

Osmanlı Modernleşme Dönemi Ahlâk Metinlerinde Faziletin Vazifeye Dönüşümü

Yusuf İzzettin AKTAŞ*

Öz: Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyılda yaşadığı askerî mağlubiyetler sonrasında ilerleyen modernleşme hareketleri ilk merhalede askerî ve teknik alanlarda gerçekleşmiş olsa da sadece bununla sınırlı kalmamış; ilim, fikir, düşünce ve ahlâka da sirayet etmiştir. Bu alanlar içerisinde ahlâk, Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu inkıraz hattından çıkaracak kurtuluş çarelerinden biri olarak görülmüş ve talep edilen nitelikte insan ve toplum inşa etmesi için *vazife* fikri merkezinde *yeni ahlâk* metinleri telif edilmiştir. Muhteva ve şekil itibarıyla kadim dönem ahlâk anlayışından farklı bir safhaya girildiği bu dönemde ahlâk metinlerinde merkezî bir karakter kazanan vazife fikri etrafında klasik dönem ahlâk kavramlarına yüklenen anlamların değişimi ve dönüşümü kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu çalışmada klasik dönem ahlâk düşüncesinin temel kavramlarından biri olan *faziletin* II. Meşrutiyet'in hemen öncesinde başlayan ve erken Cumhuriyet dönemine kadar devam eden süreçte telif edilen Osmanlı ahlâk metinlerinde ne şekilde tanımlandığı; vazife ahlâkı ile uyumlu yeni ahlâk metinleri inşa etme sürecinde ne şekilde farklı yorumlamalara tâbi tutulduğu incelenmiştir. Ahlâk felsefesinde fazilet kavramı çok eski bir geçmişe sahip olmakla beraber geç dönem Osmanlı'da faziletin nasıl yorumlandığı modernleşme sürecinin anlaşılması açısından önemli bir yerde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fazilet, Vazife, Saadet, Geç Dönem Osmanlı, Modern Ahlâk.

The Transformation of Virtue into Duty in Moral Texts of The Ottoman Modernization Period

Abstract: Although the movement to modernization which proceeded after the military defeats of the Ottoman Empire in the 18th century initially manifested itself in the military technology, it was not limited to that, but also spreaded to the scientific, academic, intellectual and moral life. Among these the morality was seen as one of the saviors that would take the Ottoman Empire out of its current decline. In this context *new moral texts* were written around the idea of duty to reconstruct the society and raise the individuals at the desired level and quality. In this period, the morality conception proceeded to a new phase which was different from the ancient moral philosophy. with regard to content and form. At this stage, the idea of duty, which gained a central position in moral texts, led to the inevitable change and transformation of the meanings attributed to the moral concepts of the ancient period. This article examines one of the basic concepts of classical moral philosophy, i.e. *virtue*, and its definitions in the Ottoman moral texts which have began to written just before the Second Constitutional Era and continued to the early Republic period. It investigates the interpretations of the concept of virtue in the process of constructing new moral texts that are compatible with duty ethics. Although the concept of virtue has an ancient history in moral philosophy, how it is interpreted in the late Ottoman period is an important issue in terms of understanding the modernization process.

Keywords: Virtue, Duty, Eudaimonia, Late Ottoman, Modern Ethics.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE. yusufaktas@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0001-5905-9697

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca toplumların yaşadıkları siyasî, askerî, ekonomik vd. büyük sosyal hadiselerin düşünce dünyalarında büyük kırılmalara, kavramların anlam ve yorumlarında daralmalara-genişlemelere, kavramlar hiyerarşisinde büyük değişikliklere neden olduğu görülmektedir. Askerî, siyasî ve iktisadî vd. alanlarda yaşanan büyük tedenniler/çöküşler veya terakkiler/ilerlemeler toplumların düşünce, fikir, ilim ve bilim alanlarında farklı merhalelere intikal etmesine vesile teşkil etmiştir. Toplumun aydın kesimi, ilim ve bilim insanları mevcut yeni şartlara ayak uydurmak, meydana gelen problemleri çözmek, çağın gereksinimlerini ve ihtiyaçlarını karşılamak adına geçmişten gelen bilgi birikimini yeni şartlar çerçevesinde tanzim, ıslah, tadil ve tashih etmeye çalışmıştır.

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı topraklarında meydana gelen siyasî, askerî, iktisadî hâdiselerin (askerî mağlubiyetlerin, toprak kayıplarının vd.) düşünce dünyasında benzer bir hareketliliğe zemin teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Osmanlı Devleti'nin eski güç ve iktidarını devam ettiremediği, devletin siyasî, askerî ve iktisadî nizam ve düzenini kaybetmeye, diğer toplumlara karşı asırlarca sürdürdüğü üstünlük duygusunu (*millet-i hâkime*) yitirmeye başladığı bu dönemde, kronolojik seyirleri farklı olmakla beraber birtakım tecdid, ıslah ve modernleşme hareketleri görünür hale gelmiştir. İlk merhalede askerî ve teknik alanda başlayan düzenlemelerin dairesi gün geçtikçe genişlemiş, eğitim alanı başta olmak üzere devletin siyasî, idarî alanlarında bir dizi yeni düzenlemelere gidilmiştir. Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla varlıklarını toplumsal alanda ciddi bir şekilde hissettiren modernleşme hareketlerinin salt kanun ve yönetmelik tarzı hukukî boyutunun yeterli olmadığını düşünen devlet ricali, bu hareketlerin toplum düzeyinde karşılık bulması için de girişimlerde bulunmuştur.

Devlet ricalinin modernleşme teşebbüslerinin hayat bulması ve varlıklarını idame ettirmesine yönelik çalışmalarının eğitim alanında merkezîleştiğini ifade etmek mümkündür. Gelecek nesillerin modern hayat şartlarına uygun bir zihniyette yetişmesi, eğitim hayatına devam eden talebelerin bu maksada uygun bir eğitim almalarıyla sağlanacaktır. Bu çerçevede eğitim ve müfredat programlarının; bu programlarda yer alan ders sayı ve içeriklerinin, öğretim tarzının yeni hayat şartlarına uygun olması gerekmektedir. Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde telif edilen eserlerin bir kısmının bu gereksinim sonucunda vücuda geldiğini söylemek hilafı hakikat bir hüküm olmasa gerektir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nicelik itibarıyla ciddi bir ivme kazanan, muhteva ve şekil yönüyle çeşitlenen Osmanlı ahlâk metinlerinin önemli bir kısmı eğitim alanında yaşanan modernleşme hareketinin mahsulüdür. Ahlâk müelliflerinin gözünde klasik İslâm ahlâk metinlerinin modernleşmenin icbar kıldığı ihtiyaçları karşılamadığı, içerdiği mantık ve nazariye itibarıyla modernleşme hareketlerine muhalif bir tavra sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zikrettiğimiz bu hususların geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerini *yeni ahlâk metinleri* yazmaya sevk eden ana sebepler şeklinde değerlendirilmesi mümkündür.

Osmanlı modernleşme döneminde öğrencilerin yaş, cinsiyet ve meslek gruplarına göre tanzim edilen eğitim kurumlarına paralel bir şekilde, derslerde okutulacak ahlâk metinleri muhtelif yeni şekiller almış, yazım tarzı, üslubu, kullanılan dil muhatap kitlenin cinsiyetine, anlama ve idrak beceresine göre farklılaşmıştır. Modernleşme dönemi ahlâk metinlerinde yaşanan en can alıcı değişim yaslanan ahlâk nazariyesinde gerçekleşmiştir. Yeni ahlâk metinleri yazılırken bir yandan İslâm inanç ve esaslarından kopmamak bir yandan da Batı dünyasında yaşanan gelişmelerin gerisinde kalmamak (modernleşmemek) endişesi Osmanlı ahlâk müelliflerini klasik İslâm ahlâk düşüncesinden farklı bir dizi yeni yorum ve tanımlara sevk etmiştir. Bu yönüyle geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri klasik (İslâm) ahlâk kavramlarını modern ahlâk anlayışı çerçevesinde yeniden tanımlama gayreti içerisine girmiş ve her iki tarafı uyum hattına yakınlaştırmaya çalışmıştır.

Vazife fikri ile İslâm ahlâkını telif etme ve bu çerçevede yeni bir ahlâk vazetme arayışında olan modern Osmanlı ahlâk müelliflerinin klasik İslâm ahlâk metinlerinde yer alan fazilet kavramını ne şekilde yorumladığı dikkate değer meselelerdendir. Saadetin bir gaye olarak kabul edildiği klasik İslâm ahlâk metinlerinde saadete ulaştıran yollardan biri olan faziletin, modern ahlâk metinlerinde vazife fikriyle nasıl yoğrulduğu, bir anlam daralması ya da genişlemesi yaşayıp yaşamadığı, vazife fikri ile irtibatının hangi yollarla tesis edilmeye çalışıldığı problemi hâlen çözülmeyi bekleyen meseleler arasındadır. Zikredilen bu sorulara verilecek cevaplar geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yer alan diğer ahlâk kavramlarının anlaşılması açısından da merkezî bir yerde durmaktadır.

“Modern Osmanlı ahlâk metinleri”¹ şeklinde isimlendirebileceğimiz Tanzimat sonrası ahlâk eserlerini konu edinen çalışmalarda vazife kavramının yaşadığı değişim ve dönüşüm ele alınmış olmasına² rağmen fazilet kavramına yönelik bir çalışmanın olmaması bizi bu meseleyi incelemeye sevk eden temel âmiller arasındadır.³ Osmanlı ahlâk eserlerinde gerçekleşen modernleşme hareketlerini daha erken tarihlere dayandırmak imkân dahilinde olsa da bu değişimlerin açık bir biçimde vazife fikri etrafında merkezileşmesinin ve sistemleşmesinin, II. Meşrutiyet’in ilanının hemen öncesine denk düştüğü ve bu fikri çabanın Cumhuriyet dönemine kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle çalışmamız zikrettiğimiz zaman aralığında Osmanlı Türkçesiyle telif edilmiş ahlâk metinleriyle sınırlı tutulmuştur.

¹ İslâm ahlâk felsefesinin Kant öncesi (Klasik İslâm Ahlâk Felsefesi) ve sonrası (Modern İslâm Ahlâk Felsefesi) olmak üzere ikiye taksim edilmesi gerektiğini ifade eden C. Sadık Yaran, Kant sonrası Müslüman ahlâkçıları “Post Kantian Müslüman ahlâkçılar” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Cafer Sadık Yaran, “Kant Etiğinden Hareketle İslâm’da “Ahlaklılığın En Yüksek İlkesinin Bulunması”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 55.

² Son dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde vazife kavramının ne şekilde yorumlandığı için bkz. Yusuf İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 154-213.

³ Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde değişen ve dönüşen ahlâk kavramlarından biri olan *sabır* ve *tevekkül*ü M. Akif’in fikriyatı üzerinden değerlendiren akademik bir çalışma için Bkz. İsmail Kara, “İslâm Modernizmi ve Akif’e Dair Birkaç Not”, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 198-211.

Saadete Ulaşmanın Yollarından Biri Olarak Fazilet

Fazilet kavramının klasik İslâm ahlâk metinlerinde ne şekilde tanımlandığı ve yorumlandığı konusuna intikal etmeden önce faziletli fiillerin gayesi olarak kabul edilen saadetin klasik İslâm ahlâk felsefesinde ne şekilde ele alındığından bahsetmenin çalışmamızda ele aldığımız problemin anlaşılması açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Klasik İslâm ahlâk felsefesinin temel kavramlarından biri olan saadet, şekavet teriminin karşıtıdır ve ahlâkın nihâi gayesi olarak kabul edilmiştir. Ahlâkî normlara uygun bir şekilde fiil ve eylemlerde bulunan insanın asıl amacı saadete ulaşmaktır. Klasik İslâm ahlâk metinlerinde saadet, dünyevî ve uhrevî boyutlarıyla ele alınmış olsa da genel anlamda saadet, gündelik dildeki kullanım şeklinden farklı olarak daha metafizik içerikli bir anlama sahiptir. İnsanın saadete ulaşmasının hem teorik hem de pratik bir yetkinliği gerektirdiğinden saadet kavramı İslâm düşüncesinin bilgi felsefesiyle de yakından irtibatlıdır. İnsan aklının belli bir kemâle erişmesinin ardından bir üst metafizik aleme ait olan faal akıl ile ittisal edeceğını savunan Meşşâî İslâm filozoflarına göre bu süreçte nefis, bedenî/maddî olandan kendini tecrit etmekte ve böylece teorik olarak bir üst bir kademeye yükselmektedir. Meselenin nazarî tarafının yanında amelî tarafını da unutmayan İslâm filozofları saadeti sadece nazarî hikmetle elde edilen manevi bir haz olarak tanımlamamakta; meselenin amelî hikmetle olan irtibatına da değinmek suretiyle güzel ahlâklı eylemleri (*faziletleri*) icra etmenin saadete ulaşmak noktasındaki gerekliliğine yer vermektedir.⁴

İslâm düşünce geleneğinde saadet sadece ferdî yönüyle değil toplumsal hususiyetiyle de ele alınmış ve Fârâbî'nin *medinetü'l-fazıla* kavramsallaştırması içerisinde vücut bulmuştur. İnsanın kendi başına saadete erişmesinin mümkün olmadığını düşünen Fârâbî'ye göre saadete bir toplum içerisinde ulaşabilir. Bu yönüyle Fârâbî saadetin nasıl bilineceğini ve ona nasıl ulaşacağını gösteren, gerçek saadet ile gerçek olmayan saadeti birbirinden ayıran siyaseti ahlâka dahil etmiştir. Bu düşünce tarzında siyasetin uygulama alanı ise *medinetü'l-fazıla* olarak görülmüş, ferdî saadet ile toplumsal saadetin, faziletli insanların oluşturduğu bir toplumda (*medinetü'l-fazıla*) bir araya geldiği kabul edilmiştir.⁵

Saadete ulaşmanın yollarından biri olan faziletin, felsefî bir kavram olarak İslâm düşünce tarihinde yer bulması felsefî metinlerin tercümesi döneminde gerçekleşmiştir. Nefs kavramı temelinde teşekkül eden bu düşünce biçimine göre insanî nefsin melekî/aklî, sebûî/gazabî ve behimî/shehevî olmak üzere üç temel kuvvesi bulunmaktadır. Nefsin kuvvelerinin itidal halinde *faziletler* meydana gelirken, ifrat ve tefrit hallerinde ise *reziletler* oluşmaktadır. Her iki kavramın *Ahlâk-ı Alâ'î*'deki tanımları şu şekildedir.

⁴ Mustafa Çağrı, "Saadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/319-322.

⁵ Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 304-306.

Eğer bu kuvâdan [kuvâ-yı nefis-i insaniyye] sâdır olan ef'âl muktezâ-yı akl-ı sahih ve vech-i cemil üzere vâki' ve hadd-i i'tidal üzerine sâdır olursa ol hulk ki bu nev' ef'âle sebep ola "fazilet" olur. Ve eğer i'tidalden hâric olup ya ifrat ya tefrit cânibine mâyil vâki' olursa bu makule ef'âle sebep olan kuvvet "rezilet" olur.⁶

Klasik İslâm ahlâk filozoflarına göre insanî nefsin melekî/aklî (düşünme) kuvvesinin itidal halinde *hikmet*, sebûî/gazabî (öfke) kuvvesinin itidal halinde *şecaat/cesaret*, behîmî/şehevî (arzu) kuvvesinin itidal halinde *iffet* faziletleri ortaya çıkmaktadır. Bu üç kuvvenin itidal halinde bir nefiste toplanması durumunda ise *adalet* fazileti meydana gelmektedir. Faziletlerin iradî, kapsamlı bir niteliğe sahip olması, ihtiva ettiği *hayrın* sürekli niteliği faziletin temel belirleyici hususiyetleri arasındadır. Bu faziletler dört fazilet cinsidir ve her bir fazilet cinsinin altında farklı fazilet türleri bulunmaktadır. Klasik ahlâk kitaplarında fazilet türleri genel itibarıyla şu şekildedir.⁷

Hikmet fazilet cinsinin altında yer alan fazilet türleri yedi tanedir: 1. Zekâ, 2. Sür'at-i fehm (hızlı anlayış), 3. Safâ-i zihin (zihin berraklığı), 4. Suhulet-i taallum (öğrenme kolaylığı), 5. Hüsn-ü taakkul (güzel akletme), 6. Tahaffuz (bellekte tutma), 7. Tezekkur (hatırlama).

Yiğitlik/şecaat fazilet cinsinin altındaki fazilet türleri on bir tanedir: 1. Kibr-i Nefs (nefs büyüklüğü), 2. Necdet (cesaret), 3. Yüce gayelilik, 4. Sebat, 5. Hilm, 6. Sükûn (soğuk kanlılık), 7. Şehamet (gözü peklilik), 8. Tahammül (dayanıklılık), 9. Tevazu, 10. Hamiyet, 11. Rikkat (incelik).

İffet fazilet cinsinin altındaki fazilet türleri on iki tanedir. 1. Haya, 2. Rıfk (yumuşak başlılık), 3. Hüsn-i hedy (güzel gidişatlılık), 4. Musâleme (kendisiyle barışık olma), 5. Dea/Da'at (dinginlik), 6. Sabır, 7. Kanaat, 8. Ağırbaşlılık/vakar, 9. Vera (sakinme), 10. İntizam (düzenlilik), 11. Hürriyet, 12. Seha/Cömertlik. Cömertliğin de altında sekiz tane fazilet türü bulunmaktadır: 1. Kerem (eli açıklık), 2. İsar (diğergamlık), 3. Affetme, 4. Mürüvvat (insaniyet), 5. Nubl (asalet), 6. Muvâsât (yardımseverlik), 7. Semâhat (bağışlama), 8. Müsâmahat (feragattir).

Adalet fazilet cinsinin altındaki fazilet türleri on iki tanedir: 1. Sadakat (dostluk); 2. Ülfet (birlik), 3. Vefa, 4. Şefkat, 5. Sıla-ı rahim (akrabayı gözetmek), 6. Mükafat, 7. Hüsn-i şirket (iyi ilişki), 8. Hüsnü kaza (güzel yargı), 9. Teveddüd (Sevecenlik), 10. Teslimiyet, 11. Tevekkül, 12. İbadettir.⁸

Klasik ahlâk müelliflerine göre insan nefsi bu faziletlerle donandığı ölçüde yetkinleşecek, bu kuvvelerin ifrat ve tefrit hallerinde ortaya çıkan reziletlere (melekî kuvvenin *cerbeze*, *belâdet*; gazabî kuvvenin *tehevür*, *cübn*; şehevî kuvvenin *fücur*, *humûd/donukluk*) bulaştığı derecede kemâlden/yetkinlikten uzaklaşacaktır. Faziletlerin elde edilmesi reziletlerden uzaklaşmakla, nefiste mevcut olan eksikliklerin tamamlanması ile mümkün hale gelmektedir.⁹

Klasik İslâm ahlâk metinlerinde yer alan fazilet ve saadet terimlerinin ele alınışı genel itibarıyla bu şekildedir. Mesele ahlâk metinlerinin yeni bir şekil ve muhteva kazanmaya başladığı modern

⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 94.

⁷ Mustafa Çağrıncı, "Fazilet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/268-271. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 96-97.

⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 99-107. Nasiruddin Tusi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 93-96. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 35-41

⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 26-27. Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 47.

döneme intikal ettiğinde fazilet kavramının farklı bir istikamete doğru kaydığı görülmektedir. Modern Batı ahlâkında Immanuel Kant (1724-1804) sonrası yaşanan değişimin etkilerinin hissedildiği Tanzimat sonrası Osmanlı ahlâk metinlerinin en belirgin hususiyeti ahlâk müelliflerinin *vazife* fikri temelinde yeni bir İslâm ahlâkı inşa etmeye çalışmış olmalarıdır.

Felsefî temelleri itibarıyla birbirlerinden farklı hatta bir diğerini nakzeden düşünce sistemine dayalı olmalarına karşın geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin saadet temelli İslâm ahlâkı ile vazife ahlâkını yakınlaştırma çabası oldukça dikkat çekicidir. Kant asıl itibarıyla her türlü içerikten arındırılmış ve akîl temellere dayanan, kaynağını akıldan alan objektif, genel geçer, mutlak zorunlu bir ahlâk yasası tesis etmeye çalıştığından¹⁰ döneminin hazcı ve saadet temelli ahlâk anlayışlarını aynı kategoride değerlendirmekte; haz ya da saadet gayesi ile meydana gelen bir fiilin ahlâkîliğinden bahsedilemeyeceğini öne sürmektedir. Ona göre bir eylemde fiilin sadece ahlâk yasasına uygunluğu değil aynı zamanda onun uğruna yapılmış olması aranılır.¹¹ Eylemin ahlâk yasası/vazife uğruna değil de saadet ya da hazza ulaşmak amacıyla yani içeriği dolayısıyla gerçekleştirilmesi durumunda fiilin ahlâkîliği söz konusu olmayacaktır. Bu vasıfları ile itibarıyla Kant'ın ahlâk yasasının/vazifenin dinî bir emir olması ve kaynağının kutsala dayanması mümkün gözükmemektedir. İnsanın otonom bir varlık olduğu üzerinde duran Kant, insan fiillerinin ahlâk yasasına olan saygı dolayısıyla değil de Tanrı'nın isteği doğrultusunda gerçekleşmesi durumunda bu fiilin ahlâkîliğinden bahsedilemeyeceğini savunur. İnsan fiillerinin ahiret/öteki dünya için gerçekleştirilmesi durumunda da eylem saadetçi/eudamonist bir karakterden kurtulamayacaktır. Netice itibarıyla Kant, ahlâkın kaynağının Tanrı idesinde, toplumsal düzende, ahlâkî duyguda aranamayacağını, teolojik olarak temellendirilmeye çalışılan bir ahlâkın nesnel ve genel geçer bir hususiyet arz etmeyeceğini ifade etmektedir.¹²

Kant fiilin ahlâkîliği için eylemin bir sebebe dayanmasını gerekli görmemekle birlikte ahlâk yasasına uygun fiillerin bir gayesinin olması gerektiğinin farkındadır. O'na göre bu gaye olmadan insan iradesinin belirlenmesi gerçekleşmez. Kant'ın vazife ahlâkında "özgürlüğün kullanımının biçimsel koşullarını içeren yasa" ahlâkın doğru bir eylem gerçekleştirilmesi için yeterlidir. Fakat aklın "doğru olan eylemimizden ortaya çıkan nedir?" sorusuna kayıtsız kalamaması ahlâkta bir amacın olmasını gerekli kılmaktadır. Bu anlamda Kant, ahlâkın amacını "en yüksek iyi idesinde" bulur. Kant'ın ahlâkın amacı olarak vazettiği bu "en yüksek ide" her ne kadar ahlâktan kaynaklanıyor olsa da ahlâkın temeli olma vasfına sahip değildir. Kant'a göre bir insan mutluluktan pay almama tehlikesi ile karşılaşsa dahi yine de amaç olarak en yüksek iyiyi ister.¹³ Vazife (Pflicht) kavramının Kant tarafından merkeze alınmasındaki sebep de bu kavramın iyi kavramını da içeren bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴

¹⁰ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 4.

¹¹ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 5.

¹² Lokman Çilingir, Kant'ta Ahlâk ve Din", *Felsefe Dünyası* 62 (2015/Kış), 56-60.

¹³ Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 36-37.

¹⁴ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 12.

Saadet temelli ahlâk düşüncesine muhalif bir konumda yer alan vazife ahlâkının İslâm ahlâkıyla uyum hattına yaklaştırılırken *fazilet* kavramının nasıl tanımlandığı ve konumlandırıldığı temel problemlerden biridir. Klasik dönem İslâm ahlâk metinlerinde fazilet kavramı nefis nazariyesi üzerine kurulmuştur. Nefsin kuvvelerinin itidal halinde olması durumunda faziletlerin insan nefsinden sadır olacağını düşünen klasik İslâm ahlâkçılarının nazarında nefsin varlığına dair bir şüphe söz konusu değildir. Oysa vazife ahlâkının dayandığı düşünce sisteminde ruhun/nefsin varlığının kesin bir kabulü söz konusu değildir. Metafiziğin konuları içerisinde yer alan diğer konular gibi nefis de ispatlanması mümkün olmayan varlıklardan biri olarak görülmektedir. Nefsin varlığının kabulü hususunda birbirinden ayrı iki fikri temele sahip ahlâk görüşlerini uyum hattına yaklaştırma çabasında olan geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin fazilet kavramını yorumlama şekli bu anlamıyla önem taşımaktadır. Dönemin ahlâk müelliflerinin nefis nazariyesine dayanan klasik ahlâk düşüncesini mütekaddimûn, vazife fikrini temel alan ahlâk düşüncesini ise müteahhirûn şeklinde nitelendirmeleri her iki ahlâk dönemi arasındaki büyük kırılmanın farkında olduğunu göstermektedir.

Modern Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Fazilet

Klasik ahlâk metinlerinde zikrettiğimiz şekilde tanımlanan ve taksim edilen fazilet kavramının geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde tanımlanmasında ve yorumlanmasında birtakım değişiklikler yaşanmıştır. Dönemin ahlâk metinlerinde yaygın olan vazife fikriyatının etkisiyle faziletin neredeyse vazife ile eşdeğer bir kavram olarak kabul edildiğini ifade etmek hilafı hakikat bir hüküm olmasa gerektir.

II. Meşrutiyet öncesinde telif edilen ahlâk metinlerinde başlayan bu sürecin ilgi çekici örneklerinden birini Mekteb-i Sultanî’de akâid-i diniye ve ilm-i ahlâk ve lisan-ı Osmanî muallimi olan Rifat Efendi’nin kaleme aldığı *Ahlâk-ı Nazarî*’de görmek mümkündür. Müellife göre fazilet, “daima vazifeye tâbi olmaktır.”¹⁵ Faziletin tanımında yer alan vazife ile müellifin ne kast ettiği ise ilerleyen satırlarda yer alacaktır.

Aklı, ef’âl-i beşeriyeyi takdire sevk eden *hakkaniyet* ve *namuskârlık* esas-ı fitrîsi, cümlemizin itaate mecbur olduğumuz bir *kanun-ı âli* gibi iradeye tesir eder. Vazife ve hak, adalet ve fazilet esasları buradan neşet eder, kanun [gibi] hükmeder. Mademki biz de akıl ve irade ile muttasıfız, kanunun emrine mütâbaat ve nehyinden ictinab etmeğe mecburuz. İşte vazife budur.¹⁶

Müellif insan fiillerini değerlendiren, onları olumlayan ve yanlışlayan kaynak olarak akli görmekte; akli bu konuda sevk eden kuvvenin ise insanda fitraten mevcut olan hakkaniyet ve namuskârlık esasları olduğunu düşünmektedir. Söz konusu bu esasların ise herkesin itaate mecbur olduğu bir yüce kanun gibi iradeye tesir ettiğini düşünmektedir. İnsanın akıl ve irade sahibi olmasını da kanunun emirleriyle mükellef tutulması için yeterli görmektedir. Müellifin bu satırlarda yer alan kanun-ı âli terkibinden kanun-ı ahlâkîyi/ahlâk yasasını kastettiğini, mükellef olmanın şartları

¹⁵ Rifat, *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hükema* (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1312), 76.

¹⁶ Rifat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 76. (Vurgular bize aittir.)

içerisinde akıl ve iradeye vurgu yaparak insanın otonom bir varlık olduğuna işaret ettiğini netice itibarıyla vazife fikrine yakın bir söylemde bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Fazilet kavramını vazife fikriyle irtibatlandıran bir diğer son dönem Osmanlı ahlâk müellifi Mekteb-i Sultanî müdürü Abdurrahman Şeref'tir (1853-1925). Müellife göre her insan, herkes tarafından beğenilen/makbul görülen kuvvelerinin (kuvâ-yı nefise) mertebesi ölçüsünde ilerler. Yetkinlikte ilerleme insanın tabii gerekliliklerini yerine getirmesi ile daha kolay hale gelir. Söz konusu bu kuvvelerin (kuvâ-yı nefise) derecesine göre insanlarda çeşitli ahlâkî mertebeler görülür ki bunun zirve noktasını fazilet teşkil etmektedir. Bir kimsenin kendisine terettüp eden *vazifelerin* tamamını kusursuz ve noksansız bir şekilde icra etmesi ve bu durumu âdet edinmesi durumunda bu şahsa *fâzıl* ismi verilir. Ahlâk ilminde saadete vasıl olmuş *mesud* insan da bu anlamda vazifelerini eksiksiz yapan kişidir.¹⁷ Abdurrahman Şeref'in bir taraftan klasik ahlâk düşünce dünyasına ait fazilet/fazıl terimlerini vazifeyle eşdeğerde tuttuğu fakat diğer taraftan vazife fikriyle örtüşmeyen saadet kavramından da vazgeçmediği görülmektedir. Ayrıca klasik ahlâk ilminde yer alan "kuvâ-yı nefsiyye (nefsin kuvveleri)" terkinin bu metinde "kuvâ-yı nefîse"ye dönüşmesi oldukça dikkat çekicidir.

Dönemin ahlâk metinlerinde fazilet kavramının Kant'ın vazife fikrinde yer alan ahlâk yasası (kanun-ı ahlâk) ile irtibatlandırılmaya çalışıldığı da görülmektedir. Kant'ın vazife ahlâkında olduğu gibi bir yasa/kanun arayışında olan Osmanlı ahlâk müelliflerinden Selanikli Hilmi'nin *Kanun-ı Fazilet* adıyla bir kitap üzerinde çalışmaya başladığı bilgisine sahip olmakla beraber, bu eserin neşredilip neşredilmediği konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz.¹⁸ Eserin sadece ismi üzerinden düşünüldüğünde müellifin fazilet ile kanun/ahlâk yasası arasında irtibat kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Yazarın *Kanun-ı Fazilet*'i tebşir ettiği satırlar kanun-ı ahlâk/ahlâk yasası kavramının Osmanlı ahlâk müelliflerinin zihninde ne derece değerli bir yerde durduğunu gösteren güzel bir örnektir.

Kanun-ı ahlâkî daha vâzıh, daha mükemmel bir surette şerh etmek, büyük hem de pek büyük bir fazilet-i ilmiyye mütevakkıf olmakla beraber birtakım tedkikât ve tetebbuât-ı ciddiyye de muhtaç olduğu kabul edilirse bu eserde iltizam edilen icaz ve ihtisarin -fıkdan-ı iktidardan sarf-ı nazar- vaktin adem-i müsaadesinden ileri geldiği teslim olunur zannederim!

Vaktin müsaadesine, hayatın istirahatine zafer-yâb olursam *Kanun-ı Fazilet* nâmıyla yazmakta olduğum mufassal eserde başka bir zeminde, başka bir tarzda izahât-ı kâfiye vereceğimi ümit ederim.¹⁹

Selanikli Hilmi, vazifeyi/vazife-i hayriyyeyi "en ehemmiyetli fazilet-i necibânenen, en kıymetli meziyet-i âlicenâbânenen ibarettir" şeklinde tarif ederek bu dönemde tesis edilmeye çalışılan vazife ile fazilet arasındaki irtibata yakın bir çizgiyi takip etmektedir. Ona göre bu tarz bir fazilet, insanlık saadetinin de gayesidir. Fazilet ve saadet arasındaki irtibata da değinen müellif, nefsi zevkler gibi zâtî faydalardan uzak olması şartıyla saadet ve faziletin ikiz (tev'em) olduğunu fakat faziletin saadetten öncelikli olduğunu ifade eder. Bu anlamda saadet, insanî faziletin yardımcı kuvveti (kuvvetü'z-zahri) konumunda yer almakta ve saadet sürekli fazileti takip etmektedir. Müellife göre saadet, faziletin

¹⁷ Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk* (Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Dâruttibaâtü'l-Âmire, 1316), 52.

¹⁸ Selanikli Hilmi, *Mir'at-ı Ahlâk* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1317), 115.

¹⁹ Selanikli Hilmi, *Mir'at-ı Ahlâk*, 115-116.

hakiki bir mükafatıdır, insanlığın kurtuluş hedefi ve ahlâkın gayesi saadet değil, fazilettir.²⁰ Klasik dönem ahlâk düşüncesinde ahlâkın gayesi olarak saadetin kabul edilmesine karşın Selanikli Hilmi'nin açık bir şekilde ahlâkın gayesi olarak saadet yerine fazilete/vazifeye yer verdiği görülmektedir. Bu durum vazife fikrinin dönemin ahlâk metinlerinde ne derece etkin olduğunu da göstermektedir. Klasik dönemde ahlâkın gayesi olarak kabul edilen saadet, modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde vazifelerin icrasında yardımcı bir rol üstlenmekte, ahlâkî kavramlar hiyerarşisindeki üst konumundan aşağılara inmektedir.²¹

Geç dönem Osmanlı dünyasında neşredilen eserlerde ahlâk yasası arayışları noktasındaki problemler çoğalmış ve yaygınlaşmış olmasından dolayı dönemin mâbeyn-i hümayun cenâbı mülükâne (sarayın özel kalem) mütercimlerinden ahlâk müellifi Ali Rıza bu meselenin hususen altını çizmekte; dinî/İslâmî hükümlerin ahlâkî kaideler üzerinde kurulduğunu ifade etmek suretiyle ahlâk yasası arayışlarının İslâm dini çerçevesinde sınırlı kalmasına işaret etmektedir. Ayrıca İslâm'ın faziletleri emreden bir din olduğunu ifade ederek dinî emirlerin ahlâkı da içerdiğini savunmaktadır.²² Ali Rıza'ya göre bir fiilin fazilet adını almasının temel şartı "hüsn-i niyete mukârin" olmasıdır.²³ İnsanın gerek toplum içinde gerekse Cenabı Hak karşısında şeref ve rütbesinin artmasına faziletler hizmet etmektedir.²⁴ Dönemin diğer ahlâk müelliflerinde olduğu gibi bir ahlâk yasası arayışı içerisinde olan Ali Rıza, İslâmî faziletlerle hareket eden insanlarda İslâm'ın yüce hükümlerinin ve şer'î âdâbın büyük bir ahlâk kaidesi şeklinde tesir edeceği kanaatindedir.²⁵ Geçmiş filozoflardan bazılarının hayırlı ameli, fazilet sahibi insanlarla vazifeleri çerçevesinde hizmet etmeyi alışkanlık edinmiş insanlarda mevcut olan kıymetli bir cevher olarak kabul ettiklerini ifade ederek hayır, fazilet ve vazife arasındaki münasebete dikkat çekmektedir.²⁶ Müellif bu genel değerlendirmelerin ardından fazileti "A'mâl-i salihayı icraya vasita olan kuvvettir ki ruhun sû-i ahlâka olan meyelnândan tebâ'uduna hâdim olur[uzaklaşmasına hizmet eder]." şeklinde tanımlayacaktır.²⁷

İnsan tabiatında faziletin yerleşmesini, klasik dönem ahlâk filozoflarının görüşlerine uygun bir şekilde, itiyadla/tekrarla gerçekleşeceğini düşünen müellife göre belli bir tekrardan sonra faziletler insanda bir ikinci tabiat halini almaktadır. Bu yönüyle insanda mevcut olan iki kuvveden biri insanı salih amellere sevk ederken, bu kuvvenin karşısında yer alan ağraz-ı nefsanîye kuvvesi insanı bundan menetmektedir. Birinci kuvvenin ikinci kuvveye galip gelmesi sonucu oluşan muvazene neticesinde fazilet meydana gelmektedir. Aksi bir durumda ise "zemâyim-i ahlâkiyye" denilen bir eksiklik meydana gelecektir. Bu anlamda fazilet salih ameller, hayr ve hasenâta olan meylin bir itiyad halini almasıyla meydana gelir. Fiillerin sürekli tekrar etmesiyle meydana gelen güzel hissiyatlar diğer kötü

²⁰ Selanikli Hilmi, *Mir'at-ı Ahlâk*, 102-103.

²¹ Fazilet kavramının saadet kavramı karşısında kazandığı bu önemi dönemin diğer ahlâk metinlerinde görebilmek mümkündür. Bkz. Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 52. Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk* (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330), 73-74.

²² Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1318), 19.

²³ Son dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde niyet meselesine dair tartışmalar için bkz. Yusuf İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 214-222.

²⁴ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 25.

²⁵ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 30.

²⁶ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 39.

²⁷ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 46.

hissiyatların hepsine galip gelmektedir. Bir kuvve olması yönüyle faziletlerin en zirvede olduğu şahsiyetler peygamberler ve evliyalarlardır.²⁸

Klasik ahlâk düşüncesi çerçevesinde hareket ettiği izlenimi veren Ali Rıza'nın fazilet kavramı hakkındaki yorumlarının en ilgi çekici tarafı fazilet ve vazife kavramı arasında kurmaya çalıştığı bağıdır. Fazilet ile vazifeyi birbirinin varlık kaynağı olarak gören müellife göre bir kimsenin ahlâkî hislerini terbiye etmesi ve arttırması (tenmiye), şeref ve asaletini, kalb-i selimini/vicdanını fazilet hissiyle süslemesi (tahalli) ölçüsünde vazifelerini daha kolay bir şekilde icra etmesi mümkün hale gelecektir.²⁹ Benzer bir şekilde insanî vazifelerin (vezâif-i beşeriyyenin) güzel bir şekilde ifa edilmesi faziletin meydana gelmesine vasıta olan itiyadı ortaya çıkarmaktadır. Vazifelerin icrasında gösterilecek ihmalkarlık ise kötü ahlâkî fiillerin (zemâyim-i ahlâkiye) alışkanlık kazanmasına neden olan hissi vücuda getirecektir. Bu anlamda faziletler ve reziletler insanın hüsn-i niyetine yakın (makrun) olan veya olmayan fiillerine oranla belirlenir. Sonuç olarak yazar *faziletin, asıl itibarıyla ihtiyarî olduğu halde ifası mecburiyet halini almış vazifelerin tamamını içerdiğini*; kötü ahlâkın (zemâyim-i ahlâkiyyenin) terk edilmesinde gösterilen sebatla ya da bu tarz fiil ve hareketlerle edinilen alışkanlık (ülfet ve itiyad) neticesinde faziletlerin kazanıldığını ifade etmekte; insanın tüm fiillerinin en son gayesinin fazilet olması gerektiğinin altını çizmektedir.³⁰ Bu yorumlarıyla Ali Rıza'nın vazifeleri fazilet dairesi içinde gördüğü, klasik dönemde ahlâkın gayesi olan saadet yerine fazileti diğer bir yönüyle vazifeleri gaye olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Fazileti vazife kavramı etrafında yorumlayan geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinden bir diğeri ise Ali Kemal'dir (1867-1922). Halep'e sürgün olarak gönderildikten sonra (1989) Halep Mekteb-i idadisinde muallimlik görevinde³¹ bulunan Ali Kemal'in bu görev esnasında kaleme aldığı *İlm-i Ahlâk* adlı eserinde fazilet kavramı vazife fikriyle ilişkilendirilmiştir. Müellife göre fazilet "Mütemadiyen ifa-yı vazife ile iktisab olunan icra-yı hayr etmek âdetine" verilen addır.³² Klasik ahlâk filozoflarının yapmış olduğu dörtlü taksimi yetersiz gören müellif nefsinde karşı vazifelerini icra eden insanların "kanaatkar mutedil, temeyyüz, müdebbir, sadık, ketum, faal, seçî"; ictimaî vazifelerini yapan insanların "âdil, muhik, hayırhah, şefîk" faziletleri ile bezeneceklerini ifade etmektedir. Müellif bu faziletlerin haricinde "itidal, nezâfet, tasarruf, sıdk, şecaat, adalet, hakkaniyet, şefkat" gibi fazilet türlerine de ayrıca değinmektedir. Yazara göre zikredilen bu fazilet türlerinin tamamının bir insanda toplanması mümkün gözükmemekle birlikte bunlardan birçoğunu kendi nefsinde toplayan insana "ashâb-ı fazilet" denir.³³ Ali Kemal faziletin ortaya çıkması için hayrın bilinmesi ve tatbik edilmesi gerektiğini düşünür. Faziletin karşıtında yer alan redâeti ise "ef'âl-i mezmume icrasıyla ahz olunur bir fena âdet"³⁴ şeklinde tanımlar. Bu yönüyle faziletin ve redâetin meydana gelmesinde hususen

²⁸ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 46-47. Ali Rıza fazilet hakkındaki yorumları her ne kadar modern hususiyetler ve işaretler ihtiva etmiş olsa da müellifin klasik İslâm ahlâk felsefesinde yer alan nefsin kuvveleri temelinde inşa edilen erdemler teorisine de yer verdiği görülmektedir. Bkz. Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 47-49.

²⁹ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 66.

³⁰ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 67.

³¹ Mustafa İsmet Uzun, "Ali Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/405-408.

³² Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 108.

³³ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 108.

³⁴ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 109.

itiyada/alışkanlığa dikkat çeken Ali Kemal'e göre hırs ve heves insanın tabiatı dolayısıyla mevcut iken, redâet sonradan kazanılmaktadır. Bu hususiyeti itibarıyla redâet kesbîdir, vehbî değildir.³⁵

Ahlâkın gayesi olan saadete ulaşmanın faziletlerle mümkün olduğunu, reziletlerin bu gayeden insanı uzaklaştırdığını ifade eden erken Cumhuriyet dönemi ahlâk müelliflerinden A. Hamdi Akseki'ye göre (1887-1951) ahlâkî faziletler, ruhun/nefsin kuvvelerinin terbiyesine ve yetkinlik kazanmasına hizmet etmektedir. İrade, zihin ve his ahlâkî faziletlerle kuvvet kazanırken, kötü huylarla/reziletlerle zaafa uğramakta ve vazifelerini icra edemeyecek bir duruma düşmektedir. Bu yönüyle faziletler vazifelerin ifasında temel bir rol oynamaktadır.³⁶

Ahlâk müelliflerinden Mustafa Rahmi [Balaban] (1888-1953) ise ahlâkı derecelere ayırmakta ve ahlâkın bu derecelere göre değiştiğini düşünmektedir. Comte'un ilerlemeci tarih anlayışını ihsas eden bu derecelendirmenin en üst katmanı olan beşinci kısımda "fazilet-i ahlâkiyye" bulunmaktadır.

Mustafa Rahmi'nin yapmış olduğu ahlâk taksiminin en alt kısmında ahlâkın en ilkel formu olan *ahlâk-ı hayvanî* yer almaktadır.³⁷ Bu kısımda ahlâk, menfaat ve hayatın muhafazası (muhafaza-i hayat) üzerine kuruludur. Hayatın gayesinin haz ve menfaat olduğunu kabul eden insanlar bu ahlâk seviyesindedir.

Ahlâk-ı hayvanînin üstünde yer alan ikinci kısımda *ahlâk-ı ibtidai-i insanî* yer almaktadır.³⁸ Bu ahlâkî derece insana nefsine/sevk-i tabiiye uymamasını, ona karşı durmasını salık verir. Tarassud (gözetme, bekleme), teemmül ve akıl ile yolunu bulmasını ve bunlarla yeni bir "ene" (benlik) yapmasını söyler.

Üçüncü kısımda ise *ahlâk-ı ictimâî* yer almaktadır. İbtidâî insan nazarında toplum sadece kan bağı ile bir araya gelen şahıslardan (aile ve kabileden) ibarettir. Bu nedenle ibtidâî insan kendi kabilesi haricinde yer alan bir kimseye (ecnebiye) karşı bir vazifesinin olmadığını düşünür. Müellife göre cemiyet-i beşeriyyenin genişlemesi ve tekamülü neticesinde toplumsal vazifeler de çoğalmıştır. Bu yönüyle toplumsal ahlâkın kendine has düsturları bulunmaktadır ki bunları üç maddede özetlemek mümkündür. 1. Bir insan hayatını müntesibi olduğu toplumun hayat şartlarına uydurmak zorundadır. 2. Bir insanın diğer insanların menfaati için çalışmalı ve onlara faydalı olmalıdır. 3. Gerektiğinde diğer insanlar için kendi hayatından vazgeçebilmelidir.³⁹

Ahlâkın dördüncü kısmında ahlâk-ı revâkiyye/stoacı ahlâk⁴⁰ yer alır. Kurucusu Zenon'dur. Stoacı ahlâk, kendi arzularına karşı mücadele etmeyi, kendi elimizde olmayan şeyleri merak etmemeyi tavsiye eder. Bu yönüyle haricî şeyler karşısında kayıtsız kalmak ve münzevî bir hayat yaşamak Stoacı ahlâkın önemli düsturlarındandır. Müellife göre bu meslek sabırlı insan yetiştirmekte fakat fa'âl ve hayırperver insan yetiştirmemektedir. Çünkü buradaki hareket insanın içine doğrudur.

³⁵ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 109.

³⁶ A. Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968), 21, 144. Eserin daha eski tarihli bir diğer baskısı için bkz. Ahmed Hamdi Aksekili, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: Öğüt Matbaası, 1340-1342).

³⁷ Mustafa Rahmi [Balaban], *Felsefeden Ahlâk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339/1342), 21-22.

³⁸ Mustafa Rahmi, *Felsefeden Ahlâk*, 22-23.

³⁹ Mustafa Rahmi, *Felsefeden Ahlâk*, 23-30.

⁴⁰ Mustafa Rahmi, *Felsefeden Ahlâk*, 30-32.

İctimaî ahlâkta insanın kendisini toplum için feda etmesi yer alırken stoacı ahlâk için toplumsal taraflıyla değil nefis boyutuyla ilgilenmektedir.

Bu mertebelerin en üst kısmında yer alan fazilet-i ahlâkiyyeye geldiğimizde ise müellifin bu ahlâk derecesini vazife kavramıyla irtibatlı bir şekilde açıkladığı görülmektedir.

Fazilet-i ahlâkiye: Kâffe-i vezâifini (şahsî, ailevî, millî, insanî, ilahî) bilâ-noksan, seve seve ifâ etmek ve bunu âdet edinmektir. Asıl mesud insanlar, fazilet-i ahlâkiye sahibi olanlardır. *Çünkü fazilet-i ahlâkiye nerede ise saadet-i hakikiye de oradadır.* Servet, mansıb, ilim saadet-i tammeyi temin eden şeyler değildir. Bunlara mâlik birçok insanlar vardır ki yine mesud değildir. İnsan servet ve ilimle beraber fazilet-i ahlâkiyyeye de sahip olmalıdır.⁴¹

Dönemin ahlâk metinlerinde görülen fazilet ve vazife arasındaki irtibatın bir benzerini gördüğümüz bu satırlarda Mustafa Rahmi fazilet kavramının vazifelerin tamamını içerdiğini savunur. Saadet gayeli ahlâk anlayışından da vazgeçmeyen müellife göre saadete ulaşmanın yolu fazilet-i ahlâkiyyeye sahip olmaktır ki bu da vazifelerin seve seve icrasıyla gerçekleşecektir.

Cumhuriyet devri ahlâk müelliflerinden Mustafa Namık'ın (1883-1965) kaleme aldığı *Ahlâk* metninde yer alan fazilet tanımında ise vazife fikrinin tesirlerini *ahlâkî kaide (ahlâk yasası)* kavramı üzerinden görmek mümkündür. Fazilet hakkında kendisinden önce ortaya konulan düşünce geleneğini devam ettiren müellif fazileti “Bütün *ahlâkî kaidelerin* tatbiki” şeklinde tanımlarken; rezileti ise “Ahlâkî kaidelerin i'tiyadî olarak ihlali” şeklinde tarif etmektedir. Müellifin fazilet tanımında yer verdiği bir diğer unsur ise niyettir. Bu anlamda müellife göre fazilet “hüsn-i niyete masruf bir cehddir”. Faziletin vücut bulmasının temel şartı olarak ahlâkî kaidelerin bilinerek arzu duyulmasını ve tatbik edilmesini öne süren Mustafa Namık, faziletin icrasında gayret sahibi olunması ve *faziletin fazilet için yapılması* gerektiğini düşünür.⁴² Bu yorumlarıyla müellifin Kant ahlâkında yer alan vazifenin vazife için yapılması kaidesine ne derece yakın durduğu görülmektedir. Faziletlerin ahlâkî kaideler üzerine tesis etme gayretlerinde de Kant ahlâkında yer alan vazife-ahlâk yasası irtibatının bir benzeri görülmektedir.

Müellife göre bir fiilin hayır olarak kabul edilmesi için fiilin, o eylemi icra eden fâilin şerefini yükseltmesi gerekir. Eylemin taşıdığı ahlâkî kıymetin sadece ferdî sahada değil toplumsal alanda da hayırla neticelenmesi gerektiğini düşünen Mustafa Namık'a göre bir hayırda, kasd ve hüsn-i niyet zaruri olsa da yeterli değildir. Sadece bir hayırlı fiilin fazileti meydana getiremeyeceğini ifade eden müellife göre, insan mahiyeti itibarıyla zaaf ve noksan sahibi olduğundan her zaman olmasa da çoğunlukla ahlâkî hükümlere uygun davranması halinde fazilet sahibi olabilecektir. Hayrın tatbik edilmesi ve bunun itiyad halini alması faziletin zâti bir sıfatıdır. Bu yönüyle faziletin “Hayırda istikrardır.” şeklinde tarif edilmesi mümkündür.⁴³

Faziletlerin tabii bir niteliğe sahip olmadığını, kesbi olduğunu kabul eden müellife göre faziletler mizacın bir gerekliliği olarak meydana gelmesi durumunda buna fazilet denilemeyecektir. Benzer bir şekilde bedeninin bir rahatsızlığı nedeniyle oluşan reziletler de ahlâken rezilet kabul

⁴¹ Mustafa Rahmi, *Felsefeden Ahlâk*, 32.

⁴² Mustafa Namık [Çankı], *Felsefe Dersleri Ahlâk* (İstanbul: Milli Matbaa, 1926), 66.

⁴³ Mustafa Namık [Çankı], *Felsefe Dersleri Ahlâk*, 66.

edilmeyecektir. Bir itiyad halini almış hayrın fazilet olarak tanımlanabilmesinin iki şartı vardır. Söz konusu bu şartları yazarın kendisinden dinleyelim.

Hayr i'tiyadı ancak iki taktirde fazilettir. Evvelen ihtiyar ile, bizim kasd ve irademiz tahtında olarak meksub olmalıdır. Sâniyen, deruhte olunmuş taahhütlere, kabul edilmiş mebde'lere karşı bir nev' sadakat ile, iradî fiil ile idame ve muhafaza olunmuş bulunmalıdır. Cebren kabul edilmiş veya ettirilmiş bir i'tiyad, meziyet değildir. Tabii bir fazilet de olamaz.⁴⁴

Müellifin alışkanlık almış bir hayrın fazilet olabilmesi için öne sürdüğü şartların birincisi fiilin özgür bir irade ile gerçekleşmesiyle ilgilidir. İkinci şartta geçen "deruhte olunmuş taahhütler", "kabul edilmiş mebde'ler" ifadelerinin ise vazife ahlâkında yer alan vazife-hak kavramları arasında yer alan münasebet ile irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında fikirlerine yer vereceğimiz son ahlâk müellifi Ömer Nasuhi [Bilmen] (1883-1971) olacaktır. Müellife göre fazilet "ahlâkî vazifelere riayetten mütehasıl nezih bir meleke"dir. Bütün faziletlerin kaynağı olması bakımından aslî faziletler (fezâil-i asliyye) "*hikmet, adalet, semâhat, taharettir*".⁴⁵ Bu faziletlerin ilk ikisi klasik dönem ahlâk metinlerinde yer alan temel erdemlerle örtüştüğü halde "semâhat ve taharet"i klasik ahlâk metinlerinde yer alan ana erdemler içerisinde görebilmek mümkün değildir. Ahlâkın dört ana fazileti olarak zikredilen bu kavramların muhtevasının nasıl doldurulduğuna baktığımızda ise ahlâkın toplumsal yönünün ağırlıkta olduğu görülecektir.

*Hikmeti nazari kuvvenin mühezzeb (düzeltilmiş/ıslah edilmiş) bir halde bulunuşu olarak tarif eden yazar, temyiz, tezekkür, idrak kuvvesinin itidal dairesinde bulunması ile hikmetin ortaya çıktığının altını çizmektedir. İnsanın gerek ruh haleti gerek amel ciheti ile yetkin hale gelmesi hikmet sayesinde gerçekleştiği gibi eşyanın hakikati de hikmetle idrak edilmektedir.*⁴⁶

*Adalet fazileti ile toplumsal hayatın ahenginin düzenlendiğini, âlemin nizamını (nizam-ı alemi) sağlayacak amellerin insanî nefisten bu fazilet ile sadır olduğunu ifade eden Ömer Nasuhi'ye göre insanın hayra yönelmesi de adaletle gerçekleşmektedir. İslâm nazarında adaletin hem sosyal bir vazife hem de ferdî bir vazife olduğunu düşünen müellife göre başkalarının ahlâkını ıslah edilmesi ya da insanların hukukuna riayet edilmesi adalet dairesi içerisinde düşünülebilecek amellerdendir.*⁴⁷

Semâhati insanî bağları arttırmaktan, nefsin temayüllerini tadil etmekten ortaya çıkan pek yüksek bir haslet şeklinde yorumlayan Ömer Nasuhi, bu fazilet sayesinde insanın kendi nefsinin esiri olmaktan korunabildiğini düşünmektedir. Müellife göre semâhat sahibi olanlar kendilerine vacip olan fiillerden daha öte bir gaye ile hareket ettiklerinden *kerem* ve *sehâ* faziletleri de bu şahıslarda tecessüm etmektedir. Bu fazilet sayesinde kendi hevalarına karşı koyabilen insanlar, bir menfaat uğruna kanaatlerini değiştirememekte ve hak olanı daima savunabilmektedir. Bu yönüyle adalet fazileti, şecaat ve şehâmet (yiğitlik) şeklinde de kendini gösterebilmektedir.⁴⁸

⁴⁴ Mustafa Namık [Çankı], *Felsefe Dersleri Ahlâk*, 67.

⁴⁵ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347), 33.

⁴⁶ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 33-34.

⁴⁷ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 34-35.

⁴⁸ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 35-36.

Ömer Nasuhi tahareti/temizliği ise hem bedenî hem de manevî yönüyle ele almakta; fıkıh ilminde abdest almak gusletmek şeklinde yapılan temizlik anlamına gelen taharetin ahlâk ve tasavvuf istilahatında “fitrat-ı selîmenin birtakım şâibelerden, süflî hasletlerden, fâsid akidelerden berî bulunması” şeklinde tarif edildiğini ifade etmektedir. Bu yönüyle iffet, haya, edeb gibi kavramların ruhî/manevî temizlik dairesi içerisinde düşünebileceğini ve insanın ahlâken temizliğinin bu sayede gerçekleşeceğini savunmaktadır.⁴⁹ Sonuç olarak Ömer Nasuhi'nin klasik ahlâk ilminde kabul edilen taksimi kabul etmediği, şekil ve muhteva olarak farklı bir yorumlamaya gittiği, fazilet kavramını vazife üzerinden tanımlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

İnsan fiil ve eylemlerine yön vermesi ve toplumsal düzeni şekillendirmesi nedeniyle ahlâk tarih boyunca büyük sosyal ve siyasî hadiselerin yaşandığı dönemlerde üzerinde tartışmaların yapıldığı bir alan haline gelmiştir. İdaresi altında olan toplumlara yeni bir düzen ve nizam verme eğiliminde olan yönetici kesim için ahlâkın ihtiva ettiği “toplumu/insanı değiştirme ve dönüştürme potansiyeli” birer teşvik unsuru gibi gözüксе de din ile ahlâk arasında mevcut olan yakın bağlar ahlâk alanında daha hassas olunmasını zorunlu kılmıştır.

Siyasî, askerî ve ekonomik problemlerin yoğunlaştığı son dönem Osmanlı'da ahlâk konulu eserlerin, risalelerin, makalelerin telif sayılarında yaşanan yükseliş bu durumun en güzel örneklerinden biridir. Klasik İslam ahlâk metinlerinin Osmanlı modernleşme sürecine müspet bir katkı sunmak bir tarafa bu hareketin ilerlemesine engel olduğu fikrinin dönemin bürokrat, aydın ve ilim insanlarında hakim bir kanaat olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bu kabul ahlâk eserlerinin modern bir içerik ve tarzda kaleme alınmasındaki en önemli etkenlerdendir.

Ahlâk metinleri üzerinden işleyen modernleşme sürecinde ahlâk metninin muhatapları merkeze alınmış, okurların yaş, meslek grubu, cinsiyetine göre ahlâk metni farklı şekiller kazanmıştır. Çerçeve itibarıyla farklı bir yapıya bürünen ahlâk metinlerinde yer alan kavramlar, dönemin şartları ve ihtiyaçları çerçevesinde yeniden tanımlanmış ve yorumlanmıştır.

Klasik dönem ahlâk düşüncesinin temel kavramlarından biri olan faziletin bu yeni dönemde nasıl tanımlandığı ve yorumlandığı meselesi modernleşme dönemi Osmanlı ahlâk metinlerinin temel problemlerinden biridir. Klasik dönem ahlâk düşüncesinde ahlâkın gayesi olan saadete ulaşmanın en önemli vasıtalarından biri olan faziletin, nefsin kuvvelerinin itidal halinde meydana geldiği kabul edilmektedir. Modern dönem Osmanlı ahlâkçılarının merkeze aldıkları vazife fikrinde ise ne bir saadet gayesinden ne de nefsin varlığından veya onun kuvvelerinden bahsedilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu yönüyle klasik dönem ahlâk düşünürlerinin kabul ettiği şekliyle fazilet kavramının vazife ahlâkında yer alması beklenmemesine rağmen geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde vazife ve fazilet kavramları bir arada yer almıştır. Modern dönem Osmanlı ahlâkçıları “mesud insan” terkibi üzerinden, saadet gayeli ahlâk düşüncesinden vazgeçmeden, vazife fikrini de içeren bir ahlâk inşa etmeye çalışmıştır. Felsefi temelleri itibarıyla birbiriyle örtüşmesi mümkün

⁴⁹ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 36-37.

gözükmeyen her iki kavram son dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde asıl anlamlarından farklı bir şekilde yorumlanmıştır.

İşaret ettiğimiz felsefi problemlere telif ettikleri metinlerde yer vermeyen Osmanlı ahlâk müelliflerine göre *vazifelerini* yerine getiren insanlar fazilete ermiş *fazıl* kişiler statüsüne yükselecektir. Saadete ermiş mesud insanlar vazifelerini, diğer bir tabirle faziletleri yerine getiren insanlardır. Faziletler, vazifelerin daha kolay icra edilmesine; vazifelerin icrası da faziletlerin meydana gelmesindeki itiyadın oluşmasına bir vesiledir. Faziletler, nefsin kuvvetlerini güçlendirdiğinden vazifelerin icrasını kolaylaştırmakta; reziletler de nefsin kuvvetini zaafa uğrattığından vazifelerin ifasını daha müşkül hale getirmektedir. Faziletler vazifeyi ve vazifenin tüm kısımlarını içermektedir. Bu anlamda vazife ve fazilet kavramları neredeyse eş anlamlıdır. Klasik dönem ahlâk metinlerinde faziletlerin ifası ile elde edileceği düşünülen saadetin modern Osmanlı ahlâk metinlerinde vazifelerin icrasıyla mümkün olacağı kanaati hakimdir. Vazife fikrinde yer alan “vazifenin vazife için yapılması” ilkesi, modern dönem Osmanlı ahlâk eserinde “faziletin fazilet için yapılması” ilkesine dönüşmekte ve fiillerin son gayesinin fazilet olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri fazilet kavramını kanun-ı âli, kanun-ı ahlâk ile de irtibatlandırmaktadır. Söz konusu bu terkiplerin vazife ahlâkında yer alan ahlâk yasasına işaret ettiğini ifade etmek mümkündür. Ahlâk metinleri incelendiğinde yazarların kanun-ı ahlâk/kanun-ı ahlâkî terkiplerinden kastının ne olduğuna dair net bir açıklama olmadığı görülmektedir.

Bu çalışmada modernleşme dönemi Osmanlı ahlâk metinlerinin nazari ahlâk kısmında fazilet kavramının nasıl ele alındığı ve vazife ile ne şekilde irtibatlandırıldığı üzerinde dikkatlerimizi yoğunlaştırmaya çalıştık. Dönemin ahlâk müelliflerinin kahir ekseriyetinin teorik anlamda faziletten maksatlarının vazife olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle vazifelerin daha somut bir şekilde ele alındığı modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinin amelî ahlâk bahsi üzerinde yapılacak çalışmaların vazifeden/faziletten ne kastedildiğine dair daha somut örnekler sunacağı muhtemeldir. Ayrıca bu tarz çalışmaların modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yer alan fazilet kavramının klasik ahlâk metinlerinde yer alan faziletten hangi yönleriyle ayrıştığını ya da hangi yönleriyle benzeştiğini de göstereceği açıktır.

Son olarak, bir saadet gayesinden tamamen kendini uzaklaştıramayan Osmanlı ahlâk müelliflerinin vazifelerini ifa eden insanların mesud kişiler olacağı düşüncesinde karar kıldıkları görülmekle beraber sözü edilen “mesudiyetin” ne derece klasik ahlâk düşüncesinde yer alan saadette örtüştüğü ya da ayrıştığı saadet kavramını konu edinen yeni çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- A. Hamdi Akseki. *Ahlâk Dersleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968.
- Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlâk*. Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Dâruttibaâtü'l-Âmire, 1316.
- Ahmed Hamdi Aksekili. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: Öğüt Matbaası, 1340.
- Aktaş, Yusuf İzzettin. *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Ali Kemal. *İlm-i Ahlâk*. Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330.
- Ali Rıza. *İlm-i Ahlâk*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1318.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 303-315.
- Çağrı, Mustafa. "Fazilet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/268-271. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çağrı, Mustafa. "Saadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/319-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Çilingir, Lokman. "Kant'ta Ahlâk ve Din". *Felsefe Dünyası* 62 (2015/Kış), 54-84.
- Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. çev. Lokman Çilingir. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Immanuel Kant. *Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi*. çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu (4. Baskı), 2009.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail. "İslâm Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not". *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 198-211. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâ'î*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları (3. Baskı), 2007.
- Mustafa Namık [Çankı]. *Felsefe Dersleri: Ahlâk*. İstanbul: Milli Matbaa, 1926.
- Mustafa Rahmi [Balaban]. *Felsefeden Ahlâk*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339/1342.
- Nasiruddin Tusi. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Ömer Nasuhi [Bilmen]. *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347.
- Rifat. *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hükema*. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1312.
- Selanikli Hilmi. *Mir'at-ı Ahlâk*. Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1317.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ali Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/405-408. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yaran, Cafer Sadık. "Kant Etiğinden Hareketle İslam'da "Ahlaklılığın En Yüksek İlkesinin Bulunması". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 51-86.