

Geç Dönem Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Müeyyide Problemi*

Yusuf İzzettin AKTAŞ**

Öz: Geç dönem Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde yer alan ahlâk metinleri, üzerine inşa edildiği teorik cephe, ele aldığı konular, problemler ve kavramlar itibarıyla klasik İslâm ahlâk metinlerinden farklıdır. Osmanlı ahlâk müellifleri bir yandan modernleşme fikrine uygun, bu fikrin talep ettiği yeni ahlâk metinleri telif etmek isterken diğer taraftan ise kaleme aldıkları ahlâk metinlerinin İslâm inanç esaslarına aykırı unsurlar taşımaması yönünde gayret sarf etmektedir. Vazife fikrinin geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yaygınlık kazandığı bu zaman diliminde ahlâk müelliflerinin karşılaştığı en önemli güçlüklerin başında ahlâkî müeyyidenin ne şekilde yer alacağı problemi yer almaktadır. İslâm inanç esasları içerisinde yer alan ahiret düşüncesine göre bu dünyada yapılan her istemli fiilin karşılığı ahirette görülecektir. Bu nedenle bu dine mensup olan insanların iradeli fiilleri ahirette karşılaşacakları ödül/cennete kavuşma; cezadan/cehennemden uzaklaşma gayesine yöneliktir. Geç dönem modern Osmanlı ahlâk metinlerinin teorik olarak yaslandığı vazife fikrinde ise insanın istemli fiillerinin bir gaye doğrultusunda gerçekleşmesi halinde bu eylemin ahlâkîliğinden bahsedilemeyecektir. Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin İslâm ahlâk inanç esaslarından uzaklaşmadan, ahlâk metinlerini vazife fikri üzerinden ne şekilde modernleştirecekleri, vazife fikri ile ahiret düşüncesini ne şekilde sentezleyecekleri oldukça dikkat çekici bir husustur. Bu çalışma geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri üzerinden zikrettiğimiz bu problemin ne şekilde bir çözüme kavuşturulduğunu aktarmayı amaçlamaktadır. Böylece modern dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin ahlâkî müeyyide problemini ne şekilde ele aldığı, müeyyide tercihlerini nasıl tenkide tâbi tuttuğu ve müeyyide tercihleri arasında hangisini hangi gerekçelerle red ve kabul ettiği de anlaşılabilir olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm felsefesi, Modernleşme, Ahlâk, Geç Osmanlı, Müeyyide.

The Problem of Sanctions in Late Ottoman Ethical Texts

Abstract: The ethical texts within the late Ottoman modernisation movements are different from the classical Islamic ethical texts in terms of the theoretical front on which they are built, the subjects, problems and concepts they deal with. On the one hand, Ottoman ethical authors wanted to compose new ethical texts in accordance with the idea of modernisation and the demands of this idea, and on the other hand, they endeavoured to ensure that the ethical texts they wrote did not contain elements contrary to the principles of Islamic belief. In this period of time, when the idea of duty became widespread in late Ottoman ethical texts, one of the most important difficulties faced by the authors of ethics was the problem of how to include moral sanctions. According to the idea of the hereafter, which is one of the principles of Islamic belief, every voluntary act done in this world will be rewarded in the hereafter. For this reason, the voluntary acts of people who belong to this religion are aimed at achieving the reward/heaven and avoiding punishment/hell in the hereafter. The idea of duty, on the other hand, on which late modern Ottoman ethical texts are theoretically based, states that if the voluntary acts of human beings are performed in line with a goal, the morality of this action cannot be mentioned. It is quite remarkable how the late Ottoman ethical authors modernised their ethical texts through the idea of duty and how they synthesised the idea of duty with the idea of the hereafter without moving away from the principles of Islamic ethical beliefs. This study aims to convey how this problem was solved through late Ottoman ethical texts. In this way, it will also be understood how modern Ottoman ethical writers addressed the problem of moral sanction, how they criticised sanction preferences, and which of the sanction preferences they rejected or accepted and on what grounds.

Keywords: Islamic philosophy, Modernisation, Ethics, Late Ottoman, Sanction.

* Bu çalışma yazarın Prof. Dr. Ali Durusoy danışmanlığında hazırladığı *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023) isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör. 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

Türkçede *yaptırım* şeklinde sadeleştirilen müeyyide kavramı hukukun ve ahlâkın müşterek kavramlarından biridir. *Kişinin belli bir biçimde davranması ya da davranmaması halinde karşılaşacağı sonuç ve bunu bilmenin sağladığı zorlayıcı yahut itici güç* şeklinde tanımlanan müeyyide, toplum içerisinde insanların kendi çıkarlarını gözetirken başkalarının haklarını elinden almaması ve hukukî kuralların sıhhatli bir şekilde tatbik edilmesi ve muhafazası amacıyla vazedilmiş hükümlerdir. Müeyyide, hukukta ve ahlâkta kullanılan bir kavram olmakla beraber aralarında bir kısım farklılıklar mevcuttur. Hukukî müeyyideler toplumsal sahada etkili, sonucu ön görülebilir ve kurumsallaşmıştır. Ahlâkta yer alan müeyyidelerin sonuçları ön görülmemektedir. İhlal edilen fiil ile müeyyide arasında tam bir denge sağlanamamakta ve uygulamalarda birtakım istikrarsızlar yaşanmaktadır.¹

Müeyyide meselesini ahlâk felsefesi tarihinin kadim problemlerinden biri olarak kabul etmekte bir mahzur olmasa gerekir. İnsanların istemli fiillerinin ardından bir ödül ya da cezanın gerekip gerekmediği, eğer bir ceza ya da ödül verilecekse bu cezanın nasıl bir ceza olacağı, iradeli bir fiilin ödül kazanma ya da cezadan kaçınma gayesiyle gerçekleşmesi durumunda ne derece ahlâkî olacağı meseleleri ahlâkî müeyyide konusu merkezinde ahlâk felsefesi tarihinde ele alınan problemler arasında yer almaktadır. Bu problemlerin yanında müeyyide meselesi geç dönem Osmanlı ahlâk düşüncesi alanında düşünüldüğünde bir kısım başka problemleri de hesaba katmamız gerekecektir.

Osmanlı ahlâk metinleri özelinde müeyyide meselesine baktığımızda karşımıza çıkan ilk problem, Osmanlı ahlâk müelliflerinin bir yandan vazife fikrini esas almalarına karşın diğer yandan müeyyide fikrinden vazgeçememeleridir. Vazife ahlâkında bir müeyyide fikrinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Eylemin haricî bir müeyyide nedeniyle meydana gelmesi halinde, öznenin kendi özgür iradesiyle eylemi gerçekleştirmeyeceğini savunan vazife ahlâk anlayışına göre müeyyide sâikiyle gerçekleşen bir eylemin ahlâkîliğinden bahsedilmez.² Vazife ahlâkında, vazife olduğu için yapılır ve bu şekliyle ahlâkî bir nitelik kazanır. Vazifenin amaç değil de araç olması durumunda bu eylemin ahlâkîliğinden söz edilmez. İslâm inanç esasları içerisinde yer alan ahiret düşüncesine göre ise insan iradeli eylemlerinin neticesinde cennet ya da cehennem gidecektir. Bu dinin müntesibi olan insanlar iradeli eylemlerini sergilerken cehennemden uzaklaşmayı ve cennete yaklaşmayı gaye edinir. Vazife ahlâkı açısından cennet umudu ve cehennem korkusu ile gerçekleşen eylemler ahlâkî olma vasfı taşımamaktadır. Vazife fikri üzerinden bir İslâm ahlâkı inşa etmeye çalışan modern dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin İslâm inancıyla vazife fikrini ne şekilde uyum hattına yakınlatacakları câlib-i dikkat bir mesele olarak durmaktadır. Modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde müeyyide konusunda yaşanan tartışmaların bu ana problem etrafında cereyan ettiği ifade edilebilir.

Müeyyide meselesi Osmanlı özelinde düşünüldüğünde karşımıza çıkan bir diğer problem bu dönemde toplumsal alanda yaşanan kriz ortamıdır. İnsan, fiillerini yalın haliyle ortaya koyar veya bir

¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Müeyyide", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 485-486.

² Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kaçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016), 44.

vasıta ile gerçekleştirir. Yalın haliyle gerçekleştirilen fiilin müeyyidesi kişinin iyilik ve kötülük anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan pişmanlık duygusu ve bunun akabinde gerçekleşen kendine çeki düzen verme gayretidir. Fiilin bir vasıta ile gerçekleştiği durumlarda ise müeyyide vasıtanın oluşturduğu vasıta bağlı olarak çok geniş bir anlam kazanır.³ Geç dönem Osmanlı dünyasında yaşanan kriz ortamının hususen toplumsal yapının vasıta teşkil ettiği fiillerde müeyyidenin iyilik ve kötülüğün ölçütlerinin belirlenmesi konusunda birtakım problemlerin yaşandığını söylemek mümkündür. Takriben 17. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen askerî mağlubiyetlerin beraberinde getirdiği askerî, ekonomik ve toplumsal sorunlar bir değerler problemi ortaya çıkarmıştır. Bu zaman diliminde Batı dünyası, İslâm âlemi için değer üreten bir konuma yükselmiş ve Batı dünyasından Osmanlı toplumuna bir değer aktarımı gerçekleşmiştir. Osmanlı'da modernleşme hareketinin başladığı zaman zarfında telif edilen ahlâk metinlerinde müeyyide olabilecek tüm seçeneklerin ele alındığı, tenkide tâbi tutulduğu ve bu tercihler içerisinde hem İslam inanç esaslarıyla hem de vazife fikriyle eş değer görülen kanun-ı ahlâk ile uyumlu olabilecek müeyyide şeklinin araştırıldığı görülmektedir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk düşüncesinin temel problemlerinden biri olarak kabul edebileceğimiz müeyyide konusunda akademik alanda yapılmış çalışmalara bakıldığında, meselenin etraflıca ele alınmadığı göze çarpan ilk husustur. Nicelik olarak oldukça az olan bu araştırmaların müeyyide seçeneklerinden sadece biri üzerinde yoğunlaştıkları anlaşılmaktadır.⁴ Geç dönem Osmanlı ahlâk düşüncesinde hangi müeyyide seçeneklerinin üzerinde durulduğuna yoğunlaşmadan önce dönemin ahlâk metinlerinde ahlâkî müeyyide kavramının ne şekilde yorumlandığına burada bakmak gerekir.

1. Modern Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Müeyyide Kavramı

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri incelendiğinde müeyyide konusunda ahlâk yasasının (kanun-ı ahlâk) merkezî bir rol aldığı göze çarpan en belirgin husustur. Modern Osmanlı ahlâk metinlerinde Kant'ın ahlâk yasası (*sittlichen Gesetze*), kanun-ı ahlâk kavramıyla tercüme edilmiş, kanun-ı ahlâk ile vazife kavramı birbirinin eş anlamlısı olarak addedilmiş⁵, insanın istemli/iradeli fiillerinin iyi ya da kötü oluşlarının tayininde kanun-ı ahlâk temel ölçüt alınmıştır. Bu yönüyle modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde kabul edilecek müeyyidenin insanları kanun-ı ahlâkın/vazifenin icrasına sevk etmesi istenmiştir. Oysaki klasik İslâm/Osmanlı ahlâk metinlerinde vazife/kanun-ı ahlâk merkezli bir müeyyide vazetme şeklinin olmadığı açıktır. Meselenin bu tarz problemlerinin farkında olduğunu düşündüğümüz Ali Kemal (1867-1922), müeyyide meselesine geçmeden önce

³ Ömer Türker, "Ahlâkî Müeyyidenin İmkân ve Zorunluluğu", *Ahlâk ve Müeyyide Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, ed. Ömer Türker (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2017), 14-19.

⁴ Celal Büyük, "Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlakî Müeyyide", *İlahiyat Akademi* 9 (19 Temmuz 2019), 27-52. Ö. Faruk Erdem, "Vicdan ve Vicdanın Ahlâkî Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 777-802.

⁵ Mehmed Şükrü, *Tertib-i Cedid Ahlâk (Cüz'-i Sâni)* (İstanbul: [A. Asaduryan] Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1319), 6. Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk (Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye: Daruttibaâtü'l-Âmire, 1316)*, 50. Mustafa Nâmık'a göre ahlâkî kanun, vicdanın emreylediği hayrın/vazifenin ifadesidir. Bkz. Mustafa Nâmık [Çankı], *Felsefe Dersleri Ahlâk* (İstanbul: Milli Matbaa, 1926), 10.

müeyyidenin ne olduğu, kanun-ı ahlâkın neden bir müeyyideye ihtiyaç duyduğu gibi konularda açıklamalarda bulunarak işe başlamaktadır:

Kuvve-i te'yidiyye nedir? Kuvve-i te'yidiyye diye bir nev' usûl-i mücâzât ve mükafâta derler ki o usûl sayesinde herkesin ifâsıyla mükellef olduğu ve mamâfih yine herkesin istediği hâlde tecâvüz edebildiği bir kanuna riayet temin edilir. Yalnız dûçar-ı tecâvüz olunabilen kanunlar kuvve-i te'yidiyyeye muhtaçtır.⁶

Bu yönüyle doğa kanunları müeyyideleriyle birlikte mevcut olduklarından haricî bir müeyyideye ihtiyaç duymazken, vazedilmiş kanunlar ve kanun-ı ahlâk bir müeyyideye ihtiyaç duymaktadır. Ali Kemal müeyyide noktasında doğa kanunları ile kanun-ı ahlâk arasındaki farkı ise şu şekilde ifade etmektedir.

Kanun-ı ahlâkın kuvve-i te'yidiyyesi nedir? Kanun-ı ahlâk kavanîn-i tabîyye ve hikemiyye gibi umumîdir. Fakat bunlar gibi zarurî değildir. Bi'l-farz yalan söyleyenlerin kanun-ı ahlâka tecâvüz olduğu için derakap [hemen akabinde] mücâzâta uğratılmaz. Halbuki zehri bel' eden [yutan], kendini pencereden atan hemen o anda cezasını görür. Binâberîn kanun-ı ahlâka bir kuvve-i te'yidiyye pek lâbüddür. Kanun-ı ahlâka gerek tecavüz olunsun gerek riayet edilsin aynı neticenin yüz göstereceği temin edilirse buna bir kanun denilemez. Denilse bile o kanun hakikatte mevcudiyetten sâkit olur. Bu bir kanun-ı mukaddestir. Bir kanun-ı şedîddir. O şart ile ki ona tecavüz edene felaket, riayet eyleyene saadet muhakkak olmalıdır. (...) Evvel emirde kanun-ı ahlâk bu hayat-ı fânide bile kuvve-i te'yidiyyeye mâliktir. Hayat-ı uhrâda ise ebedî ve ezelf bir kuvve-i te'yidiyyeye mazhardır.⁷

Ahlâk kanunlarının doğa kanunları gibi genel olmasına karşın zorunlu olmadığını ifade eden Ali Kemal, doğa kanunlarına uymayan insanlara cezanın fiilden hemen sonra gelmesine rağmen ahlâk yasasında cezanın fiilden hemen sonra gelmediğini vurgular. Ali Kemal'e göre ahlâk yasasının bir müeyyideye ihtiyaç duyması da buradan kaynaklanmaktadır. Ahlâk yasasının böyle bir müeyyideye sahip olmaması durumunda bu yasaya riayet eden insanla aykırı davranan insan eşit olacak ve bu durumda ahlâk yasası icracı bir "kanun" olma vasfından uzaklaşacaktır.

Akıl sahibi bir varlık olan insan gerçekleştirdiği fiil ve davranışlarda sadece aklıyla hareket etmemekte, sahip olduğu arzu ve istekler de bu fiillerin ortaya çıkmasına müdahil olmaktadır. Söz konusu bu durum insanın ahlâk yasasına göre hareket etmesine engel teşkil eden bir faktördür. Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri ahlâkî müeyyidenin İslam inanç esaslarına uygun olmasının yanında insanı ahlâk yasasına uygun eylemlere sevk etmesini talep etmektedir. Ayrıca ahlâk kanunlarına uygun olmayan fiil ve hareketlerden de uzaklaştırması gerektiğini düşünmektedir. Bu anlamda geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde insanı ahlâk yasasına uygun olmayan fiilleri gerçekleştirmesine neden olacak arzu ve ihtiraslarını denetleyebilen, toplumsal menfaatleri kendi şahsi menfaatlerinden üstün gösteren, sabit ve değişmeyecek niteliklere sahip, halkın her kesimine hitap edebilen ve bütün insanları aynı derecede etkileyen, insanları vazifeye, ahlâk yasasına uygun bir hayat sürmelerini sağlayan, nefsinin toplum için feda edebilecek seviyede insan yetiştiren, toplumda birlik, asayiş ve nizamı tesis edecek hususiyetlere sahip olan bir müeyyide şeklinin arandığını ifade etmek mümkündür.

⁶ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk* (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330), 116.

⁷ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 117-118. Ali Kemal'e göre ahlâk yasasının üç tür müeyyidesi vardır: 1. Kuvâ-yı te'yidiyye-i ictimaiyye, 2. Kuvâ-yı te'yidiyye-i şahsiyye, 3. Kuvâ-yı te'yidiyye-i diniyye.

2. Geç Dönem Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Müeyyide Arayışı

Osmanlı ahlâk müellifleri bu talepler çerçevesinde kendilerine uygun bir müeyyide arayışı içerisine girmiştir. Hukukî/medenî müeyyide, toplumsal yasa, efkâr-ı umumiyye, vicdanî müeyyide, tabii müeyyide, fikr-i istikbâl ve fikr-i tarih, mahâfetullah ve fikr-i ahiret gibi müeyyide çeşitlerini, üst satırlarda ifade ettiğimiz kıstaslar çerçevesinde tenkide ve tahlile tâbi tutmuş; İslâm inanç esaslarına da uygun olan müeyyide şeklini bulmaya çalışmıştır. Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin müeyyide konusunda ortaya koydukları bu fikri ameliyeyi ne şekilde gerçekleştirdiği, müeyyide şekillerinin hangi niteliklerini kabul ve reddettikleri gibi soruların cevaplanması geç dönem Osmanlı ahlâkının anlaşılması açısından önemli bir yerde durmaktadır. Bu yönüyle Osmanlı ahlâk metinlerindeki müeyyide arayışına birlikte bakalım.

2.1. Hukukî/Medenî Müeyyide

Tabiatı itibarıyla toplumsal bir varlık olan insanın tabii ihtiyaçlarını karşılama ve ahlâkî kemâle/yetkinliğe varmasının temel şartlarından biri toplum içerisinde yaşamasına bağlıdır ve bu durum klasik ahlâk filozofları tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu gerçekten hareketle yola çıkan ahlâk müellifleri tabii ihtiyaçlar noktasında hayvanlarla müşterek olan insanların bu ihtiyaçlarını giderme hususunda sevk-i tabii ile hareket etmediklerini hususen vurgulamaktadır. Toplumda hayat süren insanlar arasında bir nizamın sağlanması amacıyla vazedilmiş kanunlar, hukuk kuralları, medenî kanunlar mevcuttur. Medenî kanunların/vazedilmiş hukukî kuralların bir ahlâkî müeyyide olarak kabul edilmesinin imkânını yoklayan Osmanlı ahlâk müelliflerinden biri Hüseyin Remzi'dir (1839-1896).

Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinden Hüseyin Remzi insanın tabii ihtiyaç ve gereksinimlerini karşılama noktasında hayvanlarla müşterek olmakla birlikte insanın bu konuda akıl ve vicdan dairesinden çıkmadığının altını çizmektedir. Hüseyin Remzi'ye göre tabii ihtiyaçlarımız karşısında kendi mülkümüz olmayan bir şeyi almaktan bizi alıkoyan asıl unsur beşerî vazifelerimizdir. "Ulviyet-i beşeriye"den ortaya çıkan "efkâr-ı âliye" gereği neşet etmiş olan beşerî vazifeler, zaruret itibarıyla sâdır olan tabii fiillerin icrasında insanı meşru daire içinde kalmasını sağlamıştır. Bu kaideler dışına çıkarak herkesin hakkını gasp etmeye çalışan bir insan vazedilmiş kanun ve nizamlara karşı çıkmış olacaktır. Müellife göre vazedilmiş kanunlar da asıl itibarıyla akıl ve vicdan tarafından kabul görmüş bir hususiyete sahiptir. Çünkü insanî yüce fikirlere (efkâr-ı âliye-i insaniyeye) sahip olan biri, toplumun nizam içerisinde idare edilmesini sağlayan kurallara uymayı mukaddes bir görev olarak addeder ve bu yönüyle başkalarına da rehber olur.⁸

Vazedilmiş kanunlara uygun hareket etmeyi beşerî yüceliğin (ulviyet-i beşeriyyenin) ve insanî yüce fikirlere bir gereği gören Hüseyin Remzi, içtimâî ve vicdanî müeyyidelerin vazifelerin ifasında etkili olduğunu kabul etmektedir. Fakat müellife göre her iki müeyyide türü birtakım eksikler ihtiva etmektedir. Ona göre akıl sahibi bir insanı toplum içinde kötü fiillerden uzak tutacak müeyyide şekli medenî kanunlardır (kavanîn-i mevzua). Müellif medenî kanunların tek başına yeterli olmayacağını

⁸ Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310), 30-31.

düşündüğünden bir diğer müeyyide şekli olan dinî müeyyide şeklini de hemen peşi sıra eklemektedir.⁹ Hüseyin Remzi'nin medenî kanunları ahlâkî bir müeyyide olma noktasında dinî hükümlerle bir kıyaslama içerisine girmemesi, dinî hükümlerin medenî kanunlardan daha etkin ve ondan daha üstün olduğuna dair bir açıklamada bulunmaması, dönemin diğer Osmanlı ahlâk müellifleriyle karşılaştırıldığında dikkat çekici bir husustur.

Meden kanunların toplumsal ve vicdanî müeyyideye nazaran daha müessir olan vasıflarına rağmen ahlâkî bir müeyyide olma niteliğine sahip olup olmadığı meselesinde Osmanlı ahlâk müelliflerinin birtakım eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Asıl itibarıyla bir toplumun düzen ve asayişini sağlayan hukuk kurallarının iyilik yaparı ödüllendirmemesi ve sadece kötülük yaparı cezalandırması¹⁰; insan eylemlerini değerlendirmeye tâbi tutarken niyetten çok fiilin bizzat kendisine bakması; fiile ön gördüğü cezada fiilin ehemmiyetine ve sorumluluk şartlarına göre tayin etmesi¹¹ medenî kanunların ahlâkî müeyyide olmasındaki engellerdendir. Bu tarz eleştirilerin dışında medenî kanunların kapsamının birçok ahlâkî konu ve problemi içermemesi, nüfuz sahibi insanların medenî kanunların yaptırımlarından çok rahat bir şekilde sıyrılması fakat kudret sahibi olmayan insanların bu müeyyidelerle muhatap olması; kanunda yer alan cezaların zaman ve mekana göre değişmesi, suç olarak kabul edilen bir eylemin kanun değişikliği ile suç olmaktan çıkması, medenî müeyyide şekillerinin “mutlak” niteliğinden uzak olması, suç işledikleri ispatlanamayan insanların işledikleri suçlardan dolayı bir ceza görmemesi gibi nedenler medenî kanunların ahlâkî bir müeyyide olarak kabul edilmemesindeki temel maddelerdir.¹²

2.2. Toplumsal Yasa

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yer alan müeyyide arayışları içerisinde değerlendirmeye tâbi tutulan müeyyidelerden bir diğeri de toplumsal yasadır. Toplumların tarihi süreç içerisinde oluşturdukları ve o topluma müntesip insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen yazılı olmayan kurallar (âdetler, gelenekler, örfler vd.) toplumsal yasayı oluşturur. Meden kanunlarla kıyaslandığında ceza şekilleri maddî olmasa da toplumsal yasalara uyulmadığı takdirde gerçekleşen manevî yaptırım zaman zaman maddî cezalardan daha etkileyici bir hususiyete sahiptir. Bu yönüyle toplumsal yasalar hukukî kurallar kadar toplumda bir güç sahibidir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri toplumsal yasaların ahlâkî bir müeyyide olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda olumsuz bir kanaat taşımaktadır. Toplumsal yasaların ahlâkî olan eylemlerin karşılığında bir ödül vermemesine karşın gayrı ahlâkî olan fiillere ceza vermesi; fiilin kendisini merkeze alması fakat fiilin vücut bulmasının temel sâiklerinden biri olan niyeti hesaba katmaması, kapsam itibarıyla ferdî hâdiselerden daha çok toplumu ilgilendiren eylemleri içermesi ve bu nedenle ahlâka mevzu olacak bir çok eylemi dışarıda bırakması, toplumsal nizam ve intizama

⁹ Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, 33-34.

¹⁰ Mustafa Rahmi [Balaban], *Felsefeden Ahlâk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339), 20.

¹¹ Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 51. Mehmed Kâmil [Miras], *Ahlâk-ı Şeriyeye Dersleri* ([İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330), 53-54.

¹² Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Üçdal Neşriyat, 1968), 106-107. Metnin orijinal baskısı için bkz. Ahmed Hamdi Aksekili, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: Öğüt Matbaası, 1340). Toplumsal yaptırım tarzlarından biri olan medenî kanun için ayrıca bkz. Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 119-121.

aykırı olmadığı sürece gayrı ahlâkî fiilleri konu edinmemesi gibi nedenler geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri açısından toplumsal yasanın ahlâkî bir müeyyide olma noktasındaki en önemli eksikliklerindedir.¹³

2.3. Efkâr-ı Umumiyye

Osmanlı ahlâk müellifleri tarafından ahlâkî müeyyide olarak imkân ve istidadı araştırılan müeyyide tarzlarından bir diğeri efkârı umumiyyedir. Kamu vicdanı, vicdan-ı âmme, kamuoyu şeklinde de ifade edilen bu müeyyide tarzı toplum içerisinde hayat süren insanların çevresindekiler tarafından yapılan olumlu ve olumsuz değerlendirmelerinin bir toplamından ibarettir. Her insan çevresi tarafından kendisi hakkında oluşan kanaatleri önemser, toplumun teveccühünü kazanmak ister, kendisi hakkındaki olumlu kanaatlerinin oluşmasını temenni eder. Söz konusu bu durum insanların istemli davranışlarının kamu vicdanına uygun bir şekilde meydana gelmesinin zeminini hazırlamaktadır. Kamu vicdanına uygun hareket eden bir şahıs toplumun suizannından kaçınacağı gibi toplum tarafından kendisine yönelecek manevî zararlardan da kendisi muhafaza edebilecektir. Toplum tarafından insan ferdine yönelik oluşan müspet ve menfi tavırlar sadece manevî yönüyle değil maddî yönüyle de insanı etkilemektedir. Örneğin işinde sadık ve güvenilir olan bir tüccar toplumun teveccühünü kazanacağından ticaret hacmi artacak, kâr oranı çoğalacaktır. Bunun tam aksine hareket eden, hilesi ile meşhur olan bir tüccarın ise müşteri sayısı ve kâr oranı azalacaktır. Bu durum efkâr-ı umumiyyenin bir müeyyide şekli olarak kabul edileceğini bize göstermektedir.

Efkâr-ı umumiyyenin ahlâkî müeyyide olabilme imkânını değerlendiren Osmanlı ahlâk müellifleri, bu müeyyide tarzına birtakım tenkitler yöneltmektedir. Kamu vicdanı sadece zahiren görünen fiilleri konu edinmekte, kamunun gözlerinin önüne serilmeyen fiilleri görmezden gelmektedir. Oysaki ahlâken ulvî olan eylemler kamunun gözlerinin önüne serilmeyen fiillerden müteşekkildir. Ayrıca bu müeyyide tarzında hüküm verenlerin şahsiyetleri ve verdikleri hükümlerin ne derece hakkaniyete muvafık olduğu oldukça problemlidir. Bu müeyyide tarzında birtakım reziletlerin görüntü itibarıyla zarafetle cilalanması durumunda kamu vicdanında affolunma ihtimali yüksektir. Kamu vicdanı insanların şehvî arzu ve taleplerinden, şahsî menfaatlerinden insanları alıkoyma noktasında yetersizdir. Bu müeyyide tarzının muhtevasında yer alan bu tür vasıflar efkâr-ı umumiyyenin ahlâkî bir müeyyide olma konusundaki eksikleridir.¹⁴

2.4. Vicdanî Müeyyide

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde ahlâkî müeyyide olarak kabul edilme imkânının tartışıldığı müeyyide tarzlarından bir diğeri vicdandır. İslâm'ın insan tabiatına ve fitratına en uygun din olduğunu düşünen geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri, modern ahlâkta oldukça merkezî bir yerde olan vicdanın ahlâkî bir müeyyide olabilme noktasındaki imkânını tartışmaktadır. Ahlâk metinlerinde vicdan kavramının bir müeyyide olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesinin üst sıralarda yer almasının temel nedenlerinden biri modern Batı ahlâk felsefesinde vicdana verilen

¹³ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 105-106.

¹⁴ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 107-108; Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 51; Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 122; [Balaban], *Felsefeden Ahlâk*, 20; Mehmed Kamil [Miras], *Ahlâk-ı Şer'iyye Dersleri* ([İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330), 54.

merkezî rol olsa gerektir. Vicdan kavramı sadece bir müeyyide imkânı ihtiva edip etmediği meselesi değil; bunun yanında insanın istemli fiillerinin iyi ya da kötü olduğuna hükmetme otoritesinin vicdanda mevcut olup olmadığı; vicdanın ilahî bir kaynaktan mı yoksa beşerî bir kaynaktan mı beslendiği gibi meseleler de dönemin ahlâk metinlerinde yer almaktadır.¹⁵ Bu konu bağlamında metafizikle ve ilahî olan ile bağlarını neredeyse koparmış olan modern ahlâk düşüncesinin vicdan kavramı üzerinden bir yol bulmaya çalıştığı da ifade edilebilir.

Vicdanın ontik mevcudiyetini kabul eden geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerine göre vicdanın ahlâkî bir müeyyide şekli olarak ele alınmasında herhangi bir mahzur yoktur. Vicdanın bir müeyyide olarak kabulü noktasındaki asıl mesele vicdanın tek başına bir müeyyide şekli olarak kabul edilmesinde düğümlenmektedir. İnsanın tabii bir güdüsü (sâik-i fitrî) olarak ifade edilen vicdanın tek başına ahlâkî bir müeyyide olarak kabulü, insanın iradeli fiillerinin ahlâkî oluşunu belirleme noktasında insanın merkeze alınmasını beraberinde getirecektir. Bu durum ise ahlâkın, insan vicdanına hapsedilmesi durumuyla bizi karşı karşıya bırakacaktır. İnsanların ahlâkî eylemlerinin bir yönünün vicdanî oluşu yadsınamayacak bir durumdur. İnsanın ahlâk ile ilişkisinin bir kısmında mevcut olan vicdanî niteliği bir başka deyişle şahsiliği tüm alanlara teşmil etmesi akabinde insanların ahlâk zemini üzerinden müşterek bir yerde buluşmasına engel teşkil edecektir. Bu durumda her insanın vicdanı merkezinde oluşan ahlâk ortak değer, ilke ve prensiplerden uzak, birbirleriyle tutarsız hatta birbirine karşıt ahlâkî söylemlerin ve eylemlerin oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Ahlâk alanında vicdanın bir müeyyide olarak kabul edilmesinin içtimaî, iktisadî ve siyasî açıdan meydana getireceği problemlerin farkında olan Osmanlı ahlâk müellifleri müeyyide noktasında vicdanın tek başına yetersiz olduğunun altını çizmektedir.

Vicdanın ahlâkî bir müeyyide olarak kabul edilmesi meselesinin Geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri çerçevesinde kendine has bir diğer önemli yönünün ise bu dönemin ahlâk metinlerine tesiri bariz bir surette görülen vazife ahlâkından neşet ettiği ifade edilebilir. İnsanın haricî yaptırımlar sebebiyle gerçekleştirmiş olduğu fiillerin ahlâkî olmayacağı ilkesiyle hareket eden vazife ahlâkında vicdan, insanın dâhilî bir unsuru kabul edildiğinden bir tür müeyyide halini almaktadır. Meselenin bu yönünün farkında olan geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri, vicdanın bir müeyyide olma vasfını kabul etmekte fakat vicdanî müeyyidenin yanında bu müeyyide tarzının eksikliklerini tamamlayacak müeyyide şeklinin dinî müeyyide olacağı kanaatlerini de peşi sıra ifade etmektedir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri içerisinde vicdanî müeyyidenin ne şekilde ele alındığını görebilmek için temsil gücü yüksek metinlerden bir kısmına birlikte bakalım. Ahlâk müelliflerinden Hüseyin Remzi, vicdanın insanı beşerî vazifelerine sevk edecek gücü bulamamasının altında insanın dikkatsizliği nedeniyle fitraten sahip olduğu vicdanî tazelik ve letafeti kaybetmesinin yattığını düşünür. Örneğin sürekli günah işleyen bir insanın kalbini/vicdanını bir sıkıntı kaplar ve bu tarz insanların vicdanları körelir. Kendi hevâ ve heveslerine kapılarak hareket eden bu insanlar yaptıkları

¹⁵ Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yusuf İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2023), 253-264.

hata ve işledikleri günahlardan dolayı bir şey hissetmezler ve bu tür menfi fiilleri işlemeye daha çok yatkın olurlar.¹⁶

Ebnâ-yı cinsinin nazar-ı dikkatlerini celb edecek a'mali vicdanı haber verse de insan, vicdanın ilkaat ve tenbihati, memleket-i vücudunu istila eylemiş olan nefsanîyet, heva ve hevesi rüzgarları ile mahv ve zail olur. Bundan dolayı bir insanı kötü işleri yapmaktan hiss-i umumi hıfzedemez.¹⁷

Vicdanı insanın fitrî bir kuvvesi ve ilahî bir mevhibe olarak kabul eden A. Hamdi Akseki (1887-1951), vicdanın insanın istemli fiillerinden hangisinin iyi hangisinin kötü olduğuna karar verebilme hususiyetinin bir dereceye kadar kabul edilebileceğini düşünür. Akseki'ye göre vicdanın emirlerine uygun hareket eden insanlar iç âlemlerinde inşirah ve derunî bir zevk hissederken; aykırı hareket edenler ise içten içe bir azap yaşayacaktır. Vicdanın ahlâkî müeyyide olarak kabul edilmesi hususunda Akseki'nin temel itirazı vicdanın tek başına müeyyide olarak kabul edilmesi noktasındadır. Ona göre vicdan tek başına insanı kötülüklerden alıkoyma konusunda yetersizdir. Ayrıca işlenen ahlâkî fiilden sonra vicdandan gelen ceza ve mükâfat işlenen fiille tam bir mutabakat arz etmeyebilir. Dış tesireler nedeniyle aslî saflığını kaybetmiş olan vicdanın verdiği kararlar bazen hakikatle uyuşmamasına neden olmaktadır. Sürekli kötülüklerin işlenmesi vicdanın hissizleşmesine ve bir tür ölümüne neden olacağından bu tür insanlarda vicdan bir mesuliyet duygusu uyandırmayacaktır. Bu durum vicdanın her zaman âdil sonuçlar vermediğinin bir göstergesidir. Netice itibarıyla Akseki, vicdanın taşıdığı söz konusu bu eksikler nedeniyle tek başına bir müeyyide olarak kabul edilmesinin doğru bir karar olmadığı kanaatindedir.¹⁸

2.5. Tabii Müeyyide

Osmanlı ahlâk müellifleri tarafından ele alınan ahlâkî müeyyide tarzlarından bir diğeri tabii müeyyidedir. Buna göre doğa yasalarına aykırı davrananlar bu hareketlerinden dolayı nasıl ki tabii olarak cezalandırılıyorsa benzer bir şekilde ahlâken yerilmiş olan fiilleri sergileyen insanlar da bu eylemlerinden ötürü kendi kendine cezalandırılmaktadır. Örneğin alkol kullanan bir şahıs kademeli olarak kendini öldürmektedir. Bu anlamıyla insan fiillerinin tabii neticeleri (netâyic-i tabiiyye) bir müeyyide şeklini almaktadır.

Zikrettiğimiz diğer müeyyide tarzlarında olduğu gibi bu müeyyide tarzı da geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri tarafından tenkid edilmiştir. Eleştirilerin başında fiil ile ardından gelen müeyyide arasındaki ilişki vardır. Tabiat kanunlarına uygun hareket edilmediği durumlarda cezanın görülmesi kaçınılmazdır fakat benzer kuvvetli bir nedenselliği ahlâkî fiiller için düşünmek güçtür. Hızla giden bir araçtan inmek isteyen bir kişi hareket kanunlarına uymadığı için yapmış olduğu fiilin cezasını

¹⁶ Hüseyin Remzi Bey, *Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürûs-ı Ahlâk* (İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1315), 56-59.

¹⁷ Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, 33.

¹⁸ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 79-81. Ayrıca bkz. A. Hamdi Akseki, *İslâm, Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 143-146. Selanikli Hilmi, vicdanın saf bir renginin olduğunu ve bulunduğu kabın rengini yansıttığını düşünmektedir. Selanikli Hilmi, *Mir'at-ı Ahlâk* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1317), 17. Vicdan konusundaki tenkitler için ayrıca bkz. Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 52. Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 126-130. [Balaban], *Felsefeden Ahlâk*, 20-21. [Miras], *Ahlâk-ı Şerîyye Dersleri*, 1330, 54.

göreceği muhakkaktır. Fakat mesele ahlâkî alanda düşünüldüğünde fâil tabii cezasını görmemekte ya da bu ceza işlenen eyleme tam bir karşılık gelmemektedir.

Eleştiri noktalarından bir diğeri ise fiil ile beraberinde gelen ceza ya da ödül arasındaki zaman sürecidir. Tabiat kanunlarına muhalif hareket eden bir insan bu eyleminin cezasını fiilin hemen ardından gördüğü halde ahlâk kanunlarına muhalif davranış sergileyen bir insan bu eylemin cezasını çok geç görmekte ya da hiç görmemektedir. Bu durum sonradan karşılaşılan cezanın gayrı ahlâkî fiilin bir neticesi olarak mı geldiği noktasında hissiyat düzeyinde bir eksikliğe neden olmaktadır. Alkollü içki içen bir insanın ölümünün tedrici olması, fiilin hemen akabinde cezanın gelmemesi, hatta içkiyi itidal düzeyinde kullanan bireyin söz konusu cezayı neredeyse hiç görmemesi bu duruma bir örnektir. Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri bu tarz durumlar nedeniyle tabii müeyyidenin tek başına ahlâkî bir müeyyide olamayacağını savunmuştur.¹⁹

2.6. Fikr-i İstikbâl ve Fikr-i Tarih

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde ahlâkî müeyyide olma imkânı değerlendirilen müeyyide tarzlarından bir diğeri ise gelecek fikri ve tarih fikri şeklinde sadeleştirilebileceğimiz “fikr-i istikbâl ve fikr-i tarih”tir. Buna göre insanların ahlâk yasasına uymasını sağlayacak kuvve tarih korkusudur. Bu müeyyide insanların vatan ve milliyet sevgisi ile umumun faydası için çalışmasını sağlamaktadır. A. Hamdi Akseki’ye göre bu müeyyide fikrini öne sürenlerin genel niteliği kutsala ve ruha inanmamasıdır. Bu düşünce yapısına sahip olan insanlar tarih korkusu gibi bir takım vicdanî vehimler ortaya çıkarmaktadır. Akseki’ye göre ruhun bekasına ve uhrevî mesuliyetine inanmayan kişilerde tarih korkusu müeyyide noktasında bir işleve sahip değildir. Akseki’ye göre tarih korkusu “madde ile ruhun, ruhâniyyet ile cismaniyyetin ayrı ayrı birer vücûd olduklarına kâil isnâniyyet [isneyniyet] taraftarlarının kabul ettikleri haşr-i ruhânîden başka bir şey değil gibidir.”²⁰

2.7. Allah Korkusu ve Ahiret Fikri

Zikredilen bu müeyyide çeşitlerinin ahlâkî müeyyide olabilme imkânlarını değerlendiren ve içerdikleri problem ve eksiklikleri itibarıyla bu müeyyide tarzlarına mesafeli duran geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin neredeyse hepsinin müttelik oldukları müeyyide tarzı dinî düşünceden ortaya çıkan mahâfetullah/Allah korkusu-ahiret düşüncesi olmuştur.²¹

Geç dönem Osmanlı ahlâk düşünürleri içerisinde bir müeyyide tarzı olarak ahireti kabul eden müellifler çoğunlukta olmakla beraber çalıştığımız zaman diliminde bu görüşe muhalif fikirler öne süren, ahlâkî alan ile dinî alanı birbirinden ayrı gören dönemin aydınları da mevcuttur. Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin müeyyide noktasındaki fikirlerinin daha iyi anlaşılması bu fikirlerin neşredildiği dönemde nasıl bir fikrî tartışma ortamının mevcut olduğunun bilinmesiyle mümkündür. Din ile ahlâk arasındaki ilişkiye hayli mesafeli duran Celal Nuri’nin (1882-1936) şu satırları bu konuda güzel bir örnektir.

¹⁹ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 104-105. Bu konu için ayrıca bkz. Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 123-126; [Balaban], *Felsefeden Ahlâk*, 20.

²⁰ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 108-109.

²¹ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1318), 57-61. [Miras], *Ahlâk-ı Şeriyeye Dersleri*, 1330, 54-55.

Ahlâkı, çokları dinin zaruriyâtından zannediyorlar ve ahlâkın en esaslı zâmini olmak üzere ebediyet-i ruhu, ahireti, mükafât ve mücazât-ı uhreviyyeyi gösterirler. Kezâlik, birçokları bildiğimizden, gördüğümüzden başka bir ahlâkın mevcut olmadığına, olamayacağına, olursa onun ahlâksızlıktan başka bir şey telakki edilmeyeceğine itikad ediyorlar. Bu itikadâtı terk etmenin artık zamanı gelmiştir.²²

Ahiret inancı ile ahlâk arasında bir irtibatın olmadığını ileri süren Celal Nuri, ahiret inancı olmayan bazı dinlerin ahlâk görüşüne sahip olmaları ya da ahirete inanmayan bazı filozofların ahlâk hakkındaki görüşlerini, kendi iddialarının doğruluğunu ispatlamak amacıyla delil olarak gösterir.²³ Celal Nuri bazı müsteşrik antropologların fikirlerinden hareketle insanlık tarihinin ilk safhalarında dinin asıl gayesinin insanları faziletlere rağbet ettirmek olmadığını, sadece doğa üstü nazariyeleri açıkladıklarını fakat daha sonra din uzmanlarının (erbab-ı din) halkı itaat dairesi içinde tutmak için ahlâkî kurallar tedvin ettiğini aktarır.²⁴ Celal Nuri insanın tabiatı itibarıyla ahlâkî bir varlık olmadığı fikrini savunmakta; ahlâkın muhafazasında, tervicinde ve yayılmasında yaşanan sıkıntıları örnek göstererek bu iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. Celal Nuri'ye göre insan fitraten ahlâkî bir varlık olsaydı insanlık tarihinde ahlâk alanında bu derece büyük problemlerin yaşanmaması gerekirdi. Dinler bazen ahlâka zarar vermekte, kardeşliğe (uhuvvet-i insaniyyeye) engel olmaktadır. Dindar olduğu halde gayrı ahlâkî fiiller ortaya koyan insanların varlığından hareketle, müellif din ile ahlâkın birbirinden ayrı iki alan olduğunu düşünmektedir.²⁵ Uhrevî düşünce ile ahlâk arasında bir mesafenin mevcut olduğunu düşünen Celal Nuri, dini terbiyenin, din adamlarının, imamların bir milletin özellikle avam/köylü kısmının ahlâkını oluşturma, onların birlikteliğini sağlama, millîlik ruhunu aşılama konusunda ne derece etkin olduğunun idrakinde olduğunu şu satırlar bize işaret etmektedir.

Şuna hiç tereddüt etmem ki gaye-i milliye'nin eimmeye, softalara tatbik ve teşmili ile hiç yoktan bir Türk ve Müslüman milliyeti yaratabiliriz. (...) Basîf fakat kat'î, pürüzsüz fakat cazibedâr bir takım efkârın his şeklinde kulûb-ı avâma hakkedilmesi sayesinde milletler iktisab-ı yeknesakî ederler. Tekrar ve tekrîr, her yerde aynı hissin idamesi milleti kuvvetlendirir. Ahlâk bunun bir netice-i zaruriyyesidir.²⁶

Dinin toplumun havas kısmının nezdinde ahlâkî müeyyide olma vasfının olmadığını düşünen Celal Nuri'ye göre avam tabakası için bu anlamda dinden istifade etmek mümkündür. Din bu yönüyle topluma büyük faydalar sunmaktadır.

Dinin -fikrimce- en birinci vazifesi, hey'et-i beşeriyyenin te'min-i saadeti olduğundan, onun medâr-ı kıvamı olabilecek nasıl ahlâk lazım ise onu terviç etmelidir. Milyonlarca nüfus -ki bunlar bir tarz-ı felsefide düşünmeye nâ-kadirdirler- şirâze-i cemiyeti muhafaza için ahlâkiyâta muftakir [muhtaç] bulunuyorlar. Cemiyet yaşayabilmek için hüsn-i ahlâk ile mütehalli olmalıdır. İşte din ahlâka nigehbânlık [gözcülük/bekçilik] ederse, el-hak, en büyük rolünü oynamış olur.²⁷

İnsanın yetkinliğini gaye edinen klasik dönem ahlâk anlayışından oldukça uzakta ve farklı olan bu düşünme biçiminde ahlâk, toplumsal nizam ve düzenin muhafazası için tabiri mümkünse bir araç konumundadır.

²² Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1332), 125.

²³ Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 128.

²⁴ Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 128-129.

²⁵ Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 129.

²⁶ Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 103-104.

²⁷ Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 130-131.

Zikrettiğimiz ahlâkî müeyyide seçeneklerinin tek başlarına yeterli bir yaptırım kuvvesini ihtiva etmediklerini düşünen son dönem Osmanlı ahlâkçılarının büyük bir çoğunluğunun üzerinde müşterek olarak anlaştıkları müeyyide tarzı Allah korkusu ve ahiret fikri olmuştur.²⁸ Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinin satır araları okunduğunda ahlâkî bir müeyyide tarzı olarak kabul edilen ahiret düşüncesinin *kanun-ı ahlâkın/vazifenin* ifası noktasında bir müeyyide şeklinde ele alındığı anlaşılmaktadır.

Dönemin ahlâk müelliflerinden Hüseyin Remzi, akıl ve irade sahibi bir varlık olan insanın hayatını vazedilmiş kanunlara uygun hareket etmekle sürdürebilmesinin mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu kanunlara uyulmadığı taktirde toplumsal müeyyidenin ve ardından vicdanın devreye gireceğini fakat bu ahlâkî müeyyide tarzlarının eksik oluşları nedeniyle istenilen düzeyde bir işlev göremeyeceklerini ifade eder. Bu nedenle insanların vazifelerini ifa ettiği sırada gizli açık bütün kötülüklerden alıkoyacak önemli bir kanun olarak kavanîn-i mevzuayı görmekte ve bu kanunların yanında dinî hükümlerin bir müeyyide olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Ceza kanunundan başka mekârim-i ahlâka hakkıyla hizmet edecek ve insanı seyyiât-ı hafiyeye ve celiyyeden suret-i hakikiyyede muhafaza eyleyecek bir usûl ve kavanîn-i mühimme ve 'âliye vardır ki o da şerâyi'-i celile-i ilâhiyye olup insana farz olan herhâlde buna bi-hakkın iman ve i'tikad eylemektir.²⁹

Hüseyin Remzi'ye göre dinî hükümlerin bir gereği olarak insanın bu dünyada yaptıklarının karşılıklarını göreceği ahiretin varlığı şüphe götürmez bir gerçektir. Bunu kabul etmek de bir dine inanmakla mümkündür. Müellifin ahlâk düşüncesinde merkezî bir rol atfettiği, vazife fikrini üzerine bina ettiği *ulviyet-i beşeriyenin* varlığı da zaten ruhun ebedî olduğuna iman etmekle ve sahih bir din ile mütedeyyin olmakla alakalıdır. Ona göre insanın bu dünyada hayra yönelik eylemlerde bulunmasının temel şartı ahiret düşüncesine inanmaktır.³⁰ Bu inanç insanın dünya hayatında karşılaşacağı güçlüklerle tahammül etmesinde de önemli bir yerdedir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinden Abdurrahman Şeref'e göre her kanunun bir müemmini /müeyyidesi olmalıdır, aksi taktirde kanun insanlar tarafından icra edilmeyecektir. Bu çerçevede kanun-ı ahlâkînin müeyyidesi ahiret fikri olmalıdır. Şeref'e göre insana en tesir edici kuvveyi içeren müeyyide tarzı Cenabı Hak tarafından bize haber verilen cennet ümidi ve cehennem korkusudur. Ona göre Allah korkusu insanın kalbinde ahlâkî fiillere uygun hareket etmesini sağlayan son derece teşvik edici bir role sahiptir.³¹

Modern dönem Osmanlı ahlâkçılarından Ali Kemal de müeyyide tarzlarından hangisinin vazifenin ifası hususunda uygun bir müeyyide olabileceğini inceledikten sonra sonuç olarak 1. Kuvâ-yı te'yidiye-i içtimaiyye (Medeni Kanun, Efkâr-ı Umûmiyye), 2. Kuvâ-yı te'yidiye-i şahsiyye (bedenî/tabii ve ruhî/vicdanî) 3. Kuvve-i te'yidiye-i diniyye olmak üzere üç müeyyide tarzının olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu bu müeyyide tarzlarını müspet ve menfi yönleri ile oldukça

²⁸ Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 52; Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 109; Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 130-132; [Balaban], *Felsefeden Ahlâk*, 21.

²⁹ Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, 34.

³⁰ Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, 33-34. Hüseyin Remzi Bey, *Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürûs-ı Ahlâk*, 60.

³¹ Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 51-52.

tafsilatlı bir şekilde ele alan Ali Kemal, bu müeyyideler içerisinde en yetkin olanın dinî müeyyide olduğunu ifade eder. Müellif dinî müeyyide kuvvesini şu şekilde izah eder:

Hülâsa birçok ahvâlde bütün bu kuvvâ-yı te'yidiyye pek nâkis, pek âciz görünür. Felakette redâet, saadette fazilet arasında bir aheng-i tam olmaz. Binâenaleyh vicdan-ı beşer e'âl-i seyyiye bi-hakkın mücazât ve haseneye de tamamıyla mükafat veren bir hâkim-i âdil ve mutlak'a, bir hâlik-i kainat'a iltica eyler. Böylece ezeli ve ebedî, mutlak ve muhakkak bir kuvve-i teyidiyye-i samedâniye bulur. İşte buna kuvve-i te'yidiyye-i diniye derler.³²

Ali Kemal dinî müeyyidenin kanun-ı ahlâkın en büyük müeyyidesi olduğuna insanlık tarihinin de şahitlik ettiğini ifade etmekte, fazilete karşılık gelen ödülün, redâete karşılık verilen cezanın mutlak anlamıyla dinî müeyyide tarzında gerçekleştiğinin altını çizmektedir. Ali Kemal'e göre bu müeyyide tarzında güzel ve çirkin amellerde bulunan insanlar bu amellerinin karşılıklarını bir şekilde göreceklere emindir.³³

Erken Cumhuriyet dönemi ahlâk müelliflerinden A. Hamdi Akseki'ye göre de zikredilen müeyyide tarzlarından hiçbiri kendi başına vazifenin ve kanun-ı ahlâkın müeyyidesi olabilme imkânına sahip değildir. Ona göre ahlâkî müeyyideler içerisinde en büyük kuvveyi haiz müeyyide tarzı "fıkr-i uluhiyet ve fıkr-i ahrettir; havf ve recâ-i ilâhîdir." Vazifenin ve kanun-ı ahlâkın en büyük koruyucusu ve garantörü uhrevi sorumluluk duygusudur. Allah'ın kıyamet günü kullarına nimet ve azap vereceği inancı insanların ahlâk kanunlarına bağlı yaşamasını sağlamaktadır. İman ve akide insanlarda selim bir vicdanın ve sahih bir muhakemenin varlık kazanmasını sağlamaktadır. İnsanlık sevgisi (hubb-ı nev'), vatan sevgisi (hubb-i vatan), hak, vazife, vicdan, umumun menfaati, fıkr-i istikbal ve tarih korkusu gibi kavram ve terkiplerin bir müeyyide niteliği kazanması, bir lafız olmaktan ziyade ontolojik bir gerçeklik elde etmesi ve insanları hayra yönlendirmesi bu iman ve inanç sayesinde mümkün hale gelecektir. Akseki'nin müeyyide noktasındaki bu görüşünün edebî bir dille ifadesi M. Âkif Ersoy'un *Safahât*'inde mevcuttur.

Ne irfandır veren ahlâka yükseklik ne vicdandır;

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.

Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havfi Yezdân'ın...

Ne irfânın kalır te'siri kat'iyen, ne vicdânın.³⁴

Allah korkusu ve ahiret inancının olmadığı bir toplumda insanların sadece kendi faydaları gereği hareket edeceklerini düşünen Akseki'ye göre söz konusu bu durum toplumsal parçalanmanın ana müsebbibidir.³⁵ Bu yönüyle Akseki, modern ahlâk metinlerinin üzerine inşa edildiği ve ahlâkla eş değer gördüğü "vazife ve kanun-ı ahlâk"ın en kuvvetli müeyyidesinin "fıkr-i uluhiyyet, fıkr-i ahiret, Allah muhabbeti, Allah korkusu" olduğunu ifade etmekte, fedakarlığı, nefsinin feda etmeyi, ihtiraslarına bir sınır koymayı emreden kanun-ı ahlâk ve vazifenin bu müeyyide ile anlam kazandığını düşünmektedir:

³² Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 130.

³³ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 130-132.

³⁴ Mehmed Akif Ersoy, "Hatıralar", *Safahât*, ed. Fatih Bayhan (Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 2021), 324.

³⁵ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 109-110.

İşte bunun için biz diyoruz ki: Vazifenin, kanun-ı ahlâkînin en müessir ve en kat'î kuvve-i te'yidiyyesi 'Fıkr-i ulûhiyyet ve fıkr-i âhirettir', 'Allah muhabbeti ve Allah korkusu'dur. Bunun kadar feyizli bir müşevvik, bunun kadar kavî bir sâik yoktur. Her türlü iyiliklerin başı ancak budur.³⁶

A. Hamdi Akseki ahlâkî fiiller alanında tesir edici kuvvesi yönüyle üstün olduğuna inandığı ahiret düşüncesinin üst satırlarda zikrettiğimiz müeyyide tarzları tarafından da desteklenmesi gerektiğini savunur. Akseki, İslâm'ın insanların umumî maslahatları için şeriat vazetmesinin, "hudud-ı şer'iyye" adı altında insanlığın yetkinliğine engel teşkil eden fiillere yönelik bir sınır ve dünyevî ceza (ukûbât-ı dünyeviyye) vazetmiş olmasının bu gayeye yönelik olduğunu düşünür. Bu yönüyle Akseki'ye göre, kanun-ı ahlâka/vazifeye olan bağlılık sadece ahirette yer alan ceza ve mükafat fikri ile sağlanamayacaktır. Dinî müeyyidenin bu dünyada geçerli bir sınırlandırma ve cezalandırma ile desteklenmesi gerekir. Sonuç olarak Akseki, aklî prensipler üzerine tesis olunmuş ahlâk ile din üzerine bina edilmiş ahlâkî kıyaslamakta ikincisinin ilkinde göre daha sarsılmaz olduğunu, her kademedeki insan sınıfını içine aldığını ve insanî eylemleri sevk ve idarede daha tesirli olduğunu savunmaktadır.³⁷

Ahlâkî müeyyide konusunda Akseki ile benzer görüşler serdeden Babanzâde Ahmed Naim'e (1872-1934) göre felsefî nazariyeler üzerine bina edilmiş ahlâkın etki alanı dinî ahlâka göre daha kısıtlıdır ve etki derecesi ise daha yüzeyseldir. Din sayesinde ahlâkî faziletler toplumun en alt tabakasından en üst tabakasına kadar yaygınlık kazanır. Ahmed Naim'e göre müeyyide noktasında ahlâkî kuralların en önemli hâmisî "kadir-i mutlak'ın yevm-i ahirette ibâdını ten'im veya ta'zib edeceği hakkındaki iman-ı kavîdir."³⁸

İnsanın sahip olduğu kalp/vicdan sayesinde, fitratı itibarıyla hayra ve fazilete yöneldiği ve şerden ve kötülükten kaçındığı ifade edilen *Zübde-i İlm-i Ahlâk*'a göre haricî ve dâhilî bazı tesirler nedeniyle insan yanılabilir. Bu anlamda vazolunan cezaî hükümler kalbin zaaf gösterdiği hallerde insana vazifelerini hatırlatmaktadır. Fakat bu hükümler insanî fiillerin tamamını kapsamaktan mahrumdur. İnsanî eylem ve fiillerin karşılığının tam olarak hakkaniyetli bir şekilde verilmesi beşerin takdirlerinin üzerinde yer almaktadır. Ayrıca cezanın sadece bu dünya ile sınırlı kalması halinde bu cezadan kendini kurtaracak insanlar kötülüğün her çeşidine yönelebilecektir. Bu nedenle *Zübde-i İlm-i Ahlâk*'a göre vazifenin en etkin koruyucusu "fıkr-i me'âd", "va'd u va'id-i ilâhî", "Allah korkusu"dur.³⁹

İnanç ile ahlâk arasında kurulan bu irtibat "inançsız insanların nasıl güzel ahlâk sahibi oldukları" sorusunu gündeme getirmektedir. *Zübde-i İlm-i Ahlâk* müellifine göre bu tür insanlarda görülen güzel tavırlar taklid, alışkanlık, gösteriş ve fayda neticesinde meydana gelmektedir. İnançsız

³⁶ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 110-111. Yazarın bu müeyyide tarzını aynı metinde *ahlâk* için de kullandığı görülmektedir. "Şu hâlde kat'î olarak diyebiliriz ki; Ahlâkın en büyük kuvve-i te'yidiyyesi mahâfetullah ve fıkr-i âhirettir. Bu olmadıkça diğer müeyyideler hiçtir. Mahâfetullah ve âhiret fikrini telkin eden ise akıldan ziyâde dindir, vahy-i ilahîdir. (...) Demek ki vazife ve ahlâkın en büyük ve yegâne kuvve-i te'yidiyyesi 'din'dir, 'vahiy'dir." Bkz. Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 111.

³⁷ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 112.

³⁸ [Babanzâde] Ahmed Naim, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* (İstanbul: Âmedî Matbaası, 1340), 6. Benzer ifadeler için bkz. Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 109.

³⁹ *Zübde-i İlm-i Ahlâk* ([İstanbul]: [Mekteb-i Harbiye-i Şahane Matbaası], ts.), 128-130. Ayrıca bkz. [Miras], *Ahlâk-ı Şer'iyye Dersleri*, 1330, 54-55.

insanlarda bu arızî sebepler ortadan kalktığında şekil ve içerik olarak yergiye konu olan ameller tekrar ortaya çıkacaktır. Oysa iman sahibi bir insan kendisini fazilet ve vazife dairesinden çıkaracak ne derece büyük sâiklerle karşılaşır karşılaşırsa her zaman “rıza-yı İlahî’yi, havf-ı Bâri’yi” esas alacağından bunlara aykırı davranmayacak ve kalbi hiçbir zaman aldanmayacaktır. Müellife göre Hz. Peygamber’in her durumda kendisinden fetva istemeyi emr buyurduğu vicdan-ı selim, Allah korkusu (mahâfetullah) ile terbiye edilmiş Müslümanların saf kalpleridir (kulûb-ı zekiye-i müslimîn).⁴⁰

Ömer Nasuhi Bilmen’e (1883-1971) göre kanun-ı ahlâkînin müeyyidesi “mesuliyet-i ahlâkiyye”dir. Bu mesuliyet gereği insan kanun-ı ahlâkînin gereğini yerine getirmektedir. Din, vicdan, efkâr-ı umumiyye, vazolunan kanunlar muhtelif müeyyide şekilleridir ve etkileri birbirinden farklıdır. Müellife göre en iyi müeyyide şekli vazifeyi vazeden Allah’ın dinidir. Diğer müeyyide şekilleri ise ilahî dinden istifade etmek suretiyle ahlâkiyata hizmet eder. Ahlâkî müeyyidelerin en güzel şekli din ve dinî terbiyedir.⁴¹

Sonuç

Ahlâk felsefesi tarihinin önemli meselelerinden biri olan müeyyide problemi geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri merkezinde düşünüldüğünde kendine has problemlerinin mevcudiyeti dikkat çekmektedir. İslâm ahlâk esaslarından ayrılmadan ahlâk metinlerinin modernleştirilmeye çalışıldığı bu dönemde geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin bir müeyyide arayışı içerisinde oldukları görülmektedir. Araştırılan müeyyide şeklinin bir taraftan İslâm ahlâk esaslarına uygun olması, ahlâkî fiillerin uygulanmasında müessir bir kuvveye sahip olması ve diğer taraftan ise vazife fikrine uygun olması Osmanlı ahlâk müelliflerinin temel şartlarından biridir. Müeyyide meselesini ele alan geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri ahlâk felsefesinin tarihi birikim ve tecrübesinden istifade ederek bu tarih sürecinde öne sürülen müeyyide tarzlarını teker teker ele almış ve kendi kıstasları çerçevesinde müspet ve menfi yönleriyle tenkide tâbi tutmuşlardır.

Medenî kanun, toplumsal yasa, efkâr-ı umumiyye, vicdanî müeyyide, tabii müeyyide, fikr-i istikbâl ve fikr-i tarih, mahâfetullah ve fikr-i ahiret gibi müeyyide çeşitleri içerisinde Osmanlı ahlâk müelliflerinin ittifak ettikleri müeyyide tarzı ahiret fikri ve Allah korkusu olmuştur. Bu müeyyide tarzının İslâm inanç esaslarına uygun olması, vazife fikri ile örtüşebilecek imkân ve istidadı ihtiva etmesi geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin bu müeyyide seçimindeki en önemli etkenlerdendir. İslâm ahlâkında bir müeyyide olarak yer alan ahiret düşüncesinin, vazife ahlâkı ile çatışan yönlerinin de idrakinde olan Osmanlı ahlâk müellifleri, vazifenin vazife için yapılması esasına nazaran İslâm ahlâkının öne sürdüğü esasların vazife ahlâkının esaslarını içerdiğini ve hatta ondan daha ileri olduğunu savunmuştur. Buna göre iki basamaklı bir müeyyide şeklini esas alan İslâm ahlâkının birinci basamağı toplumun avam kesimini muhatap almakta ve onları cennet ümidi ve cehennem korkusu ile ahlâkî olana sevk etmektedir. İslâm ahlâkının ikinci basamağında ise rıza-yı ilahî maksadıyla ahlâkî fiillerde bulunmak gayesi vardır ki bu ilke toplumun avam kısmına değil havas

⁴⁰ Zübde-i İlm-i Ahlâk, 132.

⁴¹ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiye Dersleri* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347), 27-29. Ömer Nasuhi’nin eserinde yer verdiği 1. Vicdanî müeyyide, 2. Tabii Müeyyide, 3. İçtimai müeyyide, 4. Kanunî müeyyide tarzlarıdır.

kısına hitap etmektedir. Osmanlı ahlâkçılarına göre ikinci ilke vazife ahlâkının “vazife için vazifenin yapılması” ilkesi ile örtüşmektedir. Bu anlamda İslâm ahlâkı gerek teorik gerek pratik cihetleri itibarıyla vazife ahlâkından üstündür.⁴² Modern ahlâk düşüncesinde bir müeyyide olarak kabul edilen vicdanın İslâm dininde ontolojik olarak kabul edildiğini ifade eden Osmanlı ahlâk müellifleri, vicdanın ihtiva ettiği problemlerden dolayı tek başına bir müeyyide olarak kabul edilmesinin mahzurlu yönlerine dikkatleri çekmiş, İslâm ahlâkının vicdanı bir müeyyide olarak kabul etmekle beraber sadece bununla yetinmediğini, meseleyi daha geniş bir çerçevede ele aldığını ifade etmiştir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde müeyyide meselesini konu edinen bu çalışmada dönemin ahlâk risalelerini, kitaplarını esas aldık. Dönemin süreli yayınlarında müeyyide konusunda yapılan tartışmalara çalışmamızın sınırları el vermediğinden bu vadede yapılan müeyyide tartışmalarına değinemedik. Bu noktada yapılacak çalışmaların müeyyide meselesinin ne derece geniş ve derin tartışmalar çerçevesinde yürüdüğünü göstereceği açıktır. Ayrıca bu alanda yapılacak daha ileri boyuttaki çalışmaların Tanzimat’ın ilanını sonrasında iyice belirginleşen modernleşme hareketleri içerisinde ahlâkî konu ve problemlerin hangi hat üzerinden ilerlediğini; ahlâkî mevzu ve meselelerin nasıl bir dil, üslup ve anlayış çerçevesinde ele alındığını, hangi kaygıların daha baskın olduğunu bize göstereceği noktası izahtan varestedir.

Kaynakça

Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlâk*. Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye: Daruttıbaâtü'l-Âmire, 1316.

Ahmed Hamdi Aksekili. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: Öğüt Matbbası, 1340.

Akseki, A. Hamdi. *İslâm, Fitrî Tabii ve Umumî Bir Dindir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Üçdal Neşriyat, 1968.

Aktaş, Yusuf İzzettin. *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2023.

Ali Kemal. *İlm-i Ahlâk*. Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330.

Ali Rıza. *İlm-i Ahlâk*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1318.

[Babanzâde] Ahmed Naim. *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*. İstanbul: Âmedî Matbaası, 1340.

[Balaban], Mustafa Rahmi. *Felsefeden Ahlâk*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339.

[Bilmen], Ömer Nasuhi. *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiye Dersleri*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347.

Büyük, Celal. “Ahmed Hamdi Akseki’nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide”. *İlahiyat Akademi* 9 (19 Temmuz 2019), 27-52.

Celal Nuri. *İlm-i Ahlâkiyemiz*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1332.

[Çankı], Mustafa Nâmık. *Felsefe Dersleri Ahlâk*. İstanbul: Milli Matbaa, 1926.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Müeyyide”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 485-488. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

⁴² Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 93-97.

- Erdem, Ö. Faruk. "Vicdan ve Vicdanın Ahlâkî Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 777-802. <https://doi.org/10.33420/marife.989944>
- Ersoy, Mehmed Akif. "Hatıralar". *Safahât*. ed. Fatih Bayhan. Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 2021.
- Hüseyin Remzi. *Ahlâk-ı Hamidî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310.
- Hüseyin Remzi Bey. *Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürûs-ı Ahlâk*. İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1315.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İonna Kaçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016.
- [Miras], Mehmed Kâmil. *Ahlâk-ı Şerîyye Dersleri*. [İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330.
- [Miras], Mehmed Kamil. *Ahlâk-ı Şerîyye Dersleri*. [İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330.
- Selanikli Hilmi. *Mir'at-ı Ahlâk*. Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1317.
- Türker, Ömer. "Ahlâkî Müeyyidenin İmkân ve Zorunluluğu". *Ahlâk ve Müeyyide Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*. ed. Ömer Türker. 3-35. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Zübde-i İlm-i Ahlâk*. [İstanbul]: [Mekteb-i Harbiye-i Şahane Matbaası], ts.