlerden kelam ilmi ile fıkıh usulünün alanına girmektedir. Mutezileye göre, hüsün ve kubuh, hakiki olarak nesnede bulunmaktadır. Buna göre, iyilik ve kötülük vasıfları, nesnede zati olarak mevcuttur ve bu sebepten akıl

---

<sup>57</sup> Bircan, s.460.

yürütmekle bilinebilirdir.<sup>58</sup> “...Yüce Yaratıcı fiil ve nesnelere değer yüklemiş ve bu değerlerin bilgisini de bir bütün olarak insan aklına yerleştirmiştir. Vahiy gelmeden de insan akli hem bu değerleri hem de bu değerlere bina edilen şer’î hükümleri kavrayabilmektedir.”<sup>59</sup> Bu görüşü dolayısıyla ahlâkın menşeinin akıl olması durumunun, ahlâk ilmi geleneği dışında görünmekle birlikte, Mu‘tezile tarafından hüsün-kubuh bağlamında tartışılmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bizi ilgilendiren ilmi’l-ahlâk geleneğinde böyle bir meselenin ele alınmamış, ayrıca Osmanlıca modern literatürde de ne hüsün-kubuh tartışmalarına ve ne de ahlâkî önermelerin kaynağına dair klasik dönemin başka metinlerine atıflara rastlanmamış olmasıdır. Dolayısıyla son dönemin ahlâk metinlerinde yer alan ahlâkın kaynağına atıfların, Kant ahlâkı etkisi ile mezkûr metinlerde gündeme geldiğini düşünmek mümkün görünmektedir.

## **1.2. BATI DİLLERİNDEN TERCÜME EDİLEN BAŞLICA FELSEFE TARİHİ ve AHLÂK FELSEFESİ KİTAPLARI**

Bu bölümün amacı, en başta Kant olmak üzere, son dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin Batılı ahlâk metinlerine hangi kaynaklardan ulaştıklarını incelemektir. 18. yüzyıl Osmanlısı için, Aydınlanmanın öncülerinin bu yüzyılda okunduğundan emin olamayacağımıza dair bir kanı mevcuttur. Bilindiği üzere Aydınlanmanın önemli düşünürlerine ilgi bir sonraki yüzyıldadır. Bu dönem için ise, felsefe etkinliğinin yeni bir döneme geçtiğinden söz edilir. Artık dinî inançları göz ardı etmeyen geleneksel Kelâm ve Tasavvuf Mekteplerinin yerini Avrupa Felsefesi Mektebi almaya başlamıştır. Fikrî bir laikleşme şeklinde nitelenen bu durumun Cumhuriyet döneminde siyasi laikleşmeye dönüştüğü iddia edilmektedir.<sup>60</sup> Osmanlı Devleti’nde Batılılaşma siyasi alanda olduğu gibi düşünsel alanda da Fransa-Fransızca üzerinden başlamıştır. Anay, Batı düşüncesiyle olan ilişkimizin büyük ölçüde Fransa felsefesine, kısmen İngiliz felsefesine ve 19. yüzyıl sonlarından itibaren ise Alman felsefesine dayandığına işaret etmektedir. Yazar, dönemin eserlerinde yer alan filozoflar üzerinden bu kanıya

<sup>58</sup> İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.16-17, 1998-1999, s.59, 67.

<sup>59</sup> İbrahim Özdemir, “Mu‘tezile’de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Ta‘lil”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.13, 2019/1, s.21.

<sup>60</sup> Remzi Demir, **Türk Aydınlanması ve Voltaire**, Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999, s.25-39.

varmaktadır.<sup>61</sup> Ancak burada Fransızca üzerinden bir geçiş söz konusudur. Fransızca adeta bir köprü gibi Batı felsefesinin - kendileri Fransız olmayan filozofları içerecek şekilde - dilimize aktarıldığı kaynaktır. Dolayısıyla dönemin ilk felsefe çevirilerinin, en azından büyük çoğunluğunun, Almanca olan Kant'ın metinleri dâhil, Fransızcadan ve Fransızca metinler aracılığıyla dilimize kazandırıldığı yapılan çalışmalarda görülmektedir ki söz konusu alana dair genel kanı da bu yöndedir. Burada temelde şu sorular sorulabilir; “Modern anlamda felsefî metinler hangi isimlerden okunuyordu?”, “Temel alınan eserler/isimler/düşünceler nelerdi veya kimlerdi?”, “Özelde ahlâk metinleri ile Kant'ın ahlâkı ve felsefesine dair birikim hangi dil ve kanaldan ulaşılarak ediniliyordu?”, “Dolayısıyla İslâmcı diyebileceğimiz kişiler üzerindeki Kant ahlâkının mevcut etkisi varlığını hangi metinlere borçluymuştu?” ve “Bahâ Tevfik gibi Kant eleştirilerine yer veren bir materyalist de Kant okumalarını aynı yollardan mı yapmaktaydı?”

Yukarıdaki soruların cevaplanması, döneme ait Osmanlıca basılmış tercüme felsefe tarihi metinleri, Darülfünun ve diğer eğitim kurumlarının felsefe ders kitapları içerikleri, dergilerde yayımlanan ilgili makaleler ve günümüzde yapılan çalışmalardan yola çıkılarak gerçekleştirilebilir. Ancak tabii olarak soruların tamamına yönelik bir araştırma çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Burada amaçlanan, mevcut veriler ışığında ulaşılabilen eserler vasıtasıyla genel bir çerçeve çizilebilir.

Genel açıdan modern Batı felsefesinin, özel olarak ise Kant ve ahlâkının hangi vasıtalarla okunduğu sorusu, Osmanlıca literatürde hangi çalışmaların ortaya konulduğuyla alakalıdır. Modern dönem Batı düşüncesinin Osmanlı düşünce dünyasına geçişi birkaç temel kanaldan olmuş görünmektedir. Bunlardan ilk grup bahsedildiği üzere, çeviri eserlerdir. Çevirileri, çalışmamızın mevzuuyla irtibatlı olarak iki ana başlıkta sınıflandırmak mümkündür; genel felsefe tarihi türündeki ve Batılı ahlâk felsefesi eserlerinden yapılan çeviriler. İkinci grup olarak Meşrutiyet dönemi dergilerinde yayınlanan ilgili bölümlerden ve Kant hakkında kaleme alınan müstakil eserlerden bu kanallar arasında bahsetmek mümkündür.

---

<sup>61</sup> Anay, s.151.

Çeviri eserler içerisinde son dönem Osmanlıca ahlâk düşüncesine de kaynaklık etmiş olabilecek felsefe tarihi eserleri mevcuttur. Mesela İzmirli İsmail Hakkı'nın *Felsefe Dersleri* bunlardan birisidir. Müellif, Darülfünun'da felsefe ders kitabı olarak hazırlanmış olduğu eserinde her bölüm sonuna o bölümde istifade ettiği kaynakları eklemiştir.<sup>62</sup> Böylece *Felsefe Dersleri*'nin kaynakları arasında Descartes'in *Discours de la Methode/Metot Üzerine Konuşmalar*'ı, Paul Janet'nin *Histoire de la Philosophie* ile Auguste Penjon'un *Precis d'histoire de la Philosophie* gibi Fransızca felsefe tarihi kitaplarının bulunduğu görülmektedir. Eser isimleri kaynak olarak Fransızca orijinal adları ile aktarılmıştır. İsmail Hakkı'nın çalışması, hem kaynaklarının Fransız düşünürlerden oluşması hem de felsefi kavramlara (syllogisme - قياس örneğinde olduğu gibi) Osmanlıca karşılıkları yanında Fransızca kelimelerin Latin harfleriyle eklenmesi, söz konusu dilin etkisine bir işarettir. Basım yılı olan 1330/1911-12 tarihi, son dönem ahlâk kitap telifatının yoğunlaştığı aynı dönemdir. Nitekim Meşrutiyet'in ilanını takip eden yıllar, yayıncılık alanında önemli gelişmelerin yaşandığı yıllar olmuştur. Düşünce alanında ortaya koyulan çalışmaları da bu meyanda değerlendirmek gerekir.

Felsefe tarihlerine dâhil edilebilecek bir diğer eser olan Gabriel Seailles ile Paul Janet'nin eseri, Elmalılı Hamdi tarafından *Metâlib ve Mezâhib* adıyla 1341/1923'te tercüme edilmiştir.<sup>63</sup> Kitap, metafizik ve ilahiyat felsefesi olmak üzere iki ana bölüm ve alt bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümlerde filozoflar tekrar tekrar ele alınır. Dolayısıyla Kant'ın diğer görüşleri yanında, ahlâka dair görüşlerinin yer aldığı temel metinlerden biridir. Paris'te üçüncü baskısı 1899 yılında yapılmış olan<sup>64</sup> eser, eğer 1341'de yapılmış olan eriştiğimiz Osmanlıca çevirisi ilk basımı ise, Fransa'da yayımlanmasından epey sonra dilimize çevrilmiş demektir. Ancak eserin Fransızca aslının ne zaman okunmaya başlandığı ise ayrı bir konudur.

Karl Vorlander'in üç cilt olan Almanca felsefe tarihi eseri, bu dilden yapılan ilk çevirilerdendir. *Felsefe Târîhi* adıyla Osmanlıca basımının ilk cildi 1927'de Mehmed

---

<sup>62</sup> İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Dersaâdet: Hukûk Matbaası, 1330, (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 3748).

<sup>63</sup> Elmalılı Hamdi, *Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341, (Süleymaniye Kütüphanesi, Fethi Sezai Türkmen Matbu Koleksiyonu, 52). Eserin sonraki basımlarından biri için, Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Tahlîli Felsefe Tarihi-Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

<sup>64</sup> Fransa ve Partnerleri Milli Dijital Kütüphanesi, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1149009> (13 Mart 2019).

İzzet, Kant'ın yer aldığı ikinci cildi ise Orhan Saadeddin tarafından 1928'de dilimize çevrilerek yapılmıştır.<sup>65</sup>

Bohor İsrail'in Abbe Barbe'nin eserinden yaptığı 1331/1915 tarihli çeviri *Târîh-i Felsefe* de Kant'ın dâhil olduğu çeviriler arasındadır.<sup>66</sup> Ayrıca Ömer Mahir Alper, Ahmed Hidâyet tarafından yapılan bir çeviriden daha söz etmektedir ki Emile Faguet'ten yapılan *Yeni Felsefe Târîhi-Meşhûr Feylesoflar* isimli bu tercümenin tarihini 1339-1341/1923 şeklinde vermektedir.<sup>67</sup> Ancak biz eserin 1927 basımına erişebildik.<sup>68</sup> Yine Mustafa Rahmi tarafından Osmanlıca harflerle basılan bir başka çeviri felsefe tarihi, 1339 yılında basılmış olan *Küçük Felsefe Tarihi*'dir.<sup>69</sup> Kant'a dair bölüm ihtiva eden eser, çeviri olmaktan ziyade derleme bir kitap görünümündedir.

Çeviri eserler yanında, doğrudan felsefe tarihi eseri olmamakla beraber, Kant'a atıfların bulunduğu eserler de söz konusudur. Bunlar arasında Anay tarafından, Münif Paşa'nın *Telhîs-i Hikmet*<sup>70</sup> ve *Hikmet-i Hukûk*<sup>71</sup> eserleri, Ahmed Midhat Efendi'nin *Schopenhauer'un Hikmet-i Cedîdesi*<sup>72</sup> eseri ile Fatma Aliye Hanım'a ait *Tedkik-i Ecsâm*<sup>73</sup> adlı eser içerisinde Kant ile ilgili bölümlerin bulunduğu öne çıkan telifler olarak zikredilmektedir. Yine Ziya Gökalp'in *Felsefe Dersleri* (1919-1921 arası Malta sürgünü esnasında), Mehmed İzzet'in formalar halinde basılan ancak kendisine ulaşılamayan *Kant'ın Pratik Felsefesi* (1335/1919) isimli eseri de bunlara dâhil edilebilir.<sup>74</sup>

Çalışmanın konusuyla irtibatlı bir diğer çeviri eser grubunu ahlâk kitapları teşkil etmektedir. Kronolojik sıraya göre, bu eserlerden ilki Jules Payot'dan Mahmûd

<sup>65</sup> Karl Vorlander, **Felsefe Târîhi**, C.1 Mehmed İzzet (müt.), İstanbul: Evkâf Matbaası, 1927, (Edirne Selimiye Kütüphanesi, Edirne Selimiye Basmalar Koleksiyonu, 2430-1) ve **Felsefe Târîhi**, C.2 Orhan Saâdeddin (müt.), İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928, (Edirne Selimiye Kütüphanesi, Edirne Selimiye Basmalar Koleksiyonu, 2430-2).

<sup>66</sup> Abbe Barbe, **Târîh-i Felsefe**, Bohor İsrâil (müt.), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332, (Edirne Selimiye Kütüphanesi, Edirne Selimiye Basmalar Koleksiyonu, 1256).

<sup>67</sup> Ömer Mahir Alper, "Eski Dilde Yeni Felsefe: Arap Harfli Türkçe Kant Çalışmaları", **Cogito**, Sayı.41-42, 2005, s.510.

<sup>68</sup> Emile Faguet, **Yeni Felsefe Târîhi-Meşhûr Filozoflar**, Ahmed Hidâyet (müt.), İstanbul: Kütübhâne-i Sevdâ, 1927, (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 1681).

<sup>69</sup> Mustafa Rahmi, **Küçük Felsefe Târîhi**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339, (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 2222).

<sup>70</sup> Anay'ın belirttiğine göre, *Telhîs-i Hikmet*'in basım yılı 1885-86'dır, bkz. Anay, s.152.

<sup>71</sup> Münif Paşa, **Hikmet-i Hukûk**, İstanbul: (A.K. Tozliyan) - İdâre-i Şirket-i Mürettibiyye, 1302/1884.

<sup>72</sup> Ahmed Midhat, **Schopenhauer'un Hikmet-i Cedîdesi**, İstanbul: Tercümân-ı Hakikat Matbaası, 1304.

<sup>73</sup> Fatma Aliye Hanım, **Tedkik-i Ecsâm**, İstanbul: Hanımlara Mahsûs Gazete Matbaası, 1317.

<sup>74</sup> Anay, s.152, 158, 159.

Celâleddîn'in çevirisidir. Eser Osmanlıca'ya *Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâiyye Fennîdir* ismiyle tercüme edilmiştir.<sup>75</sup> Bir diğer çeviri ahlâk kitabı Alexis Bertrand'dan yapılan çeviridir. Eserin Osmanlıca'ya tercümesinin adı *Mebâdî-i Felsefe-i İlmiyye ve Felsefe-i Ahlâkiyye* olup, iki bölümden oluşmaktadır.<sup>76</sup> Salih Zeki tarafından tercüme edilen eserin ikinci bölümü olan *Mebâdî-i Felsefe-i Ahlâkiyye* adından anlaşılacağı üzere ahlâk ile ilgili olan kısımdır. Yine Fransızca'dan yapılmış bir sonraki tercüme ahlâk eseri, Emile Boirac'ın eserine katkılar yaparak Ferîd Kam'ın Osmanlıca'ya çevirdiği *Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*'tır.<sup>77</sup> Bu eser ile İzmirli İsmail Hakkı'ya ait *Mûlahhas İlm-i Ahlâk*'ın<sup>78</sup> her ikisinin Boirac'ın eserinin "Morale" kısmının tercümesi olduğu iddia edilmektedir.<sup>79</sup> Son olarak öne çıkan çeviri ahlâk kitaplarından bir diğeri, Emile Durkheim'in Hüseyin Câhid tarafından çevirisi yapılan *Ahlâk Terbiyesi*'dir.<sup>80</sup>

Osmanlıca son dönem ahlâk eserleri incelendiğinde, şekilsel bakımdan klasik ahlâk eserlerinden ayrılan birtakım yeni unsurlardan söz edilebilir. Ahlâk ilmi, teorik ve pratik (nazarî ve amelî) olmak üzere iki temel alt bölüme ayrılmıştır. Klasik Osmanlı ahlâk eserlerinde bu derece net bir ayırımın yapılmadığını, ayrıca teorik ahlâk alanına dâhil olan ahlâkın kaynağı melesine yer verilmediğinden yukarıda bahsedilmişti. Bu dönemin ahlâk kitaplarında ise bu ayırımın var olduğunu söyleyebiliriz. Hem nazarî hem amelî bölümlerin merkezinde yer alan terim ise vazifedir. Bu şekilde vazife temelli kurulmuş olan ahlâk, nazarî ahlâk başlığında vazifenin menşei, vicdanın yeri, aklî ve dinî/İslâmî temelli ahlâkın özdeş yanlarının izahatı yapılmakta iken, pratik ahlâk

<sup>75</sup> Jules Payot, **Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâiyye Fennîdir**, Mahmûd Celâleddîn (müt.), İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm ve Askerî, 1327, (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Fen Edebiyat Koleksiyonu, 31365).

<sup>76</sup> Alexis Bertrand, **Mebâdî-i Felsefe-i İlmiyye ve Felsefe-i Ameliyye**, Sâlih Zeki (müt.), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, (Edirne Selimiye Kütüphanesi, Edirne Selimiye Basmalar Koleksiyonu, 2593).

<sup>77</sup> Ferîd Kam, **Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk**, Ankara: Vilâyet Matbaası, 1341-1339, (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 1459). Eserin basımında kapağında Emile Boirac'a nisbet edilmediğinden dolayı biz de Ferid Kam'a ait olarak aldık. Ancak Süleyman Hayri Bolay'ın belirttiği gibi, müellif esere birtakım eklemeler yapmış olsa da Boirac'dan tercümedir; Süleyman Hayri Bolay, "Ömer Ferid Kam", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s.272.

<sup>78</sup> İzmirli İsmail Hakkı, **Mûlahhas İlm-i Ahlâk**, (basılmamış). Eser müellifin kendi kütüphanesinde 3762 numarada yer almaktadır ki müellifin kendi notları şeklinde olduğu görülmektedir. Basımının yapılmamış olduğuna dair, bkz. Ali Şeker, "İzmirli İsmail Hakkı'da Ahlâk Felsefesi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Selçuk Üniversitesi SBE, 2006), s.15. Eserin adı DİA'da "Muhtasar İlm-i Ahlâk" şeklindedir; "İsmail Hakkı İzmirli", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s.532.

<sup>79</sup> Selahaddin Parlador, "İzmirli'nin Ahlâk ve Eğitim Görüşleri", Adnan Bülent Baloğlu ve Mehmet Şeker (yay. hzl.), **İzmirli İsmail Hakkı: Sempozyum (24-25 Kasım 1995)**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s.177 dipnotu.

<sup>80</sup> Emile Durkheim, **Ahlâk Terbiyesi**, Hüseyin Câhid (müt.), İstanbul: Devlet Matbaası, 1927, (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Fen Edebiyat Koleksiyonu, 12097). Sonraki baskısı için, Emile Durkheim, **Ahlâk Eğitimi**, Oğuz Adanır (çev.), İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004.

bölümünde insanın şahsi, ailesine karşı ve toplumsal vazifeleri vb. bu bölümün alt başlıklarını oluşturmaktadır. Bu örnekleme için görülebileceği Ali Kemal'in<sup>81</sup> *İlm-i Ahlâk* eseri, Alexis Bertrand'ın Salih Zeki tarafından çevrilen *Ahlâk Felsefesi* eseriyle bölümlenme ve başlıklar bakımından önemli ölçüde örtüşmektedir. Ali Kemal'in eseri dışında çalışmada istifade edilen diğer ahlâkî eserler de büyük oranda bu bölümlenmelere tabidir. Burada şunu ifade etmek faydalı olacaktır ki, Bertrand'ın çevrilen ahlâk eseri, muhtevası bir yana, içindekiler ve bölümlenme şekli bakımından son dönem telif ahlâk eserlerini büyük oranda etkilemiş görünmektedir.

Çeviriler dışında Kant ve ahlâkının kendilerinden okunduğu eser grubu, doğrudan Kant ya da Kant ahlâkı hakkında yapılan müstakil çalışmalardır. Bahâ Tevfik, çıkarmış olduğu Türkiye'nin ilk felsefe dergisi olarak nitelenen *Felsefe Mecmûası*'nda, Kant hakkında bir yazı dizisi yayımlamıştır.<sup>82</sup> Alper, bu yazı dizisinin Kant hakkında yapılmış ilk müstakil çalışma olduğundan söz etmektedir.<sup>83</sup> Yine mezkûr yazı dizisinin “o zamana kadar Türkçe’de Kant hakkında yapılmış en geniş çalışma olduğu” söylenmektedir. Yine, Kant felsefesine esas ilginin 1908’den sonra ve pek çok konuda onun felsefesine karşı çıkan Bahâ Tevfik öncülüğünde başladığı yönünde bir iddia da mevcuttur.<sup>84</sup> Müellif, mecmuadaki “Felsefe-i Hâzıra: Kant” başlıklı dizide, felsefenin son durumu, Alman felsefesi, Kant’ın yöntemi, saf aklın kritiği ve bilginin imkânı, düşünme melekelerinin kritiği ve incelenmesi, metafiziğin mümkün olup olmadığı, ruh ve Allah hakkında Kant’ın görüşleri, pratik akıl ve ahlâk ile sanat konularına yer vermiştir. Konumuzla irtibatı açısından bizi ilgilendiren bölüm ahlâk ile ilgili kısımdır ki Bahâ Tevfik bu bölüm içinde yazı dizisine ara verip, çalışmamızın ana kaynakları

---

<sup>81</sup> 1867 doğumlu, Mülkiye öğrencisi Ali Kemal, çalkantılı olarak nitelenebilecek hayatında evvela hapis, ardından Halep’e sürgün cezasına maruz kalmıştır. Burada hem Edebiyat öğretmenliği yaparken, bir taraftan faaliyetlerine devam etmiştir. Bu esnada İlm-i Ahlâk eseri ödül almaya hak kazanmış ise de, sürgünde olduğu öğrenilince mükâfat yerine idadideki görevinden uzaklaştırılmıştır. İzin çıkmadan İstanbul’a dönünce Paris’e kaçmak zorunda kalan yazar, burada İkdâm gazetesi muhabirliği yapmıştır. Paris’te Jön Türkler’e dâhil olup, daha sonra Abdülhamit ile anlaşarak bu harekete tamamen sırtını dönen Ali Kemal, İstanbul’a gelir. Peyam başta olmak üzere hareketli hayatında gazete ve dergi faaliyetlerinde de bulunmaya devam eder. Jön Türkler’e karşı düşmanlığı, sonraki yıllarda onlarla irtibatlı gördüğü Kuva-yı Milliye, İttihat ve Terakki gibi oluşumlara da karşı durmasına neden olur. Bu düşmanlığı dolayısıyla yeni sürgünler yaşamış olan Yazar, Kuva-yı Milliye ve Millî Mücadeleye karşı tutumu dolayısıyla 1922 yılında linç edilerek öldürülür. Daha geniş bilgi için, bkz. Mustafa Uzun, “Ali Kemal”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.2, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s.405-408.

<sup>82</sup> Bahâ Tevfik ve Arkadaşları, **Felsefe Mecmûası**, İstanbul: Nefâset Matbaası, 1913. Derginin hem çeviriyazı hem sadeleştirilmiş hali için; Baha Tevfik ve Arkadaşları, **Felsefe Mecmuası**, Abdullah Öztop (hızl.), Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

<sup>83</sup> Alper, s.512, 513.

<sup>84</sup> Anay, s.154, 160.

arasındaki Ali Kemal'in *İlm-i Ahlâk* eserine dair itirazlarını ele almıştır. Aşağıda ayrıntısıyla değinileceği gibi, söz konusu eserin ahlâk görüşü Kant ahlâkına itiraz cihetinden yapılmıştır. Bahse konu ahlâk artık eskide kalmış, bugün yeni bir ahlâk ortaya koyma gereği doğmuştur. Velhasıl, Bahâ Tefvîk bu yazı dizisinde Kant'ın genel felsefesi bir yana, ahlâk düşüncesini de etraflı bir şekilde ve Ali Kemal'e itiraz kısmında ise, bu ahlâkın kendince zayıf noktalarını ortaya koymuştur. Müstakil çalışmalar arasında İzzet Bey'in *Ahlâk: Kant'ın Amelî Felsefesi* eserini zikreden Alper, pek çok araştırmacının Kant hakkında yapılmış ilk müstakil telifin Mehmed Emin Erişirgil'in *Kant ve Felsefesi* olduğunu iddia etmekle yanıldıklarını ifade etmektedir. Fransızca'dan Türkçe'ye yapılan çeviriler hakkında bir kaynakça hazırlamış olan Hasan Anamur ise, eserinde Mehmed İzzet'i söz konusu eserin mütercimi olarak göstermektedir; "Felsefe ve Ruhیات Dersleri Unvanlı Eserinden Mehuz Amelî Ahlak Mebahisi, çev. (Mehmed) İzzet, (y.y.), İstanbul 1336(1920)".<sup>85</sup> Yine kitabın Abel Rey'in *Morale Pratique* eserinden çeviri olduğu bilgisi mevcuttur. Buna göre eser *Amelî Ahlâk Mebahisi* ismiyle 1335 yılında İstanbul'da basılmıştır.<sup>86</sup> Dolayısıyla çeviri bir eser olmakla Alper'in belirttiği şekilde Kant felsefesi üzerine Türkçe kaleme alınan ilk eser olmamaktadır. Ancak amelî ahlâk konusunu ele alması bakımından öne çıkan çeviri bir eserdir. Bu durumda en erken tarihli müstakil Kant eseri Mehmed Emin (Erişirgil) tarafından telif edilmiş olan *Kant ve Felsefesi* olmaktadır. Anay, "Özellikle 'Ahlâk Felsefesi' ve 'Fazilet Nazariyesi' başlıklı kısımlar göz önüne alındığında, bu eserin 1923 yılına kadar ödev ahlâkı hakkında yapılan yayınlar içinde en geniş bilgiyi içerdiği"nin söylenebileceğini iddia etmektedir.<sup>87</sup> Eserin başında "Ne için Kant'ı tercih ettim?" sorusuna cevap veren müellif, burada on dokuzuncu asır felsefesinin iki büyük dahi olan Rousseau ve Kant ile başladığını ve tercihinde bu düşüncesinin etkili olduğunu belirtir. Mehmed Emin'in eserin başındaki;

"Feylesofun şâheseri olan 'Akl-ı Mahzın İntikâdı' hemen hemen on senede bir yeniden tab' edilir. Bu eser hakkında dâimâ yeni yeni tefsîrlere, yeni yeni îzâhlar

---

<sup>85</sup> Hasan Anamur, **Başlangıcından Bugüne Fransızcadan Türkçeye Yapılmış Çeviriler ile Fransız Düşünürler, Yazarlar, Sanatçılar Üzerine Türkçe Yayınları İçeren Bir Kaynakça Denemesi**, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2013, s.837. Muhtemelen Anay'ın belirttiği Mehmed İzzet'e ait *Kant'ın Pratik Felsefesi* adıyla 1335/1919 yılında formalar halinde basılmış olup, kendisine ulaşılammış olan eser budur; bkz. Anay, s.159.

<sup>86</sup> Aydın Topaloğlu, "Mehmed İzzet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s.493.

<sup>87</sup> Anay, s.159.

intişâr edip durmaktadır. Kant felsefesine dâir muhtelif lisânlarda yazılmış eserler ve makâlelerin bir fihristi yapılmak istense büyükçe bir kitâb meydâna gelir. Eski Yunanistan'ın Eflâtun gibi bir iki dâhisi istisnâ edilirse hiçbir feylesofun eseri hakkında bu kadar muhtelif tefsir yazılmamış, hiçbir eser bu kadar derin tedkîk edilmemiştir. Bronşviğ Kant felsefesinin Fransa'daki telakkîsinden bahsederken Jul Laşeliye'nin şu sözünü söyler: 'Fransa'da on dokuzuncu asrın nısf-ı evvelinde Kant felsefesi dâimâ tenkîd ve redde uğradı, fakat anlaşılmadı. Son elli sene zarfında feylesof çok takdîr edildi. Hâlâ daha fazla anlaşılmamıştır.' Fransız mütefekkirlerinin Kant felsefesini kavramadaki müşkülâtı böylece ortaya koymaları zannederim ki deruhde etdiğim işin güçlüğünü isbâta kâfidir.”

ifadeleri, niçin Kant hakkında bir eser kaleme aldığını göstermektedir. Bu ifadeler aynı zamanda bize Kant'ın Fransızca aracılığıyla okunduğu ve dilimize aktarıldığına dair ipuçları da sunmaktadır. Yine eserinin faydası olarak; “...tamâmen insâniyyetin malı olan bu dâhî karşısında Türk irfân hayâtının da yabancı kalmadığını âleme göstermeye” yaraması kitabın en büyük meziyeti olacaktır.<sup>88</sup> Müellif, burada kaynaklarını eserin sonunda belirtmekle beraber, kaynaklardan birinin bilhassa tasnif tarzını ondan alması ve bazı bölümlerin hemen hemen aynen geçirilmiş olması bakımından öne çıktığını ifade etmektedir ki o eser “Ruyssen”in eseridir.

### **1.3. BATI TARZI EĞİTİM ve AHLÂK DERS KİTAPLARININ MODERN NİTELİĞİ**

2. Meşrutiyet döneminde ahlâk ders kitapları çalışmanın önemli bir unsuru olduğundan, bu bölümde ahlâk dersi müfredattaki konumu bağlamında incelenecektir. Bu inceleme, ahlâk derslerinin tarihsel bakımdan ne kadar geriye gittiği ve bu geriye gidişte ders içeriğinin modern Batılı anlamda dönüşümünün ele alınması yoluyla iki aşamada gerçekleştirilecektir. İlki için dersin müfredattaki başlangıcını bulmak gerekeceğinden, Tanzimat sonrası müfredat içeriğine ve ahlâk alanında yapılan katkılara bakılacaktır. Her ikisi için ise okutulan ahlâk ders kitaplarından yola çıkılarak dersin içeriğinde gerçekleşen değişimde şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: “Batı ahlâk

<sup>88</sup> Mehmed Emin, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339, sayfa sayısı belirsiz olan giriş yazısından.

felsefesinin izleri nerede başlayıp, hangi noktalardan takip edilebilir?”, “Başlangıç ahlâk ders kitaplarıyla bizim incelediğimiz dönemdekilerin muhteviyatı hangi açılardan benzer veya farklıdır?”, “Farklı ise bu farklar nelerdir ve ne kadar geriye gitmektedir?”, “Bu farklılığın sebepleri, amilleri nelerdir?”, “Bütün bunlarla ilgili olarak - yazılan kitap sayısı, içerikteki değişmelerden yola çıkarak - 2. Meşrutiyet döneminde müfredattaki ahlâk dersinde bir kırılma veya zenginleşme gibi bir durum söz konusu mudur?”, ve yine elbette, “Ahlâk ders müfredatının Osmanlı eğitimindeki Batılılaşmayla irtibatı hangi bakımlardan kurulabilir?” Sonuncusunun cevaplanması yani Osmanlı eğitiminde Batılılaşma meselesinden ile başlanmak suretiyle diğer sorulara doğru cevap verilmeye çalışılacaktır.

Jean Jack Rousseau’nun, 18. yüzyılda *Emile* eseriyle yeni eğitimin kurucusu olduğu düşünülmektedir. Onunla başlayan değişimle birlikte ahlâk ve terbiyenin; “milli bir şekil almış olduğu, ölüm için hazırlanmak fikrinin yerini hayat için hazırlanmanın aldığı, vatan için ve hayat-ı hakikat için çalışan ve düşünen vatandaşlar yetiştirmenin amaç haline geldiği” belirtilmektedir.<sup>89</sup> Rousseau’nun bu etkisinin, Batılılaşmasında Fransız etkisi malum ve mühim olan Osmanlı eğitimine de yansıdığı düşünülebilir. Özellikle eğitimde Batılılaşma bakımından etkili 1869 Nizamnamesi, aşağıda ele alınacağı üzere bizzat Fransız Milli Eğitim Bakanı tarafından hazırlanmıştır demek mümkündür. Dolayısıyla aynı yüzyıllardaki Fransız ve Osmanlı eğitimlerinin bu bakımdan paralel oldukları düşünülebilir. Varlığı teslim edilen genel manadaki Fransız etkisinin, özel olarak ahlâkın ders olarak okutulması, ahlâka dair artan ilginin bu dönemde artması noktasında da gözlemlenebileceği, bu çalışmanın tezlerinden birini teşkil etmektedir.

Osmanlı’da eğitimde Batılılaşmayı Tanzimat’la başlatmak uygun görülebilirse de, askeri alandaki Batılı eğitim 18. yüzyıl kadar geriye dayanır. Ayrıca, Tanzimat’ın metni Gülhane Hattı’nda maarife dair bir ibarenin yer almaması da dikkat çekicidir. Eğitimle ilgili önemli karar ve düzenlemeler ise Tanzimat’tan sonradır. 1847 Talimatnamesi, Batılı tarzdaki eğitim tarihimiz bakımından ilk önemli adımlardan birisi olarak addedilir ki ahlâk dersiyle irtibatı bağlamında aşağıda zikredilecektir. 1857’de

---

<sup>89</sup> İrfan Görkaş, **Osmanlı Mekteplerinde Ahlâk**, Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2014, s.11.

kurulan Maarif-i Umumiye Nezareti ise, bugünkü anlamda bir milli eğitim bakanlığının kurulması olarak görülmektedir.<sup>90</sup> 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ne (MUN) gelince, eğitimde Batılılaşma serüvenimiz incelenirken en önemli temas noktalarından birini bu nizamname teşkil etmektedir. Selçuk Akşin Somel, Tanzimat reformcularının eğitime katkıları ile MUN'un yapısını karşılaştırır. İlkinde Batılılaşma ile İslâm'ın bir arada olduğunu, ikincisi olan Nizamnameyle ise daha dünyevi bir eğitimin öngörüldüğünü belirtir. Daha doğrusu MUN, Osmanlı yönetici çevresinde eğitime dair artan seküler bakış açısının bir sonucudur. Somel'e göre bunun sebebi, Nizamname'nin büyük ölçüde Fransız Milli Eğitim Bakanı Victor Duruy'un önerileri doğrultusunda hazırlanmış olmasıdır. MUN öncesi 1839-1869 arası dönem, daha ziyade tekil ıslahatın olduğu, eğitim meselesinin mali, idari, mesleki yönlerden bütüncül bir biçimde ele alınmadığı bir süreç iken, Batılı tarzdaki eğitimimizde bir tür milat addedilen Nizamnamede temel husus, pozitif bilginin aktarımına işaret edilmesidir. MUN'un mazbatasında uygarlık dairesi olan Avrupa ülkeleri, ilerlemenin odak noktasıdır. Yine mazbatada, sıbyan mektepleri yalnız dinî bilgi aktardığı için eleştirilmektedir. 2. Abdülhamit dönemi ise, hem İslâm'ın yeniden öne çıktığı, hem de Batılılaşmanın sürdüğü sentezci bir çabanın görüldüğü bir dönemdir. Somel'e göre yönetiminde 1890 sonrasında mutlakîyetin iyice belirginleştiği son dönemine rağmen, devletin Batılılaşmasında eğitimi bir tür araç olarak kullanmada Abdülhamit dönemi bir zirveyi teşkil eder. Ancak sentez çabasında Abdülhamit başarısız olmuştur, çünkü dinî ve otoriter yanı öne çıkmıştır. Bu "dinî ve otoriter yanın" temel gerekçelerinden birisi kuşkusuz ahlâkın ders olarak müfredatta yer almaya devam etmesi ile müfredattaki bu yerinin artırılmış olmasıdır. 2. Meşrutiyet devri aydınları ise, adeta Abdülhamit'in söz konusu sentez çabasındaki başarısızlığın somut bir göstergesi gibidir. Çünkü gençlikleri mutlakîyet döneminde geçmiş olan bu aydın ve siyasetçilerin çoğunluğu, kültürel alanda açıkça pozitivist bir tavırdadır, Avrupa Aydınlanmacılığına inanmakta, İslâmî Doğu değerlerini ise küçümsemektedir. Hatta Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının bile tarih ve topluma bakışlarında ilerleme ve evrimci bir tavrın hâkim olduğu söylenebilir.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi: Başlangıçtan 1982'ye Kadar**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1982, s.126-317.

<sup>91</sup> Selçuk Akşin Somel, **Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s.212-254. Dönemin eğitim politikaları hakkında ayrıntılı bilgi ve yazara ait daha fazla orjinal değerlendirmeler için esere müracaat edilebilir.

Somel'in Abdülhamit dönemi eğitimine dair değerlendirmesi aşağıda ele alınacak olan Fortna'nın değerlendirmesine bazı bakımlardan benzemektedir. Somel, Abdülhamit döneminin hedefinin geriye doğru bir özellik taşıdığını iddia etmektedir. Bu kanı şundan beslenir; Abdülhamit'in kendinden önce mevcut modern dönemin ardından, daha İslâmcı bir tavra sahip olduğu belirtilmektedir. Fortna da Abdülhamit döneminde dinî dersler ve ahlâk derslerinin artırılması nedeniyle bir geriye gidiş olduğunu iddia etmektedir. Bu benzerlik dışında, aralarında bir farklılık da söz konusudur; Fortna'da bu dönem modernleşmeye karşı bir eylem gibi anlatılıp, modernleşmeden bir geri adım olduğu fikri çok net iken, Somel sentezcilikten bahsetmekle daha farklı değerlendirme yapmaktadır.

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, Fransızların istekleri göz önüne alınarak Sadullah Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Nizamname yayınlanmadan iki yıl evvel Fransa Osmanlı'ya bir nota verir, bu notanın eğitimle ilgili kısmını Fransız Milli Eğitim Bakanı Victor Duruy hazırlamıştır. Nizamnamenin hazırlanışında bahsedilen notanın etkisinin bulunduğu söylenir. Saffet Paşa ve heyeti, Fransız İhtilalinden o güne kadar Fransa'nın eğitim alanında yaptıklarını incelemiş ve nizamnameyi hazırlamıştır.<sup>92</sup> Somel, Nizamnamenin 1856 ıslahatçı reformlarının bir sonucu olduğunu belirtir ve MUN ile devlet ilk kez eğitimde söz sahibi olur.<sup>93</sup> Nizamname, temelde Osmanlı Batılılaşmasında eğitimin devlet tarafından tek bir merkezde toplanmasını da ifade eder. Burada söz konusu olan vakıflara bağlı olan medreseler dışındaki devlet eliyle açılmaya başlanan bütün okullardır. Bilindiği gibi Osmanlı'da modern anlamda eğitim, devletin askeri okullar açmasıyla başlamış, zaman içinde çeşitlenmiş ve son olarak MUN ile maarif işleri bir merkezde toplanmıştır. Nizamname, 2. Meşrutiyet'e kadar az değişikliklerle yürürlükte kalmıştır ki onun en önemli özelliği, askeri alanda başlayan Batı tarzı eğitimde Fransız etkisinin iyice belirginleşmesidir. Eğitimdeki bu etkiyi, Kafadar'a

---

<sup>92</sup> Hamza Altın, "1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Öğretmen Yetiştirme Tarihimizdeki Yeri", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt.1, Sayı.13, (2008), s.271, 273. Sibel Hayta, "1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Türk Eğitimine Katkıları", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 1995), s.53.

<sup>93</sup> Selçuk Akşin Somel, "Tanzimat Döneminde Eğitim Reformunun Dönüm Noktası: 1869 Tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, Esbab-ı Mucibe Layihası ve İdeolojik Temelleri", **Sultan Abdülmecid ve Dönemi (1823-1861)**, Kemal Kahraman ve İlon Baytar (Ed.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015, s.137.

göre 19. yüzyılda neredeyse tamamen Osmanlı'ya akın eden Fransız kültürünün bir parçası olarak değerlendirilmek mümkündür.<sup>94</sup>

2. Abdülhamit dönemi, 2. Meşrutiyet'in kültürel zenginliğinin şartlarını hazırlamıştır. 2. Meşrutiyetteki bu kültürel zenginleşme; fikir akımlarının Batı karşısında nasıl bir tavır takınmak gerektiğine dair tutumlarına göre şekillenip ortaya çıkması, aydınların kendi gazeteleriyle fikirlerini yaymaları şeklinde kendini göstermiştir. Kafadar, hemen her alanda olduğu gibi eğitim alanında da ıslah faaliyetlerinin hızlanmasının 2. Abdülhamit ve özellikle 2. Meşrutiyet dönemlerinde olduğunu belirtir.<sup>95</sup> Ancak bu zenginliğin içinde barındırdığı çeşitlilik, özellikle aydınların içine düştüğü fikri bir buhran da yaratmıştır. Dolayısıyla 2. Meşrutiyet hem bu zenginliğin fakat aynı zamanda buhranın öne çıktığı bir dönemdir. Böyle bir dönemde bu buhranın giderilmesinde ahlâkın bir çözüm unsuru olarak belirmesi normal addedilebilir. Bütün bunlarla irtibatlı olarak 1908 sonrasında eğitim ve ahlâka dair çalışmaların, tartışmaların artması söz konusudur.<sup>96</sup> Ahlâka bu yönelişin bir diğer sebebi ise büyük bir hayal kırıklığına sebep olan Balkan mağlubiyetiyle patlak veren Osmanlının yenilmesi gerçeğidir.<sup>97</sup>

Ahlâkın müfredatta ders olarak girişinin seyri, sırasıyla sıbyan mektepleri, rüşdiyeler ve idadiler olmak üzere mektepler ve Darülfünun özelinde yükseköğrenim üzerinden incelenecektir. Eğitimde Batılı tarzın belirginleşmesi ve din/ahlâk dersi hakkındaki çalışmalarda aktarıldığına göre, ahlâkın müfredatta yer alması Tanzimat öncesinde sıbyan mekteplerinde okutulan Birgivî'nin *Risâle*'si ile olur. Ahlâk dersinin müfredattaki mevcudiyetinin temelini bu metin oluşturur. 1847 tarihli talimatname ile ise daha önce müfredatta bulunmasına karşın, ahlâk dersinin isminin zikredilmesi ilk kez bu talimatnameyle olur ve bundan sonra da ahlâk dersi, sıbyan mekteplerinin müfredatında var olmaya devam eder.<sup>98</sup> Ancak bazıları, bu dersin sıbyan mekteplerindeki mevcudiyetini Tanzimat ile başlatır ve 1847 Talimatını bu bakımdan

<sup>94</sup> Osman Kafadar, **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s.98, 99.

<sup>95</sup> Kafadar, s.110, 240.

<sup>96</sup> M. Faruk Bayraktar, "Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecilerinden Ali Seydi Bey", M. Faruk Bayraktar (Ed.), **Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi: Tartışmalı İlmî Toplantı (6-7 Aralık 2014)**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s.181.

<sup>97</sup> Tüccarzâde İbrahim Hilmi, **Avrupalılılaşmak**, Osman Kafadar ve Faruk Öztürk (hızl.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997, s.100.

<sup>98</sup> Görkaş, s.30, 31.

yalnızca bir delil olarak görür.<sup>99</sup> Yahya Akyüz'e göre de talimatta ahlâk dersinin okutulacak olması bir yeniliktir.<sup>100</sup> Dersin içeriğinin Batılı bir şekil alması ise, Fransız etkisindeki 1869 MUN'dan sonra olacaktır. Nizamnamenin hazırlanmasının ardından Takvîm-i Vakâyi'de yapılan bir açıklamayla da, ahlâk ders kitaplarının içeriği belirlenmiştir:

“İlm-i ahlâkın mevzûu ve gâyesine dâir muhtasar mukaddime, insânın vezâif-i dîniyesi, ebeveyne karşı vezâifi, muallimlerine karşı vezâifi, ebnâ-yı cinsine karşı vezâifi, nefse karşı vezâifi, ulû'l-emre karşı vezâifi, vatana karşı vezâifi, kavânîn-i memlekete riâyetin vücûbu, hayvanât vesâir mahlûkâta karşı vezâifi.”

Bu şekilde Kant ahlâkının temel emarelerinden olan vazifeye göre bir taksim söz konusudur.<sup>101</sup> Osmanlı son döneminde felsefî ahlâkın rüşdiye ve idadiler üzerinden ortaya çıkışını ifade eden Görkaş, buna işaret etmek üzere 1316/1898-99 Maârif Salnâmesi'nden söz eder. Salnâme'de yer alan ahlâk dersinin içeriğinde 1869 Nizamnamesi ile benzer şekilde, “vicdân ahlâkı, vezâif-i ahlâkiyye, vezâif-i şahsiyye ve vezâif-i umûmiyye” gibi dikkat çekici başlıklar yer almaktadır.<sup>102</sup> Dolayısıyla bu salname, MUN'un eğitimdeki etkisinin Abdülhamit döneminde devam ettiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ahlâk dersine verilen önemi göstermesi bakımından, Abdülhamit dönemindeki bir uygulama dikkat çekicidir. Bu dönemde var olan bir iradede öğrencilerin mekteplerde gerçekleştirdikleri ahlâkî davranışların puanlanması söz konusudur. Bu puanlar ayrıca onların diplomalarına da yansıtılacak ve böylece öğrencilerin mesleki anlamda görev alma ve yükselmelerine de etki edecektir. Ayrıca devletin birlik ve beraberliği ile ilerlemesi bakımından da ahlâk dersi önem kazanmaktadır.<sup>103</sup>

Ahlâk ders kitaplarına gelince, Osmanlı'da ders kitaplarının seçiminde eskiden beri izlendiği söylenen iki yol vardır. İlkinde göre devlet kitabın müfredatını bildirerek,

<sup>99</sup> Bu görüşe örnek, mesela Muhammed Ali Yazıbaşı, “Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Cilt.3, Sayı.4, (2014), s.767.

<sup>100</sup> Yahya Akyüz, “İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi-OTAM**, Cilt.5, Sayı.5, (Ocak 1994), s.13.

<sup>101</sup> Yazıbaşı, s.767.

<sup>102</sup> İrfan Görkaş, “Meşrutiyet Dönemi Osmanlı'da Bir Felsefe-Din Uzlaşımı Olarak 'Dinî Ahlâk'”, Asife Ünal (Ed.), **Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Uluslararası Katılımlı Sempozyum, Bartın, 13-14 Mayıs 2015)**, Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015, s.52.

<sup>103</sup> Kaya, s.44. Ayrıca ahlâk dersi ile ilgili son dönemde alınan kararların arşiv belgeleri üzerinden bir değerlendirmesi için bu çalışmanın 43-50. sayfa aralığına bakılabilir.

bir yarışma tertip eder ve bu muhtevaya göre yazılmış eserler içinden en uygunu seçilir. İkinci yol ise, kitap yazmak isteyenlerin yine müfredat programına uygun şekilde eserlerini yazmaları ve devletin bu eserlerin basımına ruhsat vermesidir.<sup>104</sup> İlk uygulamanın bir örneği olarak, 1870 yılında ahlâk dâhil bazı ders kitaplarının yazılmasını teşvik amacıyla bir yarışma düzenlenmiştir. Yarışmaya katılacak olan ahlâk kitaplarının muhtevası belirlenmiştir. İçeriğin tamamen vazifelere göre taksim edilmesi istenmektedir. Bu şekilde belirlenmiş içeriğe karşın, bu tarihten itibaren okutulan ahlâk kitaplarının malum içerikle hemen örtüşmediği de gözlemlenmektedir. Ağırakça'nın verdiği bilgiler doğrultusunda, yazarı belirsiz *Ahlâk* ve *Rehnumâ-yı Ahlâk* eserleri 1891 yılında hazırlanan bir ders programında yer almaktadır.<sup>105</sup> Bu eserler yarışma için hazırlanmış olmasalar da yarışmada beklenen içerikle örtüşmedikleri halde, o tarihten sonra okutulmaya devam edilmişlerdir. Yani daha çok ahlâkî öğütlerle dolu olan bu eserlerde, vazifelere göre bir bölümlenme yapılmamıştır.

Ahlâk dersinin modern Batılı tarzdaki muhtevası ve ders saatlerinin yoğunlaşması, genelde 2. Meşrutiyet'e yüklenmektedir. Ancak 2. Abdülhamit'in son yılları, özellikle 1900 sonrasında hem ahlâk dersinin müfredattaki yerinin artırılmasına yönelik talimatlar söz konusudur,<sup>106</sup> hem de genelde Osmanlıda Kantçı ahlâkın temelini attığı düşünülen MUN'un 2. Meşrutiyet'e kadar süren etkisi Abdülhamit dönemini de haizdir. Nitekim 2. Abdülhamit dönemi Maarif Teşkilatı, MUN'un çizdiği çerçevede çalışmalarına devam etmiştir. Dolayısıyla şunu ifade etmek mümkün gözükmektedir ki, ahlâk ders saatlerinin artırılması esasen 2. Meşrutiyetten önce, 2. Abdülhamit idaresinde 1891 yılından itibaren olmuştur ve böylece 2. Meşrutiyet döneminde devam eden yoğun ahlâk eğitimi başlamıştır. Önceden ahlâkî kavramlar, öğütler ve Abdülhamit'in "itaatkâr vatandaş yetiştirme emeli" doğrultusunda bir içeriğe sahip olan bu dersler, 2. Meşrutiyet sonrasında modern Batılı ahlâkın bir unsuru olarak iyi vatandaş yetiştirme gayretine uygun bir içerik ihtiva etmiştir.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Nuri Doğan, **İlk ve Orta Dereceli Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994, s.23.

<sup>105</sup> Ağırakça, s.57, "Rehnumâ-yı Ahlâk"ın muhtevası için eserde bkz. s.272-274, "Ahlâk" isimli eserin muhtevası için bkz. s.278-280.

<sup>106</sup> Yazıbaşı, s.769, 770.

<sup>107</sup> Ağırakça, s.54, 84.

Ali Seydi'nin *Musâhabât-ı Ahlâkiyye* eseri,<sup>108</sup> sıbyan mektebi ahlâk kitaplarında vazife temelli ahlâka geçişi göstermesi bakımından dikkate değerdir. Eser, ibtidai mekteplerin “devre-i ûlâ, devre-i mutavassıta ve devre-i âliye” olmak üzere eğitimin üç kademesi için ayrı bölümlere sahiptir. Bu bölümlerden ikincisi olan “devre-i mutavassıta”daki kitabın muhtevasında yer alan başlıklar; “vezâif-i dîniyye, nefse, âileye karşı vazîfeler ve benzeri” şeklindedir. “Devre-i âliye” kısmı ise, artık teorik ahlâk meselelerini muhtevidir. Bunlar arasında vicdan, vazife terimleri ile “kişinin kendine, evine, milletine karşı vazîfeleri” gibi pratik konulara da geçiş yapılmıştır. Yani eser bir önceki devrenin ayrıntılandırılmış ve vicdan ve vazife bahislerinin eklenmiş halidir. Teorik düzeydeki konular var olsa da, bunlar öğrencilerin seviyesine göre somut örneklerle anlatılmıştır.<sup>109</sup>

İlk olarak 1839'da açılmasına karar verilen rüşdiyelerin ilk programında ahlâk dersi mevcut değildir. Nizamnameden önce ahlâk dersi bazı rüşdiye ders programlarında yer almışsa da, MUN maddeleri dikkate alınırca, ahlâk dersinin rüşdiye müfredatında yer almadığını görürüz. Ancak bu, ahlâk dersinin MUN hazırlandıktan sonra rüşdiyelerde hiç var olmadığı anlamına gelmez. Ağırakça, 1874 yılında bir kız rüşdiyesinde ahlâk dersinin verildiğine işaret eder. Yine, 1891 yılına ait bir kız rüşdiyesi ders programında, ahlâk dersinin konu başlıkları “Allah'a kaşı, aileye, kendine karşı vazifeler ve benzeri” şekilde pratik uygulamalara yönelik olarak vazifelere göre başlıklandırılmıştır. İdadilere gelince, ilk idadiler 1845'te hazırlık okulları olarak açılmıştır. Başlangıçta Müslüman ve gayrı müslim çocukların birlikte okumaları amaçlandığından ahlâk dersi programda yer almamıştır. Nitekim MUN içerisinde idadi programı için ahlâk dersinden söz edilemez. 1892 senesinde ise, Edebiyat ve Ahlâk olmak üzere iki ders birlikte programda yer almaktadır. 1316/1898 tarihli bir ahlâk ders programına bakıldığında, ahlâk ilminin tarif ve mevzusu yanında vicdan, iyi ve kötüyü ayırt etme, ahlâk kanununun ayırt edici nitelikleri gibi teorik konular bulunmakta, ardından ise çeşitli vazifelere dair başlıklar ile pratik konulara yer verilmektedir. Çalışmamızda incelediğimiz eserlerden biri olan Abdurrahman Şeref'in *İlm-i Ahlâk* eseri, idadilerde okutulan ders kitapları arasındadır. Hem 1903 yılında 2. Abdülhamit'in

<sup>108</sup> Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlâkiyye: Devre-i Ülâ-Devre-i Mutavassıta-Devre-i Âliye*, İstanbul: Tefeyyüz Kitâbhânesi, 1333/1914-15.

<sup>109</sup> Ağırakça, s.292, 295, 296.

talimatıyla tüm okullarda din ve ahlâk dersi sayısının artırılması, hem 2. Meşrutiyet sonrası ahlâk derslerinde vatandaşlık bilgisi içeriği idadileri de etkilemiştir.<sup>110</sup>

Ancak yükseköğrenim olan Darülfünun için durum daha belirgindir. MUN maddelerinde, Darülfünun Edebiyat ve Felsefe şubesinde ahlâk dersinin okutulması öngörülmüştür. Darülfünun'un yaşadığı çalkantılı süreç içinde zaman zaman ahlâk dersi yer almışken zaman zaman bu ders müfredatta yer almamıştır. 2. Meşrutiyet'te ise, 1908'de yeni bir program hazırlanan Darülfünun bünyesinde, Emrullah Efendi'nin ahlâk dersini okuttuğu bilgisine ulaşmaktayız.<sup>111</sup> Yine çalışmamızın temel eserlerinden birinin yazarı Babanzâde Ahmed Naim de, Darülfünun'da çeşitli dersler yanında ahlâk dersi vermiştir. Fakat söz konusu kitabı *Ahlâk-ı İslâmiyye Esâsları*, daha evvel izah edildiği gibi kendisinin ahlâk dersi için hazırlamış olduğu bir ders kitabı değildir.

Ağırakça, sıbyan, rüşdiye ve idadi gibi mekteplerde yer alan ahlâk dersleri hakkında; sıbyan mekteplerinde verilen ahlâk derslerinin 2. Meşrutiyet sonrasında vatandaşlık bilgisi içeriği kazanmaya başladığı, idadilerdeki ahlâk kitaplarının ise felsefleştirdiğini belirtir. Bu dönemde ders ve ders kitaplarına müdahalenin olmaması da bu anlamda bir rahatlık sağlamıştır. Yine Yazara göre, 1908'den sonra din temelli ahlâk kitapları yerini felsefe temelli ahlâk anlayışına bırakır.<sup>112</sup> Ahlâkın kaynağına dair bölümde değinilmek üzere, şimdilik şunu belirtmek yeterli olacaktır; Meşrutiyet sonrasında eserlerin felsefleştirdiği doğru olmakla beraber, temel olarak din yerine felsefi bir temele sahip oldukları biraz tartışmalıdır. Çünkü İslâmî temelli ahlâkı savunan ahlâkçılarımız hem felsefi bir ahlâk anlatımı yapıp, hem nasıl bu ahlâkın dinî bir temele de sahip olabileceğini ortaya koyma çabasında görünmektedirler, yani bir bakıma felsefi-dinî bir ahlâktan söz etmektedirler.

Buraya kadar, Osmanlıda eğitimin Batılılaşması sürecinde ahlâk dersinin seyri ortaya koyulmaya çalışıldı. Fransız ve Batı tarzı eğitime geçiş konusunda önemli bir adım olan MUN, Osmanlı eğitimi Batılılaşmasında en azından önemli bir dönüm noktasıdır. MUN maddeleri dikkate alındığında, ahlâk dersinin en belirgin şekilde

<sup>110</sup> Ağırakça, s.116-133; Görkaş, s.44-51.

<sup>111</sup> Melek Yıldız Güneş, "Darülfünun'da Ahlâk Dersleri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2015), s.21.

<sup>112</sup> Ağırakça, s.386.

sıbyan mektebi ile Darülfünun'da okutulması göze çarpmaktadır. Ahlâk dersinin sıbyan mekteplerinde yer alması temel seviyede bir bilgi hedefi güdeceğinden, felsefileşmiş ahlâkı gözlemlemek Darülfünun'da mümkün olacaktır. Ancak elbette modern Batılı ahlâkın etkisi yalnız Darülfünun'da işlenen derslere has olmayıp, bir bütün olarak ahlâka dair bir bakış açısını ifade eder. MUN'da yer almasa da rüşdiye ve idadilerde ahlâk dersi daha yüzyılın sonuna doğru vardır. Hem buralarda okutulan hem idadi seviyesindeki başka bazı okullarda okutulan ders kitaplarında Batı ahlâk felsefesi etkisiyle şekillenmiş ahlâk kitaplarına rastlanmaktadır. Dolayısıyla ahlâktaki bu etkinin ve teorik ahlâka dair meselelerin bu kitaplarda yer almasının dönemin genel bir niteliğini ifade ettiği düşünülebilir.

Osmanlı son döneminde, ahlâk okulların müfredatında yoğunlaştırıldığı gibi, tartışma mevzuu olarak da öne çıkmıştır. Özellikle 2. Meşrutiyet gazete ve dergilerinde, kitaplarda bu tartışmalara rastlamak mümkündür. Bugünden bakarak ahlâkın öne çıkışını değerlendirenler sıklıkla Tüccarzâde'nin *Avrupalılaştırmak* eserinden iktibasla, Osmanlı'nın yenilgisinin arkasında yatan temel sebebin, yaşanan ahlâkî bozulmadan kaynaklandığına kanidir. Eserde; "Balkan Savaşı bize milli ve toplumsal ahlâkımızın oldukça bozulmuş olduğu gerçeğini gösterdi."<sup>113</sup> cümlesi pek çok makalede bu düşünceyle alıntılanır. Nitekim bu dönemde yazılan ahlâk kitaplarından birisindeki şu ifadeler bu bağlamda değerlendirilebilir;

"O hakâyık-ı târîhiyye ve levâzım-ı insâniyyedir ki mütemeddin milletlerin ahlâk-perver olan erbâb-ı kalemini ilm-i ahlâkdan te'lîf-i müellefâta sevk etmiştir. Bugün Garbdan seyl-i münhadir gibi akıp gelen envâ' ve esnâf-ı ma'ârif arasında ahlâka dâir müellefât-ı muhtelif ve mütenevvi'a dahî müessesât-ı âliyyemizde tedris olunmaktadır."<sup>114</sup>

Görüleceği üzere burada, milletlerin gelişmesiyle ahlâk eserlerinin yazılması irtibatlandırılmakta, bu bağlamda gelişmiş olarak tanımlanan Batıda yazılan ahlâk eserlerinin okularımızda ders olarak okutulmasının ardında o gelişmişlik seviyesine erişme isteği olduğu ima edilmektedir. Güzel ahlâkın her milleti zirveye çıkaracağı ifade edilerek, içinde bulunduğumuz yüzyılda ilim ve fende Batının sahip olduğu

<sup>113</sup> Tüccarzâde, s.100.

<sup>114</sup> M. Zihni, s.7.

erdemini, bir dönem Arapça telif geleneğinde çokça yazılmış ahlâk kitaplarının bulunmasından anlayabileceğimizi unutmamak gerekir.<sup>115</sup> İsmail Kara, bu dönemde ortaya çıkan ahlâka yönelmenin, yeni bir ahlâk anlayışı meydana getirdiğine dikkati çeker. Söz konusu ahlâkın yeni olmasının arkasında yatan iki neden vardır; ilki “mağlubiyetin, geri kalışın ana sebeplerinden biri olarak mevcut ahlâk anlayışı ve yaşama tarzının kabul edilmesi” iken, ikincisi ise “dışarıya (kâfirlere, işgalcilere, düşmana) ve içeriye (zalim yöneticilere, batıcılara, işbirlikçilere, batıl itikat sahiplerine, kendi köşesine çekilmiş oturan dindarlara) karşı yapılması gereken seferberlik (mobilizasyon) için “pasif” kaderci ve mütevekkil ahlâk anlayışının fonksiyonel ve yeterli olmayacağı fikri veya kabulüdür.”<sup>116</sup>

Osmanlı eğitiminin modern dönemi üzerinde çalışmalarıyla tanınan Benjamin Fortna, eğitimde ahlâk dersinin 19. yüzyıl dünyasının genel bir özelliği olduğunu, Osmanlı'nın yalnız olmadığını iddia etmektedir. Birleşik Devletler, Rusya hatta Çin’de dahi durum benzerdir. O halde ahlâka olan bu yönelme, sadece Avrupa’dan sirayet eden modernliğe bağlı kalınmadığının bir göstergesi olabilir. Çin’deki ahlâk eğitimi de bir yenilgi sonrası önem kazanmıştır. Aynı yüzyılda hem Japonlara yenilen, hem Batı etkisine karşı Boxer Ayaklanması’nı yapan Çin, bir öz-güçlenme ihtiyacının tezahürü olarak Konfüçyus klasiklerinden esinlenen ahlâk kitapları yayınlamaya başlar. Fortna, bu paralelliklerden yola çıkarak, dünyada geleneksel yapıdan kopuşa ve ahlâkî yıkılışa karşı ortak bir tepki olduğu yönünde bir okuma yapar.<sup>117</sup> Dolayısıyla, yenilgi karşısında kendisini yenileme yollarından birisi olarak ahlâkın seçildiğinin örnekleri artmaktadır.

Ahlâk ders kitaplarında 2. Meşrutiyette ortaya çıkan farklılıkların neler olduğuna gelince, Ağırakça mekteplerdeki özellikle sıbyan mekteplerindeki ahlâk kitaplarında içeriğin vatandaşlık bilgisine dönüştüğünden söz etmekteydi. Başka bir açıdan, 2. Abdülhamit ve 2. Meşrutiyet dönemi ahlâk ders kitaplarını inceleyen Nuri Doğan, ikinci dönemde ölçülerin değişiminden bahseder. Abdülhamit dönemi ahlâk

---

<sup>115</sup> M. Zihni, s.6-8.

<sup>116</sup> İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi - Sempozyum Tebliğleri**, İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.41.

<sup>117</sup> Benjamin Fortna, “Son Dönem Osmanlı “Seküler” Devlet Okullarında İslam Ahlâkı”, Yunus Doğan (çev.), **Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönemler Üzerine Makaleler**, Mustafa Gündüz (hızl.), 2. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s.269-275.

kitapları, dinî ağırlığın ve padişaha bağlılığın öne çıktığı kitaplardır. Yazar, dinî ağırlığı daha ziyade kitapların besmele ile başlamasında, padişah bağlılığının işaretini ise ona yönelik övgüde görmektedir. 2. Meşrutiyetçiler ise bu iki ölçütü - padişah ve din - reddetmişlerdir. Yazara göre bunun sebebi, Batının Abdülhamit döneminde reddedilip, Meşrutiyette ise tüm değerleriyle örnek olmasıdır. Yine, Abdülhamit döneminde Batılı düşüncelere sahip aydınlar muhalif konumda iken, 2. Meşrutiyet döneminde iktidara gelmişlerdir.<sup>118</sup> Biraz şekli değerlendirmeye tabi tutması, biraz toptancı bakışı nedeniyle eleştirilebilecek olsa da, bu görüş bir şeyi net olarak ortaya koymaktadır; 2. Meşrutiyet döneminin Abdülhamit dönemine nispeten daha Batıcı/modern olarak öne çıktığı ve giderek daha Batıcı olduğunu. Benzer bir değerlendirmeyi, makalesinin sonuç bölümünde yapan Yazıbaşı'na göre, 2. Meşrutiyet öncesindeki ahlâk eğitiminin temelini İslâm oluştururken, sonrasında ise bu eğitimin temelini pozitif akıl ve Batı tarzı ahlâk teşkil eder.<sup>119</sup> Ancak biz, çalışmamız esnasında ahlâk kitaplarındaki Batılı unsurları incelerken, Batıdan gelen bu etki ister yoğun veya seyrelmiş olsun, bunun anlamının dinin ötelenmesi olmadığını düşündük. Yer yer söz ettiğimiz ve edeceğimiz gibi 2. Meşrutiyet'te öne çıkan durum, artan bir biçimde Batı ve özellikle Kant ahlâkı etkisinin ahlâk kitaplarında İslâm ahlâkıyla örtüştürülmesidir ki ilginç olan zaten bu iç içe değildir. Yani Doğan'ın ifade ettiğinin aksine ahlâk kitaplarında bir dönüşüm olmakla beraber -ki bunun din aleyhine veya lehine olduğu tartışılabilirse de- merkezde olan yine din/ İslâm dini olmaya devam etmektedir.

Bir başka açıdan değerlendirme yapan Fortna'ya göre, Abdülhamit dönemi eğitimi hem genel hem ahlâk dersi özelinde Batılılaşmanın tam karşısındadır ve Tanzimat dönemi reformlarından hayli farklı değerlendirilmesi gerekir. Tanzimat dönemi eğitimi Fransız etkisinde nitelerken, Abdülhamit dönemini bu etkinin dışında tanımlamaktadır. Ahlâk dersinin müfredata girmesinin tam olarak onun zamanında gerçekleştiğini ve ondan önce ancak askeri okullarda bu dersin bulunduğunu söyleyen yazar, Tanzimat dönemine ait MUN'da bu dersin zikredilmediğini iddia etmektedir. Yine bir yazısında, Osmanlı son dönemine dair yaptığı okuması, okulların laikleşmenin

---

<sup>118</sup> Doğan, s.27, 166-168.

<sup>119</sup> Yazıbaşı, s.776.

failleri olarak görülmemesi gerektiği yönündedir.<sup>120</sup> Dikkat edilmesi gereken husus, Fortna'nın değerlendirmesini son dönem olarak adlandırmasına karşın incelemesinin 2. Meşrutiyet'e uzanmadığıdır. Yapılacak itiraz, yukarıda belirtilmiş olduğu üzere MUN içinde sıbyan mektebi ve Darülfünun müfredatlarında ahlâk dersinin zikrediliyor olması ile Tanzimat dönemine ait bu nizamnamede Kant ahlâkına uygun içerikli ahlâk kitaplarının yazılması beklentisinin var olduğudur. Her ne kadar Abdülhamit dönemine kıyasla 2. Meşrutiyet dönemi ahlâk kitaplarında Batı etkisi belirginleşmiş olsa da, başlangıç işaretlerinin Abdülhamit dönemine uzandığı daha önce zikredilmişti. Abdülhamit dönemi maarif politikaları içerisinde ahlâkı değerlendiren Kara, bu dönemde ahlâkın müfredattaki konumuna dair, Padişahın niyetini vatandaşın ve gençlerin Batılılaşma süreciyle uyum sağlamasını kolaylaştırmak şeklinde görmektedir. Dönemin din ve ahlâk anlayışını yayma teşebbüslerinin, geleneksel anlamıyla dinî müfredatın desteklenmesi şeklinde görülmesinin eksik bir yorum olacağını belirtmektedir. “Çünkü bu dersler ve kitaplarla sadece dinî ve ahlâkî malumat yaygınlaştırılmamakta, aynı zamanda daha seküler bir dil üzerinden dinin modernleşme süreçlerine bir şekilde uyarlanması... temin edilmekte, dinin sosyal ve siyasi “faydaları” vurgulu hale getirilerek, ahlâkî tarafı öne çıkarılarak yeni yorumlara gidilmektedir.”<sup>121</sup> Böylece Fortna'nın bu dönemi Batılılaşmanın tam karşısında olmakla nitelemesi durumuna ihtiyatlı durmak gerekmektedir.

---

<sup>120</sup> Fortna, s.281-289 ve Fortna, “Osmanlı İmparatorluğunun Sonunda Eğitim ve Otobiyografi”, A. Yıldız ve M. Gündüz (çev.), **Osmanlı Eğitim...**, s.231.

<sup>121</sup> Kara, “Türkiye’de İslâmcılık...”, s.24.

## İKİNCİ BÖLÜM

### VAZİFE KAVRAMI: YENİ AHLÂK LİTERATÜRÜNDE DEONTOLOJİK PERSPEKTİF

Bu bölümde, Osmanlıca modern Batılı ahlâk kitaplarında Batı ahlâk felsefesinin izinin belki en önemli unsuru olan vazife terimi ve vazife ahlâkı ele alınacaktır. Bu amaçla, terimin eserlerde yer aldığı şekliyle anlaşılmaya çalışılarak, Kant'ın ödev ahlâkından dilimize ve düşüncemize aktarılması bakımından ona nasıl bir içerik atfedildiği ve terimin nasıl İslâmîleştirildiği incelenecektir. Böylece Osmanlı Batılılaşmasının düşünce dünyasındaki bir uzantısı olan ahlâka, bu terimin sağladığı imkân ölçüsünde, modern/yeni olan ile geleneksel/kadim olanın irtibatı bağlamında değinilecektir. Bilindiği üzere, ahlâk eserlerinde modern olanın mukabili Avrupa olurken, kadimi ise doğrudan Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler karşılamaktadır. Kadimin karşılığının gelenek yerine İslâm dininin ana kaynakları olmasının arkasında yatan ana etken, bu dönemde ortaya çıkan kaynaklara dönüş hareketidir. Bu durumun sonuçlarından birisi, Batılılaşma sürecinde bir İslâmîleştirme faaliyetinin görülmesidir. Çünkü Müslümanların yenilgisi karşısında Batı'nın gücünün giderek arttığı fikri, yenilginin dinden değil, onun yorumlanmasından ileri geldiği düşüncesini doğurmuştur. Bu durum sonucunda meydana gelen kaynaklara dönüş ise Batılı yeni unsurlara dinin kaynaklarından referanslar bulmakla neticelenmiştir. İsmail Kara bu durumu şu şekilde tesbit etmektedir;

“Mağlubiyetlerin, kötü gidişin, siyasi, sosyal ve psikolojik dağılmanın, izmihlal ve inhitatın faturasını, oryantalistlerin yaptıkları gibi dinin/İslâmın bizzat kendisine çıkarmak itikaden ve siyaseten mümkün olmadığı için, çağdaş Müslüman aydınların fikirleri ve çabaları, İslâmın Müslümanlar tarafından yaşanmış şeklinin ve yaşama sürecinin, yani tarihin “yanlış” olduğu/olabileceği noktasında yoğunlaşmıştır.”

(Bir yandan gelenekle muhatap olmak durumunda kalıp, diğey yandan kurtuluş dinamikleri peşinde olan Osmanlı aydınları için) “Bu boşluğu doldurmak ve gerilimli alanı aşmak için bulunan en emin yol, yeni düşünceleri dinî/geleneksel kalıplar ve kavramlar etrafında ele almak ve sunmak olmuştur. Mesele ve mantık yeni fakat dil ve semboller gelenekseldir.”<sup>122</sup>

Böylece vazife ve vicdan gibi terimlerin içeriklerinin dinin kaynaklarından âyet ve hadislerde bir karşılığının bulunma çabası bir İslâmîleştirme çabası şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu durum kaçınılmaz olarak, zaten var olan modern ve kadim ikiliğinin devamını da pekiştirmektedir. Kara, Cevdet Paşa'nın Mecelle'de hem “ahkâm-ı şer'iyeye” hem de “kanun” ayırımına gitmesinde bu ikiliği görmekte ve bu durumu şöyle değerlendirmektedir; “Osmanlı devlet ricalinin ne yaptığının tamamen farkında olduğunu gösterdiği kadar sekülerleşme ve zihin parçalanması düzeyinde ne kadar problemlili bir alanın içinde olduğumuza da işaret etmektedir.”<sup>123</sup> Buradan yola çıkılarak, aşağıda mevcut aktarımlar bu bilgi ışığında düşünülmelidir; Batılılaşma dönemi Osmanlıca ahlâk metinlerimizde hem bir İslâmîleştirmenin olduğu, hem de onun getirdiği ikiliğin varlığını sürdürdüğü gözlemlenebilecektir.

## 2.1. AHLÂKÎ BİR TERİM OLARAK VAZİFENİN MAHİYETİ

Kant ahlâkının temel kavramı olan ödev, Arapçada “الواجب ” kelimesiyle karşılanırken, Osmanlı Türkçesinde “الوظيفة / وظيفه ” ile karşılanmıştır. Bu kavramsallaşmanın başlangıcı ve nedenini kesin olarak bilemesek de, Osmanlı son dönem ahlâk metinlerinde vazife kelimesi ahlâkî ödevin mukabilinde kullanılmıştır. Yani Arapçadaki vacip ile aynı kasıtle kullanıldığı halde, bu kelime yerine Osmanlı son döneminde vazife aynı anlama karşılık olarak tercih edilmiştir. Bizim iddiamız, ahlâktaki vazife kullanımının gelişigüzel bir ahlâkî görev anlamı taşımaktan ziyade, doğrudan Kantçı veya Kant etkisinde bir ödev düşüncesini yansıttığıdır. Aşağıda, belli ahlâk metinlerinden derleyerek, vazife kavramının Kant'ın ödev ahlâkı (deontolojik ahlâk) ile benzerliği ve bu benzerliğin müelliflerimizce açık bir şekilde kabul edildiğine

<sup>122</sup> İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, **Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s.34, 35, 52, 53.

<sup>123</sup> Kara, s.59, 60.

işaret edip, bunun bir göstergesi olarak ise Kant'a yapılan atıflarla bu iddiayı temellendirmeye çalışacağız. Ancak amacımız, Kant'ın ödev ahlâkının tanımını yapmak veya bir karşılaştırmada bulunmak değil, ele aldığımız eserler üzerinden, “Vazife terimi, ahlâk metinleri içerisinde Osmanlı aydını için nasıl bir anlam taşıyordu?” sorusunun cevabını ve bu cevap doğrultusunda Kant etkisinin boyutlarını tartışmaktır.

Eserlerde yer aldığı haline geçmeden, dönemin ve günümüz sözlüklerinin söz konusu terime nasıl bir karşılık vermiş olduğunu görmek, faydalı olacaktır. Vazife Fransızca'da *devoir*, Almancada *pflicht* kelimelerinin karşılığıdır. Batı Felsefesi 2. Meşrutiyet ve öncesinde Fransızca metinler ve tercüme yoluyla dilimize aktarıldığından, felsefi kavramlar da bu dönemde Fransızca kelimelere karşılıklar verilmek suretiyle Türkçeleştirilmiştir. Örneğin nesnemiz olan *vazife*, Kant ahlâkının önde gelen bir terimi olarak, Kant'ın kullandığı Almancasına atıf yapılmaksızın doğrudan Fransızca karşılığıyla kullanılır. Bu duruma örnek teşkil eden çalışmalardan birinin müellifi İsmail Fennî'ye göre *devoir*; “vazîfe, farîza, vecîbe, teklîf. İnsanın kanun veya ahlâk yahut meslek veyahut adâb-ı umûmiyye olarak yapmaya mecbur olduğu şey.”<sup>124</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Günümüz Türkçesinde ise ahlâkî vazife yerini ödev bırakmıştır. Ödevin *Felsefe Sözlüğü*'ndeki karşılığı; “özel bir ahlâk bağı gösteren bir etik kategorisidir. Herkese uygulanan ahlâkî yükümlülük, bireyin özgül bir durumda üstlendiği kişisel bir iş haline geldiği zaman ödev biçimini alır. Burada birey ahlâkın etkin bir öznesi olup, ahlâkî yükümlülüğü üstlenerek kendi etkinliği içinde yürütür.” Buna göre, Kant ödevin kaynağını apriori ahlâk yasasında görürken, mesela Yeni Thomasçılar iradede veya Tanrı aklında bulmaktadır.<sup>125</sup>

Ahmet Cevizci'nin sözlüğünde ödev maddesinde yer alan açıklamalardan biri; “İfadesini vicdanda bulan ahlâk yasasının, yapmamızı ya da yapmamamızı buyurduğu şey” şeklindedir. Yine, “Kişinin arzularının, isteklerinin sonucunda yapma eğilimi duyduğu şeyden farklı olarak, ahlâkî bakımdan yapma zorunluluğu hissettiği şey.” Ödev ahlâkî ise aynı çalışmada; “Ahlâkî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, birtakım ahlâkî ödev ya da davranış kurallarını yerine

<sup>124</sup> **Lugatçe-i Felsefe**, “devoir”, İsmail Fennî Ertuğrul, Recep Alpyağıl (hzl.), Konya: Çizgi Kitabevi, 2015, s.122.

<sup>125</sup> **Felsefe Sözlüğü**, “ödev”, İvan Frolov Yönetiminde Bilimler Akademisi, Aziz Çalışlar (çev.), İstanbul: Cem Yayınevi, 1991, s.371.

getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini, ahlâkta eylemin sonucundan çok, eylemin temelindeki ilke ve ödevin önemli olduğunu savunan, insanın, akıllı ve sorumlu bir varlık olarak, yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri olduğu düşüncesinden hareketle, ahlakın temeline ödevi yerleştiren ahlak anlayışı.” şeklinde tanımlanır.<sup>126</sup> Mustafa Namık’a göre *devoir*, bilhassa Kant’ın mutlak emrini ifade eder ve fiilinde muhtar olan kimsenin aklen mükellef olduğu iştir. Muayyen bir fiil ve amel kaidesidir. Özel olarak sınırlanmış olan bir mükellefiyettir. İnsan için, kendi hakikî mahiyetine uymaktan ibaret bir ahlâkî zarurettir. İyi vazife ile tanımlayan görüşe de ahlâkta vazife ahlâkı denir. Yani yazara göre ödev ahlâkında iyinin, vazife ile doğrudan irtibatı vardır, denilebilir.<sup>127</sup> Ödevi, “Törebilimsel (ahlaki) zorunlulukla yapılması gerekli iş” olarak tanımlayan Hançerlioğlu, kavramın ahlâk dışında yapmak zorunda hissettiğimiz görev veya işlev (Osm. hizmet, Fr. fonction) ile karıştırılmaması gerektiğini belirtir, çünkü ödev bir ahlâk terimidir.<sup>128</sup> Ahmet Rıfat ise *Ahlâk Sözlüğü*’nde vazife kavramına verdiği karşılıklı, üstelik sözlük ahlâk alanına ait olduğu halde, günlük dilde kullandığımız göreve yakın bir mana vermiştir; “Muayyen zamanlarda sınırlı iş ve ücret anlamlarından başka verilen göreve ait hususlar, selahiyet ve mezuniyet.”<sup>129</sup> Ahlâk terimi “hulk” maddesinde açıklanmış ve burada klasik ahlâk düşüncesini yansıtan açıklamalara yer verilmiştir. Bu bakımdan eserin, dönemin ahlâk anlayışını yansıtmadığı düşünülebilir. Dolayısıyla sadece dönemin sözlüklerinden hareketle bile şu birtakım sonuçlara varılabilir; evvela Kantçı ödev ahlâkının, dilimize Fransızca aracılığıyla girmiş olduğu söylenebilir. İlâveten, ilk dönemlerde *devoir*’in karşılığında ödev yerine vazifenin kullanıldığına da yine sözlükler sayesinde varmak mümkündür. Yine akıl temelli ve iyi ile irtibatlı ahlâkî bir terim olduğu, bunun da ödev ahlâkı nitelemesinde bulunmayı sağlayabileceği düşünülebilir.

Vazifenin, ahlâk felsefesindeki içeriğiyle bizdeki kullanımının yeni ve Kant ahlâkının etkisiyle olduğu iddiamıza dair, öncelikle kavramın ne kadar geriye gittiğini, ahlâk dışı alanlar dâhil olmak üzere inceleyelim. Terim, Kur’ân ve hadislerde yer almamakla birlikte, tasavvufta edep ile eş anlamlı olarak kullanılmış, bazı tasavvuf

<sup>126</sup> **Felsefe Sözlüğü**, “ödev”, “ödev ahlâkı”, Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s.654.

<sup>127</sup> **Büyük Felsefe Lugatı**, “devoir”, Mustafa Namık Çankı, C.1, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954, s.581, 582.

<sup>128</sup> Orhan Hançerlioğlu, “ödev”, **Felsefe Ansiklopedisi**, C.5, Ankara: Remzi Kitabevi, 1978, s.6.

<sup>129</sup> **Tasvîr-i Ahlâk-Ahlâk Sözlüğü**, “vazife”, Ahmet Rıfat, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, trs., s.364.

risalelerinin isimlerinde de geçmiştir. Bu duruma işaret eden ve İslâm Ahlâkı alanında çalışmalarıyla bilinen isimlerden Mustafa Çağrııcı, kavramın ahlâk felsefesi alanına girmeden evvel bu şekilde tasavvufta var olduğunu belirtir. Yazara göre, tasavvuf metinlerinde edep, dikkat edilmesi gereken hususları ifade etmek için kullanılmakla, içerik olarak vazifeleri ifade eder. Yine, her gün namazların ardından okunması gereken dua ve niyazların bulunduğu metinler, günlük ibadetin bir parçası durumunda olduğundan vazife diye isimlendirilmiştir. Ancak klasik felsefi mahiyetli metinlerde teorik bir ahlâk meselesi olması bakımından vazife yerine, fazîlet-rezîlet ve hayır-şer kavramları kullanılmıştır.<sup>130</sup> Dolayısıyla, yakın anlamlarıyla gerek tasavvufta gerek kelimada - Çağrııcı'nın belirttiği üzere Mu'tezile-Eş'arî karşıtlığında vazifenin kaynağının akıl mı vahiy mi olduğuna bakılarak - yer almasına karşın, vazife esasında Batılılaşma dönemi Osmanlı aydını eliyle düşünce dünyamıza girmiş yeni bir ahlâkî terimdir. Zira ne kelimada doğrudan vazife kullanılmıştır, ne de içerik olarak kasıt teorik bir ahlâk terimine paraleldir. Kasıt daha ziyade itikadi esasların yorumu ve bilginin kaynağında akıl-vahiy ikiliğiyle ilgilidir ki muhtevası bu çalışmanın alanı dışında yer alır. Tasavvufta kullanımı ise, ahlâka veya eyleme dayanak olan bir konumda olmayıp, genel manada görev anlamını haizdir. Ancak aşağıda açıklanacağı üzere, ahlâk felsefesinde vazife, ahlâkın dayanağı hatta bizzat kendisidir. Bu bakımdan Kantçı akıl temelli ahlâk düşüncesinden beslenmektedir, fakat yine buradan beslendiği halde ahlâkî dine dayandırmakla Kant ahlâkından ayrılmaktadır. Çünkü Kant, akli her tür ahlâkî eylemin asıl belirleyeni olarak deklare etmektedir ki ahlâk, ödevin bilgisi ve ahlâkî eylemin güdüsü için dine ihtiyaç duymamaktadır.<sup>131</sup> O halde denilebilir ki, vazifenin kullanımından ziyade mefhumu ahlâkın konusu olması bakımından yeni bir şeydir.

Vazife hakkında giriş niteliğinde aktarılanların ardından, Osmanlıca ahlâk kitapları üzerinden tahliline geçmek yerinde olacaktır. Vazife, son dönem Osmanlı aydınında ahlâkın temel unsurlarından belki en önemlisidir. Bunu, yapılan ahlâk tanımlarında vazifenin oynadığı kilit rolde gözlemleyebiliriz. Zaman zaman *ahlâk* yerine *vazîfe* terimine yer verilmesi; “İyi yapımayı ve fenâdan tevakkî etmeyi emreden

---

<sup>130</sup> Mustafa Çağrııcı, “vazife”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s.581-582.

<sup>131</sup> Lokman Çilingir, “Kant'ta Ahlâk ve Din”, **Felsefe Dünyası**, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı.62, Kış 2015, s.55, 56.

kānûnu, ‘vazîfe’ veya ‘kânûn-ı ahlâkî’ tesmiye edeceğiz...” ve “kânûn-ı ahlâkî ile vazîfenin müterâdif” addedildiği ifadesi, böyle bir kullanımın yaygın olduğuna işaret eder.<sup>132</sup> Yine Ali Kemal, “ilm-i ahlâkın rûhu vazîfedir” diyerek vazifeyi ahlâkın merkezine konumlandırır ve “ilm-i ahlâk, ilm-i vezâifdir”, ifadesi de paraleldir. Kendisinin, ahlâk için gerekli olan ilmin, vazife ve mecburiyeti bilmek olduğu düşüncesi de bunlara ilave edilebilir.<sup>133</sup> Bir başka yerde, ahlâk ilminin “vezâif-i beşeriyye ve a‘mâl-i insâniyyeyi ta‘yîn ediyor” şeklinde insanın vazifesini belirlediği ile “insânların üss-i hareketi olan hayrdan ve bu esâsa göre uhdemizde müretteb vezâifden bahs eden bir ilimdir.” şeklinde, kısaca ahlâkın vazifelerimizden bahseden bir ilim olduğu yer alır.<sup>134</sup> Felsefî yanı bulunması yanında Ömer Nasuhi, diğerlerine nispetle daha dinî bir çizgide durmaktadır. Kitabın ahlâk tanımı ve ahlâkın mevzusuna dair açıklamada, klasik ve modern bağlamlara atıf yapıldığı görülmektedir; “İlm-i ahlâk, insânların hâiz oldukları bir kısım melekelerden ve mükellef buldukları bir takım vazîfelerden bahseden bir ilimdir.” Burada meleke klasik İslâm ahlâk tasavvuruna ait bir kavram iken, vazîfe Batı ahlâk düşüncesine aittir. Klasik İslâm ahlâkına atıfları yer yer görmeye devam ederiz; “ahlâkın faydasının pek çok ve gâyesinin ulvî oluşu, bu gâyenin ise insâna fazîletler kazandırıyor olması”, Batılı ahlâktaki fayda beklenmeden ahlâklı olma düşüncesiyle farklılık gösterir. Yine “ahlâkın mâhiyyetinin, rûhun hâiz olduğu melekelerden ibâret”, şeklinde nitelenmesi de Batılı ahlâkta ruha atıf yapılmayıp, insanın bedeni dışında yalnız akli ile tanımlanmasından farklıdır. Nefsin melekeleri ve bir kademeli oluş ve ilerleyiş fikri tamamen klasik düşünceye aittir. Ahlâkın faydasına ek olarak, ehemmiyeti için, “İnsâniyetin kıyâmı ahlâk iledir. Beşeriyyetin intizâmı, nezâhet dâiresinde devâmı, saâdet ve kemâle nâiliyeti ancak ahlâk sâyesindedir.” denilmektedir. Yani ahlâk insana intizam, saadet gibi kazanımlar sağladığı için önemlidir. Ancak Ö. Nasuhi dahi ahlâkın tanımında, insanın mükellef olduğu vazifelerden bahseden bir ilim olduğunu ifade etmektedir; “Vazîfe-i ahlâkiyenin mâhiyeti, Dîn-i İslâm’da îfâsıyla ahlâken mükellef olduğumuz şeyden ibârettdir.”<sup>135</sup> Müelliflerimize ait metinlere bakıldığında, vazife teriminin geçtiği yerlere

<sup>132</sup> Abdurrahman Şeref, **İlm-i Ahlâk**, Dersaâdet: Mahmûd Bey Matbaası, 1321, s.38, 50.

<sup>133</sup> Ali Kemal, **İlm-i Ahlâk**, Dersaâdet: Sabâh Matbaası, 1330, s.3, 40.

<sup>134</sup> Akseki, s.13, 14.

<sup>135</sup> Ömer Nasuhi (Bilmen), **Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri**, İstanbul: Ahmed Kâmil ve Şerîki Matbaası, 1347, s.3-5, 13.

çoğu zaman ahlâk terimi koyulmasının mümkün olması vazifenin ahlâk yerine kullanılmasını göstermesi bağlamında dikkat çekicidir.

Vazifeye birtakım vasıflar atfedilmiştir. Bunlar ahlâk eserlerinde ufak farklılıklar göstermekteyse de, belirgin bir müşterekliğe sahiptir. Meseleye en geniş kapsamlı ve ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk değinen eser olması bakımından A. Şeref'in bu vasıflara dair ifadeleri temel alınarak diğer eserlere yer verilecektir. Vazifenin "mecbûrî, umûmî, lâzım, müteârif, sâbit ve li-zâtihî" olmak üzere altı vasfından söz edilmektedir.<sup>136</sup>

"Evvelâ vazîfe mecbûrîdir. İfâ etmemek mümkün olmaz. Acaba bu borcumuzu te'diyeden ma'fûv olamaz mıyız? Ta'bîr-i diğerle kânun-ı ahlâkîyi tamâmı tamâmına dinlemeyiversek olamaz mı? Vicdânın ilk cevâbı olamazdır. Vicdân bize iyiyi yap ve fenâdan ictinâb et emrini en basît sûretde her bâr ihtâr etmektedir ki bu emri nefsinî ef'âl-i hasene ile ef'âl-i kabîhayı fark ve temyîz edecek hâle koy, evvelkileri icrâ et ikincilerden hazer et sûretinde de telakkî edebiliriz. Binâenaleyh vazîfe mecbûrîdir, revâbıt-ı ma'neviyye ile bizi iyice bağlamışdır. Fakat bu bağ, kuvve-i ihtiyâriyyemizi takyîd etmez. Bu mecbûriyyeti aklen tasdik ve irâdeten kabûl ederiz. Hattâ red ettiğimizde ya'nî kânûn-ı ahlâkîden inhirâfımızda hatâmız kendini gösterir. Ve vicdân tedennî ve tenezzülümüzü bize haber verir."

Eylemin bizi ahlâklı davranmaya mecbur kılması aklî yanı bulunmasıyla ilgilidir. Nitekim müellif de söz konusu mecburiyetin aklen tasdik edilmesinden söz etmesiyle buna işaret etmektedir. Eğer ki mecburiyet özgürlüğümüze sınırlama getiriyorsa, bu durumda bu zaruret bizim kendi düşüncemizden kaynaklanmaktadır. Yani biz dışarıdan bir zorlamaya maruz kalmamakla birlikte, kendimizi vazifeyi yerine getirmek zorunda varsayıyoruz, demektir. Ancak aşağıda değinileceği gibi, bizi mecbur eden aklımız olmakla birlikte, hatalı davrandığımızı bize bildiren vicdanımızdır. Kant ise, vicdanı bu şekilde kullanmamaktadır, ona göre iyi ya da kötü davranışımız hakkında bizi uyarmakta olan unsur, içimizde yer alan ahlâk yasasıdır. Vazifenin zorunlu olma vasfını, dönemin bir başka ahlâk müellifi Mustafa Rahmi şu şekilde ifade edilmektedir;

---

<sup>136</sup> A. Şeref, s.42-45.

“Vazîfe mecbûrîdir. Edâ etmemek mümkün olmaz. Vîcdân bize dâimâ iyiliği yap, kötülükden ictinâb et, der. Fakat bu mecbûriyyetin bir husûsiyyeti vardır: kuvve-i ihtiyâriyyemizi takyîd edemez. Kuvve-i ihtiyâriyyemiz mukayyed olsaydı, muhtâr olmamaklığımız lâzım gelirdi; ve o zamân ef‘âl-i hayriyyenin kıymeti olmazdı.”<sup>137</sup>

A. Kemal ise, “Vazîfe mükellefiyyetdir. Her halde îfâ olunmalıdır. Hattâ hayât tehlikede olsa bile yine îfâ olunmalıdır... Vazîfe için ise, fedâ-yı hayât etmek bi'l-‘aks ma‘kûldür.”<sup>138</sup> demekle onlara katılır. A. Şeref’in açıklamasına çok yakın olan bu izahlar, Ö. Nasuhi’de epey farklılaşmaktadır. Kendisi, vazifenin vasıflarını âyetlerden örnekler vererek açıklamış, İslâm dininde mükellef olunan ibadet ve itaat ile anlamıştır.<sup>139</sup> Diğer müelliflerde göze çarpan, Kant’ın ahlâk yasasına dair tanımlamalara yakın biçimde aklî/felsefî çizgi Ö. Nasuhi’de hemen hemen yok gibidir. Vasıfların isimleri A. Şeref ile aynı olmakla beraber, içerikler İslâmîleştirilmiştir. Vazifenin mecburi olması hakkında; “Vazîfe mecbûrîdir. Vazîfeye adem-i ri‘âyet ahlâken câiz değildir. Meselâ biz sadâkatle, ahde vefâ ile mükellefiz, bunlar bizim birer vazîfemizdir, bizim bunları ihlâl etmemiz aslâ tecvîz edilemez. Biz ölünceye kadar bu vazîfele ri‘âyet etmekle mükellefiz: Nitekim bir âyet-i celîle: ‘Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibâdet et, vazîfe-i ubûdiyyete çalış’ me‘âlindedir.(Hicr 15/99)” İlk iki zorunluluk tanımı ile ne derece farklı muhtevaya sahip olduğu açıktır. Esas fark, vazifenin ya da ahlâkın dayanağı ile ilgilidir. Elbette diğer iki müellif de dine dayalı olan çerçevede bir ahlâk ortaya koyma çabasıdadır. Ancak ahlâkın aklî yanı daha vazih bir surette ortaya konulmaktadır. Yani akla daha belirgin bir rol biçilmektedir. Ö. Nasuhi ise, vasıfları belirlemede etkiden kurtulmamış olmak yanında, belki bilinçli bir tercih sonucu bu vasıflara dinî dayanaklar ile izahat getirmektedir.

İkinci niteliği umumi yani evrensel olması ise A. Şeref’te şu şekildedir; “Sâniyen vazîfe umûmîdir. Ya‘nî Avrupalıya ve Amerikalıya ve Kitâbîye ve Mecûse de şâmildir. Meselâ başkalarının hayâtına sû-i kast etmek ve malını sirket etmek her yerde merdûddur. Ahde vefâ zamânımızda nasıl memdûh ise mütekaddimîn indinde dahî öylece memdûh idi.” Evrensellik vazife ahlâkında en temel özelliklerdendir. İlki, Ahlâk Yasası bahsinde de ele alınacağı ve yukarıda değinildiği gibi, ahlâkî eylemin insanı

<sup>137</sup> Mustafa Rahmi, **Ahlâk**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339-1342, s.12.

<sup>138</sup> A. Kemal, s.57.

<sup>139</sup> Ö. Nasuhi, s.13-15.

ahlâklı davranmaya zorlaması/mecburi olması iken, ikincisi herkes için geçerli olması yani umumiliğidir, denilebilir. M. Rahmi, evrenselliği âlemşümül olması şeklinde nitelemiştir;

“Vazîfe âlem-şümûldür. Emrleri her zamân her yerde bütün insânlar için aynıdır. Meselâ katl ve sirket her zamân her yerde merdûddur. Kant’a göre hayr ve şerrin mîzânı, bu âlem-şümûllükdür. Kant: ‘O sûretle hareket et ki fi’lin bir kâ’ide-i umûmiyye olabilsin’ der. İşte ahlâkın düstûr-ı ahlâkîsi. Her yapacağımız işi bununla ölçebiliriz. ‘Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma. Sana yapılmasını istediğin şeyi başkasına yap.’ (sözü) müsbet ve menfî harekâtımız için en vecîz desâtîr-i ahlâkiyyedendir.”

M. Rahmi, açık bir ifadeyle evrensellik meselesinde Kant ile irtibat kurmaktadır. Kant’ın meşhur ilkesi, “golden rule” olarak nitelenen bir diğer ilkeyle benzeştirilmektedir. Bu benzetme, Akseki tarafından da yapılacaktır. Ancak burada üzerinde durulması gereken, Kant’ın vazife ahlâkı ile kurmuş olduğu açık irtibat ve evrensel olarak kötü kabul edilen eylemlere verilen misalin, A. Şeref’in vermiş olduğu adam öldürmek ve hırsızlık yapmak şeklinde aynılığıdır. Ö. Nasuhi’de umumilik, *İslâm’ın evrensel bir din* olmasıyla ilişkilidir; “Dîn-i İslâm bir dîn-i umûmî olduğundan ahkâmı da umûmîdir, bütün beşeriyyete şâmilidir, Kur’ân-ı Mübîn: ‘Yâ Eyyuhe’n-nâs!’ nidâsıyla bütün insânlara hitâb eder. Binâenaleyh nazar-ı İslâm’da hiçbir insân – hâiz-i ehliyyet oldukca – vazîfe kaydından âzâde olamaz.” Nitekim Kant’ın ilkesinin “altın kural” ile olan benzerliğinden David West tarafından da söz edilmiştir. O, Kant’ın ünlü ifadesinin altın kuralın Kant’taki verisyonu olduğunu ifade etmektedir. Yine, filozofun ifadesinde yer alan *katgorik buyruk*, faillerini eylemlerinin maksimlerini evrenselleştirmeye davet etmektedir, diyerek onun bu sözünün anlamının evrensellelikle irtibatlı olduğunu belirtir.<sup>140</sup> Kant’ın kuralı ile altın kuralın, filozof tarafından aynı görülmediğine ise daha sonra değinilecektir.

Vazifenin bir diğer özelliği ise mutlak olması yani eylemin yalnız kendisi için yerine getirilmesidir. Aşağıda menfaat ile ödev bahsinde ayrıntısı verilecek olan konuya şimdilik kısaca değinilecektir. “Vazîfe lizâtihîdir. Ya’nî vazîfe mutlak vazîfe olduğu

<sup>140</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Ahmet Cevzici ve Hüsamettin Arslan (çev.), 4. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016, s.40, 41.

içün îfâ olunur. İfâ olunurken, menfaat veya huzûzât düşünülmez. Hilkat-i ulviyye-i beşeriyye böyle îcâb eder. Onun içündür ki, bizi büyük kedere ilkâ etse, servetimizi veya bütün muhabbetimizi ifnâ eylese yine vazîfe mecbûrîdir. Vazîfeye hiçbir şey takdîm olunamaz.” M. Rahmi ise vazifenin bu özelliğini; “...vazîfe, vazîfe olduğu için yapılır. Menfaat veya huzûzât te’min ettiği için değil.” şeklinde kısaca belirtir. Görüleceği üzere, vazifenin lizatîhi olması ödevin herhangi bir karşılık beklenmeksizin yerine getirilmesi gerektiği ilkesiyle örtüşmektedir. Ö. Nasuhi’de aynı özellik şöyledir;

“Vazîfe mutlakdır. Ya’nî bizim vazîfeye ri’âyet etmemiz bir şart ile, bir istisnâ ile mukayyed değildir. Bir Müslümân ahlâkî vazîfelerini mücerred dîninin mübeccel ahkâmından bulunduğu için îfâ eder. Velew ki mukâbilinde hiçbir mükâfât bulunmasın. Zâten mücerred şahsî, dünyevî bir garaza binâen yapılan vazîfelerin İslâm nazarında bir kıymet-i ahlâkiyyesi olamaz. Kur’ân-ı Kerîm’in: ‘Biz sizi ancak livechillâh infâk ederiz, biz sizden ne mükâfât isteriz, ne de teşekkür bekleriz.’ (İnsân 76/9) me’âlindeki bir âyet-i celîlesi, Müslümânların bu bâbdaki safvet-i ahlâkiyyesini ne güzel nâtık bulunmaktadır.”

Müslümanın Allah rızası için eylemde bulunmasıyla, vazife için vazife yapmanın özdeş görüldüğü aşağıda tafsilatıyla ele alınacaktır. Burada ise, bu görüşün bir yansımasını görmekteyiz. Âyette verilen örnek, inananların Allah yolunda fakirleri doyurmaları hakkındadır. Yardımda bulunan insanlar, Allah rızası (âyette livechillâh) adına bu eylemde bulduklarını ve dünyevi herhangi bir karşılık ummadıklarını belirtmektedir. Her ne kadar âhiret saadeti de ödev ahlâkında eylemden beklenen bir karşılık olarak değerlendirilse de, Batılılaşma dönemi İslâm ahlâkçıları bir uzlaşma bulmuş gibidir.

Dördüncü olarak bahsedilen vasıf, vazifenin lazım olmasıdır. “...vazîfe lâzımdır. Eğer kânûn-ı ahlâkî lâ-büd olmasa idi, teheyycât ve temâyülât-ı nefsâniyyemiz ef’âlimize sâik-i meşrû’ olmak lâzım gelirdi. Âhenk-i beşeriyyet muhtel olur ve âlem-i insâniyyet bir Herc-ü merc-i dâimî hâlini alır idi.” A. Şeref’e göre, ahlâkın eğer akla dayalı olarak var olması gerekli olmasaydı, insan psikolojik meyillerinin heyecan gibi duygularının hâkim olduğu bir karmaşayla karşı karşıya kalırdı. Ö. Nasuhi’de ise;

“Eğer insânlar bir takım ahlâkî vazîfeler ile mükellef olmasa idiler kendilerinde insânî kemâller tecellî edemezdi, aralarında intizâmdan, ictimâ’î âhenkten eser görülemezdi, maddî ve ma’nevî saâdete, terakkiyâta nâil olamazlardı. Fi’l-hakîka dînimizin bizlere teklîf ettiği vazîfeler; bizim selâmet ve saâdetimize hâdim şeylerdir. Cenâb-ı Hak bir Feyyâz-ı Hakîmdir, şübhe yok ki kullarına tahmîl ettiği vazîfeler hikmetden, maslahatdan hâlî değildir. Bu hikmet ve maslahat ise mahzâ insânların ihtiyâcına, intizâmına, i’tilâ-yı kadrine âiddir, yoksa Allah Te’âlâ’nın zâtına âid değildir. Zîrâ O’nun Zât-ı Kibriyâsı her şeyden ganîdir. Nitekim bir âyet-i kerîmede: ‘Her kim mücâhede ederse kendi nefsi için etmiş olur, şübhe yok ki Allah Te’âlâ âlemlerden ganîdir, kimsenin mücâhedesine, ibâdât u tâ’atine muhtâc değildir.’ (Ankebut 29/6) buyurulmuştur.”

Ahlâkın mecburi olmasına yakın bir içeriğe sahip olan lazım oluşu, insanın birtakım yükümlülüklerinin bulunması ve bu yükümlülüklerin var olması gereği ile ilgilidir. Ö. Nahuhi, ahlâkın gerekliliğini Allah’ın insanları mükellef tutması ile açıklamakta ve buna yönelik âyetten iktibasta bulunmaktadır.

Vazife, aynı zamanda apaçıktır. Yalnız A. Şeref’te yer alan bu özellik, aslında vazifenin zorunlu, lazım ve birazdan eklenecek olan sabit olmasıyla yakın anlamdadır. A. Şeref, apaçık olma durumu için şöyle demektedir:

“...vazîfe müte’ârifdir.\* Zîrâ vazîfenin masdarı akıl idi. Akıldan sâdır olan kavâ’id dahî müte’ârifdir. Vücûbu ve hakîkati kendiliğinden hüveydâdır (apaçık, aşîkar). İki zevki veyâ zevk ile nef’i birbirine tercîhde tereddüde dūçâr olabiliriz. Fakat vazîfe ile zevkde veyâ vazîfe ile menfaatde hiç tereddüde mahal olmaz. Hatta ukûl-ı basîta ashâbına bile mecbûriyyet-i ahlâkiyye ayândır. Perde-i nef’ ile haz onu setr edemez. Eğer böyle olmaya idi yalnız terbiyeli olan ve yâhûd hilkaten imtiyâzlı yaratılan fikirler gâye-i maksûda vâsıl ve saâdet-i kâmileye nâil olmaları lâzım gelirdi. Ve bu müsâvâtsızlık da haksız olurdu. Hâlbuki en câhil bir adama borcu vermek mi iyidir, inkâr etmek mi? deyû su’âl etsek elbette vermek iyidir, diye cevâb verecektir. Kendi batacık olup da borcu vermemek için vesâ’it-i hîlekarâneye teşebbüs eden adamın dahî vereceği cevâb yine budur.”

\* A. Şeref’in metnin dipnotunda yaptığı açıklamada *müteârif* için; “Hakîkati kendiliğinden sâbit olan şeye hendese istilâhında ‘müte’ârif’ ta’bîr olunur.”

Vazifeyi, zevk ve menfaatle kıyaslayan müellif, insanın cahil hatta bataklı olsa dahi sorulduğunda doğru olanı açıklıkla gördüğünü belirtmektedir. Doğrunun bu şekilde açıklığı insanlar arasındaki eşitliği de garanti eder. Böylece herkes için vazifenin açık olması, onun evrensel olması ile irtibatlandırılabilir. Ö. Nasuhi’de vazifeye ait özellikler *müteârif* olma dışında A. Şeref’in aktardıkları ile örtüşür. Ancak Ö. Nasuhi, “müteârif” yerine “kâbil-i icrâ” niteliğini eklemiştir ki bununla vazifenin kolay uygulanabileceğini söylemektedir. Bu durum bilinçli bir tercih ise, dikkat çekici bir nedenden kaynaklanıyor olabilir, zira vazifenin apaçık olması, akıldan kaynaklanması ile irtibatlı olarak açıklanmışken, Ö. Nasuhi’nin aklın tek başına hakikati bulmada yeterli olmadığı tespitini yaptığı gözlemlenmektedir;

“Akıl her hususta kâfi bir rehber, bir kâşif değildir. Akıl, Rızâ-yı Hakka mutâbık olan amellerin ne gibi şeyler olduğunu ta’yîn edemez, insânın uhdesinde bir takım vazîfelerin terettüb ettiğini takdir edebilirse de bu vazîfeleri lâıyıkı vechile temyîz ve tahdîd eyleyemez. Bi’l-‘aks, dîn ile “insânlar ancak bu (dîn) sâyede vazîfelerine tamamen muttali’ olabilmişlerdir. Demek ki, beşeriyeti bir takım vazîfeler ile mükellef kılan mücerred kendi akılları değildir. Belki kendilerini de, kendi akıllarını da yaratmış olan Hallâk-ı Kerîm Hazretleridir.”<sup>141</sup>

O halde, şimdi vazifenin kâbil-i icrâ oluşu hakkında müellifin yazdıklarına geçilebilir; “Müslümânlık insânlara tâkatlerinin fevkinde hiçbir şey tahmîl etmez. Nitekim bir âyet-i kerîmede: ‘Cenâb-ı Allah bir kimseyi ancak vüs‘ünde, dâ’ire-i kudretde olan şey ile mükellef tutar.’ (Bakara 2/286) buyurulmuştur. Binâenaleyh dînimizin bizlere teklîf ve tahmîl buyurduğu vazîfeler her vecihle kâbil-i icrâ şeylerdir.” Aklın her şeye yeter olmadığı ifadeleri ile dinin bizi kolay olanla mükellef tutması uyusmaktadır. Demek ki insan yalnız aklıyla hakikati bulamaz ve uygulayamaz, Allah dini ile insanlara yol göstermektedir. Müellifin ifadeleri bu fikirlere kapı aralamaktadır.

Vazife son olarak ise sabit yani değişmezdir;

“...vazîfe sâbitdir. Vechen mine’l-vücûh tegayyür etmez. Zaman ve mekâna göre tahavvül eden meselâ bir gün kizbi nehy edüp üç gün sonra câiz gören bir kâidenin ne kıymeti olabilir. Kânûn-ı umûmî sıfatını hâiz olması mümkün değildir.

---

<sup>141</sup>Ö. Nasuhi, s.17.

Vazife dâima vazîfedir. İhtimâl ki ezmine-i muhtelifede vazîfenin te'vîlâta uğradığı olmuşdur. Lâkin bu te'vîller insânların hatâlarından ve sakatât-ı i'tikâdâtından ileri gelmiş olmağla kânûn-ı nazarînin esâs ve mâhiyetine müessir olamaz.”

ifadeleriyle A. Şeref'te yer alırken, Ö. Nasuhi'de ise şu şekildedir;

“Kânûn-ı ahlâkînin ahkâm-ı esâsiyyesi sâbitdir. Ferdlerin, cem'iyetlerin telakkîsine tâbi' değildir. Meselâ bundan iki bin sene evvel nasıl ki hakk-ı hayâta, hakk-ı tasarrufa ve sâireye tecâvüz ahlâken gayr-ı câiz bulunmuş ise bugün de gayr-ı câizdir, yarın da gayr-ı câiz bulunacaktır. Nitekim Nebî Zîşân Efendimiz Hiccetü'l-Veda'da îrâd buyurduğu pek belîğ bir hutbesinde: Herkesin kanının, mâlının, ırzının hürmetini bildirmiş, bunlara hiç bir zamân tecâvüz edilemeyeceğini ihtâr buyurmuşdur.”

Her iki müellif benzer vurgularla vazîfenin değışmezliğine işaret etmekte ise de, Ö. Nasuhi'nin Hz. Peygamber'in (s) Veda Hutbesinden iktibasta bulunması önemlidir.

Vazife teriminin İslâm ahlâkına ait bir kavram olarak doğallıkla kullanımına şahit olduğumuz günümüz ahlâk eserlerinden biri olan *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*'nda Çağrıcı, vazîfenin hayır oluşu, mecburi, mutlak, umumi ve devamlılığı,<sup>142</sup> bakımlarından yukarıda iktibas edilen dönemin müellifleriyle devamlılık göstermektedir. Son dönemde ahlâk kitaplarında tartışılan ve daha çok bir iddia olarak kendisine yer bulan vazife, artık İslâm ahlâkının öne çıkan kavramlarından biridir.

Vazife, Kant'ın vazife ahlâkının bir yansımasıdır. Bu sebepten vazife ahlâkı etrafında; ahlâk yasası (kânûn-ı ahlâkî), vazîfenin yalnız vazife olduğu için yerine getirilmesi ile vazîfenin Allah Rızası için yapılması konusunda irtibat kurulması, ahlâkî eylemin mutluluktan ve hazcılıktan farklılığı, iyi/ ahlâkî iyi (hayr) ve fitrat ilişkisi gibi unsurlar mevcuttur. Dolayısıyla vazîfenin ahlâk eserlerinde ihtiva ettiği mananın derinlemesine anlaşılması, onunla müşterekliği bulunan, bahsedilen unsurların anlaşılmasından geçmektedir. Binaenaleyh söz konusu unsurların her biri, aşağıda alt başlıklar halinde ele alınacaktır. Ancak evvela ödev/vazîfenin Kant ve modern Batılı

<sup>142</sup> Mustafa Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985, s.128-136.

Osmanlı ahlâk metinlerinde tanımı ve vasıflarına yer verilmesi uygun olacaktır. Burada vazifenin Kant'ın vazife ahlâkının etkisinin bir tezahürü olarak Osmanlı ahlâk eserlerinde kendisine yer bulduğu düşüncesiyle hareket edilmiştir. Ancak terimin eserlerde kullanımının yalnız Kant'ın terimine ekleme yapmak şeklinde görüldüğü de vakidir. Buna göre, Kant terime etkisi bağlamında ele alınmaktan ziyade İslâm ahlâkçıları tarafından ona yapılan ekleme ve eleştiriler açısından değerlendirilmiştir.<sup>143</sup>

Bu çalışmada Kant'ın ahlâkı temel olarak onun *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi* eserlerine dayalı olarak ele alınacaktır. Pratik, Yunanca “praxis: eylem” kelimesinden türemiştir. Böylece nasıl ki teorik akıl doğa yasalarını bilmeye ilgilise, pratik akıl kendine has yasalarını bilip, buna uygun eylemde bulunmakla ilgilidir. Hatta bu akıl, birşeyi bilmekten ziyade gerçekleştirmek içindir. Buradan, “ne bilebilirim?” sorusu teorik akıl alanına, “ne yapmalıyım?” ve “ne umabilirim?” soruları ise pratik aklın alanına ait olmaktadır.<sup>144</sup> Nasıl doğanın bir nedenselliği var ise, ahlâk alanının da bir nedenselliği vardır ve ahlâkın yasalı oluşu da bu nedenselliğe dayanmaktadır. Bu durumu Bedia Akarsu, Kant'ın bilimle ahlâkı uyuşturma çabasında olması şeklinde tavsif eder; o, “metafizik bir Newton'u olma tutkusundadır”. Ahlâkın nedenselliği, sonuçları duyular dünyasında görülen, fakat kendisi bu alanda olmayan bir yapıdadır. O halde, “dışsal dünyanın da özgür eylem alanının da kendilerine ait zorunlulukları vardır”.<sup>145</sup>

## 2.2. VAZİFE TEMELLİ AHLÂKIN MERKEZÎ KAVRAMI: AHLÂK YASASI / “KĀNŪN-I AHLĀKĪ”

Kant'ın bir keşfi olan<sup>146</sup> “kânûn-ı ahlâkî” günümüz ifadesiyle *ahlâk kanunu* veya *ahlâk yasası*, Batılılaşma dönemi Osmanlıca ahlâk metinlerde vazife düşüncesiyle irtibatlı bir kavram olarak yer alır. Kullanımı o kadar olağandır ki, İslâm ahlâkı

<sup>143</sup> Kaya, s.90-91, 146. Nitekim çalışmanın asıl bölümünü oluşturan kişinin vazifelerinin neler olduğuna epey yer verilmesine karşın, Kant'a yapılan atıfların son derece sınırlı olması bu duruma bir işaret olarak düşünülebilir.

<sup>144</sup> Mehmet Güneç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, İstanbul: Elis Yayınları, 2016, s.139-143.

<sup>145</sup> Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri II - Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.5, 34, 42.

<sup>146</sup> İonna Kuçuradi - E. Efë Çakmak, “Kant, Etik ve Ahlak Üzerine: İonna Kuçuradi ile Söyleşi”, *Cogito*, Sayı.41-42, 2005, s.238.

eserlerinde *ahlâk* terimi yerine pek çok kez *kānûn-ı ahlâkî* tercih edilmiştir. Esasında İslâmî bir bakış açısıyla hazırlanan herhangi bir ahlâkî eserde *ahlâk kanununun*, adeta dinin öngördüğü bir ahlâk imiş gibi kullanımı herhalde pek de olağan görülemez. Çünkü Tanrı idesini zayıflatan ve Kant'ın ahlâk sisteminin en önemli unsurlarından bahis mevzuu kanun, “Tanrı'nın emirlerini O istiyor diye değil, ahlâk yasasına uygun olduğu için yerine getirilmesi” prensibine dayanmaktadır.<sup>147</sup> Durumu daha vazıh bir hale getirmek için, evvela terimin kökenine yani Kant'ta ahlâk yasasının muhteva ve özelliklerine göz atmak, ardından ahlâk eserlerinde ilgili bölümlerle karşılaştırmak yerinde olacaktır.

Ahlâk yasası, kaynağını yalnız akıldan (saf pratik akıldan) alan, ahlâkî bir eylemin arkasında bulunan biricik neden olarak, kendisine has bir tür nedenselliğe sahip olmasıyla irtibatlı zorlayıcılığı bulunan bir yasadır.<sup>148</sup> Bu yasa, “ahlak bilincimizde en üst derecede otoriter olup, dolaysız bir buyurma gücüne sahip olmasıyla tanıdığımız ve kabul ettiğimiz”<sup>149</sup> bir olgudur. Yasanın ilk ve en önemli özelliği, tanımında da görülebileceği üzere *kaynağını akıldan almasıdır*. Öyle ki, akıl dışında bir kaynak kabul etmez. Onun bu durumu hem diğer bütün bağlardan özgür olmasına, hem de kendi ürettiği bazı koşullar içinde bağımlı olmasına neden olmaktadır. Mezkûr yasa, aynı zamanda nesnel ve pratik bir ilkedir ve öznellikten nesnellığe geçişi ifade eder. Bu demektir ki ahlâkın yasalı oluşu, evrensel ve “akıl sahibi her insanı ortak eyleme yönlendiren” zorunlu olmayı içermektedir.<sup>150</sup>

Ahlâkın kaynağı olan akıl, Kant'ın teorik ve pratik akıl ayrımında ikincisine denk gelir. Nasıl ki teorik aklın nedenselliği var ise saf pratik aklın dolayısıyla ahlâk yasasının da kendi alanında bir nedenselliği vardır. Ahlâkın nedenselliğe sahip olması demek, onun eylemde *zorlayıcı* olması demektir. “Ahlak yasası olmadan eylemin zorunluluğu da ortaya çıkamaz”. Kant'ın sıklıkla vurguladığı üzere zorlayıcı ahlâkî bir eylem ise, hazdan çok acıya yakın olacaktır. Burada mutluluk ile ödev terimlerinin birbirinden uzak tutulması gerektiği iması mevcuttur.

<sup>147</sup> Günenç, s.146, 147, 158.

<sup>148</sup> Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı (çev.), 6. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016, s.6, 34, 119.

<sup>149</sup> John Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, **Cogito**, 2005, Sayı.41-42, s.262.

<sup>150</sup> Günenç, s.155, 156.

“İnsanları sevmekten ve duygudaş iyilik isteğinden dolayı insanlara iyilik etmek ya da düzeni sevmekten dolayı adil olmak çok güzel bir şey olmasına rağmen, bu bizim diğer akıl sahibi varlıklar arasında insanlar olarak bulunduğumuz yere uygun düşen davranışımızın halis ahlaksal maksimi henüz değildir... Ahlak yasasıyla ilişkimize tek vermemiz gereken adlar ödev ve yükümlülüktür”

sevgi veya istek değil. Bu noktaya daha sonra temas etmek üzere meseleye kaldığımız yerden devam edebiliriz. “Buyuran bir buyruk” şeklinde ifade edilen yasa, tek kaynağı akıl olmasıyla aynı zamanda her insanda ortak olmaktadır, dolayısıyla da evrenseldir.<sup>151</sup> Ahlâk yasasının bu zorunluluğu, Kant’ın ödev düşüncesini doğurmaktadır ki nitekim *vazife* ile *kanûn-ı ahlâkî*, ahlâk metinlerimizde mezkûr irtibattan ötürü zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır.

Ahlâk kanunu kullanımının olağan biçimde Osmanlıca metinlerdeki mevcudiyetine birtakım örnekler vererek, kullanımın hangi manalara kapı araladığını inceleyelim. Son dönem ahlâkında temel kavram olan vazife ile ilişkili olarak A. Kemal, “...vazîfe, kânûn-ı ahlâkın münakkahıdır. Bir hülâsa-i muhtasarasıdır”<sup>152</sup> şeklinde, vazifeyi söz konusu kanunun adeta özümüştü gibi tanımlar. A. Şeref, ahlâkın esaslarından gördüğü iyi için, kanun ifadesini kullanır. “Hayr, bir kânûn-ı tabîdir” ve sabit olup, değişmez. Kendisinin iyiyi kanun olarak görmesi, değişmezliğini vurgulamanın yanında “müte‘allık olamayacağı” yani başka herhangi bir alanla bağımlı, ilişkili olamayacağını da belki daha güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Kant’ın ahlâkı *yasa/kanun* nitelmesi, onun kendi kendine buyuruculuğundan mütevellit olma amacını taşır. Yani ahlâk bizzat bir yasa olmakla, bir başkası ona karışamaz, buyuramaz, sınırlayamaz olur. Bu düşünce, A. Şeref’in iyinin *tabî bir kanun* olduğu ifadesi ile birlikte değerlendirilecek olursa, ahlâkın kanun olmasıyla bahsedilen özellikleri ihtiva edebileceği gibi, bunun bir de tabî sıfatıyla zikredilmesi olayın boyutunu daha ileriye, seküler/dünyevi boyuta taşıyacaktır. Tabî sıfatı yani kendi tabiatı icabıyla, kendiliğinden öyle olandır, ilahî bir müdahaleyi öne çıkarmak yerine iyinin akılla kavranmaya müsait yapısını öne çıkarır. Nitekim bu duruma açıklık getirmek üzere metin; “Hayr bi-lâ ta‘alluk kendiliğinden, zâtından iyi olandır. Diğer şeyleri bu mikyâsa

<sup>151</sup> Kant, *Pratik...*, s.5, 37, 91.

<sup>152</sup> A. Kemal, s.62.

urarak iyi veya fenâ tesmiye eyleriz.”<sup>153</sup> Ahlâk yasasına paralel olan iyinin *tabîi bir kanun* olması vurgusundan sonra, onunla paralel ahlâkın *zorlayıcılığı* ile devam edilebilir. A. Kemal, “Bütün ahlâk, bir kâide-i esâsiyye ve evveliyye üzerine müessesdir. Bu kâide, insanları bazı ef’âli icrâyâya, bazılarını ihmâle kendilerinde bir mecbûriyyet hissetmelerinden ibârettir”, ifadesiyle hem ahlâk kanunu terimini çağrıştıran bir kullanımda bulunmuş, hem de bu kaidenin zorlayıcılığından bahsetmiştir. A. Şeref, “Hayr mukteziyyü’l-îfâdır”, der. İyi yerine getirilmesi zorunlu olandır, nitekim A. Kemal’in “icrâ olunması lâzım gelen hayr, hayr-ı mecbûrî”<sup>154</sup> sözleri benzer vurgulara sahiptir. Mezkûr ifadeler, Kant’ta ahlâkî eylemin pratik aklın kendi nedenselliğinden ötürü zorlayıcı olmasıyla benzerlik arz eder. Ahlâkî eylemin zorlayıcılığı Kant’a göre kendini, nedenselliği ve yasa olmağı biçiminde gösteriyorken, A. Şeref’te “İyi yapmayı ve fenâdan tevakkî etmeyi emr eden kânûna ‘vazîfe’ veya ‘kânûn-ı ahlâkî’ tesmiye edeceğiz”<sup>155</sup> nitelemesinden anlaşılacağı gibi yine ahlâkın kanun olmasıyla bağlantılandırılmaktadır. Yine A. Şeref, ahlâk kanunu ile vazifenin eş anlamlı olduğunu belirterek, bu kanunun vazifenin sahip olduğu sıfatlarla; “mejbûrî, umûmî, lâzım, müteârif, sâbit ve li-zâtihî” olduğunu aktarır. A. Kemal’in “...kânûn-ı ahlâk umûmîdir, ya’nî her zamanda, her mekânda tatbîk olunur. Muayyendir. Ya’nî bütün ebnâ-yı beşer için birdir”<sup>156</sup> sözleri de, kanunun evrenselliğine dolayısıyla da insanlarda ortak akılla irtibatına bizi götürür. “Kâffe-i kavânî gibi bu kânûn dahî emr eder, nehy eder, cevâz verir... Her kânûn için bir vâzî ve şâri’in vücûdu lâ-büd olduğundan, kânûn-ı ahlâkî dahî insânı Kelâm-ı Kerîminde nice işârât-ı beyyine ile tekrîm ve teşrîf buyuran Vâcibü’l-Vücûd Hazretlerinin Emr-i Rabbânîsi muktezâsıdır.”<sup>157</sup> Burada A. Şeref’in ahlâk kanunu emreden, nehyeden, cevaz veren bir statüdedir. Bu bakımdan Kant’ın yasası gibi *buyuran bir buyruk* olmaktadır. İlginç olan, aynı zamanda bu buyruğun metnin devamında ilâhî olana bağlanmasıdır. Kanunu vaz’ eden yani ortaya koyan, şimdiye kadar söylenenler doğrultusunda bakıldığında akıl olabilmesi muhtemel ve Kant’ta bizzat böyle iken, A. Şeref emr-i Rabbânî’ye işarette bulunur. Esasında bunu yapmakla yukarıda kanunun müteallik

<sup>153</sup> A. Şeref, s.37, 38.

<sup>154</sup> A. Kemal, s.55.

<sup>155</sup> A. Şeref, s.37.

<sup>156</sup> A. Kemal, s.59.

<sup>157</sup> A. Şeref, s.50.

olmaması şartına da ihtilafta bulunmaktadır, çünkü kanunu sınırlayan herhangi bir otorite veya alan, kendisi buyuran bir kanun için söz konusu olamaz. Ancak müellif, müteallik olmama ile adeta Allah dışında herhangi bir şeyle sınırlandırılmamasını kast ediyor gibi görünmektedir. Bu düşünme şekli İslâm ahlâkı açısından anlaşılır olsa da, - Tanrı da olsa - bir bağla sınırlı olan ahlâkın bağımsızlığı neden bu derecede vurgulanmaktadır, dikkate değer bir nokta olarak, Kant'ın güçlü etkisiyle ilişkilendirilebilecek bir biçimde önümüzde durmaktadır. Mesele, dönemin tartışma konularından ahlâkın kaynağına ve öne çıkan iki unsur olarak akıl mı din/Tanrı mı olduğu sorularına bizi getirmektedir. Ahlâkın kaynağı meselesi, ahlâk eserlerimizde ortaya konulduğu şekliyle ve Kant'ın konuyla ilgili açıklamalarıyla karşılaştırılarak daha sonra ele alınacağından, burada ahlâkın bir kanun olmasının ahlâkın kaynağı ile irtibatına değinmiş olarak konumuza devam edebiliriz.

Ömer Nasuhi, diğer ahlâk kitaplarından, Kant ahlâkını savunuyor veya anlatıyor gibi görünmemesiyle ayrılmaktadır. Temel kavramlar elbette eserinde yer almaktadır fakat ele alınanlar içerisinde Kant'ın etkisinin en az belirgin olduğu eserin onun eseri olduğunu söylenebilir. Kanun-ı ahlâkî söz konusu olduğunda, müellifin bu terimi diğer eserlerden daha farklı kullandığını görmekteyiz. Bir kere kendisi, terimi tanımlayıp, onun kendi yasası olan, aklî bir menşee sahip bir çerçevesini çizmez. Kaldı ki eserinde bu kullanıma çokça da yer vermemektedir. Kısacası, İslâmî bir içeriğe sahipmiş gibi ona sahip çıkmamaktadır. "...bu vazîfeler taraf-ı ilâhîden kendisine tebliğ edilmedikçe zavallı insân, bunlardan nasıl haberdâr olabilirdi?" yine "Esâsen kânûn-ı ahlâkînin vâzı'ı Allah Teâlâ olduğu" şeklinde vazifeyi de ahlâkı da esas ortaya koyanın Yüce Allah olduğunu vurgulamaktadır. Söz konusu ifadelerin benzerleri diğer ahlâk eserlerinde yer alıyorsa da, farklı ve dikkat çekici olan şudur; Ö. Nasuhi aklî alana dair uzun açıklamalar yapmayı çok fazla tercih etmemektedir. Ahlâk yerine, ahlâk kanunu kullanımını tercih etmemekle birlikte bu kullanımdan uzak da durmamıştır. Kant'ta bir ahlâk kanunu fikri olduğunu ifade ederek; onda eksik olan iyi düşüncesine sahip olamamaktır, çünkü Kant bu kanuna aklen riayet eder, iyi olduğundan dolayı değil, demekte ve yerinde bir eleştiride bulunmaktadır.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Ö. Nasuhi, s.27, 47, 49.

Ahlâkta buyruk ilâhî kaynaktan, herhangi bir dışsal kaynaktan alınmak istenmiyorsa, tek seçenek olarak akıldan alınması kalacaktır. Dolayısıyla ahlâkın kanunundan söz etmek, onun temelini akılda bulunacağı anlamına gelir. Bu noktaya en vazıh bir surette temas eden Akseki, adeta Kant’ın ağzıyla konuşur gibidir. “Kant insânı, ...hâricden teklîf edilecek olan şer‘ ve kânûn ile mükellef” tutmayıp, ameli aklın tabi olacağı kendi kanunlarıyla mükellef tutar. Aklın tabi olacağı kanun olmakla, “bu kânûnu akl-ı amelî kendinde bulup keşfeder ve kendisini her türlü harekât ve icraâtında onunla mükellef tutar ve muvazzaf bilir. Akl-ı amelî kendi kânûnunu bizzat vaz‘ ediyor, bununla beraber onu hâricde değil kendi fitratında keşfediyor”.<sup>159</sup> Akseki burada A. Şeref ve A. Kemal’e paralel ve fakat daha açık bir biçimde ahlâk kanununun aklî kökenini kabul eder görünmektedir. Özellikle son cümle dikkat çekicidir; aklın kendi kanununu kendisinin ortaya koyması, onu dışarıdan almaması yukarıda da açıklandığı üzere, ahlâkın akıl dışı bir alanla ilgisinin kalmaması demektir. Dinin öngördüğü bir ahlâka bağlılığıyla bilinen Akseki gibi bir kimsenin, ilaveten şu ifadeleri ahlâka yaklaşımı hakkında bizi biraz daha aydınlatacaktır; “...bizim tâbi‘ olduğumuz kânûn-ı ahlâkî de, Kant’ın umûmen kabûl edilen; ‘Öyle hareket et ki, irâdenin tâbi‘ olduğu kâide-i külliyye, ya‘nî itâat ettiğin kânûn, bir kânûn-ı küllî mebdei sûretinde olsun’ kâide-i meşhûrasından başka bir şey değildir.” Bu satırlar, İslâmî çizgide bir ahlâk eseri yazan birinin, insanı hayrete düşürecek derecede akılcı, Kantçı bir ahlâkı nasıl savunduğunu düşündürebilir. İlginç olan, hemen ardından gelen, ahlâk kanununun din ile irtibatından söz edilmesidir; “...aklı ittihâz eden bu felâsife, vazîfe ve kânûn-ı ahlâkî husûsunda esâsen bizim dînimizin ortaya koyduğu kâideden başka bir şey bulamamışlardır.” Çünkü şerî naslardan küllî bir kanun elde etmek istersek, ahlâk kanununun “taraf-ı şâri‘den, Sâhib-i Şerâf Efendimiz lisânından ukûl-ı nâssa daha kolay nüfûz edebilecek bir tarzda ekmelde ifâde edilmiş, kânûn-ı küllî ve mutlak olan hayrın ne olduğu daha vâzıh bir sûretde bildirilmiştir.”<sup>160</sup> Mühim nokta, en başta akli temel alan felsefenin yani Kant’ın ahlâk felsefesinin bizzat ürettikleri vazife ile ahlâk kanunu hususlarında İslâm’ın ortaya koyduğu ile aynı şeyi ortaya koyduğu iddiasıdır. İslâm ise aynı hususu daha iyi ifade etmiş olmaktadır. Evvela bu iki terim, İslâm ahlâkından değil, zikredildiği üzere Kant ile ortaya çıkan kullanımlardır ve nevezuhur

<sup>159</sup> Akseki, s.36, 40.

<sup>160</sup> Akseki, s.109.

olan fikirlere dinde temel bulunmaya çabaladığını düşündürmektedir. İkinci olarak ise, İslâm ahlâkı ile aynı şeyin ortaya koyulduğu mevzu önemli bir iddiadır. İslâm, kendi kendini buyuran bir kanun vaz etmiştir demek, kendisiyle çelişen bir cümle demektir. Çünkü dinler ahlâkî buyruklarını kendilerine dayandırmak durumundadırlar. Elbette akılla belli noktalarda paralellikler ortaya çıkabilecek ise de, tüm ilkelerini akıldan alan bir ahlâk ile ilkelerini dinden alan ahlâkın tıpatıp aynı önermeleri vaz etmesi beklenemezdir. Bir diğer zikre değer husus ise, A. Şeref'in yaptığı üzere ahlâk kanununun şeriata yani dine dayandırılma, örtüştürülme çabasının Akseki'de de mevcut olduğudur. Nitekim müellif, Kant'ın eserinde vazifenin kökenine dair sorduğu "Vazîfe! Ey muazzam ve ulvî kelime! Sana lââyık olan menşe' nedir? Acaba sana lââyık olan kökü nerede bulmalı?" sorusuna dair değerlendirmesinde; "Ma'amâfih, biz Kant'ın da bir türlü bulamadığı bu kökün 'vahy-i ilâhîde' bulunabileceğini söylüyoruz. Bu kökü diken hiç şüphe yok ki Allah (Celle Celâluhû)dur. Hatta Vücûd-ı Bârî'yi isbât eden delillerden biri de vicdâna ekilmiş olan vazîfe köküdür."<sup>161</sup> Kant'ın kendisine sorulacak olsa, aslında cevabı bulduğunu söyleyebileceği bu soru, muhtemelen düşündürmek, meseleyi sorgulatmak amacıyla kullanılmıştır. Ödevin kökeni, Kant açısından en çok da vahy-i ilâhî olamaz. Dolayısıyla ya Akseki'nin Kant'ı yeterli okumadığını, ya da bilerek güçlü bir sese sahip böyle bir ahlâk düşüncesinin İslâm tarafından da benimsenebileceğini ispatlama çabasında olduğunu ve bunu bilinçli ya da bilinçsiz yaptığını iddia etmek mümkündür. Akıl temelli ahlâktan doğan *ahlâk yasası* bu şekilde modern dönem ahlâk metinlerimizde benimsenmekle sınırlı kalmayıp, bu durumun son dönem ahlâkının diğer bazı unsurları gibi, günümüz ahlâk sahası çalışmalarında da varlığını sürdürdüğü gözlemlenmektedir. İslâm ahlâkı alanında yapılan çalışmalardan birinde, ahlâk yasasına İslâm ahlâkının temel ilkeleri arasında yer verilmektedir. Ahlâk yasası, ahlâk için gerekli olan ilkelerden biri olarak konu edilmiştir. Buna göre, "İnsan akıllı ve özgür olup, yaptığında sorumlu olduğuna göre geriye nelerden sorumlu olduğunu bilmesi kalır. Bunların tek tek sayılması yerine hepsinin ortak olduğu özellik belirtilmelidir."

<sup>161</sup> Akseki, s.19. Akseki'nin aktardığı bölümün *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yer alan orijinali;

"Ey ödev! Sen hoş giden, duyguları okşayan hiçbir şey taşımayan, yalnızca boyun eğmeyi isteyen; istemeyi harekete geçirmek için, insanın gönlünde doğal bir nefret uyandıracak ve onu dehşete kaptıracak tehditler savurmayan; yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan, ama yine (her zaman sözün dinlenmesi bile) istense de istenmesi de kendine saygı uyandıran; gizlice ona karşı etkide bulunsalar da, önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan, ey yüce büyük ad! Sana yaraşır kaynak hangisidir? Ve eğilimlerle her türlü akrabalığı yadsıyan senin asil soyunun kökleri –onlardan gelmenin yalnızca insanların kendilerine verebilecekleri değerini kaçınılmaz koşulu olan bu kökler- nerededir?" Kant, s.95.

Dolayısıyla devreye aklın işlevi girmektedir ve “ahlâk yasası, aklın belirlediği şeydir.” Bu iddia, Osmanlı son dönem ahlâk metinlerinde dahi yer almamaktadır. Çünkü ahlâk yasasını yalnız akla dayandırmaktadır. İslâm ahlâk ilkelerinden biri olarak ele alınan ahlâk yasasının akıl temelinin izahının ardından, konu doğrudan akıl-vahiy ikiliğinin İslâm düşünce tarihinde nasıl değerlendirildiğine getirilmiş ve Mu‘tezile, Eş‘arîlik gibi ekollerin mesele hakkında görüşlerine yer verilmiştir. Eş‘arîlerin anlatıldığı yerde, son dönem ahlâk müelliflerimizden Akseki’nin bu ekole yakın bir duruş sergilediğinden söz edilmiştir. Eş‘arîler açısından, şariden hitap olmazsa fiillerin de hükmü olmayacağından aklın birşey hakkında iyi ya da kötüdür diye hüküm vermesi mümkün olamaz. Akseki ise ahlâk yasasını “şerî‘atin ifâsını emreylediği hayr” biçiminde tanımlamakla kısmen de olsa Eş‘arî görüşüne yakın durmaktadır. Ancak Akseki, bunun yanında Allah’ın emir ve yasaklarına uymanın kişinin aklına uyması demek olduğunu da ifade ederek, iki ayrı görüşü birleştirmeyi denemiştir.<sup>162</sup>

Ahlâk yasasının bir diğer özelliği, onu bütün diğer ahlâk sistemlerinden ayıran<sup>163</sup> koşulsuz olmasıdır. Burada birazdan açıklanacağı üzere, aslında vazife/ödevin içeriğine de giriş yapılacaktır. Kant’a göre “Nasıl teorik felsefe eleştirel yöntemle dogmatizmin zincirlerinden kurtulmuşsa, ahlâkî davranış da güdü ve eğilimlerin belirsizlik ve bağımlılığından kurtarılmalıdır”.<sup>164</sup> Koşulsuzluk, şartlardan bağımsız olmak demektir. Bu şartlar zaman ve mekâna bağlılık biçiminde olabileceği gibi, başka birtakım sebeplere bağlı olmak anlamına da gelebilir. Kant’ın vurgusu özellikle ikinciye dairdir ki, isteme olgusunun ardında bir koşulun olmaması şeklinde ifade edilebilir. Kendisi “ahlaki eylemin ardındaki biricik neden olarak” yasadan bahsederken ve saf istemenin tek nedeninin ahlâk yasası olduğunu belirtirken bu koşulsuzluğu kast eder. Yine, ahlâkın her tür içerikten (nesneden) bağımsız olması gerektiği iddiası da ahlâkın koşulsuzluğuyla ilgilidir. Akıl, bu yasayı hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyecek ve hatta bu koşullardan tamamen bağımsız bir belirleme nedeni olarak ortaya koymalıdır. Saf aklın doğrudan yasa koyucu olmasının, istemenin deneysel koşullardan bağımsız yani saf bir isteme olarak yasanın sırf biçimi tarafından

<sup>162</sup> Ahmet Kamil Cihan, “İslâm Ahlâkının Temel İlke ve Değerleri”, **İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi** içinde (61-75), Müfit Selim Saruhan (Ed.), 3. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, s.66, 67.

<sup>163</sup> Mehmet Vural, “İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış”, **İslâm Ahlâk...** içinde (361-392), s.369.

<sup>164</sup> Çilingir, s.60.

belirlenmiş olması ve bunun bir maksimin sahip olabileceği en üstün koşul olduğu ifadeleri yer almaktadır. Yani, bu düsturu benimsemek aklın ahlâkî eylem belirleyiciliğine dair bir kabulü, eylemin bir karşılık bekleme düşüncesine dayanmamasını ve ancak bu şartları sağlayan bir eylemin en üstün ilkeye sahip ahlâkî bir eylem olacağı düşüncesini getirmektedir. Böylece Kant ahlâkında koşulsuzluğun eylemde fayda veya haz beklentisinin tam karşısında bir nitelik olduğu söylenebilir. İstemeyi belirleyen nesne (içerik) değil, yasanın kendisidir. Kant ahlâkında nesne veya içerik, eylemin barındırdığı neden olarak görünür. Bu nesne veya içerik, ahlâkî bir eylem karşısında ulaşılması ümit edilen bir haz veya elde edilecek bir menfaatle bağlantılı somut bir nesne de olabilir. Önemli olan içeriğin türü, derecesi değil, eyleme dair istemenin bir nesneye veya içeriğe sahip olup olmadığıdır. Sonuç olarak, Kant'a göre istemeyi belirleyen neden ancak herhangi bir nesneye sahip olmazsa o eylemin ahlâkîliğinden söz edilebilir. İstemenin “deneysel koşullardan bağımsız” yani koşulsuz olması bu demektir. Menfaat ve mutluluğun vazifeyle irtibatının inceleneceği bölümde vazifenin koşulsuzluğu, Allah rızası hedeflenerek eylemde bulunma ile vazife arasındaki ilişki bakımından yeniden ele alınacağından, meselenin önemli bir ayağı olan mutluluk ile irtibatına burada değinilmeyecektir.

### **2.3. VAZİFENİN İSLÂM AHLÂKİ İLE UZLAŞMA NOKTASI: ALLAH RIZASI**

Ahlâkî eylemin koşulsuz olma şartını, son dönem Osmanlı ahlâkçılarının yine İslâmî bir unsurla; *Allah rızasıyla* örtüştürdüğünü gözlemliyoruz. Kant zikredildiği üzere, bir eylemin ahlâka uygun olmasına, vazife olduğu için vazife yapmaya dair bir şart olarak eylemin herhangi bir beklenti olmaksızın yerine getirilme gereğini koymaktadır. Kant böylece, kendi ahlâk anlayışını empirik güdülenmeler, arzu ve itkilerden tümüyle arındırılmış birşey olması gerektiği sonucuna götürür.<sup>165</sup> Benzer ifade, son dönem ahlâk kitaplarında *vazife için vazifede bulunmak* olarak yerini almakta ve bunun, derece bakımından ahlâkî eylemi yerine getirmede daha üstün bir mevkide olduğu savunulmaktadır. Söz konusu savunu temelde vazifenin yalnız vazife olduğu

---

<sup>165</sup> West, s.40.

için eylemesi gereğinin, amelin yalnız Allah rızası gözetilerek yapılması düsturuyla aynîleştirilmesine dayanır. İddiamızı görebileceğimiz metinler, Ö. Nasuhi ile A. Naim'in eserleridir.

A. Naim, Ö. Nasuhi ve Akseki'nin eserleri akıl temelli ahlâkı değerlendirme, İslâm ahlâkı ile irtibat noktaları bulma ve söz konusu irtibat noktalarını İslâm'ın kaynaklarından bulup çıkarma bakımından diğer ele alınan ahlâk kitaplarından daha fazlaca birbirlerine benzerdirler. Hatta A. Naim'in bu bakımdan diğer iki esere öncülük ettiğini düşünmek de mümkündür. Bunun sebebi, eserinin hem zamansal bakımdan daha evvel yazılmış olması hem de meseleleri değerlendirme derecesinin diğerlerinin fevkinde, daha derin bir seviyede yapılmasıdır. Ancak bahsi geçmişken, Akseki'nin Kant'a ismen de diğerlerinden daha fazla atıf yaptığını ve onun ahlâkını açıklamaya daha fazla yer verdiğini söylemek gerekir.

Vazifenin koşulsuzluğu ile yalnız Allah rızası için eylemde bulunma konusunda A. Naim'in ifadeleri ile Ö. Nasuhi'nin ifadeleri birbirini tamamlar niteliktedir, hatta belki ilki öncü olan bir metindir. A. Naim, Kant'ın dâhil olduğu Rasyonalistler grubunu Müslümanlarla yan yana koyarak iki grup arasında biz uzlaşma yolu bulur. “Rasyonalistlerce ‘vazîfe için îfâ-yı vazîfeden’ ma‘nâ-yı ahlâkî ve amelî ne ise Müslümânlarca da ‘bir vâcibi Allah’ın emri olduğu için icrâ etmekdeki’ ma‘nâ me‘âl i‘tibâriyle odur.” diyerek, Hz. Peygamber'in (s) gece ibadetinde ayakları şişene kadar devam etmesi karşısında Hz. Ayşe'nin sorusuna “Bir abd-ı şekûr olmayayım mı?” karşılığı için, Hz. Peygamber'in (s) buradaki eyleminin amacının Allah rızasını kazanmak olduğuna işaret eder. Ardından; “A‘mâl ve ef‘âlimizin rızâ-yı Bârî için yapılmak lâzım geleceği Müslümânların havâs ve avâmınca ma‘lûm bir fikr-i müşterekdir. Zîrâ Kur‘ân’da saâdât-ı dünyeviyye ve uhreviyyenin envâ‘ı ta‘dâd edildikten sonra: ...Cenâb-ı Hakkın rızâsı bunların hepsinden büyüktür. Fevzu azîm işte bu rıdvândâdır. Sûre-i Tevbe, âyet 72...” şeklinde devam eder. Herhangi bir amelin hâlis olabilmesi için, “livechillâh” yapılması gerektiğini bilmeyen Müslüman yoktur, der.<sup>166</sup> Böylece Rasyonalistlerin vazife eylemi ile Hz. Peygamber'in (s) ve âyette geçen

<sup>166</sup> Ahmed Naim, **Ahlâk-ı İslâmiyye Esâsları**, İstanbul: Âmedî Matbaası, 1330-1343, s.47.

Allah rızasının hem dünyevi hem uhrevi saadetlerin hepsinden üstün olma özelliği art arda zikredilerek, bahsi geçen özdeşleştirmeye yavaş yavaş giriş yapılmaktadır.

Yalnız Allah rızasını gözeterek amellerini yerine getiren hem sahabeden hem mutasavvıflardan örnekler verilmektedir. Bunlardan ilki, Hz. Ömer'in Suheyb-i Rûmî için "Allah Te'âlâ Suheyb'e rahmet etsin, îmânı o kadar kavîdir ki korkusu olmasa da, kendisine azâbdan emân nâzil olsa da yine ona isyân etmez" şeklindeki sözleri hakkında; "Anlaşıyor ki Suheyb'in itâati, adem-i isyânı sırf vâcibü'l-ittibâ' bildiği makâm-ı a'lâ-yı ulûhiyyetin celâlet-i kadrine ihtirâmdan neş'et ediyormuş." demesiyle son bulmaktadır. İkinci örnek, İmam Şafii'nin sözü "Hiçbir münâzaraya giriştiğimi bilmem ki hakkın hasmının yedinde zuhûr ettiğini temennî etmeyeyim" ve ardından "Görülüyor ki İmâm-ı müşârun ileyhın münâzaradan maksadı hasmı ilzâmdan ziyâde hakîkatin tebeyyün ve zuhûru imiş. Ve hak yedinde zâhir olsa nefsu'l-emrde garaz-ı matlûb ile alâkadâr olmayan tatmîn-i nefis, 'ucb, hasma tefevvuk gibi şevâibin araya karışmasından ihtirâz ediyormuş." yorumu aralarında bir benzerlik kurulmak suretiyle arka arkaya sıralanmıştır. Mezkûr benzerlik, hem Suheyb hem İmam Şâfiî tarafından ikincil konumda bulunan "Allah korkusu, azabdan emân" ve "hasmı ilzâm, tatmîn-i nefis, 'ucb, hasma tefevvuk" beklentilerinin önemsenmemesi ile asıl beklentinin bunların ardındaki "makâm-ı a'lâ-yı ulûhiyyetin celâlet-i kadrine ihtirâm" ve "hakîkatin tebeyyün ve zuhûru" gibi ileri hedefler olduğuna işaret edilmektedir. Diğer bir örnek Sühreverdî'nin; "Yâ Rab! Benim cesedimi cehenneme at. Ve o kadar büyüt ki kullarından kimseye orada yer kalmasın" duası, Serî-i Sakatî'nin; "Vaktiyle bir kere elhamdülillâh dediğim için otuz senedir istiğfâr ediyorum. Bağdad'da bir yangın oldu idi. Biri bana tesâdüf edip senin dükkânın kurtuldu dedi. Ben de elhamdülillâh dedim. İşte otuz senedir bu hamdime nâdimim. Çünkü o anda başkasını unutup kendi hayrımı düşünmüştüm." ifadesi, Râbia el-Adeviyye'nin imanın hakikati hakkında, "Allah'ın ne cehenneminden korktuğum, ne de cenneti sevdiğim için ibâdet etmiş değilim. Yoksa kötü hizmetkârdan ne farkım kalır? Ben O'na muhabbetimden, iştiyâkımdan dolayı ibâdet ederim." cevabı benzer doğrultudadır. Yine, Ebu Süleyman Dârânî'nin "Allah'ın öyle kulları vardır ki, ânları ne cehennem korkusu ne cennet ümîdi Allah'dan gâfil bırakmaz. Yani Allah'ı tefekkür bu gibi şeyleri akıllarına getirmez. Nerede kaldı ki dünyâyı!" sözleriyle, Ma'rûf-ı Kerhî'nin neden bu derece ibadet ettiği sorusuna cevaben

“Zikr-i mevt mi? – Mevt dediğin nedir ki?! – Kabir ve berzâh zikri mi? – Kabir dediğin nedir ki?! – Cehennem korkusuyla cennet ümîdi mi? – Bu dediğin ne imiş? Bu saydığın şeylerin kâffesi yed-i kudretinde olan Melik-i Kâdir öyle bir Zât-ı ecel ve a‘lâdır ki eğer O’nu seversen şu dediklerinin hepsini sana unutturur. Kendisi ile aranda bir ma‘rifet, bir bilgi, bir tanışma olursa bunların hepsinden seni kurtarır.” deyişleri de benzer amaca yönelik örnekler olarak aktarılmıştır. Bütün bunlar vahye iman etmeden yalnız vazifeyi vazife olduğu için yerine getirmeye yönelik ahlâk teorisine uygun eylemde bulunma fikrinin İslâm âlemindeki örnekleridir. Müellif, ödev düşüncesinin İslâm’da karşılığının Allah rızası ve ihlas olduğu fikrindedir. Nitekim örneklerin başında Allah rızası kullanmışken, sonrasında ise birtakım hadis-i şeriflerle imanda ihlas öne çıkarılmıştır; “Ey nâs! A‘mâlinizin livechillâh olmasına, ona başka hiçbir niyet karışmamasına dikkat ediniz. Zîrâ Allah Te‘âlâ a‘mâl içinde hâlis olarak kendi rızâsı için yapılmış olanlarından başkasını kabul etmez.”<sup>167</sup> ve “Cenâb-ı Allah amelin yalnız hâlis olanını ve vech-i zü’l-celâli taleb edilerek yapılanını kabul eder.”<sup>168</sup> İhlas, ardından amelin gizli yapılması ile izah edilerek “Birrin tamam olması açıkdaki amelini gizlide yapmağına vâbestedir.”<sup>169</sup> şeklinde ahlâkî bir eylemin yerine getirilmesinde tek bir hedef gözetilmesi gerektiği fikri öne çıkarılmaktadır.<sup>170</sup> Burada eylemi ahlâkî kılan, tek bir hedef gözetilmesi ve diğer ikincil hedeflerin mümkün olduğunca göz ardı edilmesi durumu, Kant’ın eylemin bir içeriğinin bulunmamasına benzemekte ise de, farklı yanı Kant için içerik olarak görülebilecek *Allah rızasına nail olma arzusu*, varlığını sürdürmekte hatta ödev için ödev yapmanın paralelinde gösterilse bile aslında karşısında durmaktadır.

Ö. Nasuhi ise, yukarıda zikredilmiş olduğu gibi, A. Naim’i adeta takip ederek, İslâm ahlâkının birtakım düsturları olduğunu söyler. Ancak bundan önce, İslâm ahlâkı ile diğer ahlâk ekollerinin ilişkisi hakkında söyledikleri dikkat çekicidir:

“Ahlâk-ı İslâmiyye; bi’l-cümle mesâlik-i ahlâkiyyenin ma‘kûl, şâyân-ı kabûl olan ahkâmını, mehâsını daha mükemmel bir tarzda câmi‘dir. Onların gayr-ı ma‘kûl, şân-ı insâniyyete gayr-ı lâik ahkâmından ise bi’l-külliyeye berîdir. Bununla beraber

<sup>167</sup> Heysemî, **Mecmau’z-zevâid**, Kitâbü’z-zühd, 17652.

<sup>168</sup> Nesâî, **Sünen**, Kitâbü’l-cihâd, 2943.

<sup>169</sup> Heysemî, **Mecmau’z-zevâid**, Kitâbü’z-zühd, 18089.

<sup>170</sup> A. Naim, s.48-50.

henüz felsefî mesleklerin dâire-i şümûlünü tezyîn etmemiş olan bir nice âlf mesâili de kendine hâs bir safvetle muhtevî bulunmaktadır.”

Ardından kendisine göre, İslâm ahlâkının ilk düsturu ile söze başlar;

“Vazîfeni mahzâ Rızâ-yı Bârî için yap!”, “Binâen aleyh Müslümânlar vazîfelerini cennet ümidiyle, cehennem korkusuyla yapmazlar, belki mücerred Rızâ-yı İlâhî’yi tahsîl için îfâ ederler. Nazar-ı İslâm’da ahlâkın en birinci hedefi, gâyesi Rızâ-yı İlâhî’dir. Cenâb-ı Hakkın Rızâsı her şeyin fevkindedir. Bir âyet-i kerîme: ‘Allah Teâlâ’nın rızâsı onların hepsinden daha büyüktür, fevz-i azîm işte odur.’ (Tevbe 9/72) meâlinedir.”

İki önemli noktada A. Naim ile ortaklık görmekteyiz. İlki vazife için vazife düşüncesi ile Allah rızası için eylemde bulunmanın birlikte zikredilmesi iken, ikinci nokta bu birlikteliğe delil gösterilen âyetin A. Naim’deki aynı âyet; Tevbe Sûresi, 72. âyet olmasıdır. Ortaklığın Allah rızası için eylemde bulunan Müslüman örnekliklerinde devam ettirildiği de gözlemlenmektedir. Yukarıda zikredildiği üzere, A. Naim Hz. Ömer’in Suheyb hakkında sözlerini bu duruma örnek olarak vermişti. Ö. Nasuhi, A. Naim’in izinden giderek Suheyb hakkında aynı cümleleri aktarır ve “Demek Suheyb’in ...vazîfelerini yapması bir havf ve recâyâya müstenid değilmiş, mücerred Allah’ına kemâl-i hürmet ve muhabbetinden münbais imiş.” değerlendirmesinde bulunur. Verdiği diğer örnek A. Naim’in örneklerinden farklı olmakla beraber, içerik olarak fazlaca paraleldir; “Hayyân bin Hilâl, arkadaşlarıyla bir meclisde otururken sâlihâtdan bir kadın gelerek: ‘Bir mes’ele sormak istiyorum, içinizde soracak kimse var mı?’ demiş.” Kadın soruyu sorması için Hayyân’a yönlendirilince ona “sehâ (cömertlik)” hakkında sormuş ki;

“ – Sizin indinizde sehâ nedir?, – Atâdan, bezl ü îsârdan ibâretidir. – Bu dünyâca sehâdır, dînce sehâ nedir? – Cenâb-ı Hakka hiçbir ağırlık hissetmeksizin sehâ-yı kalb ile ibâdet etmektir. – Bu ibâdet mukâbilinde bir mükâfat ister misiniz? – İsteriz, çünkü Allah Teâlâ bir haseneye on misli sevâb va’d buyurmuşdur. – Fesühbânallah! Bir verip de on aldıktan sonra sehâvetiniz nerede kalır? – O hâlde, hemşîre! Sizin indinizde sehâ nedir? – Bence sehâ; Cenâb-ı Allah’a itâatle mütena‘im ve mütelezziz olup hiçbir kerâhet hissetmeksizin ibâdetde bulunmaktır. Bir hâlde ki bu

ibâdetiniz mukâbilinde hiçbir ecr istemeyesiniz, tâ ki mevlânız sizin hakkınızda istediğini yapsın...”

İki örneğin ardından Ö. Nasuhi, vazife için vazife yapmakla Allah rızası için eylemde bulunmayı birbirine bağlayacağı şu satırları serdeder; “Şimdi İslâmiyetin: ‘Vazîfeyi mahzâ Rızâ-yı Bârî için yap!’ düstûr-ı ahlâkîsi; Akliyyûn’un: ‘Vazîfeyi vazîfe olduğu için îfâ et.’ kâidesini daha ulvî bir sûrette ihtivâ etmiş olmuyor mu?” diye sorar.<sup>171</sup> Böylece yukarıda bahsi geçen A. Naim’in Rasyonalistler ile kurduğu uzlaşmayı, Ö. Nasuhi’nin aynı grubu Akliyyûn adlandırmasıyla kurarak, vazife ahlâkı savunucuları ile İslâm ahlâkını bir noktada örtüştürmektedir. Örtüştürme tabir ettiğimiz durum, Ö. Nasuhi’de yukarıdaki alıntılardan da görüleceği üzere, İslâm ahlâkının diğer ahlâk ekollerini “câmi” olması, pek çok mesâili ele almasıyla felsefî ekolleri “muhtevî” olması ifadeleriyle dile getirilirken, A. Naim’de “vezâif ve hukûk-ı ahlâkîyye evâmîr-i dîniyye ile mümtezicdir, ahlâk ile dîn âdetâ şey’un vâhiddir.” ifadesinde görüleceği üzere “mümtezic(karışmış)”, bir ve aynı şey olarak dile getirilmiştir.<sup>172</sup>

Vazife düşüncesi ile Allah rızası için eylemde bulunma arasında kurulan irtibat noktasında Akseki’ye gelince, daha evvel zikredildiği üzere A. Naim’in öncülüğü Ö. Nasuhi gibi onun eserinde de gözlemlenebilir. Yukarıda hem A. Naim, hem Ö. Nasuhi’de ayrıntısına girildiğinden burada benzer noktalarına değinip, farklı noktaların ayrıntısı verilecektir. Akseki, Kant’ın ödev ahlâkının birtakım seçkinler için geçerli bir ahlâk olduğunu iddia etmektedir;

“ ’Âcil veya âcil (şimdi veya gelecekte) hiçbir menfaat düşünmeksizin, birdenbire Kant’ın dediği mertebeye yükselebilmek, vazîfe için îfâ-yı vazîfe düstûrunu ta’kîb edebilmek insânlar için gayr-ı kâbilidir. İnsânları kânûna inkıyâda sevk edecek olan sâik, evvelâ bir menfaat-i ‘âcile (hemen elde edilecek olan menfaat) veyâhûd hiç olmazsa âciledir (ileride elde edilecek olan menfaattir). Diğer mertebeye insânlar buradan yükselebilirler.”

demekle Kant’ın mensubu olduğu akılcı ahlâkın, her ne kadar diğerlerinden daha yüksek bir mevkiye olsa da, tüm insanları kapsayamayan bir ahlâk ortaya koyması

<sup>171</sup> Ö. Nasuhi, s.51-54.

<sup>172</sup> Ö. Nasuhi, s.51; A. Naim, s.16.

bakımından eksik kaldığına işaret etmektedir. Hâlbuki “vazîfeyi iki dereceli olarak kabûl eden Müslümânlık” esasına dayalı ahlâk, bu dereceli oluşu sayesinde daha tamam bir ahlâk ortaya koyabilmektedir.<sup>173</sup> Nitekim Kant ahlâkının seçkinciliğine işaret edercesine, Kant’ın öznesinin düşünmeye ve irade etmeye muktedir akıllı bir varlık olması gerektiği ifade edilmiştir. Kant’a göre, ahlâkın temel gereği akıllılık kavramının ayrılmaz bir parçasıdır ve ahlâkî eylemlerin bağlayıcılıklarının akıllı bir insan varlığı tarafından apriori kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>174</sup> Akseki meselenin ayrıntısına girdiği bölümde ise; İslâm’da vazifenin iki dereceli olması, bu derecelendirmenin avam ve havasla ilgili bulunması, vazifeyi vazife olduğu için yapmakla eylemi livechillah, Allah rızası için yapmak arasında uyum kurması bakımlarından A. Naim ve Ö. Nasuhi ile benzer ifadeleri kullanmaktadır. Daha önemlisi, nasıl Ö. Nasuhi Allah rızası için eylemde bulunan şahıslara verdiği örneklerde A. Naim ile aynı düşünüyor, Akseki de iki müellifle müşterektir. Hz. Peygamber’in (s) ayakları şişinceye kadar gece namazına devam etmesi, Hz. Ömer’in Suheyb hakkında söyledikleri, Râbia el-Adeviyye’nin imanın hakikatini tanımlarken ifade ettiği sözlerin vurgu ve ifadeleri, öncü metin olması muhtemel A. Naim’den alındığına işaret niteliğindedir. Bir diğer dikkat çekecek nokta, bu konuda diğer iki müellifin kullandığı âyetin (Tevbe 9/72) kullanılmış olmasıdır; “Kur’ân’da saâdet-i dünyeviyye ve uhreviyyenin envâ’ı ta’dâd edildikten sonra: ‘Cenâbullâhın rızâsı bunların hepsinden büyüktür. Fevz ü azîm işte bu rıdvândır. Rızâyı İlâhî’yi tahsîl edenlerdir ki en büyük saâdete nâil olurlar.’ buyuruluyor.” şeklinde aynı âyet kullanılmış ve Ö. Nasuhi’nin vurguladığı “ihlâs” terimi, ilgili hadislerle öne çıkarılmıştır. Yine A. Naim’in “livechillâh” ifadesi de Âl-i İmrân Sûresi, 102. âyetle “إِتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ” irtibatlı olarak kullanılmıştır; livechillah eylem yapmak, “...âyet-i kerîmesiyle me’mûr olduğumuz takvâda bu ulvî his ile edâ-yı vazîfedir.”<sup>175</sup>

Ancak Akseki, her ne kadar diğer iki müellifi takip ediyor görünse de, önemli bir eklemeye bulunur;

---

<sup>173</sup> Akseki, s.46, 47.

<sup>174</sup> Geoffrey Warnock - Bryan Magee, “Sekizinci Tartışma: Kant”, Bryan Magee (Ed.), **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi** içinde (173-193), Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s.189, (Televizyon dizisinden kitaba aktarıldığından, dipnotta alıntı her iki konuşmacının ismine atıfla gösterilecektir).

<sup>175</sup> Akseki, s.115, 116.

“A‘mâl ve ef‘âlimizin menfaat mukâbili değil, yalnız Rızâ-yı Bârî için olmak lâzım geleceği Müslümânların havâs ve avâmınca ma‘lûm bir fikr-i müşterekdir. Havâs böyle olduğu gibi avâmın fikri de budur. A‘mâlini cennet ümîdiyle yapan tabakanın da netîce i‘tibâriyle beklediği şey, Rızâ-yı Bârî’ye nâiliyyet ve müşâhede-i Cemâlullâhdır.”

Bu şekilde avam ve havas arasında fark olacaksa da, avamın yani cennet ümidi içinde eylemde bulunan tabakanın da eylemini Allah rızasına nail olma amacı taşıyarak gerçekleştirdiğini belirtmektedir. A. Naim’de adeta bu tabakanın yalnız cennet ümidi ile eylemde bulunmasıyla ve Allah rızasını gözetmenin ahlâkî eylemde bir üst seviye kabul edilmesiyle, bu rızaya nail olma hedefi taşıyacak yetide olmadıkları manası çıkmaktaydı. İhtimal ki, Akseki de bu manaya gelmesinden kaçınmak ve belki düzeltmek maksadıyla mezkûr açıklamayı yapma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak yine de, “En büyük fukahâmımız (dipnotundaki izahtan anlaşıldığına göre Tahtâvî kast edilmektedir) da ibâdetin a‘lâsı cennet ümîdi veyâhûd cehennem korkusuyla yapılan olmayıp belki Cenâb-ı Hakkın zâtından dolayı yapılan ibâdet olduğunu tasrîh ediyorlar.”<sup>176</sup> sözleriyle aslında kendisinin de bu görüşte olduğu görülebilir. Hatta vazifeye uygun eylem ile İslâm ahlâkına ait eylemin aynileştirildiği düşünce daha ileri boyuta taşınır; “...‘Vazîfeyi vazîfe olduğu için îfâ düstûrunu vaz’ eden Müslümânlıktır. Buna dâir zikir edilecek âyât-ı kerîme, ehâdis-i şerîfe ve âsâr-ı eslâf o kadar çokdur ki, onları ta‘dâd ile bitiremeyeceğimizi söylemekle iktifâ etmeyi daha muvâfık buluyoruz.” Hz. Peygamber’in (s) bir hadis-i şerifine dayanarak, vazife prensibinin İslâm’da “Akliyyûnun” felsefesinde olduğundan daha iyi bir şekilde açıklandığını iddia eden müellif şu ifadelerde bulunmaktadır;

“ ‘Ey nâs; a‘mâlinizin livechillâh olmasına, ona başka hiçbir niyet karışmamasına dikkat ediniz. Zîrâ Allah Teâlâ a‘mâlden ancak hâlis olarak kendi rızası için yapılmış olanlarından başkasını kabûl etmez.’<sup>177</sup> Görülüyor ki ahlâkın dînden ayrı ve yalnız akla müstenid olması lâzım geldiğini iddiâ eden Akliyyûnun ta‘kîb eylediği ‘vazîfe için îfâ-yı vazîfe’ düstûru, Müslümânlıkta daha yüksek ve daha ulvî bir şekilde takrîr olunmuştur.” ve ardından; “Mebâdî-i ahlâkiyyeyi dînden iktibâs etmekle bu esâsın kuvvetine hâlel gelmiş değildir; çünkü bizzât dînimiz bu esâsı âmir ve

<sup>176</sup> Akseki, s.115, 117.

<sup>177</sup> Heysemî, **Mecmau’z-zevâid**, Kitâbü’z-zühed, 17652.

müşevvikdir. Demek ki vâcibât-ı ahlâkiyyenin vahy ve nübüvvetden muktebes olması, bu mebâdînin aklî olmasına zerrece hâlel îrâs etmiyor.”<sup>178</sup>

Müellifin alıntılanan son cümlelerinden birkaç önemli noktaya temas etmek gerekirse bunlardan birincisi, Akseki kendisi vazifenin İslâm’da daha iyi beyan edildiğini yani vazifenin asıl dinde bulunduğunu iddia etmesine rağmen, âyet ve hadislerde *Allah rızası* ve *livechillah* ifadelerinin bulunması ve vazifeye doğrudan değil, ancak bunlara atıfla İslâm ahlâkında bir yer bulabildiği gerçeğidir. Ayrıca ahlâkın ilkelerinin dinden edinilmesinin onların aklî temellerine herhangi bir hâlel getirmeyeceğini söylemesi de benzer şekilde müellif tarafından din ile aklın iki ayrı kaynak olarak görüldüğü ve ilaveten dine dayalı esasların aklî gücünü yitirebileceği kaygısını taşıdığı veya ortamda böyle bir şüphenin var olduğunu düşündürmektedir. Bir diğer ilgili çıkarım ise, “Akliyyûn” denilen Rasyonalistlere ait ahlâk görüşünün dinin yani İslâm’ın öngördüğü ahlâk görüşü ile karşı karşıya ve güçlü bir sese sahip olduğu vakıasıdır. Bir diğer mühim nokta ise, vazifeye uygun eylemin Kant tarafından ahlâk eylemi sınırlarına dâhil edilmemesi gerçeğidir. Filozof, *vazifeye uygun* eylem ile *vazifeye dayanan* eylem arasında ayırım yapmaktadır. Çünkü ilk eylem her ne kadar vazifeye uygun görünse de, yarar ve çıkar ile birleşiktir. Örneğin bir bakkalın müşterisini aldatmaması vazifeye uygun olduğu halde, eyleminin amacı müşterisinin çoğalması ise, çıkarı uğruna böyle davranmış olacaktır. Dolayısıyla eylemi sadece *vazifeye uygun* bir davranış olarak nitelenebilir. Gerçek manada ahlâklılık ise vazife bilerek, vazife buyruğunun yönettiği bir iradeyle yapılan bir eyleme dayanır.<sup>179</sup> Yani Kant vazife, dolayısıyla yasadan ötürü eylemde bulunmakla ona uygun eylemin arasını ayırmaktadır. Bunun nedeni, Kant’ta bir eylemin ahlâk eylemi olmasının yasadan dolayı yapılmış olmasından kaynaklanmasıdır. Dindar bir kimse, Tanrı o şekilde emrettiğinden ahlâklı davranırsa dahi, ahlâk yasasından kaynaklı öyle davranıyor olmadığından, tam olarak ahlâklı sayılamayacaktır. Bu şekilde pratik aklın bağımsızlığı, ahlâkı belirleyici

---

<sup>178</sup> Akseki, s.118, 119.

<sup>179</sup> Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, Takiyettin Mengüşoğlu (çev.), 6. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s.121, 122 ve Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, İonna Kuçuradı (çev.), 7. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018, s.12.

olmaması bakımından Tanrı'yı da kapsamaktadır. Çünkü filozof, Tanrı'nın yardımıyla değil, insanın kendi çabasıyla elde ettiği bir erdemi hedeflemektedir.<sup>180</sup>

İslâm ahlâkı ile Rasyonalistlerin düşüncesine ait olduğu söylenen ahlâk arasında bir uzlaşma daha kurulmaktadır. Vazifenin koşulsuzluğuyla irtibatlı olduğundan, ikinci bir uzlaşma noktasının burada ele alınması uygun görünmektedir. Söz konusu ikinci uzlaşma noktası, yukarıda zikredilen İslâm ahlâkında eylemin derecelerinin var olmasıyla açıklanmaktadır.

A. Naim'e göre her ne kadar yukarıda bahsedilen Suheyb-i Rûmî, Râbia el-Adeviyye gibi önde gelen kişiler İslâm'da çok olsa da, bu kimseler Müslümanların ekserisini teşkil etmemektedirler. Çünkü insanların çoğunluğunu harekete geçiren etken salt Allah rızasından evvel, cennet ümidi ile cehennem korkusudur.

“...mertebeye-i ulyâ-yı ahlâkiyyeye varmak için ne kadar metin bir mücâhedeye, ne kadar âlî bir terbiye-i fikriyye ve rûhiyyeye ihtiyâc olduğunu izâh etmek zâiddir. Halkın ekseri bu gâye-i kemâli yalnız tasavvur etmekle iktifâ eder. Daha dün tabakadaki avâm-ı nâssın fi'liyâtta sâikî, ne kadar olsa rûz-ı cezâdaki sevâb ve 'ikâb tasavvurudur. Ya'nî açıkçası fikr-i menfaattir.”

Sevap günah tasavvurunun mefaat fikri olarak görülmesi mevzusu, Kant'ta mutluluk ile vazife ilişkisi bağlamında daha sonra ele alınacağından, burada Müslümanlar arasında bir hiyerarşi öngören düşünce ile devam edilecektir. A. Naim'e göre, İslâm'da eylemlerin karşılığı iki derecelidir. İlk derece, geniş halk yığını için geçerli olup, sevap ve cezalandırmada karşılığını bulurken, ikincisi daha yüksek bir seviyeyi ifade edip, yalnız Allah rızasından ibarettir. Şöyle ki; “...(İslâm dininin) hitâbların(ın) mevzû'u – biri sâadet-i mahzâdan, rızâ-yı Hakdan; diğeri sevâb ve 'ikâbdan ibâret olmak üzere – iki derecelidir. Bidâyet hâlinde ikinci derecedeki hitâba müstehak olmayan yoktur. Birinci dereceden hitâba mazhar olabilmek her hâlde büyük bir mertebeye-i kemâli ihrâza mütevakkıftır.” Ardından bu ifadeler hadis-i şerife de dayandırılır.

---

<sup>180</sup> Güneç, s.157-160.

“...‘dünyâ ehli âhirete, âhire ehli dünyâyâ, dünyâ ile âhiretin her ikisi de ehlullâha haramdır’<sup>181</sup> hadîs-i şerîfi mü’minleri gâye-i ahlâkîlerine göre üçe ayırmıştır. ‘Ehl-i dünyâ’ tesmiye edilen birinci mertebedeki insânların kıymet-i ahlâkiyesi olmadığına dâl olan âyât ve ehâdisin adedi sayılamayacak kadar çoktur. Nazar-ı şer‘-i şerîfde kıymet-i ahlâkiyeyi hâiz olanlar ‘ehl-i âhiret’ ile ‘ehlullâh’dır. Ehl-i âhiret ikinci dereceden müstehakk-ı hitâbdır. Asıl ehl-i kemâl ise birinci derecedeki hitâbâta müstehak olan ehlullâhdır ki... aralarında büyük bir fark vardır.”

Hadis-i şerifte insanların ahlâkî bakımından üç dereceden ibaret oldukları zikredilmekte, ilk grup olan ehli dünyanın ahlâkî bakımından bir değeri olmadığı, böylece geride kalan iki gruptan birinin A. Naim’in bahsettiği avam-ı nas olup, diğerinin ise önde gelen örnek kişilere tekabül ettiği ifade edilmektedir. Kant’ın vazife düşüncesindeki tersine çoğunluğu oluşturan gruba her ne kadar alan açılrsa da, asıl mühim olan “ehlullâh” gurubudur. Bu durumun teyidi için, âyet ve hadisler ile delil getirilir; “Ebrârın hasenâtı mukarrabînin seyyiâtıdır”<sup>182</sup>, “Haberiniz olsun! Evliyâullâh için hiçbir havf yokdur. Hüzün de nedir bilmezler”(Yûnus 10/62), “İki ânı birbirine müsâvî olan kimse aldanmıştır, mağbûndur”.<sup>183</sup> Yalnız vazife için eylemde bulunan insanlarla bir göreceği grubun İslâmî literatürde karşılığı böylece *ehlullâh*, *mukarrabîn* ve *evliyâullah* olmuştur. Burada yazarın, cennet ümidiyle yapılan eylemleri *rızâ-yı ilâhînin* adeta dışına çıkardığı düşünülebilir. Ancak daha sonra kendisi, âhiret menfaati ile dünyada hemen elde edilecek menfaatin arasını ayırma ihtiyacı hissedecektir. İlk derecedeki insan grubunun sahip olduğu sevap-ceza fikri, açıkça bir menfaat düşüncesi ise de, insan başta bu menfaat duygusundan kendini kurtaramayacaktır. Fakat “İlim ve irfân arttıkça, akıl ve dirâyet tevessü‘ etdikçe gâye de yükselir. Gâyetü’l-gâyât ise nihâyet kâffe-i saâdeti mutazammın olan Rızâ-yı Bârî’ye müncer olur.” Böylece tamamen Allah rızasına yönelen insanda, vazife fikri de bu rızaya nail olmakla gelen gerçek mutlulukla tam olarak ortaya çıkar. Ancak bu gayenin oluşabilmesi için insanın sahip olduğu ilmin artması ön koşuldur.<sup>184</sup> Benzer olarak bilgi ve aklî güçler arttıkça vazifenin artacağı vurgusu Ali Kemal’de de görülebilir;

<sup>181</sup> İsmail Hakkı Bursavî, *Rûhu’l-beyân*, Abdüllatif Hasan Abdurrahman (tash.), Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, C.2, trs., s.354.

<sup>182</sup> Zeynüddîn Mer’î, *el-Fevâidü’l-mevzûa fi’l-ehâdisi’l-mevzûa*, 159.

<sup>183</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfûa fi ahbârî’l-mevzûa*, 457.

<sup>184</sup> A. Naim, s.50-52.

“...insânın mes’ûliyyeti mevcûdât-ı sâire ile münâsebâtı ve ihtiyâcâtı nisbetinde tenâkus ve tezâyüd eyler. Bi’l-cümle mevcûdât ile münâsebâtdan külliyyen inkıtâ‘ hâlinde bulunmak şübhe yok ki mes’ûliyyeti mahv eder. Lâkin ekser-i ahvâlde insânı bu hâl-i inkıtâ‘da bulunduran cehldir. İlim ise insânın ihtiyâcâtını ve kâffe-i eşyâ ile münâsebâtını tezyîd eyler. İhtiyâcât ve münâsebât tezâyüd etdikce hayr ve şer ile dahî alâka artar, vazîfe çoğalır. Mes’ûliyyet de vazîfenin kesretine teb‘an çoğalır.”<sup>185</sup>

Günümüz ahlâk müelliflerinden Çağrııcı da, ahlâkî vazifenin en yüksek gayesinin Allah rızası olduğunu ifade etmektedir.<sup>186</sup>

Ö. Nasuhi, vazifeye uygun eylem ile İslâm ahlâkına uygun eylemi ikinci defa olarak, *ahlâkî iyide* uzlaştırmaktadır. A. Naim’in ahlâkî eylemde ortaya koyduğu dereceli olma, Ö. Nasuhi’de söz konusu iyi için geçerlidir. Müellif; “Nazar-ı İslâm’da hayr, iki kısımdır: hayr-ı mutlak, hayr-ı ahlâkî.” diyerek, “Hayr-ı mutlak, hadd-i zâtında meşrû‘ ve nâfi‘ olan şeydir... Hayr-ı ahlâkî, vazîfe-i ahlâkiyyeye riâyetden hâsıl olan hayrdır.” şeklinde iki ayrı iyi ve bunlar için iki ayrı tanım yapmaktadır. Dolayısıyla ahlâkî iyyinin, ahlâkî vazifeye uygun olma şartı taşıdığı görülür.

“Hayr-ı ahlâkî, insân için ulvî bir gâyedir. Hayr-ı ahlâkînin mîzânı, yapılan bir amelin vazîfe fikrine müstenid, Rızâ-yı Hakka mukârin olmasıdır. Rızâ-yı İlâhiye karîn olan her şey, bir hayr-ı ahlâkîdir. Nitekim ‘Hayr, Cenâb-ı Hakkın ihtiyâr ettiği şeydedir’ buyrulmuştur. Binâen aleyh insân hayr-ı ahlâkîye nâil olmak isterse Cenâb-ı Allah’ın ta’yîn buyurduğu vazîfelere kemâl-i hulûs ile ri‘âyet etmelidir. Başka sâyede hayra nâiliyet ümîdinde bulunanlar, dalâlet vâdisinde kalırlar, harâretlerini teskîn için karşılarında parlayan serâb mevcellerine koşup duran gâfil kimselere benzerler. Ahlâk-ı İslâmiyyemize nazaran en büyük hayr, Rızâ-yı İlâhîdir, ...”

Devamında “hayr-ı ahlâkî” yani ahlâkî iyyinin kendi içinde dereceleri görülebilecek açıklamalarda bulunur; “Bu iki hayr (hayr-ı mutlak ve hayr-ı ahlâkî) ba‘zen ictimâ‘ eder, bazen etmez. Meselâ bir fakîre mahzâ vazîfe fikriyle sadaka vermekde bu iki hayr mevcûddur. Fakat riyâ için, şöhret için verilen sadakada hayr-ı mutlak var ise de hayr-ı ahlâkî yokdur.” Burada ahlâkî olan iyi, genel anlamdaki iyiden daha özel bir manaya sahip olmaktadır. Verilen örnek üzerinden gidilirse, gösteriş için

<sup>185</sup> A. Kemal, s.46.

<sup>186</sup> Çağrııcı, s.127.

fakire verilen sadaka genel manada iyi olabilse de, ahlâkî manada iyi olması için vazife fikriyle verilmiş olmalıdır. Ancak ahlâken iyi olmanın da kendi içerisinde bir hiyerarşisi söz konusudur; “Menfaat gibi, mahzûâtı tatmîn gibi bir maksada mukârin olmayıp mahzâ vazîfeye ri‘âyet netîcesi olarak vücûda gelen hayra, sultân-ı hayr – hayr-ı a‘lâ – denir ki bu bir mefkûre-i ahlâkiyyedir.”<sup>187</sup> En yüce iyi ya da sultan konumunda bulunan iyi, ahlâkî iyi hiyerarşisinde en üst konumdadır. Şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür ki, gösteriş için yapılmayan bir iyilik, haz amacıyla da yapılacak olabilir. Bu durumda eylemin hazzı dahi önemsemeden yapılması en yüce iyi şeklinde nitelenmesini sağlayan koşul olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece, Ö. Nasuhi’nin “sultân-ı hayr” ya da “hayr-ı a‘lâ” dediği ile Kant’ın “en yüksek iyi” dediği ortak noktada buluşabilecektir.

Kant’ın ortalama 2. Meşrutiyet ile belirginleşmeye başlamış olan etkisinin Cumhuriyet’e hatta günümüze uzandığını gördüğümüz eserlerden birinde Draz, ele aldığımız müelliflerden daha sonra yaşadığından, Kant metinlerine büyük ihtimalle daha kolay ulaşılır olması dolayısıyla Alman filozofu daha ince bir kavrayışla eleştirmektedir. Müellifin *Kur’ân Ahlâkı* eserinde belirttiğine göre, Kur’ân’da vazifelerin üstünde olan faziletler de vardır. Örneğin, farz olan vazifeyi yerine getirmek iyidir, ancak “gönülden iyilikte bulunmak” karşılığını Allah’ın vereceği (Bakara 2/158) daha üstün bir eylemdir.<sup>188</sup> Vazifeye dair katı tavrı dolayısıyla Kant ahlâkını “yükümlülüğün sebepsiz saf şekli”<sup>189</sup> olarak tanımlamakta ve ona “ahlâkta şiddet taraftarı”<sup>190</sup> nitelemesini yapmaktadır. Böylece Draz, son dönem ahlâkçılarının *Allah rızası için eylemde bulunmak* ile benzeştirdiği *vazife için vazife yapmanın* arasını ayırmakta ve onlardan bu bakımdan farklılaşmaktadır. Draz’a göre, Kur’ân’ın bize emrettiği herhangi bir sorumluluk, bizzat bizim vazifemiz olarak kabul edilmelidir. Ancak son dönem ahlâkçılarında farklı olan, vazifenin bir eylem bilincini ifade etmesi ve halkın ameli ile vazife bilincine sahip insanların eylemleri arasında derece farkı bulunmasıdır. Yani müelliflerimiz için vazife fikri oldukça olumlu, hatta yüksek bilinç sahibi olmayı gerektiren bir eylem biçimini ifade etmektedir. Fakat Draz, gönülden iyilikte bulunmanın farz olan vazifeyi yerine getirmekten üstün olduğunu belirtmekle,

<sup>187</sup> Ö. Nasuhi, s.31, 32.

<sup>188</sup> M. Abdullah Draz, **Kur’ân Ahlâkı**, Emrullah Yüksel ve Ünver Günay (çev.), 4. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s.77.

<sup>189</sup> Draz, s.204.

<sup>190</sup> Draz, s.231.

vazifeyi sıradan bir emrin yerine getirilmesi derecesine indirmiştir. Son dönem müellifleri ise, daha önce belirtilmiş olduğu üzere, gönülden eylemde bulunmayı yani Allah rızası için eylem yapmayı vazife saymaktaydılar. Kant ahlâkının günümüzdeki etkisine bir başka örnek, Vural'a aittir. Kendisi, Kant'ın Hıristiyan olduğu halde bu dinin ahlâkını beğenmediğini, ahlâkının temel düşüncelerinin daha ziyade İslâm ahlâkına yakın olduğunu ileri sürmektedir:

“Kant ahlâkı, ödevde maddi çıkar, haz, lezzet veya diğer dünya nimetlerinin amaçlanmasını kabul etmez. Benzer şekilde İslâm ahlâkı da ödevin Allah'ın rızasını kazanmak için yapılmasını emreder. Ödev yasası, aklın ürünüdür ve her insanda doğuştan vardır. İslâm ahlâkı da vicdanın ilâhî bir lütuf olduğunu kabul eder. İslâm ahlâkının iyi niyet anlayışında, sadece Allah'ın rızası gaye olmalı, korku, ceza ve mükâfat gibi gayeler güdülmemelidir.”<sup>191</sup>

Rasyonalizm ile İslâm ahlâkının örtüştüğü fikrinin günümüze daha yakın bir uzantısını görmek bakımından, Pazarlı'nın çalışması incelenebilir. Burada doğrudan Kant ahlâkının Kur'an'da vaz edilen ahlâk ile yakınlığı bulunduğu iddia edilmektedir;

“Batı dünyasında en yüksek bir ahlâk sistemi olarak kabul edilen Kant'ın ahlâk felsefesinde ahlâkî kanun, amelî akıldan gelir. Buna vazife kanunu denir, vazife kayıtsız ve şartsız bir emirdir. Vazife, vazife içindir (emperatif kategorik). Kant'ın bu ahlâk görüşü Kur'an-ı Kerim'in emirleriyle büyük bir yakınlık gösterir.”

ifadelerinin ardından İslâm ahlâkının kaynakları incelenirse bu durumun belirginlik kazanacağını belirtilmektedir. Yazara göre bu durumun sebebi İslâm'ın rasyonel-teolojik bir ahlâk ortaya koyuyor olmasıdır. Rasyonel-teolojik ahlâkın izahı ise şu şekilde yapılmaktadır; “Yani bir taraftan metafizik ve tabiatüstü bir kaynaktan doğmakta ve kurallarını akıl ve muhakeme ile güçlendirmektedir. Bütün ahlâk sistemleri vazife ahlâkları, hayır ahlâkları diye iki büyük cepheye ayrılırken İslâm ahlâkı, hem vazife, hem hayır ahlâkı halinde ortaya konulmuştur.” İslâm ahlâkının bu özelliği ise, onun orjinal ve geniş bir sentez ortaya koymasına bağlanmaktadır.<sup>192</sup> Dolayısıyla İslâm ahlâkını Kant ahlâkı ile örtüştürmenin hala sürdüğünden söz etmek

---

<sup>191</sup> Vural, s.375.

<sup>192</sup> Pazarlı, s.66, 74, 75.

mümkündür. Bunun temel sebebi, Kant ahlâkının bu alandaki etkisinin hala devam etmesidir.

## 2.4. KARŞITLARIN BİRLİĞİ: MUTLULUK ve VAZİFE İLİŞKİSİ

Yukarıda zikredildiği gibi Immanuel Kant, saf aklı içinde bulunduğu tehlikeden “neyi bilebiliriz?” sorusuna verdiği cevapla kurtarmaya çalışırken, “ne yapmalıyım?” sorusuna verdiği cevapla da pratik aklın tehlikesine karşı koymaya çalışmaktadır. Pratik aklın içinde bulunduğu tehlike, saf aklın bulunduğu tam tersi bir yönden gelmektedir.

“Ahlak felsefesi tarihi boyunca, insanın eylemlerindeki, yapıp-ettiklerindeki aklın (pratik aklın) anlamı, çoğu kez ve hep yinelenerek mutlulukta (*eudaemonism*); tek ya da çoklar için mutluluğa ya da yarara ulaşmada görüldü... Kant’ın içinde yaşadığı çağın ahlak felsefesi, böyle *eudaemonist* ve *utilitarist* (yararcı) bir yolda yürüyordu. İnsandaki pratik aklın anlamının, mutluluğa ulaşmak olduğundan hiç kuşku duyulmuyordu. İşte Kant’ın ahlak felsefesi bu görüşle savaşımıştır.”

Heimsoeth, filozofun neden mutluluğu hedef aldığına burada açıklık getirmektedir. Eudaimonism de, utilitarizm de sadece kişisel amaçları göz önünde tutmaktadırlar, oysaki Kant herkesin objektif birer amaç olarak görüldüğü bir ahlâkı ortaya koyma isteğindedir.<sup>193</sup> Filozof, mutluluğa açıkça karşı koymasa da, mutluluk öğretisiyle ahlâk öğretisinin birbirinden ayrılmalarının pratik aklın ilk ve en mühim ödevi olduğunu söylemektedir.<sup>194</sup>

Kant, ahlâkta hazzı mutlulukla birlikte ele almaktadır. Hazcı denilen ahlâk ekolünün, saadet temelli ahlâkla bu şekilde bir görülmesinin sebebi, düşünüre göre her iki grubun menfaat arka planıyla hareket ediyor olmasıdır. Ahlâkî eylemde ne menfaat ne de mutluluk kabul etmeyen Kant, klasik ahlâk tasavvurundaki saadet düşüncesi ile menfaati şu şekilde yakınlaştırır; “Mutluluk arzusu söz konusu olunca, önemli olan yasaya uygunluğun biçimi değil, sırf *içeriktir*.” Kant’ta içerik, “Ahlak Yasası”

<sup>193</sup> Heimsoeth, s.116, 117, 127.

<sup>194</sup> Akarsu, s.113.

başlığında değinildiği gibi, eylem karşısında istenilen şey yani *nesnedir*. Dolayısıyla mutluluk hedefiyle yapılan her eylem, Kant açısından bakılınca - isterse Cennet'e kavuşma arzusu olsun fark etmez - yasaya uygun olması amacıyla yapılmamış, o içeriğe sahip olma arzusuyla yapılmış bir eylemdir ve bu da eylemin değerinin ahlâkî bakımdan düşmesine neden olmaktadır. Çünkü ona göre mühim olan ulaşılan sonuçlar değil, yalnız istemenin maksimlerinin yasaya uygun olarak belirlenmesidir.<sup>195</sup> Hatta bir kimse Tanrı uğruna ahlâkî bir eylemde bulunuyorsa dahi iyiyi iyilik gereği yapmıyordu.<sup>196</sup> Kant'ın mutluluk ile kastı, aslında klasik saadet temelli ahlâkın nefsin yetkinliğe ulaşması ile anlaşılan mutluluktan çok farklıdır. O mutluluğu bireylere göre hatta zaman ve mekâna göre bile değişen hazlar olarak anlar gibidir; "Ödevin ne olduğu herkes için kendiliğinden açıktır; ama gerçekten sürekli olarak yarar sağlayan ise... karanlığa bürünmüştür... (karanlığa bürünmüş olan bu yararı bulma çabası) çok zekâ gerektirir." Oysa ahlâk yasasına uygun olanı bulmak herkese açık ve çok da zor olmayan bir iştir. Kendisi, mutluluğu ödevden ayırmakta, mutluluk öğretisini deneysel alanla irtibatlı bularak küçümsemektedir. Tüm temelleri deneysel ilkelerden oluşan mutluluk öğretisi ile en küçük deneysel ögenin karışmadığı ahlâk öğretisini birbirinden keskin biçimde ayırır. Mutluluğu geliştirme hiçbir zaman ödev olamaz, her türlü ödevin ilkesi olması ise imkânsızdır. Kant'a göre, istemenin tüm belirlenme sebepleri deneyseldir, tek deneysel olmayan isteme belirlenimi ise ahlâk yasasıdır. Nitekim Tanrı'nın dünyayı yaratması ardındaki son amacın ne olduğu sorulursa cevap mutluluk değil, en yüksek iyi olacaktır.<sup>197</sup> Akarsu bu durumu, "İstemenin maddesi, pratik kanunun varlık şartı olarak görülürse bundan da istemenin... tabiat kanunlarına bağlılığı ortaya çıkar ve istem artık kanun koyamaz sadece duyusal kanunlara uyan buyrultular verebilir." şeklinde izah etmiştir.<sup>198</sup> Eğer isteme, maddeye sahip ise bu onun duyulur dünya ile irtibatlı olduğunu göstermektedir ki bu sayede bir kanun olmaktan uzaklaşmış demektir.

Son dönem Osmanlı ahlâkçıları, yukarıda ayrıntısıyla açıklandığı üzere, mesela Allah rızası için eylemde bulunmakla cennet arzusuyla eylemenin arasında bir fark ortaya koyarak, vazifeye uygun eylem ile Allah rızasıyla hareket etmeyi

---

<sup>195</sup> Kant, **Pratik...**, s.29, 30, 52.

<sup>196</sup> Çilingir, s.58.

<sup>197</sup> Kant, **Pratik...**, s.42, 101-103, 141, 142.

<sup>198</sup> Akarsu, s.99.

özdeşleştirmişlerdir. Onlara göre, bir eylem hem vazifeye uygun olup, hem de sonucunda cennete gitmeyi sağlayabilir. Yukarıda Kant'ın ahlâk prensiplerinin dinin içinde yer alan ahlâkın ne kadar uzağında durduğunu gördük. Kant, ilerleyen sayfalarda bu mesafeyi kısaltır gibi görünmektedir; “Her isteme ediminin bir nesnesi, dolayısıyla içeriği olması gerektiği yadsınamaz; ama bu içerik, bundan dolayı belirleyici neden ve maksimin koşulu değildir.” Demek ki istemeyi belirleyen nesne (içerik) değil, yasa biçimi olduğu sürece ödevde bu içerik var olmaya devam edebilecektir. Ancak bir şartla ki, söz konusu içerik kişinin kendi mutluluğu değil, başkalarının mutluluğu olursa. Ama ne olursa olsun mutluluk, genel mutluluk bile olsa istemenin nesnesi konumuna hiçbir türlü gelemez.<sup>199</sup>

Kant'ın konuya dair görüşleriyle yapılan girişin ardından, mutluluk arzusu ya da menfaat temelli eylem ile Meşrutiyet döneminde yazılan ahlâk metinlerindeki İslâm ahlâkına uygun yani cennet ümidi taşıyan eylemin birleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Aşağıda, vazife ahlâkı açısından çelişir durumdaki iki tür ahlâk eylemi hangi vurgularla benzeştirilmekte ve ne ölçüde başarılı olunmaktadır, bunun değerlendirilmesi yapılacaktır. Müelliflerimizin, cennet arzusu ile cehennem korkusunu, daha ileri bir ahlâkî seviyeye işaret eden Allah rızasına nail olma ümidini, ahlâk alanı içinde düşünmede bir beis görmedikleri hatta bunu Kant'ın vaz' ettiği ödev/vazife ahlâkı ile çatışmayan bir zeminde temellendirdiklerine yukarıda dikkat çekilmişti. Yine yukarıda Kant'ın vazife ahlâkı içinde mutluluk getiren bir eylemin – ki bu ya hazza dayalı bir ahlâktır ya da din temelli olup âhret saadeti hedefi taşımaktadır – nasıl ahlâkî bir eylem olamayacağına değinilmişti. Burada, mutluluk amacı taşıyan ahlâkın vazife ahlâkından farkının bu şekilde ortaya konulmasının ardından, müelliflerimizin izah ettikleri şekilde dine dayalı bir ahlâk ile vazife ahlâkı düşüncesinin irtibatlandırılmasının Kant tarafından bizzat nasıl engellendiği gösterilerek, örtüştüğü düşünülen vazife düşüncesi ile dinin vaz etiği ahlâkın ayrı iki ahlâk alanı olduğu ispat edilmeye çalışılacaktır.

Kant, ahlâk alanının yasaları olan pratik yasaların sadece istemenin kendisiyle ilgili olduğunu belirtir. Yani bu yasalarla eylemle neyin elde edileceğine yani sonucuna

---

<sup>199</sup> Kant, **Pratik...** , s.39-41.

bakılmaz. Çünkü Kant'a göre, bir içeriği yani nesnesi bulunan eylem arzulama yetisinin ilkelerine tabi olmaktadır. Kendisine, anlama yetisinde bulunan hazların farklı olacağına dair bir eleştiri getirilecek olursa, bu konuda cevabı; “Önemli olan hoşya giden nesne tasarımının nereden geldiği değil, ne kadar hoşya gittiği ve kişisel tercihte öznenin bu haz duygusuyla hareket ediyor olmasıdır, tasarımın yeri ve kaynağı anlama yetisinde bile olsa durum budur.” olacaktır. Ancak elbette hazlar arasında da birtakım derece farkları olduğunun bilincinde olan düşünür, bu duruma dair birtakım örnekler verir;

“İnsan, bir av partisini kaçırmamak için bir daha ele geçiremeyeceği öğretici bir kitabı okumadan geri verebilir, yemeğe geç kalmamak için güzel bir konuşmayı yarıda bırakıp gidebilir, oyun masasına oturmak için başka koşullarda değer vereceği önemli konuların tartışıldığı bir söyleşiyi terk edebilir, hatta başka zamanlarda yardım etmekten zevk alacağı bir yoksulu cebinde ucu ucuna bir tiyatro biletine yetecek kadar parası kaldığı için geri çevirebilir.”

Fakat bu örneklerde de görüleceği üzere hazların derecesi asla âhîret mutluluğu hedefine varmaz. Ona göre mühim olan hazlardan hangisinin derece bakımından üstün olduğu değil, örnekte geçen her tercihin hazza dayalı olmasıdır.

“İstemenin belirlenmesi herhangi bir nedenden beklediği hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna dayanıyorsa hangi türden tasarımlarla uyarıldığı onun için hiç fark etmez. Yalnızca yaşamdan zevk almaya önem veren adam da, tasarımlarının anlama yetisi tasarımları mı yoksa duyu tasarımları mı olduğunu sormaz, yalnızca bu tasarımların ona en uzun süre için ne kadar çok ve ne kadar büyük bir zevk vereceğini sorar.”

Haz dereceleri arasında “ruh gücünün bilincine varmak”, “düşünsel yeteneklerini geliştirmek” gibi “daha ince zevkler” de mevcuttur. Fakat muhtevasında ruh yer alsa bile, bahsedilen tüm hazlar bu dünya ile irtibatlıdır. Hem bu hazlar hem de onların istenme yolları metafiziğe bulaşamaz. Eğer birisi çıkıp da, bu daha ince zevklerin istenmelerinin duygulardan farklı bir yolla belirlendiğini söyleyecek olsa, metafiziğe burnunu sokmuş olacaktır ve onun bu durumu; “metafiziğe burnunu sokmaktan hoşlanan cahil kimsenin madde hakkında söylediğine benzer bir durum” olur. Bu kişi maddeyi o kadar ince olarak düşünür ki, bir baş dönmesiyle birlikte madde

hem manevi aynı zamanda yer kaplayan bir özelliktir. Kant, zevk veren şeylerin tamamını aynı zeminde değerlendirmesiyle Epiküros'a benzemektedir. Nitekim Epiküros erdemi getireceği zevkle belirleme yoluna giderek, bu zevki en kaba duyguların verdiği zevkle bir görmüştür.<sup>200</sup> Dolayısıyla Kant, adeta akla gelebilecek birtakım ihtimallerin önünü kapatır gibidir. Başta haz kavramını kullanması, ahlâkî eylem tercihinde bu zevklerin belirleyici olmasına karşı duruşu birçok ahlâkçının reddetmeyeceği bir gerçektir. Ancak haz/mutluluk bahsinde dinin öngördüğü ahlâk farklı bir noktada durmaktadır. Kendisi, ahlâkın dinle irtibatı bakımından akla gelmesi muhtemel, “erdemli olma veya klasik tabirle nefsin kemali için birtakım hazlardan uzak durarak ebedi mutluluğa ulaşma, nasıl olur da bu hazcılıkla bir görülebilir?” gibi bir soruya da ince zevklerden, ruhtan söz ederek karşı koyuyor görünmektedir. Âhret saadeti ise hiç dile gelmeyecek bir ihtimaldir çünkü “metafiziğe burnunu sokmaktan” ısrarla kaçınan Kant, hiçbir haz türü için dünyevî olmayan örneklere gitmemektedir. Kant’ın vazife ahlâkının mutluluk ahlâkının tam karşısında bir ahlâk ortaya koyduğu iddiası bir yana,<sup>201</sup> yine de filozofun mutluluğu tamamen kullanım dışı kılmak istemediğini söyleyen Güneç, “mutluluk erdemlilik sonucunda hak edilmelidir. Yani mutluluk, erdemliliğin amacı değil, doğal bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.” demektedir.<sup>202</sup> Ancak yine de, ahlâk eserlerinde net bir biçimde mutluluktan uzak bir ahlâk ortaya koyan düşünürü, son dönem ahlâkçılarımız hakkında, “Kant’ın ödev ahlâkını bizzat onun metninden ve tamamıyla okumuş olsalardı aynı derecede etkilenirler hatta Kantçı olurlar mıydı?” sorusu akla gelmektedir.

Kant’ın bu derece mutluluk/saadet temelli bir ahlâka karşı çıkmış olmasına değindikten sonra şimdi son dönem ahlâkçılarının vazife temelli bir ahlâkı kendi İslâm ahlâk düşüncelerine - vazife ahlâkı ile âhret saadeti bir arada tutarak - birleştirme çabalarına göz atalım. Meselenin önemli bir ayağını daha evvel zikredilen Allah rızası-vazife irtibatlandırması teşkil etmektedir. Buna göre, insanlarda iki derecede eylem yapma dürtüsü mevcuttu ve ilki cennet ümidi-cehennem korkusu ile eylemde bulunmak iken, ikincisi eylemini Allah rızası için yapmaktı. Burada örneğin A. Naim ilk grupta bulunan insanların menfaat fikriyle hareket ettiklerini açıkça söylemekteydi; “Daha dün

---

<sup>200</sup>Kant, **Pratik...**, s.23-27.

<sup>201</sup>Vural, s.368.

<sup>202</sup>Güneç, s.175.

tabakadaki avâm-ı nâssın fi‘liyâtta sâikı, ne kadar olsa rûz-ı cezâdaki sevâb ve ‘ikâb tasavvurudur. Ya‘nî açıkçası fikr-i menfaattir.”<sup>203</sup> A. Naim’in düşüncesi temelde, İslâm ahlâkının Rasyonalistlerin öngördüğü ahlâk görüşünden daha geniş bir kitleye hitap ettiği ve insanın yalnız aklının değil, kalbinin de önemsendiği şeklindedir. Dinin kalbe verdiği önem, onun insanın saadetine de önem vermesinde ortaya çıkar. Fakat akıl temelli ahlâk ile yapılan ayırım, daha sona ortak noktaların gösterilmesiyle giderilecek gibidir. Evvela yapılan ayırımlara değinelim. İslâm’ın hitabının iki dereceli olmasının bir sebebi, zikri geçtiği üzere insanlar arasında mevcut hiyerarşi ise, diğer bir sebebi her insanın menfaat çağrısına duyduğu ihtiyaçtır. Şöyle ki;

“Vâkıada nüfûs-ı beşeriyenin kemâlât-ı ahlâkiyyeye vusûl için tergîb ve terhîb-i mâddiye ihtiyâcı münkir değildir. Zîrâ bidâyet-i emrde insânın kendisinden fikr-i menfaati söküb atması imkânsızdır. Diğer taraftan da fikr-i menfaat neş‘e-i ûlâ-yı beşeriyede terbiye-i fikriyye ve rûhiyyeyi teshîl ediyor. İrâdenin bir gâye-i kıymetdâra kolayca teveccüh etmesine yardım ediyor. İlm ü irfân artıdıkca, akl u dirâyet tevessü‘ ve teâlî etdikce gâye de yükselir.”<sup>204</sup>

Her ne kadar müellif, menfaat düşüncesiyle eylemde bulunulmasını ideal bir durum olarak görmemekte ise de, insan yapısının bu şekilde bir çağrıya muhtaciyetinden söz etmektedir. Bunun sebebi, ideal seviyeye ulaşmadan evvel her insanda bir menfaat düşüncesinin mevcut olmasıdır. Dolayısıyla İslâm, herkeste mevcut olan bu fikri muhatap almakla insanın daha yüce mevkilere ulaşmasını da kolaylaştırmaktadır. Bu kolaylık sayesinde insan daha kıymetli olana meyledebilmekte ve bu şekilde ilmini artıran insanın hedefleri de yükselmektedir. Yani müellif tarafından, İslâm’da menfaatin (cennet müjdesi ile cehennem ikazının) aslî hedef değil, fakat aslî hedefe geçişi kolaylaştıran bir ilk hedef olduğu gösterilmiş oluyor, denilebilir. Çünkü “Bidâyet hâlinde ikinci derecedeki hitâba müstehak olmayan yokdur.” Ancak, yukarıda aktarıldığı gibi, birinci mertebede bulunan bu insanlar daha sonra olumsuzlanmaktadır; “ ‘Ehl-i dünyâ’ tesmiye edilen birinci mertebedeki insânların kıymet-i ahlâkiyyesi olmadığına dâl olan âyât ve ehâdîsin adedi sayılamayacak kadar

---

<sup>203</sup> A. Naim, s.51.

<sup>204</sup> A. Naim, aynı yer.

çokdur. Nazar-ı şer‘-i şerîfde kıymet-i ahlâkîyyeyi hâiz olanlar ‘ehl-i âhiret’ ile ‘ehlullâh’dır.’<sup>205</sup>

Din ile felsefenin ortaya koyduğu ahlâkın farklılıklarına dair bir diğer vurgu, ahlâk kurallarını insanlara ilk öğretenin din olup, amacının insanları saadet ve terakkiye ulaştırmak olduğudur. Eğer din bir toplumda saadeti temin edemiyor ise, bu durumda felsefe ortaya çıkıp dinin eksik kaldığı alanları tamamlamaya çalışır. Dolayısıyla felsefenin toplumda rolü büyük ise de, önemli bir noksanı vardır; “...teshîr-i kulûbda ve mesâlik-i ahlâkiyyeyi a‘mâk-ı ervâha kadar rekz ve infâzda dîn ve akîde mertebesinde izhâr-ı hâkimiyyet edememeleridir.” Yani felsefe kalplere tesir edebilecek, ruhların derinine nüfuz edecek bir seviyeye ulaşamamaktadır. Dinin öngördüğü ahlâk olmasa, “...felsefenin bize öğrettiği tarzda vazîfe fikri sırf nazarî bir mâhiyeti hâiz olarak kalır ve bi‘l-fi‘l kalplerde yer etmez. Ve ahlâkiyyûnun gâye-i hayâllerini ta‘yîn eden bir temennî-i sırf mertebesinden öteye geçemez.” Bir diğer eksikliğini ise geniş halk yığınlarına hitap edememesi oluşturur. Felsefî ahlâk;

“...belledikleri nazariyyâtın sıdkına bir îmân-ı kavî derecesinde kâil olan bir zümre-i mütefekkirîn için belki düstûru‘l-amel olabilir ise de – ki bu zümrenin azlığına delîl aramak bile zâiddir – hevâ-yı yekrûzesini bir hayât-ı pâyidâra değişmeyi işden bile saymayan ‘avâm-ı nâs için – ki nâssın ekseriyyet-i uzmâsını teşkil eden bunlardır – hiçbir vakitte vâcibü‘l-ittibâ‘ olmak fazîletini hâiz olamaz.”<sup>206</sup>

Daha evvel zikredildiği üzere, insanlardan az bir zümreyi muhatap alan felsefenin karşısında geniş halk yığınlarını dikkate alan din durmaktadır.

İlkesini dinden ve akıldan alan iki ahlâk görüşü arasında bahsedilen farklılıklar yanında, benzerlikler de mevcuttur. Müellif, benzerlikleri İslâm ahlâkında var olduğu belirtilen menfaat düşüncesinin olumlanması ve ahlâkın dine dayalı olmasının aklın dışlanması manasına gelmeyeceği üzerinden kurmaktadır. İslâm’da eylemlerin karşılığının âhirette verilecek olmasını menfaat şeklinde niteleyen A. Naim, avam zümresinde bile, “...şevk-i sevâb veya havf-i azâb(ın) ...vazîfe-i hakîkiyye fikrine karıştırmaktan men‘-i nefis edemedikleri bir sâik-i hafîden başka bir şey” olmadığını

<sup>205</sup> A. Naim, s.52.

<sup>206</sup> A. Naim, s.5, 6, 51, 52.

iddia eder. Bunun sebebi, dinî emirlerin geneli kapsamı yani “vazîfe-i küllî” olması dolayısıyla herkeste ihlâsa dair bir yönelmenin bulunmasıdır. Böylece bazı insanlarda açık olsa da, bazılarında gizli bir vazife düşüncesi mevcuttur ki ikinci grup yukarıda dünya ehli olarak tavsif edilmişti.

Zikredildiği gibi, sevap-ceza dürtüsüyle eylemde bulunmanın açık bir menfaat fikri olduğu ifadesine rağmen, daha sonra bu dürtüyle eylemde bulunmanın menfaatten bir derece üstün olduğu belirtilir; “...hasenâtda sâik-i amelleri sevâb ve ikâb olan ehl-i âhiretin mebde-i ahlâkiyyeleri de – mukarrabînin mebdei kadar yükselemese bile – her hâlde bazı mezâhib-i felsefiyyenin telkîn ettiği mebde-i menfaatten çok daha yüksektir. Onlarla âdetâ hiçbir alâkası yoktur. Bu, yine rasyonalistlerin beğenebileceği bir vazîfe mebde’inden başka bir şey değildir.” Sevap-ceza dürtüsüyle eylemde bulunmanın menfaat ilkesini benimseyenlerden daha üstün olmalarının temel sebebi, ikinci grubun “menfaat-i ‘âcile” yani hemen elde edilecek bir menfaat iken, ilk grubun ise beklentisi “menfaat-i uhreviyye”dir. Bu demektir ki, hemen elde edilecek bir menfaat peşinde olanlar için sıkıntıya sebep olmayacak her menfaat kabul edilebilirdir. Ancak âhirete ertelenmiş menfaat ise bunun tam tersi olup, belki bu dünyada birtakım sıkıntılarla karşılaşılmasına sebebiyet vereceğinden dolayı, rasyonalistlerin evrensel kaidesine uygun düşer.<sup>207</sup> Böylece sevap-ceza saikiyle yapılan eylem menfaatten üstün tutulup, içinde gizli bir ödev düşüncesi barındırdığı izah edilmekle birlikte, bir eylemin dinî temele dayanmakla aklî yanından bir şey kaybetmediği belirtilerek akıl temelli ahlâk ile uyumun devam ettiği gösteriliyor; “Görülüyor ki, şerâat-ı İslâmiyye vâcibât-ı ahlâkiyyeyi mişkât-ı nübüvvetden iktibâs etmekle bu mebâdînin aklî olmasına zerrece hâlel getirmemiş, akla müstehak olduğu menzîl-i şeref ve imtiyâzın zerresini fedâ etmemiş oluyor.”<sup>208</sup>

Menfaat bahsine girmeyen Ö. Nasuhi, konuyla ilgili kavramlardan “saadete” değinmektedir. Ahlâkî her erdem bir saadet demek olduğunu belirterek, vazife ahlâkî düşüncesinin özüne ters düşecek bir yerde durmaktadır. Kendisi, “Her ahlâkî fazîlet, hadd-i zâtında bir saâdetdir. Nitekim bir hadîs-i şerîfde: ‘Saâdetü’l-mer’i hüsnü’l-hulk’ buyurulmuşdur. Bununla beraber her fazîlet diğer bir saâdeti intâc eder. Şu kadar var ki

<sup>207</sup> A. Naim, s.53.

<sup>208</sup> A. Naim, s.50.

bu saâdetin husûlü dâima bu dünyâda görülemez. Hâsılı her fazîlet bir saâdetdir. Ve diğerk bir saâdete vesîledir. Fakat her saâdet, bir fazîlet değıldir.” ifadesiyle ahlâkın saadetle irtibatına işaret ediyor.<sup>209</sup>

Kant’ın ahlâkı yalnız kanun üzerine bina etmekle pek garip davrandığını belirten Akseki, eylemin ardında ne bir haz ne de erdem aramamasını ironi yaparak alıntıyla gösterir;

“Nasıl ki şâir-i şehîr ‘Şiller (Scheller)’ yazdığı bir hicviyede bu mübâlagâti şu sûretle tasvîr etmiştir: ‘Dostlarıma ma‘a memnûniyye hizmet ediyorum; fakat hayf! Bu hizmeti bir meyelâne teb‘an ediyorum, ve böylece fazîletli olmadığımından dolayı muzdarib oluyorum. Daha sonra Şiller nefîce olarak şu hükmü veriyor: ‘Senin yapacak bir şeyin var, evet, bu meyelânı boğmaya çalışmalısın; bu hâlde vazîfenin sana emrettiğı şeyi nefretle yapmalısın’ Kant’ın, şu fikrine göre fazîlet-i mahzâ olan, ya‘nî içinde kendine râci‘ hiçbir şey bulunmayan bir amelin arz üzerinde işlenmemiş olduğunu kabûl etmek îcâb edecektir. Çünkü herhangi bir amel mutlaka bir meyelân ve sâikin neticesidir.”

Ardından müellif, Kant’ta ahlâk kanununun bizde husule gelecek kemal örnekleri dolayısıyla değıl, kendi yapısı gereğı yerine getirilmesi zorunlu oluşundan söz eder. Duruma açıklık getirmek için ise; “bu fikre göre ‘namaz kılınız, zekât veriniz, oruç tutunuz’ emirleri sırf emir olduğu için vâcibü’l-îfâdırlar. Yoksa vücûda getirecekleri enmûzec-i kemâl nâmına değıl... Eğer bu ameller bir kemâl mülâhazası ile yapılırsa onlarda bir kıymet-i ahlâkiyye olamaz.”<sup>210</sup> Bu ifadede dikkat çekici birden fazla unsur mevcuttur. İlki, konuyla irtibatı olan müellifin Kant’ın ahlâkî eylemde kişinin edineceğı yetileri dikkate almamasına dair eleştirisidir ki klasik İslâm ahlâk düşüncesinde bu durum – nefsin yetkinliğe ulaşması - ahlâkın önde gelen bir hedefidir. İkincisi Kant ahlâkı içinde düşünölmek üzere verdiği örneklerin, “namaz kılmak, zekât vermek ve oruç tutmak” şeklinde ahlâkî yanları bulunmakla birlikte dinin emrettiğı ibadetler olmasıdır. Enteresan olan, ahlâk alanında evrensel olduğu düşünölebilecek yalan söylemek, adam öldürmek gibi örnekler yerine İslâm dini ibadetlerinden birkaçının seçilmesidir. Diğerk bir nokta dinin emirlerinin Kant ahlâkı içinde ele alınınca,

<sup>209</sup> Ö. Nasuhi, s.38.

<sup>210</sup> Akseki, s.42, 43.

Kant'a göre namaz kılmanın kemale erişmek için değil ancak ahlâk kanunu emrettiği için yerine getirilmesi düşüncesi abes durmaktadır. Çünkü filozofun kendisi namazı ahlâk kanununun buyruğu saymayacaktır. Bunun sebebi ilâhî din emretmese biz aklımız ile namaz kılmamız gerektiğini saf pratik aklımızla bulamayacağımızdan ve ahlâk kanunu da aklımız dışında harici bir söz kabul etmeyeceğinden (Kant'a göre, Tanrı buyruğu haricî bir buyruktur) bu durum imkân dışı bir örnek olarak kalmaktadır.

Devamında Kant, kayıtsız şartsız yerine getirilen ahlâkî eylem düşüncesinde eleştirilir. Müellif, güya menfaat ve iyi niyet olmaksızın eylem yapmadan söz eden filozofun, aslında kendi verdiği örnekte menfaat düşüncesi içine girdiğini iddia etmektedir; “Kant... ahlâkî olan bir insânın yalan söylemeyeceğini isbât için, âdetâ bir menfaat-perest gibi menfaat-i ictimâiyeden istiâre ediyor. Fi'l-hakîka bu feylesofa göre ben öyle bir sûretle icrâ-yı amel etmeliyim ki: benim bu amelde ta'kîb ettiğim kâide-i hikmet, bir kânûn-ı umûmî olsun.” Kant'ın “Öyle iste ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.” ya da “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”<sup>211</sup> şeklindeki düsturunu bazı ufak değişikliklerle aktaran müellif, bu düsturun açıklamasında Kant'ın verdiği iddia ettiği yalan vaatte bulunmak üzerine bir örnek vermektedir;

“Meselâ: Ben yalan yere va'dde bulunmamalıyım. Evet, böyle bir va'd bir husûsda bana nâfi' olabilir. Lâkin 'va'dini tutmaya karar vermeksizin va'd etmek ve yalan söylemek' kâidesini ben ta'mîm edecek olur isem hayât-ı ictimâî için vücûdu zarûrî olan i'timâd mütekâbil herc ü merc olur, ve bundan bi'n-netîce ben de zarar görürüm. Bunun içündür ki yalan söylemek bir kâide-i umûmiyye olarak ta'mîm edilemez. Binâen aleyh bir yalancının hareketi herkes için bir kânûn-ı umûmî olamayacağından ez-hâric-i vazîfe hareket etmiş ve ahlâksızlık irtikâb eylemiş olur.”

Meşhur düstur büyük oranda ve yalan yere vaatte bulunma örneğinin yalnız kendisi Kant'a ait olduğu halde, söz konusu vadin devamında yer alan açıklamalar Kant'a ait olmadığı gibi, Kant'ın açıklamaları ile de düşünsel bakımdan

---

<sup>211</sup> Kant, **Pratik...** , s.35; Kant, **Ahlak...** , s.38.

örtüşmemektedir. Buna geçmeden önce, Akseki'nin Kant'ın yalan vaat örneğinde menfaatçi bir yaklaşım benimsediğini iddia ettiği satırlara göz atalım;

“İşte bu izâhât de bize gösterdi ki: Kant'ın emriye-i kat'ıyyesi hakikatde emriye-i şartıyyedir. Bu mülâhazaya göre de inkıyâdı zarûrî kılan, bizzât evâmire hürmet değil, belki menfaat-i ictimâiyyedir; hattâ menfaat-i ferdiyyedir. ‘Yalan söylemeyeceksin’ emr-i kat'isini veren de menfaat-i ictimâiyyedir. Bu emr-i kat'inin mütâ'ıyyeti sûret-i mutlakada olmayup: ‘Çünkü yalan söylemek kâidesi taammum edecek olursa hayât-ı ictimâî için vücûdu zarûrî olan i'timâd mütekâbil haleldâr olur.’ tarzında bir kayd u şart iledir. Binâberîn menfaat-i ictimâiyyenin haleldâr olmayacağı yerlerde ‘yalan söylemenin, sirket veya zînâ etmenin’ de ahlâka mugâyir olmaması iktizâ eder, ki bunun tevlîd edeceği netâyici izâha lüzûm yokdur.”<sup>212</sup>

Kant'ın yalan yere vaatte bulunma örneği, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde yer almaktadır. Mezkûr eserde örnek şu şekildedir; “Soru, söz gelişi şöyle olsun: dara düştüğümde, tutmama niyetiyle bir söz verebilir miyim? Sorunun taşıyabileceği ‘yalan yere söz vermem zekice midir, yoksa ödeve uygun mudur?’ anlamları arasında kolayca fark yapıyorum.” demekle filozof bu koşullar altında yalan söylemenin vazifeye uygun olamayacağını rahatlıkla fark edileceğini belirtir. Ancak meseleyi biraz daha karmaşıktırır; “bir kere güveni yitirmem, benim için şimdi kaçınmaya çalıştığım bütün kötülükten çok daha *zararlı* olabileceğinden, acaba burada genel bir maksime göre davranmak ve ancak tutmak amacıyla söz vermeyi alışkanlık edinmek daha zekice olmaz mı?” Akseki, metni buraya kadar okumuş olsa değerlendirmesinde haklı olabilirdi. Lakin Kant buradan sonra yaptığı açıklamada, eylemin ahlâken yanlışlanmasının sonuçlarının zararından yola çıkarak yapılamayacağını belirtir. “Ancak çok geçmeden burada açıkça görürüm ki, böyle bir maksimin temelinde hep yalnızca korkulan sonuçlar vardır. Şimdi ödevden dolayı sözünün eri olmak, korkulan sonuçlardan dolayı sözünün eri olmaktan çok farklı bir şeydir...” Zarardan değil fakat aklın saygı duyabileceği bir yasadan dolayı bir eylem yasa olabilir; “kendime yalnız şunu sorarım: kendi maksiminin genel bir yasa olmasını da isteyebilir misin? Bunu isteyemeyeceğim yerde, o reddedilecek bir maksimdir; hem de bana ya da başkalarına vereceği zarardan dolayı değil, olanaklı bir genel yaşamada

---

<sup>212</sup> Akseki, s.44, 45.

ilke olarak yer almaya uygun olmadığından; oysa akıl beni böyle bir yasamaya saygı duymaya zorluyor.” Bu saygının ne üzerine temellendiğini filozoflara bıraktığını söyleyen düşünür, yasaya saygı duymanın eğilimlerin taşıyabileceği her değerın üstünde bir değere sahip olduğunu ifade eder. “...pratik yasaya saf saygıdan gelen eyleminin zorunluluğu, ödevi oluşturan şeydir... o, değeri her şeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur.”<sup>213</sup> Buradan anlaşılıyor ki, Kant için yalan vaatte bulunmanın kötü olma koşulu onun bireye toplum nezdinde ya da topluma tamamen vereceği zararlarla irtibatlandırılmamaktadır. Kendisi, bu ihtimallere izah etmek için yer vermekteyse de, eylemin koşulunun zarar gibi korkulan sonuçlar olamayacağını iddia eder. Eylem saf pratik akıldan gelen yasadan kaynaklanacağından ve bu yasaya da ancak akıl saygı duyabileceğinden, korku yerine saygı duygusuna dayanabilir. Dolayısıyla Akseki'nin bireyin ya da toplumun menfaatini gözetmiş olduğu gerekçesiyle kendisiyle çeliştiğini ve menfaat düşüncesine uygun hareket ettiğini söylediği Kant için durum hiç de bu şekilde değildir.

Kant'ın ödev ahlâkını menfaat düşüncesinden uzak tutma çabası için bir değerlendirmesinde ise Akseki;

“Biz de teslim ederiz ki; ‘Kânûna hürmeten kânûna itâat, ya'nî vazîfeyi vazîfe olduğu için îfâ etmek’ pek ulvî bir meslektir. Ahlâkın en yüksek mertebesidir. Fakat işin bu derecesini insânlardan değil, mahlûkât-ı zevi'l-ukûlden ibâret olan mücerredât-dan, veyâhûd onlar mertebesine irtifâ' etmek şerefini ihrâz etmiş bulunan zevât-ı mümtâzeden beklemek daha muvâfık olacağı kanâatini beslemekte olduğumuzu söylemekden de kendimizi alamayacağız.”

demekle vazife ahlâkını çok az seçkin insanca geçerli olabilecek bir konumda görmektedir. Nitekim dipnotta verdiği açıklamada, mutlak bakımdan kati bir ekol olarak görülse bile, bu ahlâkın gayesinin hayali kalacağını eklemekte ve böyle soyut kalan bir mükellefiyetin hayatın akışına nasıl tatbik edileceğini sormaktadır. Warnock, Kant'ın ahlâk düsturu konusunda, bir maksimin evrensel bir yasa olmasının istenememesi durumunda maksimin ahlâk kuralı olamayacağı ve rasyonel olarak kabul edilmiş bir kuralın ise herkesçe kabul edilmiş bir ahlâk kuralı olması gerektiğinden bahsetmektedir.

---

<sup>213</sup> Kant, **Ahlak...**, s.17-19.

Buradan ise, “rasyonel bir biçimde kabul edilebilirlik sınavından geçen, bu türden tek ve belirli bir koşullar öbeği bulunduğu” sonucuna varmaktadır.<sup>214</sup> Dolayısıyla Kant’ın ahlâkı, “yalnızca tamamen akıl sahibi ve rasyonel, samimi failerin akıl yürütmesi ile ilgilen(en)”<sup>215</sup> dolaylı olarak seçkin bir ahlâk olmaktadır. Akseki sözlerine, Kant’ın eksik yanının menfaati göz ardı etmesi olduğunu ifadeyle devam etmektedir. Söz konusu eksiklik, A. Naim’in de belirttiği İslâm’da eylemlerin karşılığının iki dereceli olması mevzudur. Şöyle ki;

“ ‘Âcil veya âcil hiçbir menfaat düşünmeksizin, birdenbire Kant’ın dediği mertebeye yükselebilmek, vazîfe için ifâ-yı vazîfe düstûrunu ta’kîb edebilmek insânlar için gayr-ı kâbilidir. İnsânları kânûna inkıyâda sevk edecek olan sâik, evvelâ bir menfaat-i ‘âcile veyâhûd hiç olmazsa bir menfaat-i âciledir. Diğer mertebeye insânlar buradan yükselebilirler... Şu hâlde kânûna evvelâ, sıfat-ı emriyesiyle değil, mâddesi i’tibârıyla mütâ’ olmak icâb eder.”<sup>216</sup>

Kant’ın söylediği şekilde, ahlâk yasasının nesnesiz yani içeriksiz olması şartını Akseki belli bir zümre için geçerli olsa da özellikle herkes için ilk seviyede yasaya uymanın bir madde yani hemen veya âhirette elde edilebilecek bir karşılık beklentisiyle gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Ancak Kant ahlâkına göre, “ahlaki eylem öteki dünyadaki ödül veya ceza düşüncesine dayandırıldığı ölçüde eudaimonist bir karakterden kurtulamaz”.<sup>217</sup> Günümüzde ise Çağrıcı, “İslâm ahlâkına göre vazife, Allah tarafından vazife kılındığı için yerine getirilir” diyerek devamında İslâm ahlâkının bir fayda ve saadet ahlâkı değil, vazife ahlâkı olduğuna değinmektedir.<sup>218</sup> Böylece son dönem müelliflerinden daha vazih bir surette Kantçı vazife ahlâkına yakınlaşmaktadır. Çünkü söz konusu müellifler, ahlâkın saadet yanını göz ardı etmiyorlarken, Çağrıcı açıkça fayda ile bir arada zikrederek saadeti de İslâm ahlâkı alanından dışlamaktadır.

Yeri gelmişken, “Kant’ta ahlâk yasasını hem akla bağlayıp, hem de bu yasanın kutsal bir yana sahip olabilmesinin imkânı nedir?” sorusu üzerinden gidilebilir. Yasa, bir buyruk biçimindedir ve bizler istemede *ahlâk yasasıyla çatışabilecek* bir maksime

<sup>214</sup> Warnock - Magee, s.190.

<sup>215</sup> Rawls, s.242.

<sup>216</sup> Akseki, s.46, 47.

<sup>217</sup> Çilingir, s.58.

<sup>218</sup> Çağrıcı, s.125.

sahip olacak kutsal isteme varsayamayız. Çünkü ahlâk yasası bizzat kendisi *buyuran bir buyruktur*. Aynı zamanda koşulsuzdur ve akıl tarafından bir zorlanmayı ifade eder ki bu eylem ancak vazife olabilir. Öyleyse, ahlâkî bir eylem hem dinin emri yani kutsal bir değere sahip olup hem de vazife özelliği taşıyamaz. Çünkü bizzat Kant’ın ifadesiyle, bu durum eylemi gerçekleştirmeyi istemenin, ahlâk yasasıyla çelişmesi anlamına gelir. Zaten buyurma işi, yasanın kendi sahip olduğu bir niteliktir. Yani dinî bir buyruğun ahlâkî yasa tarafından benimsenmesi veya örtüşmeleri vazife açısından herhangi bir mana ifade etmez. Buyurmaya bizzat yasanın sahip olması, akıl haricinde dışarıdan başka herhangi bir buyurana – Tanrı dâhil – kapıyı kapamayı gerektirir. Nitekim ahlâklı olmanın tek ilkesi, yasanın her tür içerikten (karşılık getirmesinden) bağımsız olmasından ve kişisel tercihin genel bir yasa koyucu biçimde belirlenmesinden ibarettir. Dolayısıyla metinlerimizde mevcut ilâhî buyrukla vazife ahlâkının bir görülmesi, Kant’ın ödev/vazife düşüncesinin dolaysızlığı ile çelişmektedir. Metinlerde “kânûn-ı ahlâkî”, “ahlâk kânûnu” kullanımları herhangi bir temellendirme yapılmadan kullanılır. Yani bu yasanın sadece akla dayalı, zorunlu ve en önemlisi akıldan başka bir otorite kabul etmeyen özelliği, dinin emrettiği ahlâka tam olarak ters düşmektedir. Yine bu yasanın özgürlükle irtibatı veya özgürlüğe dair özel bir vurgu da eserlerde yer almamaktadır. Bu durumun nedeninin Kant’ın ahlâk metinlerinin doğrudan ve tamamının okunmamasıyla bağlantılı olduğu düşünülebilir.

## **2.5. VAZİFE AHLÂKINDA İYİYİ / AHLÂKÎ İYİYİ BELİRLEYEN NEDİR?**

Vazife ahlâkı ile irtibatlı bir kavram olan *iyi* ya da *ahlâkî iyi*, son dönem eserlerinde önemli bir yer tutmakta ve ahlâkın kilit kavramlarından birisi konumunda bulunmaktadır. Burada son dönem eserlerinde *iyinin* nasıl ele alındığına geçmeden evvel, Kant’ta böyle bir düşünce zemininin var olma imkânına bakmak gerekmektedir. Çünkü vazife nasıl ki ödev düşüncesinin bir karşılığı ise, vazifenin irtibatlı olduğu *iyi* de kökenini Kant’ta buluyor olmalıdır. *İyi*, ele alınan son dönem eserlerinde her şeyin öncelikli özelliği olarak görülmekte ve doğuştan sahip olunan ancak kaybedilmesi muhtemel bir özellik durumundadır. Bu bakımdan Kant’ta öncelikli olanın ne olduğu ve

*iyinin* bu öncelikli olma ile nasıl bir teması bulunduğu ya da bir teması bulunup bulunmadığı inceleneyecektir. Ardından Meşrutiyet dönemi ahlâk eserlerinde *iyi* terimi ortaya koyulmaya ve bu eserlerde yer aldığı gibi *öncelikli bir iyinin* var olmadığı düşüncesiyle onlara muhalif bir fikir ortaya koyan Bahâ Tevfik'in görüşleri karşılaştırılmaya çalışılacaktır.

Kant için her tür bilginin arkasında yasa yer alır. Dolayısıyla ahlâk yasasının yukarıda açıklanmış olan özelliklerinden üçüncüsü, onun sahip olduğumuz her tür bilginin zemini olduğudur. Yasa, aklımızda açık şekilde, saf pratik aklın sahip olduğu ilk bilgi olarak vardır. Öyle ki, Kant'a göre apriori sahip olduğumuz tek şey olan kişinin özgürlüğü gibi çok temel bir başka unsur bile, ancak ahlâk yasası farkındalığı olduktan sonra önem kazanır. Yine, ahlâk alanında maksimler belirlemek istediğimizde bize kendisini ilk gösteren, ahlâk yasasıdır. Yani eğer biz, ahlâkla ilgili birtakım genel ilkeler, bunlardan çıkan kurallar belirleme amacındaysak, ilkin pratik aklımızda mevcut olan yasayı fark ederiz ve buradan yola çıkarak yasaları belirlemeye başlarız.<sup>219</sup> Böylece yasanın her bilgiye öncelikli olması, ahlâkın yasa aracılığıyla belirlenmesiyle uyuşmaktadır. Nitekim ahlâkın yasa aracılığıyla belirlenmesi Kant'ta bir dolaysızlık ifadesidir; "ahlaksal niyet, istemenin dolaysız olarak yasa aracılığıyla belirlenmesi bilincine zorunlu olarak bağlıdır."<sup>220</sup> Bu demek olur ki, aklımızda mevcut ilk bilgi, bize herhangi bir aracılığa ihtiyaç duymadan "dolaysız olarak" ahlâkî eyleme dair yasaları buyurur. Buradaki dolaysızlık, yasa ile ahlâkî eylem arasında bir başka buyuran kabul etmemeyi gerektirir. Bu durum ne Tanrı buyruğu, ne de bir başka otoriteyi ahlâkta aracı kabul etmemeyi getirir.

Ahlâk yasasının her tür bilgimize öncelikli olması, ahlâkî iyi ile irtibatlı bir mevzudur. Ahlâkta iyi diye tanımlayabileceğimiz eylem veya durumlar var mıdır ya da insanın iyi olması ne anlama gelir, gibi sorulara son dönem Osmanlı düşünürleri ahlâk kitaplarında birbirine benzer cevaplar vermiştir. Bu cevaplar kısaca, İslâm'da insanın doğuştan temiz bir fitrata sahip olması, insanın özünün iyi olduğu temeline dayanan ve Kant'ın ödev düşüncesinin insanın bu iyi özü üzerine kurulduğu fikirleri etrafında şekillenmiştir, denilebilir. Osmanlı düşünürlerinin mezkûr cevaplarının Kant ile

---

<sup>219</sup> Kant, **Pratik...**, s.33, 34.

<sup>220</sup> Kant, **Pratik...**, s.127.

karşılaştırılmasından evvel, Alman filozofun kendi iyi düşüncesini aktarmak gerekmektedir. Kendisine iyinin ahlâktan önce olması gerektiği ile ilgili yapılan bir eleştiriye, ahlâk ilkesinin iyiden bile önce geldiği karşılığını verir. *Pratik Aklın Eleştirisi* kitabının hedefinin, pratik aklın (ahlâk alanında aklın) olanaklılığı, kapsamı ve sınırlarının ilkelerini ortaya koymak olduğundan söz etmektedir.<sup>221</sup> Buna göre iyinin ahlâka değil, ahlâkın iyiye öncelikli olması - *Metod aykırılığı* diye adlandırdığı bu iddiası - “(görünüşe göre ahlâk yasasının temeline konması gereken) iyi ve kötü kavramının, (burada yapıldığı gibi) ahlak yasasından önce değil, ancak bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla tanımlanması gerektiği”ne dayanır.<sup>222</sup> İyinin öncelikli olmaması, “biz aklın gösterdiğine uygun olarak bir şeyi ancak iyi ya da kötü diye kabul ederiz”<sup>223</sup> ifadesiyle, bir şey iyi olduğundan aklın onu gösterdiği değil, akıl gösterdiği için iyi olması gereği söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla Kant’ın vazife düşüncesinde ahlâkçılarımızın eylemin temelinde *iyinin olması* ve *fitratla vazifenin irtibatını* kurma çabaları, hatta Bahâ Tevfik’in bu konuda Kant’ı *insanda fazilet mayası varsayıyor* olmakla eleştirmesi<sup>224</sup> de filozofu kendi gözlükleriyle okuduklarına bir işaret olabilir. Nitekim Çilingir, bu konuda Kant için, insan doğasında hem kötülüğe yönelik doğal bir meyil olduğu, hem de iyiye yönelik asli bir yapı bulunduğunu belirtmektedir.<sup>225</sup> Bahâ Tevfik’in Kant’ı bu şekilde anlamasının nedenleri aşağıda daha geniş bir biçimde ele alınacağından şimdi konuya devam edilecektir.

Kant için, insan herhangi eylemi iyi bir eylem olduğundan yapıyor değildir, akli öyle buyurduğundan o yönde davranmaktadır. Buradan da Kant’ın insanın iyi bir öze sahip olduğunu iddia ettiği değil, doğruyu buyuran bir akla sahip olduğu çıkarımı yapılabilir. Çünkü akıl buyurduktan sonra şey iyi vasfını alır, iyi olduğu için akıl buyuruyor değildir. “İyi ya da kötü diye adlandırılabilir olan nesne değil, eylemde bulunan kişinin kendisidir: ona iyi ya da kötü insan denir”<sup>226</sup> yani, iyi olan eylem değil yasadır ve bu yasa sonucunda ona uygun veya aykırı davranan insan iyi ya da kötü olabilecektir. Bu durumda yasadan evvel (ona uygun veya aykırı davranılmasından

---

<sup>221</sup> Kant, *Pratik...*, s.9.

<sup>222</sup> Kant, *Pratik...*, s.70.

<sup>223</sup> Kant, *Pratik...*, s.67.

<sup>224</sup> Bahâ Tevfik, *Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar*, Faruk Öztürk (drl. Ve hzl.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s.64.

<sup>225</sup> Çilingir, s.76.

<sup>226</sup> Kant, *Pratik...*, s.67.

evvel) ne insanda ne de eylemde bir iyilik/kötülük vasfından söz edilemez. Çünkü “ahlak yasasını bir nesne olarak iyi kavramı değil, aksine ahlak yasası ilk önce iyi kavramını belirler ve olanaklı kılar.”<sup>227</sup> Özellikle ahlâkçılarımızın vicdan bahsinde insanın bir temiz öz, fitrata sahip olduğu çıkarımı ile Bahâ Tevfik’in bu görüşe karşı çıkması hakkında düşünülebilecek yine Kant’ın şu ifadesi çarpıcıdır; “ahlaklılığa yatkın hiçbir duygu özünde önceden yoktur.”<sup>228</sup> O halde, Kant’ın vazife ahlâkında fitrat düşüncesinin izlerini aramak beyhude bir çaba olsa gerektir. Kant için aslolan “iyiyi istemedir”, yani onun açısından iyi terimi, istemeyle ilgilidir. Hatta ahlâklılık iyiyi istemektir, denilmektedir. Düşünür, “neyi istemek iyidir?” sorusunu cevaplamadan önce istemeyi nelerin belirleyebildiğini araştırmaktadır.<sup>229</sup> Buna göre içerikli isteme durumları ahlâk alanının dışında kalırken, iyiyi isteme ise koşulsuz eylemle, yani vazife için vazife yapmakla ilgili olmaktadır. Filozofun ahlâkında önemli bir yeri olan “en yüksek iyi” terimi ise, insanda mevcut bir öz olmaktan ziyade, “doğa düzeni içinde (asla tam olarak gerçekleştirilemeyecekse de) yaklaşılabilecek olan”<sup>230</sup> ya da “aklın işleyişi sonucunda ortaya çıkan ve daha üstünü düşünülmemeyen ideal”<sup>231</sup> bir iyidir.

Heimsoeth’un metninin çevirisinde ise iyiyi isteme “iradenin iyiliği” şeklinde ifade edilmiştir. *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*’nde geçen, “...iyiyi istemekten başka kendi başına iyi olabilecek bir şey düşünmek olanaksızdır”<sup>232</sup> ifadesi, Heimsoeth’e göre, iradenin iyiliği ile ilgilidir. Bu iyilik, onun ulaşacağı sonuçla hiçbir biçimde ölçülemez. İyilik, istemenin kendisinin bir tarzıdır.<sup>233</sup> Her koşul altında iyi denilebilecek tek şey olan iyi isteme vazife düşüncesiyle birleşerek, bir kanuna uygun olan bir eylem doğru olduğu için isteniyorsa ancak iyi olabilecektir.<sup>234</sup>

Ahlâkî iyi meselesinin öne çıkan son dönem Osmanlı ahlâk müellifleri tarafından nasıl ele alındığına geçmeden, hâlihazırda ahlâkî iyi ve fitrat ilişkisine değinilecektir. İyi ile irtibatlı bir diğer unsur olan fitratın vicdan ile bağlantısı ise vicdan bahsinde incelenecektir. Müellifler içinde Ali Kemal, iyi ve kötünün insanın doğuştan

<sup>227</sup> Kant, *Pratik...*, s.71.

<sup>228</sup> Kant, *Pratik...*, s.83.

<sup>229</sup> Kuçuradi - Çakmak, s.238.

<sup>230</sup> Rawls, s.254.

<sup>231</sup> Güneç, s.165.

<sup>232</sup> Kant, *Ahlak...*, s.8.

<sup>233</sup> Heimsoeth, s.118.

<sup>234</sup> Akarsu, s.67-69.

sahip olduğu ve insanın kemali doğrultusunda meylinin de tabii şekilde iyiye doğru seyrettiği ifadeleriyle, iyi-fitrat ilgisine en fazla vurgu yapan kişidir. A. Kemal, insanın iyi ve kötü eylemde bulunmaya güç yetirebilen bir özellikte olduğunu, iyi ile kötüyü niteleyebilmesinin şartını ise akli ve özgürlüğüne bağlar. Böylece insan, diğer varlıklardan ayrılmış olmakta ve akli ve özgürlüğü sayesinde üstün bir mevkide bulunmaktadır. İyi ve kötüye dair tanımları şu şekildedir; “Hayr, tab‘-ı beşerde mündemic olan bir kânûn-ı cibillî iktizâsınca insânın meyl ü rağbet ü muhabbet eylediği şeydir. Akıl, ilim, adl gibi. Şer, yine o kânûn iktizâsınca insânın nefret eylediği şeydir. Cinnat, cehl, zulm gibi.” Görüldüğü üzere iyi-kötü *hayır ve şer* ile ifade edilirken, devamında *hüsün ve kabîh* ile ifade edilmektedir. “Hüsn, tab‘-ı insânîye mülâyim ve sıfat-ı kemâl ile mevsûf olan ve dünyâda medhi ve âhiretde sevâbı müceb bulunan şeydir. Kabîh ise tab‘-ı insânîye gayr-ı mülâyim ve sıfat-ı noxsân ile mevsûf bulunan, dünyâda zemmi, âhiretde ‘ikâbı müstelzem olan şeydir.” Yine, “İnsân halkaten müste‘idd-i kemâl olarak tevellüd eder.”<sup>235</sup> Burada dikkat çekici olan iyi ile kötünün *hayır ve şer* terimleri ile kullanımında yapılan tanımın *hüsün ve kabîh* terimleriyle yapılanlardan farklı nüanslar içermesidir. Hayır ve şerrin tanımında insanın eyleme dair sevgisi, içinde tabii bir surette mevcut olan kanuna (ahlâk kanununa) dayandırılmakta ve örnekler adalet, delilik, zulüm gibi evrensel özelliğe sahip unsurlardan seçilmektedir. Ancak kelâm ilminin önemli tartışmalarına zemin oluşturan hüsün-kubuh terimlerine yakın terimlerle kurulan tanımda ise, insanın kemaline doğru doğallıkla bir meylinin bulunduğu şeklindeki klasik İslâm felsefesinin belirgin izleri gözlemlenebilmektedir. Saadet temelli ahlâk anlayışına ait olan mezkûr izler, tanımda da âhiret saadeti ile birleştirilmektedir. İnsan nefsi yetkinleşmeye doğru daimi bir meyil içinde olup, bu yolda ilerleyebildiği sürece mutluluğu yakalayacak, sonunda kemale ermiş olması halinde cennete girecektir. İkinci tanımın devamında, saadet düşüncesine dayalı olan ahlâk görüşünün, klasik âlem tasavvuru muktezasınca bütüncüllüğü serdedilmektedir; “A‘mâl-ı hasene, hayr olduğu için mükâfâta şâyân ve nizâm-ı âlemin mübtenî olduğu kavâid ve ahkâma inkıyâdı müfid olan a‘mâldir. A‘mâl-ı seyyie, şer olduğu için mücâzâta lâyıık ve nizâm-ı âlemin mübtenî olduğu kavâid ve ahkâmı müfsid ve hâlet-i inkıyâda muzâd olan a‘mâldir.”<sup>236</sup> A. Kemal, âlemin bir düzeni bulunduğu ve bu düzen

<sup>235</sup> A. Kemal, s.8, 9, 29.

<sup>236</sup> A. Kemal, s.9.

üzerine kurulduğu ve böylece iyi eylemi âlemin düzenine uygun ve kötü eylemi de onun düzenini bozucu şeklinde nitelemektedir. Buna göre insan ve âlem karşılıklı uyum ihtiva eden bir ilişkiye sahiptir ve yukarıdaki tanımla birlikte düşünülürse, insanın kemali âlemin düzeni ile paraleldir. İlk iyi ve kötü tanımında ise, son dönemin ahlâkî vurguları ile örtüşür biçimde klasik ahlâkın mutluluk temeli ve bütüncül bakışı mevcut değildir.

Yukarıda insanın tabiatında mündemiç olduğu belirtilmiş olan iyinin bir başka özelliği ise, Allah tarafından verilmiş olmasıdır; “Hayrı şerden, hüsnü kabîhden, a‘mâl-i haseneyi a‘mâl-i seyyieden tefrîk etmek meziyeti Hâlık-ı Kâinât olan Hâkim-i Âdil ve Mutlakın, yani Vâcibü’l-Vücûdun insâna bir mevhibe-i Rabbâniyyesidir.” Yani hem insan apriori olarak iyinin bilgisine sahip durumdadır hem de bu evveli bilgi Allah tarafından verilmiş bir bilgidir. Benzer ifadeler; “İnsânın şu havâss-ı cibilliyeye mazhariyeti hayr ve şerri temyîz etmek hissiniin dahî fitraten kendisinde mevcûd olduğuna delâlet eyler. Eğer hayr ve şerrin hiss-i temyîzi bizde rûhumuzun kuvve-i fitriyyesiyle hâsıl olmasa, yani tabîaten mevcûd bulunmasaydı hiçbir terbiye ve tadrîs-i hâricî onu bize ilgâ edemezdi.” Empirizmden uzak, Rasyonalizme yakın görünen bu düşünce, aslında İslâm’ın fitrat olgusu üzerine bina edilmektedir. İyinin tecrübe aracılığıyla öğrenilmemesi bakımından Kant ile örtüşen yanları bulunmakla birlikte ilâhî bir vergi olması dolayısıyla ondan ayrılmaktadır. Bir çocuğun siyah ve beyazı tecrübe sayesinde öğrenebilmesinin, gözle görülebilmeleri ile ilgisini kuran A. Kemal, iyi ile kötünün görünür olmadığını ve bu sebepten tecrübe dışında bir yolla edinilmeleri gerektiğini ileri sürmektedir: “İyilik, fenâlık hâssası fi‘lin alâmet-i meşhûdesi değildir. Bu hâssalar hiçbir hiss-i hâricî ile fehm olunamaz. O hâlde hayr ve şer nedir? Anlamak için insânların mutlaka fitraten bu hiss-i temyîze mâlik olmaları lâzım gelir. Binâen aleyh hayr ve şerrin hiss-i temyîzi fitratda meknûzdur.”, “bu hiss-i temyîz, ...insânla beraber doğar.”<sup>237</sup> Buraya kadar Kant ile yer yer uzlaşan, ancak tam örtüşemeyen iyi düşüncesinin Kant’ın vazife ahlâkına en fazla yaklaştırıldığı yer şurasıdır; “İcrâ olunması lâzım gelen hayr, ya‘nî hayr-ı mecbûrî vazîfe nâmını alır. İnsân onu icrâ etmek vazîfesiyle mükellefdir.”<sup>238</sup> İyinin zorunlu olarak yerine getirilmesi gerektiği

<sup>237</sup> A. Kemal, s.9, 29, 30.

<sup>238</sup> A. Kemal, s.55.

vazife ahlâkının kendisidir. Şöyle ki, eğer ahlâkî bir iyiden söz ediyor ve o iyinin mutluluk arzusu, fayda beklentisi gibi bir sebepten değil yalnızca ahlâk kanunu emrettiği ya da yalnızca iyi olduğu için yapılması gerektiğini düşünüyorsak bu durumda vazife ahlâkına uygun bir ahlâk görüşü benimsemiş oluruz. Burada müellif, bahsedilen sebepleri zikretmese de iyinin zorunlu görülmesi bize bir kapı aralamaktadır. İyiye doğuştan sahip olunması ve insanın yetkinliğe erebilmek için bir meyli bulunması klasik ahlâk mefhumuna uygun düşmektedir. Ancak bu durumu bir kanuna bağlamak, kanun olması hasebiyle her insanda ortaklık kurabilmek, yine kanundan ötürü insana bir zaruret yüklemek, en önemlisi de bu zaruretin dayanağının din dâhil herhangi bir otoriteden bağımsız olması - ki bu durumda alan akla kalmaktadır - aralanan kapıdan çıkması muhtemel fikirlerdir.

Benzer vurguları A. Şeref'in eserinde bulmak mümkündür. "Hayr" başlığında;

"Hayr, gencine-i tab'-ı beşerde meknûz bir hâl olduğundan hiç kimse yoktur ki hayr ile şerri iyi amel ile kötü ameli fark ve temyîz etmesün. Meselâ akrabâsını sevmek, başkalarının emvâlîne göz dikmemek, sözünde durmak, bunlar güzel şeylerdir. Bi'l-'aks bize iyilik eden adama fenâlıkla mukâbele etmek, başkalarının mâlını sirkat etmek, yalan söylemek, sözünde durmamak, bunlar da çirkin şeylerdir. İşte hilkat-i beşeriyede merkûz olan fikr-i hayr ilm-i ahlâkın (esaslarındandır)."

İnsanda gizli bulunması, *iyi* ile kötünün herkes tarafından açık bir şekilde ayırt edilebilir olması *iyinin* insanın fitratında bulunduğu düşüncesiyle ilgilidir ki devamında müellif bunu ifade eder. "Hayr bir kânûn-ı tabîdîdir. Kânûn-ı tabîînin hâssası ise sâbit ve gayr-ı mütegayyir olmaktır." İyinin değişmezliğine karşın, insanın zevk ve ihtiyaçları durmadan değişir. Fakat "hayr vechen mine'l-vücûh müteallık olamaz. Her zaman için, her mekân için, her şahs için iyi şeyler ve fenâ şeyler vardır. Hayr bi-lâ-taalluk kendiliğinden, zâtından iyi olandır. Diğer şeyleri bu mikyâsa urarak iyi veya fenâ tesmiye eyleriz." Görüleceği üzere, Kant'ın *ahlâk yasasına* verdiği ölçü olma özelliği adeta *iyiye* verilmektedir. Her zaman ve mekânda, herkes için geçerli olduğu vurgusu dikkat çekicidir. Bu keskinlik, vazifenin katılığı ile birleştirilir; "Hayr, mukteziyü'l-îfâdır. Şerden ise ictinâb edilmek lâzımdır. İyiyi yapmayı ve fenâdan tevakkî etmeyi

emreden kânûna ‘vazîfe’ veya ‘kânûn-ı ahlâkî’ tesmiye edeceğiz...” Kant’ın ödev ve fayda karşılaştırmasına benzer biçimde, iyi ile fayda (nef’) karşılaştırılarak;

“Hayr ile nef’ müterâdif midir? – Mâl kazanmak nâfi’ midir? Elbette. Güzel sıhhate mâlik olmak ve kavî âzâ sâhibi bulunmak nâfi’ midir? Evet. Zengin olmak ve iyi maîşet etmek nâfi’ midir? Şübhesiz. Öyle ise nef’ ile hayr bir olamaz mı? Olamaz. Hayr mutlaktır, nef’ bazı şurût ile mukayyedir. Meselâ dolandırıcılık ile zengin olmak nâfi’dir fakat hayr değildir. Nef’ bir şeye yaramak mânâsını mütezammın bir vâsıta ki faâliyyet-i beşeriyye ona ma‘tûfdur. Nef’ nisbîdir yani herkesde derecesi bir değildir meselâ at ve araba sâhibi olmak nâfi’dir fakat onu idâreden âciz olan bir adam için hiç fâidesi yoktur. Nef’ müddet-i hayâtda pek çok ahvâl ile tebeddül eder. Genç iken nâfi’ olan bir şey ihtiyârlıkta nâfi’ olmaz, bir yerde nâfi’ olan şey diğer yerde nâfi’ olmayabilir. Bundan anlaşıldı ki nef’ bir kâide-i esâsiyye değilmiş tahavvüle ma‘rûz bir şey imiş. Hâlbuki hayr sâbitdir, binâen aleyh nef’ de haz gibi bir esâs-ı kaviyy ve sâbit olamaz.”

şeklinde iyi ile fayda karşılaştırılmaktadır. A. Şeref’in iyi için nitelediği mutlak ve sabit olma, Kant’ta vazife ile hazzın ve mutluluğun tartışıldığı kısımlarda yer alır ve A. Şeref’teki iyi terimi, Kant’ta vazifedir. Yani mutlak olan, fayda ile ölçülemeyen, sabit özelliği bulunan şey Kant’ta iyi değil, vazifedir. Ancak burada ele alındığı gibi, hem A. Şeref hem diğer yazarlarda iyinin bu özelliklere sahip olması vazife fikrinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla aslında iyinin özellikleri vazifenin de özellikleri olur. Buraya kadar Kant’ta *iyi* düşüncesi çok farklı olmakla beraber, onun vazife düşüncesine çok yakın izahları vardır. Ancak A. Şeref, devam eden ifadelerinde *iyinin* haz ve faydadan farklı olduğunu aktararak, *ahlâkî* ve *mutlak iyi* şeklinde bir ayrım da gitmiştir. *Mutlak iyi* buraya kadar anlatılmış olandır, *ahlâkî iyi* ise dinin emrettiği fakat belki mutlak manada iyi görülmeyen şeydir. Örnek için; “meselâ para biriktirmek hayr-ı mutlakdır, sadaka vermek buna muhâlif olduğu hâlde hayr-ı ahlâkîdir.” Bu kısacık örnek, bize pek çok şey söyleyebilir. Sadaka vermek, din kaynaklı bir terimdir ve herkes için geçerli olabilecek bir iyi davranış olarak görülemez. Nitekim A. Şeref’in *mutlak* ve *ahlâkî iyi* ayrımı bundan kaynaklanmaktadır. Ancak şimdiye kadar anlatılmış olan, herkes için geçerli yani evrensel nitelikteki *iyi*, akılla herkesin anlayabileceği iyidir. Kant’ın vazife düşüncesi yalnız *mutlak iyiyi* kabul edebilir. A. Şeref ise hem vazife ile

irtibatlandırdığı *mutlak iyiden* hem de vazifeyle irtibatını açıklamadığı *ahlâkî iyiden* söz etmektedir.<sup>239</sup> Bu durumda ya vazife her iki iyiyi içerecek biçimde genişletilmeli, ya da vazife dışında ahlâka uygun eylemler olduğu kabul edilmelidir. Her iki durumda vazife ahlâkının dışına çıkmış olunacaktır. Kant'ın vazife düşüncesini devam ettirir görünen müellifin, bilinçli veya bilinçsizce vazife ahlâkından uzaklaştığına şahit olmaktayız.

A. Naim'in *Ahlâk-ı İslâmiyye Esâsları*, Akseki ile Ö. Nasuhi'nin eserleri gibi ahlâkî iyi mevzusuna pek fazla değinmemektedirler. Ancak A. Naim, İslâm'ın kabul ettiği ahlâk yasası düşüncesinden hareketle yukarıdaki *iyi* düşüncesine müşterek şu ifadelerde bulunur;

“el-Hâsıl kânûn-ı ahlâkî insânlar içündür. Ve insânların bunca shevât, ihtiyâcât ve ihtirâsât-ı gûnâ gûn arasında gerek kendilerinin, gerek âharın fitraten müteveccih oldukları gâye-i kemâlâta rehzenlik etmeyecek ef'âl ve harekâtın tâbî' olduğu kânûn-ı küllînin bi'l-umûm efrâd-ı nev'-i beşerce ma'kûl ve şâyân-ı ittibâ' olması herhâlde cümlesinin fitrat-ı müşterekesine muvâfık olmasına mütevakkıfıdır. Bu da şübhesiz esâs-ı aklıye istinâd etmedikce mümkün olamaz. Dîn-i İslâm kânûn-ı ahlâkîsini bu esâs üzerine binâ etmiş ve fazla olarak bu esâsın bi'l-umûm esnâf-ı beşer arasında taammum etmesinin, bütûn ebnâ-yı âdemin samîm-i kalbinde mahkûk olmasının çâresini de ortaya koymuşdur.”<sup>240</sup>

Dikkat edilecek olursa A. Naim, evvela ahlâk yasası tabirini İslâm'a uygun olarak kabul etmekte, insanlarda ortak bir fitrat olmasıyla onlar için ortak bir yasanın da var olmasının mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Evrensellik fikri, şübhesiz yasanın akla istinat etmesine dayanmaktadır ki, İslâm bu esâsı benimsiyor olmakla birlikte, insanların akli yanında kalbine seslenmesiyle üstüne çıkmaktadır. Akseki ise vazife, “şerîatın îfâsını emreylediği hayrdır. Yâhûd şerîatın evâmirine mütâbeât, nevâhîsinden mücânebetdir.”<sup>241</sup> Böylece Kant'ın her türlü din ve başka otoritelerden azade vazifesi, bu metinlerde dinî bir özellik de kazanmıştır.

Görüldüğü gibi, Kant için ahlâkî eylemin temeli iyi değil, ahlâk yasası yani akıldır. Bu durum, müelliflerimizin Kant ahlâkına dair malumatlarının muhtemelen

---

<sup>239</sup> A. Şeref, s.37-41.

<sup>240</sup> A. Naim, s.67.

<sup>241</sup> Akseki, s.108.

istifade ettikleri kaynaklardan anlayabildikleriyle sınırlı olmasından ileri gelmektedir. İyinin, son dönem müellifleri tarafından farkına varılmamış olan ahlâkî eylem için bir temel teşkil etmemesi, Draz tarafından eleştirilmiştir. Yazarın, Kant ahlâkı hakkında özellikle eleştirel tavrı dikkat çekici olsa da, burada konumuz ve ele aldığımız ahlâkçılarla irtibat kurmamıza izin vermeyen açıklamalarına yer vermeyi uygun bulmadık. İrtibat kurabileceğimiz bir Kant eleştirisi olarak, Kant'ın iyi kavramının formel bir iyi olmaktan ileri gelmesini aktarabiliriz. İyiyi inşa eden onun temel vazifesi gören iyiliği değil, formel kanundur. Yani, iyi formel bir kanundan ileri gelir, bizzat kendi temel olmasından dolayı değil. Burada formel kanun ile kasıt, Kant'ın ahlâk yasasıdır. Eğer iyi, bir kanuna temel ise bu arzu edilir bir şey olurdu. Kant'ın iyi hakkındaki bu görüşü Kur'ân'a aykırıdır.<sup>242</sup> Çünkü Kant, bir bakıma kanundan dolayı bir iyi vardır, iyinin varlığından dolayı kanun var değildir, demek ister gibidir. Yazara göre bu durumun Kur'ân'a ters düşmesi hakkında; dinde kanunların ilâhî bir temeli vardır ve bizler bu temele hikmet veya iyi diyebilmekteyiz, çıkarımını yapabiliriz. Dikkatimizi çeken husus şudur ki, ele aldığımız ahlâkçılar, Kant ahlâkı ile İslâm ahlâkını özdeşleştirme ve kimi zaman ayırtırmalarında bu hususu fark etmemişlerdir. *Onlar, Kant'ın vazife temelli düşüncesinde iyinin var olmasından yola çıkarak, bunu İslâm ahlâkında mevcut eylemin iyi olmasıyla örtüştürmek için yeterli görmüşlerdir.* Hâlbuki Kant'ın iyi düşüncesinde asıl olan, vazifenin özündeki iyiden ziyade, vazifenin zorunluluğunu getiren kanunun ortaya çıkma şeklidir. Yukarıda formel diye tanımlanan kanunun bu özelliği, onun herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın yapılma zorunluluğuna sahip olmasıdır. Yani vazife, kendi kendini vaz eder. İlâhî bir emirle aynı iyiden söz etmek mümkün olsa da, ilâhî emrin eylemi bizzat vazifenin bu özüne karşıdır. Çünkü vazife ahlâkına göre, Allah rızası bile olsa vazifenin arkasında herhangi bir getiri bulunamaz. Akarsu, Hıristiyan ahlâkı ile Kant'ın ahlâkını karşılaştırarak ilkinin temelini ve amacının Tanrı iken; Kant'ta Tanrı, bilinemez olarak açıklanmakta ve bu özelliğiyle ahlâka temel oluşturamamakta olduğunu aktarmaktadır. Ahlâkın temeli yalnızca akıldır. Bunun ana sebebi olarak, Kant için Tanrı ve ölüm sonrası hayat olmasa da insanların yükümlü sayılacakları izahı yapılır.<sup>243</sup> Dolayısıyla buradan yola

---

<sup>242</sup> Draz, s.88.

<sup>243</sup> Akarsu, s.53, 57.

çıkılarak, filozofun bu şekilde evrensel olabilecek bir ahlâktan söz etmekle, dinden daha bağlayıcı ve daha güçlü bir temellendirme çabasında olduğu düşünülebilir.

Karşı cenahta yer alan ve metafizik değil, evrimsel materyalizmden izler barındıran yeni bir ahlâk ortaya koyma çabasında olan Bahâ Tevfik,<sup>244</sup> A. Kemal üzerinden o ve onun görüşündeki ahlâk müelliflerine karşı yeni bir ahlâk düşüncesinden bahsettiği bir eser yazmıştır. Çıkarıldığı dergi olan *Felsefe Mecmûası* 'nda ise Kant etkisi ile yoğrulmuş İslâm ahlâkına eleştirilerini kaleme almıştır. Eleştiri noktalarından önemli bir tanesi, yukarıda kısaca bahsedildiği üzere, insanda temiz bir özün var olamayacağıdır. A. Kemal'in *İlm-i Ahlâk* eseri üzerine bir eleştirisinde bu durumu şöyle izah etmektedir;

“Kant akıl ve mâ-fevka't-tabîyyât hakkındaki tettebbuâtının azametine rağmen ahlâk husûsunda pek eskilerden beri sürüklenip gelen bu hayr esâsını bir türlü bırakmamış idi. Onun nazarında hayr ve şerri ayırmak için insânda bir ruşeym-i fazîlet vardı. Bu ruşeym vicdân denilen tarlaya Hak Teâlâ Hazretleri tarafından ekilmiş bulunuyordu. Ya'nî iyiyi kötüden ayıran Allah idi. İşte bizim memleketde en yeni ahlâk olmak üzere hâlâ bu tederîs olunuyor ki a'yândan *Abdurrahman Şeref Beyin* kitâbı bu esâsa istinâden yazılmış ve resmî mekteplerde okunulmakta bulunmuştur... fenn-i felsefe terakkî etdikce iyiyi ve kötüyü ayırmak için her ilim, her fen müştereken çalışıyor, bunu yalnız ahlâka yükletmekte ma'nâ yokdur. Ahlâk iyi ve kötü oldukları sâbit olan ef'âlin icrâsı veyâhûd adem-i icrâsı cihetlerini te'mîn eylesin!”<sup>245</sup>

Bu şekilde eleştirisini A. Kemal'le sınırlamadığını, A. Şeref'ten bahsetmesinde gördüğümüz B. Tevfik, aslında dönemin mevcut ders kitaplarında okutulan, Fransızca ahlâk kitapları aracılığıyla Kant ve Rousseau etkisindeki ahlâk görüşlerini takip eden kesime karşıdır. Müellifin vurgularından birisi, insanda iyi ile kötüyü ayırt etme yetisinin sonradan geliştiği ve bunun Allah vergisi olmadığıdır. Çünkü kendisi insanda var olduğu söylenen iyi temelini, erdem tohumunu eski gördüğünü ima ederek değersizleştirmekte, mevcut görüşün hala okullarda yeniymiş gibi okutulduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, bu tohumun vicdana Hak Teâlâ tarafından ekildiği düşüncesi de *iyi ile kötüyü Allah'ın belirlemesi* ifadesiyle küçük görülmektedir. Son olarak, fen ve

<sup>244</sup> B. Tevfik, Sunuş bölümünde F. Öztürk, s.7.

<sup>245</sup> B. Tevfik, “İlm-i Ahlâk, Muharrîri: Ali Kemâl Bey”, *Felsefe Mecmûası*, Sayı.4, 1329, s.53.

felsefenin ilerlemesiyle yani bilimsel gelişmeyle artık iyi ile kötüyü belirlemenin ahlâkın yerine bilimin işi olacağı, bu meselede söz söylemenin ahlâka düşmeyeceği söylenmektedir. Ahlâk adeta bu bilgiyi onlardan hazır almalıdır.

Kendisi evrimsel materyalizme yakın olan B. Tevfik, fitratın varlığını reddettiği satırlarda yine A. Kemal'den; “Vazîfe insânın ma‘şûka-i vicdânıdır... Bu hissiyât insânın fitratında meknûzdur” alıntısını yapar ve ekler; “Bunlar nasıl lâf? Ma‘şûka-i vicdân ne demek? İnsânın fitratı neresi? Acaba midenin yanı başında fitrat nâmında bir uzuv daha mı var? Böyle mübhem sözlerle ilim olur mu?” Devamında ise, yukarıda izah edilmiş olan klasik İslâm ahlâkına ait gördüğü unsurları tek tek ele alır. A. Kemal'in, “Allah Teâlâ mahlûkât ve mevcûdât arasında insânı fikr ü ferâsetle mutasarrıf ve mümtâz olarak halk eylemiştir.” sözüne eleştirisi ise; “Bu satırları da bir çocuk yazmaz. Çünkü hayvanâtın da kendi teşkilât-ı dimâğiyeleri nisbinde akla, zekâyâ, fikre, ferâsete hattâ lisâna mâlik oldukları elli sene evvel isbât olunmuşdur. Acaba Ali Kemâl Bey evinde bir köpek, kedi de mi beslemedi?”<sup>246</sup> B. Tevfik'in evvela fitrat hakkındaki ifadeleri dikkate alınırsa, soyut bir unsur olarak varlığını reddettiği fitratı, ancak adeta fiziksel mevcudiyeti nispetinde kabul edecek gibidir. Fiziksel mevcudiyeti olmayan böyle bir şeyden söz etmek, müphem ifadeler kullanmak olarak değerlendirilmektedir. Daha sonra Allah tarafından insanın diğer varlıklar arasında ayrı bir konumda bulunmasına yönelik sözler için ise, materyalizm ve evrim düşüncesine uygun düşecek bir eleştiride bulunmuştur. İnsan dışı varlığın karşılığının hayvan olarak düşünülmesi, insanın sahip olduğu akıl, zekâ, fikir, feraset ve dilin hayvanda da mevcut olduğu iddiası – muhtemelen evrim gereği insan ile hayvanın özellikleri arasında benzerlikler kurmaya çalışmaktadır – mahlûkatın iki türü arasında bir ortaklık kurma çabası gibi görünmektedir.

Yine, yukarıda yer verilmiş olan A. Kemal'in “Hayrı şerden, hüsnü kabîhden, a‘mâl-i haseneyi a‘mâl-i seyyieden tefrîk etmek meziyeti Hâlık-ı Kâinât olan Hâkim-i Âdil ve Mutlakın, yani Vâcibü'l-Vücûdun insâna bir mevhibe-i Rabbâniyyesidir.” ifadesini alıntılıyarak şu şekilde tenkit etmektedir;

---

<sup>246</sup> B. Tevfik, “İlm-i Ahlâk...”, s.54.

“Eğer böyle olsaydı dünyânın her tarafında hayr ve şerrin aynı bulunması lâzımdı. Hâlbuki bizde babaya hürmet hayrdır, Sûdan kabâil-i vahşiyesinde babayı kesüp yemek hayrdır. Bizde beyaz diş hasendir, Cava’da simsiyah dişler hasendir. Daha binlerce kabâil var ki hepsinde hayr da başka, hasen de başka. Acaba Cenâb-ı Hak hepsine ayrı ayrı mı mevhibelerde bulundu? Yoksa insânlar terakkî etdikce kendi kendilerine mi bunu anladılar? Gerçi bizdeki hayr fikrini Allah ta’yîn etdi ve bir mevhibe olarak bize verdi demek câzib bir söz ammâ Sûdan kabâiline babayı kesüp yemeyi de Allah öğretti demek Allah’a iftirâ olmaz mı?”

B. Tevfik, bu şekilde kabilelerdeki çeşitli geleneklerden örnekler getirmekle ortak bir fitrat, ortak iyi fikrine karşı çıkmaktadır. Son olarak, kendi materyalist düşüncesinin izlerini göreceğimiz ifadeler serdetmektedir; A. Kemal, “İlm-i vezâifi’r-rûh bize insân nedir, nasıldır? öğretir.” demekte iken B. Tevfik;

“Böyle bir ilim nerede mevcûddur? Bize insânı öğreten ilimler, teşrîh, fizyoloji (garîziyyât) ve psikoloji (rûhiyyât) başda olmak üzere ruşemiyât, hayâtiyyât ve sâire gibi ilimlerdir. Âlem-i ilm ve fen (ilm-i vezâifi’r-rûh) nâmıyla bir şey tanımıyor. Ali Kemâl Bey’in bundan maksadı psikoloji de olsa o da yalnız hâdisât-ı rûhiyyeye karışır. İnsân nedir, nasıldır bunları öğretmez. Müellif Bey ayrıca bir ilm ihtirâ’ buyurdularsa o başka... Kitâbın içinde her şey böyle... Ne sevk-i tabîî, ne vicdân ve ne de sâir ıstılâhâtдан hiçbirisi bilerek kullanılmamış... Hangi birini sayayım?..”<sup>247</sup>

Ruhun vazifeleri ilmi diye bir ilim dalının var olmadığını söylemekle ve ilim dalları seçiminden gördüğümüz kadarıyla B. Tevfik, metafizik ilimler veya ilimlerin metafizik yanlarına karşı çıkmaktadır. Bununla bağlantılı olarak da ahlâkı metafizik alandan uzak tuttuğu sonucuna varabiliriz.

B. Tevfik’in son dönemde Osmanlı telifatında ortaya çıkan ahlâk eserlerine itirazı yoğunlukla Kant üzerinden gitmektedir. *Felsefe Mecmûası*’nda Kant hakkında hazırladığı yazı dizisi, bize filozofun düşüncelerini ne derece önemseydiğine ve dönem içinde Kant’ın etkisinin boyutlarına dair ipucu vermektedir. 10 sayı halinde yayınlanan derginin mezkûr yazı dizisinde Kant’ın görüşleri toplam altı sayıda (1, 2, 3, 6, 7, 9.

<sup>247</sup> B. Tevfik, “İlm-i Ahlâk...”, s.55.

sayılar) yer almakta ve onun felsefesi ahlâk dâhil birçok boyutuyla ele alınıp eleştirilmektedir. Burada ahlâk hakkında Kant'ın hangi itirazlarla ele alındığı bizi ilgilendirdiğinden sadece bu noktalara değinilecektir. Müellifin Kant ile mevcut ahlâk anlayışını eleştirmesinin sebebi, Kant'ın bariz etkisidir. Fakat anlaşıldığı üzere, Kant'ın ahlâk dâhil görüşleri bizzat bir Kant eserinden okunmaktan ziyade, birtakım çeviri felsefe tarihi eserleri, çeviri ahlâk eserleri vb. ile öğrenilmektedir. Dolayısıyla her Kant hakkındaki metin bir tür yorum içermektedir, denilebilir. Yorum içermesi yanında bu durumun meydana getirdiği bir diğer problem görüşlerinin eksik okunmasına sebebiyet vermesidir. Örneğin ahlâk eserlerinde yukarıda yer yer işaret edildiği gibi, Kant'a aitmişçesine anlatılan bazı görüşler aslında Kant'ın bizzat kaçınmak istediği görüşler olmaktadır. Bu değerlendirmenin ardından, B. Tevfik'in hangi noktalarda Kant'a eleştiride bulunduğuna geçilebilir.

Kendisi, yukarıda insanda bir “rüşeym-i fazîlet” görmeye itham ettiği Kant'ı yine insanda bir “hayr-ı esâsî” varsaydığından tenkit eder; “Kant ahlâkını tesîs ederken bir hayr-ı esâsî vaz' eylemiş idi; bu esâs insânın mevcûdiyyetinde hayrı şerden ayıran bir kuvvet ya'nî fi'l ile saâdet arasındaki râbıtanın muayyeniyeti idi.” Kant'a ait olduğunu düşündüğü şu ifadeler üzerine eleştirisine yer verecektir; “İnsânda bir vicdân ve vazîfe hissi vardır, ya'nî dâhilen öyle bir kânûna mâlikiz ki bu kânûn ne olanı, ne de olacağı nazar-ı dikkate almaz, olması ve yapılması lâzım gelmesini bize ihtâr eder.” Bu değerlendirmesinde, Kant'ın “mübhem ve hayâlî” bir şekilde bir kuvvet bulmak istediğini iddia etmektedir. Bu öyle bir kuvvettir ki, “o kuvvet hayra muhâlif hareket edenleri cezâlandırın, daha doğrusu insânları mutlaka hayr işlemeye icbâr etsin, işte bu kuvvet nazarında Allah'dır, daha doğrusu Allah bir fikr-i ahlâkîdir, müeyyid-i ahlâk, bir kuvvet-i muhayyele, bir tekemmüldür.” Kant'ın ahlâk kanunu düşüncesini tam bilemeyen ya da yanlış anlamış olan B. Tevfik, onun ahlâkta gördüğü yasayı akla dayandırıp Tanrı dâhil diğer otoriteleri insanın haricinde gördüğünü göz ardı ederek, adeta filozofu Allah'tan gelen bir ahlâk kanununu benimsiyor göstermektedir. Bu nedenle de onu; “ihdâs etmiş olduğu nazariyyât-ı cedîde eski Yunan nazariyyâtından çok aşağı ve olanca iddiâsına rağmen fenden pek çok uzaktır.” şeklinde hem Yunan

felsefesi hem bilimsel düşünceye uzak görmektedir.<sup>248</sup> Yine Kant hakkındaki şu sözleri de aynı çerçevede dikkat çekicidir;

“Kant’ın felsefesinde en büyük hatâ, hürriyeti ve irâdeyi ulvî ve esrârengîz bir üss olmak üzere göstermesi ve zamân ve mekândan hâric ebedî, gayr-ı kâbil-i fehm bir sûretde telakkî etmesidir. Kant birtakım i’tikâdât-ı bâtılayı yıkan ilk büyük feylesoftur. Bununla berâber kendi felsefesi bu kâbil i’tikâdâtdan tamâmiyle kurtulamamış ve eski mâ-fevka’t-tabîyyâtçıların cevherleri, müsülleri yerine o da birtakım mâhiyetler, mer’iyyetler vaz’ etmekden kendini alamamıştır; *vazîfeden bahsederken bunu dahî esrârengîz bir hâle sokar*. Kant’ın halefleri bu felsefe-i tenkîdiyyeyi yavaş yavaş bulunduğu mevki’-i hayâlîden indirerek tabî ve insânî bir felsefe yapmaya sa’y etmişlerdir.”<sup>249</sup>

Kant’ı felsefesinde esrarlı yönler olmakla tanımlayan müellif, aynı zamanda onun vazife ahlakına da bu esrarlı olma durumunu bulaştırdığını iddia etmektedir. Diğer yandan Avrupa’da Aydınlanma’nın öncülerinden olan Kant hakkında bahsi geçen iddialar gerçekten hayret vericidir. Ancak burada hedefin Kant’ın görüşlerinden ziyade, dönemin İslâm ahlâkı olduğu açıktır. Bu dönemde İslâmcı denilebilecek isimler ilginç bir biçimde, Kant’ı benimsemekte, materyalist olan Bahâ Tevfik gibi bir isim ise onun görüşlerine karşı çıkmaktadır. Bunun sebebi, Kant rasyonalizminin, İslâm düşüncesiyle yakınlaştırılması, ahlâkının İslâm ahlâkı ile benzerliğinin İslâmcılar tarafından kurulmasıdır. Gerçekte Kant, materyalizme mi yoksa İslâm’ın vaz ettiği ahlâk ve düşünüşe mi yakın olduğu ayrı bir mevzu olmakla birlikte, bizim için mevzuu bahs olan vakıanın kendisidir. Yani İslâmcıların Kant yanında durmaları ile onun ahlâkı ile yakından irtibat kurabilmeleridir. Bu duruma işaret edencesine Magee, Kant’ın “yalnızca argümana dayanmasına, yalnızca rasyonel ölçütleri temel almasına ve vahiy ya da imandan medet ummaya karşı çıkmasına rağmen, yalnızca dinle değil, fakat Batı kadar Doğu’nun dinî inancının daha mistik şekillerine de uygun düşen sonuçlara ulaşması, Kant felsefesinin herhalde en çarpıcı yönüdür.” demekle Doğu dünyasının filozofla kurduğu ünsiyeti genel bir vakıa olarak kabul etmektedir.<sup>250</sup>

<sup>248</sup> B. Tevfik, “Mâ-Fevka’t-Tabîyyât Mümkün müdür? -Bahsinden Mâ-Ba’d-”, **Felsefe Mecmûası**, 1329, Sayı.7, s.108, 109.

<sup>249</sup> B. Tevfik, “Kant Nazarında San’at”, **Felsefe Mecmûası**, 1329, Sayı.9, s.150.

<sup>250</sup> Warnock – Magee, s.191.

B. Tevfik, Kant yazı dizisinde ahlâkını ve amelî aklı değerlendirdiği bölümde ise ilginçtir ki, onun ahlâkta hayrı esas alması, insanda iyi bir öz görmesi gibi yukarıda geçen eleştirilerine yer vermemektedir. *Akl-ı Amelînin Tenkîdi ve Ahlâk* isimli yazıda, yukarıda Akseki'den aktarılan ve birlikte aslına da yer verilmiş Kant'ın ahlâk hakkındaki meşhur ifadesi zikredilmiştir; “O sûretle hareket et ki, dâimâ hürriyetin ve akl-ı muhâkemen hâkim olsun. Ya'nî gerek sende, gerek diğerlerinde bir gâye-i hâkime görme îcâb ettiği zaman bu gâye ancak insâniyyet olsun.”<sup>251</sup> Kant'ın “Öyle iste ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” sözüyle ne kadar farklılaştığı barizdir ve bize Kant'a yorum eklenme derecesini göstermektedir. Nitekim *Yeni Ahlâk* eserini yayına hazırlayan Faruk Öztürk, yazarın *Kant'ın bile aklını iğfâl eden hayır nazariyyesi* tabiri için ilgili dipnotta; “Baha Tevfik, burada Kant'ın ahlâk görüşünün bile metafizik bağlantıları olduğunu iddia ederek, onun eski iyilik teorisini bir türlü bırakmadığını savunur. Hâlbuki Kant'ın ahlâk anlayışı iyilik ve yararcılık ilkesinden daha çok ödev ahlakıdır.”<sup>252</sup> demektedir. Yani Öztürk de Kant'ın *iyi* bahsinde yanlış değerlendirildiğine işaret etmektedir.

Ahlâkî iyi mevzusuna geri dönersek B. Tevfik, diğer müelliflerin aksine böyle bir iyilik vasfının insanda var olduğuna inanmıyordu. Bunu hem insan yapısında temiz bir öz var olmadığı şeklinde ifade etmişti, hem de *Yeni Ahlâk* isimli Ahmed Nebil ile birlikte hazırladıkları eserde fitrat düşüncesini hassasiyet terimi ile reddediyordu. Şimdi hassasiyet terimi ile müellifin neyi kast ettiğine açıklık getirmek yerinde olacaktır. Üzüntünün, pişmanlığın ve vicdan azabının, aşkın hassasiyet olduğunu ifade eden yazar, hassasiyeti alışkanlığa benzer olarak tanımlamaktadır; “İnsan eylemlerini yönlendiren, yerleşmiş, alışkanlık haline gelmiş düşünceler ve olgular hassasiyet olarak adlandırılmaktadır.” Ancak terimin fitratın karşısında yer alma sebebi mevcut tanımda yeterince açık değildir. Kendisi, bizde bir sevginin, örneğin vatan sevgisinin hassasiyet kazanmamızla meydana geldiğini ve yine tersi yönde bir hassasiyet edinerek bu sevgiden hali kalabileceğimizi belirtmektedir. Şöyle ki, biz benzer davranışta süreklilik kazandıkça, ya da verdiği örnekte vatan sevgisinin neden değerli olduğuna dair sürekli bir şeyler duyup ve bu doğrultuda düşünceler ürettikçe bu konuda hassaslaşmaya

<sup>251</sup> B. Tevfik, “Akl-ı Amelînin Tenkîdi ve Ahlâk”, *Felsefe Mecmûası*, 1329, Sayı.9, s.146.

<sup>252</sup> B. Tevfik, *Yeni Ahlâk ve...*, s.31 ve Öztürk'ün dipnotu.

başlarız. Hassasiyet kazanmanın evveli alışkanlık olmaktadır “Ve alışkanlık, zorunlu tecellilerden daha çok ilerlemeye yöneliktir.” “...hassasiyetin düşünce ve duyudan ayrı, fitrî, soya çekime ait bir şey olduğunu kabul etmek mümkün değildir.” Dolayısıyla insanda doğuştan gelen özellikler yerine tecrübe ile edinilenleri kabul etmeye yatkın görünmektedir. “...hassasiyet, düşüncelerin kökleşmesinden ve iradesiz bir şekilde beyin ve maddi yapımız üzerinde etki meydana getirebilecek bir hale gelmesinden ibarettir.” Hassasiyet bahsinde dipnotlarından anlaşıldığı üzere, Pascal, Guyau gibi isimlerden etkilenmiş olan müellif, örneğin eski düşüncelerin sonucu oluşan hassasiyetin değişmeyeceği konusunda Pascal’a; hassasiyetin sonucu mutlaka eylem ve harekettir diyen Guyau’ya ise düşünce ile eylem arasındaki etkileşimin mutlaklığı noktasında katılmamaktadır. Gördüğümüz bir manzara veya duyduğumuz bir sözden dolayı beynimizde bir titreşim meydana gelmektedir, bu titreşim ise düşünceyi doğurur. Zamanla bir kısım düşünceler diğerlerine üstün gelmeye başlar. İşte hassasiyetin oluşması bu şekilde gerçekleşmektedir.<sup>253</sup>

Yeni bir ahlâk vaz‘ etme amacı taşıyan müellif, ahlâkın ancak hassasiyet kazanmış bulunan kötü davranışları tedavi etme sorumluluğunda olduğunu belirtmektedir. Yoksa iyi ile kötünün ne oldukları ahlâkın alanına dâhil değildir; “ahlak demek iyiyi ve kötüyü bilmek demek değildir.” Ahlâkın hassasiyeti tedavi etmesi ise, onun üç kaynağı olan bilgisizlik, aşırı alışkanlık ve içgüdü sonucu oluşan hastalıklara yönelmekle gerçekleşir.<sup>254</sup> Buraya kadar aktarılanlardan anlaşılacağı gibi, B. Tevfik insanın Allah tarafından kendisine verilmiş ya da apriori sahip olunan bir iyiliği haiz olmadığını iddia etmektedir. Ampirizme yakın olan bu düşünce içerisinde, materyalizme de uygun bir biçimde manevi unsurların - aşk gibi - karşılığının da yalnız beyindeki birtakım titreşimler ile açıklandığını görmekteyiz. Yine hassasiyet için alışkanlıktan söz edilmekte ve bunun “zorunlu tecellilerden çok, ilerleme” üzerinde temellendiği belirtilmektedir. Yani kaynağı bilinmeyen, belki ilâhî olabilecek bir zorunluluk ve tecelli kabul edilmeyip, somut unsurların birbirini takibine dayalı bir ilerleme, insanda birtakım özelliklerin alışkanlık haline gelmesine yol açmaktadır. Hassasiyet ise bu alışkanlığa karşı insanın bir meleke kazanması gibidir ki fitratın

<sup>253</sup> B. Tevfik, **Yeni Ahlâk ve...**, s.35, 36, 42-47.

<sup>254</sup> B. Tevfik, **Yeni Ahlâk ve...**, s.33, 50, 51.

karşısında yer aldığını iddia etmemiz bunlara dayanmaktadır. Çünkü fitrat hem müspet, hem doğuştan gelen bir özellik olmakla insanda belirli bir yöne/iyiye meyli bir bakıma zorunlu kılmaktadır.

## 2.6. VAZİFENİN / AHLÂKIN MENŞEİ ETRAFINDA TARTIŞMALAR

Ahlâkın kaynağı meselesi, bugün ahlâka analitik yaklaşım olan meta ahlâkın artık ilgilenmediği bir sorun olmakta ve normatif bir ahlâk problemi olarak görülmektedir.<sup>255</sup> 2. Meşrutiyet döneminde ise ahlâkın kaynağı, mecmualarda ve bir takım telif eserlerde yoğun biçimde tartışılmıştır. Söz konusu tartışmanın ahlâk eserlerine akseden kısmı bu bölümde ele alınacaktır. Esasen bu mevzuya, tartışma bağlamında olmasa da, hem bu bölümde daha önce temas edilmiş, hem tezin diğer bölümü olan vicdan bahsinde vicdanın hissî/aklî olması bağlamında ileride ister istemez temas edilecektir. Bu bölüm içerisinde ise gerek ahlâkî iyi meselesinde, iyinin asli olup olmaması, ahlâkî eylemin ve insanın özü itibariyle iyi olması bağlamında tartışılmıştı. Ayrıca ahlâk yasasının ahlâka temel olması bağlamında; bu yasaya nereden erişebildiğimiz ile yasanın bizzat kaynağının ne olduğuna cevap ararken de ahlâkın menşesine bir şekilde temas edilmesi mecburiyeti doğmuştu.

Vicdan meselesinin ele alınacağı bölümde ise, vicdanî müeyyidenin diğer müeyyidelerle kıyaslanmasında, Allah korkusu ile âhret inancına dayanan müeyyidenin vicdanî müeyyideden farklı ve üstün görülen yanları tartışılırken mesele bir şekilde ahlâkın kaynağına bağlanmaktadır. Ayrıca vicdanın menşesinin Rousseau gibi hissî mi, yoksa Kant'a atfedildiği üzere aklî mi görüldüğü ve bu bağlamda vicdanın insanın temiz fitratı ile özdeşleştirilmesi söz konusu edilmektedir. Vicdan bölümünde görüleceği üzere, Rousseau ile Kant arasında var olan vicdanın menşesi hakkındaki ayrım, Tanrı ile bir bağın var olup olmaması şeklinde de özetlenebilir. İslâm ahlâk müellifleri bakımından ise, hissî ya da aklî olsun, onun insana Allah tarafından bahşedilmiş temiz fitrat ile bir biçimde izahı söz konusudur. Buna göre, nasıl ki fitrat sonradan değişmeye uğrayabiliyorsa, vicdan da onunla benzerlik arz etmektedir.

---

<sup>255</sup> Hümeýra Özturan, "Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Olarak Akıl", **Ahlâkın Temeli**, Ömer Türker (Ed.), Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s.89.

Ahlâkın menşesine dair tartışmanın eserlerde görülen taraflarından birisi, ahlâkı dine dayalı olarak ele alırken diğeri ise rasyonalist çizgi doğrultusunda ahlâkı dinden daha evrensel olduğu iddia edilen insan aklına dayandırır. Bu bölümde mesele aslında felsefe tarihinde ahlâkın neye müstenit olduğu hakkındaki uzun tartışma ve düşünsel sürecin altında ele alınacaktır. Ancak çalışmamızın seyrini Batı ahlâk felsefesi etkisindeki Osmanlıca ahlâk eserleri belirlediğinden, ihtiva ettikleri yoğunluk oranında bu sürece değinilecektir. Bu bölümün daha önce işlenen ahlâkın menşesiyle ilgili görünen izahattan birtakım farkları bulunmaktadır. Burada amaç, dönemin tartışmasında ahlâkın müstenit olduğu ve karşı karşıya gibi görünen iki önemli menşenin incelenmesi ve tartışma zemininin ortaya koyulmasıdır. Ahlâkın bahis mevzu iki menşenin, ilkinin Kant tarafından temsil edilen akla dayalı ahlâk, ikincisini ise İslâm ahlâkı kasıt olmak üzere din temelli ahlâk teşkil etmektedir. Yani Kant'ın rasyonalist ahlâkı ile İslâm ahlâkının karşı karşıya görüldüğünü düşünmek mümkündür. Ele alınan eserlerin dışına doğru bakışımızı genişlettiğimizde, aslında ahlâkın menşesinde taraflardan birinde dine dayalı ahlâk bulunmakta iken, diğer taraf durmadan değişir gibidir. Biz burada eserlerin kapsamı dolayısıyla akla dayalı olan ahlâkı dine dayalı olanın karşısında ele almak durumundayız. Ancak meselenin hem bu kitapların dışında hem de zamansal açıdan Cumhuriyet'in ilanı sonrasına uzanan daha geniş boyutlarının olduğu da bir vakıdır.

Esasen çalışmanın sınırları dışından mesele değerlendirilecek olursa, ahlâkın menşesi tartışmasında dine dayalı ahlâkın karşı cenahında pek çok saik ortaya çıkar. Bahâ Tevfik örneği ve belki öncülüğünde, akıl temelini de karşısına alan her türlü özcülüğe karşı ve ampirik tavırda addedilebilecek bir ahlâkî bakış açısı mevcuttur. Burada kimi zaman ahlâk tekâmülcü olmuş, kimi zaman Bahâ Tevfik gibi hassasiyet denilen bir takım alışkanlıklar kazanma üzerine kurulmuş, bazen ise Gökâlî gibi, cemiyet/topluma dayandırılarak bireye ahlâklı olmayı öğretmenin ve ona yaptırım uygulayanın cemiyet hayatı olduğu iddia edilmiştir. Nitekim Fransızca bir ahlâk eserinden yapılan çeviride bu tartışmanın orada da var olduğu anlaşılmaktadır. Ahlâkın kaynağına dair bir gazetede yer alan tartışma serisinden derlenen bu eserin, Fransa'da 1903'te ilk, 1909 yılında ikinci baskısı yapılmıştır. Bu durum dikkate alındığında, dilimize çevirisi ise 1937'de olsa dahi, meselenin ele alındığı dönemin Osmanlı ile paralel olduğu düşünülebilir. Buna göre ahlâkın kaynağında üç cereyan mevcuttur.

Bunlardan birisi ilmî, diğeri dinî iken üçüncüsü ictimaîdir. Tartışmada Kant'ın bireysel vicdan merkezli ahlâk algısının artık devam edemeyeceği, bunun sebebinin felsefi manada özellikle Durkheim etkisiyle ictimaî bir ahlâk anlayışının ortaya çıkması olduğu belirtilmektedir. Kant ahlâkı ise ancak o güne uyarlanacak olursa yaşamaya devam edebilecektir.<sup>256</sup> Ahlâkın bu üçüncü cereyanı, Batı dünyasında 19. yüzyılda sosyolojinin yükselmesi ile irtibatlandırılmaktadır. Buna göre sosyoloji cereyanı birçok alanda yaptığı gibi ahlâkı da sosyolojinin bir kolu kılmak istemiştir. “Bu cereyan ahlâkın metafizik kavramlarını tanımaz. Bunların da toplumdan geldiğini ve nazarî ahlâk diye bir konunun da bulunmadığını iddia eder.”<sup>257</sup> Dolayısıyla dine dayalı ahlâk karşısında yer alan diğer ahlâk görüşlerinde asgari müşterek nokta, ilâhî olsun olmasın, bir öz düşüncesine dayanmıyor olmalarıdır. Karşı çıkılan öz düşüncesi ile kasıt, rasyonalizmin aklına dayanan bir akıl ya da ilk akla geleceği üzere ilâhî vahye dayalı dindir. Daha önce zikredildiği üzere, metafizik alana bulaşmama çabasında olan Kant'ın dahi insanın kendi içinde bulunan bir ahlâk yasasından söz etmesi, ahlâkî iyiyi insanın kendi aklı sayesinde keşfetmesinden hareketle özcü olarak değerlendirilmesine ve materyalist, evrimci ya da ampirist ahlâkı savunanların kendisine cephe almasına neden olmuştur. Ancak bunun daha da belirginleşmesi, büyük ihtimalle Bahâ Tevfik'in yaşadığı dönemden daha sonradır. Söz konusu durumun bir örneğini Cemil Sena'nın ahlâk anlayışında görmekteyiz. Ahlâk eserini 1970 yılında yazdığının dikkate alınması, Cumhuriyet'in ilanından epey sonraki bir tarihte meselenin boyutunu fark etmek bakımından faydalı olacaktır. Eser üzerine yapılan bir çalışmada ifade edildiğine göre;

“Osmanlı'nın son döneminde Batıya yönelişle birlikte Bahâ Tevfik, Abdullah Cevdet, Celal Nuri gibi aydınların öncülüğünde yeni bir ahlâk arayışı başlamıştır. Bu arayışın iki temel özelliği vardır: Birincisi dinî değerleri esas alan geleneksel ahlâkın eleştirisi, ikincisi ise tercümeler yoluyla dinden bağımsız pozitivist ve hümanist bir ahlâk oluşturma çabasıdır.”

Bu yaklaşımda “Akıl, ilim, kültür, millî vicdan, medeniyet gibi unsurların ahlâkın esası kabul edildiği...” belirtilmektedir. Aynı grup içinde zikredilen Cemil Sena'nın, “Bilhassa geleneksel ahlâk algıları ile Kant'ın “iyilik” ilkesinden hareketle

<sup>256</sup> Frederic Rauh, **Ahlâk Tecrübesi**, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (çev.), İstanbul: Devlet Basımevi, 1937, s.6-19.

<sup>257</sup> Pazarlı, s.36.

ortaya konmuş ahlâk anlayışının modasının geçtiği, iyi ve kötünün ne olduğunu bilimler, fenler ve maarifin belirleyeceği görüşünü ileri süren Bahâ Tevfik’le benzer görüşlere sahip” olduğu belirtilerek, onun ahlâkı “fertlerin birbiriyle ilişkilerini düzenleyen birtakım kolektif kurallar olarak gördüğü” ifade edilmektedir. Dinler, insan aklının evrimi sonucunda ortaya çıkmış olduklarından, bunun yerine pozitivism etkisinde yeni bir ahlâk; “makine ahlâkı” ortaya konulmalıdır. Kant ise, “ahlâkın kökenini kutsal-tanrısal bir öze yani metafizik, aşkın bir varlığa bağlamakla” eleştiriden nasibini almaktadır, çünkü değişmeden kalan hiçbir şey yoktur. Dine dayanan ahlâkta vahiy sayesinde var olan sabite, bu ahlâk düşüncesinde ise kesinlikle yoktur.<sup>258</sup>

Benzer şekilde cereyan eden ahlâkın menşesine ilişkin tartışmanın daha geriye giden izlerini Ülkü Dergisi’nin 1943’te yayınlanmış yazılarında görmek mümkündür. Bunlardan birisi, Emin Erişirgil’in bahse mevzu tartışmayı değerlendirdiği makalesidir. Erişirgil;

“Meşrutiyetin ilk yıllarında ahlâk terbiyesine dair belli başlı iki fikir cereyanı vardı. Bunlardan birine göre ahlâkın temeli dindir, yani Allah korkusudur; vicdan, dinî inanıştan ayrılmaz. Mekteplerde ahlâk terbiyesi ancak din terbiyesiyle bir arada verilebilir ve bir arada verilmelidir. O zaman buna yalnız gerçekten dindar olanlar inanmıyorlardı; İslâmlık akidelerinin doğruluğunda az çok şüphe edenlerin bir kısmı da, halka ve yüksek bir ilim seviyesine varamıyanlara ancak dine dayanan bir ahlâk telkin olunabileceği kanaatında idiler. Onlara göre Balkan harbinde mağlûp oluşumuzun en önemli sebebi ahlâkça düşkün hale gelmemizdir. Bu düşkünlük dine dayanan ahlâk telkininde mekteplerin ve medreselerin gösterdiği gevşeklikten ileri geliyordu. Şu halde “ahlâk terbiyesi nasıl verilmeli?” konusu “din terbiyesi nasıl verilmeli?” konusuyla bir arada mütalâa olunabilirdi. Bunun içindir ki o devirde “din terbiyesi” gerçekten dindar olmyanları bile meşgul eden ve konferanslar vermeğe mecbur eyliyen bir mesele olmuştu.”

Bu satırların yazarı Erişirgil, Meşrutiyetin başlarında ahlâkın menşesine dair iki akım olduğunu teyit etmektedir. Buna göre, ilk cereyan yukarıdaki izahından anlaşılacağı üzere dine dayanan ahlâktır. Diğer cereyan ise varlığını Fransızca pedagoji kitaplarına borçlu olan ve ahlâk terbiyesini din terbiyesi ile ayrı şeyler olarak gören

<sup>258</sup> Ahmet Çapku, “Cemil Senâ’da Yeni Ahlâk Anlayışı”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2011, Sayı.25, s.173-187.

yorumdur. Başını eğitimci Satı Bey'in çekmekte olduğu bu düşünceye göre pedagoji ilmi sayesinde çocuğun kabiliyetleri gelişir ve bu sayede ahlâkî seciye kendiliğinden vücuda gelir. Erişirgil'e göre, asıl yolu her iki cereyanın hatalarından söz eden Gökâlâp ortaya koymaktadır. Gökâlâp, ancak sosyoloji ilminin irşatlarından ahlâk buhranının tedavisini bekleyebileceğimizi ileri sürmektedir. Çünkü "dine dayanan bir ahlâkî tekrar kurmaya çalışanlar, yalnız olmayacak işin peşinde koşmuyorlar, çok zararlı işler de yapıyorlar."<sup>259</sup> Aynı yılda Hilmi Ziya'ya ait bir başka makalede ise yazar, geçmiş olan bir dönemmişçesine "dinî ahlâk devri"nden söz etmektedir. Yazının devamından anlaşıldığı kadarıyla bu devir, tasavvufun ahlâkî yaşattığı bir dönemdir ki, o zamanda ahlâklı olmanın yolu tasavvufun ahlâkî tecrübesinden geçmekle gerçekleşir. Bu terbiye yöntemi gücünü kaybedince ise mektep ve medreselere "ma'lûmat-ı ahlâkiye" dersi koyulmuş fakat beklenen müspet netice hâsıl olmamıştır.<sup>260</sup> Şu andaki devirde ise (1943 yıllarında) millî ahlâkın yerleşmesi istenmektedir. Yazarın kendi döneminden geriye doğru bakıp, dine dayalı olan ahlâkın artık eskimiş olduğu izlenimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yine o gün için yazara göre dine dayanan ahlâkın karşısında oluşturulmak istenilen ahlâk da millî ahlâktır.

Dolayısıyla ahlâkın menşei hakkındaki canlılık ve çeşitliliğin, Cumhuriyet'in ilanı sonrasına uzanmakta olduğu söylenebilir. Ancak görülmektedir ki, dine dayalı ahlâk daima ahlâkın menşei mevzusunda taraflardan birini teşkil etmektedir. Bu kısa değerlendirmenin ardından artık ele alınan ahlâk kitaplarına yansıdığı kadarıyla tartışmaya dair tarafların görüşü aktarılmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken, incelenmiş olan Ahmed Naim, Ömer Nasuhi, Akseki, Ferid Kam ve Ali Seydi'nin eserlerinin, ahlâkın kaynağını din olarak gördükleri söylenmelidir. Bununla birlikte bu müelliflerin, akla dayalı olan ahlâkî hangi saiklerle dine dayalı olan karşısında tanımladıkları, iki ahlâk arasında ne gibi benzerlik ve farklılıklar gördükleri ve son olarak da menşei din olan ahlâkın menşei akıl olan mukabilinde nasıl savunulduğu sorularına cevap verilmeye çalışılacaktır. Evvela eserlerde yer alan dine dayalı ahlâk karşısındaki diğer ahlâk ekollerine değinmek yerinde olacaktır.

---

<sup>259</sup> Emin Erişirgil, "Meşrutiyet Devrinde Ahlâk Terbiyesi Etrafında Münakaşalar", **Ülkü: Milli Kültür Dergisi**, 1943, Sayı.36, s.2, 3.

<sup>260</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Ahlâk Terbiyesi", **Ülkü: Milli Kültür Dergisi**, 1943, Sayı.35, s.5.

Ahlâk, felsefe tarihi boyunca ilkelerinin dayanağı bakımından tartışılmış ve neticede çeşitli temellendirmeler yapılmıştır. Ahlâkın ilkelerine dair söz konusu temellendirmeyi, din ve din dışı olmak üzere iki üst başlıkta toplayan Recep Kılıç, ahlâkî ilkeleri dine dayandıran görüşü “normatif ahlâk” şeklinde kural koyucu olması bakımından tek başlıkta değerlendirmektedir. Din dışı ahlâk çatısı altında ise akıl, sezgi ve duygu olmak üzere üç temellendirme boyutu vardır. Buna göre, akıl temelli olan ahlâkın temsilci ve savunucuları Aristo ile Kant iken; sezgiye dayalı ahlâkta Butter, H. Sidgwick, G. E. Moore bu ahlâkın savunucuları olmakta ve son olarak duygu temelli ahlâkı Epikür, Locke, E. B. Condillac, Hume, Bentham, ve Mill temsil etmektedir. Ahlâka dair din ve din dışı temel ayrımından farklı olarak, gaye güden ve gaye gütmeyen şeklinde de bir ayrıma gidilebilmektedir. Buna göre ise; hedonizm (en yüksek hazza erişmek), utilitarizm (faydacılık), eudaimonizm (mutluluk ahlâkı) ahlâkî eylem sonucunda ulaşmak istedikleri bir gaye olması dolayısıyla “gayeci ahlâkı”; Kant’ın herhangi bir içerikten yoksun ahlâkî eylemi yani ödev ahlâkı ile “gaysiz” ya da “vazife ahlâkı” karşılamaktadır.<sup>261</sup> Ancak son dönem Osmanlıca ahlâk eserlerindeki taksime daha uygun olan ilki yani ahlâkın dinî ve din dışı temeline göre ayırım olmasından dolayı söz konusu bölümlenme tercih edilecektir. Çünkü bizzat eserlerimizde de böyle olmakla beraber, ahlâkta Tanrı problemi önemli bir ayırım noktası teşkil eder. Heimsoeth, bizzat ahlâk felsefesinin ortaya çıkışını dahi bu probleme dayandırıyor gibidir. “Etik” ve “moral” terimleri arasında yaptığı ayırmada, bu durumu şu şekilde ifade eder;

“ “Ahlâk” ile (“moral” ile) “ethik”i birbirinden seçik olarak ayırmamız gerekmektedir. “Ahlâk” (moral) her yanda hayatımızın içindedir. Ahlâkı bulmuş olan filozoflar değildir; daha felsefe ortada yokken ahlâk vardı; ahlâk, felsefeden hiç haberi olmayan çağlarda ve milletlerde, o zengin, gerginlik dolu hayatını sürmüştür. “Ethik” ise, işte ahlâk (moral) dediğimiz bu olay üzerinde düşünmektir; ahlâk üzerinde felsefe yapmaktır; etik, ahlâk (moral) felsefesidir.”<sup>262</sup>

Buna göre, insan var oldukça ahlâkın da var olduğu, fakat ahlâk üzerinden felsefe yapmanın ise daha sonra ortaya çıkmış bulunduğu iddia edilmektedir. Böylece

<sup>261</sup> Recep Kılıç, **Ahlâkın Dinî Temeli**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s.4-16.

<sup>262</sup> Heinz Heimsoeth, **Ahlâk Denen Bilmece: 5 Konferans**, Nermi Uygur (çev.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul Matbaası, 1957, s.5.

yazar, dinlerin ahlâkını ahlâk felsefesinin adeta dışında tutmasıyla, ahlâk üzerinden en temel ayrımı dine dayalı ahlâk ile felsefi ahlâk biçiminde kuruyor gibidir. Bunun ardında yatan düşünce, ahlâkın Tanrı buyruklarından müteşekkil olması gerekçesiyle doğrudan itaati getirecek olmasıdır. Filozoflar içinden dahi bu ahlâkı benimseyenler mevcutsa da, onlar bu yüzden bir çıkmaz içindedirler.<sup>263</sup> Dolayısıyla din meselesi ahlâkta önemli bir ayırt edici olduğundan, din dışı ve dine dayanan ahlâk ayrımı çalışmamızla daha ilgilidir.

Söz konusu tartışmada Bergson'un bu dönemde dilimize çevirisi yapılan eseri *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*'na da yer vermek gerekmektedir. Eserde, ahlâk ile dinin iki kaynağı ile kasıt bunların iki ayrı kaynak olması değil, hem ahlâkın hem dinin birlikte iki ayrı kaynağı olduğudur. Buradan birinci tip ahlâk ictimâî, muhafazakâr, gayri şahsî ve alışkanlıktan doğan ahlâk iken; ikinci tip ahlâk insanî, şahsî, eskiyi aşan, heyecandan doğan ahlâktır. İlk tip ahlâk statik din ile irtibatlı olup, alışkanlık onun kaynağı olmaktadır. İkinci ahlâk tipi ise heyecandan kaynaklanmakta ve dinamik din olarak adlandırılmaktadır. İlki ferden iradesini isterken, diğeri çekmektedir. Birincisi zorlayıcıyken diğeri sevilendir. Yazar, ilk grup din ve ahlâka Yunan dini, Türk dini, Mısır dinini örnek verirken, dinamik din ve ahlâka ise İslâm, Hıristiyanlık ve Budizm ve onların ahlâklarını örnek olarak vermektedir. Dolayısıyla iki grubun ayrımındaki vurgularının Osmanlı'daki tartışmada yer alan vurgulara benzemeleri bakımından zikre değerdir.<sup>264</sup>

Dine dayanan ahlâka Osmanlıca ahlâk kitapları üzerinden en son değinileceğinden, evvela din dışı ahlâkın altında yer alan ahlâk türleri ile devam edilecektir. Yukarıda temel olarak akla, sezgiye ve duyguya dayalı olmak üzere üç türde ahlâktan söz edilmişti. İncelenen Osmanlı modern dönem ahlâk metinlerinin hemen hepsinde, "sevâik-i ahlâk-ı beşer" adı altında ahlâkın hangi esasa dayandığı ile ilgili belli birtakım ekollere yer verilmektedir. Yukarıda üç başlıkta zikredilen ahlâk türlerinin Osmanlıca ahlâk eserlerindeki karşılığı hazza, menfaate, ihtisas ve akla dayalı olmak üzere dört başlıkta toplanabilir. Ahlâkın temelinin üçlü taksiminde menfaate dayalı ahlâk ile hazza dayalı ahlâk, "duygu" başlığı altında ele alınmış olduğundan bu

<sup>263</sup> Heimsoeth, s.7, 8.

<sup>264</sup> Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, Mehmed Emin (çev.), İstanbul: Devlet Matbaası, 1933, s.XIII.

şekilde farklı görünen ayrımlar belirir, esasen ahlâk metinlerinde aynı ahlâk dayanakları ele alınmaktadır. Osmanlı müellifleri, bunları kendi içerisinde tutarlı olmak bakımından değerlendirdikten sonra en sonda dine dayalı ahlâkî açıklamaktadır. Eserinde bu konuya ağırlıklı olarak Akseki üzerinden değinen Kaya, ihtisâsa dayalı ahlâka yer vermemekte, bunun yerine vicdana dayalı ahlâkî incelemektedir.<sup>265</sup> Gerek ayrı bir başlık olarak ele alındığı gerekse “sevâik-i ahlâk-ı beşer” altında olmak üzere diğer ahlâk eserlerinde vicdana ahlâkın bir dayanağı olarak yer verilmediği sebebiyle aşağıya vicdan dâhil edilmemiştir. Şimdi metinlerde bahis mevzuu ahlâk mesleklerine nasıl izahat verildiğine geçilecektir.

- Hazza/Lezzete Müstenit Olan Ahlâk:

Bu mesleki, “sevk-i tabî” olarak isimlendiren M. Rahmi, ahlâkî meslekler içerisinde en eskisinin hazza dayalı ahlâk olduğunu belirtir. Çocuk üzerinden örnek vererek açıklama yapan müellif, bir çocuğun her eyleminin saikinin arkasında haz bulunmaktadır, onda henüz “teemmül” oluşmamıştır, diyerek bu ahlâk türünü ilk çocukluk çağına uygun görmektedir.<sup>266</sup> Ö. Nasuhi’nin eserinde yer alan bilgilere göre, bu ekol Sokrates’in öğrencilerinden Aristippos tarafından kurulmuştur ve temel düşüncesi insanın eylemlerinin amacının yalnızca haz ve lezzete ulaşmak olmasıdır. Ardından Epiküros aynı ekolü izlemek üzere “intihâb-ı lezâiz” nazariyesini ileri sürmüştür; “Buna göre insân aza kanâat etmeli, dâimî ve sehle’l-husûl lezzetleri sâir lezâize tercîh eylemeli ki yaşadıkça elemlere dûçâr olmasın.”<sup>267</sup> Epiküros’un, kendisinden önceki yüksek ve aşağı zevkler arasında ayrım yapılmayan hazcılığın ardından mevcut boşluğu seçici hazcılıkla doldurduğu söylenmektedir. Gerçekte hangi zevkin mesut bir hayat temin edeceğini izah eden filozof, “güzel ve hekimane şeyler bu zevkle alakadardır” demekteyse de bu zevkin de saadetin son gayesi olmadığını belirtmektedir. Saadet birçok zevklerin birleşiminden oluşmaktayken, ıstıraplar da sonunda saadetin teminine yol açabileceklerinden faydalı olabilmektedir. Böylece “mektEbini maskaraya çevirmeye” çalışanlar olsa da, aslında o ahlâkını “adi zevkler

---

<sup>265</sup> Kaya, s.79-82.

<sup>266</sup> M. Rahmi, s.13.

<sup>267</sup> Ö. Nasuhi, s.45 (dipnot).

fikrinin fevkine çıkartmıştı”. Dolayısıyla Yunanlı filozof, faydacı ahlâk görüşünde olan Bentham ile Mill’in öncüsü olmayı başarmıştır.<sup>268</sup>

Söz konusu ahlâkın tenkidine gelince, Ö. Nasuhi ahlâkta hazzın temel alınmasının tehlikeli olduğunu söyler. Bunun ana sebebi hazların ve lezzetlerin belirsiz, değişir ve gayri meşru zevkleri de kapsıyor olmasından ileri gelir. “Gâyeleri lezzetden ibâret olanlar ba’zen bu gâyeye vusûl için birçok fazîhaları irtikâba lüzûm görürler, bu gâyelere eremeyince de ye’se düşerler, hayâtları kendilerine yük olur ve çok kere intihâr ile netîcelenir.” Bu eleştiri, Aristipposçu hazcılığa dair gibidir. Çünkü hemen sonra Epikürosçu hazcılık tenkit edilmektedir. “Epikürün nazariyyesi de beşeriyyeti atâlete sevk eder ve bi’n-netîce sû-i tefsîre uğrayarak sefâhatlere kapı açar” denilmekle, Abbe Barbe’nin Felsefe Tarihi’nden iktibasla Epiküros’un ekolünün tarihte yerleştiği yerlerde her zaman anî zevklerin yaygınlaşmasına neden olduğu, toplumların ahlâkî bozulmalarına sebebiyet verdiği ve buralarda erdemlerin izinin kalmadığı aktarılmaktadır.<sup>269</sup> Ayrıca Kılıç, hazzı temel alan Epiküros’un teorisinde, ahlâkî yükümlülük ile herkes için ve her zaman geçerli bir ahlâktan söz etmenin pek de mümkün olmadığından söz etmektedir.<sup>270</sup>

- Menfaate Müstenit Olan Ahlâk:

Çocukluk döneminin “teemmül” yapılan bir dönemini ihtiva eden bu saik, kişinin kendi şahsı adına neyin iyi veya kötü olduğunu iyice düşünmesiyle ilgilidir. Hazza dayalı ahlâkın teemmül içermeyip, menfaate dayalı olanın ise içermesinin temel sebebi, bu ahlâkın kısmen de olsa uzak olan faydaları temin amacı taşımasıdır.<sup>271</sup> Kurucusu İngiliz Bentham’a göre insanın tüm eylemleri şahsi menfaati lehine olmalıdır. Ancak başkalarının menfaati için de eylemde bulunulmalıdır çünkü “kendi menfaatinin husûl ve devâmı ancak bu sâyede kâbil olabilir.”<sup>272</sup> Kendisi bir hukukçu olan Bentham, “en çok insan için en çok saadet” fikriyle cemiyetin menfaatini önemsemektedir. Ancak filozofun öncüsü olan hazcı Epiküros’tan ileriye gitmesinin ardında, insanın yakındaki

---

<sup>268</sup> Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Etika (Ahlakın Kaynağı ve Açılması)**, Ahmet Ağaoğlu (çev.), İstanbul: Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1935, s.130-132.

<sup>269</sup> Ö. Nasuhi, s.45 (dipnot).

<sup>270</sup> Kılıç, s.64.

<sup>271</sup> M. Rahmi, s.14.

<sup>272</sup> Ö. Nasuhi, s.46 (dipnot).

saadetlerini daha sonra elde edecekleri lehine feda etmesi yatmaktadır; “Ahlâkî hareket hesaplı düşünölmüş ve muvakkat bir fedakârlığa karşı azamî saâdet te’min eden bir harekettir”. Onun fikirlerini açan Mill, ne ilâhî ne de sırf akla müstenit bir ahlâkî kabul etmiyordu. Ona göre ahlâk beşeriyette içtimaî hayatla birlikte ortaya çıkmaktadır. İyi ve kötünün ne olduğu başta anlaşılammakta, cemaat kendisi için faydalı olanı keşfederek bu sorunu çözmektedir. Burada toplumsal fayda ile şahsi mutluluklar bir nevi senteze ulaşırlar.<sup>273</sup>

Bu ekol de kıymetten mahrumdur, bunun sebebi “ahlâkın menfaatten daha nezîh, daha sâbit bir esâsa istinâd etmesi lâzımdır... Bir vazîfeyi mücerred maddî bir menfaat mülâhazasıyla yapmak, bunu yaparken birçok hesâblarda bulunmak ahlâkî red demektir.” Ayrıca, menfaate dayalı ahlâk umumî faydaya hizmet etmemektedir. Menfaat düşüncesi, “ahlâkın bir semeresi olabilirse de bir gâyesi olamaz.”<sup>274</sup>

Haz veya faydanın ahlâkın temeli olmasında eleştirilecek bir nokta da, bunların iyi ve kötüyü belirlemesi durumunda, haz veya faydanın bir ölçüt olarak ortaya çıkmasıdır. Hâlbuki ahlâkın kaynağının haz ve faydayı belirleyen bir yeti olması gerekmektedir. Bunun sebebi; “Bir şeyin haz getirip getirmeyeceğine dair değerlendirme yapan yahut en fazla sayıda insana, en çok faydayı getirip getirmeyeceğini tartan hazzın yahut faydanın kendisi değil; akıl veya duygu gibi asıl kararı veren yetidir.” Çünkü bu yeti sayesinde bir şeyin haz veya fayda verdiğine karar verilmiştir ve onun bu yargısı sayesinde haz veya fayda ölçüt olabilmektedir. Dolayısıyla ahlâkî yargıdaki kaynağın haz veya fayda olarak gerekli cevabı veremediğini söylemek mümkündür.<sup>275</sup>

- İhtisâsa Müstenit Olan Ahlâk:

İnsanın herhangi bir his ve heyecan tesiriyle eylem yapmasını ifade eden bu ahlâk, üç mezhebe ayrılmıştır. İlki “hâsse-i ahlâkiyye mezhebidir.” İskoçyalı Hudson’a göre, insanlarda fitrî bir şekilde iyiyi ilham eden ahlâkî bir his vardır. İkincisi “tecâzüb mezhebidir.” İngiliz Adam Smith’e ait olan bu görüş, insanın diğer insanların kendisine

---

<sup>273</sup> Kropotkin, s.255-261.

<sup>274</sup> Ö. Nasuhi, s.46 (dipnot).

<sup>275</sup> Özturan, s.92, 93.

tecâzübünü/yakınlaşmasını sağlayacak şekilde hareket etmesi, onları kendisinden nefret edip uzaklaştıracak harekette bulunmaması ilkesini esas alır.<sup>276</sup> Smith için temel duygu sempatidir.<sup>277</sup> Bu sempati duygusu insanların başkasında bulunan herhangi bir iyi duruma imrenmesi olarak da nitelenebilir. Örnek olarak, fakir birisinin zengin olan birisine bu durumu dolayısıyla sempati duyup zengin olmayı istemesi verilebilir. Üçüncü mezhep “şefkat veya diğerkâmlık mezhebidir.” Alman Schopenhauer’in bu mezhebine göre, insan diğer insanlar ile bir vücut teşkil ettiğinden, yalnız şefkat hissiyle davranmalıdır.<sup>278</sup> Schopenhauer, faydacıların ve Kant’ın vazifeye dayanan ahlâkını reddetmiştir. Yaşadıkça hem arzularımız hem ıstıraplarımız artmaktadır ve ne olursa olsun tatmin duygusu hâsıl olamamaktadır. Bu durumdan çıkışın yolu ise acımak hissinden kaynaklanan bir ahlâktır. Filozofa göre; “ahlak yalnız insan acıyarak veyahut sempati duyarak hareket ederken başlar; acımak hissi insanda en esaslı bir duygudur ve ahlak menbaini orada aramalıdır.” Ancak bu tür ahlâk, ahlâkın mühim esaslarından olan adaletin kıymetini azaltmış olması bakımından eleştirilebilir.<sup>279</sup> Fransız Auguste Comte, “ahlâkın esâsı mahabbetdir, başkaları için yaşamaktır.” görüşüyle, ekole daha farklı bir şaşaa vermiştir.<sup>280</sup> Comte, “altruizm”i ahlâkın temelinde görmektedir. Bir bakıma cemiyet faydasını temel alan ve şahsi faydadan fedakârlığı çağrıştıran bu görüş şöyle izah edilebilir; “Fert kendi şahsi faydalarını ikinci dereceye atmalıdır ve kendisi için içtimai vazifeleri en yüksek vazife diye tanımalıdır. Bu suretle Etikanın temeli beşeriyete hizmettir, o beşeriyet ki biz onun yalnız bir atomuyuz. Atomlar ise bir an yaşayarak yerlerini diğerlerine terk ederler. Her atom için gaye diğerleri için yaşamak olmalıdır.”<sup>281</sup>

Tüm bu mezheplerin ait olduğu ihtisâsa müstenit ahlâk da asılsızdır. Her ne kadar “ihtisâs ile ahlâk arasında büyük bir münâsebet” var ise ve “ihtisâslar ba‘zen nezîh olarak insânı latîf bir heyecân ile faâliyyete getirir, vazîfeye riâyeti teshîl eder” ise

---

<sup>276</sup> Ö. Nasuhi, s.47 (dipnot).

<sup>277</sup> Alasdair MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi**, Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s.200.

<sup>278</sup> Ö. Nasuhi, s.47 (dipnot).

<sup>279</sup> Kropotkin, s.262, 263.

<sup>280</sup> Ö. Nasuhi, s.47 (dipnot).

<sup>281</sup> Kropotkin, s.268-274.

de, “çok kere muhâkeme-i ahlâkiyyeye gayr-ı tâbi‘... (ve) hatâdan masûn” olduğundan, “ahlâk için kâfi bir esâs teşkil edemez.”<sup>282</sup>

Duyguyu temel alan ahlâkın, aslında insan tabiatına dair tanımla ilgili olduğunu belirten Özturan, tek başına duygu kavramını aştığını belirtmektedir. Yine de bu teorilerde temel eksiğin, pek çok erdemi dışarıda bırakması olduğunu belirten yazar, örneğin beğeni ile temellendirilen ahlâkın, onunla ilgili olmayan erdemleri dışarıda bıraktığını ifade eder.<sup>283</sup>

İhtisâs bahsinde değerlendirilebilecek olan bir ahlâkı savunan Bahâ Tefîk’in ahlâkın temeliyle ilgili olan düşüncelerine burada yer vermek yerinde olacaktır. Kendisi, diğer tüm ahlâkî dayanakları reddeder ve “ahlâk yoktur”, “eski ahlâk iflas etmiştir” gibi ifadeler kullanır. Ona göre ne haz, ne hayır ne de menfaat ahlâkın istinat edebileceği unsurlar olamazlar. Bu sebepten ötürü yeni bir ahlâka ihtiyaç vardır ki temeli, nefis hâkimiyeti ile hassâsiyettir.<sup>284</sup> Vazife bahsinde değinilmiş olan hassâsiyet, bu yeni ahlâkta önemli bir terim olarak belirir.

“Eğer bizde otuz üç sene devam eden bir baskı devri olmasaydı bugün bu kadar yeni bir ahlâk oluşturma girişimine gerek görülmeyeceği gibi, bugünkü Avrupa’nın yüksekokullarında çok eski olan “ahlâk” adı altında öğretilen yeni teoriler bile biraz zor kabul edilebilirdi.”<sup>285</sup>

demekle, o dönem için yeni görülen ahlâkın dahi eskimiş olduğunu iddia etmektedir. Vehim ve bâtil zanlardan müteşekkil mevcut ahlâk, insanların eylemlerini ölçmekle psikolojinin işini yapmaktadır. Ahlâkın dayanaklarını elinden teker teker alan müellife göre, “ahlâk demek iyiyi ve kötüyü bilmek demek değildir”. Ahlâkın görevi iyi ile kötünün arasını ayırmaktan ziyade, iyi olan eylemlerin yapılmasını takviyedir. Ayrıca ahlâk, iyi olduğu kanıtlanmış olan bu eylemlere karşı insanların hassâsiyet kazanmalarını sağlamakla görevlidir. Yeni ahlâkın temel terimi olan hassâsiyet ise, iradesiz bir şekilde eylem yapar hale gelmektir. Yani artık beynimizde ve maddî yapımız üzerinde o kadar tesir meydana getirmiştir ki, bu şekilde eylemde bulunmak

---

<sup>282</sup> Ö. Nasuhi, s.47, 48.

<sup>283</sup> Özturan, s.94, 95.

<sup>284</sup> B. Tefîk, **Yeni Ahlâk...** , s.28.

<sup>285</sup> B. Tefîk, s.29.

bizim için normal hale gelmiş olur. Ampirizmi anımsatan bir yanı da olan bu düşünceye göre, insan doğuştan herhangi bir yeti getirmeyip, ahlâkı alışkanlıkla elde etmektedir.<sup>286</sup>

- Akla/Vazifeye Müstenit Olan Ahlâk:

Vazife ile hayır / iyi temelli ahlâkı bir ve aynı görenler vardır. En doğru ahlâk ekolü olduğu iddiasına, yukarıda zikredilenlerle yapılan kıyaslama neticesinde verilmektedir. F. Kam, “Vazîfe, idrâk ve hassâsiyyetden kat‘-ı nazar âmirün bi‘z-zât olan akıldır.” şeklinde bu kıyaslamayı yapmaktadır.<sup>287</sup> Vazifeye dayalı ahlâkın da ikiye ayrıldığı ve temsilcilerinin Kant ve Leibniz olduğunu belirten Ö. Nasuhi’ye göre, iki görüşün ayrım noktası hayır / iyi temelinin kabul edilip edilmemesidir. “Ahlâk-ı sûr” olarak isimlendirilen Kant’ın görüşü, bir ahlâk yasası olduğu ve bizim bu yasaya uymakla mükellef olduğumuz yönündedir. “Biz vazîfeye mücerred vazîfe olduğu için riâyet ederiz, yoksa bir hayır olduğu için değil. Kant’ın yegâne düstûru şudur: ‘İnsân öyle hareket etmelidir ki bu hareketi bütün beşeriyyet için bir kânûn-ı umûmî olabilsin.’ Leibniz’in ahlâkı ise; “ahlâk-ı hayr veyâ kemâldir.” Buna göre, “bir hayr-ı tabiî vardır, bu hayr, bizim tabiâtımızın kemâlinden ibâretdir. Bizim vazîfemiz de çalışıp bu kemâli fi‘le çıkarmaktır.”<sup>288</sup> Kant’ın gayesinin Epiküros ahlâkının karşısına rasyonel bir ahlâk koymak olduğu belirtilmektedir. Buna göre ahlâkın menşei, insanın kendi içinde bulunduğu vazifedir. Bu vazife hissi ne bir fayda ne de sempati gibi bir mülahazadan kaynaklanmaz. O yalnız beşerin aklının muktezasıdır. Hem özgür, hem de akla uygun olarak davranmak demek olan ahlâkî kanun tüm eylemler için geçerli olabilecek formüller sunmaktadır.<sup>289</sup> Buna göre ahlâkta “kategorik imperativ” (koşulsuz buyruk) olacak şekilde eylemde bulunma zarureti vardır. Dolayısıyla bir buyruğun ahlâkî sayılabilme şartı, onun evrenselleştirilebilmesiyle ilgilidir. Bu evrenselleştirilebilme hem kabul edilebilir olma hem de uygulanabilir olmayla ilgilidir. Ayrıca bu buyruğun bir diğer özelliği, itaat içermemesidir. İnsanın kendi içinden kaynaklanmaması hasebiyle, ilâhî bir buyruğa itaatin gerçekleşmesi otomatik olarak olmamaktadır. Böylece hem eğilimler, yani mutluluğu hedefleyen eylemler hem de ilâhî olan buyruklar insana yabancı olarak konumlanmaktadırlar. Aynı zamanda bu ahlâk,

---

<sup>286</sup> B. Tevfik, s.28-47.

<sup>287</sup> F. Kam, s.44.

<sup>288</sup> Ö. Nasuhi, s.49 (dipnot).

<sup>289</sup> Kropotkin, s.233-235.

insanı herhangi bir eylemde bulunma konusunda yönlendirme yapmaz, “hangi etkinliklere angaje olmamız gerektiği, hangi amaçlar peşinde koşmamız gerektiği konusunda kategorik imperativ suskun görünür”.<sup>290</sup>

Ö. Nasuhi’ye göre bu meleke diğerlerine üstün olmakla beraber yine de eksik kalmaktadır; “bir kere Kant’ın ahlâk-ı sûrîsinde hayır ve kemâl mülâhazasına mahal verilmiyor, âdetâ bu meslek hayâlî insânlar için müesses gibidir.” Bunun sebebi, hiçbir menfaat ve hayır gözetmeden eylemde bulunacak insanların yok denecek kadar az olmasıdır. Yani vazife düşüncesinin eleştirilmesinin ilk nedeni, menfaat fikrinin tamamen yok sayılması iken ikinci sebebi metafizik alanın dâhil edilmeyişidir. Metafizik olmayan vazife kutsiyete de sahip olamayacaktır. Kemal düşüncesine dayalı ahlâk ise, saadet ile kemalin mutlak olarak bir görülmesi gerekçesiyle tenkit edilmektedir; “bu dünyâda fazîletle saâdetin hem-âhenk olarak vücûda gelmesi çok kere görülemiyor, artık beşeriyete hâs kemâlin, saâdetin bi-hakkın tecellîsi için başka bir âleme ihtiyâc bulunduğu tahakkuk ediyor.”<sup>291</sup>

Buraya kadar anlatılanların hiçbiri ahlâk için yeterli bir menşe olamamaktadır, öyleyse “ahlâk için daha ulvî, daha metîn bir esâsa ihtiyâc vardır. Bu esâs ise dînden başka değildir.” Ö. Nasuhi, dinin ahlâk için menşe olması gerektiği ile ilgili şu satırları kaleme almıştır; “Fakat insânın namzed olduğu kemâle, en yüksek saâdete nâiliyyeti için ba‘zı vazîfelerle mükellef olması li-hikmetin iktizâ ediyordu. Ammâ bu vezîfeler taraf-ı ilâhîden kendisine teblîğ edilmedikce zavâllı insân; bunlardan nasıl haberdâr olabilirdi? Ya bu vazîfelerin kudsiyyetini, derece-i lüzûmunu, mertebe-i hayriyyetini, Rızâ-yı Hakka tevâfukunu nasıl anlayıp takdîr ve ta‘yîn edebilirdi?” Burada fark edileceği üzere müellifin, ahlâkî prensipleri eğer Allah bildirmese insanın bilemeyeceği fikrinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>292</sup>

- Ahlâkın Menşei “Din”dir veya Dine Müstenit Ahlâk:

Evvela ahlâkı dine müstenit gören müelliflerin konu hakkındaki ifadeleriyle başlamak yerinde olacaktır. “Biz Müslümânlarca bütün vezâifin temeli ‘dîn’dedir,

---

<sup>290</sup> MacIntyre, s.220-225.

<sup>291</sup> Ö. Nasuhi, s.50 (dipnot).

<sup>292</sup> Ö. Nasuhi, s.47, 51 (dipnot).

‘vahy-i ilâhî’dir. Bi’l-cümle vezâifimizi ‘Kitâb ve Sünnet’ ta’yîn eylemiştir.”<sup>293</sup> sözlerinin sahibi Akseki’ye A. Naim de, ahlâkı ilk olarak ortaya koyanın din olduğunu ifade ederek katılmaktadır; “Her yerde olduğu gibi, kavâid-i ahlâkiyyeyi, vâcibât-ı insâniyyeyi, hayât-ı beşeri tanzîm eden, muâmelâtın kavanîn-i nâzimesini insânlara ilk ta’lîm eden dîndir.” Burada kastedilen genel manada dindir, bunu devamındaki ifadelerden çıkarmak mümkündür. Buna göre, bir kavmin dininde ahlâk kuralları ne kadar ayrıntılı ve açık olursa, o kavim âlemde daha payidar olur ve nev-i beşere de daha önemli izler bırakabilir. Fakat elbette her din aynı derecede başarılı olamadığından, kavmin akıllıları ve filozofları dindeki bu eksiği gidermeye çalışırlar. Her halükarda dinin gösterdiği başarıyı felâsife gösteremezler. Felsefenin din ile mukayese edildiğinde, pek çok bakımdan noksan kalan yanları bulunmaktadır; “...nazariyyât-ı felsefiyyenin – avâm-ı nâsın tekâmül-i zihniyyesine hâdim oldukları hâlde – teshîr-i kulûbde ve mesâlik-i ahlâkiyyeyi a‘mâk-ı ervâha kadar rekz u infâzda dîn ve akîde mertebesinde izhâr-ı hâkimiyet edememeleridir.” Dinin felsefeden öne çıkan başarısı, insanın kalbine tesir etmesinde ve ruhunun derinlerine nüfuzunda ortaya çıkar, denilebilir. Dolayısıyla felsefî teoriler, insanların zihinlerini muhatap aldıkları halde, onların kalplerine nüfuz edememektedir.<sup>294</sup> Bu ifadelerin benzeri, İzmirli’de mevcuttur. İki tür ahlâktan; “ahlâk-ı dîniyye” ile “ahlâk-ı felsefiyye”den söz eden müellif ilkinin akli temel alması, felsefî ahlâkın aksine değişmez bir ahlâk ortaya koyması ve umumun kalbine nüfuz etmesi bakımından daha umumi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca felsefî ahlâkın iki ekolünün bulunduğunu ve bunlardan ilkinde ahlâkın mebdeinin vazife olarak, ikincisinde ise menfaat olarak görüldüğünü belirtmektedir. Ahlâk-ı dîniyyede ise, ham vazife hem de menfaatin birlikte ihtiva edildiğini söylemektedir.<sup>295</sup> Bir başka önemli nokta, felsefî teorilerin hem birbirleriyle çelişiyor olması hem de açtığı sınırsız özgürlük imkânı, dinler gibi insanların hayatlarına etki ederek, ilkelerinin kabul edilip yaşanmasına da engel olmaktadır; “Nazariyyât-ı felsefiyyenin tehâlûfû ile beraber felsefenin hürriyet-i tefekkür ve istidlâle açtığı şehrâh-ı vâsi‘ bu hâkimiyete tabîatiyle mâni‘dir.” Ayrıca dünya tarihi incelendiğinde, erdemli toplumlar varlığını daima dine borçludur;

---

<sup>293</sup> Akseki, s.4.

<sup>294</sup> A. Naim, s.5.

<sup>295</sup> İzmirli İsmail Hakkı, **Mûlahhas İlm-i Tevhîd**, İstanbul: Kanâat Kütübhânesi, 1338, s.63-65.

“Târîh-i nev‘-i beşerin her sahîfesi bize gösteriyor ki havâs ve avâmî hayrân eden fazîletlerin ve lehû bahş-i ukûl olan a‘mâl-i hayriyyenin edvâr-ı inkîşâfî dâimâ akîde ve îmânın râsih olduğu zamânlara tesâdüf etmiş ve akâidin infisâh devrelerinde ise dâimâ rezâil ve kabâih cem‘iyyete hükümdâr olagelmıştır.”

Aynı şekilde ahlâkî bakımdan yozlaşmanın yaşanması da inanç zayıflığının yaşandığı zamanlarda ortaya çıkmıştır. Filozofların noksan kalan yanlarını Kant üzerinden değerlendiren Akseki, Kant’ın ödevi muhatap alarak sormuş olduğu, “Vazîfe! Ey muazzam ve ulvî kelime! Sana lâyük olan menşe’ nedir? Acabâ sana lâyük olan kökü nerede bulmalı?” sorusu dolayısıyla onun da bu kökü bulamadığını iddia eder ve “biz Kant’ın da bir türlü bulamadığı bu kökün ‘vahy-i ilâhîde’ bulunabileceğini söylüyoruz. Bu kökü diken: hiç şübhe yok ki; Allah (Celle Celâlüh)’dur. Hatta Vücûd-ı Bârî’yi isbât eden delîllerden biri de vicdâna ekilmiş olan vazîfe köküdür.” şeklinde adeta İslâm ahlâkının Kant’ın vazife ahlâkını tamamladığını iddia etmektedir.<sup>296</sup>

Bu ifadelerin ardından, akla dayalı ahlâk ile İslâm ahlâkının bazı bakımlardan karşılaştırıldığı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, akla müstenit ahlâkın neden yeterli olmayacağına dairdir. Akla istinat eden ahlâk, mütefekkir zümresi için bir ahlâk yasası olabilse bile, avam-ı nas için olamaz:

“Mebnâ-yı istikrârî dîn üzerine müesses olmayan sırf akla müstenid kavâid-i ahlâkiyye, belledikleri nazariyyâtın sıdkına bir îmân-ı kavî derecesinde kâil olan zümre-i mütefekkirîn için belki düstûru’l-amel olabilir ise de... avâm-ı nâs için - ki nâsın ekseriyyet-i uzmâsını teşkil eden bunlardır - hiçbir vakitte vâcibü’l-ittiba‘ olmak fazîletini hâiz olamaz. *Kavâid-i ahlâkiyyenin en kavî müeyyidâtı dindedir. Vesâyâ-yı ahlâkiyyenin en büyük hârisi, hâmîsi bir kâdir-i mutlakın yevm-i âhiretde ‘ibâdını ten‘îm veya ta‘zîb edeceği hakkındaki îmân-ı kavîdir. ...kulûbu terbiye etmek hâssası yalnız menbâ‘-ı nübüvvetden sâdir olan evâmîr ve nevâhî ile bunları düstûru’l-amel ittihâz eden erbâb-ı fazîlet ve ma‘rifete münhasır kalmıştır.*”<sup>297</sup>

Burada dinin ahlâkın temeli olmak bakımından felsefeden iki açıdan öne çıktığını görmekteyiz. İlki âhiret düşüncesinin - akıl temelli ahlâkın aksine - tüm insan sınıfları için bir karşılığının olması iken, ikincisi Hz. Peygamber (s) aracılığıyla bize

<sup>296</sup> Akseki, s.19.

<sup>297</sup> A. Naim, s.6, 7.

ulaşan buyrukların kalpleri etkileme gücüdür. İnsanların az bir zümresine muhatap olabilecek konumdaki akla dayalı ahlâk bir tarafa, din her zümreye hitap edebilen bir kuşatıcılığa sahiptir. Burada dikkat çekici vurgu, ahlâkî müeyyideler içerisinde en güçlüsünün din olduğudur. Demek ki din bu gücünü halkı da muhatap almasıyla elde etmektedir. Ancak daha da önemlisi, dine dayalı ahlâk ilkelerinin Kâdir-i Mutlak tarafından korunmakta oluşudur. Buradan ahlâk için önemli referanslardan her zaman ve mekânda geçerli olma ilkesine ulaşmak belki kolay olacaktır. İlâhî bir şekilde korunan ahlâk emirleri, bu sayede zaman ve toplumlar değişse de bozulmadan kalabileceklerdir.

Akseki ise, hem diğer dinlere hem felsefeye meydan okuyarak, hiçbirinin İslâm'ın vaz ettiği kanundan daha ulvî bir kanun ortaya koymalarının mümkün olmadığını iddia eder;

“Şimdi soruyoruz: bize bir dîn, yâhûd bir felsefe gösterebilirler mi ki, İslâm'ın vaz' eylemiş olduğu şu ulvî kânûn gibi bir kânûn vaz' etmiş olsun? Ahlâkın dînden ayrı ve sırf akıl üzerine müstenid olması lâzım geldiğini iddiâ eden felâsife, acabâ yalnız akıllarına istinâden böyle bir kânûn vaz' edebilmişler mi ve etmişlerse kaç kişi için ma'mûlun bih olabilmiştir? Böyle bir kânûnun mütâ' olabilmesi için yalnız akla müstenid olması kâfi olmayıp her hâlde kalbinde yerleşmiş olan ulûhiyyet fikrine, müstenid olması lâzımdır. Evvelâ fikr-i ulûhiyyet, fikr-i dîn, evâmir ve nevâhî-i ilâhiyye kalbe yerleşmeli ki ondan sonra îfâ-yı vazîfede yalnız Rızâ-yı İlâhî'yi düşünsün ve ondan başka hiç bir şey hâtırından geçmesin. İşte bu ciheti te'mîn eden, ancak İslâm ahlâkıdır.”<sup>298</sup>

Yani yalnız Allah rızasını gözeten insanların ancak gerçek manada vazifeye uygun olarak eylemde bulunabilecek kimseler olduğu ifade edilmektedir.

İslâm ahlâkı, ahlâkın kendisi olarak nitelenmiştir. A. Naim, İslâm dinini ahlâkla özdeşleştirmiş ve bu konuda âyet ve hadis kullanarak İslâm'ın ahlâkî vurgularını ortaya koymuştur. “Dîn-i İslâm hakîkaten dîn-i ahlâkıdır.” Kur'ân-ı Kerîm'den herhangi bir âyet seçilecek olsa, muhakkak onda insanları hidayete sevk edecek, erdemli olmaya yönlendirecek ve mutluluğa engel olan eylemlere karşı uyaracak yollar bulunacaktır.

---

<sup>298</sup> Akseki, s.119, 120.

Nitekim “Kur’ân’dan, dîn-i İslâm’dan en mühim garaz ve gayenin, tahsîn ve tasfiye-i ahlâk-ı beşer” olduğunu belirtir. Hz. Peygamber (s) hakkında Kur’ân’daki en büyük tazim; “و انك لعلی خلق عظیم” (Kalem 68/4) yani, “Şüphesiz sen mehâsin-i ahlâkın pek büyük bir mertebe-i âliyesini hâizsin.” şeklindedir. Yine Efendimiz’in (s) “انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق” meâlen, “Ben ancak mekârim-i ahlâkı tamamlamak için ba’s olundum.”<sup>299</sup> demesiyle de peygamber olarak gönderilmesinin sebebini ahlâkla irtibatlandırarak ifade etmiş olmaktadır. Hz. Âişe’nin Efendimiz’in (s) ahlâkını ifade ederken sarf ettiği meşhur “Onun ahlâkı Kur’ân’dan ibaret idi”<sup>300</sup> sözleri de Onun ahlâkını tanımlamak yanında, Kur’ân’ın ahlâkî yönüne de güçlü bir vurguyu haizdir.

“Dînimizin mebnâsı, rûhu ahlâk-ı hasene ile tahallukdan ibâret” olduğunu belirten A. Naim, ahlâkî vazifelerin tamamının İslâm’da bir karşılıklarının bulunduğunu iddia etmektedir. Böylece hem kendi döneminde önde gelen bir meseleye ahlâkın İslâm için ne kadar mühim bir mevkiye olduğunu söylemekle cevap vermiş, hem de bu dönemin ahlâk eserlerinde yapılan vazife taksiminin İslâm için de uygun ve geçerli olduğunu ifade etmek istemiş gibidir. Metinde Hz. Peygamber’in (s) ahlâka verdiği önemi göstermek için hadis-i şeriflere yer verilmiştir ki bunlardan birisi, kendisine neden bütün gece güzel ahlâk için dua ettiği sorulduğunda, şu cevabı vermesinde görülebilir;

“Abd-ı Müslim ahlâkını güzelleşdire güzelleşdire nihâyet onu hüsn-i ahlâkı cennete sokar. Kezâlik ahlâkını çirkinleşdire çirkinleşdire nihâyet onu sû-i ahlâkı cehenneme sokar. Abd-ı Müslim’in öylesi var ki uykuda iken bile nâil-i mağfîret olur.”<sup>301</sup>

Ardından ahlâklı olmaya teşvik edici âyetler sıralanmaktadır. Müslümanlar arasında yaygın olarak bilindiği belirtilen ahlâk hakkındaki hadis-i şeriflerden konumuzla irtibatı bakımından şu birkaçına yer vermek yerinde olacaktır; “Ahlâk dînin kabıdır”<sup>302</sup>, “Hüsn-i hulka yapış, zîrâ insânların en iyi ahlâklıları, dîni en iyi

<sup>299</sup> Temmâm er-Râzî, **el-Fevâid**, 265.

<sup>300</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 24040.

<sup>301</sup> Ahmed b. Hanbel, **ez-Zühed**, 436.

<sup>302</sup> el-Münâvî, **Feyzü’l-Kadîr**, 4140.

olanlarıdır.”<sup>303</sup>, “İslâm hüsn-i hulkdan ibâretidir.”<sup>304</sup> Bunlar ve benzeri daha birçok hadise yer verilmiştir.<sup>305</sup>

Genel olarak din menşeli olan ahlâkın felsefe menşeli yani akla dayalı olandan ayrılan ve üstün olan yanlarına değinildikten sonra, özel olarak İslâm dini ve Peygamberimizin (s) ahlâka verdiği önem, yukarıda görüleceği üzere ahlâkın İslâm dini ile neredeyse özdeş olduğuna yönelik âyet ve hadislerin aktarımıyla ispatlanmaya çalışılmıştır. Fakat mesele sadece bu boyutuyla ele alınmakla bırakılmayıp, artık yavaş yavaş akla dayalı olan ahlâk ile hesaplaşma faslı başlamaktadır. Bu hesaplaşma ise, daha önce ayrıntısı ile değinildiği üzere, daha ziyade dine dayalı olan ahlâkın (İslâm dininin öngördüğü ahlâkın), akla dayalı olanı (Kant’ın vazife ahlâkını) ihtiva ettiği temel fikrine dayanmaktadır.

İslâm ahlâkının akıl temelli vazife ahlâkını ihtiva ettiği, önemli iddialardan birisidir. Bu konuda delil olarak istifade edilen hadislerden bir kısmı şunlardır;

“İmânın efdali Allah için mahabbet, Allah için buğz etmek; lisânını zikru’llah ile çalışdırmak; kendin için her neyi seversen başkaları için de onu arzu etmek; kendin için her neden hoşlanmazsan başkaları için de o şeyin husûlünü arzu etmemek; bir de ya hayr söyleyip ya sükût etmektir.”<sup>306</sup> ile benzer bir başka hadis-i şerif; “Nefsimi yed-i kudretinde tutan Allah azîmü’ş-şâna kalem ederim ki hiçbir kul kendi nefsi için istediği hayrı kardeşi için istemedikçe imân etmiş olmaz.”<sup>307</sup>

Bu hadisler, ahlâkın genel prensibi “golden rule” tabir edilen prensiple uyum içinde görünmekte ve aynı zamanda bu prensibe uymak imanın bir şartı olarak öne sürülmektedir. Kant’ın dahi, vazifenin tanımını yapmadan evvel eleştirel bir biçimde kullandığı ahlâkın bu altın kuralı, “kendin için istediğini başkası için istemek” şeklinde özetlenebilir. Akseki’de de yer verilen bu ilke, ahlâk eserlerinde Kant’ın ahlâk düşüncesi ile uyuyor gibi değerlendirilmesine karşın, aslında filozof tarafından *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*’nde yetersiz ve vazife ile uyuşmayan bir prensip olarak görülür:

<sup>303</sup> Ebû Nuaym, **Hilyetü’l-Evliyâ**, 6170.

<sup>304</sup> el-Muttakî, **Kenzü’l-Ummâl**, 5225.

<sup>305</sup> A. Naim, s.7-11.

<sup>306</sup> Heysemî, **Mecmau’z-zevâid**, Kitâbü’l-Îmân, 207.

<sup>307</sup> Ali el-Kârî, **Mirkâtü’l-Mefâtih**, Kitâbü’l-Âdâb, 4961.

“Herkesin ağzında olan: *quod tibi non vis fieri*\* ve benzerinin burada ölçüt ya da ilke olarak kullanılabilmesi düşünülmesin. Çünkü bu, farklı sınırlandırmalarla da olsa bile, ondan türetilmiştir; genel bir yasa olamaz, çünkü kendimize karşı ödevlerin nedenini, başkalarına karşı sevgi ödevlerini (çünkü pek çok kimse, başkalarına iyilik yapmanın kendisinden beklenmemesi koşuluyla, başkalarının da kendisine iyilik yapmalarına seve seve razı olurdu), son olarak da birbirimize yapmakla yükümlü olduğumuz ödevleri içermez; çünkü bir cinayet işleyen, buna dayanarak, onu cezalandıran yargıçla tartışabilir vb.”<sup>308</sup>

Kant, kendi ödev/vazife düşüncesinin, ahlâkın meşhur altın ilkesi ile uyuşamayacağını iddia etmektedir. Buna göre, filozof bu ilkeyi tersten düşünerek, bazı kimselerin çıkıp da iyilik yapmaları beklenmeyecek ise, başkasına da iyilik yapmamayı kabul edebileceğini iddia etmektedir. Yani Kant burada iyilik yapmanın şartı karşılıklılık olmamalıdır, demek ister gibidir.

A. Naim ise bu ilkeye uygun bulunabilecek hadisleri zikretmesinin ardından, “Bu gibi ehâdîs-i şerîfeye atfedilecek ednâ bir dikkat gösteriyor ki bizde vezâif ve hukûk-ı ahlâkiyye evâmîr-i dîniyye ile mümtezicdir, ahlâk ile dîn âdetâ şey’un vâhiddir. Hiçbir emr-i ahlâkî yokdur ki emr-i dînî ve emr-i îmânî olmasın.” Böylece vazifelerin dinin emrettikleri ile aynı şey olacağı ima edilmektedir. Ardından, bir Müslümanın namaz kılması gibi, ailesine yaptığı harcamaların da dinî vazifelere dâhil olacağından bahsetmektedir. İlginç olanı, “Kavânîn-i medeniyemizin icrâ-yı ahkâmı da vezâif-i dîniyyemizden bir cüz’-i mühimdir.”<sup>309</sup> şeklinde, son dönem Osmanlıca ahlâk eserlerinde mühim bir yeri olan ve amelî ahlâkın konusu içinde yer alan topluma karşı vazifeler, yöneticiye karşı vazifelerin de dinî vazifeler alanı içine dahil edilmesidir.<sup>310</sup>

A. Naim, İslâm dininin bilimle de uyum içinde olduğunu göstermek istemektedir. Bu amaçla, “İşte bu, öteden beri gelip duran sünnetullahdır. Ya’nî Allah’ın âdetidir. Sünnetullahın ise tebdîl edildiğini göremezsin.” (Fetih 48/23) ve “Sünnetullahın tebdîl edildiğini göremeyeceğin gibi sünnetullahın tahvîl edildiğini de

\* “Sana yapılmasını istemediğin şeyi...”

<sup>308</sup> Kant, **Ahlak...**, s.47 (dipnot).

<sup>309</sup> A. Naim, s.15-17.

<sup>310</sup> Bkz. Mustafa Zihni, **Mikyâsü'l-Ahlâk**, İstanbul: Âlem Matbaası, 1315, s.97 ve devamı; Mustafa Namık, **Ahlâk**, İstanbul: Devlet Mabaası, 1928, s.153-197.

göremezsin.” (Fâtır 35/43) âyetleri üzerinden uzun izahat ile din-i İslâm’ın bilimsel keşiflerden istifade edilmesini teşvik ettiği gibi bazı sonuçlara ulaşır. Ardından şöyle demektedir;

“el-Hâsıl ilm ile dîn-i sahîh dâimâ barışık gider. Çünkü her ikisi de hakîkatdir. İki hakîkatin ise taâruzuna imkân yoktur. Aklî esâslara hiç de dokunmaksızın vahye, mu‘cizeye îmân etmenin tarîkını, imkânını dînimiz bize gösteriyor ve faraziyye devresini geçmiş, tahakkuk etmiş ilmî esâsların kâffesini îmân ile te’lif ettiği gibi vazîfe ve mes’ûliyyet, sa’y u amel esâslarını kadere îmân ile pek güzel te’lif ediyor.”

Böylece bilim-din ya da akıl-vahiy tartışmasında iki hakikatin çelişmeyeceğini ve hatta barışık olduklarını söylemektedir. Bir başka yerde; “...dîn-i İslâm’da akla gayr-ı münkeşif esrâr-ı îmâniyye yoktur.” Yani, İslâm dininde sadece iman gerektiren, aklen keşfe açık olmayan sırlar yoktur, denilerek dinin akıl ile nasıl uyum sağladığına işaret edilir. Müellifin devam eden ifadeleri bu bakımdan delil teşkil eder; Avrupalıların hakkımızda su-i zanna kapılmalarına sebep olan “inhitât ve tedennîmiz”den söz edilmekte ve bu geri kalışımızın müsebbibinin dinimiz olmadığı vurgulanmaktadır. “Yalnız bu tenezzül ve inhitâtı akîde-i ehl-i İslâm’dan münba‘is bir emr-i zâtî gibi telakkî ederlerse pek ziyâde yanıldıklarını ihtâra yine kendimizi borclu addederiz.” Çünkü esas geri kalma sebebi; “Müslümânlar sa’y u ameli terk etmişler, tevekkül fazîletini sû-i isti‘mâle uğratmışlarsa kabahat dînlerinde değildir. Hazret-i Peygamber tevekkülü bize böyle öğretmemişdir. Bi’l-‘aks “اعقلها و توكل” (deveni bağla, sonra tevekkül et) buyurmuştur.”<sup>311</sup> şeklinde dinin kendisinde değil Müslümanların dini yorumunda, dinin yaşanma biçiminde saklıdır. Kaldı ki “Avrupa karşısında geri kalmamız” mevzusunun modernleşme döneminde çok sık bu şekilde izah edildiği bilinmektedir; gelenekle irtibat konusunda kaynaklara / asr-ı saadete dönüş fikri bu meyanda değerlendirilebilir. İsmail Kara, İslamcılığın gelenekle ilişkisini askerî mağlubiyetlerden sonra gelen Avrupa’nın ve modern Batı düşüncesinin etkisinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Bu konuda;

---

<sup>311</sup> A. Naim, s.36-42.

“Oryantalistlerin iddia ettikleri gibi İslâm bizzat kötü durumun, menfiliklerin kaynağı ve sebebi olamayacağına göre kabahat “İslâm’da değil Müslümanlardadır”. Modern dönem Müslüman aydınlarının kahir ekseriyetinin paylaştığı bu fikir bir taraftan kaynaklara dönüş hareketini, oradan yeni bir İslâm yorumunu (kendilerine göre sahih/doğru/gerçek İslâm anlayışını) beslerken bir taraftan da İslâm’la İslâm tarihi tecrübesi, İslâm ilimler mirası arasındaki mesafeleri, problemleri artırmakta idi.”

demekte ve bu fikre şu bakımdan eleştiri getirmektedir:

“Fakat bu hareketin işleyişine bakıldığı zaman İslâm ilim ve kültür mirasının yüklerinden kurtulmadan ziyade modern(ist) yorumlara, yeni ictihadlara kapı aralama istikametinde işlediği, dini anlama ve yorumlama biçimlerini kuralsız (usulsüz) ve ferdî hale getirdiği, dinin bir parçası, ürünü yahut yanaşığı olan gelenekle, geleneksel anlayış ve kurumlarla problemleri artırdığı, sade, tektip ve dar bir din anlayışı manasına yeni Selefliğe yol açtığı görülmektedir.”<sup>312</sup>

Dolayısıyla yazarın, tarihe dair yeni bir bakış anlamına da geldiğini ifade ettiği kaynaklara dönüş hareketi, bu çalışmanın sınırları kapsamında, geleneksel ahlâktan bağımsız yeni bir ahlâk ortaya koyma çabasına bürünmektedir. Modern/yeni olanın İslâm’ın birincil kaynakları olan Kur’ân ve hadislerden karşılıklarının bulunması, açıklanma çabası da bu noktadan değerlendirilebilir.

Ahlâkın/vazifenin menşei din olmakla birlikte, onun aklî mahiyetinden bir şey kaybetmediği vurgusu da önemlidir. Çünkü aklın din karşısında sahip olduğu mevki bize göstermektedir. Anlıyoruz ki, dönemin ahlâkında akıl önemli bir güçtür ve akıl temeli yerine ahlâka dinî bir temel düşünmek, aklın gücü karşısında savunuyu güçsüz kılmaya neden olabilecektir. Bu sebepten ahlâkın menşei meselesinde, tercih her ne kadar dinden yana yapılmaktaysa da, bu din akli mündemiç olma özelliğiyle öne çıkan bir dindir ve kullanılan dil savunma içermektedir. Bezer vurgularla iki ayrı eserde karşılaşmak mümkündür;

---

<sup>312</sup> Kara, “Türkiye’de İslâmcılık...”, s.18, 19, 39.

“...vezâif-i ahlâkiyyenin beyne'l-İslâm dîn boyasına boyanması mâhiyyet-i akliyyesini hiçbir vakitte zedelememiştir. Çünkü dîn-i İslâm en sâlim, en metîn bir felsefenin mebâdî-i ahlâkiyyesinden hiçbirini ihmâl etmemiştir.”<sup>313</sup>

Diğer yandan A. Naim;

“Müslümânlarca vazîfe-i ahlâkiyyenin istinâdgâhı vahy olmakla mâhiyyet-i akliyyesinden bir şey gayb etmediğini” vurgulayarak, “bir Müslümâna göre zâhir hâlde kendinden hâric bir menba’dan sâdir olan bu evâmir ve nevâhiye mutâbaat etmek hakikatde yine *vazîfe tasavvurunu mebde-i aslîsi olan akıldan* iktibâs etmek demektir. Çünkü onun fi’l-asl Müslümân oluşu, îmân etmesi zâten istidlâl-i aklî netîcesi idi.”

Dolayısıyla, Müslüman olmak ya da iman etmek demek, aklî bir süreç sonucunda verilen bir karar olarak nitelenmektedir. Bir Müslümanın sırf Allah emrettiği için bazı eylemlerde bulunması ve bazılarında da kaçınması, ahlâkî eyleminde akıl temelli olarak eylemde bulunmasıyla aynı şey haline getirilmiştir. Bu durum şöyle delillendirilir;

“...şeriat-i mutahhara teklîfâtını serd ederken o teklîfâta inkıyâddaki saâdet-i mahza edille ve berâhînini de birlikde serd etmekden, ya’nî aklın delâletini isti’mâlden hâlî kalmıyor. Müslim-i mükellef dâimâ vâcibâtın vesâil-i hayr, mahzûrâtın ise vesâil-i şer olduğuna aklen kanâat ediyor.”

Yani Müslüman şahıslar, eylemlerini yalnız dinin emri olduğu için yapmakla aynı zamanda aklen doğru buldukları için de yerine getirmektedirler. Artık din emrettiği için ahlâkî eylemde bulunmak, o eylemin seviyesini düşüremeyecektir;

“Mâdem ki insâna nûr-ı aklı veren; hayr ve şer, saâdet ve şekâvet, hak ve bâtıl, vazîfe gibi mebâdî-i evvel ile aklı techîz eden Zât-ı Bârî’dir. Yine o Zât-ı Bârî’nin ba’zı evâmir ve nevâhî ile vâcibât-ı insâniyyenin tefâsîlini kemâl-i lutf ve kereminden bildirmesi, aklın hidmet-i irşâdiyyesini teshîl etmesi neden aklı hâiz olduğu pâye-i i’tilâdan tenzîl etsin?”

---

<sup>313</sup> Akseki, s.50.

Çünkü akıl nurunu insana veren de bizzat O'dur. Devamında akıl ile dinin mündemiç olma durumunda seviye biraz daha ileriye taşınır, Kant'ın vazife ahlâkı prensibi, adeta Müslümanların yitirdikleri hikmetin kendisidir:

“Dîn-i İslâm'da vâkıan gāye-i ahlâkînin, ta'bir-i diğerle kânûn-ı ahlâkînin, bedreka-i saâdet olacak kâide-i külliyyenin, noksân ve istisnâ kabûl etmez küllî ve zarûrî bir kânûnun menşei vahy-i münezzeldir. Fakat bunun böyle olması “الحكمة ضالة المؤمن ائخذها ابن ودها” = Hikmet mü'minin gâib olmuş malıdır. Onu nerede bulsa alır.”<sup>314</sup> hadîs-i şerîfindeki irşâd-ı ulvîye teb'an Kant'ın umûmen kabûl olunan: ‘Öyle hareket et ki irâdenin tâbi‘ olduğu kâide-i külliyye ya'nî itâat ettiğin kânûn bir kânûn-ı küllî mebdei sûretinde olsun’ kâide-i meşhûrasını kabûl etmemize hiç de mâni‘ değildir. Mâni‘ olmak şöyle dursun, bizim tâbi‘ olduğumuz kânûn-ı ahlâkî de zâten bundan ibâretdir diyebiliriz.”

Görüleceği üzere, Kant'ın ahlâktaki yasasının müminin yitirilmiş hikmeti mesabesinde addedilmesinde bir beis görülmemektedir. Fakat din, insanların akıllarına nüfuz etmesi daha kolay bir tarzda ahlâkî prensipleri vaz etmektedir. İyiliğin güzel ahlâk olması<sup>315</sup> gibi hadisler de, Kant'ın ahlâk yasasını dinimizin kapsıyor olduğunu bize söylemektedir.<sup>316</sup> Paralel vurgu, Akseki'de mevcuttur. Vazifeyi İslâmî bir içerikle tanımlayan müellif, bu şekilde hem akıl hem din menşeli ahlâkı birleştirmektedir;

“İslâm'da vazîfenin menşei: Şübhe yok ki: nazar-ı İslâm'da vazîfe de ‘dîn’e ‘vahy-i ilâhî’ye müsteniddir. Vazîfenin menşei de ‘dîn’dir. Bu i'tibâr ile vazîfeyi şu yolda ta'rîf edebiliriz: ‘Vazîfe, şerîatın îfâsını emr eylediği hayrdır.’ Yâhûd ‘şerîatın evâmirine mütâbeat, nevâhîsinden mücânebetdir... Bir kere biz vazîfeyi bu yolda ta'rîf ettiğimizden dolayı vazîfe mebdei mâhiyyet-i akliyyesinden bir şey gâib etmiş değildir. Çünkü bir Müslümânın görünüşde kendinden hâric bir menba'dan sâdır olan, bu evâmir ve nevâhîye mütâbeat etmesi hakîkatde yine kendi aklına mütâbeatdir. Zîrâ evâmirine inkıyâd eylediği ‘dîn’ ve şerîatın mebnâsı, mebâdî-i akliyyedir.”<sup>317</sup>

<sup>314</sup> Tirmizî, **Sünen**, Kitâbü'l-İlm, 2687.

<sup>315</sup> Müslim, **Sahîh**, 2553.

<sup>316</sup> A. Naim, s.43-45.

<sup>317</sup> Akseki, s.108.

Modernleşme/Batılılaşma sürecinin aynı zamanda “dinî bir yorum” haline geldiğini ifade eden Kara, bu düşünce içerisindeki yitirilmiş hikmet mevzusu ile irtibatlı olarak şu değerlendirmelerde bulunmaktadır;

“Bu alanda yazılan metinlerin satır aralarında şöyle bir mekanizma işlemektedir: Devleti kurtaracak olan şey dini de kurtaracağı için devletin modernleşmesi istikametinde yapılacak düzenlemeler dine aykırı bazı unsurlar taşısalar da esas itibariyle meşrudurlar. Küfrü temsil eden Avrupalıları taklit etmek dinen problem teşkil etmektedir ve fakat burada din ü devlet açısından hayat-memat meselesi olduğu için zaruret söz konusudur; zaruret ise mahzurları ortadan kaldırır, haramları geçici olarak helal hale getirir. Ayrıca bugün Avrupa’dan alınacak unsurlar zaten İslâm dünyasından onlara intikal etmiş veya Kur’an’dan istihrac edilmiş hususlardır yani bizim meşru malımızdır. Artık bilgi, bilim, teknik olarak da yorumlanan “hikmet”in müminin yitik malı olduğu, nerede bulursa onu almaya en layık kişinin kendisi olacağı meâlindeki hadis de bu çerçevede tedavüle girmektedir.”<sup>318</sup>

### 2.6.1. İslâm Ahlâkının Kapsayıcı Olması Karşısında “Dinî Ahlâk” Tabiri

Ahlâk müelliflerinin, İslâm ahlâkının akıl temelli olan ahlâkı da kapsadığına yönelik ifadelerine yukarıda değinilmişti. Belki başlangıçta bir savunu ifade eden bu iddia, giderek İslâm ahlâkçıları nazarında dine müstenit ahlâk aleyhine bir yenilgiye dönmüş gibidir. Zaman içerisinde dikkati mucib olan “dinî ahlâk” tabirinin kullanıma girmesi ise, bu durumu temsil ediyor olabilir. Aşağıda örnek olması bakımından, söz konusu tabiri eserinin adında kullandığı halde tenkit eden Ali Seydi’nin görüşüne yer verilecektir. Fakat aynı dönemde bu isimle başka ahlâk eserlerinin yazılması da vuku bulmuştur.<sup>319</sup> Bu tabirin kullanıldığı daha sonraki bir örnekte Agâh Sırrı Levend, “ümmeî çağında ahlâkın kaynağının din” olduğunu belirtmekle, adeta bu durumun eski bir dönemin özelliği olduğu ve daha sonra değiştiğini de örtük bir biçimde ifade etmektedir:

<sup>318</sup> Kara, s.33, 34.

<sup>319</sup> Örneğin; Abdullah Şevket (İçelli), **Ahlâk-ı Dînî**, İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328.

“Ahlâkın tesbit ettiği kurallar, İslâm dininin kaynağı olan Kur’an’a ve Hadis’e dayanır. Şeriat hükümleri, dinî ahlâkın da esaslarını çizmiştir. Kişi, dinî “farîza”larını yerine getirmekle birlikte, “tasfiye-i vicdan” ve “tezhîb-i ahlâk” etmiş olmalıdır ki, gerçek Müslüman ve iyi bir insan olabilsin.”

Burada ve “Dinî ahlâk, ümmet çağı fikir hayatının temelidir.” ifadesinde görüleceği üzere yazar, dinî ahlâk tabirini doğallıkla kullanmaktadır. Söz konusu ifadelerin yer aldığı çalışması bizzat “ümmet çağındaki ahlâk kitaplarını” içerdiğinden, bu dönemin ahlâkını dinî bir ahlâk şeklinde nitelemektedir, denilebilir. Aslında mesele ahlâktan daha geneldir ve dinî tabiriyle ilgilidir. Nitekim yazar, eser türlerinden söz açtığında, dinî, tasavvufî ve ahlâkî olmak üzere bir ayrıma da gitmektedir ki, “dinî bir eserin aynı zamanda tasavvufî, dinî ve tasavvufî bir eserin de aynı zamanda ahlâkî” olabileceğinden bahsetmektedir. Hz. Peygamber’in (s) hadislerinden toplanmış pek çok eserin aynı zamanda ahlâkî nitelik taşımasını dinî bir eserin ahlâkî de olabileceğine örnek olarak vermektedir.<sup>320</sup> Levend’in bu çalışmasından yola çıkılarak, dinî ahlâkın “menşei din olan ahlâk” şeklinde tanımladığını düşünmek mümkündür. Ali Seydi’nin kullanıma dair tenkidini de bu bakımdan değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu değerlendirme şu sorular muvacehesinde yapılabilir; “Ahlâk zaten dine dayanıyor ise neden ayrıca ona dinî eklemesini yapmak gerekmektedir?” Ya da “Dinî ahlâk kullanımı kabul edildiğinde, diğer ahlâkları örneğin aklî ahlâk veya hazzî ahlâkî (böyle bir kullanımla karşılaşılmamışsa da) meşru kabul etmiş ve dinî ahlâkî bunlarla aynı seviye içerisinde yer alan bir tür olarak değerlendirmiş olmaz mıyız?”

Ali Seydi, eserinin mukaddimesinde “ahlâk-ı dînî” adında yeni bir dersten ve bu derste kullanılmak üzere kitap telifi için Maarif Nezareti’nin bir müsabaka düzenleyeceğinden söz etmektedir. Daha evvel de ahlâk dersi olduğundan, müellifin bu dersin yeni olarak nitelenmesine itirazını şu sözlerinden anlamak mümkündür;

“Hâlbuki: Diyânetin emreylediği hiçbir hüküm, fi’l yokdur ki: kavânîn-i ahlâkiyyeye ve kavânîn-i ahlâkiyyenin mutazammın olduğu mevâddan hiçbiri gösterilemez ki: dîne mugâyir olsun.”

---

<sup>320</sup> Levend, s.89-91.

Ardından yukarıda zikredildiği üzere, İslâm dini ile ahlâkın bir ve aynı şey olduğu ifade edilerek, asıl itirazın “dinî ahlâk” kullanımına olduğunu anlamaktayız:

“بعثت لأتمم مكارم الأخلاق” hadîs-i şerîfi dahî gösteriyor ki: dîn ile ahlâk gâyede müttehiddir. Yalnız dîn, insânların saâdet-i uhreviyyesini dahî te’min edecek ba‘zı ahkâm ve evâmîr-i münîfe ve husûsiyyeyi câmi‘ olmak hasebiyle dîn ahlâkın değil ancak saâdet-i dünyeviyyeyi kâfil olan ahlâk dîninin bir şu‘besi olmuş olur.”

Müellif burada dinî ahlâk kullanımındaki sorunlardan ilkinin ahlâk ile dini iki ayrı şey gibi ele almaya işaret etmesi, ikinci ve asıl sorunun dinin vaz ettiği ahlâkın ahlâk büyük kümesinin altındaki ahlâkî türlerden birisi olarak gösterilmesi bakımından eleştiride bulunmaktadır. Yani dinin içerdiği ahlâktan söz etmek yerine, ahlâkın bir kolu olan dinî ahlâktan söz edilmekte gibidir. Böylece din menşeli ahlâkın değeri küçümsenmekte, büyük küme din olamamaktadır. Bu yanlış kullanımdan olsa gerek, Nezaret’in bu kullanımla kastı tam anlayamamıştır; “Ahlâk-ı dînî terkîbinden Maârif Nezâreti’nin ne demek istediği ve nasıl bir gâye ta’kîb eylediği lâyıkiyle anlayamamış olduğundan bu bâbda muhtelif hedefler ittihâz eden müellifler tarafından yazılıp takdîm edilen eserlerden hiç biri her nasılsa beğenilmemiş idi.”<sup>321</sup>

Yine de kullanıma kendisinin de tabi olduğunu şu sözleri bize göstermektedir;

“Ammâ ahlâk-ı dînînin kâffe-i ahkâmı ‘ahlâk-ı mutlaka’ya tamâmı tamâmına muvâfık olmakla beraber hâvî olduğu ba‘zı ahkâm-ı husûsiyye münhasıran dîn-i İslâm ile mütedeyyin olanlara şâmilidir, çünkü bunlarla ancak onlar âmildir.”<sup>322</sup>

Müellif, eleştirisine rağmen kendisinin aynı kullanımla *Ahlâk-ı Dînî* adında eser kaleme almasını ifade ederken, ahlâk düşüncesini de gözlemleyebileceğimiz şu sözleri sarf etmektedir;

“Bendeniz, Maârif Nezâreti’nin bu tebliğ ve teşebbüsünden; Avrupalılarca tertîb ve kavâidi islâh edile edile, mâddeleşdirile mâddeleşdirile bugünkü hâl-i kemâle getirilmiş olan kavânîn-i ahlâkiyenin temâmiyle ahkâm-ı celîle-i şer’iyyemize muvâfık olduğunu ve terakkiyât ve tekemmülât-ı medeniyyeden hiçbirinin dîn-i

<sup>321</sup> Ali Seydi, *Vezâif Nazariyyesi Üzerine Müretteb Dînî Ahlâk*, Dersaâdet: Kanâat Kütübhânesi, 1329, s.1.

<sup>322</sup> A. Seydi, s.5 (dipnot).

mübîn-i İslâm'ın dâire-i ihâtasından hâric kalmadığını gösterecek bir eserin yazılması matlûb olduğunu anlayarak şu eser-i nâçizi tahrîr eyledim.”<sup>323</sup>

Buradan, müellifin Batıdan gelen ahlâk ile İslâm ahlâkının hem uyumlu olduğunu düşündüğü, hem de hiçbir medeni terakki ve tekemmülün İslâm'ın dışında kalmadığını iddia ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, yukarıda ifade edilen “yitik hikmet” tabir edilen düşüncenin çerçevesinin ahlâkta ne kadar geniş tutulduğuna da işaret etmektedir.

---

<sup>323</sup> A. Seydi, s.2.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### AHLÂKÎ ŞUUR OLARAK VİCDAN: BAŞLICA MESELELER

#### 3.1. AHLÂKÎ BİR TERİM OLARAK VİCDANIN MAHİYETİ

Çalışmanın bu bölümünde, evvela tezin sınırını oluşturan 2. Meşrutiyet döneminde hazırlanmış sözlüklerden ve günümüz felsefe sözlüklerinden hareket edilerek vicdanın anlamı ve tarihsel süreci açısından bir çerçevesi çizilmeye, ardından dönemin Osmanlıca ahlâk eserlerindeki karşılığı anlaşılmasına çalışılacaktır. Bu amaçla son dönem içerisinde vicdana yüklenen manalar, dönemin ahlâk düşüncesinde nazarî ahlâkın konusu ile ilgili olarak konumu vb. dikkate alınarak, terim çeşitli yönleriyle incelenecektir. Ayrıca vicdan mefhumunu şekillendirdiği düşünülen Batılı filozoflardan Rousseau ile Kant'ın terim hakkındaki düşünceleri ayrı ayrı ve karşılaştırmalı bir biçimde incelenerek, ahlâk literatürüne girişi ve şekillenışı bağlamında terim irdelenecektir. Böylece ahlâk kitaplarının *Nazarî Ahlâk* bölümlerinde geniş bir yer tutan vicdanın, vazifeden sonra Batı ahlâk felsefesiyle önemli bir diğer irtibat noktasını teşkil ettiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Kökene Batı ahlâk felsefesine ait olan vicdan (Fr. conscience, Alm. bewusstsein, selbestbewusstsein) Arapça'ya “الضمير” ile çevrilmişken, Osmanlıca'da “وجدان” ile karşılığını bulmuştur. Bu tercihin nereden ileri geldiğini bilemiyoruz. Ancak Osman Demir'e göre Osmanlıca literatürde vicdanın tercih edilmesi, klasik dönem mantık literatüründe “vicdaniyyât” kavramının kullanılmasından kaynaklanabilir. Buna göre terim, “mantıkta iç duyularla kavranan açık önermeler” anlamındaki vicdaniyyât terimi sayesinde ahlâk literatüründe yer almış olabilir.<sup>324</sup> Rıza

<sup>324</sup> Osman Demir, “vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s.100.

Tevfik, Fransızca kavramlara Türkçe karşılıklar verdiği kamusunu, 1332-1335 yılında yayınlamaya başlamıştır. Aralıklarla hazırlanan eser, A'dan C'ye kısmen gelebilmiş, vicdanın Fransızca karşılığı olan “conscience”ye ulaşmadan yarım kalmıştır. Ancak vicdana dair atfın bulunduğu *cognition* kavramı için Tevfik, Kant'ta bir şeyi tam ve kesin bir şekilde bilmek demek olduğunu söylerken, vicdanın ise bilginin kesinliğe ulaşmadan önceki aşamada yer aldığını belirtir. Yani hislerimle idrak ettiğim veya vicdanımla duyumsadığım bir ağrı veya tasavvurun tahkiki ile *cognition* (kesin bilgi) ortaya çıkar.<sup>325</sup> İsmail Fennî'nin 1341'de yayınlanan *Lugatçe-i Felsefe* de yine Fransızca kelimelere Türkçe karşılıklar verilmesi usulüyle hazırlanmıştır. Eser tamamlanmış olduğundan, o dönemdeki vicdan terimine dair fikrimizin oluşmasına yardımcı olabilir. *Conscience* için; “şuur, vicdan, zamîr, hâsse-i bâtına, iç duygusu” anlamları verilir. Yapılan farklı vicdan tanımları içinden, *conscience morale* yani ahlâkî vicdanın karşılığı ise şu şekildedir; “hiss-i bâtın, vicdân, hayrı şerden temyîz etmek kuvveti, vazîfe hissi, şer işlemekten hâsıl olan ıstırap ve hayır işlemekten husûle gelen sūrûr ki vicdânın en ziyâde câlib-i dikkat hâdisâtındandır.”<sup>326</sup> Buraya kadar vicdanın insanın eylemine dair içsel bilgisi veya hissi olduğu anlamını çıkarmak mümkün görünmektedir.

Günümüze yakın sözlüklerden, Sovyet Bilimler Akademisince hazırlanan çeviri *Felsefe Sözlüğü*, *vicdana*; “Bir kişinin kendini ahlakça denetleyebilme yeteneğinin en yüksek biçimini dile getiren bir etik kategorisi” karşılığını vermekle birlikte, kavramın görev duygusundan farklı olarak, kişinin geçmişteki eylemleriyle ilgili bir değerlendirmesini de içerdiğini eklemektedir.<sup>327</sup> Günümüzün önemli felsefe sözlüklerinden Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*'nde *vicdan* ya da *conscience* sözcüklerine yer verilmemiş olması ilginçtir.<sup>328</sup> Eserin sonraki baskısında ise bu eksik giderilmeye çalışılmış, kısa da olsa *vicdan* terimine yer verilmiştir. Buna göre; “Bireyde veya ahlâkî failde var olan doğru ve yanlış duygusu. İnsanın doğrudan ve sezgisel ahlâkî bilinci; bir bireyin doğuştan getirdiği, kendisine ne yapması gerektiğine hükmetme imkânı veren sınırlayıcı ya da yönlendirici güç.” şeklinde tanımlanmıştır.

<sup>325</sup> **Kâmûs-ı Felsefe**, “cognition”, Rıza Tevfik, Recep Alpyağıl (yay. hzl.), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s.876.

<sup>326</sup> “conscience”, İsmail Fenni Ertuğrul, s.90, 91.

<sup>327</sup> “vicdan”, İvan Frolov yönetiminde Bilimler Akademisi, s.510.

<sup>328</sup> **Felsefe Sözlüğü**, Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Ayrıca vicdanın ahlâklılığın en önemli kaynaklarından birisi olduğu, bazen dinî bir çerçevede Tanrı'nın sesinin yansıması iken, hümanizm döneminde aklın bir sesi olabildiği ifade edilmiştir.<sup>329</sup> Orhan Hançerlioğlu, *bulunç* kelimesini vicdan yerine kullanmayı tercih ederken, ona “İnsanın görgü ve bilgileriyle kendini yargılama yetisi” şeklinde verdiği karşılıkla, diğerlerinden kısmen ayrılır. Ona göre vicdan Tanrı vergisi değil, insan edimidir ki terimin hem Türkçe hem Avrupa dillerinde etimolojik karşılığı buluncun bir bilinç işi olduğunu ortaya koymaktadır. Yazara göre, bu gerçeği Rousseau ve Voltaire gibi düşünürler bile görememiş, onlar buluncun Tanrısal bir içgüdü veya tüm insanlarda ortak olduğunu söyleyerek esasen yanılmışlardır. Daha sonra Alman filozof Kant da bu bakımdan onlara katılmıştır.<sup>330</sup> Namık Çankı'ya göre, İslâm felsefesindeki *vicdaniyyât*, ahlâktaki vicdandan farklı bir manayı haiz olmakla nefis-i nâtıkanın batınî kuvvetlerini ifade eder. Kaldı ki kendisi, *conscience* kelimesine karşılık olabilecek kelimeler arasında “şuur, istiş'âr, zamîr, hâtır, idrak, ilim, vukûf”un ardından vicdanı ele alırken, vicdanın ilim manasını tazammun eden *conscience* için uygun bir karşılık olmadığını düşünür. *Conscience*, kişinin eylemlerini değerlendirmesini sağlayan bir muhakeme gücü olarak tanımlayabileceğimiz vicdandan çok daha geniş bir manaya sahiptir ve ona vicdan şeklinde karşılık vermenin ancak ahlâk alanında geçerli olabileceğini söyler. Buna göre vicdan, *conscience moralenin* karşılığıdır. Vicdan, hayır ve şerri temyiz etmek kudretidir. Ancak vicdan, Kant'ın amelî akli ile karışmaz. Çünkü vicdan ne de olsa derûnî yani, bizim kontrol edemediğimiz, yanılabilme ihtimali de bulunan bir histir. Zaman ve mekâna göre değişebilir. Bunların ardından Çankı, Kant'ta akıl ile vicdanın bir görüldüğünden, vicdanın ahlâkın ilkelerini bilmek anlamına gelmesi dolayısıyla amelî akıl demek olduğundan da bahseder. Ancak vicdan, amelî aklın tamamlayıcısı durumundadır. Amelî akıl hayrı bilirken vicdan ise hayrı yapmaya dair muhabbet beslemeyi sağlar. Yazar böylece aşağıda değinilecek olan vicdan ve amelî akıl ilişkisinde çelişen ifadelerin ardından bir uzlaşmaya varmış gibidir. Vicdan hakkında yanılmaz olma, ilâhî bir yanı bulunma düşüncesinde olan ise tam olarak Rousseau'dur. Ancak Çankı, onun görüşünü mübalağalı bulur ve vicdanın düştüğü hatalar, tenâkuzlar, bilgisizlikler ve kararsızlıkların aşikâr olduğunu belirtir.<sup>331</sup>

<sup>329</sup> **Felsefe Sözlüğü**, “vicdan”, Ahmet Cevizci, 8. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013, s.1600-1601.

<sup>330</sup> “bulunç”, Hançerlioğlu, C.1, s.199.

<sup>331</sup> “conscience”, Mustafa Namık Çankı, s.444-453.

Vicdanın içeriği, kişilere göre değişebileceği ya da herkeste ortak olan bir vicdandan söz edebilmenin imkânı, vicdan hakkında yapılan çalışmalardan hareketle hala tek bir yönde cevaplanamayan sorular olarak görünmektedir. Ayrıca ilâhî bir kökeninin mi var olduğu, yoksa insanın Tanrıdan bağımsızlığına dair bir işaret mi olduğu da ayrı bir sorudur. Ancak vicdanın asırlardır kullanılmasına rağmen üzerinde uzlaşma sağlanamamış olması bir yana, temelde dinî-ahlâkî bir kavram olduğu ve doğruyla yanlış ayırma yetisi şeklinde nitelendiğinden de söz edilmektedir.<sup>332</sup> Alanda yapılan çalışmalardan birinde, çeşitli vicdan türlerinden bahsedilmekte ve bu türlerin birbirlerinden hangi bakımlardan ayrıldıkları sorusu sorulmaktadır. Bunlar içinde mesela eğer insan davranışlarına yön veren ilke meselesi yalnızca deney ve gözleme dayandırılacak olursa, vicdanın varlığının dahi ortadan kalkması söz konusu olabilecektir. Terimin Batı felsefesindeki tarihini anlatan Fromm; Cicero ve Seneca tarafından “davranışımızı ahlâkî niteliklerine göre suçlayan ya da savunan bir iç ses olarak” kendisinden söz edilen vicdanın, insanın kendi içerisinde bir uyum var olduğundan hareketle, bu uyuma dair bir bilinç hali olarak da nitelendiğine işaret etmektedir. Skolastik felsefede Tanrı tarafından insana verildiği kabul edilen aklın bir yasası iken, çağdaş yazarlarca “ahlâkî ilkelerin içten bilincine varma” şeklinde kullanılmaktadır. Bu yazarlardan Butler, vicdanı ahlâk ilkelerinin insandan ayrılamaz olmasına bir delil olarak görürken, Nietzsche ise dinî anlamdaki kötü vicdanı, gerçek vicdanın insanın kendi kendisini onaylayabilmesi olduğu şeklinde eleştirmektedir.<sup>333</sup> Böylece filozof, vicdanın ilâhî yanına mesafeli durmaktadır. Buradan yola çıkarak, vicdan hakkında önemli soruların sorulmaya devam edildiği ve üzerinde uzlaşmış bir vicdan görüşünün bulunmadığı görülebilmektedir.

Vicdan teriminin Batı dünyasındaki süreci yukarıda işaret edildiği üzere modern dönemde Tanrı, kilise vb. otoritelerden bağımsızlaşması, insanın bireysel olarak kendi içerisinde bulabileceği bir rehber olduğu şeklinde özetlenebilir. Bu duruma açıklık getirilmesine Fromm, vicdanı otoriter ve hümanist olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zamansal bir ayırmadan söz edilmese de her iki vicdanın ağırlık noktaları modern öncesi

---

<sup>332</sup> Şengül Çelik, “Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**, Yunus Cengiz ve Selime Çınar (ed.), Ankara 2018, Nobel Akademik Yayıncılık, s.77. Vicdanın Batı dünyasında Hıristiyanlık öncesi ve sorasına dair ayrıntılı tarihi hakkında makalenin tamamına başvurulabilir.

<sup>333</sup> Erich Fromm, **Erdem ve Mutluluk**, Turhan Yörükân (yay. haz.), Ayda Yörükân (çev.), 3. Baskı, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995, s.171, 172.

ve sonrasında bir biçimde ilişkilendirilebilir. İleride, vicdanın fitrat ile ilişkisinin ele alınacağı bölümde değerlendirilecek olan hümanist vicdanın modern dönemle ilgili olduğu söylenebilir. Modern öncesi dönemle yakınlık kurabileceğimiz otoriter vicdan ise, insanın dışından bir otoritenin giderek vicdanın yerini alması durumudur. Otoriter vicdanı, ceza ve mükâfat karşısında duyulan korku ve ümide benzeten yazar, normalde vicdan kurallarını insanın değer yargısının belirlediğini, ancak otoriter vicdanda ve dolayısıyla ceza ve mükâfat karşısında duyulan korku ve ümitte kuralların otoriteler tarafından belirlenmiş olduğunu ifade etmektedir.

“İnsanların kendi vicdanlarından kaynaklanan bir suçluluk duygusu olarak gördükleri bir yaşantı, gerçekte, çoğu zaman bu otoriteler karşısında duydukları korkudan başka bir şey değildir. Tam anlamı ile söyleyecek olursak, bu insanlar kendilerini suçlu olarak görecektir yerde, korkmaktadırlar. Bununla birlikte, vicdanın oluşumunda, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, ana-baba, kilise, devlet, kamuoyu gibi otoriteler ahlâk ilkelerini ve davranış kurallarını koyan kişiler ya da kurumlar olarak kabul edilirler; insan bunların koyduğu yasaları ve yaptırım güçlerini benimser, böylece onları içe-mal-eder. Dış otoritelerin yasaları ve yaptırım güçleri sanki insanın bir parçası haline gelir ve insan kendi dışındaki bir şeye karşı sorumluluk duyacak yerde, kendi içindeki bir şeye, vicdanına karşı sorumluluk duymaya başlar.”

Hatta zamanla rahat bir vicdan, “(gerek dış, gerekse içe-mal-edilmiş) otoriteyi hoşnut etmiş olmanın bilincine varmak; suçlu bir vicdan ise bu otoritenin canını sıkacak bir şey yaptığının bilincine varmak” halini alacaktır. Ancak gerçekte vicdan dış otoritelerden duyulan korkudan daha güçlüdür çünkü insan bu otoritelerden kaçabilirse de, kendisinden kaçmayı başaramaz.<sup>334</sup> Terimin Batı dünyasında tarihinden söz eden Tillich, Hıristiyanlık öncesinde mevcut olan vicdanın, Hıristiyan Ortaçağda giderek Kilise otoritesine bağlı hale gelmiş olduğundan söz etmektedir.<sup>335</sup> Dolayısıyla felsefede vicdan hakkında görüş ayrılıklarında bu eski otoriteden kurtulma isteği de göz önüne alınmalıdır. Her ne kadar kavramın tarihçesi daha ziyade Ortaçağ felsefesi ile irtibatlandırılrsa da, milattan önce 5. yüzyıla kadar geri gittiği iddia edilen terimi, bir görüşe göre Platon, Aristo dahi bugünkü gibi olmasa da benzer içerikte kullanmışlardır. Ancak asıl olarak, birisi Antik Yunanlılar ve diğeri Ortaçağda öne çıkan Hıristiyanlığa

<sup>334</sup> Fromm, s.172-175.

<sup>335</sup> Paul Tillich, **Ahlak ve Ötesi**, Aliye Çınar (çev.), Ankara: Elis Yayınları, 2006, s.80.

ait olmak üzere *synderesis* ve *conscientia* kelimeleri, vicdanın birbirinden geldiği iddia edilen iki ana terimi durumundadırlar. Bu terimler bazen ince çizgilerle birbirinden ayrılmış ve vicdanın iki yanı olarak değerlendirilmiştir. Fakat vicdanda tüm tarihi boyunca en önemli ayrımı, biri seküler (Orestes dramasında kullanılan) ve diğeri dinî (Zülkifl pasajındaki) olmak üzere iki özelliğinin bulunması teşkil etmektedir.<sup>336</sup>

Vicdanın tıpkı vazife gibi, İslâm geleneğinde bulunmayıp Batı etkisiyle ahlâk felsefesi literatürümüzde yer almış olduğu genel bir kanıdır. Günümüzde bazı çalışmalarda kavramın geriye dönük olarak klasik İslâm kaynaklarındaki karşılığı bulunmaya çalışılmaktadır. Bu iki yönden yapılır; ilki terimin mefhumunun karşılığını bulma çabası iken, ikincisi ise vicdanın ıstılahî kullanımının ne kadar geriye gittiğinin izini bulma çabasıdır. İlk yönde yapılan çalışmalarda Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde yer almadığı halde terim, insanın günah işlemekle duyacağı pişmanlıkla, *nefsin* iyi ve kötüyü ayırt edebilmesi ve nefsinin arındırılmasının kurtuluşa ereceği gerçeği ile ilgili olarak düşünülür. Nefis gibi *kalp* de Kur’ân’da benzer içeriktedir. O, hem insan davranışlarını kontrol eder hem de Allah’a temiz bir kalple kavuşma açısından kurtuluş yoludur. Yine Kur’ânî kavramlardan *fitrat* insanın temiz özünü ifade etmesi bakımından vicdana benzemektedir. Hadislerde benzer kavramlara karşılık gelen vicdan, tasavvufta ise bilhassa kalp ile ilgilidir. Kelamda insan kalbinde *havâtır* denilen iç uyarıcıların bulunması terimin kelam literatüründeki karşılığı olarak düşünülmektedir. İslâm felsefesinde adı vicdan olmamakla beraber nefs-i nâtika’nın yetilerinden birisi, hayrı şerden, fazileti reziletten ayırt ederek ahlâkî hükümler veren bir yeti bulunur.<sup>337</sup> Vicdana İslâmî literatürde bir başka karşılık bulma çabası, terimi yukarıda zikredilen nefis, kalp, fitrata ek olarak, akıl, şuur, takva, basiret, ilim, hikmet gibi başka Kur’ânî kavramlarla da irtibatlandırmaktadır.<sup>338</sup> Kısaca bu çalışmalar, vicdanın benzer içeriği İslâmî gelenekte mevcut olmakla beraber, ahlâk literatürüne girmesi ve teşkil ettiği önemin Batılılaşma dönemi çevirileriyle olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Türker, bu konuda İslâm düşüncesinin tasavvuf alanında müşahade anlamında; kelam ve mantık alanlarında ise yukarıda izah edildiği gibi, insanın kendi içinde bulduğu önermeler

<sup>336</sup> Çelik, s.77-95.

<sup>337</sup> Demir, s.101.

<sup>338</sup> Musa Bilgiz, **Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri**, İstanbul: Beyan Yayınları, 2007, s.33-92; Zeynep Hümeysra Koç, “Vicdanın Ahlâkî ve Teolojik Temelleri”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2015), 3. Bölüm.

anlamlarında kullanıldığını belirtmekte ve bu alanlar dışında da vicdanın genel kanının aksine, klasik dönemde ahlâkî bilinç olarak kullanımına işaret etmektedir. Buna göre;

“ahlâkî bilinç anlamına gelen “moral consciousness” ifadesinin... 19. yüzyılın ikinci yarısında yapılmaya başlayan tercümelerin sonrasında görülmesi, modern bir terim olduğu ve klasik İslam düşüncesine ait metinlerde kavram olarak karşılığı bulunabilirse de kelimenin kendisini “ahlâkî bilinç” anlamına gelecek şekilde bulmanın muhtemel olmadığı gibi bir kanı oluşturmaktadır.”

Ancak yazarın iddiası, çok yaygın olmasa da terimin bazı metinlerde son dönemdeki mevcut olan ahlâkî bilinç anlamında kullanımının var olduğuna yöneliktir. Burada fıkıh usulüne ait birkaç eser üzerinden örnek getirilmektedir. Bu örnek, Sadruşşerîa'nın *Tenkîhu'l-usûl* eseri ile üzerine yazılmış olan *Tavzîh* ve *Telvîh* isimli şerhleridir. Burada Sadruşşerîa, Ebu Hanife'nin fıkıh tanımına getirdiği şerhte, vicdan kelimesini ahlâkî bilinç anlamında kullanmaktadır. İmam-ı Azam'ın fıkıhın, “kişinin lehinde ve aleyhindekileri bilmesi” şeklindeki tanımında, bu ifadelerin hem itikadîleri, hem vicdanîleri hem de amelîleri içerdiği belirtilir. Vicdanîlerle kasıt ise, bâtın ahlâk ve nefsanî melekelerdir. Dolayısıyla terim, ahlâk ve tasavvuf alanına ait olarak kullanılmış olmaktadır. Türker, bu düşüncesini izahında İmam Ebu Hanife'nin döneminde yalnız dinî bilimlerin teşekkül etmesi dolayısıyla fıkıhın, bir bütün olarak bilgi kümesini ifade eden kapsayıcılıkta kullanıldığını ifade eder. Fıkıhın kapsamındaki itikadiyat, vicdaniyat ve amelîyat bu sebepten ötürü inanç ve davranışla ilgili kavram, önerme ve melekelerin tümünü ifade etmektedir.<sup>339</sup>

Modern Batılı ahlâkta ise vicdan, dinî bir yanı olması gerekmeyen, insanın eylemlerini ahlâkî kılan bir unsur iken, İslâmî geleneğin vicdan ile yakın nefis, akıl, fitrat kavramları ise doğrudan dinî referansa sahiptir. Dolayısıyla gelenekte vicdanın benzerliğine rastlıyoruz olsak bile, içerikler veya dayanakları vicdanın söz konusu dönemde kullanımından farklı olabilmektedir. Çalışmada ele alınan son dönem ahlâk eserlerindeki vicdan ıstılahına gelince, Kant ahlâkıyla gündeme gelmiş olması bakımından, onun ahlâkıyla örtüşen ve bazen de ondan ayrılıp, Rousseau'ya yakınlaşan

<sup>339</sup> Ömer Türker, “Hanefî Usul Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı: Ahlâkî Bilincin Nesnel Doğası”, **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**, Yunus Cengiz ve Selime Çınar (ed.), Ankara 2018, Nobel Akademik Yayıncılık, s.3-7. Meselenin ayrıntılı değerlendirilmesi için makalenin tamamına ve vicdan teriminin modern öncesi İslâmî literatürde var olduğunu iddia eden diğer çalışmalar için eserin diğer makalelerine müracaat edilebilir.

yanları olduğu söylenebilir. Muallim Nâci, *Lugat-ı Nâci*'de vicdan maddesinde onun bildiğimiz manada kullanımının zannedildiği kadar yeni olmadığını ifade eder.<sup>340</sup> Ancak eserin 1308 yılında yazılmış olduğunu ve müellifin vicdan maddesindeki mezkûr ifadesinin ardından Rousseau bahsinde aşağıda aktardığımız ilgili alıntıya kendisinin de yer verdiğini düşünecek olursak, muhtemelen terimin ahlâk literatüründeki yeri, bizim anladığımız şekildedir. Yani terim muhtemelen Batılılaşma döneminde malum şeklini almıştır.

### 3.2. VİCDANDA ÖNE ÇIKAN İKİ TARZ: HİS ve AKIL

Batılılaşma dönemi Osmanlı ahlâk metinlerinde vicdan terimi nazarî ahlâkın bir unsuru olarak yer almakta ve genel kaniye göre 19. yüzyıl ahlâk metinleri aracılığıyla hem dilimize hem düşünce dünyamıza sirayet etmiş bulunmaktadır. Vicdan bu metinlerde birtakım ortak özelliklere, bir diğer yandan farklılıklara sahiptir. Hatta kimi zaman Akseki'de olduğu gibi, terim hakkında iki zıt durum bir arada aktarılmaktadır. Temel karşıtlıklardan birisi vicdanın akla mı yoksa hisse mi dayandığı meselesidir. Bu başlık altında ahlâk eserlerine geçmeden evvel, Kant ve Rousseau'nun vicdanı nasıl temellendirdiğine değinilecek, ardından ahlâk metinlerinde vicdanın hissî ve aklî olması hakkındaki tartışmaya yer verilecektir.

Son dönemin çeviri ahlâk kitaplarından olan Alexis Bertrand'ın *Ahlak Felsefesi*'nde, Rousseau ile Kant'ın vicdan hakkındaki görüşleri aktarılmakta ve mukayese edilmektedir. Buna göre, Rousseau vicdana hissî bir nitelik atfetmekte iken, Kant her ne kadar vicdan meselesinde kendisinden etkilenmiş olsa da, ona aklî bir nitelik yüklemektedir. Yazarın kendi görüşü ise Rousseau'dan ziyade Kant'ın bakış açısına yakındır. Bertrand vicdanı Kant'ın amelî aklı ile bir görür, Rousseau'nun vicdanı tabii veya ilâhî bir içgüdü şeklinde görmekle onu yüceltmeyip, tersine indirgediğini iddia eder.<sup>341</sup> İki filozofun vicdan hakkında ortak görüşü olarak, Rousseau ve Kant'ın vicdanın verili olduğu hususunda hemfikir oldukları ifade edilse de,<sup>342</sup>

<sup>340</sup> Muallim Nâci, *Lugat-ı Nâci*, <http://www.lugatinaci.com/osmanlica-turkce-sozluk-madde-16995.html> (14 Kasım 2018).

<sup>341</sup> Alexis Bertrand, **Ahlak Felsefesi**, Salih Zeki (çev.), Hayrani Altıntaş (sad.), Ankara: Seba Yayınları, 1999, s.17.

<sup>342</sup> Hümevra Koç, s.14, 33.

esasen iki filozof ince bir noktada birbirlerinden ayrılmaktadır. Vicdanın neliği hakkında bugün devam eden önemli bir nokta, vicdanın doğuştan gelip gelmediği, diğer bir ifadeyle Tanrı vergisi olup olmadığıdır. Dolayısıyla bazı düşünürler vicdanı koşulların bir ürünü olarak görmekteyken, bazıları ise tersini iddia etmektedirler.<sup>343</sup> Kant ve Rousseau'nun vicdan konusunda en önemli ortak noktasını bu tartışmaya verdikleri cevap teşkil eder. Burada Bertrand'ın Kant'ın vicdanı akla dayandırdığı ve ona “amelî akıl” dediği iddiası - ki aynı kullanım Akseki'de de mevcuttur - yeri geldiğinde Kant'ın kendi eserleri üzerinden vicdan görüşü aktarıldığında değerlendirilecektir. Böylece modern dönemin Osmanlıca ahlâk eserlerinde terimin, Batı ahlâk düşüncesinin tesiri bakımından, hangi vicdana yakın olduğu ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Ancak şunu söylemek gerekir ki, Kant'ın ahlâk kuramında vicdan, son dönemdeki Osmanlı ahlâk metinleriyle karşılaştırıldığında benzer biçimde önemli bir yer tutuyor görünmemektedir.

“Eğer bir eylemin ahlaki değerini ayırdedecek doğal bir kabiliyete sahip olmasaydık, ahlak ilmi de hiçbir zaman mümkün olmazdı.” diyen Bertrand, bu yetinin iyiyi kötüden ayıran vicdana ait olduğundan söz etmektedir. Vicdanın duygu mu akıl ile mi iribatlı olduğu ikilemine dair yazar, bir çeşit içsel duygu olmasına rağmen, bizde onun ahkâmına dair şüphe uyanmaması için akılla yönlendirilmesi gerektiğini belirterek hem duygu hem akla yakın bir yanı bulunduğuna işaret etmektedir. Akıl nasıl doğru ve yanlışla dair çıkarımlar yapabiliyorsa, vicdan da iyi ve kötüye dair açıklamalarda bulunmaktadır. Aralarında bu benzerliği kurmasının ardından Bertrand, *vicdan ile pratik aklın aynı olduklarını* iddia eder. Çünkü Rousseau'ya uyup, vicdanın doğal ya da ilâhî bir içgüdü olduğu söylenecek olursa, değeri indirgenmiş olacaktır. Bu indirgemedede kastın, vicdanın ilâhî yanının kabul edilmesinden ziyade akıldan daha aşağı seviyede görülen duygu olmasından ileri geldiği söylenebilir. Zira vicdan akıldan başka bir şey olamazdır. Yine yazarın ifadelerine göre, vicdanda hüküm ve duygu birlikte bulunur; “Ahlaki duygular zihne aittirler; hükmü kuşatırlar.” Böylece duygu ahlâk alanında yer

---

<sup>343</sup> **Felsefe Sözlüğü**, “vicdan”, Sarp Erk Ulaş, (A. Bâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ü. Hüsrev Soysal, hzl.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s.1536.

aldığında, bir şekilde akıl ile bağlantısı kurulmaktadır. Ancak asıl ahlâkî duygu Kant'ın ahlâk yasasına duyduğu hürmettir.<sup>344</sup>

Vicdan bizde üç itikat meydana getirir; herkes için zorunlu bir ahlâk kanununun olması, insanın bu kanuna riayetinde özgür olması ve özgürlükle irtibatlı olarak insanın sorumlu olduğu gerçeği.<sup>345</sup> Bu şekilde Bertrand vicdanın vazifeyle, ahlâk yasasıyla irtibatını kurmakta ve duygu yönü olsa dahi aklî özelliğini öne çıkarmaktadır.

Vicdan deyince akla gelen en önemli filozoflardan biri belki de en önemlisi, Jean Jacques Rousseau, diğeri Immanuel Kant'tır. 18. yüzyılda yaşamış Fransız filozof Rousseau, vicdan düşüncesi ile hem Kant ahlâkını, hem de doğrudan ve dolaylı olarak modern dönem Osmanlı ahlâk düşüncesini etkilemiştir. İncelediğimiz ahlâk eserlerinde, kendisinin ismine teorik ahlâk konusu içindeki vicdan bahislerinde sıkça rastlamaktayız. Ancak Osmanlıca ahlâk eserlerindeki vicdan ve Rousseau atıflarına geçmeden evvel, Rousseau ve Kant'ın vicdan görüşlerine kısaca yer verilmesi, bizdeki yansıması ve aktarılış biçimini irdeleyebilmek bakımından faydalı olacaktır.

Rousseau, *Emile* adlı eserinde vicdana dair fikirlerini aktarır. Burada vicdanın insan mahsulü olmayıp, tabiatın bir parçası olduğundan bahseder. O, içimizden yükselen bir sestir ki, ruhumuzun sadâsıdır. İnsanı asla aldatmayan hakiki bir rehberdir ki onun sesini dinleyen doğru yoldan ayrılmaz. Vicdan fiillerimiz üzerinde muhakeme yapmamıza yarayan bir prensip ise de, ondan gelen kararlar hüküm olmayıp, his boyutundadır. Burada eserden sıkça yapılan alıntıya yer vermek uygun görünmektedir:

“Ey vicdan, ey ilahi cevher, ey ölmez ses! Hitabım sanadır; zavallı ve cahil mahlûkların en emin rehberi sensin, zeki ve hür olan ve fakat iyilik ve kötülüğü ancak seninle ayırt edebilen, insanları Tanrıya yaklaştırıp benzeten, senin o ölmez sesindir. Sensiz hayvanlardan farksız olur, kötülükten kötülüğe sürüklenir, cevhersiz bir muhakemenin ve kanunsuz bir idrakin ilcâlarıyla hazin akıbetlerin ve ağır hataların avı olurum. İnsan tabiatının harikuladeliğini teşkil eden, insanın fiillerine ahlakîlik veren

---

<sup>344</sup> Bertrand, s.17, 26.

<sup>345</sup> Bertrand, s.27.

semavî cevher! Senin için Tanrıya şükrediyorum, felsefenin korkunç makinesinden bizi kurtarıyorsun.”<sup>346</sup>

Filozofun, vicdan ile Tanrı arasında bir irtibat kurması, vicdanın muhakeme gücü olmaktan ziyade hissî yanımızı teşkil eden bir ilke konumunda olup, her insanda ortak olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Bu bakımdan Kant’ın vicdanıyla kısmen ayrılmakla beraber, Osmanlı son dönem ahlâkçılarının vicdan kavramına neredeyse birebir yansıdığı rahatça düşünülebilir. Dolayısıyla 2. Meşrutiyet döneminde ahlâk birçok yönden gücünü Kant’tan almaktaysa bile, bu terimin içeriğini belki Kant’tan daha fazla Rousseau doldurmaktadır.

Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ahlâk düşüncesinin temel metinleri oldukları halde vicdanın içeriği ve çok fazla kullanımına rastlanmayan metinlerdir. Bu eserlerde ön planda olan, ahlâk yasasının temellendirilmesi ile pratik aklın ahlâk alanındaki işleyiştir. Vazife ahlâkında Kant’tan ziyadesiyle etkilendiği görülen Osmanlı ahlâk müelliflerinin vicdana da - vazife kadar olmasa da - belirgin bir biçimde yer verdikleri gerçeği, bu bağlamda ahlâktaki Batı etkisinde tek referansın Kant olmadığını bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durum, Kant’ta vicdan düşüncesine dair söylemlerin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Mesela *Ethica: Etik Üzerine Dersler* eserinde vicdan şu şekilde tanımlanır; “Vicdan insanın kendini ahlâk yasalarına uydurmasını sağlayan bir içgüdüdür.”<sup>347</sup> İçgüdü olmakla, ilk etapta vicdanın akıldan ayrımı ortaya çıkmaktadır. Ancak vicdanın yanılması konusunda daha ayrıntılı değinileceği gibi, bir içgüdü olmakla birlikte pratik akıldan tamamen kopuk da değildir. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde filozofun vicdan hakkında görüşlerini daha bariz anlayabileceğimiz satırlar mevcuttur. Burada ahlâk yasası ile vicdanı karşılaştıran filozof, “ahlak yasasının kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olması gerektiğini” belirterek, vazifenin vicdanın tatmininin ötesinde aranması gerektiğine işaret etmektedir. “Çünkü bir insanın kendi kendine ‘cebimi doldurmuş olsam da, ben değersiz biriyim’ derken kullandığı ölçülerle, ‘ben zeki bir adamım, kasamı doldurdum’ derken kullandığı ölçüler

<sup>346</sup> Jean Jack Rousseau, *Emile*, Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener ve Salahattin Güzey (çev.), İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1966, s.277-306.

<sup>347</sup> Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, Oğuz Özügül (çev.), İstanbul: Pencere Yayınları, 2003, s.143.

birbirinden çok farklı olsa gerek.”<sup>348</sup> Demek ki insanın ahlâksız bir eylemle cebini doldurmuş olması karşısında vicdanen ne hissettiği değil, eyleminin kendisi bir ölçüt olabilecektir. Çünkü ilk ifadede vicdanı sızlayan bir adam görmekteyken, ikinci ifadede aynı eylemde bulunmuş yani hırsızlık yapmış olduğu halde vicdanı sızlamayan bir adam görmekteyiz. O halde onun eylemi karşısında duyduğu his dikkate alınmaksızın değerlendirilmelidir. Yani bu durumda Kant için, vicdan ahlâkın bir ölçüsü değildir.

Diğer yandan ahlâktan ayrı da düşünülemez olan bu terim, Kant’a göre daima belli şartlar taşırorsa dikkate alınmaya değerdir. Örneğin;

“Kusurlu kişinin işlediği suçların bilincinden dolayı vicdan azabı çekeceğini düşünmek için, daha önce onun, karakterinin en soylu temelleri bakımından, ahlaksal olarak – hiç olmazsa bir dereceye kadar – iyi olduğunu düşünmek gerekir; nasıl ki, ödevde uygun eylemlerinin bilincinden keyiflenen kimsenin de, daha önce erdemli bir kişi olduğunu düşünmek gerekir.”

Demek ki, vicdanın sesini dikkate almanın şartlarından birisi, vicdan sahibinin ahlâklı olmasıdır. Bu durumla ilgili olarak Kant, ahlâklılık ve ödev kavramının bu hoşnutluktan önce gelmesi gerektiğini ifade ederek, ahlâkın vicdandan çıkarılamayacağını söylemektedir ki bu ifadesi vicdan hakkındaki görüşünü netleştirmektedir, bu da onun neden eserlerinde vicdanı fazla vurgulamadığının bir izahı olarak telakki edilebilir. Vicdanın makbul sayılma şartlarından bir diğeri, kişinin “Ödev diye adlandırdığımız şeyin önemini, ahlâk yasasının saygınlığını ve bu yasaya uymanın kişiye kendi gözlerinde doğrudan doğruya kazandırdığı değeri” önceden bilmesidir. Bu bilinç olmadan duyulan hoşnutluğun bir değeri de olmayacaktır, çünkü “bu hoşnutluk ya da ruh tedirginliği, yükümlülük bilgisinden önce duyulamaz ve bu yükümlülüğün temelinde konamaz.”<sup>349</sup> Dolayısıyla Kant’ta bilgi histen önce gelmektedir, öyleyse Kant için de vicdanın his olarak addedildiğini düşünmek makul görünmektedir. Böylece, yukarıda zikredildiği üzere Bertrand ve Akseki, Kant’ın vicdan terimi hakkında onu “amelî akıl” olarak gördüğü ifadeleriyle yanıltılmış olmaktadır ki, Çankı da vicdan hakkında görüşlerini aktarırken onun amelî aklın tamamlayıcısı olduğundan söz etmişti. Kant’ın vicdan düşüncesi üzerine yapılmış bir çalışmada bu çıkarımımızı destekleyen

<sup>348</sup> Kant, **Pratik...** , s.43.

<sup>349</sup> Kant, **Pratik...** , s.44, 45.

görüşler mevcuttur. Eldem, Andrea Esser'den aktararak, Kant'ın pratik aklın gereklilikleriyle rekabet edemeyecek daha sınırlı bir vicdan algısına sahip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca vicdanın akli ve hissi olma durumunu değerlendiren Eldem, eğer vicdan tamamen akli olarak kabul edilecek olsa, sonraki soru suç işleyince acı çekmenin nedeninin ne olduğuna yönelik olacaktır, demektedir. Zira vicdanın ayırt edici özelliği, hem akıl hem de hissi içermesidir. Kant için vicdanın “içsel bir yargıç” olması da hissi yanına atıf olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla Kant'ta vicdanın pratik akıl olma ihtimali bağlamında yazar, vicdanın bu şekilde tamamen akıl ile çerçevenilmiş olamayacağını iddia eder ki yukarıda aktarılmış olan düşüncelerle de örtüşmektedir. Yine kendisi vicdanın hissi yanının herhangi bir manada olamayacağını söyler gibidir. Çünkü vicdan, kişinin eyleminde Tanrıya hesap verebilir olması bağlamında düşünülmektedir. İlaveten doğuştan gelen yanları hasebiyle vicdan, yanılmaz özelliklere de sahiptir. Dolayısıyla Kant'ta vicdan, Tanrısal alan ile irtibatlı oluşu nedeniyle akli olamayan, ancak doğuştan gelmesi ile de Tanrısal yanı bulunan ve bu sebepten de hissi olan bir özelliktir.<sup>350</sup>

Kant'ta vicdanın sesinin dikkate alınmasında son şart, vicdan denilen duyguların tasarımlanabilmesi için az da olsa dürüst olunması gerçeğidir ki bu şart da vicdana ahlâklı olmanın öncelenmesi bakımından öncekilerle örtüşür durumdadır.

Kant'ın vicdan görüşü üzerindeki karmaşıklığa işaret eden bir başka çalışmada;

“...Kant, bir yandan “vicdan”ın kendisinin bir rehberine ihtiyaç duymayan, gerçek bir yol gösterici olduğunu söylerken, diğer yandan onu ahlaki sahada hüküm verme yetkisi olmayan bir bilinç hali olarak nitelendirmekte ve onu da ahlak yasasına tabi kılmaktadır... Kant, onun bu yetkisini yine aklın hizmetine vermiş ve ancak bu şekilde yargının doğruluğunu garanti altına aldığına inanmıştır.”

ifadelerine yer verilmektedir. Buna göre filozof, vicdan hakkında farklı yerlerde farklı beyanlarda bulunmaktadır ki, bunlar bazen birbirleriyle çelişir görünmektedirler. Topaloğlu, yukarıdaki ifadesinde filozofa ait iki ayrı vicdan yorumu bulunduğu işaret etmektedir; bunlardan ilki onu tek başına yargıda bulunabilecek güçte görürken, diğer

---

<sup>350</sup> Umut Eldem, “Kant's Conception of Conscience And Reflexive Judgment”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2018), s.51, 64-72.

yorum onu akıl olmadan sağlıklı yargı veremeyecek bir seviyede bırakmaktadır. Ancak her iki durumda da vicdan akıl ile aynı mesabede sayılmamaktadır. Bir diğer yerde yazar, Kant'ın vicdanı Tanrısal vahiyle irtibatlı duygusal bir yön olarak gördüğüne değinmektedir. Buna göre; "...Kant otonomluğun zarar görmesi kaygısıyla ahlâkta Tanrısal vahyin etkinliğini reddederken, aklın bu konuda salt bir hüküm mercii olamayacağını anlamış, bu hükmü duygusal yönü olan ikincil bir güvence altına almak istemiştir." ifadeleriyle Kant'ın ahlâkta akli yetersiz gördüğü ve vicdana burada devreye giren önemli bir de rol biçtiği vurgulanmaktadır. Bunun gerekçesi ise, Kant'ın ahlâkî eylemde aklın verdiği karar yanında kişinin içsel tatmine duyduğu ihtiyaçtır ki bunu da vicdan karşılar.<sup>351</sup> Ancak Kant'ın ahlâkta akli yetersiz gördüğü vurgusu onun temel ahlâk metinlerinde karşılığı bulunmayan bir iddiadır ve rolünün belirsiz olması dolayısıyla onun ahlâk düşüncesinde ikincil konumda olan vicdandır.

Vicdan hakkında birtakım şartlar ileri sürülmesi, Kant'ta ahlâkî eylem karşısında hoşnutluk duygusunun önemsenmediği ya da var kabul edilmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim "bu (ahlâk yasası doğrultusundaki) belirlenme nedenine uygun davranıldığında bir hoşnutluk duygusunun ortaya çıkabileceğini yadsımıyorum. Hatta... (böyle bir duyguyu) yaratmak ve geliştirmek bir ödevdir; ama ödev kavramı ondan çıkarılamaz" denilmektedir. Yani vazifeye uygun davranıldığında vicdanın hoşnutluğu kendiliğinden gelmektedir. Ama tersi yani vicdana uygun davranmak vazifeyi beraberinde getirmemektedir. Eğer böyle olsaydı, "kendine özgü bir yasa duygusunu düşünmemiz ve yalnızca akıl tarafından düşünülebilecek bir şeyi duyum nesnesi yapmamız gerekirdi." Yani ahlâk vicdana dayalı olabilseydi aklın, duyum nesnesi mesabesine indirgenmesi gerekirdi.<sup>352</sup>

Yine Kant, vicdanın "alışkanlık dolayısıyla zayıf düşebileceğini" de belirtmiştir. Vicdanın serzenişleri bazen ahlâka aykırı durumlarda da görülmektedir. Şöyle ki, "Kötü bir davranış yüzünden dava edilmekten korkan bir kimse eyleminin iğrençliğinden değil, başına gelen kötü sonuçlarından dolayı kendine serzenişte bulunur

---

<sup>351</sup> Fatih Topaloğlu, "Ahlâkın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.40, 2013, s.361-364.

<sup>352</sup> Kant, **Pratik...**, s.45.

ve böyle biri vicdan sahibi değildir, sadece bir vicdan benzeri taşır.”<sup>353</sup> Başka bir yerde “içimizdeki şaşırtıcı yeti” olarak nitelemekle Kant’ın vicdanı tamamen küçümsemediğini anlamaktayız. İnsan kendisini ne kadar suçsuz ilan etmeye uğraşsa da, “savunmasını yapan avukat, içindeki davacıyı bir türlü susturamamaktadır; meğerki bu haksızlığı yaptığı sırada sırf kendinde olsun, yani özgürlüğünü kullanıyor olsun.” Kant’ın sık sık yargıç olarak isimlendirdiği vicdan, çok kez hatalı yargıda bulunabilmektedir ki onun akıldan ayrılan en önemli yanı burasıdır. Burada vicdanla ilgili şart, kişinin dışsal koşullardan özgür olması olarak değerlendirilebilir. Özgür olmadan yapılan bir hata sonucu duyulan vicdan azabı acı verse de, “bir kere olup bitmiş olanın olmamış olmasını sağlayamayacağından, pratik bakımdan boştur; hatta saçma bir duygu olurdu”. Yani vazife temelli bir vicdani azap çekilmiyorsa, bunun ahlâkî bakımdan bir manası yoktur. Vicdanın yanılması hakkında ise, vicdan “Aklımız için açıklanamaz olmakla birlikte doğal olan”dır ve “bir eylem tam bir vicdanlılıkla yapılmış olup yine de ilk bakışta her türlü haklılıkla çatışır gibi görünen yağlamalar (dahi) haklı çıkarılabilir”, demektedir. Yani yanlış eylemde bulunan birisi eğer hatalı davranmaya alışkın biri ise kendisini vicdanen de haklı görecektir. Ancak alışkanlık olarak kötü tabiatlı olan bu kişiler vicdanlarınca haklı dahi olsalar – çünkü vicdanları hata yapmaya dair alışkanlıkları yüzünden hatalı hüküm vermektedir – “özgür bir nedensellik varsaydığımızdan” diğer insanlarla aynı biçimde yargılanırlar.<sup>354</sup> Dolayısıyla subjektif yargılar sahibi vicdanın hükmü yargılamada da dikkate alınmamaktadır, diyebiliriz. Burada özgür nedensellikten kasıt ise, duyusal bağlardan arı olan ahlâk yasası olmalıdır. Öyleyse vicdanı da ahlâk yasasına göre yargılıyoruz demektir.

Kant’ın terim hakkındaki görüşlerine rağmen, bazı son dönem Osmanlı ahlâk müellifleri Bertrand’ı takip ederek, Kant’taki vicdanı pratik akıl olarak yorumlarlar. Bu düşünce, Ülken’de devam etmektedir. Vicdanı insanın kendiyle savaşması, en yüksek derecede kendisini tenkit etmesi olarak tanımlayan yazar, Kant’ın vicdanda “kategorik emri” (koşulsuz buyruk) gördüğünü ve böylece onu şartlı (hipotetik) emirden ayırdığını belirtmektedir. Vicdanı numen alanına sokan Kant, bu sayede vicdanın emrine her tür

---

<sup>353</sup> Kant, **Ethica**, s.144, 148.

<sup>354</sup> Kant, **Pratik...**, s.107-109.

tesir dışında hür olarak uyulduğunu göstermek istemektedir. Vicdan alanı, bütün varlık derecelerine kıyasla üstünlüğe sahip olmasına karşın, bireylerde vicdanlar körleşebilmektedir.<sup>355</sup> Bu ifadelerinde Ülken, adeta filozofun vicdanda koşulsuz buyruğun görülmesiyle birlikte onu pratik akıl mesabesine çıkarmaktadır. Daha sonra vicdanın körleşebileceğine dair sözleriyle ise onu pratik akıl olmaktan uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla Ülken'in Kant'ta vicdanın konumuna dair yorumu, hem Kant'ın metinlerinde hem onun vicdan görüşü üzerinde yapılan çalışmalarda ki karışıklığı yansıtmaktadır. Kant'ın felsefesinde vicdana önemli bir yer vermediği görüşü var olduğu gibi, tam tersine vicdanın önemli bir konumu bulunduğu iddiası da mevcuttur.<sup>356</sup>

### 3.2.1. Ahlâk Metinlerinde Vicdanın Hissî / Aklî Oluşu

Ahlâk metinlerimiz içerisinde vicdan teriminin hissî mi yoksa aklî olarak mı ele alındığı mevzusuna gelince, genel manada Alexis Bertrand etkisinin görüldüğü düşünülebilir. Vicdan teriminin ele alınış biçimi, iki ayrı vicdan nitelenmesine metinlerde atıf yapılması ve bazen bu niteliklerden birinin tercihi Bertrand'ı takip eder gibidir. Örneğin A. Şeref vicdanı hem hissî hem de aklî olarak değerlendirmektedir;

“Mekâsîd ve ef'âlimizden dolayı en evvel bizi mes'ûl eden vicdândır. Vicdân nefs-i nâtıkanın bir hâssasıdır ki onun delâletiyle insân kendi kendini muhâkeme eder. Temâyülât ve ef'âlin iyi veya fenâ olduğunu takdîr eder ve bu muhâkemenin nefîcesinde de sürûr veya hüznü duyar. Bu bir muhâkeme-i dâhiliyyedir ki, kuvve-i akliyye reîsi hükmünde olup his ise icrâ me'mûru gibidir.”

şeklinde hem akılla hem hisle irtibatlıdır. Nitekim “Vicdân müştereken hem akla hem hisse merbûtdur. Çünkü ef'âli muhâkeme eden kuvve-i akıldır. Nefîce-i hükümde de sürûr veya hüznü tevlîd eden kuvve-i ihtisâsiyyedir”, “İşte bu ahkâm ve ihtisâsât-ı ahlâkiyyede bize mes'ûliyyet fikrini ilkâ eder... Onun muâhezâtını min tarafillah bir tevbîh-i ma'nevî olmak üzere kabûl edebiliriz.” ifadelerinden vicdanın her iki vasfıyla değerlendirildiği manası çıkmaktadır. Müellif, bu “irtibât-ı müşterek”in nasıl mümkün

<sup>355</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s.445, 446.

<sup>356</sup> Eldem, s.51.

olduğunu şu şekilde izah etmektedir; “hâdisât-ı rûhâniyyenin bir takımı hükümdür. Tahsîn veyâ takbîh, ihtirâm veyâ tahkîr gibi; o cihetle vicdân akla irtibât eder. Bir takımı da ihtisâsâtdır nefret ve mahabbet gibi; bu ihtisâsât evvelki hükümlerin mahsûlüdür. Yoksa başkalarına mahabbet veyâ nefret etmeliğimiz ve kendi kendimizden müteneffir veyâ memnûn olmaklığımız neden lâzım gelsün.”<sup>357</sup> Yani eylemlerimiz hakkında hüküm vermesiyle akla uygun, eylemler hakkında duyduklarıyla ise hisse yakın olmak üzere her iki hassayı kendisinde barındırmaktadır.

A. Kemal vicdanı, insanı hayvandan ayıran bir özellik olarak görmektedir. “(hayvanlar fiili) mefaate vusûl için işlerler ve fi‘lin zevâlinden sonra bir eserini his etmezler. Fakat insân a‘mâl ve tedâbîrini kendi irâde ve ihtiyâriyle iltizâm ve ittihâz ettiği zamân o a‘mâl ve tedâbîrin zevâliyle o eser zâil olmaz. Ya şevk ve inbisât veyâhûd kasvet ve ızdırâb sûretinde bâkî kalır.” Eylemlerinin ardından düşünmeyip üzerinde eylemin bir izi kalmayan hayvanata karşılık insan, eylemlerinin ardından onlar üzerinde tefekkür etmesiyle iç ferahlığı ya da daralma hissetmektedir. Bazı yerde vicdan terimi yerine “vicdân-ı ahlâkî”yi kullanan müellif, vicdanı şu şekilde tanımlamaktadır; “Bu hâssa ef‘âlimizin iyiliğine, fenâlığına hükmetmemize, hayrı şerden, sıdkı kizbden tefrîk eylememize hizmet eder, buna vicdân-ı ahlâkî denilir.” Vicdanın hissî olduğuna dair bir başka ifadesi, vicdanın hüküm vermesinden bahsettiği yerde; “Fakat hakikat hâlde bu kavâid-i umûmiyyeyi tasdik eden vicdân değil, akıldır.” demekte ve böylece vicdanın eylemin kanuna uygun olup olmadığını tasdik merci olamayacağını ifade etmektedir. Adeta vicdan ahlâk alanında, akıldan daha aşağı bir konumda bulunmaktadır. Ancak yine de her hususta hüküm beyan etmeye devam eden vicdan, iki şekilde hükmünü verir:

“Evvelâ bir şeyin hîn-i azminde beyân-ı hüküm eyler, vazîfe neyi emr ediyor ise vicdân onu ihbâr eyler. Bu ihbâr vâki‘ olmayınca fi‘l-i ahlâka dokunamaz. Fi‘l iyidir; eğer fâ‘ili vicdânın hüküm ve tasdikiyle kânûn-ı ahlâka mutâbık sûretde hareket ettiğini bilirse. Fi‘l fenâdır; eğer yine böyle bir hüküm insâna bir hatâ irtikâb edeceğini ihbâr eyliyorsa.”

---

<sup>357</sup> A. Şeref, s.31-33.

Yani vicdanın ilk durumda eylem hakkında hüküm vermesi onun ahlâk kanunu ile irtibatıyla ilgilidir. Eğer vicdanın eylem hakkında bu eylem ahlâka uygundur ya da değildir şeklinde bir hükmü olmasa, o eylemin ahlâk alanına dâhil olduğu düşünülemeyecektir. Buna göre, eylemin iyi ve kötü olabilmesi, vicdanın hükmüne bağlı olmaktadır. Yalnız vicdanın bu ilk hükmü eylem yapılacağı esnada gerçekleşmekte iken, ikinci hüküm ise eylemin gerçekleşmesinden sonradır; “Sâniyen bir işin icrâsıdan sonra hüküm verir. Vicdân hâfızanın levha-i sıdk-intimâsından dâhilen ne geçtiğini temâşâ ederek yeniden ef’âli takdîr eyler. Ef’âl-i haseneyi tahsîn, seyyiyeyi takbîh eder.” Ancak müellif, ahlâkîlik açısından ilk hükme kıymet atfetmektedir; “Şurası şâyân-ı dikkatdir ki vicdânın hükm-i sânisî değil, hükm-i evveli ef’âlin ahlâka derece-i tevâfukunu bildirir.”<sup>358</sup> Dolayısıyla hata yapan insan isterse pişmanlık duymasın yine de cezayı hak eder, demektir. Bu demektir ki, vicdan eylemin ahlâk kanununa veya vazifeye uygunluğunu ölçmesi bakımından aklî bir hassaya, eylem ardından vereceği tasdik ya da ret hükmüyle bir sevinç ya da üzüntü duyacak olması ile de hissî bir hassaya sahiptir. Bu çıkarım A. Şeref’in yukarıda alıntılanan ifadeleriyle de örtüşmektedir. Yani her ne kadar, “vazîfe insânın ma’şûka-i vicdânıdır”<sup>359</sup> demekle, insanın fitraten vazifesini seveceği manasında vicdanı hissî boyuta yaklaştırmaktaysa da, yukarıdaki izahlar esasında A. Kemal’in de A. Şeref gibi vicdana hem hissî hem aklî özellik atfettiğini ortaya koymaktadır.

*Ahlâk Dersleri*’nde, vicdan terimine büyük ölçüde yer veren Akseki ise, terimin hissî yönüne ağırlık vermektedir. Her ne kadar diğer eserlerde akılla irtibatı kurulmuşsa da, müellife göre vicdan hissîdir. Ahlâkta his ve duyguyu temel alan ekolden bahseden müellif, bu ekolün iyi ve kötünün ölçüsünü insanın içinde bulunan batınî bir histe “hiss-i vicdânî”de gördüğünü belirtmektedir. “Russo bile bu hâssa-i bâtınînin bir sâik-i ilâhî ve lâ-yuhtî olduğunu söyledikten sonra ‘Fakat bu rehberin mevcûd olması kâfi değildir... Bu rehber her kalbe karşı ifâde-i hâl ettiği hâlde onu işitenler neden bu kadar az bulunuyorlar?...’ demekle bu mesleğin zaîf noktasını pek iyi göstermiştir.” ifadeleriyle Rousseau’nun dahi vicdanın insanın doğruyu bulmasında yeterli olmayacağını kabul ettiğini bildirmektedir. “...hayır ve şerrin temyîz-i fitrîsi

---

<sup>358</sup> A. Kemal, s.16-18.

<sup>359</sup> A. Kemal, s.4.

olan vicdân” fitrî bir ayırt edici güç olarak insanda bu şekilde bulunmasına rağmen, “vicdânın fevkinde bir mîzâna ihtiyâcımız vardır”. Dolayısıyla bu mizan da akıldır; “Fi’l-hakîka akli bu hususta bir mîzân olarak gösterebiliriz.” Nitekim vicdanın duygu oluşu Rousseau’dan yapılan bir iktibasla - yukarıda aktarılmış olan vicdana dair meşhur hitabıyla - gösterilir. Ancak Rousseau, vicdan hakkında “hayr ve şerrin hâkim-i lâ-yuhtfîsi (yanılmaz hâkimi)” dediğinde, “fesâhat ve belâgatini sû-i isti’mâl etmiş ve âdetâ bununla sarhoş olmuştur” çünkü, insani şerefimizi takdir eden bizzat akıldır, vicdan değil.<sup>360</sup> Şimdiye kadar hem hissi hem akli denildiğini görmüş olduğumuz vicdan, Akseki’de Rousseau’ya paralel bir biçimde hissi olarak tanımlanmakta ancak Rousseau’dan farklı ve Kant’a yakın olarak hissi olan bu vicdanın akıl olmadan yeterli olmayacağından bahsedilmektedir.

Müellifin vicdan hakkında Kur’ân ve hadislerden temeller getirmesinde, hem terimi hissî olarak nitelediğini görmek, hem de İslâm’da vicdanın kökenini bulma ve göstermeye dair bir çabasının bulunduğunu düşünmek mümkündür. “...vicdân ve mes’ûliyyet-i vicdâniyyeyi en vâzih bir sûrette ta’rîf eden Cenâb-ı Peygamberdir” diyen müellif;

“Müslümânlık bize ta’lîm ediyor ki insânda hayr ve iyiliğe karşı bir mahabbet-i fitriyye, şer ve fenâlığa karşı da nefret-i tabîyye vardır. Cenâb-ı Hak nefse hayr ve şerri yekdiğerinden tefrîk edecek bir kuvvet ilhâm eylemiştir. Bu hiss-i fitrî, bu ilhâm-ı ilâhî sâyesinde insân hayr ve şerri, menâfi’ ve mezârı idrâk eder. İşte şu âyet-i kerîme insânda mâ-fevka’l-ihtiyâr bir keyfiyyet-i tabîyye olan bu hissi – ki biz ona vicdân diyoruz – şu sûretle ta’rîf ve tasvîr etmektedir...”

diye devam ederek, birtakım âyet ve hadislere yer vermektedir. Âyet ve hadislere geçmeden, müellifin burada vicdanı *fitrî bir his* şeklinde tanımlaması dikkat çekicidir. Ayrıca bu niteleme yanında *ilâhî bir ilham* vurgusu da Rousseau etkisine işaret eden ikinci unsurdur. Kant’ın akıl temelli katı ahlâkındansa Rousseau’nun ilâhî ilhama dayanan vicdanının bulunduğu bir ahlâk düşüncesi İslâm ahlâkıyla daha yakından irtibatlandırılabilir görünmüş olabilir.

---

<sup>360</sup> Akseki, s.30-32.

Akseki’de yer alan vicdan teriminin dayanağı olarak gösterilen âyet ve hadislerden öne çıkanları şu şekildedir: “فَأَلَّهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا” ; Cenâb-ı Allah nefse fücûr ve takvâyı, hayr ve şerri ilhâm sûretiyle ta’lîm buyurdu.” (Şems 91/8) âyet-i kerimesindeki nefse takvanın ilham edilmiş olması durumu insanın temiz bir fitrata sahip olması ile irtibatı kurulduğundan vicdana ait bir delil olarak getirilmiştir. Hadis-i şerifler ise daha çoktur;

“Cenâb-ı Peygamber (s.a.) Efendimiz ba’zı ehâdîs-i şerîfe ile bu hiss-i fitrî ve mes’ûliyyet-i vicdâniyyeyi gâyet mükemmel bir sûretde îzâh buyurmuşlardır, bakınız:

البر ما اطمأن اليه القلب و الإثم ما حاك في صدرك و إن أفتوك ; Birr ya’nî iyilik, hayr ve fazîlet kalbin mutmain olduğu şeydir, ism; kötülük ve günâh da nefsinin tahrîş ve tazyîk eden, ta’zîb eden şeydir. Hilâfına fetvâ verseler de aldırma.<sup>361</sup>

و اذا حاك في نفسك شيء فدعه ; Nefsini tahrîş edip seni rahat bırakmayan şeyi terk et.<sup>362</sup>

استفت قلبك و ان افتاك المفتون ; Sana her ne kadar fetvâ verseler de bir kere de kalbinden fetvâ al!<sup>363</sup>

Şüphe yok ki vicdânı, bundan daha sarîh bir sûretde hiçbir feylesof îzâh edememiştir.<sup>364</sup>

Bu şekilde âyet ve hadislerle vicdanın dinî kökeni gösterilmiş ve vicdanı açıklamada filozoflar ve Peygamber Efendimiz (s) karşılaştırılarak, Efendimizin en açık bir şekilde vicdanı ifade ettiği belirtilmiştir.

Osmanlı son dönem ahlâk müelliflerinden M. Rahmi, vicdan bahsinde ekollerden söz ederken, rasyonalizm ekolünün vicdanı *pratik akıl* olarak yorumladığını, tekâmül ekolünün ise vicdanın hissî olduğu yönünde görüşte bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>365</sup> Bu konu ekollerden bahsedilecek bölümde ele alınacağından, burada sadece vicdanı Kant’ın pratik akli olarak ele alan bir görüşe yer verilecektir. Ö.

<sup>361</sup> Dârimî, *Sünen*, 2453.

<sup>362</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 45.

<sup>363</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, Tağyîru’l-fetvâ ve ihtilâfuhâ.

<sup>364</sup> Akseki, s.96-98.

<sup>365</sup> M. Rahmi, s.4-7.

Nasuhi'nin eserinde ise vicdana az da olsa yer verilir. Dönemin diğer ahlâk kitaplarında olduğu gibi, *Nazarî Ahlâk* bahsinde ele alınan terim;

“...fitrî ve umûmîdir”, “İnsânda bir ‘vicdân-ı ahlâkî’ vardır. İnsân bu sâyede birçok şeylerin nef’ini, zararını, kıymet-i ahlâkiyyesini takdîr edebilir. Vicdân, bir latîfe-i ilâhiyye olan rûhun bir kuvvetinden, bir hâssasından ibâretidir. Vicdânımız mazhar olduğu ilhâm sâyesinde hayrî şerden, saâdeti şekâvetden tefrîke kâdir olabilir. Nitekim bir âyet-i kerîmede: ‘Cenâb-ı Hak insânın rûhuna fücûrunu da takvâsını da ilhâm etmiştir. Artık şüphe yok ki rûhunu tathîr ve tehzîb eden felâh bulur, rûhunu telvîs ve tenkîs eden de hâib ve hâsir kalır’ buyurulmuştur.”

denilmektedir.<sup>366</sup> İşaret edilen âyet (Şems 91/8-10), Akseki'nin vicdan ile irtibat kurduğu aynı âyettir. Yine müellif, vicdanın ilâhî bir lütuf olduğu ve fitratla irtibatını kurması bakımından da Akseki'nin vicdan izahatına paralel gitmektedir.

Kısaca söylemek gerekirse, ele alınan ahlâk eserlerinde vicdan hem hissî hem aklî olmak üzere iki yönüyle değerlendirilmiş olup, genel bakımdan ilâhî bir veri olmakla ve hissî yanıyla kabul edilmiş ve bu şekilde Kant'tan ziyade Rousseau çizgisi takip edilmiştir. Ancak Akseki, vicdanın hissî olması hasebiyle ahlâkta akıl kadar güvenilir görmemiştir.

### **3.3. VİCDAN ve İLİŞKİLİ KAVRAMLAR**

#### **3.3.1. Vicdanın İrtibat Noktaları**

##### **3.3.1.1. Vazife ile İlişkisi Bakımından Vicdan**

“Ahlâkın subjektif alanı” olarak nitelenen vicdan, vazifeyle irtibatlı bir terimdir. Bu duruma, vicdanı “vazifenin tabii bilgisi” şeklinde tanımlayarak işaret eden Pazarlı, vicdanın pekçok yerde vazifenin açıklarını kapattığından söz etmektedir. Mesela bazen bir eylemde bulunmak mı yoksa bulunmamak mı vazifedir, karar vermek güçtür. Bu duruma, yalan söylemenin yanlış olup, askerî bir sırrı söylememek için yalanın söylenebileceği örnek olarak verilmiştir. Yine, hangi vazife yapılırsa yapılısın bir

<sup>366</sup> Ö. Nasuhi, s.9.

fenalığın meydana geleceği durumlar vardır. Örneğin, masumlara silah doğrultmuş birisine polisin ateş etme ihtimali karşısında yine bazı masumlar vurulabilecektir. Ancak daha fazla insan yerine daha azının kaybına yönelik olarak bir karar verilebilmektedir. Bu durumlara ehven-i şer denilebilir ki, vicdan bu gibi hallerde en az zararlı olanı tavsiye etmektedir.<sup>367</sup> Böylece belki vazifenin içinden çıkamayacağı anlarda vicdanın onun imdadına yetiştiği gibi bir çıkarım yapmak mümkün olabilecektir.

A. Şeref, vazifenin sahip olduğu birtakım nitelikler içinde vazifenin mecburi olmasını açıklarken vicdanın vazifeye irtibatını kurmaktaydı. Vazifenin ahlâka uygun eylemde bulunmaya yönelik barındırdığı mecburilik, vicdanın vazifeye uygun olmayan eylem yaptığımızda bize telkinde bulunmasıyla ortaya çıkmaktadır;

“...vazîfe mecbûrîdir. İfâ etmemek mümkün olmaz. Acaba bu borcumuzu te'diyeden ma'fûv olamaz mıyız? Ta'bîr-i diğerkle kânûn-ı ahlâkîyi tamâmı tamâmına dinlemeyiversek olamaz mı? Vicdânın ilk cevâbı olamazdır. Vicdân bize iyiyi yap ve fenâdan ictinâb et emrini en basît sûretde her bâr ihtâr etmektedir ki bu emri nefisini ef'âl-i hasene ile ef'âl-i kabîhayı fark ve temyîz edecek hâle koy, evvelkileri icrâ et ikincilerden hazer et sûretinde de telakkî edebiliriz. Binâen aleyh vazîfe mecbûrîdir, revâbıt-ı ma'neviyye ile bizi iyice bağlamışdır. Fakat bu bağ, kuvve-i ihtiyâriyyemizi takyîd etmez. Bu mecbûriyyeti aklen tasdîk ve irâdeten kabûl ederiz. Hattâ red ettiğimizde yanî kânûn-ı ahlâkîden inhirâfımızda hatâmımız kendini gösterir. Ve vicdân tedennî ve tenezzülümüzü bize haber verir. İşte bu husûsâtta da bizi celbeden huzûzâtadan (hazlardan) ve bizi meylettiren menfaatden vazîfenin ne kadar farklı olduğunu görürüz. Bir zevkten mahrûm olsak veyâhûd nâfî' zannettiğimiz şeyde yanılısak da mutazarrır olsak bir esef duyarız.”<sup>368</sup>

Vazifenin mecburi oluşunun manevi bağlarla bizi bağlamış olması, ahlâk yasasına aykırı hareket ettiğimizde vicdanımızın hemen devreye girmesi gibi ifadeler müellifin vicdan ile vazife ve ahlâk kanunu arasında bir irtibat kurduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Aşağıda “Vicdanın Eylemleri” bahsinde verilecek olan misalde vicdani muhakemenin insanı eyleme götürmede zorlayıcılığı ifade edilirken, para bulan kişi

<sup>367</sup> Pazarlı, s.92, 97, 98.

<sup>368</sup> A. Şeref, s.43.

örneği mevcuttur. Bu kişi parayı iade etme konusunda kararsız kaldığında; “lâkin vicdânen muhâkeme ettiğimizde o para bizim hakkımız olmadığından lüzûm-ı îadesi tezâhür eder ve şikk-ı sâniyi ihtiyâra bilâ tereddüd mecbûr oluruz.” demiştir. Denilebilir ki, A. Şeref için vazifenin zorlayıcılığı ile vicdanın bize bu eylemi yaptırmadaki zorlayıcılığı aynı yerde durmaktadır. Bu yerin ise Kant’taki vicdan anlayışıyla uyuşması pek tabii görünmektedir. Vazifeyi, vicdanın sevdiği olarak gören A. Kemal, A. Şeref’te olduğu gibi, vazifenin mecburiyetinden söz ederken, vazifenin mecburi oluşunu, onun hayır/iyi olmasıyla bir görmekteydi. Böylece, “Bilâ-istisnâ bütün insânların vicdânı böyle hükmeder. Böyle şehâdet eder. Vicdânın bu hakîkati tay olursa kâffe-i ahlâk münhedim olur.”<sup>369</sup> demekle, insanların hepsinde ortak olan bir vicdanı bahis mevzuu etmektedir.

Akseki ise meseleyi - ahlâk eserinde her zaman yaptığı üzere - din boyutunu da hesaba katarak inceler. Buna göre “vicdânî mes’ûliyyeti” önce, “vahye îmân kaydından âzâde yaşamak ve kâide-i ahlâkîyi sırf akıldan istinbât etmek isteyenler” açısından ele alır, ardından dinî bakımdan değerlendirme yapar. Buna göre ilk etapta “ef’âlimizin kânûn-ı ahlâkîye muhâlefeti” durumunda uğranacak bir cezadan söz edilmektedir. “kânûn-ı ahlâkîye mugâyir bir sûretde hareket ettiği takdîrde cezâ ve mes’ûliyyete dûçâr” olunması, vicdanın ahlâk kanunu ile doğal bir irtibatını ortaya koymaktadır. Yani ahlâk yasasına aykırı eylemde bulunmakla insan hem vazifeye uygun davranmamış olur, hem de vicdânen mesul tutulmakta, yargısını vicdan yapmaktadır. Dolayısıyla hem âhiret cezası hem dünyada vicdânen hissedilecek olan acı vazifeye uygun davranmama sonucunda ortaya çıkıyor olmaktadır. Bu durumda bizzat ilişkili olduğunu vazife bölümünde gördüğümüz vazife ile ahlâk yasası, aynı zamanda vicdan ile de yakından ilişkilidir ve bu durum müellifin metninde belirgin bir şekilde görünmektedir.<sup>370</sup>

### 3.3.1.2. Vicdan Teriminin İslâmîleştirilmesi: Fitrat – Vicdan İlişkisi

Batılılaşma dönemi Osmanlıca ahlâk metinlerinde vicdanın fitratla ilişkisinin doğal bir biçimde kullanıldığını görmekteyiz. Ancak muhtemelen terimin yeni

---

<sup>369</sup> A. Kemal, s.55.

<sup>370</sup> Akseki, s.90.

kullanılmaya başlanmasından kaynaklanan bir temellendirme ve bununla ilgili olarak iki terimi irtibatlandırma çabası da görülmektedir. Vicdanın değişebilir, hata yapabilir ve dolayısıyla eğitilir olması aynı zamanda fitrat ile bağını düşündürmektedir. Fitrat genellikle “yaratılış” kelime anlamından dolayı temiz bir özü çağrıştırır. Tanım olarak ise, “ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtmesi” bakımından, kendi yapısı itibariyle değişmeyeceği, fakat insanın ondan uzaklaşacağı yönünde bir intiba uyandırmaktadır. Yine fitrat hakkında atıf yapılan hadis-i şerifte Efendimiz (s) insanların fitrat üzere doğdukları, ancak anne ve babaları tarafından onların dinlerine yönlendirildiklerinden söz etmektedir.<sup>371</sup> Buna göre kelimededen, daha nötür bir anlam çıkararak olmakla birlikte, genelde İslâm ile ve doğuştan gelen temiz bir yapıya sahip olmak şeklinde yorumlanmıştır.<sup>372</sup> Vicdanı insanın bozulmayan yapısıyla irtibatlandıran Fromm da, terim hakkında yakın bir yorumda bulunmuştur. Buna göre, vicdanı hümanist ve otoriter olmak üzere iki türde açıklamış olan yazar, hümanist vicdanı şu şekilde tanımlamaktadır; “kendimizi beğendirmek için didinip durduğumuz, beğenmemesinden ise korktuğumuz bir otoritenin içe-mal-edilmiş sesi değildir; her insanda bulunan ve dışarıdan gelen mükâfat ve cezalardan bağımsız olan kendi sesimizdir o.” Hümanist vicdan, iç onaylama yapan, “doğruluk duygusuna” yol açan bir özelliği haizdir. “Vicdan böylece kendimizin kendimize karşı gösterdiği bir tepkidir”. Ayrıca kendi olmaklığımızdan uzaklaştığımızda bizi olduğumuz şeye çağıran gerçek benliğimize ait bir sestir.<sup>373</sup> Dolayısıyla Fromm’un nitelediği haliyle hümanist vicdan, insanın yanılmayan, bozulmayan yanı olmakta ve böylece fitrat ile benzer biçimde değerlendirilmektedir. Öte yandan vicdanın yanılır olması ile eğitilir olması adeta fitrattan farklı bir yapısı bulunduğunu da düşündürmektedir. Ancak fitratın bozulması yapısında bir değişim olarak değerlendirilirse ve insanın hata yapsa da fitratına uygun yaşayabilmesi ihtimali olduğu ile birlikte düşünülürse, vicdan hakkında yazılanlar ile hala yakın bir anlamda durmaktadır. Ortada tek bir fark kalır ki o da, eğitimle vicdanın açılabilmesi, gelişebileceği fikri fitrat için pek de uygun görünmemektedir. Daha çok

---

<sup>371</sup> Müslim, **Sahîh**, 2658.

<sup>372</sup> Hayati Hökelekli, “fitrat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s.47, 48.

<sup>373</sup> Fromm, s.188, 189.

fitrat yukarıdaki hadisten de çıkan mükemmel olanı yansıtan, insanın zaman zaman ondan uzaklaşıp yakın olmak istediği bir yapı arz eder gibidir.

Ahlâk eserlerindeki haliyle vicdan-fitrat ilişkisine geçilecek olursa, A. Kemal vicdanın hissî yanına vurgu yaptığı yerde, “Bu hissiyât insânın vicdânında meknûzdu. Fakat bu fitrat terbiye görmeli, teâli etmeli ki o hisler en nazar-firîb (göz aldatan) güller gibi açılsın, büyüsün, vicdâna safâ versin.”<sup>374</sup> demektedir. Akseki ise, fitrat ile irtibatını kabul etmekle birlikte, vicdanın yanılabilir olması bakımından mesuliyette tek başına güvenilir olamayacağı sonucuna varmaktadır. Vicdanın en açık bir tarifinin İslâm’da bulunduğunu iddia eden müellif, aşağıda yeniden geçeceği üzere; “İnsânda hayr ve iyiliğe karşı bir mahabbet-i fitriyye, şer ve fenâlığa karşı da nefret-i tabîyye vardır. Cenâb-ı Hak nefse hayr ve şerri yekdiğerinden tefrîk edecek bir kuvvet ilhâm eylemiştir. Bu hiss-i fitrî, bu ilhâm-ı ilâhî sâyesinde insân hayr ve şerri, menâfi‘ ve mezârı idrâk eder.” demiştir. Yine, vicdanın yanıldığından tam anlamıyla güvenilir olamayacağını belirtmek için şunları söylemektedir;

“...bir mahkemenin verdiği hükümlerin nefsü’l-emre mutâbık olabilmesi için o mahkemenin te’sîrât-ı hâriciyyeden tamâmıyla âzâde olması, safvet-i asliyyesini muhâfaza etmesi lâzımdır. Böyle olmadıkça oradan sudûr eden hükümlerin ale’l-ıtlâk sahîh olacağını iddiâ etmek doğru olamaz. Hâlbuki, bir çok esbâb ve avâmil mahkeme-i vicdâniyyemiz üzerinde icrâ-yı te’sîr ederek selâmet-i fitriyyesini ihlâl ve kâbiliyyet-i tabîyyesini itfâ ediyorlar(söndürüyorlar).”

Demek oluyor ki vicdanın bir “safvet-i asliyesi” yani temiz bir özü söz konusudur. Ancak bazı sebepler onun üzerinde etkide bulduklarından onun doğal olarak sahip olduğu iyiye meyletmesini kolaylaştıran yeteneklerini bozmaktadır. Ö. Nasuhi’de vicdanın fitrî olduğu, insanda ahlâkî bir vicdanın bulunduğu açık bir şekilde vicdan-fitrat özdeşliğini göstermektedir.

“İnsânda bir ‘vicdân-ı ahlâkî’ vardır. İnsân bu sâyede birçok şeylerin nef’ini, zararını, kıymet-i ahlâkiyyesini takdîr edebilir. Vicdân, bir latîfe-i ilâhiyye olan rûhun bir kuvvetinden, bir hâssasından ibâretdir. Vicdânımız mazhar olduğu ilhâm sâyesinde hayrı şerden, saâdeti şekâvetden tefrîke kâdir olabilir. Nitekim bir âyet-i kerîmede:

---

<sup>374</sup> A. Kemal, s.4.

‘Cenâb-ı Hak insânın rûhuna fücûrunu da takvâsını da ilhâm etmiştir. Artık şüphe yok ki rûhunu tathîr ve tehzîb eden felâh bulur, rûhunu telvîs ve tenkîs eden de hâib ve hâsir kalır’ (Şems 91/8-10) buyurulmuştur.”<sup>375</sup>

Bu sözleri müellifin düşüncesini yansıtmaktadır. Nitekim vicdanın âyet ve hadislerde gösterilen yerinin, fitrata işaretin olduğu âyet ve hadisler olması da bu bakımdan dikkat çekicidir. Ancak yine de vicdanın fitrat ile aynı şey olarak görüldüğünü iddia etmek doğru olmayabilir. Daha ziyade İslâmî bir terimle yakınlık kurma çabası olarak değerlendirilebilecek olan vicdan-fitrat ilişkisi, terimin İslâmîleştirilmesinde kullanılır gibidir. Nasıl ki bir önceki bölümde Allah rızası ile vazife adına eylemde bulunmak örtüştürülmüş ise de bu ikisinin tamamen aynı olduğunu söylemek biraz fazla bir yorum olacaktır. Benzer şekilde vicdan da fitratla çok yakın benzerliğe sahip olsa dahi, fitrat demek değildir. Bu durumu, fitratı genel kabiliyetlerin bir tür toplamı olarak tanımlayıp, vicdanın ise bu genel kabiliyetlerden özel bir alanı ifade ettiği şeklinde bir ayırım yapmak<sup>376</sup> ve böylece vicdanı fitrat büyük kümesinin altındaki özel kümelerden birisi olarak değerlendirmek ahlâk metinlerindeki irtibata daha yakın görünmektedir.

### 3.4. VİCDAN ve AHLÂKÎ YARGI

Vicdanın en önemli eylemi hüküm vermesi ise bir diğeri verdiği hüküm sonucunda duyduğu hisle alakalıdır. A. Şeref, vicdani muhakemenin insanı eyleme götürmede zorlayıcı olduğundan söz etmekteydi. Bu durumun izahı için, yukarıda da bahsedildiği üzere, para emanet bırakılan kişinin karşılaşacağı iç muhasebeyi örnek verir;

“Meselâ biri bize bir emânet para bıkarıp vefât etse ve iş bu vedîadan hiç kimsenin haberi olmasa ve o zâtın bir vârisi olup emânet bırakılan paraya kat’â ihtiyâcı olmayacak derecede zengin olsa ve bulunduğu mahal gâyetle uzak olsa ve bizim ise o paraya eşedd-ü ihtiyâcımız bulunsa şu hâlde nefs-i zaîf parayı îade edüp etmemekde

<sup>375</sup> Ö. Nasuhi, s.9.

<sup>376</sup> Bilgiz, s.42.

biraz mütereddid kalır. Ve esbâb-ı meşrûhadan nâşî belki hiç vermemek tarîkını ihtiyâr eyler, lâkin vicdânen muhâkeme etdiğimizde o para bizim hakkımız olmadığından lüzûm-ı îadesi tezâhür eder ve şikk-ı sâniyi ihtiyâra bilâ tereddüd mecbûr oluruz.”

Vicdanın bizi tabi tuttuğu mecburiyet, vazifenin mecburi oluşunu hatırlatmaktadır. Bu durum ise vicdanın hüküm vermede yukarıda da bahsi geçtiği üzere, vazifeyle dolayısıyla akılla irtibatından ileri gelmektedir. Böylece vicdanın muhakemede bulunmasıyla ilgili ilk eylemi, bizi ahlâklı davranmaya zorlamasıdır. Nitekim vazifenin mecburi olduğundan bahsedilen bölümde, ahlâk kanununu dinlemememizin vicdan yüzünden mümkün olmadığından söz edilmiştir. Çünkü vicdan bize iyiyi yap, kötüden uzak dur diye emretmekle vazifemizi eylemeye bizi mecbur kılmaktadır.

“Vicdân tedennî ve tenezzülümüzü bize haber verir. İşte bu husûsâtda da bizi celbeden huzûâtadan (hazlardan) ve bizi meylettiren menfaatden vazîfenin ne kadar farklı olduğunu görürüz. Bir zevkten mahrûm olsak veyâhûd nâfi‘ zannettiğimiz şeyde yanılırsak da mutazarrır olsak bir esef duyarız. Fakat bu esef vazîfesizlik etmekden hissedeceğimiz nedâmet derecesinde olamaz.”<sup>377</sup>

Demek ki, vicdanın vazife ahlâkına uygun davranmayınca beliren bir yanı bulunmaktadır. Yani bir hazzın kaybından duyulan esefle vicdanın ahlâka aykırı eylem karşısında duyacağı esef derece farkına sahiptir, denilmek istenmektedir.

A. Kemal ise, vicdanın insan eylemlerini muvazene ettiğini, belirli bir nizama göre ölçüp biçtiğini ifade etmektedir. Bu muvazene neticesinde ise vicdan, insanın geçmiş ve geleceğine yönelik daha ileri boyutta eylemlerde bulunur; “İnsân, ef’âlini vicdânınca muvâzene eder, ya şevk ve inbisât veyâhûd kasvet ve ızdırâb his eyler ve a‘mâline göre mukadderâtını tedkîk ve istikbâlini keşf eyler, sevk-i vicdân ile mücâzât ve mükâfâta muntazır olur.” Bu demek oluyor ki, *vicdana uygun eylemler* vardır ve bu eylemler insanı mükâfata, tersi de cezaya götürmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere, eylem esnası ve sonrasında olarak iki şekilde hüküm veren vicdan, ahlâkî eylemi belirlemekle kalmayıp, onaylar ya da reddeder; “Vicdân, ahlâkî vekâyi‘i yalnız zabt eylemez, tedkîk ve muhâkeme de eder. Ef’âli sâde sebt etmez, takdîr ve tavsîf de eyler.”

<sup>377</sup> A. Şeref, s.16, 42-43.

Ancak bu durum, tüm eylemlerin vicdanın bu takdir ve tasdikine konu olduğu anlamına gelmez; “Hâlbuki kâffe-i vekâyi‘ böyle takdîrât ve tavsîfât-ı vicdâniyyeye mevzû‘ olamaz. Ef‘âl vardır ki vicdân-ı ahlâkîye hiç temâs etmez. Binâen aleyh tabîatiyle ahkâm-ı vicdâniyyeden masûndur.”<sup>378</sup> Buradan, ahlâk alanı dışında bazı fiillerin var sayıldığı görülmektedir ki müellif bu fiilleri doğa olayları olarak açıklamaktadır. O halde vicdanın alanına giren eylemler, ahlâkın alanına giren eylemler ile aynı olmaktadır, yani vicdan ve ahlâk aynı eylem alanını ifade ediyor görünmektedir. Benzer durumu, *vicdan-ı ahlâkî* nitelemesi de düşündürür; vicdanın ahlâkî bir terim olarak kullanıldığını bize göstermektedir.

“Ef‘âl ve harekâtımızı, niyât ve mekâsîdımızı tedkîk ve tahlîl ederek nüfûs-ı beşeriyyede fitraten mevcûd bulunan hayr ve şer fikirlerine nisbetle onları takdîr eder, mukâyese eder, ölçer ve bu sûretle onların hayr veyâ şer olduklarını anlar. Temâyülât ve ef‘âlimiz hayra, kânûn-ı ahlâkîye mutâbık olursa vicdân tarafından nâil-i mükâfât, mazhar-ı takdîr ve tahsîn; aksi takdirde ise dûcâr-ı mücâzât oluruz. Vicdânın tevbih ve tekdîrine, acı acı sitemlerine ma‘rûz kalırız. Binâen aleyh mes‘ûliyyet-i ahlâkiyyenin mebdei, ya‘nî en evvel ve bilâ vâsîta a‘mâlimizi, niyâtımızı tedkîk ve tahlîl ederek onların mâhiyetlerine göre bizi mes‘ûl ve bi‘n-netîce tecziye eden vicdândır.”

ifadeleriyle Akseki, vicdan hakkında benzer eylemlerden söz etmektedir. Ayrıca vicdan, yalnız bireyin kendi fiillerini değil, başkalarınınkini de takdir etmektedir;

“Vicdânımız yalnız kendi fi‘llerimizi değil, başkalarının fi‘llerini de takdîr ve mebde-i hayra mutâbakat ve adem-i mutâbakatları hakkında bir hüküm verir. Bu sûretle o fi‘lin fâ‘ili hakkında bizde ya bir hiss-i mahabbet, yâhûd nefret hâsıl olur. Demek oluyor ki: vicdânımız hem kendi harekâtımız, hem de başkalarının harekâtı için en büyük ve en mu‘temed bir hâkimdir. Bizi en evvel mes‘ûl eden işte bu hâkimdir. Biz bi‘l-cümle ef‘âl ve harekâtımızdan, niyât ve mekâsîdımızdan dolayı her şeyden evvel bu hâkimin huzûrunda muhâkeme oluruz.”

Burada iki nokta dikkati çekmektedir; bunlardan ilki vicdanın eylemlerin dünyevi karşılığı ile ilgili olması iken, ikincisi ise vicdanın Kant’ın yargıç isimlendirmesine maruz kalmasıdır. İlkinden söze başlamak gerekirse, ahlâkî

<sup>378</sup> A. Kemal, s.9, 36; benzer ifadeler Ö. Nasuhi, s.9.

müeyyideler başlığında ayrıntısına değinileceği üzere, vicdanın duyacağı sevinç ve üzüntü, bu dünya için geçerli bir karşılıktır. Nitekim Akseki'nin, "...bir amel-i şerrin vicdân üzerinde husûle getirdiği azâbdan, râhatsızlıktan, sıkıntıdan büyük bir cezâ ve azâb da olamaz." ifadeleri, yukarıdaki ahlâkî eylemlerimizin karşılığını bize ilk verenin vicdan olması ile bir arada değerlendirildiğinde, âhiretten önce bu dünyada eylemlerimize karşılık verdiği görülür. "...vicdân denilen mahkeme-i kübrânın muhâkeme ve mes'ûliyyetinden; cezâ ve 'ikâbindan yakayı kurtarmamız kâbil değildir."<sup>379</sup> Buradaki hem "mahkeme-i kübrâ" hem "cezâ ve 'ikâb" terimleri ile her ne kadar vicdan dünyevi bir ceza hakkında görünmekteyse de, İslâm âhiret inancıyla irtibatı da kurulmaktadır.

İkinci olan vicdanın *hâkim/yargıç* olması hakkında ise, müelliflerin çoğunda vicdanın eylemleri zikredilirken *muhakemede bulunması, iki şekilde hüküm vermesi, hâkim* şeklinde isimlendirilmelerinin arkasında Kant'ın etkisi yatıyor olabilir. Çünkü Kant'ın vicdandan bahsettiği yerlerde yargıç kelimesini kullanmaktadır. Filozofa göre insanın içerisinde bir davacı, bir avukat ve bir yargıç vardır. Bunlardan davacı yanılmaz özelliktedir ve varlığını içimizdeki duyguya ait olmayan ahlâk yasasının bulunmasına borçludur. Avukat ise bencil yanımızı temsil eden, davacıya karşı mazeret üretip suçlamalara karşı çıkan bir konumdadır. Sonuncusu yani vicdanın temsilcisi olan yargıç ise, bizi aklar ya da mahkûm eder ki onun gözünü bağlamak asla mümkün değildir. Burada yargıcın yanılma sebebi, yanlış ahlâklılık ilkelerine sahip olmasıdır. Çünkü ahlâk yasasının arılığı, temiz bir vicdanı da gerekli kılmaktadır.<sup>380</sup> O halde vicdan pratik aklın kendisi olmasa da (yanılabileceği yüzünden), temiz olduğu ölçüde ahlâk yasasına uyabilmektedir, çıkarımında bulunmak mümkün görünmektedir. Böylece vicdan davacı statüsünde olamasa da yargıç statüsüyle bizi yargılamaktadır ve son dönem Osmanlı ahlâk metinlerine de bu özelliğiyle ulaşmıştır. Nitekim benzer etki, A. Şeref'in yukarıda vicdanın akıl ve hisle irtibatı bahsinde yer alan ifadelerinde de gözlemlenebilir. "Vicdân nefsi-nâtıkanın bir hâssasıdır ki onun delâletiyle insân kendi kendini muhâkeme eder. Temâyülât ve ef'âlin iyi veya fenâ olduğunu takdîr eder ve bu muhâkemenin netîcesinde de sürûr veya hüzün duyar. Bu bir muhâkeme-i dâhiliyyedir ki, kuvve-i

---

<sup>379</sup> Akseki, s.91-93.

<sup>380</sup> Kant, *Ethica...*, s.145, 146.

akliyye reîsi hükmünde olup his ise icrâ me'mûru gibidir.”<sup>381</sup> İnsanın iç dünyasında adeta bir mahkeme kurulmaktadır ve bu mahkemenin reisi akıl olmakta, aklın hükümlerini icra eden ise vicdan olmaktadır. Bu bakımdan yukarıda aktarılan Kant'ın Ethica'daki davacı-akıl ile yargıç-vicdan benzetmesine, dereceleri bakımından da benzetmektedir.

### 3.4.1. Vicdanın Yanılması, Eğitilmesi ve Değişmesi

Vicdanın yanılıp yanılmayacağı bahsi, onun fitratla ilişkisiyle de irtibatlıdır. Evvela vicdanın hata yapması durumuna değinilecek olursa, vicdanın hizmetinin kat kat olduğu belirtilmiştir. İlki onun kanunu idrak etmesi olup bu bakımdan hatasız olduğu söylenebilir iken, ikincisi ise idrak ettiği kanunu uygulamasıdır. Vicdanın ikinci durumda hataya düşmesinin temel sebebi, ihtiras ve fayda ile hareket edebilir oluşudur. Yani ahlâka dair herkeste mevcut olan “ahlâk duygusu” bir yanda, insanların tamamında olmayan “ahlâkî kudret” diğer yanda yer alır. Nitekim eğer vicdan tamamen hatasız olsaydı, yüce bir ahlâk kurma çabası da faydasız bir girişim olacaktı.<sup>382</sup> İlâveten vicdanın sesinin insanların çoğunluğu için duyulması güç bir biçimde zayıf olması durumu söz konusudur. Bunun nedeni, insanın vicdanının ancak kendisini tamamen kaybetmediği ve kayıtlılığının kurbanı olmadığı müddetçe canlı kalabilmesidir. Bu da insanın yaratıcılığının öldürülmemesiyle bağlantılıdır. Çünkü daha önce değinildiği gibi, otorite hâkimiyetinde kalan vicdan, kendi olmaklığını kaybetmekte ve otoritenin sesini kendi sesi sanmaya başlamaktadır. Yine vicdan doğruyu göstermeye devam ettiği halde insanın hata yapma sebeplerinden bir diğeri, insanın vicdanının sesine kulak vermeyi istememesi ya da onu nasıl dinleyeceğini bilememesidir.<sup>383</sup>

Ahlâk eserlerinde, bu mevzuya çeşitli vesilelerle değinilmiştir. “Vicdanın hükmünde yanılabilceğini” belirten A. Kemal, bunun “kendisinden sudûr eden hükümler hakikat-i ahlâkiyyeye mugâyir olursa” gerçekleşeceğini belirtir. Yani vicdan, “kânûn-ı ahlâkın men' ettiği, tahsîn ve tervîc ve emr eylediğini cerh ve takbîh ederse”

---

<sup>381</sup> A. Şeref, s.32.

<sup>382</sup> Bertrand, s.17-19.

<sup>383</sup> Fromm, s.190.

hata yapmış demektir. Böylece yukarıda değerlendirilmiş olan, fitratla irtibatının kurulması yanında vicdanın yanılması da söz konusu edilir. Hem fitratla irtibatlı, hem yanılan vicdan yalnız A. Kemal'in eserinde konu edilmemiştir. "vazîfe olmayan bir şeyin vazîfe olduğuna kâni' olursa" da vicdan tamamen mahvolmaz. Cani insanlarda dahi pişmanlığın izleri görülebilmektedir. "Ba'zen vicdân kısmen merîz ve mu'tel olduğu hâlde kısmen sağlam kalır. Meselâ: büyük bir cinâyet irtikâb eden bir cânî i'tâ eylediği bir va'di mutlak incâz etmek ister."<sup>384</sup> Bu sözlerinden müellifin vicdanın asla ölmeyeceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ö. Nasuhi, vicdanın "lâ-yuhtî" olmadığını şu şekilde açıklamaktadır;

"Vicdân bize bi'l-cümle ahlâkî vazîfelerimizi gösteremez, bizim ne gibi şeyler ile mükellef olduğumuza müstakillen hükmedemez. Hele vicdân çok kere ba'zı avâmil te'sîriyle bozulur, hatâya düşer, gide gide sönük bir hâl alır." Bu durumu bizler günlük hayatta şu şekilde tecrübe etmekteyizdir; "ba'zı kimselere tesâdüf olunur ki onlar şerri hayra tercîh eder, dalâleti hidâyet sanır, en fazîletkârâne hareketleri birer istihzâ handesiyle karşılar. En rezîlâne hareketleri de olanca belâgatleriyle alkışlamadan, yaldızlamadan sıkılmazlar. Şimdi bu bed-tıynet insânlar da kendilerinin birer selîm vicdâna mâlik olduklarını iddiâ eder, kendi vicdânlarının ilhâmlarına tâbî' bulduklarını söylemekten çekinmezler."

Kusur işlediği halde vicdanen iyi durumda olduğunu düşünen böyle insanların varlığı, vicdanın yanılmasından ileri gelmektedir. Ardından fitratla da ilişkisini düşünmemizi sağlayacak şu soru sorulur; "Artık fitrî safvetini gâib etmiş olan böyle ma'kûs görüşlü bir vicdân, lâ-yuhtî olabilir mi?"<sup>385</sup> Akseki, "ahlâk-ı ihtisâs"tan yani duyguyu temel alan ahlâktan söz ettiği bölümde, bu grup ahlâkçıların ahlâkın temelini his olarak gördüklerini belirtmektedir. Müellif onların histen bahsetmekle kasıtlarının vicdan olduğunu anlamaktadır. Neden ahlâkın hisse/vicdana dayanmaması gerektiğini ise şu sözleriyle ifade etmiştir;

"Çünkü böyle bir hiss-i lâhûtîyi safvet-i meftûrasıyla hüsn-i muhâfaza için îcâb eden dikkat ve i'tinâ pekçoklarımızda yokdur. Hâlet-i fitriyye ve tabîiyyesini muhâfaza edebilmiş olan insânlarda şübhe yok ki bu hiss-i vicdânî, mi'yâr-ı hayr ve şer

<sup>384</sup> A. Kemal, s.20, 21.

<sup>385</sup> Ö. Nasuhi, s.11, 12.

olabilir. Fakat böyle, hâl-i fitrîsini muhâfaza edebilmiş kaç âdem tasavvur edebilirsiniz? ... Onlar için tâm ma'nâsıyla mi'yâr-ı hayr ve şer olabilir, hâlbuki böyle bir âdem mevcûd değildir. Yâhûd pek ender olarak mevcûddur.”

Yani vicdanı hataya kapılmayacak kimse neredeyse yoktur, demekle adeta ahlâkın böyle yanılması muhtemel bir unsura dayanmaması gerektiği ifade edilmek istenmektedir. Ardından ise müellif, hayatın insandaki temiz yapıyı bozan çeşitli unsurlarından söz etmektedir. Bu mesleğe (vicdan temelli ahlâka) olanca şaşaaasını veren Rousseau'nun dahi vicdanın yanılacağını kabul ettiğini iddia etmektedir; “Russo bile bu hâssa-i bâtniyyenin bir sâik-i ilâhî ve lâ-yuhtî olduğunu söyledikten sonra ‘Fakat bu rehberin mevcûd olması kâfi değildir. Bunu tanıyabilmek ve ta'kîb eylemek lâzımdır. Bu rehber her kalbe karşı ifâde-i hâl ettiği hâlde onu işitenler neden bu kadar az bulunuyor? Çünkü bize o, lisân-ı tabîatle söylüyor. Hâlbuki bu lisânı bize her şey unutturuyor.’ demekle bu meslekin zaîf noktasını pekiyi göstermiştir.” Bu yüzden insan “vicdânın fevkinde bir mîzâna” ihtiyaç duyar ki bu mizan akıldır. Akseki, bir de temiz aslı bozulmuş olan “elastikî vicdânlar” tabirini kullanır ki, bir bakıma körleşmiş “safvet-i asliyyesini gâib etmiş ve te'sîrât-ı hâriciyye altında kalmış olan” bu vicdanlar, hata yapınca vicdan azabı da çekmemektedirler.<sup>386</sup>

Eğer vicdanın yanıldığından söz edebiliyorsak, aynı zamanda vicdan düzelebilir demektir. Burada işin içine eğitim meselesi dâhil olur. Nitekim Rousseau'nun *Emile* eseri, vicdan hakkındaki asıl fikirlerini gördüğümüz gibi, yazarın eğitim düşüncesinin temel unsurlarını da içermektedir. Ayrıca Batı ahlâk felsefesine dair izlerin görüldüğü Osmanlı ahlâk eserlerinde de zaman zaman vicdanın değişir yapısından bahsedildiği yerlerde, çocuk eğitiminin konu edildiği gözlemlenebilir. Vicdanın değişmesiyle eğitimin irtibatı, ahlâkın gelişmesinde eğitimin rolünü göstermektedir. Ahlâkta eğitimin rolü modern dönemde öne çıkmış olan bir olgudur. “İşte, ahlakın bu şekilde akıp gitmesini ve gelişmesini terbiye sağlamaktadır. Talim ve terbiyenin bu yararı sayesinde ki, akıl (tekâmül) halini kazanmaktadır.”<sup>387</sup> A. Şeref de, “Sûrî ve sathî sûretde taklîd ve i'tiyâddan mütevellid olan ahlâk elvermez, vicdân ve kuvvet-i muhâkemededen neş'et etmelidir... Muhâkeme esâslarını ne kadar yüksekden

<sup>386</sup> Akseki, s.30-32, 95.

<sup>387</sup> Bertrand, s.25.

tutar isek vicdân da o kadar teâlî ve tenevvür eder.”<sup>388</sup> demekle vicdanın ileriye doğru gidişini mümkün görmekte ve bu meseleye temas etmektedir.

A. Kemal, ahlâk eserinin en başında daha evvel aktarılmış olan; “vazîfe insânın ma‘şûka-i vicdânıdır. Bu hissiyât insânın vicdânında meknûzdur. Fakat bu fitrat terbiye görmeli, teâlî etmeli ki o hisler en nazar-firîb (göz aldatan) güller gibi açılsın, büyüsün, vicdâna safâ versin.”<sup>389</sup> ifadeleriyle vicdanın hem fitrat ile yakınlığına işaret etmiş, hem de vicdanın bu yapısının gelişmeye açık olduğu ve geliştikçe ya da gelişmiş haliyle ideal bir seviyeyi haiz olacağını ima etmiştir. Yani vicdanın barındırdığı birtakım hisler vardır ve bu hisler eğitilirse vicdan sükûna ulaşabilir. Vicdanın daha önce değinildiği üzere fitrâla olan irtibatı, terimin eğitimle irtibatıyla da yakından alakalıdır. Onun yanılabilir ve eğitilebilir olması ona dereceler atfedilmesine neden olmuştur. Nasıl ki vicdan fitrî olarak bizde doğuştan var olan temiz özümüzü teşkil ediyor ve günlük hayatta eylemlerimiz hakkında onun ölçütü doğrultusunda hükümlerde bulunabiliyorsak, bu vicdanın birinci derecesini teşkil etmektedir. Vicdanın çevreyle ilgili olarak gelişmeye ve değişmeye açık yanı ise, onun ikinci derecesini oluşturmaktadır. Bu anlama gelmek üzere Bilgiz, vicdanın dinî literatürdeki iki boyutluluğunu şu şekilde ifade etmektedir; “dini literatürdeki vicdanın oluşumunda, Allah tarafından fitratımıza, nefsimize yerleştirilmiş duygularla oluşan iç sesimiz kadar, vahyin, peygamberlik müessesesinin ve çevremizin de büyük oranda katkısı mevcuttur.”<sup>390</sup> Bu şekilde belki içiçe olan vicdanın iki dereceliliği, onun iyi bir özü ifade etmesine karşın yanılmasında, ayrıca eğitilebilmesi dolayısıyla hem eğitim ile ilişkisinin kurulmasındaki bağlantıya hem de bu temiz öze geri dönülebileceğine dair işaretlerdir.

M. Rahmi, eserinin *Tehâlüf ve Tahavvül-i Vicdân* başlığı altında, “vicdânın zamân ve mekân ile bir takım tahavvülâta uğradığı”ndan bahseder. “Bir gün iyi addolunan bir şey bir müddet sonra kötü addolunuyor. Bir kavmin iyi addettiği bir şeyi diğer kavim fenâ addediyor. Şarkda iyi denilen bir şeye Garbda kötü deniliyor.” Vicdanın (esasen ahlâkın) iyi-kötü gibi mefhumları nasıl olup da zaman ve mekâna göre

---

<sup>388</sup> A. Şeref, s.15.

<sup>389</sup> A. Kemal, s.4.

<sup>390</sup> Bilgiz, s.16.

değişebilmektedir? Bunun en önemli sebebi, “menâfi‘ ve ihtirâsâtdır” bundan ayrı bir de “an‘ane ve âdet de bu bâbda pek mühim sebeplerdendir” ki bunu ifade etmek için bazı hukema “bir memleketin hükümrân olan efkârı, dirilerinkinden ziyâde mezardakilerinkidir” demiştir. Yine, “tecrübe ve teemmül nokta-i nazarından da insânların hâssaları müsâvî değildir”. Ancak ahlâktaki bütün bu farkın, çoğunlukla “desâtîr-i esâsiyye-i ahlâkiyyeye değil, fakat netâyicine âid olduğunu” söylemek mümkündür. Tüm bu çeşitliliğine karşın, vicdanın söz konusu dönüşümünde, pozitif yönde bir ilerlemenin var olduğu savunulmaktadır:

“Bununla beraber bu tehâlûf ve tahavvülât gitdikçe azalmaktadır. Çünkü desâtîr-i esâsiyye-i ahlâkiyyede bütün insânlar ittifâka ve ayn-ı gâyeye doğru gitmektedirler. Hukemâ, usûl-i fennî ile an‘ane ve i‘tiyâdâtдан, menâfi‘ ve ihtirâsâtdan âzâde bir ahlâk tesîs etmeye çalışmaktadırlar. Konfüçyus, Sokrat, Kant arasında zamân ve mekân farkı pek azîm olmakla beraber hepsi ayn-ı desâtîr-i ahlâkiyyeyi öne sürmektedirler. Edyân-ı semâviyyenin hepsinde esâsât-ı ahlâkiyye kezâlik birdir. Dînlerin hepsi de, meselâ fukarâyaya muâveneti emr, hırsızlığı nehy eyler. İnsâniyyet de gitdikçe vahdet-i ahlâka doğru gitmektedir. Zamân, esbâb-ı tehâlûfû birer birer izâle ediyor. ...*vicdân, umûmî ve sâbit bir kânûn ile tedrîcen tekâmül etmektedir.*”

Müellifin satırlarından, dönemin önde gelen düşüncesi olan evrensel ahlâk düşüncesinin bir boyutunu da vicdan bahsinde gözlemlemekteyiz. Ahlâkta mevcut çeşitlilik, ahlâkın tarihsel yanı, zaman ilerledikçe farklılıkların azaldığı bir biçime bürünmektedir. İnsanlığın ulaşacağı “vahdet-i ahlâk” adeta giderek yaklaşılan ve insanlık için ideal bir ortak hedef konumundadır. Dolayısıyla ahlâktaki değişim, bazı müelliflerce vicdanın yanılabilmesi ve eğitim ile bu yanılma payının en aza indirilmesini ifade etmekteyken, M. Rahmi ise aşağıda ekoller başlığında ele alınacağı üzere, meseleyi “tekâmül nazariyesi” doğrultusunda görmektedir. Fakat elbette vicdanın pozitif değişiminin de eğitimle irtibatı yok değildir; “Hakîkî insânlık, vicdân-ı umûmî-i beşeriyetin bu tekâmülünü teshîl ve bu tekâmüle mâni‘ olan engelleri izâle etmektedir. Bu da ancak yeni neslin daha mükemmel olarak yetişmesi ile mümkündür.”<sup>391</sup>

---

<sup>391</sup> M. Rahmi, s.7-9.

Draz, müminin vicdanını genel manadaki vicdandan ayırmaktadır. Buna göre vicdanın yanılması da müminden mümin olmayana değişecektir. Eserinde Kur'ân'ın muhatabı olan vicdanın ne Kant'ın yapmacık aşkın beninin vicdanı, ne de Rousseau'nun tabiat insanının ham vicdanı olmayıp, bir müminin vicdanı olduğunu ifade eder. O, vazifelerin belirlenip mertebelendirildiği bir öğretim sayesinde aydınlanmış olan bir vicdana seslenir. Şüpheli durumlarda kişinin vicdanına yönelmesi, hadislerde de bildirilmiştir. Örneğin; “Seni şüpheyeye düşürecek şeyden sakın. Zihnini bulandırmayacak şeyi seç; doğruluk sükûnettir, yalan şüphedir”<sup>392</sup>. Benzer hadisler aktarılarak Kur'ân ve hadislerde vicdanın kavram olarak yer alması da mana olarak var olduğu düşüncesi, son dönem ahlâk müelliflerimizin düşüncelerine paralel bir şekilde görülmektedir.<sup>393</sup> Özellikle hadis-i şerifin seçimi; Akseki'nin vicdanın İslâm'daki karşılığını bulmada kullandığı hadis-i şerif ile aynı olması dikkat çekicidir. Bu benzerliğe karşın, Draz ile söz konusu ahlâkçılar arasında vicdan hakkında belirgin bir fark bulunmaktadır. Şöyle ki, ele aldığımız son dönemin müelliflerine göre vicdan yanılmaz değildir ve yanlış hüküm de verebilir. Ancak Draz'da iman sahibi birinin vicdanından söz edilmekte, bununla birlikte müminin vicdanı yanılmaz müeyyide olarak karşımıza çıkmaktadır. Kantçı anlamda bir vicdan da değildir bu, çünkü yazar Kant'ın aşkın ben görüşünü yapmacık bulmakta, muhtemelen gerçek olamayacak, kurgusal bir benlik olarak görmektedir. Dolayısıyla yanılmazlığı bakımından Kant vicdanına yakın görünse de, imanla irtibatı bakımından ondan ayrılmaktadır.

Vicdanın değişmesi meselesi, başka bir bağlamda daha ele alınmaktadır. Bu bağlam ise 2. Meşrutiyet'te giderek yükselen materyalizm dalgasının bir ürünüdür. Abdullah Cevdet, Ludwig Büchner'e ait olan *Fenn-i Rûh* isimli eserin içinden belli bölümlerinin çevirisini yapmıştır ve vicdan da bunlardan birisini teşkil eder. Büchner'in bu dönemde çevrilen bir diğer eseri *Madde ve Kuvvet*'in tam basımı Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl tarafından yapılmış ve neredeyse her entelektüel tarafından şu ya da bu gerekçeyle okunmuş olup, eser üzerinde gerek savunusu gerekse reddiye bakımından geniş bir literatür oluştuğu ifade edilmektedir. Ancak onlardan yirmi yıl önce bu meşhur eserden bir bölüm yine Abdullah Cevdet çevirisi içinde yer almıştır. Kısaca ifade etmek

---

<sup>392</sup> Tirmizî, *Sünen*, 2455.

<sup>393</sup> Draz, s.99, 100.

gerekirse Büchner, bu dönemde materyalizm tartışmalarında merkezde bulunan önemli isimlerden birisidir.<sup>394</sup> Burada ele alınacak olan vicdan hakkındaki görüşleri, hem materyalizmin kapsamında düşünülebilir, hem de vicdanın ahlâk eserlerinde yer alan içeriğinden farklılığı bağlamında önem arz etmektedir.

*Fenn-i Rûh*'ta ifade edildiğine göre; “Vicdân iki muhtelif anda hiçbir zamân aynî olarak kalamaz. Ve fi'l-hakîka vâki' olan da budur. Şu kadar var ki hâlet-i tabîyyede bu tahavvül öyle tederîcî bir sûrette icrâ olunur ki farkına varamayız, meğerki hayâtımızın oldukça uzun bir devrinde yeniden meşmûl nazar edile.” Yani insanda doğuştan gelen değişmez bir özellikte olmaktan ziyade, durmadan değişen bir vicdan vardır. Vicdanın söz konusu değişimi, Büchner üzerindeki Darwin etkisinin bir uzantısıdır. Yani vicdan hem yavaş yavaş tekevvün etmektedir ve hem de yalnız belli hayvan türleri ile insanda görülmektedir;

“Yalnız hayvanât-ı âliyyede ve insânda vicdân bir tecellî-i mütemeyyiz, bir meleke-i rûhiyye-i husûsiyye gibi nazar-ı i'tibâra alınmaya müsâ'id bir hizaya i'tilâ eder. Bu da birden bire hâsıl olmaz, fakat dimağ ve cümle-i asabiyye tekemmül ettiği ve fikirlerin ale'd-devâm mütezâyid olan adedi yeni fikirlere vücûd verdiği nisbetde sûret-i batîe ve müterakkîyede husûl-pezîr olur.”<sup>395</sup>

Zaten vicdan tanımı itibariyle de beyin bir tür fonksiyonuna indirgenmektedir. “...vicdân için bâ-husûs ihtisâsâtımızın mecmû'undan ta'bîr-i diğerle hayâllerin hâfizamızda terâküm ve teâkubundan başka bir şey olmayan 'idrâk-ı şahsiyyet' ya'nî insânın kendi nefsinin his ve idrâk etmesi keyfiyeti” durumundan ibarettir. Bu ifadelerle adeta vicdan, materyalizm tarafından varlığı benimsenmeyen ruhtan uzak kılınmak istenmektedir ve bunun için de, maddi olmayan birçok psikolojik unsurun beyne hamledilmesine benzer bir yol seçilmiştir. Vicdanın değişmez olmaması hakkında yine; “vicdânın bir hâl-i sâbit ve muayyeninden hiç bahs etmemeliyiz. Fakat... vicdânın irtikâ ve inhitât-ı mütenâvib ile ebedî bir 'şe'ni' mevzû'-ı bahs olmalıdır.” Burada tırnak içine alınan 'şe'n' kelimesi bilerek tercih edilmiş, vicdanın ve aslında her tabii şeyin tabii olduğu kanun manasında metnin dipnotunda Büchner'in kastı için şu ayet delil

<sup>394</sup> Louis Büchner, **Mâdde ve Kuvvet**, Baha Tevfik ve Ahmed Nebil (çev.), Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku (sad. ve yay. hzl.), Konya: Çizgi Kitabevi, 2012, s.7-12.

<sup>395</sup> Ludwig Büchner, **Fenn-i Rûh**, Abdullah Cevdet (çev.), İstanbul: Matbaa-i İctihâd, 1911, s.98-100.

gösterilmiştir; “كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (Rahmân 55/29); demek istiyor gibidir. Âyet-i kerîmenin ma'nâsı 'her gün o tahavvüdedir' demektir.”<sup>396</sup> Böylece vicdan dâhil herşeyin evrimsel anlamda daimi bir değişim içeisinde olması, dinden de referans gösterilebilecek konuma getirilmeye çalışılmaktadır.

“Bu nokta spiritüalistlere ve teistlere ne kadar tekrâr edilse azdır” ifadeleri, karşı grupta bulunan muhatabın kim olduğuna da cevap vermektedir. Bu spiritüalistler, “Vicdândan gayr-ı mâddî, sâde, vâhidün gayr-ı mütehavyiz, nâ-kâbil-i taksîm, gayr-ı mütehavvil ve dâimâ kendi kendisinin aynî, rûhun kâffe-i fâ'iliyyâtına esâsî nihâî hizmetini gören fevka't-tabîa bir mevcûdun bi'z-zât yapmak istediler.” Yani değişmeyen bir vicdan görüşü materyalist görüşe aykırı bulunmaktadır. Aynı zamanda her insanda ortak olan bir vicdanı da kabul etmemektedirler; “İhtiyârın vicdânı, kâhilin vicdânının aynî değildir, kâhilin vicdânı, delikanlı bir âdemin vicdânı değildir, delikanlının vicdânı çocuğun vicdânından farklıdır. Zenginin vicdânı fakîrin vicdânından başkadır, âlimin vicdânı câhilin vicdânının aynî değildir...” Vicdanlarda mevcut bu farklılığın sebebi, ihtisatın farklı olmasından ileri gelmektedir. Kişide ihtisat arttıkça benlik de artmakta, dolayısıyla vicdana dair farkındalık da değişmektedir. Nitekim “İspiritualistlerin iddiâ etdikleri vahdet ve gayr-ı mütehavviliyet-i vicdân dahî evhâm ve cehâlet üzerine müessesdir.”<sup>397</sup> Vicdana dair bu şekilde özcülüğün reddinin ardından, maddi bir varlığının bulunmadığı, onun beynin fonksiyonlarından birini teşkil ettiği ifade edilmektedir; “Vicdân dahî tamâmen tefekkür gibi dimâğın ba'zı aksâmının bir fi'li veya bir tecellî-i fe'âliyetidir ve tefekkür gibi, dimâğın hâliyle, teğaddîsiyle, inkişâf ve (...) münâsebetdâr olan kâffe-i ta'dilâta tâbi'dir.” Dolayısıyla pozitivist düşüncenin bir uzantısı olarak maddi olmayan başka bir ifadeyle metafizik alana ait görünen ruh, vicdan gibi unsurların beyne, psikolojiye indirgenmesi düşüncesinin bir uzantısı olarak, vicdan da beynin bir fonksiyonudur. “Vicdânın gayr-ı mâddiyyeti sûret-i cedîdede mevzû'-u bash olamaz.”<sup>398</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse, yukarıda vicdanın kişiye ve zamana göre değişmesi onun temel bir özden de mahrum olduğunun göstergesidir. Böylece materyalizmin kendisine hedef seçtiği spiritualizm ve teizm bu noktalardan ve en çok da bütün bunlarla bağlantılı

<sup>396</sup> Büchner, s.97, 101.

<sup>397</sup> Büchner, s.102, 108-110.

<sup>398</sup> Büchner, s.112.

olarak vicdana ilâhî bir köken atfetmek noktasından vurulmak istenmektedir. Ayrıca vicdanın eğitilebilir olmasının, Tanrı vergisi olması durumunun karşısına konulduğu da gözlenmiştir. Faydacı felsefenin savunucularından Adam Smith de, vicdanın eğitimle kazanıldığı hakkındaki düşünceleriyle, Hıristiyan anlayışa dayanan doğal ve Tanrı vergisi olan vicdan görüşüne karşı bir düşünce ortaya koymuştur.<sup>399</sup>

### 3.5. VİCDANIN MENŞEİ

#### 3.5.1. Ahlâkî Bir Müeyyide Olarak Vicdan

“Ahlaki müeyyide; ahlak kanununun ahlâkî fail olan insanı, vazifelerini yerine getirmeye zorlayan gücü demektir.”<sup>400</sup> İnsan ve toplum için birtakım unsurlar ahlâkî yaptırım gücüne sahiptirler ki ahlâk eserlerinde genelde “ahlâkî müeyyideler” olarak adlandırılmışlardır. Bunlar; “kânûn-ı medenî, efkâr-ı umûmiyye, mücâzât ve mükâfât-ı tabîiyye, insânın bi’z-zât kendi vicdânının verdiği mücâzât ve mükâfât, dîn.”<sup>401</sup> A. Şeref’te; “Kânûn-ı ahlâkînin icrââtını te’min eden evvelâ kânûn-ı medenî, sâniyen efkâr-ı umûmiyye ta’bîr olunan vicdân-ı âmme, sâlisen nefis-i nâtıka râbian fikr-i meâddir.”<sup>402</sup> Akseki’de ise biraz farklılıkla; “cem’iyyet ve kânûn, efkâr-ı umûmî, tabîat, vicdânî müeyyide, fikr-i istikbâl ve fikr-i târîh ile mehâfetullâh ve fikr-i âhiretdir.”<sup>403</sup> Görüleceği üzere bazı farklılıklar var olmakla birlikte hepsinde ortak olan unsurlar bulunmaktadır ve vicdan, mevcut ahlâkî yaptırım unsurları arasındadır. Kaya, bahis mevzuu müeyyideleri ictimai, tabii, vicdani ve dinî olmak üzere dört başlıkta ele alarak değerlendirmekte ve böyle yapmakla ortak unsurlar üzerinden meseleyi ele almaktadır.<sup>404</sup> Eserlerde yer alan başlıkları ile müeyyideler şu şekilde izah edilmiştir:

- Kânûn-ı Medenî/Cem’iyyet ve Kânûn:

---

<sup>399</sup> Çelik, s.85, 86.

<sup>400</sup> Çağrıçı, s.163.

<sup>401</sup> M. Rahmi, s.20, 21.

<sup>402</sup> A. Şeref, s.51, 52.

<sup>403</sup> Akseki, s.129-142.

<sup>404</sup> Kaya, s.82-91.

“Kavânîn ve nizâmât-ı mevzûa, fenâlık edene cezâ tertîb eyler”<sup>405</sup> ifadesiyle bu maddeyi açıklayan M. Rahmi’ye ilaveten Akseki, bu yaptırımın eksik yanlarını da ortaya koymaktadır:

“Herhangi bir cem‘iyyetin kavânîn-i ahlâkiyyeye riâyetkâr olanlara mükâfât, olmayanlara mücâzât ve binâen aleyh îfâ-yı vazîfeyi te‘mîn edeceği söyleniyor... Fakat bu tâm ma‘nâsıyla bir müeyyide-i ahlâkî olamaz. Çünkü gayr-ı ahlâkî ve gayr-ı kânûnî hareketde bulunanları cem‘iyyetin tecziye edeceğini kabûl etsek bile fazîletkâr yaşayanlar için mükâfât verdiği pek de vâkî‘ değildir! Daha doğrusu cem‘iyyet, ne kavânîn-i ahlâkiyyeye muvâfık hareketde bulunanlara mükâfât verir, ne de hilâfına hareket edenlere mücâzât tertîb eder. Cem‘iyyetin yaptığı bir şey var: Kendini müdâfaa ile iktifâ! Onun mücâzâtı da, mükâfâtı da hep bu noktaya ma‘tûfdur.”<sup>406</sup>

Bu müemminin yeterli olmadığını A. Şeref, kanunların hataya ceza verdiği halde iyiliği mükâfatlandırmamasında ve cezaların kasıttan ziyade fiile yönelik olmasında görmektedir.<sup>407</sup> Akseki de, medeni kanunun bir eksik yanını zahire bakmasında görür. Bu sebepten gerçekte cezayı hak eden bazı eylemler cezasız kalabilecektir.

“Çünkü cem‘iyyet ve kânûn-ı medeniyyetin ta‘yîn edeceği cezâlar kasıddan ziyâde fi‘le terettüb etmekle beraber o fi‘lin meydânda olması da lâzımdır. Kânûn, niyete nüfûz edemez.<sup>408</sup> "انما الأعمال بالنيات و انما لكل امرأ ما نوى"<sup>408</sup> hadîs-i şerîfi ve "الامور بمقاصدها" kâide-i külliyyesi de ef‘âl ve harekâtımıza ta‘yîn olunacak cezânın mîzânı niyât ve mekâsıdımız olduğunu, ahlâkiyyât husûsunda fi‘lden ziyâde niyete i‘tibâr etmek lâzım geleceğini gösterir.”

dedikten sonra eğer sadece eylemlere bakılarak bir cezalandırma yolu seçilirse, bu durumda bazı eylemlerin cezasız kalmasının kaçınılmaz olacağını belirtmektedir. Kanunu bir nevi örümcek ağına benzeten müellif, sinek ve arı örneklerini vererek, sineğin zayıf olduğundan ağı takılı kaldığını ancak arının kuvvetli olmasıyla ağı delip

<sup>405</sup> M. Rahmi, s.20.

<sup>406</sup> Akseki, s.133.

<sup>407</sup> A. Şeref, s.51.

<sup>408</sup> Buhârî, **Sahih**, 1.

geçtiğini aktarır. Kanundan da benzer şekilde mahir olanlar geçebilmektedir, diyerek bu şekilde medeni kanunun gerçek bir müeyyide olamayacağını anlatmak ister.<sup>409</sup>

- Efkâr-ı Umûmiyye (Kamuoyu):

“İnsân, diğerlerinin kendi hakkında vereceği hükümlerden müteessirdir: insân diğerlerinin hüsn-i zannının veyâ sû-i zannının te’sîrât-ı mâddiyyesini de görür.” şeklinde kamuoyunun kişi üzerinde etkisi bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>410</sup> “Kavânîn-i cem‘iyyetin ikmâl edemediği şeyi efkâr-ı umûmiyye ikmâl eder.” denilmekte ise de, bu müeyyidenin de kâfi gelmeyeceği basit bir akıl yürütmeyle anlaşılabilir diyen Akseki, “Harekâtımızın efkâr-ı umûmiyye tarafından takdîr veyâ tevbîh olunması bizim için büyük bir ehemmiyeti hâizdir.” ve “Efkâr-ı âmme pek mühim bir vâsıta olduğu içindir ki, en zâlim hükümdârlar bile zulümlerini efkâr-ı milletde adl ve ihsân şeklinde göstermek ve bu sûretle efkâr-ı umûmiyyeyi taraflarına celb etmek ihtiyâcını hissetmişlerdir.” ifadeleriyle mevzunun önemini teslim etmektedir. Hatta İslâm dini için de kamuoyu önem verilen bir alandır. Nitekim Efendimiz (s) bir hadis-i şerifinde bu duruma şöyle işaret etmiştir; “Hayr, hüsn-i ahlâkdan ibârettdir. Günâh da vicdâna tereddüd ve ızdırâb vermekle beraber herkesin âgâh olmasını hoş görmediğin, ya’nî âlemden gizlemek istediğin şeydir.” Ancak bu müeyyidenin yine de yaptırım gücü yeterli değildir. Bunun sebebini müellif şu şekilde izah etmektedir;

“Aleksi Bertran’ın\* dediği gibi efkâr-ı umûmiyye veyâ vicdân-ı âmme denilen mahkeme, ekseriyâ bir vak‘anın gölgesine güvenerek söz söyleyen ve mecelle-i kavânînin en indîsi ve en mütelevvini olan mecelle-i şahsiyyeleri üzerine i’tâ-yı hükm eyleyen bir gürûh-ı hamkâdan tereküb eder. Efkâr-ı umûmiyye denilen bu mahkemeyi âdetâ kânûnlar telkîn olunur. Bu mahkeme mâhir ve fettân insânlar tarafından satın alınır; veyâhüd hiç olmazsa tağlît olunur. Bundan başka en sâf fezâil, ki dâimâ gizli olanlardır, efkâr-ı umûmiyye nazarında ehemmiyetsizdir. Efkâr-ı umûmiyyenin bunlar hakkında bir hükm verebilmesi de imkân hâricindedir. Buna mukâbil en âşikâr olan, ya’nî arsız ve hayâsız bir sûretde intişâr eden veyâ bir cilâ-yı zerâfete bürünmüş olan birçok rezâil, efkâr-ı umûmiyyede şâyân-ı afv ve hattâ şâyân-ı takdîr bile görülebilir.”

<sup>409</sup> Akseki, s.134, 135.

<sup>410</sup> M. Rahmi, s.20.

\* Alexis Bertrand denilmek isteniyor.

Kısaca ifade etmek gerekirse, hem görünen üzerine hüküm vermeye dayanması hem de önde gelen birtakım kimselerin yönlendirmesine muhtaç olması dolayısıyla bu müeyyide de, “hakka ihtirâm (ve) vazîfeye hürmete sevk edemez.”<sup>411</sup>

- Mücâzât ve Mükâfât-ı Tabîiyye/Tabât:

“A‘mâlimizin tabîatle müncer olduğu mücâzât ve mükâfâtdır. Ba‘zı ahlâkiyyûna göre mâddiyyâtta olduğu gibi ma‘neviyyâtta da kabâhat ve kusûrlar, er geç cezâsını çeker.”<sup>412</sup> şeklinde tanımlandığı gibi, Akseki tarafından bu müeyyide güzel bir surette izah edilmiş, kendisi eksik yanlarını göstererek ahlâkta neden başka bir müeyyideye ihtiyaç duyacağımızı gerekçelendirmiştir. Buna göre evvela tabiatın nasıl yaptırım uyguladığına değinilmektedir;

“Deniliyor ki: Tabât, kavânînine karşı vukûa gelen her tecâvüzü cezâsız bırakmaz. Bunun için her şeyin ifrât ve tefrîti – ki kânûn-ı tabîate muhâlif hareket demektir – hastalığı dâîdir. Rezîletle, meselâ içkiye münhemik bir insân kendisini tedrîcî bir sûretde öldürüyor demektir. Yalancı bir insân da hey’et-i ictimâiyye arasındaki mevki‘ini gayb eder ve ma‘nen mevte mahkûm olur... Şu hâlde insânı fenâlıktan ve iyiliğe sevk edecek en büyük kuvve-i müeyyide ef‘âlinin netâyic-i tabîiyyesidir... Fi’l-hakîka cezâ ve ma‘siyyet, fenâ amellerin eser-i tabîisidir. “الجزاء من العمل = cezâ amel cinsindedir” büyük bir hakîkatdir. Nevâmîs-i tabîiyye ve sünen-i fitriyyeden inhirâf bir musîbetle netîcelenir.”

Bu sözlerle ahlâkî açıdan kötü eylemlerin sonuçlarının tabiat gereği eylemin kendi cinsinden bir kötülükle insana geri döneceği izah edilmektedir. Hatta bu duruma âyetler de delil gösterilir. Metnin dipnotunda verilmiş olan “مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ” (Nisa 4/123) ve “وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ” (Şûrâ 42/30) “Kim kötü bir iş yaparsa onunla cezalandırılır” ve “Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir”<sup>413</sup> âyetleri karşılığın eylemin cinsiyle olduğuna işaret ediyor görünmektedir. Ardından Akseki, ahlâkın bu müeyyide gücünün durumunu daha vazîh bir surette ortaya koyma amacıyla verdiği örnekleri ayrıntılandırır;

<sup>411</sup> Akseki, s.135-137.

<sup>412</sup> M. Rahmi, s.20.

<sup>413</sup> Diyanet Vakfı, Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/nisa-suresi-4/ayet-123/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1> ve <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/sura-suresi-42/ayet-30/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1> (04 Nisan 2019).

“Meselâ bir insân sür‘atle giden şimendiferden inmek isterse, der-hâl bu fi‘linin cezâsını görür. Çünkü atâlet kânûnunu ihlâl etmiş olduğundan bu amelinin cezâ-yı tabiîsini görmüş, tabîat kendisinden ahz-ı sâr etmiştir... (Fakat) Kavânîn-i ahlâkiyyenin muktezâsı olarak ebeveynine borçlu olduğu hürmet vazîfesini îfâ etmeyen bir evlâd, bu hareketinin cezâ-yı tabiîsini ya hiç görmüyor; yâhûd az görüyor. Birden bire ve o fi‘linin cezâsı olduğunu hissederek değil, gayr-ı mahsûs bir tarzda görüyor.”

Yine bir başka örnek, “Sarhoşluğun cezâ-yı tabiîsi tedricen ölmektir. Fakat fi‘li ta‘kîb etmeyen bu ölümü görecektir, bundan kaçınacak yüzde kaç tane basîret sâhibi bulabilirsiniz?” Müellif, haklı bulduğu yanları olmakla beraber, bu müeyyidede kusurlu bulduğu yanı ise şöyle ifade etmektedir; “Evet tabîat yalnız kendi kânûnlarının ihlâl edilmesinden dolayı şiddetle ahz-ı sâr eder, intikâm alır. Fâilini cezâsız bırakmaz. Fakat, ahlâkiyyet ile niyete hiç ehemmiyet bile vermez. Ahlâk kânûnlarının ihlâl edilmesine karşı tabîat tamâmiyle ebkem ve sâmitdir.” Her ne kadar akla uygun görünen yanları bulunsa da, hatta âyetlerde karşılığı var olsa dahi, bu müeyyidenin noksan kalan tarafı, eylemlerin - insanda ahlâkî bilinçle irtibat kurmaması bakımından - ahlâkî biçimde ele alınamıyor olması ile kişinin niyetinin önemsiz kalmasıdır.<sup>414</sup>

• Müeyyide-i Vicdâniyye/Nefs-i Nâtıka/İnsânın Bi’z-zât Kendi Vicdânının Verdiği Mücâzât ve Mükâfât:

Söz konusu müeyyide olan vicdan A. Şeref’e göre medeni kanun ve efkar-ı umumiden daha güçlüdür. Müellif, eserinde “nefs-i nâtıka” kullanımını tercih etmiştir.<sup>415</sup> Yani bir bakıma, klasik ahlâkın terimlerinden nefsin kuvvelerinden birisini vicdan ile bir görmüştür. Dolayısıyla bölümün girişinde belirtildiği üzere, vicdana modern öncesi dönemden bir karşılık bulma çalışmaları için önemli olabilir. Ancak burada vicdanın bir müeyyide olarak nasıl ele alındığı konumuz olduğundan, bu kısma işaret etmekle iktifa edilecektir. M. Rahmi, vicdanı ahlâkî müemmin olarak şu şekilde ele alır;

“Vazîfe ve iyilik yaptığımız zamân, haz, yapmadığımız zamân nedâmet ve keder hissederiz. Nedâmet ve ekdâr, a’sâbı zaîf düşürür. Binâen aleyh vazîfeyi

<sup>414</sup> Akseki, s.130-133.

<sup>415</sup> A. Şeref, s.51.

yapmamak bir takım a'sâb ve rûh hastalıklarını müceb olur. Vazîfeyi adem-i îfâdan mütevellid nedâmet ve keder hissi, az çok incelmîş ve terbiye görmüş rûhlarda hâsıl olur. Yontulmamış rûhlu cânîler, hiç keder duymadan yaşayabilirler; ve vazîfelerini yapmayınca keder ve nedâmet hissetmezler. Fakat meş'ûr bir sûretde hissettikleri bu nedâmet, onların rûhları üzerine gayr-ı meş'ûr te'sîrâtda bulunmuyor mu acabâ? Mübhem ve dumanlı bir iç ilintisi teşkîl etmiyor mu? Bu sûretle âhenk-i rûh ve sıhhat-i asabiyyeleri muhtel olur."<sup>416</sup>

Müellif böylece vicdanın yanılacağı bahsinde geçtiği üzere, vicdanın neden yeterli bir müemmin olamayacağını da anlatmış oluyor. Akseki ise, vicdanı "insânı gayr-ı ahlâkî harekâtdan men' ve zecr eden en kuvvetli, en birinci bir müeyyide" görenler bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak bir tahlil yaparak; "Îfâ-yı vezîfeyi te'yîd ve te'mîn için bu müeyyide kâfi ise başka bir müeyyide aramaya lüzûm yoktur." diyerek, eserinin evvelki bölümlerinde vazifenin neden yeterli bir ahlâkî müeyyide olamayacağını açıkladığını belirtmektedir. Tekraren ifade eder ki;

"Vicdânın bizi tekdîr etmesi, ta'yîb etmesi, bunu niçün böyle yaptın ayb değil midir bir daha yapma demesi hep lisân-ı tabîatledir. Doğrudan doğruya herkesin anlayabileceği bir lisân ile değildir. Hâlbuki bu lisân ile vukû' bulan tehdîdin sem'imize vusûlüne mâni' olacak ne kadar esbâb ve mevâni' vardır? Binâen aleyh nefsi-nâtıkada bulunan bu temâyül-i tabîi, ya'nî vicdân, kavânîn-i ahlâkiyyenin ihlâl edilmemesi için kuvvetli bir müeyyide olamaz."

Dikkatimizi çekebilecek bir nokta da, Akseki'nin de A. Şeref'in kullanmış olduğu "nefs-i nâtika"yı vicdan yerine kullanmış olduğudur. Vicdanın neden yeterli bir müeyyide olamayacağına dair ise, herkesin duyabileceği bir dili bulunmadığı ifade edilmektedir.<sup>417</sup>

- Fikr-i İstikbâl ve Fikr-i Târîh:

Akseki'nin yer verdiği bu müeyyideye, diğer eserlerde rastlanmamıştır. Ahlâkı dinden ayrı temellendirenlerin, Allah korkusu ve âhiret düşüncesine karşılık olarak ortaya koydukları şey tarih korkusudur.

---

<sup>416</sup> M. Rahmi, s.20, 21.

<sup>417</sup> Akseki, s.129, 130.

“Târîh korkusu taşımayan insânlar menâfi‘-i âmmeye ne hubb-ı vatan, ne hubb-ı milliyetle çalışmıyorlar; hepsini menfaat-i şahsiyyeye tevfiik ediyorlar.” Bu insanlar, “fıkr-i âhireti taklîden târîh korkusu gibi bir takım vâhime-i vicdâniyye tevîdine çalışıyorlar. Hâlbuki bekâ-yı rûha ve mes’ûliyyet-i uhreviyyeye kâil olmadıktan sonra târîh korkusunun hiç bir ma’nâsı ve ehemmiyyeti yoktur. Târîh korkusu denilen şey, mâdde ile rûhun, rûhâniyyet ile cismâniyyetin ayrı ayrı birer vücûd olduklarında kâil olan isneyniyyet (ikilik) tarafdârlarının kabûl ettikleri haşr-ı rûhânîden başka bir şey değil gibidir. Binâen aleyh fıkr-i âhret ve bekâ-yı rûh kabûl edilmedikçe târîh korkusu denilen müeyyide bir vâhimedden ibâret kalır. Mukaddesât ve vazîfeye îmânı olmayan bir insân nasıl olur da yalnız târîh korkusuyla kavânîn-i ahlâkiyyeye riâyatkâr olur? Nasıl olur da menfaati, hevesât-ı nefsâniyyesi peşinde dolaşmayı kendisi için bir gâye diye telakkî etmez? Herhâlde bu, diğer müeyyidelerden çok zaîf bir şeydir.”<sup>418</sup>

Müellifin tarih korkusu ile kastı hakkında, insanın ahlâkî eylemde bulunma şartının kendi geleceğini kaybetme korkusu olduğu söylenebilir. Buna göre, yalnız bu dünya ile ilgili bir gelecek kaygısı taşınmasından olsa gerek, yazar bu durumu “isneyniyyet” olarak nitelemiştir. Çünkü ikilik ihtiva eden bu düşünce, “Allah’ın varlığı karşısında müstakil ikinci bir varlık kabul etme”<sup>419</sup> anlamını ihtiva etmektedir. Fakat müellif, böyle bir gelecek korkusunun tek başına bulunması karşısında insanların menfaat düşüncesi ile hareket etmeye başlayacağını iddia etmekte ve insanlarda Allah korkusu ile âhret fikrinin bulunmasını elzem görmektedir.

- Dîn/Mehâfetullâh ve Fıkr-i Âhret/Fıkr-i Meâd:

A. Şeref, “Allah’dan korkandan korkma” sözünün insanın kalbinde Allah korkusunun nasıl feyze sebep olduğunun bir göstergesi sayılması gerektiğini belirtir.<sup>420</sup> Akseki ise, bu son müeyyideden bahsederken yukarıda zikredilenlerin birer müeyyide kabul edilebileceğini, ancak kendileri dışında başka bir müeyyide aramayı gerektirmeyecek denli güçlü olmadıklarını ifade etmektedir.

---

<sup>418</sup> Akseki, s.137, 138.

<sup>419</sup> Kubbealtı Lugatı, <http://www.lugatim.com/s/isneyniyet> (04 Nisan 2019).

<sup>420</sup> A. Şeref, s.52.

“Acabâ o müeyyide nedir, ne olabilir? Biz o fikirdeyiz ki: ahlâkın en büyük kuvve-i te’yîdiyyesi, fikr-i ulûhiyyet ve fikr-i âhiretdir; havf ve recâ-yı ilâhîdir. Vazîfenin, vesâyâ ve kavânîn-i ahlâkiyyenin en büyük hâris ve hâmîsi mes’ûliyyet-i uhreviyyedir. Evet, ilm ve irâdesi herşeyi muhît olan bir Kâdir-i Mutlak’ın yevm-i kıyâmetde ibâdını ten’îm veyâ ta’zîb edeceği hakkındaki îmân-ı kavîdir ki, insânların kavânîn-i ahlâkiyyeye inkıyâd-ı tâmmını te’min eder. Havâs ve avâmı hayrân eden fazîletlerin edvâr-ı inkişâfî dâimâ bu akîde ve îmânın râsîh olduğu zamânlara tesâdüf etmiş olması, akâidin infisâh devrinde dâimâ rezâil ve kabâihin cem’iyyete hükümrân olmuş bulunması da bu iddiânın canlı bir şahididir.”

Bu sözlerle Allah’a imanın esas müeyyide olduğu belirtilerek, tarihte insanların yaşadıkları daha faziletli devirlerin sebebi, onların iman bakımından daha iyi durumda bulunmalarına dayandırılmaktadır. Hatta bu müeyyidenin diğerlerine anlam kattığı da çıkartılabilir; “Bu îmân ve akîdenin bulunmasıyladır ki: bizde selîm bir vicdân tekevvün eder ve sahîh bir muhâkeme vücûd bulur. Yine bu îmân ve i’tikâd sâyesindedir ki: cem’iyyet, efkâr-ı âmme, fikr-i istikbâl ve târîh bizim üzerimizde bir te’sîr yaparlar ve bizi hayra tevcîh edebilirler.” Daha ileri gidilerek, âhiret fikri olmayan insanların ne olursa olsun menfaat ve şahsi hedeflerle hareket edeceği söylenir. “Mukaddesâta îmânı olmayan bir âdem lezâiz-i nefsâniyyesi hilâfına olarak fedâkârlığı niçün yapsın?” denilerek, ahlâkın en büyük müeyyidesinin Allah korkusu olduğu yinelenir.

“Bu olmadıkca diğer müeyyideler hiçdir. Mehâfetullâh ve âhiret fikrini telkîn eden ise akıldan ziyâde dîndir; ‘vahy-i ilâhî’dir. Kalbinde mehâfetullâh ve âhirete îmân olmayan kimselerin; kendilerini ifâ-yı vazîfeye sevk eden zâhirî sebepleri, muvakkıt korkuları üzerlerinden atınca şerîr olmamaları için hiç bir sebab-i ma’kûl yoktur... Vaktiyle Eflâtûn tarafından da pek büyük bir sesle i’lân edilmiş olduğu gibi, a’zam-ı reybiyyûndan olmasına rağmen ‘Volter’ de her şeyin iyi olmasını ‘müşfik ve müntekim bir Allah’ın varlığına’ rabt ediyor. Ve buna inanmayan bir dînsiz cezâsız kalacağını bilseydi her türlü fenâlığı irtikâb etmekden asla çekinmezdi’ diyor.”

Filozofların dahi bu hakikati kabul etmek durumunda olduklarını belirten müellif, dinî müeyyideyi tek başına yeterli görmediğini de ifade etmektedir; “Maa mâ-fih bu beyânâtımızdan anlaşılmasın ki: ahlâkın kuvve-i te’yîdiyyesi olmak üzere yalnız fikr-i âhiretin kâfi olduğuna kâil bulunuyoruz. Yalnız başına bu, elbette kâfi değildir.

Bunun içündür ki: Müslümânlık, mesâlih-i umûmiyye-i ‘ibâd için vaz’ eylediği şerîatin ikâmesi insânlardan zarar ve fesâdın def’i, beşeriyyeti muhâfaza-i âhengi için yalnız azâb-ı âhiretle zecr etmek sûretiyle iktifâ etmemiştir.” hem uhrevi, hem dünyevi sınırlamalar getirmiştir. Bu iki yönlülüğü sayesinde denilebilir ki, “Dîn üzerine müstenid bulunan ahlâk; sırf mebâdî-i akliyye üzerine mübtenî bulunan ahlâk-ı felsefiyyeden daha metîn, daha nâfîz, ve daha umûmîdir. Felsefî ahlâk, hiçbir zamân kulûb-ı âmmeye nüfûz edememiş olduğu hâlde dînî ahlâk kâffe-i tabakât-ı beşer üzerinde müessir ve herkesin nazarında makbûldür.”<sup>421</sup> Hem herkesi kuşatması hem insan üzerinde çok yönlü tesiri sayesinde aklına ve kalbine hitap eden dine müstenit ahlâk, böylece en yeterli ahlâk ortaya koyan bir mevkide olmuştur.

Ahlâkî müeyyide mevzusunu güçlü bir ifadeyle vurgulayan Draz, müeyyideleri *Ahlâkî*, *Kanunî* ve *İlahî* olmak üzere üç şekilde sınıflandırmıştır. Müeyyidelerin ilk ikisi şimdiki hayat içerisinde faaliyet gösterirken, üçüncü müeyyide içinde Yahudî ve Hıristiyan kutsal kitaplarından yola çıkarak ilahî müeyyidenin vasıfları aktarılır. Kitâb-ı Mukaddes’te ölümden sonraki hayata dair hiçbir ima yer almayıp, tüm hedef bu dünyayla ilgili ortaya koyulduğu halde, Yeni Ahid’de bütün ümit ölüm sonrası hayata bağlanmaktadır. Ancak Kur’ân-ı Kerîm bu bakımdan her iki durumu gözetken kapsayıcı bir noktada durmaktadır. Kur’ân bu özelliğini evrenselliği ve insana dair bütüncül yaklaşımından alır. Kanunî müeyyide insanın duyularına, ahlâkî müeyyide ise vicdana etki ederken, Kur’ân yani ilâhî müeyyide fizik olanla ahlâkî olan arasında beşeri tabiatın karmaşıklığına cevap verir. Bu özelliği bakımından Draz, Antik Çağ filozoflarından modern dönemdeki Kant, Mill’e kadar bütün filozofların, Hz. Musa, Hz. İsa ve onlara kadar gelmiş geçmiş peygamber ve velilerin her birinin Kur’ân’ın ahlâkını bilseler, altına imzalarını atacak oldukları şeklinde bir iddiada bulunur.<sup>422</sup> Çağrıcı da, Osmanlı müelliflerimizin ahlâkî müeyyide bahsindeki ortaklıklarını sürdürmektedir. Ahlâkî müeyyideler bahsinde müeyyide çeşitlerini *tabiî*, *vicdanî*, *sosyal* ve *dinî* olmak üzere dört başlıkta toplar.<sup>423</sup> En ideal olanın dinî müeyyide olduğunu ifade eder. Böylece hem son dönem Osmanlı müellifleri ve hem Draz ile aynı doğrultuda tasnif ve açıklamalarda bulunmaktadır.

---

<sup>421</sup> Akseki, s.138-142.

<sup>422</sup> Draz, s.199-282.

<sup>423</sup> Çağrıcı, s.165-186.

### 3.5.2. Vicdanın Kaynağı Hakkında Ekoller

Yukarıda aktarılan vicdanın değişmez olmamasıyla ilgili bir diğer hususiyet, onun kademeli bir şekilde açığa çıkmasıdır. Olumluluğa doğru sürekli bir gidiş ifade eden bu özelliği, onun giderek aydınlanması anlamına gelir. Bu durum bireylerden ziyade toplumsal alanda ortaya çıkar.<sup>424</sup> Vicdanın hem yanılabilir, hem eğitilerek düzeltilebilir olması, değişime açık olması demektir. Ancak bir farkla ki, sürekli iyiye doğru var olduğu varsayılan gelişme durumu, değişimin kaçınılmaz bir sonucu değildir. Vicdan hakkında üç teoriden bahseden Bertrand, ilk teoriye göre vicdanın, sosyal kanunlar ile karıştırılarak bizde yerleşmiş şeylerin bize verdiği inançtan başka bir şey demek olmadığını söylemektedir. Diğer teori vicdanı Yaratıcı tarafından kalplerimize nakşedilmiş ilâhî bir nişan olarak addetmekle ebedi ve mutlak bir kanun olarak görmektedir. Sonuncusu ise, iki teorinin arasında konumlandırılmış olan evrimcilerin görüşüdür. Buna göre vicdan yavaş ve dereceli bir evrimden kaynaklanmaktadır. İnsan topluluğunun başlangıç aşaması hayvanların ilkel biçimde bir arada bulunmaları ile benzeştirilir ve medenileştikçe artan vicdan algısından söz edilir. Buna göre Yaratıcı tarafından bizlere verilmiş olan değil, bizim tarafımızdan kazanılmış olan ahlâkın gelinen son noktası en iyi noktayı teşkil etmektedir. Bu oluşum teorisinin doğuştan getirilen birtakım özellikleri barındırdığı tarzında yapılabilecek itiraza karşın ise yazar, evvelce bir şey var olmasaydı tekâmülün de mümkün olamayacağını kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>425</sup>

Vicdanın kaynağı ile ilgili son dönemde telif edilen ahlâk eserlerimizin bir kısmında yukarıda zikredilmiş üç teoriye yakın ekollerden bahsedilmektedir. Bunlar;

- İskoçya Mektebi Nazariyesi,
- Tekâmül Nazariyesi,
- Tedâf Nazariyesi,
- Akliyyûn Nazariyesidir.

---

<sup>424</sup> Bertrand, s.21.

<sup>425</sup> Bertrand, s.22-24.

“İskoçya Mektebi Nazariyyesi” hakkında, içimizde bizi iyiye sevk eden bir *sevk-i tabîiden* söz eden M. Rahmi; “Fıtrat, bize nasıl tatlı ve acı şeyleri tefrîk etdirecek bir zâika vermiş ise, a‘mâl ve harekâtı temyîz edebilmek için de hâsse-i ahlâkiyyeyi ihsân buyurmuşdur.” Bu ahlâkî his merkezine bir sevk-i tabii bağlıdır. “Hâsse-i ahlâkiyyenin hoşuna giden hayrdır, nefret ettiği şey ise şerdir. Bu nazariyyeye göre insân iyi ve güzel şeyler hakkındaki hükmünü, taakkul ve muhâkeme ile değil, o şeyler karşısında der-hâl kalbde doğuveren ânî bir his ile verir.” demektedir. Benzer tanımlı yapan Ö. Nasuhi ise, böyle bir hisle hükmetmenin sakıncasını şu şekilde dile getirir; “Demek ki insânın bir şeye hükmetmesi bir muhâkeme-i akliyye netîcesinde olmayup mücerred bir hisse, bir heyecâna teb‘iyyetle olacak! Bu hâlde o hükmün isâbeti meşkûk olmaz mı?”<sup>426</sup>

İkinci nazariye olan “Tekâmül Nazariyyesi” ise, “İngiltere hukemâsından Herbert Spensır’ındır. Bu nazariyyeye göre hiss-i ahlâkî, bize edvâr-ı ibtidâiyyede yaşayan ecdâddan irsen müntakildir. Onlar a‘mâl ve harekâtı tecrübe ede ede hangi a‘mâlin nev‘-i beşere müfîd, hangi a‘mâlin muzır olduğunu öğrendiler. Ve nihâyet bu tecrübeler netîcesinde nev‘-i beşerde hâsse-i ahlâkiyye = vicdân doğdu.” Ö. Nasuhi ise, M. Rahmi’nin ifadeleri dışında, “Spensır’a göre vicdân fitrî değildir. Belki bir zâde-i tekâmüldür, bir mahsûl-i tevârüsdür. Demek ki ibtidâî insânlar bu hâssadan mahrûm iken sonraki insânlar bir tekâmül ve tevârüs netîcesi olarak bu hâsseye nâil olmuşlar, bu ise doğru değildir.” şeklinde bu ekolü tavsif eder.<sup>427</sup>

Üçüncü ekol olan “Tedâî Nazariyyesi”, ikinci nazariyyeye ile vicdanın fitrî olmayışı bakımından benzerdir. Buna göre, “Vicdân tecrübelerin mahsûlüdür.” İbtidai devirlerden itibaren var olan otorite (velayet) düşüncesi, içerisinde barındırdığı emir ve yasaklar ile birtakım vazife fikirleri vücuda gelmesini sağlamıştır. Zamanla bu fikirlerin itiyat halini almasıyla da vicdan teessüs etmiştir. Ö. Nasuhi’nin bu kısa izahına, M. Rahmi’nin şu ifadelerini eklemek yerinde olacaktır; “Bu nazariyye, meslek-i ihtiyârî (= Ecole Empirique) hukemâsınıdır. Bu nazariyyeye göre vicdân: tedâî ve i‘tiyâd vâsıtasıyla meydâna gelen mahsûl-i tecâribdir.” Otoriteden duyulan emir ve yasaklamalar, “tâ sabâvet-i ûlâ devresinden i‘tibâren husûle gelir. Bi’l-âhare i‘tiyâd

<sup>426</sup> M. Rahmi, s.4, 5; Ö. Nasuhi, s.10 (dipnot).

<sup>427</sup> M. Rahmi, s.5; Ö. Nasuhi, s.10, 11 (dipnot).

hâlini alır. İ'tiyâd hâlini alınca artık hiç bir velâyet ve sulta = otorite olmaksızın bile iyilik yaparız; kötülükten ictinâb ederiz. Bu nazariyyeye göre vicdân, işte böyle velâyet ve sulta sebebiyle olan tedâit ve i'tiyâdât mahsûlüdür." Bu ekole yapılan itirazı M. Rahmi, "sosyal bir yapı oluşmadan evvel (de) insanda vicdân-ı ahlâkînin var olduğu" şeklinde dile getirirken, Ö. Nasuhi ise "vazîfe fikri mevcûd olmasa idi o velâyet ve sulta nasıl vücûd bulabilirdi?" demektedir.<sup>428</sup>

Rasyonalistlere (Aklüyyûn'a) ait olan son nazariyede vicdan, Ö. Nasuhi'nin aktardığına göre şöyledir; "Vicdân; tecrübe mahsûlü olmakdan daha ziyâde fitrîdir. Bu Kant'ın ta'bîri vecihle 'akl-ı amelî' nâmını alır. Bu hâlde vicdân umûmî olmuş olur." M. Rahmi'nin daha çarpıcı görünen izahatı; "Vicdân, kavâid-i hayâtiyyeye, ef'âl ve harekâta tatbîk edilen bir nev'-i akıldır. Kant'ın ta'bîriyle akl-ı amelîdir. Akl-ı nazarî = Raison gibi akl-ı amelî = vicdân dahî kîbelî (A priori)'dir, âlem-şumûldür, zarûrîdir. Akl-ı nazarî = raison nasıl efkâra âid ise akl-ı amelî = vicdân da a'mâl ve harekâtımıza âiddir." şeklindedir. Ö. Nasuhi, din temelli bir ahlâkı akıl temelli olana tercih ettiğini bir kez daha vurgularcasına bu ekol için şu sözleri sarf etmiştir; "Bu nazariyye diğerlerine fâikdir. Maa mâ-fih vicdânın tamâmen akla ircâ' edilmesi doğru olamaz."<sup>429</sup> Diğer ekollerin görüşleri vicdanı/ahlâkı akıl yerine hisse, tecrübeye dayandırdıkları gerekçesiyle eleştirilirken, akla dayanan ekolü Ö. Nasuhi din ile tam olarak örtüşmeyeceği kaygısıyla eleştirir gibidir.

Pazarlı, söz konusu ekoller etrafında devam eden vicdan hakkındaki bu tartışmanın vicdanın doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanıldığı sorusuyla ilişkisini kurmaktadır. Buna göre vicdan deneyle ediniliyor ise, ahlâk da insanın doğuştan sahip olduğu bir özellik olmayacaktır. Tersine eğer insanlar doğuştan bir vicdana sahip iseler, insanda ahlâk hakkında apriori olarak sahip olduğu birtakım özler de bulunacaktır. İslâm ise hem ahlâkın fitrî olduğu hem de akıl ve ilimle güçlendirilebileceğini ortaya koymaktadır.<sup>430</sup>

Vicdan terimi hakkında buraya kadar anlatılanların ardından bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Rousseau ile Kant'ın vicdan görüşü kıyaslandığında, tanrısal

<sup>428</sup> M. Rahmi, s.6; Ö. Nasuhi, s.11 (dipnot).

<sup>429</sup> M. Rahmi, s.7; Ö. Nasuhi, s.11 (dipnot).

<sup>430</sup> Pazarlı, s.99.

düzen ile evrendeki iyiliğin aynı şey olduğunu düşünen Rousseau'ya karşılık, Kant'ın vazife ile iyi arasında hiçbir dışsal koşula yer bırakmayan ahlâkı görülmektedir.<sup>431</sup> Dolayısıyla Kant'ın Tanrı ile vicdanı yaklaştıran Rousseau'dan ayrılarak vicdanda Tanrı'yı değil, akli kabul etmesi doğal olmaktadır. Kant için vicdan, bireyin öznel bir duyumu olmakla beraber, ahlâkî eylemlerin nesnel bir denetleyicisi<sup>432</sup> olsa da, yukarıda izah edildiği üzere pratik aklın kendisi değildir. İki filozofun vicdan görüşleri arasındaki farklılardan en bariz olanı, Kant'ta vicdanın pratik akıl ile irtibatlı bulunması ile Rousseau'da Tanrı ile irtibatlı olmasıdır. Bu çalışmada ele alınan ahlâk kitapları açısından bu farklılık önemlidir çünkü mezkûr kitaplarda Kant ahlâkı genel manada kabul gören bir durumken, görüldüğü gibi vicdan söz konusu olunca durum çeşitlilik arz eder. Esasen vazife teriminden sonra Batı ahlâk felsefesinden ithal ikinci önemli terim olan vicdan, eserlerde her kullanımında vazife ile aynı ve onun kadar açık manada kendisine yer bulmamaktadır. Ancak şunu söylemek mümkündür, Osmanlıca ahlâk eserlerinde hem his hem akla dayalı vicdan önem verilen bir ahlâk terimidir. Bu eserlerde terim bir yandan Rousseau'nun Tanrı ile irtibatlı ve hissî gördüğü bir özelliğiyle, diğer yandan Kant'ın amelî akıl olarak gördüğü şekilde değerlendirilmiştir. Ancak açıklandığı gibi Kant vicdana esasen, pratik akılla irtibatının kurulması mümkün olan bir unsur olarak bakarken aksi durumda - yani pratik akılla irtibatlı olmayan vicdana - güvenmemektedir. Bu bakımdan Osmanlıca ahlâk eserleriyle filozofun vicdan görüşü benzemekte ancak müllifler ve muhtemelen onların temel kaynaklarından olan Bertrand, filozofun vicdanı amelî akıl ile aynı gördüğünde yanılmaktadırlar. Sadece Rousseau'nun vicdanda Tanrı ile kurduğu irtibatın yerine Kant, ahlâk yasası ya da pratik akılla irtibat kurmuştur, denilebilir.

---

<sup>431</sup> Fikri Gül, "Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau – Kant Örneği", **Kaygı**, 2008 (11), s.73.

<sup>432</sup> Gül, s.75.

## SONUÇ

Bu tezin konusu, Osmanlı Batılılaşma sürecinde telif ahlâk metinlerinin söz konusu süreçten hangi boyutlarda etkilendiğini araştırmaktır. Bu bağlamda, Meşrutiyet dönemi Osmanlıca ahlâk eserlerinde, Batı ahlâk felsefesinin önde gelen isimleri Immanuel Kant ve Jean Jack Rousseau'nun düşüncelerinin belirgin rolleri bulunduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada ilk olarak klasik ahlâkın özellikleri belirlenip, bu özellikleri sürdürmesi bakımından Meşrutiyet dönemi Osmanlıca ahlâk eserleri iki temel sınıfa ayrılmıştır; (1) İlk grup eser, genel manada Kınalızâde'nin etkisini sürdürmektedir. (2) İkinci grup eserde klasik unsurlar bir biçimde var olmaya devam etmekle beraber, esere göre değişen yoğunluklarda modern Batılı unsurların mevcut olduğu görülmüştür.

Zikredilen incelemenin ardından klasik ve modern Batılı ahlâk düşünceleri arasında bir mukayeseye gidilerek, şu sonuçlara varılmıştır:

(i) Modern öncesi ahlâkın itidal prensibi ve nefsin bu prensip ölçüsünde yetkinliğe erişmesi düşüncesi karşısında Kant'ın/modern dönemin kendisinden başka otorite tanımayan aklı yer almaktadır. Burada mukayese unsuru *akıldır*. Kısaca Kant'ın aklı onun dışsal bir şeyden etkilenmediğinde doğru olanı eyleme yetisinde bulunduğu yönünde iken, klasik nefis teorisinde ise, insan aklının yetkinleşmeye ihtiyacı söz konusudur. Aklın potansiyeline ulaşmak için herhangi bir çabaya, sürece ya da otoriteye, hatta Tanrı'ya ihtiyaç duymayan Kant'ın aklı, tek otorite olarak gücünü üstlenmektedir. Klasik teoride ise nefis yetkinleştikçe faziletlere yaklaşmakta ve reziletlerden uzaklaşarak erdemli olma vasfını kazanmaktadır.

(ii) İkinci olarak, ahlâkın *gaye gütmesi* meselesinde bir karşıtlık tespit edilmiştir. Eudaimonist yani gaye güdücü bir ahlâk düşüncesine dayanan klasik ahlâk karşısında eylemi yalnız ahlâklı olmak için yerine getiren deontolojik ahlâk mevcuttur. Bu ayrımın, klasik ve modern dönemdeki âlem tasavvurlarından ileri gelmiş olabileceğini düşündürmektedir. Buna göre modern öncesi dönemde âleme atfedilen gayeli olma ve

makrokozmos ile mikrokozmos tabirleriyle ifade edilen insanın büyük âlemin bir parçası olması düşüncesi kırılmaya uğramış, artık âlem ve insan iki ayrı varlık alanı haline gelmiştir. Modern dönemde âlemin bu özelliği dikkate alındığında, Kant'ın ahlâkî eylemde insanın kendi aklından kaynaklanmayan her tür buyruğu ya da eylemin karşılığını ona dışsal kabul etmesi de anlaşılır olmaktadır. Doğa artık insanın ya hâkim olacağı veya karşısında yenileceği bir mevkide bulunmaktadır. İnsan ve çıkarlarının karşı karşıya durduğu bu ortamda herhangi bir hedefle iyi eylemde bulunması, onun çıkarıcı olması sonucunu ortaya koyacaktır. Dolayısıyla Kant'ın ahlâkî eylemde akli temel alıp, onun dışındaki her eylemi menfaatle nitelemesinin bu düşüncede temellenebileceği sonucuna varılmıştır.

Bu bölümde ayrıca, Batı ahlâk düşüncesi ile bilhassa Kant ahlâkının hangi metinlerden okunduğu ve müfredattaki ahlâk dersi üzerinde Batı etkisine dair yapılan incelemelerde, Fransızcanın hem kaynak hem taşıyıcı olduğu görülmüştür. Eğitim alanında ahlâk dersi ve kitaplarını incelememiz sonrasında tespit edilenler şunlardır; (i) Meşrutiyet dönemi eğitiminde yaşanan dönüşümün köklerinin Abdülhamit dönemine uzandığı ve müfredatta ahlâk dersinde yoğunlaşmanın onun döneminde yaşandığı, (ii) ahlâk ders kitaplarının Meşrutiyet dönemi telif ahlâk kitapları içerisinde önemli bir yekûn tuttuğu, (iii) Kant ahlâkının bu dönemde müfredata yansıdığı, şeklidir. (iv) Ayrıca ahlâka yönelik artan ilginin hem Osmanlı hem Fransa ve başka bazı ülkelerde paralel zamanda ve yenilgi sonrasındaki psikolojik ortamla ilgili olduğu görülmüştür.

Tezin en önemli addedilebilecek olan ahlâk eserlerinde vazifenin ele alındığı ikinci bölümde, vazife teriminin kullanımında gelişigüzel bir ahlâkî görev anlamından ziyade, doğrudan Kant etkisinde bir vazife düşüncesinin yansımalarıyla karşılaşılmıştır. Öncelikle terimin muhtevası ve kullanımını incelenmiş ve vazifenin; (i) Fransızca *devoir* mukabilinde kullanıldığı, (ii) İslâm ilim geleneğinde nadir de olsa rastlanmakla beraber, ahlâkî bakımdan kullanımının yeni olduğu sonuçlarına varılmıştır. Vazifenin Kant'ın vazife ahlâkıyla önemli irtibat noktaları tespit edilmiştir:

(1) Ahlâk yasası / “kânûn-ı ahlâkî”nin ahlâk eserlerinde müelliflerce kullanımının oldukça yaygın olduğu gözlenmiştir. Ancak bu kullanımın, şu sebeplerden ötürü genel manada İslâm ahlâkından farklı yanları olduğu söylenebilir: (i) Eylemler,

sadece yasa emrettiğinden dolayı yerine getirildiğinden, ahlâk yasası terimi Tanrı idesini zayıflatan bir özelliktedir. (ii) Yasanın dolaysızlığı anlamına gelen bu durum; akıl dışında hangi buyruk olursa olsun, insana dışsal kalacağından, yasanın buyruklarının tek otorite kabul edilmesi demektir. Burada Osmanlıca metinlerde ahlâk yasasının hem Kant'ın nitelediği vasıflara sahip olması hem de herhangi bir çelişki hissi taşımadan emri Rabbanî ile irtibatının kurulmasının eleştirilebilir olduğu düşünülmüştür.

(2) Allah rızası için eylem yapmanın vazifeyi yalnız vazife olduğu için yapmakla örtüştürüldüğü tespit edilmiştir. Asıl hedefin, vazifenin nasıl İslâm ahlâkı açısından da en değerli mevkide bulunabileceğini göstermek olduğu görülmüştür. Müellifler bu durumu Allah rızası için eylemde bulunmakla cennet ümidi ile eylemde bulunmak arasında derece farkı yüklemekle çözmüşlerdir. Bu örtüştürmenin bir sonucu; (i) Kant açısından asla kabul edilemez olan vazife dışında amaç taşıyan eylemler, böylece ahlâk alanına dâhil edilmiştir. Çünkü filozof “vazifeye uygun olan eylemleri”, “vazife olduğu için yapılan eylemler” alanına dâhil etmemektedir. Dolayısıyla Allah rızası için olan eylemler, vazife adına yapılanlar ile örtüşseler dahi, Kant açısından ahlâkî bakımdan vazife dairesi dışında kalacaktır. (ii) Allah rızasına nail olma arzusu Kant için, eylemde içerik olarak görülebilecektir ve müelliflerce vazife için vazife yapmanın paralelinde gösterilse bile, aslında karşısında durmaktadır.

(3) Menfaat - mutluluk bahsinde, ahlâk müelliflerinin hazlar arasında derece farkı görerek, saadet temelli ahlâk anlayışını sürdürdükleri görülmüştür. Bilindiği üzere Kant için eylem insana herhangi bir biçimde karşılık getirecekse - ruhi hazlar da olsa hiç fark etmez - o eylem içeriğe sahip olmaktadır. İstemenin bir içeriğe sahip olması ise yalnız bu dünyayla ilgili olabileceğinden, bu da o istemenin kanun olmaktan uzaklaşması manasına gelecektir. Müellifler ise insanlar arasında avam ve havas farkı gözetmiş, böylece mutlulukta da tedricilik varsaymışlardır. Tam da burada felsefenin din karşısında eksikliği şu bakımdan ortaya çıkmıştır; menfaatin reddedilmesi önemli bir eksiktir, çünkü insan yapısı hemen ya da sonra bir kazanım elde edeceği düşüncesine sahip olmazsa daha ileri noktalara ilerleyemeyecektir.

(4) Ahlâkî iyi mefhumunun vazife ile münasebetinin kurulmasında Kant'a, kendisinde var olmayan bir iyi öz atfedildiği anlaşılmıştır. İslâm ahlâkî müellifleri, hatta materyalist bir ahlâkî savunan Bahâ Tevfik'in dahi, bu düşüncede olduğu görülmüştür. Taraflardan biri bu durumu insanda fitrî olarak Yaraticının koyduğu iyi/fitrat ile paralel okuyarak filozofun felsefesine sahip çıkmışken; diğer tarafta yer alan B. Tevfik, evrimci-materyalist görüşü gereği insanda bir erdem tohumu var saymanın eskimiş bir ahlâk düşüncesi olduğunu ileri sürerek, Kant'ın ahlâk görüşüne karşı çıkmıştır. Burada hedefinin Kant'ın görüşleri aracılığıyla, dönemin İslâm ahlâkî olduğu görülmüştür. Ancak Kant'ın kendi metinleri ile mukayese edildiğinde, (i) ahlâk yasasının iyi dâhil her şeye öncel olduğu, (ii) bir eylemin iyi olduğu için yasaya uymayıp, tersine ahlâk yasasının belirlediğinin iyi olduğu düşüncesi ile karşılaşılmıştır.

Bu bölümde son olarak, eserlerde yer verildiği kadarıyla Meşrutiyet döneminin tartışma mevzularından olan ahlâkın menşei değerlendirilmiştir. Tartışma, öne çıkan iki menşeden İslâm ahlâkının; akla dayanan ahlâkî içerdiği, ondan üstün olduğu ve hesaplaştığı bir yerde mevzilenmektedir. Bu düşüncüyü temellendirmede; (i) dine dayalı ahlâkın Kant ahlâkından daha fazla kişiye hitap etmesi, (ii) insanların kalplerine etki etmesi, (iii) kanunlarının ilâhî olarak korunması - ki bu sayede her zaman her yerde geçerli olabilecektir - ana hareket noktaları olmuştur. Bahis mevzuu vurguların ardında ise, ahlâkın evrenselliği gibi güçlü bir düşüncenin mevcut olduğu görülmüştür. Bu çabanın arkasında, Batı düşüncesinde öne çıkan evrensellik iddiasının bulunduğu düşünülebilir. Böylece şu sonuca da varmak mümkündür; ahlâk eserlerinde Kant'a dayalı Rasyonalist ahlâk ile İslâm ahlâkının uyumlu görülmesi, hiçbir medeni terakki ve tekemmülün İslâm'ın dışında kalmadığı alt iddiası, tartışma zemininde yitirilmiş hikmet düşüncesinin ahlâka yansımaları hatırlatmaktadır.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde vicdan terimi, Batı ahlâk felsefesinin yansıma ve etkileri bakımından incelenmiştir. Sözlüklerden hareketle conscience/ahlâkî şuurun tarihsel süreci, Batı ve İslâm dünyasında olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır. (i) Ortaçağ'da Kilise otoritesine bağlı olan terimin, modern dönemde ilahî yanına dair vurguların azaldığı ve vicdan hakkında görüşlerin otoriteden bağımsızlaşması çerçevesinde çeşitlendiği gözlenmiştir. (ii) İslâmî gelenek incelendiğinde ise, aynı

kökten gelen vicdaniyyât gibi kavramlara rastlanmakta ise de, vicdanın ahlâkî bir terim olarak kullanımının Batılılaşma ile başladığı anlaşılmıştır. Ancak güncel çalışmalarda vicdanın nefis, kalp, fitrat gibi birtakım karşılıklarının bulunduğu iddia edilerek, terimin İslâmî literatürde köklerinin bulunmaya çalışıldığına değinilmiştir.

Vicdan terimi üzerinden Batı ahlâk felsefesinin Meşrutiyet dönemi Osmanlı ahlâk düşüncesine etkisi, temelde üç noktada özetlenebilir; (i) vicdanın bir ahlâk terimi olarak nazârî ahlâkın önde gelen bir unsuru olması, (ii) Rousseau ve onun ilâhî özelliği haiz olan hissi vicdan görüşü, (iii) Kant'ın amelî akıl ile ilişkisi bakımından vicdanı. Ayrıca eserlerde; 1. Vicdan ile vazife ve ahlâk yasası arasında bir bağ bahis mevzuudur. 2. Fitrat ile neredeyse özdeştir. 3. Vicdan yanılabilir olduğundan eğitimle ilişkisi mevzusuna değinilmektedir.

Rousseau'nun vicdanı Osmanlıca metinlerde şu şekilde tespit edilmiştir; vicdan Tanrı ile insan arasında bir irtibat unsurudur, doğuştan var olmasıyla her insanda ortaktır, akli muhakeme gücümüz olmaktan ziyade hissi yanımızı teşkil etmektedir. Kant'ın vicdan görüşü hakkında, bugün devam ettiği görülen bir çelişki ve belirsizlik söz konusudur. Rousseau'nun Tanrı ile irtibatlandırmasına karşın, Kant'ın vicdanı amelî akıl ile irtibatlandırması, vicdanı amelî akıl ile aynı mesabede gördüğü şeklinde yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Çalışmamız esnasında, Kant'ın ahlâk felsefesinde vicdanın amelî akıldan şu bakımlardan ayrıldığı sonucuna varılmıştır; (i) amelî akla verilen önem vicdan terimine verilmemektedir. Bu durum filozofun ahlâk metinlerinde vicdana fazla yer verilmemesinden de anlaşılmaktadır. (ii) Kant'ın metinlerinde akıl biricik iken, vicdanın makbul sayılması belli şartlara bağlanmıştır. Filozofun ahlâk metinleri incelendiğinde bu şartlar şu şekilde tespit edilmiştir; 1. Vicdanın sesini dikkate almanın şartlarından birisi, vicdan sahibi kişinin ahlâklı olmasıdır. Çünkü insanın eylemi sonucu ne hissettiği değil, eylemin kendisinin bir ölçü olması gerekmektedir. 2. Ahlâk yasasının önemine dair bir bilinç sahibi olunması şart koşulmaktadır. Kişi vazifenin önemini, yasanın saygınlığını ona uymakla kazanacağı değeri önceden bilmezse, duyacağı hoşnutluk ya da ruh tedirginliğinin bir değeri de olmayacaktır. Bunun nedeni, Kant'ta bilginin histen öce gelmesidir. 3. Son koşul ise; vicdanda meydana gelen duyguların tasarımlanabilmesi için dürüst olunması gerçeğidir ki bu son

şart, vicdana ahlâklı olmanın öncelenmesi bakımından diğerleriyle örtüşmektedir. Dolayısıyla eserlerde vicdanın hem Rousseau’yu takip ederek hissi dolayısıyla ilâhî bir yanı, hem Kant’a atfedilen haliyle akli yanı bulunduğu tespit edilmiştir.

Fıtratın genel olarak insanın bozulmayan temiz özü olduğu düşüncesi ile vicdan benzer görülmüştür. Diğer yandan vicdan hem hata yapabilir, hem de eğitilebilir olarak değerlendirilmektedir. Metinlerde fitrat ile irtibatının kurulduğu yerlerde, bu fitratın eğitilmesi, gelişmesi gerektiği düşünceleri de ortaya koyulur. Böylece gelişmemiş haliyle mükemmel olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu benzerliğin, terimin İslâmîleştirilmesini ve böylece benimsenmesini kolaylaştırdığı değerlendirilmesinde bulunulabilir.

Vicdanın yanılma ve eğitilmesi mevzusunun, hüküm verme eylemiyle ilgili olduğu görülmüştür. Kant ve Osmanlı ahlâk müelliflerince yargıç şeklinde nitelenen vicdanın, lâyuhti olmadığı, yanlış hükümlerde bulunabildiği iddia edilmiştir. Bu isimlendirmenin sebebi olarak Kant’ın insanda bir davacı, bir avukat ve bir yargıç bulunduğu ifadelerine dikkat çekilmiştir. Bunlardan ilki olan davacı aklın sembolü olup, insanın duyguya ait olmayan ahlâk yasası ile irtibatlı yanılmaz iç sesi olmakta; ikincisi bahane üretip durmakta olan bencil yanımızı teşkil etmekte iken; yargıç ise bizi ya suçsuz bulan yahut mahkûm eden özelliğiyle vicdanı sembolize etmektedir.

Yanılan vicdanın bu özelliği sonucu hem Rousseau’nun eseri *Emile*’in hem Osmanlıca ahlâk eserlerinin vicdan bahislerinde eğitime yapılan atıflar ile karşılaşılmıştır. Vicdanın yanılmasını değişmesi olarak yorumlayan görüşte; bir tarafta M. Draz gibi müminin yanılmayan vicdanı karşısında, vicdanın varlığını sorgulayan B. Tefvik veya Büchner’den tercümesinde - dipnotunda yazarın görüşünü benimsediğine işaret eden - vicdanı sabit bir öze sahip olmamak ve beynin bir fonksiyonu olmakla niteleyen A. Cevdet’in konumları tespit edilmiştir.

Medeni kanun, kamuoyu, doğanın ceza ya da mükâfat verme gücü, tarih düşüncesi ve âhiret olmak üzere ahlâkî müeyyideler arasında zikredilen vicdan, diğer müeyyideler gibi eylemlerin dünyevi karşılığı ile ilgili görülmüştür. Bu noktada âhiret müeyyidesi, dine dayalı ahlâk ile akla dayalı olanın mukayesesi üzerinden üstün

olmaktadır. Hem tüm insanları kuşatıcı olması, hem de bireylerin kalplerine nüfuz edebilmesi bu müeyyideyi üstün kılan temel iki özelliği olarak görülmüştür. Vicdani müeyyide hakkındaki ekollerden söz edilen eserlerde, vicdanın kaynağının ne olduğu üzerinde şekillenen dört ekol bahis mevzu edilmiştir: (i) İskoçya ekolü, (ii) Tekâmülcü ekol, (iii) Tedâî ekolü, vicdanın doğuştan gelmemesi bakımından tekâmülcü ekol ile benzerdir. Vicdanın tecrübelerle edinildiği temel düşüncesindeki ekol, ahlâk eserlerinde deneye dayalı olmakla nitelenmiştir. (iv) Rasyonalist ekol, tüm ekoller içerisinde ahlâk müellifleri tarafından benimsenmektedir. Bunun temel sebebinin müelliflerin, doğuştan gelen bir vicdan görüşüne sahip olması dolayısıyla İslâm'ın fitrat düşüncesine yakın bulunması olduğu anlaşılmıştır.

Bu çalışmada, İslâm ahlâkının Rasyonalist ahlâk ile karşı karşıya olmasının iki ahlâkı örtüştürme çabasının merkezi bir konumunda bulunduğu iddiası, tezin önemli bir iddiasıdır. Bununla ilgili olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

(1) Bu örtüştürme üç seviyede seyretmiştir; (i) Rasyonalizm / Kant ahlâk felsefesi ile İslâm ahlâkının *uyumlu oldukları*, İslâm'ın diğer ahlâkî prensipleri câmi/mündemiç/muhtevi bulunduğu şeklinde ifade edilmektedir. (ii) İki ahlâkın *aynı şeyi söylüyor oldukları*, Ahmed Naim'in dinî emirler ile vazifenin aynı şey olduklarını iddia etmesi gibi. (iii) İslâm'ın Rasyonalistlerin ahlâkını *daha açık* ifade ediyor olduğu, vazife prensibinin İslâm'da *daha iyi izah edildiği* iddia edilmektedir. Burada dikkat çeken bazı unsurlar tespit edilmiştir; 1. İddialara âyet ve hadislerden delil getirilmektedir ki burada İslâm ahlâkının kaynağı geleneksel ahlâk düşüncesi olmaktan ziyade “kaynaklara dönüş düşüncesi” doğrultusunda Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerdir. 2. Felsefî ekoller içerisinde uzlaşma kurulan ekol Rasyonalizm ve filozoflar içinde Kant'tır. 3. Tüm bu fikirlerde Ahmed Naim'in eserinin gerek vurguları, gerekse seçmiş olduğu âyet ve hadisler ile öncü konumunda görülmüştür.

(2) Son olarak çalışmada ele alınan ahlâk eserleri nazari bölümler ihtiva etmekle birlikte, bu bölümlerde teorik temellendirilmenin çok fazla yapılmadığı görülmüştür. Mesele doğrudan vazifenin önemli olduğu noktasından ele alınmakta, ahlâkın neden vazife temelli olması gerektiğine dair temellendirmelere girilmemektedir. Bunun yerine usul, doğrudan İslâmla örtüşme şeklinde devam etmektedir ki teori daha ziyade bu

kısımda kullanılmıştır. Aslında bu bir tepkisellik olarak okunabilir; ahlâk alanında bir akım vardır ve ahlâkın zemini mevcut akımın yönüne göre şekillenmektedir.

Meşrutiyet döneminde çok sayıda ahlâk eseri var olduğundan, temsil gücü yüksek ve ağırlıklı olarak İslâmcı isimlerin eserleri çalışmaya dâhil edilmiştir. Dolayısıyla İslâm ahlâkı dışında olup da Meşrutiyet döneminde yazılan ahlâk eserleri üzerine daha geniş çaplı bir araştırma, bu tezin eksik kalan yanı olarak görülebilir. Ayrıca çalışmamız ahlâk eserlerinin nazarî bölümleri hakkında olduğundan, eserlerin amelî bölümlerinden yola çıkılarak da bir değerlendirmede bulunmak söz konusudur. Yine çalışmanın sınırlamasıyla dönemin gazete ve dergilerinde cereyan eden ahlâk tartışmalarına büyük oranda değinilememiştir. Bu tartışmalar dâhil edilerek çerçeve daha da genişletilebilir. Dolayısıyla meselenin daha fazla boyutu bulunmaktadır.

## KAYNAKÇA

Abdullah Behcet. **Behcetü'l-ahlâk**. Dersaâdet: Mahmûd Bey Matbaası, 1314.

Abdurrahman Şeref. **İlm-i Ahlâk**. Dersaâdet: Mahmûd Bey Matbaası, 1321/1903-04.

Abdurrahman Şeref. **Ahlâk İlmî**. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol (Günümüz Türkçesine Aktaranlar). Ankara: Elis Yayınları, 2012.

Ağırakça, Gülsüm Pehlivan. “Abdurrahman Şeref Efendi ve Ahlâk Anlayışı”, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (yay. hzl.), **Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlâk Anlayışları: Tartışmalı İlmî Toplantı (22-23 Ekim 2016)** içinde. İstanbul: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, ss.27-44.

Ağırakça, Gülsüm Pehlivan. **Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi (1839-1923)**. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Ahmed Midhat. **Schopenhauer'un Hikmet-i Cedîdesi**. İstanbul: Tercümân-ı Hakikat Matbaası, 1304.

Ahmed Naim, Babanzâde. **Ahlâk-ı İslamiyye Esasları**. İstanbul: Âmedî Matbaası, 1340/1921-22 -1343/1924-25.

Ahmet Rıfat. **Tasvîr-i Ahlâk-Ahlâk Sözlüğü**. Hüseyin Algül (hzl.). “vazife”, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, trs.

Akarsu, Bedia. **Ahlâk Öğretileri 2: Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi**. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Akseki, Ahmed Hamdi. **Ahlâk Dersleri**. Ankara: Öğüt Matbaası, 1340/1921-22 - 1342/1923-24.

Akseki, Ahmet Hamdi. **Ahlâk Dersleri: Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı**. Doç. Dr. Ali Arslan Aydın (sdl.). İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.

Akyüz, Yahya. **Türk Eğitim Tarihi: Başlangıçtan 1982'ye Kadar**. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1982.

Akyüz, Yahya. “İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi-OTAM**. Cilt.5, Sayı.5, Ocak 1994, ss.1-47.

Alâeddin Ali b. Hüsâmeddin ibn Kâdîhân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî. **Kenzü'l-ummâl fi-süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl**. Bekrî Hayâtî ve Safvet es-Safâ (thk.). Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

Albayrak, M. ve K. Şeker (hızl.). **Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme**. İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2014.

Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. **Mirkâtü'l-mefâtîh şerhi mişkâtî'l-mesâbih**. Dârü'l-Fikr, 1422/2002.

Ali Kemal. **İlm-i Ahlâk**. Dersaâdet: Sabâh Matbaası, 1330/1911-12.

Ali Seydi. **Musâhabât-ı Ahlâkiyye: Devre-i Ūlâ-Devre-i Mutavassıta-Devre-i Âliye**. İstanbul: Tefeyyüz Kitâbhânesi, 1333/1914-15.

Ali Seydi. **Vezâif Nazariyyesi Üzerine Müretteb Dinî Ahlâk**. Dersaâdet: Kanâat Kütübhânesi, 1329/1911.

Allâme Nûreddin Ali b. Muhammed b. Sultan Molla Ali el-Kârî. **el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa**. Muhammed es-Sabbâğ (nşr.). Beyrut: Dârü'l-Emâne-Müessesetü'r-Risâle, 1971/1391.

Alper, Ömer Mahir. “Eski Dilde Yeni Felsefe: Arap Harfli Türkçe Kant Çalışmaları”, **Cogito**. Sayı.41-42, Kış 2005, ss.510-516.

Altın, Hamza. “1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Öğretmen Yetiştirme Tarihimizdeki Yeri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt.1, Sayı.13, 2008, ss.271-283.

Anamur, Hasan. **Başlangıcından Bugüne Fransızcadan Türkçeye Yapılmış Çeviriler ile Fransız Düşünürler, Yazarlar, Sanatçılar Üzerine Türkçe Yayınları İçeren Bir Kaynakça Denemesi**. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2013.

Anay, Harun. “Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Baha Tevfik’in Kant Hakkındaki Yazıları”, **Dini Araştırmalar**. C.13, Sayı.36, Ocak-Haziran 2010, ss.149-160.

Aydın, Mehmet. “Ahlâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. C.2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Bahâ Tevfik. “Akl-ı Amelînin Tenkîdi ve Ahlâk”, **Felsefe Mecmûası**. Sayı.9, 1329/1911, ss.145-148.

Bahâ Tevfik. “Mâ-fevka’t-tabîyyât Mümkün müdür? - Bahsinden Mâ-Ba’d - ”. **Felsefe Mecmûası**. Sayı.7, 1329/1911, ss.106-109.

Bahâ Tevfik. “İlm-i Ahlâk: Muharriri Ali Kemâl Bey”. **Felsefe Mecmûası**. Sayı.4, 1329/1911, ss.49-55.

Bahâ Tevfik. “Kant Nazarında San‘at”. **Felsefe Mecmûası**. Sayı.4, 1329/1911, ss.149-150.

Baha Tevfik ve Arkadaşları. **Felsefe Mecmûası**. Abdullah Öztop (hzl.). Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

Baha Tevfik, Ahmed Nebil. **Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar**. Faruk Öztürk (hzl.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Balaban, Mustafa Rahmi. **Ahlâk**. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339/1920-21 – 1342/1923-24.

Balaban, Mustafa Rahmi. **Küçük Felsefe Târîhi**. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339.

Barbe, Abbe. **Târîh-i Felsefe**. Bohor İsrâil (müt.). İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

Bayraktar, M. Faruk. “Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecilerinden Ali Seydi Bey”, M. Faruk Bayraktar (Ed.). **Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi: Tartışmalı İlmi Toplantı (6-7 Aralık 2014)** içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015. ss.181-198.

Bergson, Henri. **Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı**. Mehmed Emin (çev.). İstanbul: Devlet Matbaası, 1933.

Bertrand, Alexis. **Mebâdî-i Felsefe-i İlmiyye ve Felsefe-i Ameliyye**. Sâlih Zeki (müt.). İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Bertrand, Alexis. **Ahlâk Felsefesi**. Sâlih Zeki (çev.). Hayrani Altıntaş (sad.). 2. Basım. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.

Bilgiz, Musa. **Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri**. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. **Dinî ve Felsefî Ahlâk Lugaççesi**. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

Bilmen, Ömer Nasuhi. **Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri**. İstanbul: Ahmed Kâmil ve Şerîki Matbaası, 1347/1928-29.

Bircan, Hasan Hüseyin. **İslâm Felsefesinde Mutluluk**. İstanbul: İz Yayınları, 2001.

Birinci, Ali. “İsmail Hakkı İzmirli”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. C.23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Bolay, Süleyman Hayri. “Ömer Ferid Kam”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. C.24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Bora, Tanıl ve M. Gültekingil (Ed.). **Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi (1. Cilt)**, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**. 7. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Büchner, Louis. **Mâdde ve Kuvvet**. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil (çev.). Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku (sad. ve yay. hzl.). Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.

Büchner, Ludwig. **Fenn-i Rûh**. Abdullah Cevdet (çev.). İstanbul: Matbaa-i İctihâd, 1911.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. “ödev”, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. “ödev ahlâkı”, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. “vicdan”, 8. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.

Cihan, Ahmet Kamil. “İslâm Ahlâkının Temel İlke ve Değerleri”, Müfit Selim Saruhan (Ed.). **İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi** içinde. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, ss.61-75.

Çağrı, Mustafa. “Vazife”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Çağrı, Mustafa. **Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı**. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.

Çankı, Mustafa Namık. **Ahlâk**. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Çankı, Mustafa Namık. **Büyük Felsefe Lugatı**. “conscience”, C.1, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.

Çankı, Mustafa Namık. **Büyük Felsefe Lugatı**. “devoir”, C.1, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.

Çapku, Ahmet. “Cemil Senâ’da Yeni Ahlâk Anlayışı”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**. Sayı.25, 2011, ss.173-188.

Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı.16-17, 1998-1999, ss.55-90.

Çelik, Şengül. “Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018, ss.77-103.

Çığırçan, Tüccarzâde İbrahim Hilmi. **Avrupalılaşmak**. Osman Kafadar ve Faruk Öztürk (hızl.). Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997.

Çilingir, Lokman. “Kant’ta Ahlâk ve Din”. **Felsefe Dünyası**. Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı.62, 2015, ss.54-84.

Demir, Osman. “Vicdan”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Demir, Remzi. **Türk Aydınlanması ve Voltaire**. Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999.

Doğan, Nuri. **İlk ve Orta Dereceli Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)**. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994.

Draz, Muhammed Abdullah. **Kur’ân Ahlâkı**. Emrullah Yüksel ve Ünver Günay (çev.). 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Durkheim, Emile. **Ahlâk Terbiyesi**. Hüseyin Câhid (müt.). İstanbul: Devlet Matbaası, 1927.

Durkheim, Emile. **Ahlâk Eğitimi**. Oğuz Adanır (çev.). İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004.

Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. **el-Müsned**. Âdil Mürşid ve diğçerleri (thk.). Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. **ez-Zühd**. Muhammed b. Abdüsselâm Şahin (hâşiye ekleyen). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.

Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed b. Abdullah b. Ca'fer b. Abdullah b. el-Cüneyd el-Becelî er-Râzî. **el-Fevâid**. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (thk.). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1412/1991.

Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Behrâm Abdüssamed ed-Dârimî. **Müsnedü'd-Dârimî (el-Ma'rûf bi-süneni Darımî)**. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudî Arap Krallığı: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/2000.

Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Mûsa b. Mehrân el-İsbehânî. **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ**. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.

Eldem, Umut. "Kant's Conception of Conscience And Reflexive Judgement", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi, 2018.

Erdem, Hüsameddin. **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk**. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996.

Erişirgil, Mehmed Emin. **Kant ve Felsefesi**. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339.

Erişirgil, Emin. "Meşrutiyet Devrinde Ahlâk Terbiyesi Etrafında Münakaşalar", **Ülkü: Milli Kültür Dergisi**. Sayı.36, 1943, ss.2, 3.

Ertuğrul, İsmail Fennî. **Lugatçe-i Felsefe**. "conscience", Recep Alpyağıl (hızl.). Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.

Ertuğrul, İsmail Fennî. **Lugatçe-i Felsefe**. "devoir", Recep Alpyağıl (hızl.). Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.

Faguet, Emile. **Yeni Felsefe Târihi-Meşhûr Filozoflar**. Ahmed Hidâyet (müt.). İstanbul: Kütübhâne-i Sevdâ, 1927.

Fatma Aliye Hanım. **Tedkik-i Ecsâm**. İstanbul: Hanımlara Mahsûs Gazete Matbaası, 1317.

Ferid Kam. **Mebadî’i Felsefeden İlm-i Ahlâk**. (Emile Boirac’dan çeviri). Ankara: Vilâyet Matbaası, 1339-1341.

Fortna, Benjamin. “Son Dönem Osmanlı “Seküler” Devlet Okullarında İslam Ahlâkı”, Yunus Doğan (çev.), Mustafa Gündüz (hızl.). **Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler** içinde. 2. Basım. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, ss.264-312.

Fortna, Benjamin. “Osmanlı İmparatorluğunun Sonunda Eğitim ve Otobiyografi”, A. Yıldız ve M. Gündüz (çev.), Mustafa Gündüz (hızl.). **Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler** içinde. 2. Basım: Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, ss.228-263.

**Fransa ve Partnerleri Milli Dijital Kütüphanesi.**  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1149009> (13 Mart 2019).

Frolov, İvan Yönetiminde Bilimler Akademisi. **Felsefe Sözlüğü**. “ödev”, Aziz Çalışlar (çev.). İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

Frolov, İvan Yönetiminde Bilimler Akademisi. **Felsefe Sözlüğü**. “vicdan”, Aziz Çalışlar (çev.). İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

Fromm, Erich. **Erdem ve Mutluluk**. Turhan Yörükân (yay. haz.), Ayda Yörükân (çev.). 3. Baskı, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Görkaş, İrfan. **Osmanlı Mekteplerinde Ahlâk**. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2014.

Görkaş, İrfan. “Meşrutiyet Dönemi Osmanlıda Bir Felsefe-Din Uzlaşımı Olarak ‘Dinî Ahlak’”, Asife Ünal (Ed.). **Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Uluslararası**

**Katılımlı Sempozyum, Bartın, 13-14 Mayıs 2015)** içinde. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015, ss.57-74.

Gül, Fikri. “Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau – Kant Örneği”, **Kaygı**. Sayı.11, 2008, ss.69-76.

Günenç, Mehmet. **Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl**. İstanbul: Elis Yayınları, 2016.

Güneş, Melek Yıldız. “Darülfünun'da Ahlâk Dersleri”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2015.

Hançerlioğlu, Orhan. “bulunç”, **Felsefe Ansiklopedisi**. C.1. Ankara: Remzi Kitabevi, 1978.

Hançerlioğlu, Orhan. “ödev”, **Felsefe Ansiklopedisi**. C.5. Ankara: Remzi Kitabevi, 1978.

Hayta, Sibel. “1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Öğretmen Yetiştirme Tarihimizdeki Yeri”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Gazi Üniversitesi SBE, 1995.

Heimsoeth, Heinz. **Ahlâk Denen Bilmece: Beş Konferans**. Nermi Uygur (çev.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul Matbaası 1957.

Heimsoeth, Heinz. **Kant'ın Felsefesi**. Takiyettin Mengüşoğlu (çev.). 6. Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. C.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

İbn Miskeveyh, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç (çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

İçelli, Abdullah Şevket. **Ahlâk-i Dînî**. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328.

İsmail Hakkı Bursevî. **Rûhu'l-beyân, II.** Abdülatif Hasan Abdurrahman (tash.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.

İzmirli, İsmail Hakkı. **Mülahhas İlm-i Ahlâk.** (Basılmamış)

İzmirli, İsmail Hakkı. **Mülahhas İlm-i Tevhîd.** İstanbul: Kanâat Kütübhânesi, 1338/1919-20.

İzmirli, İsmail Hakkı. **Felsefe Dersleri.** Dersâdet: Hukûk Matbaası, 1330.

Kafadar, Osman. **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma.** Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Kahraman, Ahmet. “Ahlâk-ı Alâî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.** C.2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.** İoanna Kuçuradi (çev.). 7. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Kant, Immanuel. **Ethica: Etik Üzerine Dersler.** Oğuz Özügül (çev.), İstanbul: Pencere Yayınları, 2003.

Kant, Immanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi.** İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı (çev.). 6. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016.

Kara, İsmail. “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, **Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri.** 4. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, ss.11-67.

Kara, İsmail. “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi – Sempozyum Tebliğleri.** İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss.15-43.

Kaya, Umut. **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı’da Ahlâk Eğitimi.** İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.

Kılıç, Recep. **Ahlâkın Dinî Temeli**. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Kınalızâde Ali Çelebi. **Ahlâk-ı Âlâî**. Mustafa Koç (hızl.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Koç, Zeynep Hümeýra. “Vicdanın Ahlâkî ve Teolojik Temelleri”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Ankara Üniversitesi SBE, 2015.

Kodaman, Bayram. **Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi**. 2. Basım. Ankara: TTK, 1991.

Kropotkin, Pyotr Alekseyeviç. **Etika (Ahlâkın Kaynağı ve Açılması)**. Ahmet Ağaoğlu (çev.). İstanbul: Vakıf Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1935.

**Kubbealtı Lugatı**. Erişim: <http://www.lugatim.com/s/isneyniyet> (04 Nisan 2019).

Kuçuradi, İonna - E. Efe Çakmak. “Kant, Etik ve Ahlak Üzerine: İonna Kuçuradi ile Söyleşi”, **Cogito**. Sayı.41, 42, 2005, ss.235-239.

**Kur’ân-ı Kerîm Meâli**. Diyanet Vakfı. Erişim: <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/nisa-suresi-4/ayet-123/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1> <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/sura-suresi-42/ayet-30/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1> (04 Nisan 2019).

Kutluer, İlhan. “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 1989.

Levend, Ağâh Sırrı. “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”. **TDAY Belleten**. S.11, 1963, ss. 89-115.

MacIntyre, Alasdair. **Ethik’in Kısa Tarihi**. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Mehmed Hilmi. **Mir'ât-ı Vezâif-i İnsâniyye**. İstanbul: Matbaa-i Nefâset, 1327.

Mehmed Saîd. **Ahlâk-ı Hamîde**. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1318.

Mehmed Said. **Ahlâk-ı Hamîde**. Mehmet Faruk Bayraktar, Gülsüm Pehlivan Ağırakça ve Faruk Aydın (yay. hzl.). Düzce: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, trs.

Mehmedoğlu, Yurdagül. **Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)**. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2001.

Muallim Nâci. **Lugat-ı Nâci**. Erişim: <http://www.lugatinaci.com/osmanlica-turkce-sozluk-madde-16995.html> (14 Kasım 2018).

Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer'î (İbn Kayyım el-Cevziyye). **İ'lâmu'l-muvakî'in an-Rabbi'l-âlemîn**. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dehhâk et-Tirmizî. **es-Sünen**. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri (thk.). Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdullah el-Buhârî el-Cu'fî. **el-Câmiu'l-müsnedü-sahîhü'l-muhtasar**. Muhammed Züheyr b. Nâsiru'n-Nâsır (thk.). Dârü Tavku'n-Necât, 1422.

Mustafa Hâmî Paşa. **Vezâif-i Etfâl**. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1302/1884-85.

Mustafa Rahmi. **Ahlâk**. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339-1342.

Mustafa Zihni. **Mikyâsü'l-ahlâk**. İstanbul: Âlem Matbaası-Ahmed İhsân ve Şürekâsı, 1315.

el-Münâvî. **Feyzü'l-kadîr**. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Münif Paşa. **Hikmet-i Hukûk**. İstanbul: (A.K. Tozliyan) - İdâre-i Şirket-i Mürettibiyye, 1302/1884.

Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. **el-Müsnedü's-sahîhü'l-muhtasar**. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (thk.). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2010.

Nasîruddîn et-Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Tahir Özakkaş (Ed.), Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Nazif Sürûrî. **Terbiye-i İslâmiyye**. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1326.

Nureddin el-Heysemî. **Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid, I**. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (thk.), Zekeriya Yıldız (terc.). İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.

Nureddin el-Heysemî. **Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid, XVII**. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (thk.), Zekeriya Yıldız (terc.). İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.

Nureddin el-Heysemî. **Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid, XVIII**. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (thk.), Zekeriya Yıldız (terc.). İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.

Özdemir, İbrahim. “Mu‘tezile’de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Ta‘lîl”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı.13, 2019/1, ss.11-35.

Özturan, Hümeýra. “Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Olarak Akıl”, Ömer Türker (Ed.), **Ahlâkın Temeli**. Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Öztürk, Faruk. “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ahlâk Kitapları”, **Kebikeç**. Sayı.6, 1998, ss.31-39.

Parladır, Selahaddin. “İzmirli’nin Ahlâk ve Eğitim Görüşleri”, Adnan Bülent Baloğlu, Mehmet Şeker (yay.hzl.). **İzmirli İsmail Hakkı: Sempozyum (24-25 Kasım 1995)** içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, ss.177-186.

Pazarlı, Osman. **İslâmda Ahlâk**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Payot, Jules. **Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâiyye Fennîdir**. Mahmûd Celledîîn (müt.). İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm ve Askerî, 1327.

Rauh, Frederic. **Ahlâk Tecrübesi**. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (çev.). İstanbul: Devlet Basımevi, 1937.

Rawls, John. “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, **Cogito**. Sayı.41, 42, 2005, ss.241-275.

Rıza Tefvik. **Kamûs-ı Felsefe**. “Cognition”, Recep Alpyağlı (yay. hzl.). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Rousseau, Jean Jack. **Emile**. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener ve Selahattin Güzey (çev.), İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1966.

**Sahîhu süneni’n-Nesâî bi-ihtisâri’s-sened, II**. Muhammed Nâsirüddîn Elbânî (tash.). Riyad: Mektebetü’t-Terbiyeti’l-Arabî li-Düveli’l-Halic, 1988.

Somel, Selçuk Akşin. **Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)**. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Somel, Selçuk Aksin. “Tanzimat Döneminde Eğitim Reformunun Dönüm Noktası: 1869 Tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, Esbab-ı Mucibe Layihası ve İdeolojik Temelleri”, **Sultan Abdülmecid ve Dönemi (1823-1861)**. Kemal Kahraman ve İlon Baytar (Ed.). İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.

Şeker, Ali. “İzmirli İsmail Hakkı’da Ahlâk Felsefesi”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Selçuk Üniversitesi SBE, 2006.

Tillich, Paul. **Ahlak ve Ötesi**. Aliye Çınar (çev.), Ankara: Elis Yayınları, 2006.

Topaloğlu, Aydın. “Mehmed İzzet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. C.28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Topaloğlu, Fatih. “Ahlâkın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı.40., 2013, ss.349-364.

Türer, Celal. **William James’in Ahlâk Anlayışı**. Ankara: Elis Yayınları, 2005.

Türker, Ömer. “Hanefî Usul Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı: Ahlâkî Bilincin Nesnel Doğası”, **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018, ss.3-32.

Ulaş, Sarp Erk. **Felsefe Sözlüğü**. “Vicdan”. A. Bâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ü. Hüsrev Soysal (hzl.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Ülken, Hilmi Ziya. **Ahlâk**. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946.

Ülken, Hilmi Ziya. “Ahlâk Terbiyesi”, **Ülkü: Milli Kültür Dergisi**. Sayı.35, 1943, ss.5, 6.

Ülken, Hilmi Ziya. **Varlık ve Oluş**. 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Vorlander, Karl. **Felsefe Târîhi**. C.1. Mehmed İzzet (müt.). İstanbul: Evkâf Matbaası, 1927.

Vorlander, Karl. **Felsefe Târîhi**. C.2. Orhan Saâdeddîn (müt.). İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928.

Vural, Mehmet. “İslâm Ahlâkî ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış”, Müfit Selim Saruhan (Ed.). **İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi** içinde. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, ss.361-392.

Warnock, Geoffrey ve Bryan Magee. “Sekizinci Tartışma: Kant”, Bryan Magee (Ed.). **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi** içinde. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, ss.173-193.

West, David. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**. Ahmet Cevizci ve Hüsamettin Arslan (çev.). 4. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016.

Yazıbaşı, Muhammed Ali. “Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet’e Osmanlıda Ahlâk Eğitim ve Öğretimi”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**. Cilt.3, Sayı.4, 2014, ss.761-780.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Metâlib ve Mezâhib**. (Paul Janet ve Gabriel Seailles’ten çeviri). İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Tahlîlî Felsefe Tarihi-Metâlib ve Mezâhib**. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

Zeynüddîn Mer’î b. Yusuf b. Ebi Bekr Kermî Makdisî Hanbelî Mer’î b. Yusuf. **el-Fevâidü’l-mevzûa fi’l-ehâdisi’l-mevzûa**. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (thk.). 3. Baskı, Beyrut: Dârü’l-Verrak, 1998/1418.