

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**EMRULLAH EFENDİ'NİN “İLM-İ AHLÂK” ADLI
ESERİNİN ÇEVİRİ YAZISI VE ESERİN
EUTHYPHRON DİLEMMASI BAĞLAMINDA
TAHLİLİ**

**Zeynep ÖZÇELİK
2501170137**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL**

İstanbul-2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ZEYNEP ÖZÇELİK Numarası : 2501170137
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL
Tez Savunma Tarihi : 20.09.2019 Saati : 10:00
Tez Başlığı : "EMRULLAH EFENDİ'NİN İLİM-İ AHLÂK" ADLI ESERİNİN ÇEVİRİ YAZISI VE ESERİN
EUTHYPHRON DİLEMASI BAĞLAMINDA TAHLİLİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / **ÖYÇÜKLÜĞÜYLE** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL		Kabul
2- DOÇ. DR. MUSTAKİM ARICI		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ BURAK ŞAMAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. KEMAL BATAK		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ KAYHAN ÖZAYKAL		

ÖZ
EMRULLAH EFENDİ’NİN “İLM-İ AHLÂK” ADLI ESERİNİN ÇEVİRİ
YAZISI VE ESERİN EUTHYPHRON DİLEMMASI BAĞLAMINDA
TAHLİLİ
Zeynep ÖZÇELİK

“İlm-i Ahlâk” eseri, Emrullah Efendi (1858-1914)’nin Dârülfünûn-ı Şâhânedede okutulmak üzere ‘hikmet-i nazariye’ derslerinden ahlâk felsefesi için hazırladığı ders takrirleridir. Çok yönlü bir kişilik olan Emrullah Efendi’nin felsefeci yönünü ortaya çıkaran bu eser, nazarî ve amelî ahlâka ilişkin meseleleri tartışmaktadır. Nazarî ahlâk konuları altında mütalaa edilen ahlâkın kaynağı problemi de bu meseleler arasında yer almaktadır. Bu tez kapsamında, ahlâkın kaynağı problemi “Euthyphron dilemması” bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.

Ahlâkın kaynağı problemi, ahlâk felsefesini olduğu kadar ‘Tanrı-ahlâk ilişkisi’ne temas etmesi bakımında din felsefesini de ilgilendirmektedir. Meseleye dair bu bağlamda yürütülen tartışmalar, Euthyphron dilemması başlığı altında toplanmaktadır. Söz konusu dilemmanın, ‘ahlâkın kaynağını Tanrı iradesine dayandıran’ yönü “ilâhî buyruk teorisi”, ‘ahlâkın kaynağını Tanrı iradesi dışında bir ilkeye dayandıran’ yönü ise genel olarak “doğal yasa teorisi” şeklinde isimlendirilmektedir.

Bu çalışma kapsamında çeviri yazısı sunulan “İlm-i Ahlâk” eserinin tahlil edilmesiyle Emrullah Efendi’nin, ahlâkın kaynağına ilişkin teolojik karakterli bir doğal yasa görüşü benimsediği sonucuna varılmıştır. Nitekim düşünöre göre, ahlâkî ilke ve normların kaynağı akıl olup herhangi bir kuvvetin müdahalesi gerekmeksizin yine akıl vasıtasıyla keşfedilmektedir. Diğer taraftan o, akla bu salahiyeti verenin ve insanı iyi ile kötünün belirlenmiş olduğu bir tabiat üzere var edenin Tanrı olduğuna inanmaktadır. Buradan hareketle düşünürün, ahlâkın kaynağını doğrudan Tanrı iradesine atfetmek yerine Tanrı’nın yaratmış olduğu insan tabiatına işaret ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Emrullah Efendi, İlm-i Ahlâk, Ahlâkın Kaynağı.

ABSTRACT

THE TRANSLITERATION OF EMRULLAH EFENDI'S "ILM-I AHLĀK" BOOK AND THE ANALYSIS OF THE BOOK IN THE CONTEXT OF EUTHYPHRO DILEMMA

Zeynep ÖZÇELİK

"İlm-i Ahlāk" is the lecture notes prepared by Emrullah Efendi (1858-1914) for moral philosophy from 'hikmet-i nazariye' lectures to be instruct at Dārulfunūn-ı Şāhāne. This book revealed Emrullah Efendi's philosophical side who is a versatile person, discusses matters are related to theoretical and practical morality. The problem of the source of morality which is considered under the theoretical morality matters is also among these matters. In the scope of this thesis, it was tried that to analyse the problem of the source of morality in the context of "Euthyphro Dilemma".

The problem of the source of morality is related to philosophy of religion in terms of addressing the relationship between God and morality as much as related to moral philosophy. The discussions on the problem in this context, collect under the heading of Euthyphro Dilemma. An aspect of Dilemma in question 'grounding the source of morality on God's will' is called "divine command theory"; and another aspect 'grounding the source of morality on a principle out of God's will' is called "natural law theory".

By the analysis of İlm-i Ahlāk whose transliteration is presented in the scope of this work, it is concluded that Emrullah Efendi approved a theological theory of natural law related to the source of morality. Indeed according to thinker, the source of moral principles and norms is reason and it is explored by reason without intervention of any force. Otherwise, he claimed that it is God who gave this ability to reason and who created man in accordance with a nature that good and evil are determined it in. From this point of view, it has been understood that although the thinker did not directly ascribe the source of morality to God's will, he pointed to the human nature created by God.

Keywords: Emrullah Efendi, İlm-i Ahlāk, the Source of Moral.

ÖNSÖZ

Son dönem Osmanlı düşünürlerinden Emrullah Efendi'nin, nazarı ve amelî ahlâka ilişkin meselelere yer verdiği *İlm-i Ahlâk* adlı eseri, Batı felsefesi etkisiyle Türkçe kaleme alınmış ilk felsefe metinlerinden olması bakımından büyük önemi haizdir. Eseri önemli kılan bir diğer husus, Batılılaşmanın etkisiyle çeşitli fikrî ve felsefî akımların görülmeye başladığı Türk düşünce yapısına dair örnek teşkil ediyor oluşudur. Söz konusu bu hususiyetlerinin yanı sıra, yalnızca eserin içeriğini oluşturan ahlâk felsefesi konularının çeşitliliği ve işleniş tarzı bile *İlm-i Ahlâk* eserini değerli bir konuma taşımaktadır.

Eserin ele aldığı ahlâk felsefesi meselelerinden, din felsefesini de ilgilendirmesi bakımından ahlâkın kaynağı tartışması, bu tezin problemini oluşturmaktadır. Bu tez, Emrullah Efendi'nin *İlm-i Ahlâk* eserinde meseleye dair yer verdiği görüşlerinin, Euthyphron dilemması bağlamında tartışılmasını hedeflemektedir. Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Emrullah Efendi'nin hayatına, eserlerine ve felsefe ile olan münasebetine temas edilmiş ve *İlm-i Ahlâk* eseri tanıtılmıştır. İkinci bölümde, ahlâkın kaynağı meselesi ele alınmış, Emrullah Efendi'nin söz konusu meseleye ilişkin görüşleri, Euthyphron dilemması bağlamında tahlil edilmeye çalışılmıştır. Tezin üçüncü bölümünde ise *İlm-i Ahlâk* eserinin çeviri yazısına yer verilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yardımlarını esirgemeyen, kıymetli eleştiri ve önerileriyle beni yönlendiren, gerek çalışmalarındaki gerekse danışmanlığındaki titizliğiyle bana çok şey öğreten danışman hocam Prof. Dr. Recep Alpyağıl'a şükranlarımı sunmak isterim. Çalışmamızın olgunlaşması adına yaptıkları yorum ve katkıları için Doç. Dr. Mustakim Arıcı ve Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak Şaman'a, ayrıca her türlü yardımı sunma konusunda son derece cömert davranan arkadaşım Fatma Hızıroğlu'na teşekkür ederim. Son olarak hayatımın her döneminde olduğu gibi bu süreçte de en büyük destekçim anneme, sonsuz sabrı ve fedakârlığı için duyduğum minnet ve şükran borcumu bu vesileyle belirtmek isterim.

Zeynep ÖZÇELİK
İSTANBUL, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EMRULLAH EFENDİ VE “İLM-İ AHLÂK” ADLI ESERİ.....	6
1.1. Hayatı ve Eserleri.....	6
1.2. Bir Felsefeci Olarak Emrullah Efendi.....	13
1.3. Emrullah Efendi'nin “İlm-i Ahlâk” Adlı Eserinin Tahlili.....	22

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂKIN KAYNAĞI PROBLEMİNİN “İLM-İ AHLÂK” BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ.....	33
2.1. Bir Kaynak Önerisi Olarak Tecrübe ve “İlm-i Ahlâk”.....	37
2.2. Bir Kaynak Önerisi Olarak Akıl ve “İlm-i Ahlâk”.....	45
2.3. Bir Kaynak Önerisi Olarak Tanrı ve “İlm-i Ahlâk”.....	51
2.3.1. Platon'un Euthyphron Diyaloğu.....	55
2.3.2. Euthyphron Dilemmasının Ahlâk Felsefesindeki Yeri.....	58
2.3.3. Emrullah Efendi'nin Görüşlerinin Euthyphron Dilemması Açısından Tahlil Edilmesi.....	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“İLM-İ AHLÂK”IN ÇEVİRİ YAZISI.....	79
3.1. Mukaddime.....	81
3.1.1. Tarifât.....	81
3.2. İlm-i Ahlâkın Ulûm-ı Sâire ile Münâsebâtı.....	95

3.2.1. İlm-i Ahlâkın Fıkıh ile Münâsebâtı	102
3.2.2. İlm-i Ahlâkın İlm-i İlâhî ile Münâsebâtı	103
3.3. İlm-i Ahlâkın Tarîk-i Tesisi ve Tedvîni.....	108
3.4. İlm-i Ahlâkın Taksîmi.....	115
3.4.1. İlm-i Ahlâk-ı Amelî yahut Hikmet-i Vezâ'if	123
3.4.1.1. Taksîm ve ale't-Taksîm – [Subdivision].....	126
3.4.1.2. İlm-i Ahlâk-ı Şahsî.....	135
3.4.1.2.1. Bedene Mütê'allik Olan Vezâ'if.....	137
3.4.1.2.1.1. İlm-i Hıfzu's-Sıhha:	148
3.4.1.2.1.2. Jimnastik.....	149
3.4.1.2.1.3. İntihar	150
3.4.1.2.2. Nefse Ait Olan Vezâ'if.....	152
3.4.1.2.2.1. “Kuvve-i İradiyyenin Hıfz ve İnbisâtı”	153
3.4.1.2.2.2. “Kuvve-i Akliyyenin Hıfz ve Tenmiyesi”	153
3.4.1.2.2.3. “Hiss-i Ahlâkînin Hıfz ve Tenmiyesi”	153
3.4.1.2.2.4. “Kuvve-i Nefsâniyyenin Vucûh-ı Tenmiyesi”	154
3.4.1.2.2.4.1. Kuvve-i İrtiyâdiyyeyi Nasıl Tenmiye Edebiliriz?	154
“Hüviyyet-i Ahlâkıyye”	155
3.4.1.2.2.4.2. Kuvve-i Akliyyemizi Nasıl Tenmiye Edebiliriz?	155
“Talîm ve Te'allüm”	155
3.4.1.2.2.4.3. Kuvve-i Hissiyemizi Nasıl Tenmiye ve Tehzîb Edebiliriz?	156
3.4.1.2.3. Vezâ'if-i Şahsiyye.....	157
3.4.1.2.3.1. Sa'y.....	157
3.4.1.2.3.1.1. “Taksîm-i Sa'y ile Ulûm ve Funûnun Tekemmül ve Terakkîsi”.....	158
3.5. Lezzât ve Âlâm	161
3.5.1. Lezzet ve Elem	162
3.5.1.1. Lezzet ve Elemin Menşe'i:	163

3.5.1.2. Lezzet ve Elemin Meyelân ile İzâfeti:	163
3.5.1.3. Lezzât ve Âlâmın Taksîmi:	173
3.5.2. Meyelânât	176
3.5.2.1. Meyelânâtın Suver ve Eşkâli, Envâ‘ı, Evsâf-ı Husûsiyyesi.....	176
3.5.2.1.1. Mukaddime	176
SONUÇ	180
KAYNAKÇA	184



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
t.y.	: Tarih yok
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
vb.	: Ve benzeri
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

İnsanın akıllı varlık oluşu, onu diğer canlılardan ayıran temel nitelik olarak kabul edilegelmiştir. Fakat insan yalnız akıllı oluşuyla tanımlanamayacak kadar kompleks bir varlıktır. O, akıl sahibi oluşunun neticesi olarak irade eden, amaçlayan, tasarlayan, alternatifler arasında seçim yapan, seçimini uygulayan ve değer üreten bir varlıktır. Kısacası insan, ahlâkî bir varlıktır. İnsanın belli bir amaç doğrultusunda ve birtakım tercihler sonucu ortaya koyduğu davranış, hangi dönemde ve hangi insan topluluğunda olursa olsun ahlâkî bir değer almaktan uzak kalamamıştır. Düşünen bir canlı olarak insan tabidir ki, eylemleri ve bunların ahlâkî vasıfları üzerinde de düşünmüş ve sorgulamada bulunmuştur. Bu sorgulama ameliyesinin sistemli bir şekilde yapılması ise ahlâk felsefesini meydana getirmiştir.

İnsanın ahlâkî yaşantısıyla ilişkili olması bakımından pek çok meselesi bulunan ahlâk felsefesinin, kuşkusuz en önemli tartışma konusu, ahlâkî değerlerin ve ahlâkî önermelerin kaynağı problemidir. Varlık ve bilgiye taalluk etmesi bakımından iki yönü bulunan bu problem etrafında toplanan sorular, buna bağlı olarak ontolojiye ve epistemolojiye ilişkin sorular şeklinde ayrılmaktadır. Bu ayrıma göre, “iyi-kötü gibi ahlâkî değerlerin kim/ne tarafından belirlendiği”, diğer bir ifadeyle “kaynağının ne olduğu”, “bu değerlerin, eylemlerin zâtî niteliği mi yoksa ârizî niteliği mi olduğu” gibi sorular ahlâkın ontolojisine temas eden sorular olmaktadır. Diğer taraftan, “ahlâkî değerlere dair bilginin nereden geldiği”, “bu değerlerin bilgisine ulaşmada kullanılan yöntemin ne olduğu” gibi sorular ahlâkın epistemolojisine dair yöneltilen sorular durumundadır.

Ahlâkın kaynağı söz konusu olunca, doğrudan irtibatlı bir mesele olarak ahlâkın Tanrı ile ilişkisi gündeme gelmektedir. Zira ahlâkın temelini Tanrı’da ve onun buyruklarında görenler, düşünce tarihinin her döneminde var olmuştur. Ahlâkın kaynağı probleminden ayrı düşünülemez olan ‘ahlâkî olanla ilâhî olan arasındaki ilişki’, meselenin din felsefesini ilgilendiren boyutunu oluşturmaktadır. Ahlâk ve din arasında dört muhtemel ilişki biçiminden söz edilebilir. Bunlar, ‘ahlâkî olanla ilâhî olanın özdeşliği’, ‘ahlâkın dinden bağımsızlığı’, ‘dinin ahlâkı içermesi, fakat her ahlâkî olanın dinî olmaması’, ‘din ve ahlâkın birbirinden ayrı, fakat birbirlerini

tamamlayıcı olmaları' durumlarıdır.¹ Söz konusu bu mesele güncelliğini korumakla birlikte geçmişi, Platon (M.Ö. 427-347)'a kadar uzanmaktadır. O, *Euthyphron* diyalogunda, “bir eylemi iyi kılan unsurun, Tanrı buyruğu mu olduğu; yoksa Tanrı buyruğunun, o eylemin iyilik vasfına göre mi belirlendiği”² meselesini tartışmaktadır. Tanrı ahlâk ilişkisi bağlamında ahlâkın kaynağının sorgulandığı bu diyalog, sonraki dönemde meseleye dair yürütülen tartışmaların “Euthyphron dilemması” adı altında toplanmasına sebep olmuştur.

Köklerini Platon'a dayandırdığımız ahlâkın kaynağı meselesi, canlılığından bir şey kaybetmeksizin günümüze kadar tartışılmalıdır. Öyle ki ahlâk felsefesine dair kaleme alınan hemen her kitapta, ahlâka dair meselelere temel teşkil etmesi bakımından konunun ele alındığı görülmektedir. Ahlâkın kaynağı probleminin irdelendiği kitaplardan biri de son dönem Osmanlı düşünürlerinden Emrullah Efendi (1858-1914)'nin *İlm-i Ahlâk*³ eseridir. Emrullah Efendi'nin, nazarı ve amelî ahlâk tartışmalarına yer verdiği *İlm-i Ahlâk* adlı eserinde ahlâkın kaynağına ilişkin ortaya koyduğu görüşleri, bu tezin konusunu oluşturmaktadır. Tezin amacı, düşünürün bu görüşlerinin, tartışma çerçevesi olarak belirlediğimiz Euthyphron dilemması bağlamında incelenmesidir.

Dârülfünûn Edebiyat Fakültesinin ilk felsefe hocası olan Emrullah Efendi⁴, gerek ilmî ve kültürel sahada gerekse maârif politikasında birçok yeniliğe imza atmış öncü bir isimdir. Maârifin pek çok kademesinde yer almış, ifâ ettiği hemen her vazifede önemli teşebbüslerde bulunmuş, devletin ve milletin terakkîsi adına çalışmaktan hiçbir vakit geri durmamıştır. Pek çok alanda etkin bir şahsiyet olan Emrullah Efendi'nin diğer hususiyetleri kadar önem atfedilmemiş yönü, felsefe ile

¹ Recep Alpyağıl, “Din ve Ahlâk İlişkileri: Giriş”, **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar**, Der. Recep Alpyağıl, C. II, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s. 663-664.

² “Dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?” Platon, **Euthyphron: Dindarlık Üzerine**, Çev. Güvenç Şar, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011, 10A, s. 55.

³ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, 1324, Muharrir: Ahmet Talat bin Muallim Numan, [Süleymaniye Kütüphanesi/Osman Huldî Öztürkler Koleksiyonu, 42].

⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, **Dârülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı**, C. II, İslam Konferansı Teşkilatı İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul, 2010, s. 566; Mehmet Ali Aynî, **Dârülfünun Tarihi**, Haz. Aykut Kazancıgil, İstanbul, Kitabevi, 2007, s. 89.

olan münasebetidir. O, 1900’da açılan Dârülfünûn-ı Şâhâne “hikmet-i nazariye”⁵ derslerinden ilm-i ahvâl-i nefis (psikoloji), ilm-i hikmet (felsefe), tarih-i ilm-i hikmet (felsefe tarihi), usûl-i tedris ve terbiye (pedagoji) ve ilm-i ahlâk derslerini okutmuştur.⁶ Dârülfünûn’un ilk felsefe hocalarından olan Emrullah Efendi’nin burada verdiği derslere ait takrirlerin bir kısmı bugün bilgimiz dâhilindedir. Çalışmamızın, çeviri yazısını sunacağı *İlm-i Ahlâk* eseri de bu ders takrirlerinden biridir. Bunların yanı sıra pek çok gazete ve dergide felsefeye dair yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Bizim çalışmamızda asıl temas edeceğimiz nokta, onun felsefe ile olan ilişkisi, bu ilişkinin ürünlerinden *İlm-i Ahlâk* eseri ve daha özelden ise eserde yer alan ahlâk felsefesi konularından ahlâkın kaynağı problemi olacaktır.

Emrullah Efendi, Osmanlı’nın Batılılaşma ve modernleşme çabalarının yoğunlaştığı bir dönemde yaşamış, bizzat kendisi de bu sürecin içinde yer almıştır. II. Meşrutiyetin ilanı ve öncesine rastlayan bu dönemde, Batılılaşma ve modernleşme hamlelerinin bir tezahürü olarak toplumun fikrî yapısında ciddi dönüşümler yaşanmaya ve birtakım felsefî akımlar görülmeye başlamıştır.⁷ Kuşkusuz modernleşme hareketlerinin izlerini çeşitli şekillerde sürmek mümkündür. Ne var ki, dönemin kültür ocağı konumundaki Dârülfünûnda okutulan derslerden birine ait takrirlerin, kültürel ve bilimsel sahadaki modernleşmeye dair sunacağı ilk elden verilerin önemi aşikâr olsa gerektir. Çalışmamızın konusu olan Emrullah Efendi’nin ahlâkın kaynağı problemine ilişkin görüşlerinin yer aldığı *İlm-i Ahlâk* eserinin, Dârülfünûn Edebiyat Şubesinde okutulan ahlâk felsefesine ait ders takriri oluşu bu açıdan önem arz etmektedir. Diğer taraftan, Batılılaşmanın ve modernleşmenin görüldüğü alanların belki de başında gelen “ahlâk” ve “din”in ortak meselesi olan ahlâkın kaynağı tartışmasının, çalışmamızın problemi olarak belirlenmiş olması yine tezin önemini göstermektedir. Bir yandan dinî ve kültürel değerleri korumaya çalışan bir yandan da terakkî ve modernleşme kaygısı içinde olan bir düşünürün, ahlâkın

⁵ “Hikmet-i nazariye”, ilm-i ahvâl-i nefis, mantık, ahlâk ve hikmet-i bedâyi’ derslerini kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bkz. *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye*, Matbaa-i Âmire, 1319, s. 66.

⁶ İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, C.II, s. 566.

⁷ Osman Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 163.

kaynağına ilişkin görüşlerinin, ahlâk ve din mefhumlarına yönelik dönemin algısına dair önemli ipuçları taşıdığı düşünülmektedir. Çalışmamızın konusunu önemli kılan bir diğer husus, *İlm-i Ahlâk* eserinin Türkçe felsefenin Batılı tarzdaki ilk kaynaklarından olmasıdır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk kısmı, Emrullah Efendi'nin hayatı, eserleri ve felsefi kişiliğine ayrılmıştır. Tercüme-i hâline, eğitim ile ilgili çalışmalarına ve siyasi görüşlerine muhtasar bir şekilde temas edilmiştir. Eserleri hakkında malumat verilmiştir. Tezimiz için asıl önemli olduğunu düşündüğümüz, onun felsefeci yönüne ise daha ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Felsefe ile olan münasebetine şahitlik eden temel unsurlar olması bakımından, bu bölüm, düşünürün eserlerinden ve makalelerinden hareketle hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra felsefeye dair çalışmaları hakkında bilgi veren kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bu bölümün ikinci kısmında ise *İlm-i Ahlâk* eseri genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Eserin muhtevasını oluşturan konular hakkında bilgi verilmiş, düşünürün yöntem ve üslubuna felsefeci yönünü ele alırken yer verildiği için kısmen değinilmekle birlikte ayrıntısına girilmemiştir. Bu kısım, eserin genel bir özeti niteliğindedir.

İkinci bölümde, ahlâkın kaynağı meselesi problematik olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Meseleye dair kavramlara açıklık getirilen bir girizgâhtan sonra, Emrullah Efendi'nin *İlm-i Ahlâk* eserinde ahlâka temel teşkil edebilme ihtimalini tartıştığı kaynak önerileri tarihsel bir arka plan bağlamında ele alınmıştır. Bu kaynak önerileri “tecrübe”, “akıl” ve “tanrı” olarak belirlenmiş olup herbiri ayrı bir başlık altında tartışılmıştır. Kaynak önerisi olarak tanrı başlığı altında, tezin tartışma çerçevesini oluşturan Euthyphron dilemmasının tarihsel sürecine yer verilmiştir. Geçmişini Platon'a dayandırdığımız Euthyphron dilemmasının izleri, Hıristiyan ve Müslüman düşünürler üzerinden takip edilmiştir. Bu bağlamda görüşleriyle, söz konusu dilemi en iyi temsil edeceğini düşündüğümüz isimler tercih edilmiştir. Buna göre, Hıristiyan düşünce dünyasından Ockham (ö. 1347), Scotus (ö. 1308) ve Aquinas (ö. 1274)'ın; Müslüman düşünce geleneğinden ise Mutezile, Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin görüşlerine yer verilmiştir. Problemin günümüzdeki

yansımalarını görmek adına modern felsefeden Robert M. Adams ve John Finnis'in teorilerine de kısaca değinilmiştir. Bu bölümün son kısmında ise, Emrullah Efendi'nin ahlâkın kaynağına ilişkin *İlm-i Ahlâk* eserinde ortaya koyduğu görüşleri, Euthyphron dilemması bağlamında tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde *İlm-i Ahlâk* eserinin çeviri yazısına yer verilmiştir. Eserin çeviri yazısı, aynı zamanda diğer iki bölüm için birincil kaynak durumundadır. Her iki bölüm için gerekli olan verinin elde edilmesi, eserin içerik analiziyle sağlanmıştır. Gerek çeviri yazısının hazırlanması esnasında gerekse daha sonraki müracaalar sırasında düşünürün ifadeleri tetkik edilmiş ve doğrudan yahut dolaylı olarak ahlâkın kaynağı meselesine temas ettiği kısımlar belirlenmiştir. *İlm-i Ahlâk* eseri birincil kaynak olmakla birlikte, bilhassa ilk bölümde düşünürün diğer eserlerinden de istifade edilmiştir. Çalışmamız, Emrullah Efendi'nin ahlâkın kaynağına ilişkin *İlm-i Ahlâk* eserinde ortaya koyduğu görüşleri ile sınırlandırılmıştır. Diğer eser ve makalelerinden istifade edilmekle birlikte bu yalnızca, *İlm-i Ahlâk*'ta mevcut olan bir görüşün yahut ifadenin desteklenmesi kabilinden olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

EMRULLAH EFENDİ VE “İLM-İ AHLÂK” ADLI ESERİ

Çalışmamızın sunmayı amaçladığı *İlm-i Ahlâk* eserini tanıtmaya geçmeden önce müellifine dair genel bazı bilgiler vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira eserin kıymetinin takdir edilmesi, kısmen de olsa onun kim tarafından kaleme alındığına bağlı görünmektedir. Bu sebeple eserin müellifi olan Emrullah Efendi’yi daha çok felsefeci kimliğiyle tanıtmaya çalışacağımız bir bölüm ayırmayı uygun gördük. Düşünürün hayatına ve eserlerine kısaca değineceğimiz bu bölümün asıl amacı eldeki mevcut bilgiler el verdiği ölçüde onun felsefeci yönünü ele almaktır.

1.1. Hayatı ve Eserleri

Emrullah Efendi 1275/1858 yılında Kırklareli’ne bağlı Lüleburgaz ilçesinde doğmuştur. Semtin tacirlerinden Ali Efendi’nin oğludur. Emrullah Efendi ibtidâî ve rüştiyeyi Lüleburgaz’da tamamlamış, ardından İstanbul’a gelerek Mülkiye Mektebine girmiştir. Buradan sınıfının ikincisi olarak alıyyü’l-âlâ (pekiyi) derecesi ile mülâzemet rûsu (lisans) ve Ulûm-ı Siyasiyye şahadetnamesi (Siyasal Bilimler diploması) alarak mezun olmuştur. 1882 yılında Yanya Maârif Müdürlüğüne tayin edilmesiyle başlayan eğitimcilik mesleği, 1884’de Selanik, 1887’de Halep ve 1891’de İzmir (Aydın) Maârif Müdürlüklerine atanmasıyla devam etmiştir.

1900 yılında Meclis-i Maârif üyeliğine, 1906 yılında ise Konya Hukuk Mektebi Müdürlüğüne tayin edilmiştir. 1908’de II. Meşrutiyetin ilanından kısa bir süre sonra tayin edildiği Galatasaray Sultanisi Müdürlüğünde bir ay bulunduktan sonra Maârif Meclisi İlmiye Dairesi başkanlığına getirilmiştir. Aynı yıl Kırkkilise (Kırklareli) mebusluğuna seçilerek meclise girmesi üzerine bu görevinden ayrılmıştır.¹ İki kez maârif nazırı olan Emrullah Efendi, 10 Ocak 1910 yılında İbrahim Hakkı Paşa kabinesinde ilk Maârif Nazırlığı görevini ifâya başlamıştır. Bu

¹ Ziya Kazıcı, “Emrullah Efendi”, **Türk İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XI, 1995, s. 165; Mustafa Ergün, “Emrullah Efendi: Hayatı - Görüşleri - Çalışmaları”, **DTCFD**, C. XXX, No: 1-2, 1982, s. 8. Ayrıca bkz. Ali Çankaya, **Yeni Mülkiye Târîhi ve Mülkiyeliler**, C. III, Ankara, Mars Matbaası, 1968-1969, s. 96-97; İbrahim Alâettin Gövsa, **Meşhur Adamlar: Hayatları ve Eserleri**, C. II, Haz. Sedat Simavi, İstanbul, 1933-1935, s. 407.

görevinden kendisine yöneltilen bazı eleştiriler sebebiyle 18 Şubat 1911 tarihinde istifa etmiştir. 1 Ocak 1912’de Küçük Mehmed Sait Paşa kabinesinde ikinci defa Maârif Nazırı olmuştur. Kabinenin 21 Temmuz 1912’deki istifasıyla bu görevi de sona ermiştir.²

14 Ağustos 1914/1332 tarihinde Yeşilköy’deki evinde vefat etmiştir. Cenazesi pek çok önemli şahsiyetin katıldığı büyük bir törenle kaldırılmıştır. Fatih cami haziresine defnedilmiştir.³

Emrullah Efendi, dördüncü Dârülfünûn teşebbüsü olarak 15 Ağustos 1900 tarihinde açılan⁴ Dârülfünûn-ı Şâhânenin ilk müderrisleri arasında yer almıştır.⁵ Dârülfünûn-ı Şâhânenin açılışıyla birlikte Edebiyat Şubesi programında yer alan “hikmet-i nazariye” derslerinden “ilm-i ahvâl-i nefis (psikoloji)” müderrisliğine tayin edilmiş olup⁶ bazı inkıtâlar olmakla birlikte bu mesleğini yaklaşık 1913 yılına kadar devam ettirmiştir. 1908’den sonra “ilm-i hikmet (felsefe)”, “tarih-i ilm-i hikmet (felsefe tarihi)”, “usûl-i tedris ve terbiye (pedagoji)” derslerini okutmaya başlamıştır.⁷ Emrullah Efendi’nin okuttuğu dersler arasında hikmet-i nazariyeden “ilm-i ahlâk”ın bulunduğunu, çalışmamızda çeviri yazısına yer vereceğimiz Dârülfünûn-ı Şâhâne Edebiyat Şubesi Birinci Sene Müdavimlerinden Ahmet Talat Bin Muallim Numan’a ait 1324/1908 tarihli *İlm-i Ahlâk* adlı ders notu vasıtasıyla öğrenmiş bulunmaktayız.⁸ Kaynaklarda onun, felsefenin yanı sıra “ictimâiyât

² Faik Reşit Unat, **Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış**, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1964, Ek. IV. s. 124. Nazırlık dönemlerinde yaptığı çalışmalar için bkz. Hüseyin Salman, “Emrullah Efendi’nin İlk Maarif Nazırlığı”, **Türk Milli Eğitim Sistemi ve Lüleburgazlı Maarif Nazırı Emrullah Efendi**, Kırklareli, Lüleburgaz Belediyesi Kültür Yayınları, 2006, s. 109-123; Özcan Mert, “Emrullah Efendi’nin II. Maarif Nazırlığı Dönemi”, **Türk Milli Eğitim Sistemi ve Lüleburgazlı Maarif Nazırı Emrullah Efendi**, Kırklareli, Lüleburgaz Belediyesi Kültür Yayınları, 2006, s. 124-149.

³ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, C. II, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333, s. 96.

⁴ Aynî, **Darülfünun Tarihi**, s. 33-34.

⁵ İhsanoğlu, **Darülfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı**, C. I, s. 199.

⁶ **Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye**, s. 74; Abdurrahman Siler, “Türk Yüksek Öğretiminde Darülfünun (1863-1933)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1992, s. 82; İhsanoğlu, **Darülfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı**, C. I, s. 200.

⁷ İhsanoğlu, **Darülfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı**, C. II, s. 566.

⁸ Buna ek olarak Siler de 1908-1909 ders yılında Edebiyat Şubesi ile Ulûm-ı Şerîyye Şubesinin ortaklaşa aldıkları ilm-i hikmet ve tarih-i ilm-i hikmet dersleriyle birlikte ilm-i ahlâk dersini de Emrullah Efendi’nin verdiği bilgisini zikretmektedir. Bkz. Siler, “Türk Yüksek Öğretiminde Darülfünun (1863-1933)”, s. 127. Emrullah Efendi’nin ilm-i ahlâk dersini okuttuğuna dair ifadeler

(sosyoloji)⁹ ve “iktisat”¹⁰ derslerini verdiği bilgisi de yer almaktadır. O, Edebiyat Fakültesinin ilk felsefe hocası olma payesine sahiptir. Ayrıca Emrullah Efendi Medresetü'l-Vâizîn'de bir dönem ilm-i rûh dersi vermiştir.¹¹

Emrullah Efendi, 1908 yılında kurulan ve Türk adı altında birleşen ilk kurum olma özelliğine sahip “Türk Derneği” içinde yer almıştır. Türk diline hizmet ilkesiyle hareket eden bu dernek, Türkçülük ve Türkçe ile ilgili çalışmalar yapmış olup *Türk Derneği Dergisi* adında bir de dergi çıkarmıştır.¹²

Emrullah Efendi, İslâm diniyle yoğrulmuş Osmanlı geleneklerine sadık kalmak şartıyla terakkî için Batılılaşmanın gerekliliğine inanmış ve bunu amaç edinmiştir. Bu hedefe giden yolun eğitim ve öğretimden geçtiğini düşünen Emrullah Efendi,¹³ bilhassa nazırlıkları sırasında Türk eğitim sisteminin ıslahına çalışmış ve pek çok yeniliğe imza atmıştır.¹⁴ Baltacıoğlu'nun değişimiyle maârif tarihinde bir devre öncülük etmiş¹⁵, vefatından sonra bile görüşleriyle eğitim ve siyaset alanındaki tartışmaları şekillendirmeye devam etmiştir. Ne var ki daha çok, eğitim ıslahının nereden başlatılması gerektiğine dair yürütülen tartışmalarda öne sürdüğü “Tûbâ Ağacı Nazariyesi”¹⁶ ile tanınmıştır.

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Emrullah Efendi'nin siyasi temayülleri İttihat ve Terakki Cemiyetinden yana olmuştur. Fikirleriyle cemiyetin teşekkül

Osman Kafadar'da da rastlamaktayız. Bkz. Kafadar, **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 201.

⁹ Çankaya, **Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler**, s. 101.

¹⁰ Mert, “Emrullah Efendi'nin II. Maarif Nazırlığı Dönemi”, **Türk Milli Eğitim Sistemi ve Lüleburgazlı Maarif Nazırı Emrullah Efendi**, s. 125.

¹¹ Emrullah Efendi, **İlm-i Rûh**, Muharrir: Ali Hayri, 1328, [Milli Kütüphane, 1971 A 943].

¹² Ergün, “Emrullah Efendi: Hayatı - Görüşleri - Çalışmaları”, s. 8; Muhammed Emin Yıldızlı, “Türkojjiye Hizmet Eden Kurumlar (1908-1932)”, **Akademik Bakış Dergisi**, No: 52, Kasım-Aralık 2015, s. 455-456.

¹³ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken Yayınları, 1992, s. 205-106.

¹⁴ Eğitim ile ilgili çalışmaları için bkz. Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000-M.S. 2008)**, Ankara, Pegem Akademi, 2008, s. 300-301; Muammer İpek, “Bir Eğitim Bakanı Olarak Emrullah Efendi'nin Eğitim Felsefesi, Politikaları ve Uygulamaları 1908-1914”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2002.

¹⁵ Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, C. IV, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, s. 1302.

¹⁶ Tûbâ Ağacı Nazariyesi için bkz. Mustafa Ergün, “Emrullah Efendi'nin “Tûbâ Ağacı Nazariyesi””, **Türk Milli Eğitim Sistemi ve Lüleburgazlı Maarif Nazırı Emrullah Efendi**, Kırklareli, Lüleburgaz Belediyesi Kültür Yayınları, 2006, s. 103-108.

sürecini yöneten¹⁷ ve siyasi bir parti formu kazanmasını sağlayan önemli üyeleri arasında yer almıştır. Bu cemiyetin 1327/1910 senesi 4. Kongresinde tanzim olunan siyasi programına dair hazırlamış olduğu *İzâhnâme*¹⁸ bunun bir göstergesi kabul edilebilir. Emrullah Efendi yönetim biçimi olarak o dönem savunulan iki tercihten, merkeziyet ve adem-i merkeziyetten her ikisine de karşı çıkmış, ülke için en sağlıklı yönetim biçiminin tevsî-i mezuniyet (yetki genişliği) olduğunu öne sürmüştür.¹⁹

Ömrünü ilme, eğitim ve öğretime adanmış bir isim olan Emrullah Efendi'nin hazırlamış olduğu ve bir kısmı okuttuğu derslere ait takrirlerin basılmış hali olan birkaç eseri bulunmaktadır. Münevver bir nesil yetiştirme ve ülkenin gelişmişliğine katkı sağlama yolundaki uğraşlarının mücessem şekilleri olan bu çalışmalar aşağıda kısaca tanıtılacaktır.

Muhîtu'l-Maârif²⁰

Emrullah Efendi'nin Maârif Meclisinde aza iken yazmaya başladığı *Muhîtu'l-Maârif*, Türkiye'de batılı tarzda hazırlanması hedeflenen ilk genel konulu ansiklopedi teşebbüsü olarak kabul edilmektedir.²¹ Tek başına hazırladığı bu ansiklopedik çalışmanın ilk cildi 1900/1318'de yayınlanmıştır. 639 sayfalık bu ilk cilt her konuya geniş yer vermesi sebebiyle alfabenin ancak "a" harfine (Âsûr Nâzîr-Hâbâl maddesi) kadar gelebilmiştir. Söz konusu eserin hazırlık yazıları "Ansiklopedi yahut Muhîtu'l-Maârif" başlığı altında 26 Kasım 1897-17 Nisan 1899 tarihleri arasında *İkdam* gazetesinde yayınlanmıştır. Bursalı Mehmet Tahir'in, "Emrullah Efendi'nin heykel-i ihâtası, âbide-i irfanı telakki edilmeğe şâyeste"²² olarak gördüğü *Muhîtu'l-Maârif* in diğer ciltleri yayınlanamamıştır.

Muhîtu'l-Maârif ansiklopedisi ilk yayınlanış tarihinden yaklaşık on yıl sonra, Emrullah Efendi maârif nazırı iken Velihaht Yusuf İzzeddin Efendi'nin ısrarı ve desteğiyle tekrardan basıma hazırlanmıştır. 1912/1328 yılına gelindiğinde Emrullah

¹⁷ Ergün, "Emrullah Efendi: Hayatı - Görüşleri - Çalışmaları", s. 9.

¹⁸ Emrullah Efendi, **İzâhnâme**, Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, Konstantiniyye [İstanbul], 1330.

¹⁹ Bu yönetim biçiminde, yerel yönetime ait işleri yürütme yetkisinin merkezin belirlediği valilere verilmesi öngörülmektedir. Bkz. **İzâhnâme**, s. 60.

²⁰ Emrullah Efendi, **Muhîtu'l-Maârif**, İstanbul, İkdam Matbaası, 1318.

²¹ Alim Kahraman, "Muhîtu'l-Maârif", **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXXI, s. 40.

²² Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, s. 95.

Efendi'nin başkanlığında 132 kişilik ilmî bir kurul oluşturulmuş ve ansiklopedi çalışmalarına başlanılmıştır. *Yeni Muhîtu'l-Maârif*'in²³ hazırlanmasında Fransızların son büyük ansiklopedisi *La Grande Encyclopedie* örnek kabul edilmiştir. 752 sayfa olarak basılan ansiklopedinin ilk cildi, “Âsûriye” maddesine kadar gelebilmiştir. Bazı düzeltme ve ilaveler olmakla birlikte genel olarak *Muhîtu'l-Maârif* ile aynı içeriğe sahiptir.²⁴

*İzâhnâme*²⁵

İttihat ve Terakki Cemiyetinin teorisyeni olan Emrullah Efendi'nin, cemiyetin 1909'daki dördüncü kongresinde sunmak üzere hazırladığı, siyaset ve eğitim ile ilgili görüşlerine yer verdiği eserdir. 88 sayfalık bu eser, mukaddime ve dört bölümden oluşmaktadır. Bölüm başlıkları şu şekildedir: 1. Siyâset-i Esâsiye, 2. Siyâset-i İdâriye, 3. Maârif, 4. Bu bölümde, “İttihat ve Terakki siyasi programında kısm-ı râbi‘ olarak iktisat ve umrâna müte‘allik mevâdd-ı lâzime idhâl olunmuştur.” ifadesi yer almakta, açıklama yapılmamaktadır.

*İlm-i Ahlâk*²⁶

Emrullah Efendi'nin 1324 yılında Dârülfünûn-ı Osmânîde verdiği ilm-i ahlâk dersinde, Edebiyat Şubesi birinci sınıf müdâvimlerinden Ahmet Talat bin Muallim Numan tarafından tutulan notlardan oluşmaktadır. Eser, A5 boyutunda deftere rika yazı türüyle kaleme alınmış olup toplam 138 sayfadır.

*İlm-i Hikmet – Felsefe*²⁷

Eser, 1326 senesinde Metin Matbaası tarafından basılmış olup 160 sayfadır. İlm-i Hikmet-Felsefe genel başlığı altında “İlm-i Ahvâl-i Nefs, Mantık, Ahlâk, Terbiye” alt başlıkları yer almaktadır. Ayrıca kapak sayfasında, eserin mukarririnin “Maârif Nâzır Muhteremi Hakîm-i Şehîr Emrullah”, muharrir ve nâşirlerinin ise

²³ [İlmî Heyet], *Yeni Muhîtu'l-Maârif*, Başmuharrir: Emrullah Efendi, İstanbul, Hürriyet Matbaası, 1330-1328.

²⁴ Kahraman, “Muhîtu'l-Maârif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, s. 41.

²⁵ Emrullah Efendi, *İzâhnâme*, Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, Konstantiniyye [İstanbul], 1330.

²⁶ Emrullah Efendi, *İlm-i Ahlâk*, 1324, Muharrir: Ahmet Talat bin Muallim Numan, [Süleymaniye Kütüphanesi/Osman Huldî Öztürkler Koleksiyonu, 42].

²⁷ Emrullah Efendi, *İlm-i Hikmet-Felsefe*, Muharrir: Abdurrahman Fahri ve İsmail Hakkı, İstanbul, Metin Matbaası, 1326.

“Dârülfünûn-ı Osmânîden mezun Mercan İdâdîsi Edebiyat Muallimi Abdurrahman Fahri” ile “Dersâadet-i Dâhiliyye Kemer... Tahrîrât Rafîki İsmail Hakkı” olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle eserin, Emrullah Efendi'nin Dârülfünûnda ‘ilm-i hikmet’²⁸ başlığı altında verdiği derslere ait notların bir araya getirilmiş şekli olduğunu anlamaktayız. Her ne kadar kitabın kapağında “İlm-i Hikmet-Felsefe, İlm-i Ahvâl-i Nefs, Mantık, Ahlâk, Terbiye” başlıkları yer alsada eserde yalnızca, İlm-i Hikmet ve İlm-i Ahvâl-i Nefs konuları yer almaktadır.

Eser, ilm-i hikmete dair genel malumatlar ile başlamakta ve şu başlıkları ele almaktadır: “Vech-i Tesmiye”, “İlm-i Hikmetin Taksîmi”, “Ulûm-ı Akliyye ile Hikmet Beyninde Münasebet“, “İlm-i Hikmetin Tarîk-i Tedvini”, “Nahv-i Hikemînin Zavâbıtı”. Eserin ikinci kısmında ise ilm-i ahvâl-i nefse dair meseleler tartışılmaktadır. Bu bölümün konu başlıkları şu şekilde sıralanabilir: “Hâdisât-ı Nefsiyye”, “Hâdisât-ı Fikriyye -yahut- Fikriyyât”, “İdrâk, İhsâs, Vicdan, Nazar”, “Hâdisât-ı Hissiyye -yahut- Hissiyyât”, “Hâdisât-ı İrâdiyye”, “Hâdisât-ı Nefsânîyye”, “Kuvâ-yı Nefsânîyye”, “İsti’dâd *pissance* Kuvve *force faculté*”, “Hâdisât-ı Nefsânîyyenin Tayini”, “Nefs”, “İlmü’n-Nefsin Mevzû’u”, “İlmü’n-Nefsin Tarifi”, “İlmü’n-Nefs Bir İlim Midir?”

Emrullah Efendi'nin bu eserinin, “İlm-i Hikmet” başlığıyla *Sırat-ı Müstakim*'de üç yazı halinde yayınlanan²⁹ ve Dârülfünûn tarafından ders takriri olarak neşredilen³⁰ metinlerin biraraya getirilmiş şekli olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte takrirlerde yer alan konular, eserde daha tafsilatlı şekilde ele alınmakta olup muhtevası bu takrirlerin muhtevasını aşmaktadır. Eser, muhtemeldir ki basım hazırlığında ders takriri formatından çıkarılmış ve müstakil bir felsefe kitabı formatına getirilmiştir. Metne, yukarıda da zikrettiğimiz başlıklar

²⁸ Bkz. Giriş 6 nolu dipnot.

²⁹ Emrullah Efendi, “İlm-i Hikmet”, *Sırat-ı Müstakim*, I/14, s. 214-17 (2 Zilkâde 1326/13 Teşrinisâni 1324); I/23, s. 363-64 (5 Muharrem 1327/15 Kânûnusâni 1324); I/24, s. 376-77 (12 Muharrem 1327/22 Kânûnusâni 1324). Bu üç makalenin çeviri yazısı için bkz. İsmail Kara, “Modern Türk Felsefesi Tarihinde Öncü Bir İsim Emrullah Efendi ve “İlm-i Hikmet” Dersleri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, No: 8, Ekim 2005, s. 113-123.

³⁰ Emrullah Efendi, “İlm-i Hikmet”, *Dârülfünun Şu‘abâtının Durûs-ı Âliyesi*, İstanbul, Metin Matbaası, 1327, s. 183-184, 305-316, 389-392.

eklenmiş ve metin dipnotlarla zenginleştirilmiştir. Bilhassa görüşlerine değinilen filozoflara dair dipnotlarda tanıtıcı bilgilere yer verilmiştir.

İlm-i Rûh³¹

Emrullah Efendi'nin 1912/1328'de Medresetü'l-Vâizîn'de verdiği İlm-i Rûh dersine ait notlardan oluşmaktadır. Notlar, Mekteb-i Mülkiye ve Dârülfünûn-ı Osmânî Elsin Şubesi müdâvimlerinden Ali Hayri tarafından rika yazı türüyle tutulmuş olup toplam 14+16+125 sayfadır. A4 ebatında, orijinal haliyle kitap haline getirilip basılmıştır. İlm-i rûh ve kendisinin bir cüzü olduğu ilm-i hikmetin ayrıntılı tarifiyle başlayan eserde, konu başlıkları şu şekildedir:

- Hâdisât-ı Nefsâniyye

Hâdisât-ı Nefsâniyyenin Envâ'ı

Hâdisât-ı Nefsâniyyenin Tebyîni

Rûh, Nefs, İlm-i Nefsin Tarifi

- Birinci Bâb: Hâdise-i Zihniyye

Birinci Fasıl: İhsâsât, Hâlet-i Ülâ, Hâlet-i Sâniye, İspat [Vicdanın Şهادeti]

İkinci Fasıl: Şerâ'it-i Zikr, Zikrin Şerâ'it-i Sâiresi, Mu'ârafe, Ezkârın Mâziye

İhlâli, Hareket-i Müntehibe, Teselsül-i Me'ânî, Teselsül-i Me'ânî Kanunları

Emrullah Efendi'nin, *İlm-i Ahlâk*, *İlm-i Hikmet-Felsefe* ve *İlm-i Rûh* dışında hikmet-i nazariye dersleri için hazırladığı ve çeşitli gazetelerde yayınlanan takrirleri mevcuttur. Bu ders takrirlerine yanı sıra, *İkdam*, *Sırât-ı Müstakim*, *Tanin*, *Hak*, *Yeni Muhîtu'l-Maârif*, *Mirât-ı Maârif*, *Mülkiye*, *Ümmet*, *Mecelle-i Muallimîn* ve *Bilgi Mecmuası* gibi gazete ve dergilerde yayınlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.³² Bunlardan *Bilgi Mecmuası*, Emrullah Efendi'nin de kurucu üyeleri arasında bulunduğu ilk bilimsel dernek olan "Türk Bilgi Derneği" tarafından 1913-1914'de çıkarılan bir dergidir. Türkiyât, İslâmiyât, Hayâtiyât, Felsefe ve İctimâiyât, Riyaziyât ve Maddiyât ve Türkçülük olmak üzere 6 ihtisas grubuna ait yazıların

³¹ Emrullah Efendi, **İlm-i Rûh**, Muharrir: Ali Hayri, 1328, [Milli Kütüphane, 1971 A 943].

³² Bu makalelerin künye bilgileri için bkz. Meryem Üke, "Emrullah Efendi'nin İkdam Gazetesindeki Felsefe ve Bilim Terimlerine Dair Makaleleri", Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008, s. 26-36; Ergün, "Emrullah Efendi: Hayatı - Görüşleri - Çalışmaları", s. 9.

yayınlanması amaçlanan derginin “Felsefe ve İctimâiyât Şubesi” başkanlığını Emrullah Efendi üstlenmiş ve bu sahada yazılar kaleme almıştır.³³

1.2. Bir Felsefeci Olarak Emrullah Efendi

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Emrullah Efendi, gerek kendi döneminde yaşamış gerekse kendinden sonra gelen birçok önemli şahsiyeti etkilemesi bakımından Türk düşünce tarihinin en etkili isimlerinden biridir. Bu iddiayı desteklemesi adına, iki kez ifâ ettiği Maârif Nazırlığı başta olmak üzere bürokrasinin çeşitli kademelerinde yer alması, İttihat ve Terakki Cemiyetinin ideoloğunu üstlenmesi, eğitim alanında birçok yeniliğe öncülük etmesi, ülkenin gelişmişlik seviyesini arttıracak girişimlerde bulunması vb. gibi özellikleri ilk vechlede sayılabilir. Öte taraftan, kaynaklarda zikredilme açısından sayılan bu hususiyetleri kadar önem atfedilmemiş ve ihmal edilmiş bir yönü daha olduğunu söylemek gerekmektedir. Diğer hususiyetlerinin perdelediği onun bu yönü, felsefe ile olan ilişkisinde kendini göstermektedir. Bu bölümün amacı, eldeki veriler imkân verdiği ölçüde felsefeci Emrullah Efendi portresinin belirginleştirilmesidir.

Kendini birçok yönden geliştirmiş münevver bir şahsiyet olan Emrullah Efendi, daha Mülkiye Mektebinde öğrenci iken ilmî ve kültürel meselelere ilgi duymaya başlamış ve bu ilgisini canlılığından bir şey kaybetmeksizin vefatına kadar sürdürmüştür. Onun ilme ve öğrenmeye verdiği kıymeti göstermesi açısından şu ifadeleri kayda değerdir:

“(…) vâkıa düşünülecek olursa âlemde ilim kadar nâfi‘, tatbîkâtı feyz-âver bir şey yoktur. İlim olmasa hayat-ı âdem her dem perişan olur. İlim ise bize kavânîn-i muttaride-i eşyâ ve hâdisâtı îsâr ve bu sayede hâdisâtın tevekku‘unu yani kable’l-vukû vukû‘unu takdir ve tahmine delalet ile muâmelât-ı hayatiyyemizin tertîb ve tanzîmine küllî hizmet eder. (...) Kavânîn-i tabiiyeden istifade bununla da kalmaz, ilim sayesinde o kanunları amele-i tabiiye gibi işlerimizde de istihdâm eder, sanâyimize hâdim kılarız. Harâret, elektrik gibi avâmil-i tabiiyeden insanların bugün etmekte oldukları istifadenin derecesi malumdur! Fakat bu fevâid ve

³³ Zafer Toprak, “Türk Bilgi Derneği (1913-14) ve Bilgi Mecmuası”, **Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri**, Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, s. 248.

muhasenât ilim için bir meziyyet-i asliyye değildir. İmin asıl maksûdu fâide değil hakikattir, hırs-ı hakikati tesviye ile hakikate neyelândır. Gıda bedenin yemi olduğu gibi ilim de ruhun gıdasıdır.”³⁴

Dereceyle mezun olduğu Mülkiye Mektebindeki öğrenimi sırasında iyi seviyede Fransızca öğrenmiş, bu sayede güncel bilimsel meseleleri takip edebilmiş ve aynı sınıfı paylaştığı arkadaşları tarafından bile danışılacak kişi konumunda olmuştur. Öğrencilik yıllarında oluşmaya başlayan bu imajı, onu her daim ilmî ve kültürel hizmet sahalarında aranan isim haline getirmiştir. Mezuniyetinin hemen akabinde çeşitli eyaletlerde yerine getirdiği Maârif Müdürlükleri, muallimlikler, Meclis-i Maârif üyeliği, Konya Hukuk Mektebi Müdürlüğü, Galatasaray Sultanisi Müdürlüğü, Maârif Meclisi İlmiye Daire başkanlığı ve Maârif Nazırlıkları bunun en iyi göstergeleridir. Ne var ki bizim burada bilhassa üzerinde durmak istediğimiz nokta, Dârülfünûnda vermiş olduğu felsefe dersleri, kaleme aldığı eserler ve felsefe sahasındaki öncülükleridir.

Emrullah Efendi, Dârülfünûnun ilk ilm-i hikmet müderrisidir. 1900’de açılan Dârülfünûn-ı Şâhânede başladığı felsefe öğretimi görevini vefatından bir yıl önceye, 1913 yılına kadar bazı fasıllarla birlikte sürdürmüştür. Bu süre zarfında okuttuğu dersler, hikmet-i nazariye genel başlığı altında mütalaa edilen ilm-i hikmet, ilm-i ahvâl-i nefis, ilm-i ahlâk ve ilm-i terbiyedir. Bu derslere ek olarak, tarih-i ilm-i hikmet, usûl-i tedris ve terbiye, ictimâiyât ve iktisat derslerini okuttuğu da bilinmektedir. Emrullah Efendi, Dârülfünûn öğrencileri tarafından talep edilen bir muallim olmuştur.³⁵

Batılı tarzda eğitim vermesi amacıyla kurulan Dârülfünûn-ı Şâhânenin ilk müderrislerinden olan Emrullah Efendi’nin, buna mebnî olarak Osmanlı’da Batı felsefesinin intişârına öncülük edenlerden biri olduğu söylenebilir. Emrullah Efendi’nin, Dârülfünûnda müderrisliğe başlamasına vesile olduğu kıymetli

³⁴ Emrullah Efendi, **İlm-i Hikmet**, s. 25-26.

³⁵ Meşrutiyetin ilanından sonra Darülfünûnda bir serbestlik havası oluşmaya başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak Edebiyat Şubesinden bazı talebeler, ders programlarında değişiklik yapılmasını ve muallimlerin “en ziyade kâbil-i istifâde zevât” arasından tayin edilmesini istemişlerdir. Talebelerin bu istekleri arasında, hikmet, tarih-i hikmet, usûl-i terbiye ve tedris, ilm-i ahlâk derslerini Emrullah Efendi’nin tedris etmesi de bulunmaktadır. İhsanoğlu, **Darülfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı**, C. I, s. 217-218.

isimlerden biri olan Babanzâde Ahmed Naîm'in *İlmü'n-Nefs Tercümesi* eserinin dibâcesinde zikrettiği şu ifadeler de bu duruma işaret etmektedir:

“Yakın zamanlara kadar âsâr-ı Garbiyyeden müretteb ve müdevven bir felsefe kitabı lisân-ı Osmânîye nakledilmemişti. (...) Ezcümle Emrullah Efendi merhûmun ihâta-i ilmiyyesi bize pek kıymetdâr âsâr-ı felsefiyye bırakmaya kâfi iken, kendisinden yâdigâr kalan hisse-i istifâde talebesinin elinde veya sadece kulağında kalan gayr-ı matbu takrirlerine inhisâr etmiş.”³⁶

Babanzâde'nin de temas ettiği, Emrullah Efendi'ye ait ders takrirlerinin bir kısmı bugün elimizde bulunmaktadır. Söz konusu bu takrirlerin Dârülfünûnun ilk felsefe hocasına ait olmaları, aynı zamanda Türkçe felsefenin ilk metinleri olarak telakki edilmelerine de imkân vermektedir. Düşünüre ait yeni bir metne rastlama ihtimali her daim bâkî olmakla birlikte bugün itibariyle ulaşılanlar arasında “İlm-i Hikmet” başlığını taşıyan üç metin olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, 160 sayfa olarak Metin Matbaası tarafından basılan 1326 tarihli metindir.³⁷ İkincisi, *Sırât-ı Müstakim*'de üç yazı halinde neşredilen metindir.³⁸ Üçüncüsü ise, Dârülfünûn tarafından ders takriri olarak neşredilen metindir. Bu son metin içinde “İlm-i Nefs” başlığını taşıyan bir bölüm de yer almaktadır.³⁹ “Muallimi Emrullah” kaydıyla Dârülfünûn tarafından ders takriri olarak neşredilen ve ilm-i terbiyeye ait bir metin daha bulunmaktadır.⁴⁰ Emrullah Efendi'nin Dârülfünûnda verdiği derslerden, notları mevcut olan bir diğeri ise ilm-i ahlâktır.⁴¹ Dârülfünûn dışında Medresetü'l-Vâizîn'de verdiği hikmet-i nazariye grubundan ilm-i rûha ait ders notları da basılmış durumdadır.⁴²

Bir kısmı neşredilmiş olan felsefe grubu derslerine ait bu takrirler dışında düşünürün, başta İkdâm Gazetesi olmak üzere birçok gazete ve mecmuada felsefeye ve diğer bilimlere dair neşredilmiş makaleleri bulunmaktadır. Bu makalelerin bir

³⁶ Babanzâde Ahmed Naîm, **İlmü'n-Nefs Tercümesi: Felsefi Açıdan Psikoloji Meseleleri**, Haz. Fatma Yıldız ve Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 3.

³⁷ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. s. 11-12.

³⁸ Bkz. 29 nolu dipnot.

³⁹ Bkz. 30 nolu dipnot.

⁴⁰ Emrullah Efendi, “İlmü't-Terbiye”, **Dârülfünun Şu'abâtının Durûs-ı Âliyesi**, İstanbul, Metin Matbaası, 1327, s. 209-214, 393-394.

⁴¹ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. s. 11.

⁴² Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. s. 13.

kısmı, ilk genel konulu ansiklopedi olma özelliğine sahip *Muhîtu'l-Maârif*'in hazırlık yazılarını oluşturmaktadır.⁴³ Öte yandan bu yazılar, Türkçe felsefenin teşekkülü için gerekli olan ortak felsefe dilinin oluşması ve yabancı kavramlara Türkçe karşılıklar bulunması noktasında yürütülen tartışmalara katkı sağlamıştır. Emrullah Efendi, bu makalelerin birikimi sonucu ortaya çıkan *Muhîtu'l-Maârif*'in girişinde şunları dile getirmektedir:

“Muhîtu'l-Maârif”i telif etmekte iki büyük maksad tasavvur olunmuştur:

(...) Maksad-ı Sâni: Lisân-ı ilim ve marifette tedâvül eden lugât-ı ilmiyye ve ıstılâhât-ı fenniyyeyi bir silsile-i muntazama tahtında zapt ve tertip ederek lisan-ı ilim ve fenni tekmil müfredatı ile cem eyleyecek bir musannefe-i lugaviyye teşkil eylemektedir; o surette ki “Muhîtu'l-Maârif” cihan-ı maârifetin hal-i hazırında ifade-i hakâyık için vaz‘ ve isti‘mâl edilen ne kadar kelimât-ı ilmiyye, tâbirât-ı fenniyye var ise bunların cümlesini hurûf-ı hecâ sırası ile müstemil olacak, daha doğrusu lisan-ı ilim ve marifetin mükemmel bir lugatnâmesini teşkil eyleyecektir.”⁴⁴

Yazılış gayesi bu şekilde ortaya konan *Muhîtu'l-Maârif*'in ön yazıları olan İkdâm'daki bu makaleler arasında “Ulûm-ı Lisâniyye” başlığını taşıyan yazılarda Emrullah Efendi, sıklıkla dil ve düşünce arasındaki etkileşime vurgu yapmıştır. Bu etkileşimi, dillerin çeşitliliği içinde ortak olan hikmet-i lugaviyye ile açıklamış; dilin bu felsefî yönünün dil bilimlerinde aslî bir unsur olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Dil felsefesine dair meseleler, o döneme kadar ilk kez Emrullah Efendi tarafından ele alınmış olacak ki, çağdaşı olan düşünürler şu ifadeleri kullanmışlardır:

“Denebilir ki bizde “ilm-i lisan”dan ve “felsefe-i lisaniyye”den ilk bahseden Emrullah Efendi olduğu gibi, zamanlarına kadar her eli kalem tutanın girmekte bir beis görmediği lisânî münâzarât ve münâkaşâta bir reng-i ilmî, bir kıymet-i fenniye veren de ilk Emrullah Efendi olmuştur. (...) Emrullah Efendi'nin Dârulfünûn Felsefe muallimliğinde iken not ettirdikleri felsefe dersleri de müşârun

⁴³ Bu makalelerin çeviri yazıları için bkz. Üke, “Emrullah Efendi'nin İkdâm Gazetesindeki Felsefe ve Bilim Terimlerine Dair Makaleleri”, s. 61-146. Bölüm boyunca, Emrullah Efendi'nin makalelerinden yapılan iktibaslarda Üke'nin tezinden istifade edilmiştir.

⁴⁴ Emrullah Efendi, **Muhîtu'l-Maârif**, s. 2.

⁴⁵ [Emrullah], “Ansiklopedi yahut Muhîtu'l-Maârif - Ulûm-ı Lisaniye”, **İkdâm**, No: 1243, s. 3, (7 Şaban 1315/19 Kânûnuevvel 1313/31 Kânûnuevvel 1898[7]).

ileyhin cidden fenniyât ve lisanîyâtta, felsefiyât ve tettebbu'âtta ne kadar mütebahhir olduklarını pek vâzih gösterir".⁴⁶

"(...) Pekala birer lisan uleması geçinir dururken hiçliğimizi yüzümüze çarpan; felsefe-i lisanın ne olduğunu birinci defa olarak izah eden bu azametli mebahhis kimin tarafından yazılıyor, diye merak ettik. Emrullah Efendi'nin mahsul-i ictihâdı olduğunu anlayınca..."⁴⁷

Türkçe felsefe dilinin oluşması meselesine büyük ehemmiyet atfetmiş olan Emrullah Efendi, tabidir ki mevcut felsefe dillerine de ilgisiz kalmamıştır. Mülkiye Mektebinde okuduğu sırada öğrendiği Fransızcanın yanı sıra iyi derecede Arapça da bilmekteydi. Yine Yunan ve Latin dillerine de belli bir ölçüde hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Zira gerek felsefe dersi notlarında gerekse neşredilmiş makalelerinde, felsefe terimlerinin etimolojik tahlillerine ve farklı dillerdeki karşılıklarına genişçe yer verdiği görülmektedir. Söz gelimi "İlm-i Hikmete Dair Mâ'lumât-ı Umûmiyye" bahsiyle başladığı *İlm-i Hikmet* kitabında, "Vech-i Tesmiye" başlığıyla felsefe kelimesini tahlil etmekte ve dillerdeki tarihsel gelişimine değinmektedir. Emrullah Efendi'nin söz konusu dillere olan hakimiyetine şahit olduğumuz diğer bir yer, *İkdam*'da yayınlanmış olan "Ansiklopedi Yahut Muhîtu'l-Maârif - Üçüncü Makale - Ulûm-ı Felsefiyye"⁴⁸ adlı makalesidir. Burada ise, "psychologie" kelimesini aynı ameliyeye tabi tutmaktadır. Benzer şekilde *İlm-i Ahlâk* eserinin başındaki "Tarifât" bahsinde de onun bu hususiyetinin izlerini görmek mümkündür.⁴⁹

Emrullah Efendi'nin felsefeye olan ilgisi ve vukûfiyeti, yalnız bir dönemin yahut belli bir kesimin felsefesine yönelik değildir. Bilâkis o, modern felsefeye olduğu kadar Yunan ve İslâm felsefesine de hâkim görünmektedir. Nitekim söz konusu eserlerinde ve makalelerinde herhangi bir meseleyi ele alırken, o meselenin farklı coğrafyalardaki yansımalarını takip etmektedir. Misal teşkil etmesi

⁴⁶ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, s. 95.

⁴⁷ Mehmed Akif, "Eski Hatıralar", **Sırat-ı Müstakim**, No: 85, s. 114-115, (11 Rebiulahir 1328/Nisan 1326).

⁴⁸ [Emrullah], "Ansiklopedi yahut Muhîtu'l-Maârif - Üçüncü Makale - Ulûm-ı Felsefiyye", **İkdam**, No: 1229, s. 1-2, (22 Recep 1315/5 Kânûnuvvel 1313/17 Kânûnuvvel 1898[7]).

⁴⁹ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 1-2.

bakımından, *İlm-i Hikmet* eserinde ilmin mahiyetini tartıştığı kısımlara bakabiliriz.⁵⁰ Burada, meseleye ilk olarak Yunan felsefesinden Aristo'nun açıklamalarıyla başlamakta, daha sonra Arap dilinden örnekler vermekte ve modern felsefeden alıntılar yapmaktadır. Buradan hareketle denebilir ki, Emrullah Efendi felsefeyi tüm tarihsel süreçleriyle bir bütün olarak görmekte, herhangi bir felsefe geleneğini diğerine öncelememektedir. *İlm-i Hikmet* eserindeki onun şu ifadeleri de bu duruma işaret etmektedir:

Felsefeyi taa kurûn-ı ulâdan beri teşkil edip gelen mektepleri ile ve bir kâide-i mutarride dahilinde yani tarih-i hikmetin irşâdâtına nazaran takib etmek en muvafık usuldür. Bu tarîk ile fikre büyük bir zemin feyz temin edilir. Mesela bu usul ile vaktiyle Çin'de, Hind'de, Mısır'da, Yunan'da nasıl düşünölmüş hakikat ne kadar tekarrüb edilmiş, neler keşfedilebilmiş, bir fikirden müteselsilen nasıl birtakım efkâr doğmuş olduğu görülerek fikr-i beşerin en yüksek tecelliyâtına kadar sahife sahife okumak, tetkik etmek kabil olur.⁵¹

Felsefeyi hâzır ve kadîm olarak iki döneme ayıran Emrullah Efendi, kitap ve makalelerinde ele aldığı konuları bu taksim doğrultusunda tartışmaktadır. Söz gelimi eserlerinde genişçe yer verdiği ilimler taksimi meselesinde, mütekaddimîn ve müteahhirîn hükemânın görüşlerine dair ayrı ayrı tafsilat vermektedir.⁵² Emrullah Efendi'nin felsefî düşünüş ve felsefe öğretiş biçimi olarak bütüncül bir yaklaşımı benimsemiş olmasının belki de en güzel örneğini, tesmiye-i ulûma dair makalelerinde görmekteyiz. Konuya dair neşrettiği üç makalenin ilkinde, bilhassa Fransızca olmak üzere Avrupa dillerinde tesmiye-i ulûm için Yunan dilinden istifade metotlarını gösteren Ampère'in *Felsefe-i Ulûm/Essai sur la philosophie des sciences* adlı eserinden uzunca bir alıntıya yer vermektedir. Makalenin sonunda "Acaba lisanımızda esmâ-yı ulûm için böyle fâideler ittihâzı mümkün değil midir? Tesmiye-i ulûm bâbında Avrupa lisanlarına Yunanca'nın ettiği hizmeti bizim lisanımıza da Arapça veya Farisî ifâ edemez mi?" diyerek bir sonraki makalesinin konusunu ortaya koymaktadır. İkinci makalede, Avrupalılardan önce ulûm-ı Yunaniyeye varis

⁵⁰ Emrullah Efendi, *İlm-i Hikmet*, s. 10.

⁵¹ *A.e.*, s. 48.

⁵² *A.e.*, s. 41-57; Emrullah Efendi, *İlm-i Ahlâk*, s. 65-75.

olduklarını söylediği Arapların tesmiye-i ulûm meselesinde izledikleri yöntemi beyan etmektedir. Mukayeseye imkân vermesi adına kaleme aldığı belirttiği bu iki makaleden sonra neşrettiği son makalesinde, Türkçede icra edilecek olan tesmiye-i ulûm için öngördüğü kâideleri zikretmektedir.⁵³ Sonuç olarak denebilir ki, Türkçe felsefenin kurulmasına önemli katkılar sunan Emrullah Efendi, bu hususta önceki felsefelerin birikimine duyarsız kalmamıştır. Gerek bu felsefi birikimin öğretimi gerekse yeni felsefenin tesisinde kendilerinden yararlanma noktasında gerekli adımları atmıştır.

İlm-i hikmetin Allah ve insan olmak üzere iki konusu olduğunu söyleyen Emrullah Efendi, buradan hareketle onu iki kısma ayırmaktadır. Ma‘rifetullah ve ma‘rifet-i nefis şeklindeki bu taksimini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Ma‘rifet-i nefis ruhun hâdisâtından, kavânîninden, mahiyetinden bahseder. Felsefenin bu kısmına “psychologie” namı verilmiştir. İlm-i hikmetin ma‘rifet-i ilâhiyyeye ta‘alluk eden kısmına da “théologie naturelle” yani ilm-i ilâhî-i tabîî denir. Zamanımızda ilm-i hikmetin bu şubesi “théodicée” namıyla daha ziyade ma‘rûf ve müştehirdir.”⁵⁴ Emrullah Efendi ilm-i hikmetin bu iki şubesinden ilki olan “psychologie”nin “ilmü’n-nefs”⁵⁵ şeklinde tercüme edildiğini ve diğer ilimler için bir giriş olması hasebiyle onlardan önce öğretilmesi gerektiğini belirtmektedir. Kuşkusuz ilmü’n-nefsin diğer ilimlere giriş olarak vaz‘ edilmesinin lüzumunu haklı kılacak gerekçeleri de ortaya koymaktadır.⁵⁶ Emrullah Efendi’nin felsefesindeki bu temel unsurlardan sonra bu felsefenin karakterine dair birkaç hususa değinmek yerinde olacaktır.

⁵³ [Emrullah], “Muhîtu’l-Maârif - Tesmiye-i Ulûm”, **İkdam**, No: 2090, s. 3, (26 Zilhicce 1317/13 Nisan 1316/ 26 Nisan 1900); “Muhîtu’l-Maârif - Tesmiye-i Ulûm - Makale 2”, **İkdam**, No: 2106, s. 3-4, (13 Muharrem 1318/29 Nisan 1316/12 Mayıs 1900); “Muhîtu’l-Maârif - Tesmiye-i Ulûm - Makale 3”, **İkdam**, No: 2108, s. 3, (5 Muharrem 1318/1 Mayıs 1316/14 Mayıs 1900).

⁵⁴ [Emrullah], “Ansiklopedi yahut Muhîtu’l-Maârif - Üçüncü Makale - Ulûm-ı Felsefiye”, **İkdam**, s. 1-2.

⁵⁵ Emrullah Efendi, ruh ile nefis arasında delalet itibariyle fark olduğunu düşünmektedir. Ona göre, ruh mutlak nefis ise mukayyed bir mana ifade etmektedir. Denebilir ki, nefis bedene taalluk etmiş olan ruhtur. Buna binâen ilm-i rûh dendiği vakit, bedene taaluuku bulunmaması cihetiyle ruhun cevherinden, âsârından, mebde ve menşeyinden, meâdından bahseden bir ilim kastedilir. Dolayısıyla felsefe-i ulûya dâhildir. Öte yandan ilm-i nefis dendiğinde ise, bedene bağlı olan bir ruhun âsâr ve hâdisâtından, beden ile münasebetinden bahsetmesi hasebiyle ulûm-ı tabiiyyeye dâhil bir ilim kastedilir. Bkz. Emrullah Efendi, **İlm-i Rûh**, s. 12-13.

⁵⁶ Bkz. Emrullah Efendi, **İlm-i Hikmet**, s. 37-38, 56; Emrullah Efendi, “İlm-i Hikmet”, **Dârülfünun Şu‘abâtının Durûs-ı Âliyesi**, s. 308, 309, 311, 312; Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 43.

Osmanlı'nın son döneminde yaşamış bir düşünür olarak Emrullah Efendi, devletin ve toplumun Batı karşısındaki geri kalmışlığına çözüm ihtiyacından doğan fikrî ve felsefî akımlara duyarsız kalmamıştır. Onun, ülkenin geri kalmışlığını her birinin farklı sebeplere dayandırdığı, fakat kurtuluşu terakkî ve medenileşmede görme hususunda birleşen devrin üç fikir akımından⁵⁷ biri olan Türkçülük akımı içinde yer aldığını söylemek mümkündür. Türk adını taşıyan ilk kurum olan, Türkçülük ve Türkçe ile ilgili çalışmalar yapan Türk Derneği'ne mensup olması bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Medenileşme noktasında Batının yalnızca fen ve tekniğini almak, manevî çöküş içinde olan Avrupa'nın kültürüne karşı kapıları kapatmak gerektiğini düşünen Türkçülük akımı⁵⁸ içinde olan Emrullah Efendi'nin de bu fikri paylaştığını söylemek mümkündür. Nitekim *İlm-i Ahlâk* eserinde, bilhassa amelî ahlâk konularını İslâm dininin esaslarını merkeze alarak açıklaması bunun doğrudan bir göstergesidir.⁵⁹ Buradan hareketle Emrullah Efendi'nin, dönemin belirgin özelliği olan ilme ve bilime pragmatist bir yaklaşımı benimsemiş olduğu söylenebilir. Her ne kadar ilim hakkında "...bu fevâid ve muhassenât ilim için bir meziyyet-i asliyye değildir. İlmin asıl maksûdu fâide değil hakikattir, hırs-ı hakikati tesviye ile hakikate neyelândır. Gıda bedeninin yemi olduğu gibi ilim de ruhun gıdasıdır."⁶⁰ gibi ifadeleri bulunsa da onun Tûbâ ağacı nazariyesi, pragmatist felsefeyi benimsemiş olduğuna dair düşüncemizi desteklemektedir.

Emrullah Efendi'nin benimsediği felsefesinin bir diğer önemli özelliği, materyalizm ve pozitivism'e karşı oluşudur. Baha Tevfik (1881-1914) tarafından temsil edilen ateizme varan materyalizm ile Rıza Tevfik (1868-1949) ve Ahmet Şuayb (1876-1910) gibi isimler tarafından temsil edilen pozitivism, o dönemin felsefî akımlarından ikisidir. Emrullah Efendi'nin bu felsefî akımlara dair görüşlerine *İlm-i Ahlâk* ve *İlm-i Hikmet* eserlerinde rastlamaktayız. *İlm-i Ahlâk* eserinin "İlm-i

⁵⁷ Kafadar, **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 166-168.

⁵⁸ **A.e.**, s. 168.

⁵⁹ Diğer taraftan Emrullah Efendi, ilköğretimin amaçları arasında çocuklara hayat için gerekli olan bilgileri kazandırmanın yanı sıra onları mütedeyyin, vatanperver, üstün ve gayur birer insan olarak yetiştirmenin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre yeni nesil, hem an'anât-ı diniyeyi ve milliyeyi muhafaza, hem de şerâit ve ihtiyât-ı hâzıra ile telif-i nefse alıştırılmalıdır. Bkz. İpek, "Bir Eğitim Bakanı Olarak Emrullah Efendi'nin Eğitim Felsefesi, Politikaları ve Uygulamaları 1908-1914", s. 49.

⁶⁰ Emrullah Efendi, **İlm-i Hikmet**, s. 25-26.

Ahlâkın Tarîk-i Tesisi ve Tedvîni” bahsinde, ahlâkın tabî bilimler gibi tecrübe ve müşahede ile tesis edileceğini düşünen kimselerin görüşlerini çürütürken bir pozitivism eleştirisi ortaya koymaktadır.⁶¹ *İlm-i Hikmet* eserinde ise “İlm-i Hikmetin Taksîmi” başlığı altında serdettiği ifadeler, onun materyalist ve pozitivist düşünce akımı hakkındaki görüşlerine dair bazı fikirler vermektedir. Düşünür burada pozitivismi topyekün reddetmek yerine sınırlarını çizme yoluna gitmektedir. Emrullah Efendi felsefe-i hakikiye ve müsbete diye tabir ettiği pozitivismin, tabî bilimlerin ilerlemesi adına sağladığı katkıyı teslim etmekte, fakat bu katkının tüm bilimlere teşmil edilmesinin hatalı bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. Bilhassa metafizik meseleler söz konusu olunca, yalnız tecrübî yöntemi kabul eden pozitivismin aciz kalacağı aşikârdır. Ona göre metafizik meselelerin ispatı ancak akli istidlâl ile mümkündür. Emrullah Efendi, “Akıl ile ulûm-ı tabiiyye ilerleyemediği gibi nahv-i tecrübî ile dahi metafizik terakkî edemez.”⁶² demek suretiyle tecrübî yöntemin alanını belirlemiş olmaktadır. Kuşkusuz onun bu düşüncesinin altında metafiziğin imkânına dair bir ön kabul bulunmaktadır. Varlık ve mahiyet ayrımı üzerinden meseleye yaklaşan düşünür, varlığın tecrübe ile bilinebilmesine karşın mahiyetin idrakinin bu yolla gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Onun bu ayrımı, aynı zamanda eşyayı maddeye indirgeyen materyalist düşünceye karşı bir itirazı da içermektedir. Zira ona göre, tecrübe ile idrak edilen varlığın tecrübeye ta‘alluk etmeyen bir özü ve zâtı bulunmaktadır.

Emrullah Efendi, materyalist düşünce karşısındaki bu tutumunu “İlm-i Ahlâk-ı Şahsî” bahsini ele alırken de ortaya koymaktadır. Düşünür, insanın kendi şahsına karşı mükellef olduğu vazifelerini nefis beden ayrımı üzerinden belirlemekte ve bu ayrımın bir hakikat olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, insan, biri cismânî diğeri ruhânî olmak üzere iki unsurdan müteşekkildir. Beden ve nefis olan bu iki unsur, birbirinden ayrı olmakla birlikte birbirleri üzerinde kuvvetli etkilere sahiptir. Düşünürün ifadeleri şu şekildedir:

⁶¹ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 37.

⁶² Emrullah Efendi, **İlm-i Hikmet**, s. 43.

“Nefis ile bedenın tabî’aten, mâhiyeten ayrı ayrı olduğu ilmü’n-nefste müsbet bir hakikattir. Gerçi bazı hukemâ vücûd-ı insanı yalnız cisme bir kısım hukemâ da yalnız nefse hasreylemek re’yini iltizâm ettikleri görölür. Fakat bu iki kavil de doğru değildir. (...) Bizce muhakkak ve sabit bir şey var ise o da nefis ve bedenın tabî’aten ve mâhiyeten ayrı ayrı şeyler olduğu gibi nefis ile beden beyninde fiil ve infi’âl suretiyle tesirât-ı mütেকâbile vardır. Beden, nefis üzerine; nefis, beden üzerine icrâ-yı fiil ve tesir eder. (...) Bu mesele, ruhun maddeye ta’alluku, ruhun madde üzerine, maddenin ruh üzerine tesiri demektir ki tabî’aten, mâhiyeten muhtelif. Biri mütעהayyiz, diğeri gayr-i mütעהayyiz. Biri cismânî, diğeri rûhânî olan bu iki şeyin birbirine ta’alluku ve tesiri halk-ı ilâhî ile olup ne vech ile cereyân ettiğini ilm-i âdem henüz keşfe muvaffak olamamıştır.”⁶³

Emrullah Efendi’nin felsefeci yönünü, felsefe yapma tarzını ve felsefesinde benimsediği belli başlı hususlara değindiğimiz bu bölümü nihayete erdirirken onun, Türkçe felsefenin oluşmasındaki önemini bir kez daha vurgulamak gerekmektedir. Çeşitli kurumlarda verdiği felsefe dersleri, dernek üyelikleri, bizzat kendisinin kaleme aldığı yahut talebeleri tarafından tutulan ders takrirleri onun felsefeye olan vukûfiyetinin delillerindendir. Diğer taraftan, ilmî ve kültürel sahalarda aranan ve talep edilen bir isim olması, öncülükleri, başına getirildiği ve büyük bir özveriyle ifâ ettiği görevler, devletinin ve milletinin gelişmesi için ne denli çaba sarfettiğini göstermektedir.

1.3. Emrullah Efendi’nin “İlm-i Ahlâk” Adlı Eserinin Tahlili

Eser, Emrullah Efendi’nin 1324/1908 tarihinde Dârülfünûn Edebiyat şubesi birinci sınıfta verdiği ilm-i ahlâk dersine ait notlardan oluşmaktadır. Eserin kapağında belirtildiği üzere bu notlar, dersin müdâvimlerinden Ahmet Talat bin Muallim Numan’a aittir. Muharririn esere düştüğü bir dipnottan⁶⁴, notların başka bir defterden kopya edildiğini öğrenmekteyiz. Bu ise, eserin bizzat Emrullah Efendi tarafından hazırlanıp çoğaltılmak üzere öğrencilere verildiğini göstermektedir. Sabri

⁶³ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 75-76.

⁶⁴ “Kopya edilmiş defterde [mâ-be’dehû diğer defterdedir] denmiş ve diğer sahife yazılacak bahisler tahrîr edilmiştir. Bu kâ’ideye ittibâ’an ben de ihtiyâten başka bir detfer hazır eyleyerek yine tahrîrine devam eyledim. Mart 324 Ahmed Talat” Bkz. **İlm-i Ahlâk**, s. 82.

Cemil Yalkut'un, Emrullah Efendi'nin yazıp çoğaltmak üzere öğrencilerine verdiği ders notları olduğuna dair ifadeleri⁶⁵ de bu hususu kuvvetlendirmektedir.

Eserin tamamlanış tarihi, son dersin altında 22 Mart 1324 olarak kaydedilmiştir. Notlar, 198×148 mm boyutunda deftere 165×135 mm çerçevesinde rika hattı ile yazılmış olup 138 sayfadan oluşmaktadır. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Osman Huldi Öztürkler koleksiyonunda 42 numara ile kayıtlıdır.⁶⁶

Emrullah Efendi *İlm-i Ahlâk* eserine, bu ilmin mahiyetinin anlaşılması için gerekli olan kavramları açıkladığı ve ahlâk ilminin mesâilini ortaya koyduğu bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu bölümde ilk olarak “ahlâk” kelimesini etimolojik olarak ele almakta ve dönemin felsefe dillerindeki karşılıklarını aktarmaktadır. Türkçe felsefe dili ve terminolojisinin oluşmasında önemli adımlar atan Emrullah Efendi'nin dile ve kavramlara verdiği öneme burada rastlamak mümkündür. Ahlâk tabirinin Yunan, Fransız ve Latin dillerindeki kullanımlarını, anlamlarını ve köken bilgilerini ele aldığı bu kısmı Türkçe'deki karşılıklarını zikrederek tamamlamaktadır. Düşünöre göre, “Lisanımızda *ilm-i ahlâk* veya sadece *ahlâk* “moral” muâdili, *hulkiyyât* ise “etik” mürâdifî olarak irâd edilebilir.”⁶⁷

İlm-i ahlâkın veya hulkiyyâtın tanımını yapabilmek için her ikisinin de konusu olan ‘ahlâk’ın mâhiyeten ne olduğunu bilmek gerektiğini söyleyen Emrullah Efendi, ilk olarak ahlâkın ne anlam ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Ona göre, ahlâk kazanılmış bir melekedir.⁶⁸ Melekenin kazanılmış olması, ahlâk olarak addedilen bir huya doğuştan sahip olunamayacağı anlamına gelmektedir. Ahlâk, tek bir fiilin tekrar edile edile nefse yerleşmesi sonucu kazanılmaktadır. Ahlâkın mahiyetinin ne olduğunu açıklamaya giriştiği bu kısımda son olarak onun fazîle ve rezîle kısımlarına ayrıldığını belirtmektedir.

⁶⁵ “Dalgın filozof: Felsefe; işte en ziyade gözümüzün yıldığı bir ders! Bunun adını dahi işitmemiştik. Çünkü idadilerde böyle bir ders okutulmazdı. Emrullah Efendi'nin felsefe dersleri bizi birdenbire şaşırttı. Evvelâ günlerce kendisini dinledik fakat doğrusunu söylemek lazımsa bir şey anlamadık. Sonra not tutmağa yeltendik, onu da muntazam yazamadık. Nihayet kendisi bize not yazıp vermeğe başladı. Lâkin arada geçen bazı felsefî ıstılahları ve sâireyi anlatmak için de bunlara dair ayrı haşiyeler yazmak lüzumunu hissetti.” Bkz. Kara, “Modern Türk Felsefesi Tarihinde Öncü Bir İsim Emrullah Efendi ve “İlm-i Hikmet” Dersleri” s. 98. İsmail Kara'nın metni aldığı yer: Sabri Cemil Yalkut, “Dârülfünûn'dan muhtar Üniversite'ye”, **Akşam**, 6. 8. 1946, s. 6.

⁶⁶ Nüshanın sonunda 7 sayfalık bir başka derse ait not bulunmakta olup esere dâhil değildir.

⁶⁷ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 1-2.

⁶⁸ **A.e.**, s. 3.

Emrullah Efendi'ye göre ilm-i ahlâkın konusunu ahlâk olarak belirlemek yeterli olmayıp, ahlâktan hangi cihetle bahsettiğine de açıklık getirmek gerekmektedir. Buna göre denebilir ki, ilm-i ahlâk, “Ef’âl-i âdemiyyenin hasen ve fâzıl olmak için tâbî olmak iktizâ eden mebâdî ve kavânîni aklen tayin etmek suretiyle ahlâktan bahseden bir ilimdir.”⁶⁹ Tanımda geçen fiil, insanın iradesiyle meydana gelen fiil olmakla birlikte yaratılmış bir kudretin sonucudur. Özgür irade ve Tanrı'nın mutlak kudretinin birlikteliğine inanan Emrullah Efendi'nin tabiriyle, “Ef’âl-i irâdiyye veya ef’âl-i ihtiyâriyyeden olan fiil, kuvve-i irâdiyye ile kudretin, kudret-i hâdisesinin mukârenetinden neşet etmektedir.”⁷⁰ O halde ilm-i ahlâk, insan fiilleri, irade, ihtiyar, kudret vs.yi de kendine konu edinmektedir. İlm-i ahlâkın bir diğer konusu, insan fiillerinin yani kuvve-i irâdiyyenin yöneldiği gaye ve bu gayenin iyi olması için gerekli olan ilke ve kaidelerdir. Emrullah Efendi, ilm-i ahlâkın bu mesâiline nazaran birkaç tarif zikretmiştir:

“Hulâsa: Ahlâkın kavâ'idini tayin eylemek, ahlâkın muhassılı olan ef'âlin kavâ'idini tayin eylemektir, bu da ef'âlin masdarı olan kuvve-i irâdiyyenin kavâ'idini tayin etmek demektir. Bu da kuvve-i irâdiyyenin sa'y etmek lazım gelen gâyetini tedkik eylemektir ki bu gâyet hayır ve haktan ibarettir. Binâenaleyh, ilm-i ahlâkı, yukarıda tafsîl eylediğimiz vech ile birkaç türlü tarif edebiliriz:

İlm-i ahlâk veya hulkiyyât ahlâktan bahseden bir ilimdir.

İlm-i ahlâk ef'âl-i âdemiyyeden bahseden bir ilimdir.

İlm-i ahlâk kuvve-i irâdiyyeden bahseden bir ilimdir.

İlm-i ahlâk hayırdan bahseden bir ilimdir.”⁷¹

Emrullah Efendi, ahlâkın nihâî gayesinin hayrı bilmek ve yerine getirmek olduğunu söylemektedir. Ona göre, ahlâkın bu gayeye ulaşmış ulaşmadığını görmek içinse tezâhür ettiği insan fiillerine bakmak gerekmektedir. Bir fiilin hayır yahut şer, hasen yahut kabih olduğunu tayin etmek, o fiilin icrâ edilme amacını bilmeyi gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle düşünürü göre, fiilin hüsün ve kubhu ne fiilin kendisinden ve ne de neticesinden anlaşılabilir. Fiilin kaynağı olan iradenin yöneldiği gayeye bakmak gerekmektedir. Bu irade (irtiyâd) iyi ise ondan sâdır olan fiil iyi, kötü

⁶⁹ A.e., s. 4.

⁷⁰ A.e., s. 6.

⁷¹ A.e., s. 6.

ise sâdır olan fiil de kötü kabul edilmektedir. Yine bu iyi fiillerin tekrarıyla nefse yerleşen ahlâk iyi, kötü fiillerin tekrarıyla kazanılan ahlâk da kötü ahlâk olmaktadır. Sonuç olarak denebilir ki, ahlâkça hüsun ve kubuh fiillerde değil, irtiyâdda, iradenin hayır ile münasebetinde tecellî ve tahakkuk etmektedir. Bizim burada kısaca yer verdiğimiz, ahlâkın konu edindiği bu meseleler eserde çeşitli örneklerle ayrıntılı olarak işlenmektedir.

Emrullah Efendi'nin ilm-i ahlâka giriş sadedinde ele aldığı kavramlardan biri de teklif kavramı yani ahlâkî sorumluluktur. Teklif meselesi, ilm-i ahlâkın en önemli konularından birini teşkil etmektedir. Teklif ise beraberinde ahlâkın bir diğer konusu olan mu'âhaze yani övgü ve yergi meselesini getirmektedir. Emrullah Efendi, teklif ve mu'âhaze meselesine değinirken doğrudan aklın idrak ettiği 'iyi fiillerin mükâfat, kötü fiillerin ise ceza ile karşılık bulacağı' düşüncesinin, ahiret inancına delil teşkil ettiğini öne sürmektedir. Zira ona göre, "Ef'âl-i fâzileyi mükâfât ile ef'âl-i rezîleyi ukûbât ile cezalandırmak için bir dâr-ı âhiretin bir yevm-i hayrâtın vücudu bedîhîdir."⁷² Dolayısıyla ahlâkın gayesi olan hayrın mükellefiyet fikrini doğurması, ahlâk vasıtasıyla ahiret inancına ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Emrullah Efendi'nin bu ifadeleri, onun, ahlâktan hareketle Tanrı fikrine ulaşmaya çalışan Immanuel Kant (1724-1804)'tan etkilenmiş olabileceğini akla getirmektedir.⁷³ Öte yandan Emrullah Efendi'nin, "Bir fiili ahlâken hasen, hayır olmak üzere işlemeli, hayrı hayır için, vazifeyi vazife için. Mesela, "Bunu niçin yaptım". "Yapmak vazifem idi. Onun için yaptım, yapmalı ki fazîlet-i ahlâkıyye tahakkuk edebilsin."⁷⁴ gibi vazife kavramına vurgu yaptığı ifadeleri ile ahlâk kaidelerinin akıl vasıtasıyla oluştuğuna dair tasrihâtları, söz konusu etkinin var olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Mukaddime kısmından sonra ilm-i ahlâkın diğer ilimlerle olan münasebetinin ele alındığı bir bölüm gelmektedir. Emrullah Efendi, ilm-i ahlâkın tam bir tanımını yapabilmek adına bu meselenin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre, bir ilmin haddizatında ne olduğunun ve neden bahsettiğinin anlaşılması, diğer ilimlerden ayrıldığı ve onlarla birleştiği noktaların bilinmesine bağlıdır. Düşünür meseleye, ilm-

⁷² A.e., s. 19.

⁷³ Kant'ın ahlâk delili için bkz. Mehmet Aydın, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 25-50.

⁷⁴ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 54.

i ahlâkın ulûm-ı hikemiyeden olduğunu belirterek başlamaktadır. Bu bağlamda ilk olarak, mütekaddimîn ve müteahhirîne ait olmak üzere iki ayrı ulûm-ı hikemiye tasnifine yer vermektedir. Mütekaddimîne ait tasnife göre, hikemî ilimler nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılmaktadır. Hikmet-i nazariye grubunda, ilm-i ilâhî, ilm-i tabîf ve ilm-i riyâzî yer almaktadır. Hikmet-i ameliye ise ilm-i ahlâk, ilm-i tedbîr-i menzil, ilm-i tedbîr-i medine yahut ilm-i siyâsedden oluşmaktadır. Müteahhirînin tasnifinde ise ilimler, ilmü'n-nefs, ilm-i mantık, ilm-i ahlâk, ilm-i ilâhî olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Emrullah Efendi bu son taksimi esas alarak, ilm-i ahlâkın ulûm-ı hikemiyeden kabul edilen diğer ilimlerle olan münasebetini tartışmaktadır. O, ilm-i ahlâkın ilmü'n-nefs ve ilm-i mantık ile olan ilişkisine kısaca değinip ilm-i ilâhî olan ilişkisine, konunun önemine binaen ayrı bir bölümde yer vermektedir. Düşünün, ilm-i ahlâkla olan münasebetine değindindiği ilimler arasında ulûm-ı hikemiye sınıfından olmayan hukuk ve fıkıh da bulunmaktadır. Bilhassa ilm-i ahlâk ile hukukun birleştikleri ve ayrıştıkları noktalara temas ederken çalışmamızın konusu olan ahlâkın kaynağına dair düşüncelerini de ortaya koymaktadır.⁷⁵

Emrullah Efendi'nin, önemine binâen ayrı bir başlık altında ele aldığı, ilm-i ahlâkın ilm-i ilâhî ile olan münasebetine, aynı sâikle biz de burada kısaca değinmek istiyoruz. Nitekim söz konusu bu başlık, düşünürün, ahlâkî temellendirmeye dair fikirleri hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Emrullah Efendi, hikemî ilimlerin en yücesi olarak gördüğü ilm-i ilâhîyi, “mutlak varlıktan, ispat-ı vâcibten ve onun zât ve sıfatlarından akıl üzere bahseden bir ilim” şeklinde tanımlamaktadır. O, ilm-i ilâhînin bu tanımından hareketle ilm-i ahlâkın gayesi olan mutlak hayrı bilmenin ve ona ulaşmanın da ilm-i ilâhînin mesâilinden biri olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Düşünün gerek buradaki ifadeleri gerekse farklı bağlamlardaki benzer ifadeleri⁷⁷, Platon'un mutlak iyi fikrini paylaşıyor olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Platon, felsefî sisteminde ahlâkın hedefini, “mutlak iyiye ulaşmak ve ona benzemek” olarak ortaya koymaktadır.⁷⁸ Bu başlık altında ele alınan bir diğer mesele, ilm-i ilâhî ve bununla

⁷⁵ İlm-i ahlâkın sâir ilimlerle olan ilişkisinin ayrıntıları için bakınız: **A.e.**, s. 20-30.

⁷⁶ **A.e.**, s. 29-31.

⁷⁷ **A.e.**, s. 41.

⁷⁸ Platon'un iyi ideası için bkz. Terence Irwin, **Plato's Ethics**, Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 272-273.

birlikte ilm-i fıkıh ve ilm-i kelâmdan bağımsız bir ilm-i ahlâkın vücuda getirilip getirilemeyeceği meselesidir. Şerî ilimler kategorisine dâhil edilen fıkıh ve kelam ilimlerinin ahlâk için gerekliliğinin tartışılması, bir bakıma kaynağı akıl olan ahlâkta şeriatın konumunun tartışılması anlamına gelmektedir. Bu cihetle söz konusu mesele, ahlâkın kaynağı problemiyle doğrudan irtibatlı olmaktadır. Dolayısıyla düşünürün bu başlık altında serdettiği görüşleri, bizim çalışmamız için önem arz etmektedir.

İlm-i Ahlâk eserinde konu edilen bir diğer önemli mesele, ilm-i ahlâkın tesis ve tedvininde izlenilen yöntemdir. Eserde bu meselenin tartışıldığı kısımların, bizim çalışmamız için ana kaynak durumunda olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İlm-i ahlâkın aklî bir ilim olduğunda tereddüte yer vermeyecek şekilde kesin ifadeler kullanan Emrullah Efendi, aklî ilimlerin tedvininde takip edilen üç yöntemin ilm-i ahlâkın tesisinde de muhtemel yöntemler olduğunu ifade etmektedir. Bunlar, salt akıl, salt tecrübe ve akıl-tecrübe birlikteliğidir. Emrullah Efendi, ilm-i ahlâkın bu yöntemlerden hangisiyle oluştuğuna dair ortaya atılan görüşleri eleştirel bir tarzda ele almakta ve nihayetinde kendi görüşünü sunmaktadır. İlk olarak, ilm-i ahlâkın doğa bilimleri gibi yalnızca tecrübeyle meydana geldiğini, ilkelerinin tecrübe ile keşfedildiğini söyleyen kimselerin görüşlerini zikretmekte ve bu görüşlerin yanlış olduğunu ispata çalışmaktadır. Bunun akabinde, ahlâka yalnızca aklın kaynak teşkil ettiğini söyleyenlerin görüşlerine yer vermektedir. Bu yöntemin de geçerli bir yöntem olmadığını belirttikten sonra kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Ona göre, tecrübe ve akıldan herbiri, ahlâk söz konusu olunca kendilerinden istifadenin kaçınılmaz olduğu iki yöntem olmaktadır. Ahlâk sahasında her iki yöntemin de gerekli olduğunu söylemekle birlikte ahlâkî ilkelerin tespiti noktasında aklın önceliğini vurgulamaktan da geri durmamaktadır. Emrullah Efendi, ahlâkî normların akıl vasıtasıyla tespit edildiğini, tecrübenin ise bu sahada pratik işlevler üstlendiğini düşünmektedir. O, bu düşüncesini ispata çalışırken ahlâka ilişkin diğer birtakım meselelere dair görüşlerini de beyan etmiş olmaktadır. Ahlâka kaynak teşkil etmesi bakımından akıl, tecrübe ve şeriata dair görüşleri başta olmak üzere, vicdan, teklif, vazife, hayır, kudret, istitâ‘at, irtiyâd, ihtiyâr gibi ahlâk alanına ilişkin durumlar

hakkındaki düşüncelerini izleyebildiğimiz bu bölüm, önemli bir bölüm konumundadır.

Öte yandan Emrullah Efendi'nin ilm-i nefse dair fikirlerine de bu başlık altında rastlamak mümkündür. Emrullah Efendi ilm-i hikmetin, ma'rifetullah/théologie naturelle ve ma'rifet-i nefs/psychologie şeklindeki iki temel konusundan 'ma'rifet-i nefs'in diğer ilimler için bir giriş mahiyetinde vaz' edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁷⁹ Kendini bilmenin önemine sıklıkla vurgu yapan düşünür, bu konudaki düşüncelerine diğer eserlerinde daha ayrıntılı yer vermektedir.⁸⁰ Burada ise, ahlâk için olan gerekliliğine değinmektedir.

Bir sonraki bölümde Emrullah Efendi, ilm-i ahlâkın taksimi konusunu ele almaktadır. Ahlâkın gayesinin, "ef'âl-i âdemiyyeyi hayra sarf ve sevk eylemekten ibaret olduğundan" hareketle meselelerinin, iki ayrı alanda toplandığını ve buna bağlı olarak ahlâkın iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Düşünürün bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

"İlm-i ahlâkın gâyeti ef'âl-i âdemiyyeyi hayra sarf ve sevk eylemekten ibaret olduğundan bu bâbda evvel be-evvel iki mesele mevzû-i bahs ittihaz edilebilir:

1- Hayır var mıdır, hayır nedir, evsâf-ı fârika ve nevâ'it-i künhıyyesi neden ibarettir, ne şerâ'it ile biliriz?

2- Ef'âl-i âdemiyye ne şartla hayrı tahakkuk ettirebilir?

Tabir-i diğerle evvela insan için bir hayr-ı ahlâkî, bir vazife var mıdır? Sâniyen insanın vezâ'if-i muhtelifesi neden ibarettir?

Birinci meselenin tahsîli hikmet-i ahlâkî veya ilm-i ahlâk-ı nazarîyi teşkil eder. İkinci meselenin tahsîli hikmet-i vezâ'ifi yahut ilm-i ahlâk-ı amelîyi teşkil eder."⁸¹

Emrullah Efendi, hikemî ilimlerin amelî kısmına dâhil edilen ahlâk ilminin nazarî yönünün bulunmasının, çelişkili bir durum olarak görülebilme ihtimaline dikkat çekmektedir. Fakat o, bu durumun herhangi bir paradoks içermediğini öne

⁷⁹ Bkz. s. 20.

⁸⁰ Bkz. Emrullah Efendi, **İlm-i Hikmet**, s. 37-38, 56; Emrullah Efendi, "İlm-i Hikmet", **Dârülfünun Şu'abâtının Durûs-ı Âliyesi**, s. 308, 309, 311, 312.

⁸¹ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 47.

sürmektedir. Zira ona göre, gayesi yalnızca bilmek, eşyanın hakikatine vasıl olmak olan nazarî ilimler olduğu gibi insan eylemlerinin temelini teşkil eden, onlar için bir dayanak noktası oluşturan nazarî ilimler de bulunmaktadır. İlm-i ahlâk bu kısım nazarî ilimlerdenidir. Dolayısıyla ilm-i ahlâk-ı nazarî, insan eylemlerinin temelindeki ilke ve kaideleri, bu eylemlerin sebep ve illetlerini ortaya koymaktadır. İlm-i ahlâkın nazarî ve amelî kısımlarına taksimi meselesi, beraberinde bu kısımlardan hangisinin ahlâk için esas teşkil ettiği meselesini doğurmuştur. Bunlardan hangisinin daha ehemmiyetli olduğu meselesine dair Emrullah Efendi'nin tutumu, eserin genelinde hissedilen uzlaşımçı bir tutum olmaktadır. O, nazarî yahut amelî ilm-i ahlâktan birinin öncelenmesi suretiyle diğersizleştirilmesinin kabul edilebilir olmadığını düşünmektedir. Her ikisinin de ahlâk için elzem olduğunu, fakat tahsil edilmeleri noktasında nazarî olan ilm-i ahlâkın amelîye takdim edilmesinin daha uygun olacağını eklemektedir. Bu başlık altında, gerek yalnızca amelî ahlâkı kabul edenlerin gerekse nazarî ahlâkı kabul edenlerin görüşlerinin eleştirisi yapılırken düşünürün, ahlâkın kaynağı meselesine dokunan ifadelerine de rastlanmaktadır. Bilhassa ahlâkı lezzet ve eleme hasreden hedonizm mesleğinin eleştirisi, çalışmamızın konusuyla ilişkili olması bakımından dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra ahlâkın temel unsurları olan vicdan, niyet vb. meselelere de yer verilmektedir.

Düşünür ahlâk taksiminden sonra amelî ahlâka dair özel bir bahis açmaktadır. Doğrudan amele ilişkin konulara yer verdiği bu bahiste ilk olarak, vazife olgusu üzerinden nazarî ve amelî ahlâk ayrımını hatırlatmaktadır. Ona göre, küllî bir ilim olan nazarî ilm-i ahlâk, zamana, mekâna ve fertlere göre değişmeyen vazife mefhumunu inceleme konusu yaparken amelî ilm-i ahlâk, zamana, mekana ve toplumlara göre değişiklik gösteren vazifeleri tayin etmektedir. Buna binâen, nazarî ilm-i ahlâk “hikmet-i vazife” veya “ilmü'l-vazife”, amelî ilm-i ahlâk ise “hikmet-i vezâ'if” veya “ilmü'l-vezâ'if” olarak tanımlanmaktadır.⁸² Emrullah Efendi aklî bir belirleme olduğunu söylediği bu vazifeleri, ilişkide bulunulan varlığın mahiyetini dikkate alarak tasnif etmektedir. Bunlar; vezâ'if-i ubûdiyet veya vezâ'if-i diniyye, vezâ'if-i nefsiyye, vezâ'if-i medeniyye, vezâ'if-i ayniyye şeklinde

⁸² A.e., s. 59.

isimlendirilmektedir. Anlaşılacağı üzere, vezâ'if-i ubudiyet insanın Tanrı ile olan ilişkisinden doğan ona karşı mükellef olduğu vazifeler, vezâ'if-i nefsiyye kişinin kendine karşı vazifeleri, vezâ'if-i medeniyye diğer insanlara karşı vazifeleri ve vezâ'if-i ayniyye ise insan dışındaki varlıklara karşı vazifeleridir. Bu dört sınıf vazife de kendi içlerinde alt vazifelere ayrılmaktadır. Emrullah Efendi eserinde, İslâm geleneğini takip ederek amelî ilm-i ahlâkı vazife üzerine taksim etmeyi tercih etse de mütekaddimînin fazilet üzerine olan taksimine de yer vermektedir. Düşünür ilk olarak fazilet kavramını etimolojik olarak ele almakta ve hikmet, iffet, şecâ'at ve adalet olmak üzere dört temel fazilet olduğunu belirtmektedir. Daha sonra, fazilet esaslı bir taksimi benimsemiş olan Platon'un ahlâk nazariyesi üzerinden konuyu açıklamaktadır. Nefsin, âkile, gazabiyye ve şehviyye olmak üzere üç kuvvesinin olduğunu söyleyen Platon'a göre, zikri geçen dört fazilet bu kuvvelerin mutedil surette işlemesi sonucu kazanılmaktadır. Bu kuvvelerin ifrât, tefrit ve itidâl derecelerinde kullanılmaları halinde ise ortaya türlü ahlâkî hasletler çıkmaktadır. Emrullah Efendi mütekaddimîne ait fazilet taksimini ayrıntılarıyla ele aldıktan sonra, vazife taksimiyle kısa bir karşılaştırma yapmaktadır. Sonuç olarak o, İslâm ahlâkının, vazife mefhumu üzerine temelleniyor olması sebebiyle kendisinin de vazife üzerine taksim edilmiş bir amelî ahlâkı benimsediğini ifade etmektedir.

Vazife taksimini esas alan Emrullah Efendi buna bağlı olarak, ilm-i ahlâk-ı dînî, ilm-i ahlâk-ı nefsî/şahsî, ilm-i ahlâk-ı medenî ve ilm-i ahlâk-ı aynî olmak üzere dört tür amelî ilm-i ahlâkın oluştuğunu söylemektedir. O, bu dört ilm-i ahlâktan biri olan ilm-i ahlâk-ı şahsîye dair özel bir başlık açmakta ve bu alana ilişkin meselelere, eserin hacmi göz önünde tutulacak olursa oldukça geniş yer vermektedir. Düşünürün eserinde, diğer ilm-i ahlâk türlerine ait konulara değinmeyip yalnızca ahlâk-ı şahsîye yer vermesi, bu alana atfettiği önemden ileri geliyor olabilir. Nitekim ahlâk-ı şahsî, Emrullah Efendi'nin diğer ilimlere giriş olarak telakki ettiği ilmü'n-nefs ile doğrudan ilişkili bir alandır. Daha önce bahsedildiği üzere o, ilmü'n-nefsin konusu olan marifet-i nefsin ahlâk başta olmak üzere tüm alanlarda öncelikli bir mesele olduğunu düşünmektedir. Diğer taraftan, *İlm-i Ahlâk* eserinin ders notlarından müteşekkil olduğu hatırlanacak olursa, Emrullah Efendi'nin ahlâk-ı şahsî dışındaki ahlâk

meselelerine ayrıntılı değinmiş olmasına rağmen talebenin bunları kayda geçirmemiş olma ihtimali de söz konusu olmaktadır. Muharririn, başka bir defter olduğuna dair esere düştüğü bir dipnot bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.⁸³

İnsanın ruh ve bedenden oluştuğuna inanan ve bunu bir ön kabul olarak ortaya koyan Emrullah Efendi, ilm-i ahlâk-ı şahsîyi de bu ikilik üzerine bina etmektedir. Buna göre şahsa ait vazifeler, bedene ve nefse ait vazifeler olmak üzere iki sınıfa ayırmaktadır. Emrullah Efendi, insanın bedenine karşı birtakım vazifeleri olduğunu söylemekle birlikte bu vazifelerin en temelde nefse hizmet amacını taşıdığını düşünmektedir. Zira onun nazarında nefsin bedene üstünlüğü, müsellemler bir hakikat durumundadır. Öte taraftan insanın, hem bedenine hem de nefesine ait olan bir vazifesi daha bulunmaktadır. Düşünürün, diğer tüm vazifelerin icrası için gerek şart olarak gördüğü bu vazife, sa'y yani çalışmaktır. Batı karşısında geri kalışın nedenlerinin sorgulandığı tartışmalarda sıklıkla gündeme gelen sa'y konusuna, Emrullah Efendi'nin eserinde müstakil bir başlık altında yer vermesi, bir bakıma bu geri kalmışlığın çalışmamaktan ileri geldiğini düşündüğünü göstermektedir. Bölümün devamında yeme ve içmede itidâl, oburluk, belli sâiklerle yemekten kasten uzak durulması, beden sağlığının korunması, jimnastik, intihar, nefsin irade, akıl, hissetme kuvvelerinin geliştirilmesi, çalışma, iş bölümü ve bunun bir neticesi olarak bilimin gelişmesi vs. konular tartışılmaktadır. Ele alınan meselelerden anlaşılacağı üzere Emrullah Efendi'nin *İlm-i Ahlâk* eseri, burada kısmen felsefî ve nazarî karakterinden sıyrılıp amelî bir eser formuna bürünmektedir. Kısmen diye sınırlandırmamızın sebebi, Emrullah Efendi'nin meselelere yaklaşım tarzından ve temellendirme yönteminden ileri gelmektedir. Zira o, ilm-i ahlâka dair her meseleyi aklî bir temellendirme ile sunmakta ve küllî bir kaideye bağlamaktadır.

İlm-i ahlâk dersleri kapsamında tartışılan son mesele, lezzet ve elem nazariyesi olmaktadır. Emrullah Efendi'nin özel bir bölüm ayırdığı bu mesele, İskoç filozof William Hamilton (1788–1856)'ın konuya dair görüşleri ekseninde işlenmektedir. İlmü'n-nefsin de konu alanına dâhil olan lezzet ve elem durumlarının kaynağının ne olduğu, meyelân ile olan ilişkileri, arzu ve şehvet vb. konular bu

⁸³ Bkz. 62 nolu dipnot; **A.e.**, s. 82.

başlık altında ele alınmaktadır. Bu bölüm, Dârülfünûn tarafından “İlmü’t-Terbiye”⁸⁴ başlığıyla neşredilen metnin sonunda yer alan “Meyelân” bölümünün ifadeleriyle örtüşmektedir. Metinde yarım bırakılmış olan kısım, *İlm-i Ahlâk*’ta tamamlanmaktadır.

Sonuç olarak Emrullah Efendi’nin *İlm-i Ahlâk* adlı bu eserinin, nazarî ve amelî ahlâka dair meselelerin tartışıldığı bir eser olduğu söylenebilir. Ahlâk sahasında her ikisinin de önemine inanan Emrullah Efendi, amelî ahlâkın dayanağının nazarî ahlâk olduğu gerçeğini de göz ardı etmemektedir. Bu sebeptendir ki, eserinde ilk olarak nazarî konulara temas etmiş; amele ilişkin meseleleri bu bölümden hâsıl olan malumat üzerine bina etmiştir. Eserin muhtevasına baktığımızda tüm ahlâk konularını içerdiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Ne var ki bu durum, eserin değerinden bir şey eksiltmemektedir. Dârülfünûn’un ilk felsefe hocası olan Emrullah Efendi’ye ait olan bu eser, dönemin felsefî düşünce yapısına ve felsefe eğitimine şahitlik etmesi bakımından büyük önemi hâizdir.

⁸⁴ Bkz. 40 nolu dipnot.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂKIN KAYNAĞI PROBLEMİNİN “İLM-İ AHLÂK” BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

İnsan fiillerini diğer canlıların eylemlerinden ayıran unsur, kuşkusuz bunların belli bir niyet ve ilkeye göre işleniyor olmasıdır. İnsan eylemlerinin bu vasfı, onun akıl sahibi, düşünen, irade eden ve alternatifler arasında seçim yapan bir varlık olmasından ileri gelmektedir. Yine bu sebeptendir ki, insanın yapıp etmeleri iyi-kötü, güzel-çirkin, övgüye layık yahut yergiyi gerektiren gibi birtakım ahlâkî değerler taşımaktadır. İnsan davranışlarına bu değerlerin atfedilmesinde gözetilen unsurun ne olduğu ve bunların bilgisine nasıl ulaşılacağı soruları, ahlâkın kaynağının nerede aranması gerektiği problemini doğurmuştur. Düşünce tarihi boyunca birçok filozof, ahlâk felsefesinin aslî meselelerinden olan söz konusu bu problem üzerine eğilmiş ve çeşitli teoriler geliştirmiştir. Dârülfünûnun ilk felsefe hocalarından Emrullah Efendi de bunlardan biridir. O, *İlm-i Ahlâk* adlı eserinde ahlâkın kaynağının nerede aranması gerektiği sorusunu sormakta ve muhtemel cevapları tartışmaktadır. Onun bu tartışma bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerinin değerlendirilmesi ise, bu bölümün amacını oluşturmaktadır.

Ahlâkın kaynağı problemini ele almazdan evvel, problemin ana unsurları olan *ahlâk* ve *kaynak* yahut *temel* kavramalarını mütalaa etmek konunun anlaşılması adına faydalı olacaktır. Arapça “seciye, tabiat, huy” manalarına gelen “hulk” kelimesinin çoğulu¹ olan ahlâk, hayır ve şerrin temyizi bağlamında kıymet ve değer taşıyan yargılara işaret etmektedir. Öte yandan ahlâkla kimi zaman aynı manada kullanılan ahlâkiyât ise, insan davranışlarını düzenlemek için belli bir zaman ve toplumda kabul edilmiş kuralların toplamı anlamına gelmektedir.² İslâm düşüncesinde ahlâk, daha dar bir anlamda, “insanın düşünme, teemmül ve zorlama olmaksızın sergilediği

¹ Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî, Dimeşk, Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 881; Mütercim Âsım Efendi, *El-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsil-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, C. IV, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 3970; Mustafa Çağrıncı, “Ahlâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. II, 1989, s. 1.

² Mustafa Namık Çankı, “Ethique”, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1954, s. 742-743.

davranışlarının kaynağı olarak nefsinde yerleşmiş olan meleke, huy, meziyet, temayül” olarak ifade edilmiştir.³ Bu düşünce geleneğini takip eden Emrullah Efendi de ahlâkî, “ef’âlin kendisinden bilâ rü’ye sâdır olduğu bir meleke”⁴ şeklinde tarif etmektedir. Zikredilen bu tarifte ahlâk, iki temel unsurla belirlenmektedir. Bunlardan ilki, “nefiste yerleşmiş olma” yani sebat ve devam, diğeri ise “düşünme ve zorlamanın olmaması”dır. Bu şekliyle ahlâk, davranış manası taşımayıp davranışın altında yatan, ona kaynaklık eden meleke anlamına gelmektedir. Ahlâkın ne olduğuna dair benimsenen böyle bir tanım, günümüzde insanı davranışa indirgeyen modern psikolojiden kesin bir ayrımı içermektedir. Zira bu tanıma göre, ahlâk ve eylemin birbirinden ayrı şeyler olmasına bağlı olarak insanda davranış düzeyine çıkmamış, fakat onun bir parçası olmaya devam eden ahlâkî hasletler bulunabilmektedir.⁵

Problemin diğeri olan temel kavramı ise, bir şeyin üzerine bina edildiği, kendisine dayanak olan şey anlamlarına gelmektedir. Temel kavramı, bünyesinde kaynak, asıl, esas, kök gibi manaları da barındırmaktadır.⁶ Bu anlam çeşitliliği, “ahlâkın doğduğu yerin ve onu besleyen unsurun ne olduğu” şeklinde formüle edilebilecek olan temel probleminin, “ahlâkın kökeni ve kaynağına dair bir soruşturma” şeklinde ifade edilmesini de mümkün kılmaktadır. Temellendirme yahut kaynak problemi, esas itibarıyla ahlâkî değer⁷ taşıyan önerme, yargı ve ilkelerle

³ Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâ’î: Kınalızâde’nin Ahlâk Kitabı**, Haz. Mustafa Koç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 194; Yahya İbn Adî, **Tehzîbü’l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi**, Çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 8; Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2002, C. III, s. 125; Mütercim Âsım Efendi, **El-Okyânûsü’l-Basît Fî Tercemeti’l-Kâmûsil-Muhît: Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi**, s. 3970.

⁴ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 3.

⁵ Muhammed Âbid Câbirî, **el-Aklu’l-Ahlâkiyyu’l-Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li-Nuzumi’l-Kıyemi fi’s-Sekâfeti’l-Arabiyye**, Beyrut, Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2001, s. 33.

⁶ Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2008, s. 1610.

⁷ Değer mefhumunun varlığı genel itibarıyla tüm toplum ve düşünce sistemleri tarafından kabul edilmekle birlikte, bu değer kavramına yüklenen anlamlar değişiklik göstermektedir. Sözelimi tüm insanlık için ortak bir ahlâkî değer olan “iyi”, kimileri tarafından faydalı olanla, kimileri tarafından haz verenle, kimilerince ise akla uygun olanla vb. açıklanmıştır. Tezimizin tartışmayı hedeflediği meseleler arasında bulunan bu anlam farklılıklarını göz ardı etmeksizin ahlâkî değerlerin, iyi veya kötü diye nitelendirilen davranışlara ilişkin olduğunu; değer yargılarının ise bu değerlerin yüklem olarak kullanılmasıyla elde edilmiş yargılar olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Hüsamettin Erdem, **Ahlâk Felsefesi**, Konya, Hü-Er Yayınları, 2003, s. 36-42. Kuşkusuz ahlâkî yargılar, diğeri yargıların aksine bazı yaptırımsal içerimlere sahiptir. Bir eylemin ahlâkî açıdan iyi ve doğru olduğunu

ilişkili bir problemdir. Buna göre ahlâkın kaynağı problemi, “Yalan söylemek kötüdür.”, “Adil olmak iyidir.” gibi ahlâkî önermelerin kaynağının ne olduğu, bu türden önermelerin hangi temele binaen vaz edildiği ve insanın bu yargılara nasıl vardığı ile ilgili bir mesele olmaktadır. Zikredilen problemlerden ilk ikisi ahlâk metafiziğinin, diğeri ise epistemolojinin araştırma alanına girmektedir.⁸ İyilik ve kötülüğün özsel nitelikler olup olmadığı, diğeri bir ifadeyle varlığın özü itibariyle iyi yahut kötü vasfına sahip olup olmadığı, değilse ona bu vasfı kazandıran ontolojik temelin ne olduğu gibi sorular ahlâk metafiziğine dair sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğeri taraftan, bu ahlâkî değerlerin bilgisinin nasıl elde edildiği sorusu bilgi felsefesine (epistemoloji) ilişkin bir problem olmaktadır. Bu yönüyle bir varlık-bilgi problemi olan ahlâkın kaynağı meselesinin, kimi zaman bir yönüne ağırlık verilmek suretiyle ele alındığı kimi zamansa bütüncül olarak işlendiği görülmektedir.

Felsefe tarihi içinde konuyla ilgilenen filozoflar tarafından ortaya konulmuş çeşitli temellendirme biçimlerine rastlanmaktadır. Yine bu temellendirmelerin, farklı şekillerde tasnif edildiği görülmektedir. Bunlardan biri, dindışı ve dine dayandırılarak yapılan temellendirme ayrımıdır. Buna göre, ilâhî bir ölçütten hareketle yapılan temellendirmeler dinî olarak nitelendirilmekteyken bunun dışında kalan akıl, sezgi, duygu, tecrübe gibi herhangi bir ölçütün merkeze alınmasıyla yapılan temellendirmeler dindışı olarak görülmektedir.⁹ Diğeri bir temellendirme ayrımı, ahlâkî olanın akıl temelli belli bir ilkedden, insan tabiatından yahut haricî bir kaynaktan hareketle belirlenmesi şeklindedir. Ahlâkî olanın, “uzun vadeli hazzı sağlayan eylem” olduğunu söyleyen hazcılar, “ifrat ve tefritten uzak eylem” şeklindeki itidâl ilkesini benimseyenler, “en yüksek sayıda kişiye en yüksek faydayı sağlayan eylem” olduğunu söyleyen faydacılar ve “karşılık beklemezsizin

söylemek beraberinde o eylemde bulunmanın gerekliliğini ima etmektedir. Buna göre denebilir ki, kişi ile toplum arasındaki ilişkilere yönelik olan ahlâkî yargılar, insandan bilinçli, sorumluluk isteyen karar ve duruşlar talep etmeleri bakımından yönlendirici, uyarıcı, düzenleyici ve pratik hayata uyumlayıcı olmaktadır. Bkz. Jon Nuttall, **Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 29; **Etik**, Der. Veysel Atayman, İstanbul, Donkişot Yayınları, 2005, s. 74.

⁸ Anar Gafarov, “Nasîruddîn et-Tûsî’ye Göre Ahlâkî Önermelerin Kaynağı”, **İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı**, Ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2016, s. 218.

⁹ Recep Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 14-15.

gerçekleştirilen eylem” olduğunu savunan vazifeci ahlâkçılar, akıl temelli bir ilkenin temellendirmede esas olduğunu söylemişlerdir. Duygu, sezgi, vicdan veya evrimden birini ahlâkî olanın belirlenmesinde dayanak noktası kabul edenler, genel olarak insan tabiatını temellendirmelerinin esasını kabul etmişlerdir. Son olarak toplumu, tecrübeyi yahut Tanrı ve vahyi ahlâkî olanın belirleyicisi olarak görenler, haricî bir kaynağı temel olarak benimsemişlerdir.¹⁰

Bu temellendirme biçimlerinin yanı sıra, evreni ve buradaki düzeni temel alan kozmolojik temellendirme, Tanrı'nın kutsal iradesi ve buyruklarını temel alan dinsel/teolojik temellendirme ve insandan hareketle yapılan antropolojik temellendirme, ahlâkî yaşamın ilksel nedenini açıklamada başvurulan üç kaynak olmaktadır.¹¹ Bir diğer temellendirme ayrımı, eylemin doğurduğu sonucun dikkate alınıp alınmaması noktasında olmaktadır. Bu ayrıma göre, eylemin neticesine bakmak suretiyle söz konusu eylemin ahlâkî belirleyicisini, verdiği mutluluk, haz yahut faydada görenler birinci grubu teşkil etmektedir. Ahlâkî eylemi sonucunu dikkate almaksızın bir ödev olarak gören teoriler ile aşkın bir varlığın rızasını kazanma gayesi güden dinsel teoriler ise ikinci grubu oluşturmaktadır.¹² Ahlâkın kaynağı meselesine dair belli başlı tanımlara ve konuyu ele alış biçimlerine değindiğimiz bu bölüm bir giriş mahiyetinde olup bundan sonraki bölümler, tezin asıl ismi olan Emrullah Efendi'nin görüşleri ekseninde ilerleyecektir.

Dârülfünûnda bir dönem ahlâk dersi hocalığı yapmış, dönemin önde gelen felsefe hocalarından olan Emrullah Efendi'nin, *İlm-i Ahlâk* adlı eserinde ahlâkın kaynağı meselesini yukarıda bahsedilen iki yönüyle de tartıştığı görülmektedir. Ahlâkî eylemin hüsün ve kubhunun belirleyicisinin ne olduğu, sözgelimi hasen olarak nitelenen bir eyleme bu vasfı kazandıran unsurun, fiilin özünde mi yoksa ortaya çıkardığı fayda yahut zararda mı aranacağı sorusu¹³ kadar bu ahlâkî

¹⁰ Hümeysra Özturan, “Ahlâkın Kaynağı Problemi: Giriş”, **Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler**, Haz. Hümeysra Özturan, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2015, s. 65-75.

¹¹ Fritz Heinemann, “Etik”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, s. 342-343; Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, İstanbul, Notos Kitap, 2017, s. 28-34.

¹² İlhami Güler, **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu, 2017, s. 33.

¹³ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 8.

değerlerin, akıl, tecrübe, vicdan yahut vahiy¹⁴ tariklerinden hangisiyle bilineceği sorusu da eserde cevabı aranan sorular arasındadır. Emrullah Efendi mezkûr eserinde, felsefe tarihi boyunca ahlâkın temellendirilmesi bağlamında öne sürülen kaynaklardan akıl, tecrübe ve şariat önerilerine yer vermektedir. Biz de bu kaynak önerilerinden her birini düşünürün görüşlerinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Bir Kaynak Önerisi Olarak Tecrübe ve “İlm-i Ahlâk”

Ahlâkın kaynağı problemi karşısında benimsenen yaklaşımlardan biri olan “tecrübecilik/deneyimcilik”, deney ve tecrübenin bilginin şaşmaz ve yegâne kaynağı olduğunu söyleyen empirist bilgi kuramının bir sonucudur. Söz konusu bilgi kuramının temel öğretisi, *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (“Zihinde daha önce duyularda var olmamış olan hiçbir şey yoktur.”)¹⁵ şeklinde özetlenmektedir. Bu cihetten çoğunlukla “sensualist/duyumcu” olarak da bilinen empiristler, bu öğretiye bağlı olarak ahlâkî eylemin temelindeki kural ve ilkelerin de doğuştan olmayıp sonradan deneyim yoluyla edinildiğini öne sürmüşlerdir.¹⁶ Deney ve tecrübenin işlediği alanın içinde yaşadığımız doğal dünya olması bakımından, bu epistemolojik görüşün aynı zamanda “natüralist/doğalcı” bir nitelik arz ettiğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim bu görüşe göre doğa, bilimsel yöntemlerle araştırılıp yasaları ortaya konulabilir ve deneyimlenebilir bir fizik dünyadır. Tabidir ki, bu doğanın bir parçası olarak insan da aynı bilimsel yöntemle incelenmeye açıktır. Yine bu iddianın bir uzantısı olarak, ahlâkî bir varlık olduğu yadsınamayan insanın söz konusu ahlâksal yaşamı, ancak onun fizyolojik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik doğası gözetilerek temellendirilmek durumundadır. Sonuç olarak denebilir ki, ahlâkî doğalcılığa göre ahlâk yarguları doğal dünyaya ait olgular olup deneysel incelemeyle ele alınmaları ve doğrulanmaları gerekmektedir.¹⁷

¹⁴ A.e., s. 10.

¹⁵ Kazimierz Ajdukiewicz, **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2010, s. 35.

¹⁶ Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 26.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, s. 31-32; William K. Frankena, **Etik**, Çev. Azmi Aydın, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2007, s. 179; Sedat Yazıcı, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2014, s. 188.

Doğalcı ahlâk anlayışının en bilinen örneklerinden biri, Emrullah Efendi'nin de eserinde değindiği “hedonizm/hazcılık” mesleğidir. Temelleri Antikçağa dayanan hazcılık, Yeniçağın modern kuramları arasında “utilitarizm/yararcılık”ta karşılık bulmaktadır. Yararcı ahlâk kuramları insan doğasından hareketle, tüm ahlâksal ilke ve değerlerin kaynağını birtakım psikolojik olgularda aramaktadırlar.¹⁸ Söz gelimi bilginin kaynağının duyum ve deneyimler olduğuna inanan ve ahlâk anlayışını da bu temel üzerine kuran John Locke (1632-1704) iyi ve kötüyü şu şekilde tanımlamaktadır:

“Şeyler acı ya da haz bağlamında *iyi* ya da *kötü*dürler. İyi dediğimiz bizde hazzı, hazzın çoğalmasına yahut acının azalmasına neden olmandır. Diğer bir deyişle, bir iyiliğin kazanımını ya da bir kötülüğün yokluğunu bize temin edendir. Kötü dediğimiz ise, bunun aksine bize acı vermeye, var olan acıyı artırmaya veya mevcut bir hazzı azaltmaya yatkın olmandır. Yani bizde bir kötülüğe yol açıp bir iyiden yoksun bırakmaya elverişli olmandır.”¹⁹ (Vurgular çeviriye aittir.)

Yapılan bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Locke'da iyi ve kötü, duyum ve deneyim sonucu edinilmiş olan haz ve acıda karşılık bulmaktadır. Ona göre, insanın kişisel ve toplumsal düzlemde haz duyduğu yahut yararlı olduğunu tecrübe ettiği eylemler iyi, acı duyduğu yahut zararlı olduğunu deneyimlediği eylemler ise kötü olarak tanımlanmaktadır.²⁰

Ahlâkın kaynağı problemine dair görüşlerini doğalcı başlığı altında değerlendirebileceğimiz isimlerden biri de David Hume (1711-1776)'dur. Hume'a göre, erdem ve erdemsizlik akılla yahut düşüncelerin birbirine kıyas edilmesi yoluyla kavranabilir değildir. Ahlâkî açıdan iyi ve kötü şeklinde sınıflanan davranışların birbirlerinden ayrışmaları, ancak yol açtıkları his ile mümkün olmaktadır. O, ahlâka dair kararların algılardan hareketle şekillendiğini, dolayısıyla ahlâkın yargılanmaktan çok duyumsanan bir şey olduğunu düşünmektedir. Ahlâkî iyi ve kötünün bilgisini

¹⁸ Harald Delius, “Etik”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, s. 324-325.

¹⁹ Çeviri düzeltilerek kullanılmıştır. John Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, II: XX, Çev. Meral Delikara Topçu, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000, s. 301-302.

²⁰ John Locke'un ahlâk anlayışı için bkz. Elliot Rossiter, “Hedonism and Natural Law in Locke's Moral Philosophy,” **Journal of the History of Philosophy**, C. LIV, No: 2, 2016, s. 203-255; John Colman, **John Locke's Moral Philosophy**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983.

veren bu ayırt edici algıların ise tikel acılar ve hazlardan başka bir şey olmadığını savunmaktadır.²¹ Hume, ahlâkî iyi ve kötüyü şu şekilde tanımlamaktadır: “Ahlâksal [iyi ve kötü] ayrımlar[ı] bütünüyle kendine özgü belli acı ve haz hisleri üzerine dayanırlar ve kendimizdeki ya da başkalarındaki hangi ansal nitelik gözlem ya da derin-düşünme yoluyla bize bir doyum verirse versin, hiç kuşkusuz erdemlidir; tıpkı bize rahatsızlık veren her şeyin erdemsiz olması gibi.”²² Sonuç olarak denebilir ki, ahlâkın tecrübe ile bilinebilir olgusal bir alan olduğunu düşünen Hume’un ahlâk düşüncesinde, eylemlere ahlâkî vasfını kazandıran temel unsur doğrudukları duygu olmaktadır.²³ Ahlâkın kaynağına ilişkin söz konusu tartışmaya tecrübe temelli yaklaşıma Locke ve Hume’un dışında Thomas Hobbes (1588-1679), Condillac (1714-1780) ve John Dewey (1859-1952) gibi isimlerde de rastlamak mümkündür.

Ahlâkî doğalcılık, ahlâk alanına ait kavramların nesnel gerçekliklere işaret etmeleri bakımından olgusal bir doğada oldukları fikrine dayanmaktadır. Bu ise ahlâkî yargıların, olgusal ifadelerden mantıksal olarak çıkarılabileceği anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle bu bakış açısına göre, “olan”dan “olması gerekir”e, “olgu”dan “değer”e geçmek mümkündür.²⁴ Ahlâk felsefesinde olgu-değer problematiği olarak bilinen bu tartışma sahasında doğalcı yaklaşımın karşısında bulunanlar ise, olgusal hiçbir betimlemenin ek bir argüman olmaksızın bir değer yargısına götürmeyeceğini savunmaktadırlar. Bunlara göre olgu ve değer birbirinden farklı alanlar olup aralarında, ilkinin diğerini doğuracağı şeklinde mantıksal bir bağ bulunmamaktadır.²⁵ Örnek vermek gerekirse, “X eylemi insana ve içinde bulunduğu topluma yarar sağlar.” şeklindeki bir olgusal betimlemenin, “O halde X eylemi iyidir.” yönünde bir değer yargısına götürmesi için herhangi bir

²¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (İngilizce Koşut Metin), İngilizce Metni Haz. L. A. Selby-Bigge, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2016, III, I, II, s. 453.

²² Hume, *A Treatise of Human Nature: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, III, III, I, s. 550. Alternatif çeviri için bkz. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, III, III, I, Çev. Ergün Baylan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2009, s. 382.

²³ David Hume’un ahlâkî temellendirmesi için bkz. David Fate Norton, “Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality”, *The Cambridge Companion to Hume*, Ed. David Fate Norton, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 148-181.

²⁴ Frankena, *Etik*, 175-176.

²⁵ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2000, s. 66.

gereke bulunmamaktadır. Olgudan değere geçme yanlısını belirtmek için G. E. Moore (1873-1958) “doğalcı yanlıs” ifadesini kullanmaktadır. Ahlâkî değer yargılarının doğrulanıp yanlışlanabileceğini savunan doğalcıların aksine Moore, söz konusu yargıların doğrulayıcı ya da yanlışlayıcı bir delillendirmeye elverişli olmadığını öne sürmektedir.²⁶ Ahlâk felsefesini “Neyin iyi olduğuna dair genel bir sorgulama”²⁷ anlamında kullanan ve kendisi de iyinin ne olduğu sorusuyla ilgilenen Moore’a göre iyi, tanımlanamayan, yalnızca algılanan basit bir kavramdır.²⁸ Ona göre, bir şeyin iyi olduğuna dair yargılar sezgilerden ibarettir. Moore bu durumu sarı renginin tanımını yapmanın mümkün olmaması, fakat görüldüğünde fark edilmesi örneğiyle açıklamaktadır.²⁹

Ahlâkî ilke ve önermelerin temellendirilmesinde doğalcı yaklaşıma dair bu genel malumat neticesinde denebilir ki, meseleye bu türden bir yaklaşım indirgemeci bir yaklaşım olmaktadır. Zira ahlâkî değerlerin doğal olgulara dayandığını ve bu değerlere ilişkin yargıların da duyum ve tecrübeden kaynaklandığını söylemek, insanın manevî diyebileceğimiz ahlâksal yanını onun maddî yani bedensel yanıyla özdeşleştirmek demektir. Emrullah Efendi’nin eserinde yer verdiği, ahlâkın kaynağına tecrübe önerisinin, ahlâk felsefesinde nerede konumlandığını görmek adına gerekli olduğunu düşündüğümüz bu girizgâhtan sonra meselenin *İlm-i Ahlâk* eseri bağlamında tartışılmasına geçebiliriz.

“İlm-i Ahlâkın Tarîk-i Tesisi ve Tedvîni” bahsinde konuyu ele alan Emrullah Efendi’ye göre, ilm-i ahlâk ulûm-ı akliyeden olması hasebiyle, bu ilme ait değer yargıları sırf akıl, sırf tecrübe veya akıl-tecrübe birlikteliği tariklerinden³⁰ biriyle

²⁶ Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 33.

²⁷ George Edward Moore, **Principia Ethica**, Cambridge, The University Press, 1959, s. 2; Moore’un ahlâk anlayışı için bkz. Osman Elmalı, **George Edward Moore’da Etik**, İstanbul, Arı Sanat Yayınevi, 2007.

²⁸ Moore, **Principia Ethica**, s. 6.

²⁹ **A.e.**, s. 7.

³⁰ Emrullah Efendi “tarîk” kelimesini “yöntem/metot (*méthode*)” kelimesinin karşılığı olarak kullanmaktadır. “Nahv” ifadesini de tarîk kelimesinin yanı sıra onunla aynı manaya gelecek şekilde kullandığı görülmektedir. Misal: “tarîk ve nahv-i ihtibârî (*Methode experimental*)” Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 37. Ayrıca bkz. Emrullah Efendi, **İlm-i Hikmet-Felsefe**, Metin Matbaası, 1326, s. 70, 76. Emrullah Efendi metot kelimesinin “usul ve kâide” manasında kullanımını doğru bulmadığını ise şu ifadelerle açıklamaktadır: “Bizde “metot” kelimesini ale’l-ekser usûl veya kâide ile tercüme ediyorlar ki doğru bir tevcîh değildir. Usûl: Mebâdî, anâsır ve

oluşturulmaktadır. Emrullah Efendi, meseleye ahlâk ilminin ilkelerinin sırf tecrübe ile ortaya konulduğunu düşünen kimselerin görüşleri ile başlamakta ve bu görüşün hatalı olduğunu beyan etmektedir. Aşağıda yer vereceğimiz ifadelerinde de görüleceği üzere düşünür, bu kimselerin ekseriyet üzere Hâssiyyûndan (*Sensualistes*)³¹ olduklarını ve ahlâk ilminin, tabiat ilmi gibi ilkelerini tecrübe olmaksızın ortaya koyamayacağı görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. Bu görüşe göre, tabiat ilmi, kaidelerini, doğadaki hadiseleri gözlemleyerek ve tecrübe ederek meydana getirdiği gibi ahlâk ilmi de kaidelerini, insan davranışlarını yani insan doğasını gözlemleyerek ve tecrübe ederek oluşturmaktadır:

“Şimdi ilm-i ahlâk bu üç tarikten hangisiyle tahsîl ve tedvîn edilebilir? Hukemâ-yı müteahhirînden bazı kimseler, tarîk ve nahv-i ihtiyârînin (*methode experimental*) ulûm-ı tabiiyenin bâhis olduğu havârik-i keşfiyyâta mashûr ve maktûr olarak ilm-i ahlâka da tarîk-i tecrübî tatbîk edilecek olursa bu vadide dahi netâyic-i fevkalâdeyi mûcib olacağını tahayyül ile bu bâbda azîm bir hataya düşmüşlerdir. Bu takım hukemânın akvâline nazaran ilm-i ahlâk ile ilm-i tabî’î beyninde tarîk-i tahsîl ve tedvîni itibariyle bir fark yoktur. Yani ilm-i ahlâk ilm-i tabî’î gibi mebâdi’ ve me’ânî-i kable’t-tecrübeden istihrâc edilemez. Hâdisâtın tecrübiyyât ile müşâhede ve tahkîki sayesinde tesis ve teşkil edilebilir. Âlemde;

erkân manasınadır. Metot denilen tarîk-i ilmî ile münasebeti yoktur. Kâide ise kavâidin müfredidir ki bu da mebâdi mukabilidir. Şu fark ile ki mebâdi illetten ma’lûle, müessirden esere intikal ile yani “istidlâl-i limmî” tarîkiyle keşfedilen; kavâid ise ma’lûlden illete, eserden müessire tecâvüz etmek yani “istidlâl-i innî” tarîkiyle sabit olan külliyyâttır.” Emrullah Efendi, **İlm-i Hikmet–Felsefe**, s. 57.

³¹ “Hâssiyyûn”, “hâssiye mezhebi”ne müntesib olan kimseler demektir. Bu mezhebin müradifleri olarak “havâsiye, ihsâsiye, hissiyye”; Türkçe karşılıkları olarak ise “duyuculuk, duyuculuk, duyumculuk” zikredilebilir. Bkz. Çankı, “Sensualisme”, **Büyük Felsefe Lügati**, s. 163; TDK, “Duyumculuk”, **Felsefe ve Gramer Terimleri**, İstanbul, Cumhuriyet Basımevi, 1942, s. 34. Duyumculuk, tüm bilgilerin duyumlardan kaynaklandığını ileri süren epistemolojik öğretinin genel adıdır. Bilginin kaynağı olarak akli gören ve a priori bilginin varlığını kabul eden rasyonalistlerin aksine duyumcular, genellikle ampiristtirler ve bilginin deneyim ile elde edildiğini düşünmektedirler. Tarih içinde değişik formlara bürünen duyumculuğun ilk izlerine Antik Yunan düşünürü Protagoras’ta rastlanmaktadır. Öğretinin en kapsamlı şekilde ele alınması ise Fransız düşünür Condillac tarafından olmuştur. O, *Traité Des Sensations* adlı eserinde tüm bilgilerin “dönüştürülmüş duyumlar”dan meydana geldiğini ve içe bakış yahut düşünme dâhil olmak üzere başka herhangi bir şeye gerek olmadığını savunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kamuran Gödelek, “Duyumculuk”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, C. IV, Ankara, Babil Yayıncılık, 2006, s. 811-815; Orhan Hançerlioğlu, “Duyumculuk”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, C. I, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1976, s. 353- 354; Peter Alexander, “Sensationalism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Vol. VII, New York, 1972, s. 415-419; Simon Blackburn, “Sensationalism”, **The Oxford Dictionary of Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 347.

hâdisât-ı tabiiyye gibi hâdisât-ı ahlâkıyye de vardır. Bir âlim-i tabîî hâdisât-ı tabiiyyeyi müşâhede, tahkîk ve tasnîf ederek bunlardan bir nevi istidlâl-i tecrübî ile kavânîn-i tabiiyyeyi keşf ve istinbât eylediği gibi, işte bunun gibi bir âlim-i ahlâkî de hâdisât-ı ahlâkıyyeyi müşâhede, tahkîk, tasnîf ile bunlardan kavâ'id-i ahlâkıyyeyi istihrâc eder diyorlar.

İlm-i ahlâkın esası hakkında böyle yanlış zehâblara sapan hükemâyı bu tarîke sevkeden bir sebep de şudur ki bu kısım hükemânın ekseriyet üzere (Hâsibûn *Sensualistes*) denilen havâss-ı zâhirden başka sebep-i ilim, tecrübeden gayrı tarîk-i marifet kabul etmeyen meslek-i hükemâya müntesib olmalarıdır.³²

Emrullah Efendi hâssiyyûnun bu iddiasının yanlışlığını birkaç nokta üzerinden açıklamaktadır. İlk olarak teklif (*obligation*) mefhumundan hareket eden düşünür, bir eylemin ahlâkî vasfının tecrübe ile bilinebileceği kabul edilse dahi ‘iyi olan eylemi gerçekleştirip kötü olandan sakınmak gerektiği’ düşüncesine ulaşamayacağını öne sürmektedir. Sözelimi bir insan, hırsızlığın olumsuzluklarını tecrübe ederek onun kötü bir eylem olduğu kanaatine varabilmektedir; fakat bu kötü eylemden sakınması gerektiğini tecrübe ile idrak edememektedir. Diğer bir husus ise, tecrübenin cüzî meselelere ta'alluk edip küllî olanın bilgisine erişememesidir. Zira insan, içinde yaşadığı toplumda bazı davranışların kötü sonuçlar doğurduğuna şahit olabilir yahut bunu tecrübe edebilir. Fakat yine bir önceki noktayla da irtibatlı olarak, tüm bu tecrübelerden “Hırsızlık kötü bir eylemdir.” gibi küllî bir hüküm çıkaramaz. Bu ancak, tecrübe dışında başka bir kuvvetin müdahalesi ile mümkün olmaktadır.³³ Emrullah Efendi, ahlâkî tecrübe ile temellendiren hükemâ-yı ihsâsiyyûna “Ravâkiyyûn” veya “Ehl-i Fitra” denilen ve en meşhur filozofları Zenon olan Stoacıları örnek göstermektedir.³⁴

Daha önce ifade edildiği üzere, ahlâkın temellerini insanın duyum ve tecrübesinde konumlandırmak suretiyle doğalcı ahlâk kategorisine dâhil edilen

³² Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 37-38.

³³ **A.e.**, s. 38-40.

³⁴ **A.e.**, s. 41-42. Helenistik dönem felsefe okullarından biri olan Stoacılar, bilgi öğretisi olarak deneyimciliği benimsemişlerdir. Onlara göre, insan zihni baskı için iyi hazırlanmış boş bir sayfa gibidir. Bu boş sayfa üzerine basılan ilk işaret duyu algılarının bir sonucudur. Stoacılar ahlâkın temeli noktasında ise doğaya yönelmişlerdir. İnsanın doğadaki düzene uygun olarak kendi ruhunu düzene sokması onlara göre, ahlâkın tahakkuk etmesi alamına gelmektedir. Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefenin Kısa Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 97-102.

öğretilerden biri “hedonizm/hazcılık” mesleğidir. Emrullah Efendi’nin eserinde görüşlerine yer verdiği bu ahlâk öğretisi, hayrı hazza, şerri acıya muadil görmek suretiyle ahlâkî insanın duyumsadığı ve tecrübe ettiği olgulara indirgemektedir. Tecrübenin ahlâk için mutlak bir kaynak olamayacağını düşünen Emrullah Efendi, ahlâk kaidelerini haz, lezzet, elem gibi duyumlardan hareketle ortaya koyan bu ahlâk öğretilerine karşı çıkmakta ve ona karşı eleştirel bir tavır takınmaktadır. Onun, söz konusu ahlâkî mesleğin yanlışlığını beyan eden ifadelerine mezkûr eserinin muhtelif yerlerinde rastlamak mümkündür.³⁵ Bununla birlikte haz, lezzet ve elem gibi duyguların ahlâkın kaynağı olamayacağına dair görüşlerini en sarîh biçimiyle, nazarî ahlâk ile amelî ahlâkın birbirine önceliği yahut üstünlüğü meselesini tartışırken ortaya koymaktadır.

Emrullah Efendi’ye göre, ahlâkın her iki yönü de ehemmiyet bakımından aynı mertebede olup birbirlerinden beslenmektedir. Nazarî ahlâkî, amelî ahlâka incelemek kadar amelî ahlâkî, nazarî ahlâka incelemek de hatalı bir tutum olmaktadır. Bu meselede bizim için önemli olan husus ise, düşünürün, amelî ahlâk ile nazarî ahlâkın birlikteliğinin lüzumunu hedonizm mesleği³⁶ üzerinden açıklıyor oluşudur. Nitekim bu mesleğin iptalinin, amelî ahlâk ile nazarî ahlâkın birlikteliği ile mümkün olduğunu savunurken bir yandan da söz konusu mesleğe dair görüşlerini beyan etmektedir:

“Hususiyle zamanımızda hukemâdan, üdebâdan adamlar türedi ki bunların âsâr-ı hikemiyelerinde, mü’ellefât-ı edebiyelerinde, romanlarda ve sâir bu kabîl eserlerde irade-i cüz’iyyeyi, istitâ’at ve ihtiyârı nefy ve inkâr eylemek, ahlâkî lezzet üzerine binâ eylemek, lezzetten başka hayır, elemden başka şer olmadığını () iddia eylemek, hayrın lezzet-i dâ’imeden, tayyib-i ma’îşetten ibaret olduğunu () tervîc ve iltizâm etmek gibi neşriyât görülüyor ki bu kabîl neşriyâta hatta ciddi eserlerde bile tesadüf ediliyor. Hayat-ı beşeriye ve ma’îşet-i medeniyede netâic-i vahîmesi derkâr olan bu gibi nazariyât-ı sahîfeyi iptal ve berbat eylemek için bu nazariyâta karşı kavâ’id-i amelîyye ve desâtîr-i hareket irâd etmek kifâyet eder mi? Öyle mâhirâne, sanî’âne tertip edilen ârâ’ ve efkâr ancak mebâdi-i hakikiyye ile red ve iptal edilebilir. İlm-i ahlâk-ı amelînin aciz olduğu yerde ilm-i ahlâk-ı nazarî meydana

³⁵ A.e., s. 82.

³⁶ İfadenin kullanıldığı yer için bkz. A.e., s. 82.

atılır. Mebâdi-i hakikiyyeye istinâd ile o nazariyyât-ı sahîfeyi iptal eyler. Binâenaleyh ilm-i ahlâk-ı nazarîden bir vech ile istiğnâ' edilemez. İlm-i ahlâk yalnız kısm-ı amelisine hasr ve tahsis olunamaz. Fakat bunun aksi de doğru değildir.”³⁷

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere Emrullah Efendi, mutlak surette lezzet ve elemnin hayatın gayesi olamayacağını düşünmekte ve aksini düşünenlere karşı eleştiriler yöneltmektedir. Zira bu kimseler, haz, elem ve lezzetin ahlâk kanunlarının esası olduğunu, hakikî hayrın kişinin şehvetini celbeden, ona haz ve lezzet veren, şerrin ise ona acı veren şey olduğunu savunmaktadırlar. Emrullah Efendi ise, bu iki duyumu amaç olmalarının aksine insan davranışlarının mutedil bir surette cereyan edebilmesi için gerekli araçlar olarak görmektedir. Ona göre, bunlar gerek nefse gerekse bedene müte‘allik olan fiillerin itidâl derecesini vicdana bildiren birer alamettir. Daha açık bir ifadeyle lezzet, bizatihi hayır değil hayra alamet, elem de bizatihi şer değil, şerre alamettir. Sonuç olarak denebilir ki, Emrullah Efendi olgusal olarak varlıklarını kabul ettiği haz, acı, fayda gibi duyumları, insanın ahlâkî yaşamında amaç değil birer araç olarak görmekte, dolayısıyla bunların mutlak surette ahlâkî önermeler doğuramayacağını düşünmektedir.

Emrullah Efendi, tecrübenin ahlâkî yargıların kaynağı olamayacağını söylemekle birlikte onu ahlâk alanının büsbütün dışında da görmemektedir. Ahlâk sahasında temel belirleyicinin akıl olduğunu ve tecrübenin akla nispetle ikinci sırada bulunduğunu savunan düşünürü göre, bu sahada aklın aciz kaldığı ve tecrübenin üstlendiği birtakım işlevler bulunmaktadır. Emrullah Efendi’nin tecrübeye yüklediği işlevlerden ilki, aklın tecrübe öncesi idrak ettiği vazife meselesinde karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, vazifenin akıl tarafından idrak edilişi müsellemlerle birlikte onun, cüzî meselelere ta‘alluku tecrübe ile olmaktadır.³⁸ Emrullah Efendi tecrübenin, insanın kendini bilme ve tanıma ameliyesinde de gerekli olduğunu düşünmektedir. İlm-i hikmetin ma‘rifetullah ve ma‘rifet-i nefis olmak üzere iki konusu olduğunu ifade eden düşünür, insanın kendini bilmesini, ahlâkın tahakkuk etmesi için temel gerekliliklerden biri olarak görmektedir. Emrullah Efendi bu konuda, Platon’un insanın hakiki gayesinin iyiye ulaşmak olduğu fikrini paylaşarak,

³⁷ A.e., s. 54-55. Ayrıca bkz. A.e., s. 51-52.

³⁸ A.e., s. 42.

bu gayenin gerçekleşmesini kişinin kendisini tanımasına bağlamaktadır. Bu ise, ancak tecrübe ve müşahede ile mümkün olmaktadır.³⁹ Son olarak Emrullah Efendi, aşağıda yer verdiğimiz ifadelerinde de görüleceği üzere ahlâkî yargılarla irtibatlı olan kudret, istitâ'at, şehvet, ihtiras vb. psikolojik durumlardan bahsederken tecrübeyi, kendisinden istifade edilmesi kaçınılmaz bir kaynak olarak telakki etmektedir:

“(…) ilm-i ahlâkın mevâddı hükmünde olan kudret ve istitâ'at, şehvât ve ihtirâsât (lassion) gibi mesâ'ilden, ef'âl-i âdemiyyeden bahsedilirken tecrübeden nasıl vazgeçilebilir ki aklın bu mevâd üzerine sükûtu bir emr-i zarûrîdir. Kudret ve istitâ'at-ı âdemiyye bir hâdisedir. Her günkü tecâribimizle malum olmadıkça o manaları nasıl bileceğiz? Mevzû'ât-ı ahlâkiyyeden olan şehvât ve ihtirâsât dahi hâdisât-ı nefsâniyyedendir. Hâdisât-ı nefsâniyye ise, akıl ile değil müşâhede ve tecrübe ile müşâhede-i bâtiniyye ve tecrübe-i vicdâniyye ile bilinir. (...) Bâ-husûs ef'âl-i ahlâkiyyenin menşe ve masdarı olan kuvve-i irtiyâdiyye ile ilm-i ahlâka ta'alluk eden en mühim bir mesele hakkında bulunan ihtiyâr bahsi tecrübe ile tahkik edilecek husûsâtan değil midir? (...) Binâenaleyh hulkiyyâta tecrübenin lüzumu da tahakkuk ediyor.”⁴⁰

Buraya kadar anlatılanlar ve yapılan alıntılardan da görüldüğü üzere, anlaşılabilirliği kadarıyla Emrullah Efendi'de ahlâk ilkelerinin temellendirmesi kavramlar üzerinden gerçekleşmektedir. Bu temellendirme esnasında tecrübenin yerinin ne olduğu ise yine bu kavramlar arasında yaptığı ayrımına göre değişiklik göstermektedir. Sonuç olarak denebilir ki, düşünür nezdinde ahlâk alanına ait birtakım mefhumlar tecrübe ve deneyim gerektirmeksizin var olabiliyorken, yukarıda bahsi geçen diğer birtakım mefhumlar ise ancak tecrübe ile varlık sahasına çıkabilmektedir. Konuya dair daha ayrıntılı açıklamaları, bölümün sonunda yer alan tahlil kısmına ertelemek suretiyle bir diğer kaynak önerisi olan akıl ilkesine geçebiliriz.

2.2. Bir Kaynak Önerisi Olarak Akıl ve “İlm-i Ahlâk”

Ahlâkın kaynağının ne olduğu problemi etrafında ortaya konan görüşlerden biri de onun, insan aklının bir ürünü olduğudur. Meseleye yaklaşım tarzı olarak

³⁹ A.e., s. 43.

⁴⁰ A.e., s. 44.

rasyonel bir bakış açısı benimsemiş kimselere göre, ahlâk ilkeleri akılda a priori olarak bulunmaktadır.⁴¹ Empirist tavrın karşısında yer alan bu ahlâk anlayışına göre, ahlâkî değerler herhangi bir kişinin duyumsadığı hazdan yahut toplumun edindiği yarardan bağımsızdır. Bir başka deyişle, söz konusu bu değerler deney ve tecrübenin sonuçları doğrultusunda şekillenmemekte, bilakis insanın pratik aklından kaynaklanmaktadır. Bu rasyonalist ahlâk anlayışında ahlâkî ilke ve değerler görecelilikten uzak olup mutlak ve evrensel surette herkesi bağlayıcı olma özelliği göstermektedir. Kuşkusuz ahlâkın rasyonel tarzda temellendirilmesinin en net örneğini Kant (1724-1804)'ın, koşulsuz buyruğun a priori bir yasa olduğu fikri etrafında şekillenen ahlâk düşüncesinde görmekteyiz.

Rasyonel bir ahlâk kurmaya çalışan ve ahlâk felsefesinde bir dönüm noktasını temsil eden Kant'a göre, ahlâkî doğa, toplum, haz, mutluluk, Tanrı iradesi vs.den herhangi birine dayandırmakla, ilkelerini bu türden bir temel üzerine bina etmekle nesnel ve evrensel bir ahlâk sistemi kurmak mümkün değildir. Elbette Kant'ı kendisinden önceki filozoflardan ayıran ahlâka rasyonel bir temel bulma çabası değildi. Zira ondan önce de böyle bir arayış içinde olan düşünürler olagelmmişti. Ne var ki Kant, bu rasyonel temel in insandaki görev duygusunda olduğunu söyleyerek onlardan ayrılmış ve ahlâkın temellendirilmesi problemine yeni bir bakış açısı getirmiştir. O insanın rasyonel bir varlık olması hasebiyle bu görev duygusuna a priori olarak sahip olduğunu, bu yönüyle de insan zihninin bir özelliği olduğunu düşünmektedir. İnsan aklının koşullu ve koşulsuz olmak üzere iki tür davranış kuralı üretebileceğini söyleyen Kant, çıkara dayalı her türlü davranış kuralının koşullu hükümler sınıfına dâhil olup mutlak surette ahlâkın temeli olamayacağını öne sürmektedir. Ahlâk kuralları ancak kategorik bir zorunlulukla mutlak hale gelebilir ki bu kategorik zorunluluğu teşkil edecek şey, insanın doğuştan sahip olduğu görev duygusudur.⁴² O halde denebilir ki Kant'a göre, mutluluk, haz, acı, fayda gibi insanın hayvanî doğasına işaret eden ve bir çıkar üzerine kurulu ilkelere hareketle ahlâk sisteminin tesisi mümkün değildir. Şayet böyle bir imkân varsa, bu ancak her türlü

⁴¹ Heinemann, "Etik", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, s. 338.

⁴² P. A. Kropotkin, **Etik**, Çev. Sinan Altıparmak, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2007, s. 271.

çıkardan bağımsız ve koşulsuz hükümlerden müteşekkil bir yasaya bağlı görünmektedir. Bergson, Kant'ın düşüncesini şu ifadelerle açıklamaktadır:

“(…) öyle ki doğa hangi usulle anlaşılırsa anlaşılınsın ya da hangi yöntemle belirlenirse belirlensin asla ama asla ahlâka ulaşamaz. Tam tersine ahlâktan yola çıkılmalıdır, eğer kategorik emirden yola çıkılmazsa ona bir gün ulaşma ümidi beslemenin bir anlamı yoktur. Başka bir ifadeyle söylersek, fenomenler dünyasından hareket ederiz ve içgüdülerimiz, fikirlerimiz de fenomenlerdir ve onları istediğimiz usulle kavrayalım, istediğimiz dereceye kadar onları genelleştirelim fenomenler dünyasından çıkamayız. Olanı tespit ederiz, olması gerekeni keşfetmeyiz. O halde ya fiili yükümlülük yoktur ya da varsa onu fenomenler dünyasında aramalıyız. Buna rastladığımız yer özgür olması bakımından, zaman ve uzayın dışında mülhaza edilmesi bakımından, şeyin kendisi olması bakımından kendi kendini belirleyen irademizdir.”⁴³

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Kant, ahlâkî değer ifade eden eylemi her türlü doğal belirlenimden uzak özgür bir iradede konumlandırmaktadır. Bu bakımdan felsefesindeki temel kavramlardan biri olan özgürlük, Kant'a göre insanın iradesini kullanarak kendisi için yasa koyabilmesidir.⁴⁴ Dünyada, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şeyin düşünülemeyeceğini⁴⁵ savunan Kant, bu istemenin ise herhangi bir koşula bağlı olmaksızın ortaya çıkan, amacı yalnızca ödev olan kendinde iyi bir isteme olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ İnsanın kendisi için belirlediği ve eylemlerini ona göre düzenlediği bu ahlâk yasası, ancak böyle özgür bir istemenin sonucu olabilir. Davranışın ahlâksal değeri ise, işte akıl tarafından belirlenen bu yasaya duyulan saygıda ve ondan dolayı eylenmesinde kendini göstermektedir.⁴⁷ Sonuç olarak gelinen noktada denebilir ki, Kant'ın ödev, özgürlük, irade, ahlâk yasası gibi kavramlar etrafında ördüğü ahlâk felsefesinde ahlâkın kaynağı, özgür iradenin tezahürü olarak ortaya çıkan ahlâk yasasına karşı saygı ve bir

⁴³ Henri Bergson, **Etik ve Politika Dersleri**, Çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 75.

⁴⁴ Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, s. 76.

⁴⁵ Immanuel Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 8.

⁴⁶ **A.e.**, s. 11.

⁴⁷ **A.e.**, s. 15.

zorunluluk olarak eyleme anlamındaki ödev duygusunun kaynaklandığı akıl olmaktadır.

Ahlâkın kaynağı problemine karşı akıl temelli bir yaklaşımı benimsemiş filozoflardan, görüşlerine burada yer vereceğimiz bir diğer isim Aristoteles (M.Ö. 384-322) olacaktır. Her ne kadar onun ahlâk öğretisi daha çok bir erdem ahlâkı oluşuyla ön plana çıksa da, ahlâkî temellendirmeyi akıldan hareketle yapması sebebiyledir ki rasyonel ahlâk öğretileri arasında zikredilmektedir. Teleolojik bir ahlâk felsefesi benimsemiş olan Aristoteles, âlemdeki tüm sanatların, eylemlerin ve tercihlerin amacının iyiye ulaşmak olduğunu düşünmektedir. O, iyiyi ise, “her şey tarafından istenilen”⁴⁸ olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla âlemin bir parçası olarak insanın ve onun eylemlerinin gayesi de iyiye ulaşmaktır. Aristoteles, iki tür iyinin var olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, bir kısım şeyler kendilerinden ötürü iyiyken diğer bir kısım şeyler ise çeşitli nedenlerden dolayı iyilik vasfını kazanmaktadır.⁴⁹ Öte yandan insanın iyi olan bir amacı varsa, bu ancak kendinden iyi olan bir amaç olmalıdır. Zira bir şey kendinden dolayı isteniyor ve amaçlanıyorsa daha yüksek bir amaç olur. İşte mutluluk ona göre böyle bir amaçtır. Zira onun nazarında mutluluk, başka bir şeyden dolayı değil, yalnızca kendi için istenir. Aristoteles insan eylemlerinin amacının mutluluk olduğunu ortaya koyduktan sonra mutluluğun ne olduğunu açıklamaya geçmektedir. Mutluluğun ne olduğunu, insanın yalnızca ona ait olan işinden hareketle belirleme yoluna giden Aristoteles’in meseleye dair ifadeleri şu şekildedir:

“Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeye ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın -bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor.

⁴⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998, 1094a, s. 1; Alternatif çeviri için bkz. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2014.

⁴⁹ **A.e.**, 1096b, s. 7.

(...) Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise [her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz] insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur.⁵⁰

Görüldüğü üzere Aristoteles, insan eylemlerinin gayesi olarak belirlediği ve iyilik vasfına sahip oluşunu başka bir nedene bağlı olmaksızın kendinde gördüğü mutluluğu, insanın diğer varlıklarda olmayıp kendisinde bulunan ve bununla onlardan ayrışan yönü ile eylemesi olarak açıklamaktadır. Kuşkusuz insana özgü olan bu yön, onun akıl sahibi bir varlık olmasıdır. O halde insanın mutluluğa ulaşma gayesini tahakkuk ettirecek olan ilke, akla uygun eylemlerde bulunmasında kendini göstermektedir. Diğer taraftan iyi, şeyin kendine özgü işi eylemesi olarak bilindiğine göre, insan ona özgü işi olan akla uygun eylemesi ile ahlâken iyi olanı yapmış olacaktır. Felsefe tarihinde ahlâkın rasyonel bağlamda temellendirilmesini Kant ve Aristoteles özelinde ele aldığımız bu bölümün ilk kısmından sonra, şimdi meselenin Emrullah Efendi'deki yansımalarına geçebiliriz.

Ahlâkın kaynağı olarak tecrübe bahsinde değinildiği üzere Emrullah Efendi, aklî ilimler kısmına dâhil ettiği ilm-i ahlâkın sırf akıl, sırf tecrübe yahut akıl-tecrübe beraberliğinden besleneceğini söylemektedir. Eserinin pek çok yerinde problemin bir yönüne dokunmuş olmakla birlikte Emrullah Efendi'nin, meseleye dair görüşlerini ayrıntılı olarak "İlm-i Ahlâkın Ulûm-ı Sâire ile Münâsebâtı" ve sonrasında "İlm-i Ahlâkın Tarîk-i Tesisi ve Tedvîni" başlıkları altında aktardığını görmekteyiz. Düşünürün ilk başlık altında ahlâkla mukayese ettiği ilimlerden biri hukuktur. O, toplumsal düzeni sağlama ve kanun koyucu olma yönünden hukuk ile ortak noktalara sahip olan ahlâkın, hukukun aksine tüm ahkâm ve kavâidini akl-ı selîmden iktibâs ettiğini söylemektedir. Öte yandan ona göre, amelî bir saha oluşuna bağlı olarak hukukun kanunları cüz'î kanunlar iken nazarî yönü ağır basan ahlâkın kanunları küllî kanunlar olmaktadır. Ahlâkın bu küllî kanunları, Tanrı tarafından vicdana yazılan ve insanın akl-ı selîm ile ulaştığı kanunlardır.⁵¹ Yine düşünüre göre, hukuk kaideleri, zamana, mekâna ve muhatabı olduğu kişilerin duygu ve menfaatlerine göre değişiklik gösterebiliyorken ahlâk, bilgisine doğrudan akılla erişilen küllî kaidelerden

⁵⁰ A.e., 1097b-1098a, s. 10-11.

⁵¹ Bu mesele, "Bir Kaynak Önerisi Olarak Tanrı ve İlm-i Ahlâk" başlığı altında ele alınacaktır.

müteşekkil olması hasebiyle değişiklik göstermemektedir. Zira ahlâk, Tanrı'nın tüm insalığa ortak olarak bahşettiği, değişmez olan akl-ı selîmden kaynaklanmaktadır. Hukuk ise, akl-ı selîmin çoğu zaman kabul etmediği örf ve adetlerden, insan yaşantılarından hareketle oluşturulmaktadır.⁵²

Buraya kadarki açıklamalardan anlaşılacağı üzere, ahlâk ile hukuk arasındaki ayrımların temelinde ahlâkın kaynağının akıl oluşu yatmaktadır. *İlm-i Ahlâk* eserinde, ahlâkın kaynağının akl-ı selîm olduğuna dair net ifadeler ortaya koyan Emrullah Efendi'ye göre, insan yalnız aklın yol göstermesi ile hayır ve şerri temyiz edebilmektedir. Düşününürün, bu hususu beyan eden ifadelerinden biri şu şekildedir:

“(…) hayatımızı idare eylemek için iktizâ eden kanun-ı ahlâkı keşfeylemek, hayır ve şerri temyiz ederek bunlardan birini ihtiyâr ve terk etmek için kuvve-i akliyye lazımdır.”⁵³

İnsan aklı, cüzî hükümlerden küllî ahlâk kanunları çıkarabilecek ve bunların bilgisine ulaşabilecek salâhiyette yaratılmıştır.⁵⁴ Emrullah Efendi aklın bu sahadaki otoritesini ve salâhiyetini teslim etmekle birlikte yanılabilir oluşuna dair bir açıklık bırakmayı da ihmal etmemektedir. Aklın hataya düşme ihtimalini onun hakikatinin bir parçası sayan düşünürü göre, aldandığını fark edip hatasını tashih eden de son kertede yine akıl olmaktadır.⁵⁵

Ahlâkın kaynağının akıl olduğunu düşünen Emrullah Efendi'nin bu görüşünü ispat etmek için kullandığı argümanlardan biri, ahlâkın temel unsuru olan teklif mefhumunun tecrübe öncesi akılda mevcut olan manalardan olduğudur. Emrullah Efendi, ilm-i ahlâkın yalnızca tecrübeden kaynaklandığını söyleyenlerin görüşlerini çürütmek amacıyla bu argümanı ortaya koymaktadır. Ona göre teklif, tecrübenin ta'alluk ettiği cüz'î ve hissedilir durumlardan değildir. Teklif, tecrübenin telkin ettiği cüz'î ve mahsûs hükümlerin aksine daha küllî ve kapsamlı hükümler telkin etmektedir. Benzer şekilde tecrübe, olmuş olan hakkında geçerli iken teklif, olması gerekeni bildirmektedir. Diğer bir ifadeyle teklif içeren küllî bir hüküm, vucûbiyet

⁵² Emrullah Efendi, *İlm-i Ahlâk*, s. 24-27.

⁵³ *A.e.*, s. 97.

⁵⁴ *A.e.*, s. 31.

⁵⁵ *A.e.*, s. 32.

ifade etmektedir. Düşünür, külliyyet ve vucûb ifade eden böyle bir hükmün verilmesinin, tecrübe vasıtasıyla mümkün olmadığını ve aklın gerekli olduğunu ise şu ifadelerle açıklamaktadır. “Bir hükmü tavsîf eden külliyyet ve vucûb hâssaları ki bu sıfatlarla o hüküm bir mebde, bir kâide-i külliyye olur, tecrübe ile izah edilemez, izah edilebilmek için daha âlî bir kuvvetin yani aklın, müdâhale ve muâvenetine müftekirdir.”⁵⁶ Emrullah Efendi, teklif mefhumu gibi ahlâkın temel unsurlarından olan diğer bazı mefhumların da yine tecrübe öncesi akılda mevcut olduğunu öne sürmektedir. Bunlar, mutlak hayrın ne olduğu, vazife, mu’âhaze vb. meselelerdir. Sonuç olarak denebilir ki, biri olmaksızın ahlâkın tesis edilemeyeceği bu temel unsurların akılda apriori olarak bulunması, tabi olarak düşünür nezdinde ahlâkın kaynağını akıl kılmaktadır. Bir önceki bölümde değinildiği üzere, ahlâk sahasında tecrübeye atfedilen birtakım işlevlerin varlığı bu durumu değiştirmemektedir. Zira tecrübe, pratik manada işlev görse de asıl mesele olan ilke ve kanunların tespiti akıl vasıtasıyla olmaktadır.

2.3. Bir Kaynak Önerisi Olarak Tanrı ve “İlm-i Ahlâk”

Ahlâkî önermelerin nereden kaynaklandığı problemi karşısında üretilen teoriler arasında, söz konusu değer yargılarını ilâhî bir varlığın otoritesine dayandırmak suretiyle dinî bir temellendirme yoluna gidenler de bulunmaktadır. Bu türden teoriler, dayandıkları ilkeye verdikleri önem ve öncelik sırası bakımından birbirinden farklılık göstermekle birlikte ilâhî bir varlığın mevcudiyeti ve vahiy olgusunda birleşmektedirler.⁵⁷ Bilhassa Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinlerinin hâkim olduğu ortamlarda geliştirilen ahlâk teorileri, değer yargılarını Tanrı otoritesine dayandırmaktadır.⁵⁸ Ahlâkın kaynağı meselesine din temelli yaklaşımların genellikle, “Bir şey, Tanrı onun yapılmasını emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onun yapılmasını emretmiştir?” şeklinde formüle edilebilecek olan ve “Euthyphron dilemması” adı verilen bir probleme dayandırıldığı söylenebilir. Bu

⁵⁶ A.e., s. 40.

⁵⁷ Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**, s. 85.

⁵⁸ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012, s. 307.

problem, ayrı bir bölümde her iki yönüyle ayrıntılı olarak ele alınacak olup burada yalnızca meseleye dair genel bilgilere yer verilecektir.

“Bir eyleme ahlâkî vasfını kazandıran unsur Tanrı’nın iradesi midir, yoksa Tanrı’nın iradesinden bağımsız olarak eylemlerin ahlâkî vasıflarından bahsedilebilir mi?” şeklinde de ifadesi mümkün olan Euthyphron dilemması, esasında, ilâhî irade ile ahlâk arasında nasıl bir ilişki olduğu problemidir. Bu sebeptendir ki, ahlâk ile Tanrı arasında ne türden olursa olsun bir ilişki varsaymaları bakımından, söz konusu problem karşısında geliştirilen teoriler son kertede dinsel bir hüviyet arz etmektedir. Bu teorileri, en temelde *ilahî buyruk teorileri* ve *doğal yasa teorileri* olarak sınıflandırmak mümkündür.⁵⁹

Dilemmanın, “Bir şeye ahlâkî vasfını kazandıran, Tanrı’nın bu şey hakkındaki buyruğudur.” önermesini esas kabul eden görüşler, Tanrı’nın evrendeki herşeyi yarattığı ve bildiği inancından hareket etmektedirler. Bu inanca göre, evrendeki herşey gibi ahlâkî değerlerin var edicisi de Tanrı olmaktadır. Onun emrini, niyetini ve isteğini, ahlâkın metafiziksel temeli olarak gören bu görüşler, aralarındaki farklılıklarla birlikte genel olarak ilâhî buyruk teorileri olarak bilinmektedir.⁶⁰ Söz konusu teoriyi benimsemiş düşünürlerin felsefi tutumları, nesnel anlamda ahlâkî değerlerin varlığını kabul etmemeleri bakımından “theistic subjectivism/teistik öznelcilik”⁶¹ ve bu değerleri doğrudan tanrısal iradeye dayandırmaları bakımından ise “theological voluntarism/teolojik iradecilik”⁶² olarak tanımlanmaktadır. Tanrı’nın mutlak kudretine vurgu yapan dilemmanın bu yönü, tanrısal iradenin iyi ve kötü olarak nitelenen olguların vasfını değiştirebilme ihtimalini ve buna bağlı olarak ilâhî buyrukların keyfiliği problemini doğurmaktadır.⁶³

⁵⁹ John E. Hare, “İlahi Buyruk Teorisi”, Çev. Fehrullah Terkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. LIII, No: 2, 2012, s. 199.

⁶⁰ Christian Miller, “Euthyphro Dilemma”, **The International Encyclopedia of Ethics**, Ed. Hugh LaFollette, C. III, Oxford, Blackwell Publishing, 2013, s. 1785-1786.

⁶¹ George F. Hourani, “İslâm’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, Çev. F. Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1996, No: 8, s. 271.

⁶² Frankena, **Etik**, s. 60; Hare, “Divine Command”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. LIII, No: 2, 2012, s. 191.

⁶³ Tim J. Mawson, “The Euthyphro Dilemma”, **Think**, C. VII, No: 20, 2008, s. 25-26; Miller, “Euthyphro Dilemma”, s. 1787.

Diğer taraftan, “Tanrı buyruklarının, bir şeyin doğasında bulunan iyilik ve kötülük vasıflarına göre belirlendiği” şeklindeki dilemmanın ikinci önermesini doğru kabul eden görüşler, genel itibariyle doğal yasa teorileri olarak isimlendirilmektedir. Bu teorilere göre, ahlâkî değerler doğada, bilhassa insan doğasında özsel nitelikler olarak bulunmakta, tanrısal buyruklar ise var olan bu objektif değerleri insanlara bildirmektedir. Ahlâkî olgulara Tanrı’nın iradesinden bağımsız bir varlık atfeden bu teorilerin felsefi temelleri, “theistic objectivism/teistik nesnelcilik”⁶⁴e dayanmaktadır. Kuşkusuz meselenin bir dilemma olarak anılmasına sebep olan şey, hangi alternatif tercih edilirse edilsin birtakım problemlerin doğuşunun kaçınılmaz oluşudur. Nitekim birinci alternatifte olduğu gibi dilemmanın bu alternatifi de en azından teistik bir bakış açısından bazı sorunlara yol açmaktadır. Zira ahlâkî olguların Tanrı iradesinden bağımsız kılınması, Tanrı’nın, emir ve nehiyelerinde kendisi dışında bir ahlâk yasasına tabi olması anlamına gelmektedir. Bu ise onun irade ve kudretinin sınırlandırılması ve kayıtlanması sonucunu doğurmaktadır.⁶⁵

Tanrı ve ahlâk ilişkisine dair bu genel malumattan sonra mesele hakkında Emrullah Efendi’nin görüşüne gelinecek olursa, onun ahlâk felsefesinde ilâhi otoritenin önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ahlâkın kaynağı olarak tecrübe ve akıl bahislerinde değinildiği üzere Emrullah Efendi, ahlâk sahasında tecrübenin gerekliliğini teslim etmekle birlikte ilke ve kanunların kaynağının akıl olduğunu düşünmektedir. Ona göre ahlâkî önermeler, aklî önermeler kategorisinde değerlendirilmelidir. İnsan eylemlerinin ahlâkî vasfını belirlemede akli kaynak kabul ettiği görüşlerini, doğal yasa teorileri arasında değerlendirebileceğimiz Emrullah Efendi, “hüsun ve kubhun takdiri, hayır ve şerrin temyîzi umûr-ı şer‘iyyedendir”⁶⁶ demek suretiyle teolojik bir ahlâk öğretisiyle karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan düşünür eserin muhtelif bahislerinde, ahlâk kaidelerinin vicdan sayfasına Cenâb-ı Bârî tarafından yazıldığını⁶⁷ ve insan aklının Allah’ın bir lütfu olarak iyi ve kötüyü

⁶⁴ A.e., s. 1786; Hourani, “İslâm’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, s. 271.

⁶⁵ Mawson, “The Euthyphro Dilemma”, s. 25. İkilemin her iki tarafının doğurduğu sorunların ayrıntısı için bkz. Ray Billington, **Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 275-281.

⁶⁶ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 35.

⁶⁷ A.e., s. 25, 27, 29.

idrak edecek surette yaratıldığını⁶⁸ ifade etmektedir. O halde denebilir ki, sırf akıl tarihiyle ahlâk kaidelerine ulaşılabilmesi kabul edilse bile aklın bilgisine ulaştığı bu kaidelerin Tanrı tarafından insan vicdanına nakşedilmiş olması ve yine aklın böyle bir salâhiyette yaratılışının Tanrı eliyle olması, en nihayetinde Emrullah Efendi'de ahlâkın esas kaynağını ilâhî otorite kılmaktadır. Mesele hakkında düşünürün şu açıklamaları konuyu özetler niteliktedir:

“Hüsün ve kubhun takdiri, hayır ve şerrin temyizi umûr-ı şer’iyyedendir. Fakat akıl ile de bilinir. Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak Hazretleri akl-ı insana bu lütfu ihşan buyurmuştur. Öyleyse sırf akıl üzerine müstenid ulûm-ı hikemiyyeden ma’dûd olarak bir ilm-i ahlâkın vücûdunu teslim eylemek zarûrîdir. İlm-i ahlâkın sırf delalet-i akliyye ile hayrı, hayrın evsâf ve şerâ’itini, hayrı işlemek şerden ictinâb eylemek hususundaki mükellefiyeti yani vezâ’if-i ahlâkıyyemizi, bu vezâ’ifi ta’yîn ve ifade eden kavânin-i ahlâkıyyeyi, hayrı işleyenlerin memdûh, şerri işleyenlerin mezmûm olmak iktizâ edeceğini, ef’âl-i hayriyyeye mükâfât, ef’âl-i seyriyyeye mucâzâtın lüzumunu tayin ve ispat eder. Sırf akla müstenid bir ilim ve marifet olmak cihetiyle bu bâbdaki salâhiyet-i ilmiyyesi inkâr edilemez. Fakat akıl nakil ile müeyyed olursa vesâkat-i ilmiyyeye vâsıl olur.”⁶⁹

Görüldüğü üzere Emrullah Efendi *İlm-i Ahlâk* eserinde, bir yönüyle doğal yasa, diğer yönüyle ilâhî buyruk teorisi diyebileceğimiz bir ahlâk öğretisi ortaya koymaktadır. Onun bu öğretilerinde ilâhî otoritenin önemi kesin olmakla birlikte bu önemin nereden kaynaklandığı, diğer bir ifadeyle ilâhî otoritenin nasıl bir işlev üstlendiği ise yeni bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır. Bu meseleye dair açıklamalara, Emrullah Efendi'nin ahlâkın kaynağına dair görüşlerini Euthyphron dilemması bağlamında ele alırken yer verilecektir. Ahlâk-tanrı ilişkisinin bir uzantısı olan ahlâkın kaynağı probleminde, ilâhî otoritenin merkeze alınmasına ilişkin yürütülen tartışmaların tarihi Antik Yunan filozofu Platon'a kadar uzanmaktadır. Platon'un, ahlâkın kaynağı probleminine dair sorgulamalarına, onun gençlik dönemi eserlerinden olan *Euthyphron* diyalogunda rastlamaktayız.

⁶⁸ A.e., s. 10, 31, 36, 72.

⁶⁹ A.e., s. 35-36.

2.3.1. Platon'un Euthyphron Diyalogu

Platon'un *Euthyphron* diyalogu⁷⁰, felsefe tarihi içinde ahlâk ve din ilişkisinin irdelendiği bilinen ilk metin olma özelliğini taşımaktadır. Platon'un erken dönem yapıtlarından olan bu diyalogdaki genel tutum, çok tanrılı Yunan dinindeki batıl inançların eleştirisi şeklindedir. Bu eleştirel tutum içinde kutsalın ne olduğu sorgulanmakta, ona uygun olan ve olmayan durumların belirlenmesi amacıyla ilkesi araştırılmaktadır.⁷¹ Diyalog, Atina'da din işlerinden sorumlu yöneticinin sarayında karşılaşılan davalı Sokrates ve davacı Euthyphron karakterleri arasında geçmektedir. Sokrates gençleri yoldan çıkarma, tanrılara saygısızlık ve yeni tanrılar icat etme ithamlarıyla Meletos adında biri tarafından mahkemeye verilmişken Euthyphron, cinayet suçlamasıyla kendi babasını mahkemeye vermektedir.⁷² Sokrates ve Euthyphron arasında örülen bu diyalog, net bir sonuca ulaşamıyor görünmekle birlikte din, dindarlık/dinsizlik, dine uygun olan/olmayan, tanrı, adalet, ahlâk vb. kavramlarının irdelenmesi bakımından önem arz etmektedir.

Diyalog, karakterlerin birbirlerine neden orada bulduklarını sormalarıyla başlamaktadır. Babasını cinayet suçuyla mahkemeye veren Euthyphron, yanlarında çalışan bir ırgatın sarhoşken öfkelenip hizmetkârlarından birini boğazlaması üzerine babasının, bu konuda ne yapılması gerektiğini sordurduğunu, cevap gelene kadar ırgatı elleri ve ayakları bağlı bir şekilde bir çukura attığını ve bu süre zarfında ise babasının ilgisizliği sebebiyle ırgatın öldüğünü söylemektedir. Akrabalarının, kendisinin bu davranışını 'dine uygun olmayan bir davranış' olarak gördüklerini, zira bir evladın babasını dava etmesinin 'tanrıların hoşuna gitmeyeceği'ne inandıklarını eklemektedir.⁷³ Euthyphron'un bu sözleri üzerine diyalogun seyri, bir eylemin dine uygun olmasının yani dindarlığın kriterinin ne olduğuna doğru yön değiştirmektedir. Sokrates, Euthyphron'un din ve dindarlık konusundaki bu bilgelik iddiasından

⁷⁰ Diyalogun Yunanca aslından yapılan Arapça çevirisi için bkz. Eflâtûn, "Ûtîfrûn: Ani't-Takvâ", **Muhâkemetü Sokrât**, Çev. İzzet Karnî, Kahire, Dâru Kabâ, 2001, s. 35-63; İngilizce çeviri için bkz. Plato, "Euthyphro", **The Dialogues of Plato: Translated Into English with Analyses and Introductions**, Çev. Benjamin Jowett, C. II, London, Oxford University Press, s. 75-93.

⁷¹ Candan Şentuna ve Saffet Babür, "Giriş", **Yasalar (Platon)**, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2007, s. 22; Karnî, "Mukaddimetü Ûtîfrûn", **Muhâkemetü Sokrât (Eflâtûn)**, s. 21.

⁷² Güvenç Şar, "Giriş", **Euthyphron: Dindarlık Üzerine (Platon)**, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2011, s. 8.

⁷³ Platon, **Euthyphron: Dindarlık Üzerine**, 4B-E, s. 29-31.

istifade ile dine uygun olan bütün davranışları dine uygun yapan ilkenin ne olduğu sorusunu ironik denebilecek bir tarzda yöneltmekte ve karşılığında “tanrıların sevdiği şeyin dine uygun (iyi), sevmediği şeyin ise dine aykırı (kötü) olduğu”⁷⁴ cevabını almaktadır. Bu cevap üzerine Sokrates muhatabına, tanrıların kendi aralarında anlaşmazlığa düştüklerini, çekiştiklerini ve birbirlerine karşı düşmanlık beslediklerini hatırlatmaktadır.⁷⁵ Bunun ise, aynı şeylerin bazı tanrılar tarafından iyi ve doğru, diğer bazıları tarafından kötü ve yanlış görüldüğü sonucunu doğurduğunu belirtmektedir. Buna göre, bir şey hem dine uygun hem de dine aykırı olabilmektedir.⁷⁶ Zira daha önce dine uygun olan şey tanrıların sevdiği, dine aykırı olan şey ise tanrıların sevmediği olarak tanımlanmıştı. Ortaya çıkan çelişkinin çözümü amacıyla, Sokrates’in teklifi üzerine dine uygunluk ve dine aykırılık tanımları, “bütün tanrıların sevdiği ve bütün tanrıların nefret ettiği” olarak revize edilmektedir.⁷⁷

Dini ve dindarlığı, son derece kaprisli ve kavgacı olan tanrıların arzu ve istekleriyle özdeşleştiren Euthyphron, antropomorfik ve politeist karaktere sahip Yunan dinine mensup dönemin insanının yaygın inancısını temsil eder bir pozisyondadır. Diğer taraftan Sokrates, bu geleneksel inancı karşı çıkan, dindarlığın yani iyiliğin ölçütünü tanrıların iradesinden bağımsız kılmaya çalışarak rasyonel bir din anlayışı benimsemiş karakter durumundadır.⁷⁸

Sokrates’in, muhatabının verdiği her cevaba yeni bir soru ve yeni bir çıkmazla karşılık vererek sürdürdüğü diyalogun, bu tez bağlamında en önemli sorusu ise, “dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?”⁷⁹ sorusu olmaktadır. Daha önce değinildiği üzere Platon’un bu ikilemin hangi tarafında yer aldığına dair net bir ifadeye diyalogda rastlanmasa da, Sokrates’in yönelttiği sorular ve izlediği akıl yürütmelerden anlaşıldığı kadarıyla ikilemin ilk kısmına, yani “dine uygun olan (iyi) dine uygun olduğu için tanrılar tarafından sevilir” seçeneğine yakın durduğu

⁷⁴ A.e., 7A, s. 39.

⁷⁵ A.e., 7B, s. 41.

⁷⁶ A.e., 8A, s. 45.

⁷⁷ A.e., 9E, s. 53.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Karnî, “Mukaddime Etîfrûn”, *Muhâkemetü Sokrât (Eflâtûn)*, s. 19-22.

⁷⁹ Platon, *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*, 10A, s. 55.

söylenbilir. Sokrates bu argümanını temellendirmek adına etki ve etkilenen ayrımından hareketle, bir şeyin sevildiği için sevilen şey olduğunu, aksine sevilen şey olduğu için sevilmediğini muhatabının da onayıyla bir ön kabul olarak ortaya koymaktadır. Aynı şekilde dine uygun şey de dine uyduğu için dine uygun vasfını kazanmaktadır. Sokrates'in ifadesiyle "öyleyse dine uygun olan dine uygun olduğu için sevilir, aksine sevildiği için dine uygun olmaz." Buradan hareketle Sokrates, dine uygun şey ile tanrıların sevdiği şeyin aynı şeyler olmadığını, farklı olduklarını söylemektedir. Zira daha önce dine uygun olanın dine uyduğu için sevildiğini ve tanrıların sevdiği şeyin de tanrılar tarafından sevildiği için sevilen olduğu ortaya konulmuştu. Eğer tanrıların sevdiği şeyle dine uygun olan aynı şey olsaydı, yani dine uygun olan dine uygun olduğu için sevilseydi, o zaman tanrıların sevdiği şey de tanrılar tarafından sevilen şey olduğu için sevilirdi. Bu durumda dine uygun olan da tanrılar tarafından sevildiği için dine uygun olurdu.⁸⁰

Diyaloğun bundan sonraki kısmında, dine uygunluk ve adalet arasında ilişki ele alınmakta, dine uygun olan her şeyin adil olup olmadığı ve dine uygunluk ile adaletten hangisinin diğerini kapsadığı sorgulanmaktadır. Sokrates'in korku ve saygı örneği bağlamında açıkladığı mesele, dine uygunluğun adaletin bir parçası olduğu kanısıyla sonlanmakta ve akabinde dindarlığın adaletin nasıl bir parçası olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Euthyphron'un bu soruya, "dindarlık ve dine uygunluğun, adaletin tanrılara özen göstermeyle ilgili parçası olduğu" şeklindeki yanıtı üzerine Sokrates, bu özenin ve özenin bir uzantısı olarak tanrılara dua etmenin ve kurban kesmenin onlara ne tür bir fayda sağladığını ve son kertede bunların dindarlıkla olan bağlantısını sorgulamaktadır.⁸¹

Platon'un, gençlik dönemi diyaloglarından kabul edilen *Euthyphron* diyalogunda tanrı ile din mefhumlarını birbirinden ayırttığı görülmektedir. Ona göre din, tanrıların da ötesinde, onların dahi tabi olduğu daha üst bir otoriteden kaynaklanmaktadır. Din, Platon'un mutluluk ve iyiliğin egemen olduğu ideal devlet modelinde işlevsel bir öneme sahiptir. Zira yasalarla yönetilen bu toplumun

⁸⁰ A.e., 10C-11B, s. 57-59.

⁸¹ A.e., 11E- 15E, s. 63-81.

bütünlüğünün sağlanması, evrensel bir ilkeye sahip olan din ile mümkündür.⁸² Platon'a göre bu ilke akıldan başka bir şey değildir. Onun *Euthyphron* diyalogundan sonra din hakkındaki görüşlerine yer verdiği *Yasalar* adlı eserinde, bir tanrının değil, bir ölümlünün yönettiği devletin, acı ve felaketlerden kurtulamayacağı belirtilmektedir. Dolayısıyla ölümsüz olan ne varsa -ki bu akıldır- toplumsal ve kişisel yaşamda buna uyararak ve aklın bu paylaşımına yasa adını vererek yönetimin gerçekleştirilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁸³ Denebilir ki akıl, tanrısal bir kaynak olarak⁸⁴ her şeyin ilkesidir ve yasalar dâhil her şeyin yaratıcısıdır.⁸⁵

2.3.2. Euthyphron Dilemmasının Ahlâk Felsefesindeki Yeri

Platon'un dindarlığın ilkesini, bir şeyi dine uygun yapan özün neliğini, diğer bir ifadeyle iyi ve kötünün kaynağını araştırdığı *Euthyphron* diyalogu, ahlâk felsefesinin en eski ve en temel meselelerinden olan ahlâkın kaynağı problemine öncülük etmiş ve problemin, diyaloga atıfla "Euthyphron dilemması" olarak anılmasına yol açmıştır.⁸⁶ İsmi bu diyalogdan alan ve "Bir şey, Tanrı onun yapılmasını emrettiği için mi iyidir, yoksa o şey iyi olduğu için mi Tanrı onun yapılmasını emretmiştir?", diğer bir ifadeyle "İnsan eylemlerine ahlâkî iyi ve kötü vasfını kazandıran Tanrı buyrukları mıdır, yoksa Tanrı buyruklarından bağımsız ahlâkî iyi ve kötünden bahsedilebilir mi?" şeklinde sistematize edilebilecek olan Euthyphron dilemması, zaman içinde birçok filozof ve teolog tarafından ele alınmış, güncel sorularla zenginleştirilip geliştirilmiştir.

Euthyphron dilemması, tanrı ve ahlâk ilişkisine değinmesi bakımından ahlâk felsefesinin olduğu kadar din felsefesinin de ilgi alanına girmektedir. Din felsefesi içinde bu soruya verilen cevaplar üç grup altında toplamaktadır. Bunlar, ahlâkı dine dayandıran görüşler, ahlâk ile dini iki ayrı alan olarak gören görüşler ve ahlâk ile din arasında bir sebep-sonuç bağlantısı görmemekle beraber başka türden ilişkilerin

⁸² Platon, **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babur, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, 887b, s. 384-385.

⁸³ **A.e.**, 713e, s. 170-171; 875d, s. 371.

⁸⁴ **A.e.**, 897b, s. 399.

⁸⁵ Şentuna ve Babür, "Giriş", **Yasalar (Platon)**, s. 35.

⁸⁶ Miller, "Euthyphro Dilemma", s. 1785.

bulduğunu kabul eden görüşlerdir.⁸⁷ Biz burada yalnızca dilemmanın iki yönünü oluşturan, “ahlâkın dine yani Tanrı buyruklarına dayandırılması” ile “onun Tanrı buyruklarından bağımsızlaştırılması” görüşlerini ele alacağız. Daha önce belirtildiği üzere, “ilâhî buyruk teorileri” ve “doğal yasa teorileri” başlıkları altında değerlendirilen bu görüşler, gerek Hıristiyan gerekse Müslüman düşünürlerden pek çok taraftar toplamıştır. Burada, meselenin açıklık kazanmasına katkı sağlaması adına, her iki düşünce dünyasından da dilemmayı farklı yön ve derecelerden temsil eden isimlerin görüşlerine yer verilecektir.

Hıristiyan Düşünürlerde Euthyphron Dilemması

Hıristiyan dünyasında, “Bir şey, Tanrı buyurduğu için iyidir.” tezini savunmak suretiyle “ilâhî buyruk teorisi”ni benimsemiş düşünürlerin önde gelenlerinden biri Ortaçağ teoloğu William of Ockham (ö. 1347)’dir. Ockham, katı iradeci bir tutum sergileyerek Tanrı iradesinin koşulsuz özgürlüğüne ve ilâhî buyrukların mutlak belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır. Ona ve onu takip eden birçok Protestan teoloğa göre, eylemlere yüklenen ahlâkî değerler eylemlerin doğasından kaynaklanmamaktadır. Bilakis Tanrı’nın egemen ve özgür iradesi doğrultusunda belirlenmekte ve yine tanrısal buyrukların habercisi olan vahiy ile bilinmektedir.⁸⁸ Tanrı’nın sınırsız kudretinin ön planda olduğu Ockham’ın ahlâk teorisine göre, ilâhî buyruklar ahlâk yasası dâhil herhangi bir şeyle sınırlandırılmazlar. Nitekim dilediğini emretme ve yasaklama kudretine sahip olan Tanrı’nın, kendinden bağımsız olarak var olan bir iyilik standardına uyması söz konusu değildir; zira Tanrı’nın kendisi bizatihi iyiliğin standardıdır.⁸⁹ Dolayısıyla kötü olarak bilinen bir eylemin, Tanrı tarafından emredilmesi halinde bu eylem ve eylemin icrası iyi olarak nitelenecektir. Uç bir örnek olarak denebilir ki, Tanrı’nın ilk emrini kendisinden nefret edilmesi gerektiği şeklinde değiştirmesi imkân dâhilinde olup böyle bir emrin varlığı durumunda bunu yerine getirmek iyi olarak

⁸⁷ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 306.

⁸⁸ Anthony Kenny, **A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy**, Vol. II, Oxford, Clarendon Press, 2005, s. 275; Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Ortaçağ Felsefesi**, Çev. Şeyma Yılmaz, C. II, İstanbul, Küre Yayınları, 2017, s. 291.

⁸⁹ Sharon Kaye, “Divine Command Theory” **Internet Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://www.iep.utm.edu/ockham/#SH7a>, 11.11.18.

nitelenecektir. Fakat Ockham'ın burada vurgulamak istediği husus, Tanrı'nın bir eylemin ahlâkî vasfını her an değiştirebilme ihtimali değil; her türlü varoluşun tamamen Tanrı iradesine bağlı olduğu gerçeğidir. Tanrı elbette dünyayı akl-ı selîmin anlayabileceği şekilde yaratmıştır. Fakat şuan insan anlayışını aşan durumların, Tanrı'nın dilemesi halinde var kılınmaları farklı bir ahlâkî düzlemde mümkün olabilmektedir.⁹⁰

Ortaçağ Hıristiyan düşünürleri arasında William of Ockham gibi ilâhî buyruk teorisyeni olan bir diğer önemli isim John Duns Scotus (ö. 1308)'dur. Her ne kadar onun ahlâkî kaynağına ilişkin görüşleri, kimi araştırmacılar tarafından doğal yasa teorileri bağlamında yorumlansa da bu görüşlerdeki, Tanrı iradesinin zorunluluk içermeyen özgürlüğüne yapılan vurgu, ilâhî buyruk teorileri arasında zikredilmelerini daha makul kılmaktadır. Scotus'a göre, insanın iki farklı eğilimi olup ahlâkî olanın ortaya çıkışı, ikinci eğilimi birinciye önceleyebilme iradesine bağlıdır. Bu ilk eğilim, "affection for advantage/insanın kendi iyiliğine ve mutluluğuna olan eğilimi" iken diğeri, "affection for justice/özünde iyi olana ve adalete uygun davranmaya eğilimi"dir. Onun ahlâkî teorisinde irade, aklın üstünde konumlanmakta ve bu durum insanın özgürlüğüyle ilişkilendirilmektedir. Şöyle ki, insan, doğası gereği sahip olduğu mutluluğa olan yönelimini, özünde iyi olana çevirebilme iradesi gösterdiğinde doğasının boyundurluğundan kurtulacağından özgürlüğe kavuşmuş olacaktır.⁹¹ Ahlâkî iyi ve kötünün bilgisine ulaşmada vahye ihtiyaç duyma hususunda Scotus, yalnızca Tanrı'nın varlığı ve sevmeye layık olduğu bilgisine doğal yasa ile ulaşılabilmesine inanmaktadır. Böyle olmakla birlikte ona göre, bu konuda bilişsel ve entelektüel yetkinlikleri gelişmemiş kimseler için vahye duyulan ihtiyaç devam etmektedir. Hal böyle olunca Tanrı'nın varlığını bilme eylemi dışında kalan eylemlerin ahlâkî vasıfları ve bunların bilgisi hususunda vahye olan ihtiyaç kesinlik kazanmaktadır. Zira Scotus nazarında, pek çok eylem ahlâkî açıdan nötr durumda olup farklı şartlarda bu eylemlerin nitelikleri değişebilmektedir. Söz gelimi doğruluk gibi insan doğasına uygun bir eylemin ahlâkî iyi vasfını kazanması ve emredilmiş

⁹⁰ Mustafa Çakmak, **Ahlâk, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019, s. 92-94.

⁹¹ **A.e.**, s. 62-66; Hare, "İlahî Buyruk Teorisi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 200-201.

olması, bu niteliğinden dolayı olmamaktadır. Zira doğruluk, başka bir ahlâkî düzlemde Tanrı'nın istisna kabul etmez mutlak iradesiyle yasaklanma ihtimaline açıktır.⁹² Sonuç olarak denebilir ki, Tanrı'nın özgürlüğü üzerine temellenen Scotus'un ahlâk teorisinde iyi, aklın işaret ettiği kendinde bir öze sahip nitelik olmayıp Tanrı buyruğunun ifadesi durumundadır.

Dilemmanın diğer alternatifi olan “Bir şey iyi olduğu için Tanrı onun yapılmasını emretmektedir.” önermesini kabul edip “doğal yasa teorisi”ni savunan düşünürlerin başında Thomas Aquinas (ö. 1274) gelmektedir. Aquinas doğal yasa teorisi ile insan için objektif bir iyinin mevcudiyetini ve aklın bu iyiyi tespit edebilme ve açıklayabilme potansiyelini savunmuştur.⁹³ Ne var ki Aquinas'ın doğal yasa teorisi teolojik bir karakter arzuetmekte olup aklı bu potansiyel üzere yaratanın Tanrı olduğu kabulüne dayanmaktadır. “Mevcudatın aklî düzeninin nihaî kaynağı Tanrı'dır. O'nun yarattığı ezeli yasaya insanın etkin katılımı ise doğal yasa olarak adlandırılır. İnsanoğlu bu ilâhî düzene, Tanrı'nın insanda yarattığı iyi olan şeyi anlama ve isteme yetisi ile karşılık verir. Bir başka deyişle insanın bu düzene sahip olduğu akıl yetisi ile karşılık vermesi doğal yasayı ifade eder.”⁹⁴ Aquinas'a göre akıl, insanın doğal olarak eğilimli olduğu şeyi iyi olarak algılamakta yine doğal olarak kaçındığı şeyi ise kötü olarak algılamaktadır. Buna bağlı olarak ahlâkî davranış, insanın doğasına uygun olan şeyi yapması, aykırı olandan ise imtina etmesi anlamı taşımaktadır.⁹⁵ Bu durumda denebilir ki, Aquinas'ta ahlâkî iyi ve kötünün belirleyicisi Tanrı buyrukları değil, Tanrı'nın yaratmış olduğu insan doğası olup evrensel ahlâkî ilkeler bu doğadan hareketle ortaya konabilir durumdadır. Tanrı buyrukları ise bu doğayla insicam içindedir.⁹⁶

⁹² Kenny, *A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy*, s. 273; Çakmak, *Ahlâk, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri*, s. 72-77.

⁹³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, New York, Benziger Brothers, 1947, Q.94, Art.2-6, 1009-1013. Alıntının yapıldığı kaynak: Çakmak, *A.e.*, s. 34.

⁹⁴ Aquinas, Q.93, Art.1-6, 1003; Çakmak, *A.e.*, s. 37-38.

⁹⁵ *A.e.*, s. 40-41.

⁹⁶ Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Bir Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 134; John Hare, “Religion and Morality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2014 Edition, Ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/religion-morality/>; 03.01.19.

Müslüman Düşünürlerde Euthyphron Dilemması

Euthyphron dilemması olarak adlandırılan problem çerçevesinde cevap aranan soruların, İslâm düşüncesinde “hüsün-kubuh meselesi” bağlamında tartışıldığı görülmektedir. Ahlâkî değerlerin ontolojik durumu ile bu değerlere ilişkin insan bilgisinin kaynağı, söz konusu mesele etrafındaki tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır.⁹⁷ Hüsün-kubuh meselesinin ontolojik açıdan ele alınması, bunların nesnel gerçeklikleri bulunan varlıklar (cevher) mı yoksa kişilere göre değişen itibarî değerler (araz) mi oldukları sorusu ekseninde gerçekleşmektedir. Bir taraf, dinden bağımsız iyilik ve kötülüğün bulunmadığını ve bu değerlerin itibarî olduğunu savunurken diğer taraf, iyilik ve kötülüğün hakiki bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürmektedir. Meselenin ontolojik yönüne ilişkin ortaya konan tutumun, epistemolojik yönüne dair benimsenen görüşü etkilediği görülmektedir. Buna göre, değerlerin itibari olduğunu savunanlar, bu değerlerin bilinmesinin ancak dinî otoritenin bildirmesi ile mümkün olduğunu öne sürmüşlerdir. Öte yandan ahlâkî değerlere hakikî gerçeklik atfedenler, bunların bilgisine akıl vasıtasıyla ulaşılabileceğini düşünmüşlerdir.⁹⁸ İslâm düşüncesi içinde, meseleyi hem ontolojik hem de epistemolojik boyutlarıyla ele alan üç ahlâk nazariyesinden bahsedilebilir. Bunlar, Mutezile, Eş’ariyye ve Mâturidiyye ekolleridir.

İslâm’ın ilk gerçek ahlâkçıları olan Mutezile’ye göre, ahlâkî doğru ve yanlış kategorilerinin belirlenmesi ilâhî buyruklara bağlı olmayıp bu kategoriler eşyanın zâtî nitelikleri durumundadır. Nesnel bir hakikate sahip bu ahlâkî değerler, Mutezilî düşünürlerin çoğuna göre salt akılla bilinebileceği gibi doğrudan akıl yoluyla da ispat edilebilmektedir.⁹⁹ Meselenin varlık yönünden zâtî, bilgi yönünden ise aklî olduğu iddiasında olan Mutezilî ahlâk nazariyesini, “rasyonel ve ahlâkî nesnellik” şeklinde nitelenebilir. Zira bu sistemde ahlâkî değerler, izâfî olmayıp herhangi bir otoriteden bağımsızdır. Buna bağlı olarak bu değerlerin bilgisine, ilâhî bir buyruk

⁹⁷ George F. Hourani, **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 2.

⁹⁸ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 16-17, 1998-1999, s. 65, 72.

⁹⁹ Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, Çev. Atilla Arkan ve Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 63-64; Semih Duğeym, **Felsefetü’l-Kuder fî Fikri’l-Mu‘tezile**, Beyrut, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, 1992, s. 268-269.

gelmezden evvel akıl vasıtasıyla ulaşmak mümkün, dahası vacip olmaktadır.¹⁰⁰ O halde denebilir ki Mutezile ekolü, Euthyphron dilemmasının doğal yasa teorileri kanadının İslâm düşüncesi içindeki temsilcisi konumundadır. Bir şeyin iyi yahut kötü oluşunu, Tanrı'nın o şey hakkındaki hükmünden bağımsızlaştırmaları ve ona öncellemeleri, onları doğal yasa teorisyenleri olarak görmemizi sağlamaktadır.

Mutezile geleneği içinde söz konusu meseleyi, gerek varlık gerekse bilgi yönünden en sistematik şekilde tartışan isimlerin başında gelen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı eserinde, bilgiyi zorunlu ve iktisâbî yani edinilmiş bilgi olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁰¹ O, yapmış olduğu bu tasnifle tutarlı olacak şekilde kötü olarak bilinen durumları da iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki, kötülüğü kendisi dışındaki bir sebeple olmayıp hakkındaki hükmün her akıl sahibi kişi tarafından zorunlu olarak bilinenler; diğeri ise kötülüğü kendisine ilişkin bir illet sebebiyle olup üzerinde düşünme sonucu bilinenlerdir.¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, yalanın, zulmün, nimete şükürsüzlük etmenin, kişiyi gücünün yetmediği ile mükellef tutmanın kötülüğünün birinci kısma dâhil olduğunu ve zorunlu olarak bilindiğini öne sürmektedir. Diğer taraftan konuşmak, istemek, inanmak gibi nötr durumların kötülüğü ise ona göre, sağladığı fayda ve zarar dengesinin tespitinden sonra bilinebilmektedir.¹⁰³ Ahlâkî değerlere ilişkin zorunlu bilginin özelliği, özerk ve kendi kendini ispatlayan bir bilgi olmasıdır. Dolayısıyla kendini destekleyecek ilâhî bir vahyin doğrulamasına ihtiyaç duymamaktadır.¹⁰⁴ Aksine Kur'an ve sünnet ile bize ulaşan vahyî bilgilerin doğruluğu, Allah'ın hikmet sahibi olduğu, kötü iş yapmayacağı ve Peygamberin doğru sözlülüğü gibi hakikatlerin aklen bilinmesine bağlıdır.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Recep Alpyağılı, "Etik Olarak Teoloji: Güzel-Ahlâk (Hüsn)", **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, Der. Recep Alpyağılı, C. II, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, s. 12.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, Thk.: İbrahim Medkûr ve Taha Hüseyin, C. XII, Kahire, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962, s. 59; **A.e.**, Thk.: Mahmud Muhammed Kasım, C. XV, 1965, s. 24; Murat Memiş, **Mutezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi**, İstanbul, Sarkaç Yayınları, 2011, s. 119.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, Thk. Mahmud Muhammed Kâsım, C. VI, t.y., s. 58, 63; Abdunnasır Süt, **Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbâr Örneği**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s.198.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C. VI, s. 58, 61, 62.

¹⁰⁴ Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, s. 66-67.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, Thk. Mustafa es-Sakâ, C. XIV, 1965, s. 151.

Sonuç olarak denebilir ki Abdülcebbar ve Mutezilî düşünürlerinin çoğuna gör, ahlâkî değer kategorilerinin belirlenmesi Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda olmayıp aksine Tanrı'nın buyrukları, eylemlerdeki zarar ve faydayı gözetmek suretiyle gelmektedir. Kâdî Abdülcebbar bu durumu, "Onun bir şeyi nehyetmesi o şeyin kötü olduğuna, emretmesi ise iyi olduğuna işaret etmektedir. Yoksa nehyetmesi yahut emretmesi birinin kötülüğünü, diğerinin iyiliğini gerekli kılmamaktadır."¹⁰⁶ demek suretiyle açıklamaktadır. İfadeden de anlaşılacağı üzere ona göre, ilâhî buyrukların, eylemlerin ahlâkî vasfı noktasında delaletten öte bir işlevi bulunmamaktadır. Emir ve nehiyeler, yalnızca mevcut duruma işaret etmektedirler.¹⁰⁷

İslâm düşünce geleneği içinde, ahlâkî değerlerin özsel nitelikler olmadığı ve fiillerin alacağı ahlâkî değerlerin Allah'ın iradesine göre belirlendiği görüşü Eş'ariler tarafından temsil edilmektedir. Euthyphron dilemması bağlamında söyleyecek olursak, İslâm düşüncesinde ilâhî buyruk teorisyenliğini üstlenen kesim Eş'ariyye ekolü olmaktadır. Ebu Hasan el-Eş'arî ve onu takip eden Gazzâlî, Bâkîllânî, Bağdâdî gibi kelamcılara göre, insan eylemleri özsel bir değere sahip olmayıp ahlâken nötr durumdadır. Onlara ahlâkî vasıflarını kazandıracak olan ise, Allah'ın buyruklarından başka bir şey değildir. Buna göre Allah'ın yapılmasını emrettiği eylemler iyi, nehyettikleri ise kötü vasfını almaktadır. Eş'arî'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "Yalan, o kötü kıldığı için kötüdür. Şayet iyi kılsaydı iyi olurdu ve herhangi bir itiraz da olmazdı."¹⁰⁸ Önde gelen Eş'arî kelamcılardan Bâkîllânî de, Allah'ın çocuklara eziyet etmesinin, hayvanların boğazlanmasını emretmesinin, sona ermiş günahlara daimî cezalar vermesinin, kullarını güçlerini aşan şeylerle mükellef tutmasının câiz ve adil olduğunu, dahası bunun hikmeti gereği olmasından ötürü övgüye layık olduğunu söylemektedir. Yine Eş'arî'nin ifadelerine benzer şekilde, Allah'ın bir şeyi kötü kılması ve ondan nehyetmesi olmaksızın kötünün olamayacağını eklemektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ A.e., C. VI, s. 102-103.

¹⁰⁷ Süt, **Mu'tezile ve Ahlâk: Kadî Abdülcebbar Örneği**, s. 247.

¹⁰⁸ Eş'arî, **Kitâbu'l-Lüma**, Thk. Hamûde Gurâbe, Mısır, Matbaa Mısriyye, 1955, s. 117. Ayrıca bkz. Muhammed Seyyid Cüleynd, **Kadıyyetü'l-Hayri ve's-Şerri Ledâ Müfekkiri'l-İslâm**, Kahire, Dâru Kubâ'i'l-Hadîse, 2010, s. 88-89.

¹⁰⁹ Bâkîllânî, **Kitâbu't-Temhîd**, Nşr: R.J. McCarthy, Beyrut, Mektebetü's-Şarkiyye, 1957, s. 341.

Ontolojik manada eylemlerin ahlâkî değerlere sahip olduğunu kabul etmeyen Eş'arî düşünürlerin meseleye epistemolojik yaklaşımları da aynı minval üzere olmaktadır. Buna göre ahlâkî değerlerin bilgisine vahiyden bağımsız, salt insan aklı ile ulaşma imkânı bulunmamaktadır. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde, bir şeyin vucûbunun, haram yahut mübâh oluşunun ancak şeriat ile belirlendiğini, ilâhî hitap gelmezden evvel o şeyin herhangi bir vasıfla vasıflanmasının mümkün olmadığını söylemektedir.¹¹⁰ Görüldüğü üzere Eş'arî geleneği, gerek varlık gerekse bilgi düzleminde iyi ve kötünün kaynağını Allah'ın iradesinde görmekte, ondan bağımsız bir ahlâkî değerler kümesinin olabileceğini kabul etmemektedirler.

İslâm düşüncesinde Eş'arî gelenek, Euthyphron dileminin, "X, tanrı yapılmasını emrettiği için iyidir." tarafında yer alarak öznelci bir ahlâk anlayışı sergilerken Mutezilî gelenek, "X, iyi olduğu için tanrı onun yapılmasını emretmiştir." yönünü savunmak suretiyle nesnelci bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir. Bu nazariyelere ek olarak, her iki sistemin birtakım öğretilerini bünyesinde barındırmakla birlikte Mutezilî cenaha daha yakın duran Mâturîdî ahlâk nazariyesinden de kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Ahlâkî temellendirmesini insan doğası üzerinden yapan İmâm Mâturîdî'ye göre, Allah evrendeki herşey gibi insanı da belli bir tabiat üzere yaratmıştır. İnsana bahşedilen bu tabiat, onun temyiz ehli oluşudur. Daha açık bir ifadeyle Mâturîdî düşüncesinde, Allah insanı bazı şeylerden nefret eder bazı şeylere ise meyl eder bir yaratılışla var etmiştir. Benzer şekilde bu tabiatın bir parçası olarak insan aklına, yerilen ve kötü görülen davranışı çirkin, övülen ve iyi addedilen davranışı ise güzel görecektir bir meziyet atfetmiştir. Buna bağlı olarak Allah, bir lütuf olarak insan tabiatına yerleştirilen bu hususlarla uyumlu olacak şekilde, bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırmış, aksini yapmayı ise yine akla çirkin göstermiştir.¹¹¹ Buradan hareketle denebilir ki, İmâm Mâturîdî'ye göre, Allah ahlâkî değer kategorilerini eşyanın özüne yerleştirmek suretiyle varlığı değer yüklü bir biçimde yaratmıştır. İnsana ise bu değerleri akli vasıtasıyla keşfedecek bir tabiat bahşetmiştir. Yine ona

¹¹⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, Matbaa Devliyye, 1928, s. 214.

¹¹¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 317; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 431.

göre, ahlâkî değerler özsel bir gerçekliğe sahip olup ilâhî buyrukların bildirmesine gerek kalmaksızın akıl vasıtasıyla keşfedilecek durumdadır. Belli bir noktaya kadar doğal yasa çizgisinde ilerleyerek nesnelci bir tutum sergilediğini söyleyebileceğimiz Mâtürîdî'nin, bu süreci Tanrı'nın yaratmasına bağlaması, onun ahlâk öğretisini teolojik bir renge bürümektedir. Dolayısıyla bu ahlâk öğretisini, ne Eş'arî'nin ilâhî öznelci ne de Mutezile'nin nesnelci görüşleriyle bağdaştırmak mümkündür. Ahlâkî değerlerin kaynağı hususunda uzlaşımçı bir yol benimsemiş olan Mâtürîdî'nin görüşünü "ilâhî nesnelci" olarak nitelendirmek uygun olacaktır.¹¹²

İmâm Mâtürîdî'nin, ahlâkî değerlerin bilgisine ulaşmada vahye biçtiği rol, öğretisinin ilâhî nesnelci vasfını güçlendirmektedir. O, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, aklın güzel ve kötü kıldığı şeyleri ikiye ayırmaktadır. Doğruluğun, adaletin, nimet verene teşekkür etmenin iyiliği ile zulmün ve yalanın kötülüğü gibi ahlâkî değeri zâtında mündemiç olan ve değişiklik göstermeyen durumlar birinci kısma dâhil edilmektedir. Kurban kesmek, bozgunculuk yapandan intikam almak gibi iyiliği belli bir sebebe ve duruma göre olanlar ise diğer grubu oluşturmaktadır. Ona göre, vahiy bu ikinci grup iyi ve kötünün bilinmesinde işlevsel bir önem arz etmektedir.¹¹³ İmâm Mâtürîdî, ahlâkî değer yargılarının bilinmesi noktasında vahyin rolünü belirginleştirmeye çalışırken mümteni (imkansız), vâcib (zorunlu) ve mümkün kavramları üzerinden meseleye yaklaşmaktadır. Âlemdeki varlıkları bu üç asla göre tasnif eden düşünürüne göre, aklın imkânsız gördüğünü vahiy de imkânsız görmekte, onun zorunlu gördüğünü vahiy de zorunlu görmektedir. Her iki ihtimâle de açık olup aklın mümkün gördüğü durumlarda ise, hüküm mercii vahiy olmaktadır. Mâtürîdî'nin bu görüşü, ontolojik bakımdan akli vahye önceleyen ve akliliği ahlâkın temeline yerleştiren bir görüştür.¹¹⁴

Euthyphron Dilemmasına Modern Yaklaşımlar

Platon ile başlattığımız ve Ortaçağ düşünürleri üzerinden izlerini sürdüğümüz Euthyphron tartışması, kuşkusuz günümüzde de canlılığını korumaktadır. Ahlâkın

¹¹² Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefî Bir Betimleme*, Ankara, Ankara Okulu, 2010, s. 19.

¹¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 289.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 270; Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefî Bir Betimleme*, s. 52-53.

kaynağına dair söz konusu tartışma bağlamında sunulan ilâhî buyruk ve doğal yasa teorileri, günümüze değin pek çok taraftar toplamıştır. Buna bağlı olarak her iki teorinin de çeşitli versiyonları ortaya konulmuştur. İlâhî buyruk teorisinin son dönem temsilcileri arasında Philip Quinn (1940-2004), Robert M. Adams (1937-2017), Linda Zagzebski (1946-) gibi isimleri saymak mümkündür. Diğer taraftan, doğal yasa teorisini savunan filozoflara ise John Finnis (1940-) ve Mark Murphy örnek olarak gösterilebilir. Meseleye dair Robert M. Adams ile John Finnis'in görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz.

Robert Adams, Euthyphron dilemmasına cevaben bir ilâhî buyruk savunucusu olarak bu teorinin yeniden düzenlenmiş, tadil edilmiş versiyonunu ortaya koymuştur. Adams tadil edilmiş ilâhî buyruk teorisini, 'ahlâkî açıdan yanlış olmak' ile 'sevgi Tanrısının emirleri ile çelişme' durumlarının özdeşliği üzerine kurmaktadır. O, Tanrı'nın buyruklarına karşıt bir durumun zorunlu olarak ahlâkî açıdan da yanlış olacağını öne sürmekte ve bu ikisi arasındaki zorunluluğu ise metafizik zorunluluk olarak açıklamaktadır. Ahlâkî yanlışlığın mahiyetine dair teorisinin doğruluğunu, a priori yahut analitik olarak değil, metafiziksel anlamda doğru olarak gören Adams,¹¹⁵ bu şekilde ahlâkî değerlerin temeline Tanrı buyruklarını yerleştirmiş olmaktadır. Yine Adams'ın teorisinde, Tanrı'nın ahlâkî bir kötülüğü emretmesi mantıksal imkân dâhilindedir. Öte yandan, bunun fiilen gerçekleşmesi mümkün olmayıp böyle bir durumda, ahlâkî yanlışlığa dair ortaya konan anlayış hükmünü yitirecektir.¹¹⁶

Adams'ın tadil edilmiş ilâhî buyruk teorisi, Euthyphron dilemmasının her iki alternatifinin doğurduğu problemleri de önlemeyi hedeflemektedir. Birinci alternatif olan 'eylemin doğruluğunun Tanrı iradesine bağlı olması'nın doğurduğu 'keyfilik' probleminin önüne geçtiğini iddia etmektedir. Zira bu teoriye göre, ahlâk salt Tanrı emirlerine değil, onun sevgi dolu değişmez doğasına dayanmaktadır. Diğer taraftan dilemmanın ikinci alternatifi olan 'Tanrı'nın buyruklarının nesnel ahlâkî değerlere tabi olması'nın ortaya çıkardığı 'Tanrı iradesinin sınırlandırılması' ve 'kendi dışında

¹¹⁵ Robert M. Adams, "İlahi Buyruk Meta-Etik'inin Yeniden Düzenlenmesi", **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar**, Çev. Mehmet Ata Az, C. II, s. 704.

¹¹⁶ **A.e.**, s. 697.

bir ahlâk yasasına tabi olması' sorunlarını da bertaraf ettiğini düşünmektedir. Nitekim yine bu teoriye göre, söz konusu ahlâk yasası Tanrı'da içkin olarak bulunmaktadır ve sonuç olarak yine ona dayanmaktadır.¹¹⁷

John Finnis'in doğal yasa teorisi, temel iyiler ve bu temel iyilerin ilki olan 'pratik bilgelik'in gerekleri olan ilkelere dayanmaktadır. Söz konusu temel iyileri, yaşam, bilgi, oyun, estetik deneyim, toplumsallık/arkadaşlık, pratik bilgelik ve din¹¹⁸ olarak sıralayan Finnis'a göre, bunlar herkes için geçerli temel değerler olup kanıtlama gerektirmeyecek derecede aşikârdır.¹¹⁹ Temel iyiler ahlâkî bir önerme içermeyip herhangi bir norm da üretemezler. Bilakis bunlar, ahlâkî yargıları kendilerinden hareketle değerlendireceğimiz dayanaklardır. Ahlâkî normlar, temel iyilere pratik bilgeliğin ilkelerinin uygulanmasıyla oluşturulur.¹²⁰ Finnis, pratik bilgeliğin dokuz ilkesi olduğunu söylemektedir.¹²¹ Ona göre, pratik bilgeliğin gerekleri olan bu dokuz ilke, insanın hem kişisel hem de diğer insanlara yönelik olan davranışlarını düzenlemektedir. Finnis, bu ilkelerin toplamı olan doğal yasanın, insana, ahlâkî doğru ve yanlış ayırt edebilme yetisi sağladığını ve ona genel bir ahlâkî standartlar dizisi sunduğunu düşünmektedir.¹²²

Euthyphron dilemmasını ortaçağ Hıristiyan dünyası, İslâm düşüncesi ve modern dönemin birkaç ismi üzerinden ele aldığımız bu bölümün ardından Emrullah Efendi'nin görüşlerinin değerlendirilmesine geçebiliriz.

2.3.3. Emrullah Efendi'nin Görüşlerinin Euthyphron Dilemması Açısından Tahlil Edilmesi

Son dönem Osmanlı düşünürlerinden Emrullah Efendi'nin *İlm-i Ahlâk* eseri, nazarî ve amelî ahlâka dair meselelerin irdelendiği bir eser olma hüviyetine sahiptir. Nazarî ahlâk altında mütalaa edilebilecek olan ve bu tezin tartışmayı hedeflediği

¹¹⁷ Austin, W. M., "Divine Command Theory", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, <http://www.iep.utm.edu/ockham/#SH7a>, 05.01.19.

¹¹⁸ John Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, New York, Oxford University Press, 2011, s. 85-90.

¹¹⁹ **A.e.**, s. 92.

¹²⁰ Cennet Uslu, "İnsan Haklarının Felsefî Temelleri: Doğal Hukuk Ve Doğal Haklar", Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2007, s.176.

¹²¹ John Finnis, **Natural Law & Natural Rights**, s. 103-126.

¹²² **A.e.**, s. 18, 23. Ayrıntılı bilgi için bkz. Uslu, "İnsan Haklarının Felsefî Temelleri: Doğal Hukuk Ve Doğal Haklar", s. 173-186.

ahlâkın kaynağı problemi de eserin muhtevasını oluşturan temel meselelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüze değin birçok düşünür tarafından çeşitli veçheleriyle tartışılabilen ve ahlâk felsefesinin en önemli problemlerinden olan ahlâkın kaynağı problemine Emrullah Efendi'nin yaklaşımının, Euthyphron dilemması bağlamında ele alınması bu bölümün amacını oluşturmaktadır.

Ahlâk ilmine dair genel kavramların tanımlarını vererek başladığı eserinde Emrullah Efendi, bu ilmin konusunu teşkil eden irâdî ve ihtiyârî insan eylemlerinin, dünyanın neresinde olursa olsun övülen ve yerilen eylemler şeklinde ayrıştığını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle insan iradesinin söz konusu olduğu eylemler, her ne olursa olsun iyi yahut kötü olarak addedilmek durumundadır. Buradaki asıl mesele ise, eylemleri bu kategorilerden birine dâhil etmekte gözetilen ilkenin ne olduğu ve bunun bilgisine nasıl ulaşılabileceği meselesidir. Bu ilkeyi, “fiilin zatında mı yoksa ortaya çıkardığı fayda ve zararda mı aramak gerektiği”¹²³ sorusunu yönelten Emrullah Efendi, ahlâk söz konusu olunca göz ardı edilemeyecek olan vicdan ve niyet mefhumlarının, insan eylemlerinin ahlâkî vasfını belirlemedeki rolüne değinerek meseleyi açıklamaktadır. Öldürme maksadıyla birine ateş edip isabet ettirememesi sonucu amaçladığı cinayeti gerçekleştiremeyen bir adamın, bir anlık gafletle pek çok yolcunun ölmesine sebep olan bir makinistin, hırsızlık maksadıyla bir eve giren ve ev halkını öldürmek için kendisinden önce girmiş olan birini korkutup öldürme eylemine mani olan bir hırsızın eylemlerini örnek gösteren Emrullah Efendi, bu eylemlerin ahlâkî statüsünü belirleyen şeyin nerede aranması gerektiğini sorgulamaktadır. Başka bir deyişle bu fiiller, özleri itibarıyla iyi yahut kötü vassıfa sahip midir; yoksa onlara bu vassıfları kazandıran şey neticeleri midir? Son örnek üzerinden devam edecek olursak, bu eylemi hırsızlık amacıyla yapılışını göz ardı edip hayra yol açması bakımından neticesine nazaran iyi bir eylem olarak mı addetmek gerekmektedir?¹²⁴

Emrullah Efendi'ye göre, ahlâkî değerleri doğuran şey ne fiilin kendisi ne de neticesidir. Bilakis burada asıl belirleyici olan, eylemi gerçekleştiren failin vicdanındaki niyet ve iradenin yönüdür. Kendi tabirleriyle ifade edecek olursak,

¹²³ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 8.

¹²⁴ **A.e.**, s. 8-9.

“İrtiyâd hayra yönelmişse bundan fiil sâdır olsun veya olmasın, hatta sâdır olan fiil hayra münâfi bile olsa ortaya çıkan fiil hasen, hulkiyyet fâzıldır. İrtiyâdın hayra yönelmemesi durumunda ise, bazı engellerin zuhûru ile fiil sâdır olmasa veya sâdır olan fiil hayra muvâfık olsa da fiil kabîh, hulkiyyet rezildir.”¹²⁵ Emrullah Efendi meselenin devamında, “Hayrı tefrîk ve temyîz eden evsâf ve keyfiyyât neden ibarettir? Bu sıfât ve keyfiyyât nasıl ve kuvâ-yı zihniyyeden hangi kuvvetlerle, tecrübe ile mi, akıl ile mi, vicdan ile mi, ne tarîk ile bilinebilir?”¹²⁶ sorularını yöneltmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o bununla, şekil itibariyle aynı olan iki fiilden birinin iyiliğine hükmetmemizi sağlayan asıl unsurun, iyiyi iyi yapan ilkenin ne olduğunu sorgulamayı amaçlamaktadır ki, tezin odak noktasını bu soru oluşturmaktadır.

Bu tez bağlamında daha ziyade felsefeci kimliğine vurgu yaptığımız Emrullah Efendi, kuşkusuz döneminin önde gelen eğitimci simaları arasında kabul edilmektedir. Bu eğitimci yönünün izlerine sıklıkla rastladığımız eserinde Emrullah Efendi, ahlâkı genellikle bir ilim oluşuna vurgu yaparak zikretmektedir. Ona göre ahlâk ilmi, aklî ilimler arasında yer almakta ve kaidelerini, bu ilimlerde kullanılan üç yöntemden biri olan akıl ve tecrübe birlikteliği ile oluşturmaktadır.¹²⁷ “İlm-i Ahlâkın Tarîk-i Tesisi ve Tedvîni” bahsinde meseleyi ele alan düşünür, ahlâk ilminin bahsi geçen üç yöntemden yalnızca tecrübe ve yalnızca akıl ile kurulmasının mümkün olmadığını, her iki yöntemin de bu mecrada gerekli olduğunu vurgulamaktadır.

Emrullah Efendi’nin Hâsibûn/*Sensualistes* olarak zikrettiği, ahlâkın temellendirilmesinde tecrübeyi başlangıç noktası kabul eden güruha göre, ahlâk ilmi yöntem bakımından tabiat ilimleriyle ortak bir çizgide bulunmaktadır. Nasıl ki bu ilimler, ilke ve kanunlarını tabiat hadiselerini müşahede ve tahkik etmek suretiyle tecrübî bir yöntem izleyerek ortaya koyuyorsa ahlâk ilmi de ilke ve kanunlarını, aynı yöntemi ahlâk hadiselerine uygulayarak oluşturmaktadır. Düşünüre göre, bu gibi kimseleri böyle yanlış fikirlere sevk eden şey, beş duyardan başka bir bilgi edinme aracı, tecrübeden başka bir yöntem kabul etmemeleridir. Hâlbuki bu meslek üzere

¹²⁵ A.e., s. 13.

¹²⁶ A.e., s. 10.

¹²⁷ A.e., s. 37.

bulunan kimselerin öne sürdükleri nazariyeler ve telif ettikleri eserler incelenecek olursa, tecrübeden ziyade akıldan hareketle oluşturulmuş oldukları görülecektir. Ahlâkın kaynağı problemine karşı geliştirilen çözüm önerilerinden tecrübe bahsinde de değinildiği üzere, Emrullah Efendi bu görüşün yanlışlığını iki açıdan ele almaktadır. Meseleye ilk olarak, ahlâkla doğrudan irtibatlı olan teklif mefhumu bağlamında yaklaşmakta ve bu mananın ispatının tecrübeyle mümkün olmadığını öne sürmektedir. Ona göre, insanın teklif anlayışına ulaşması için daha üst bir kuvvenin yani aklın müdahalesi gerekmektedir. Her ne kadar bazı fillerin iyi yahut kötü oluşu tecrübe ile anlaşılabilirse de iyi olanın icrası ve kötü olanın terki hususundaki gerekliliğin tecrübeden hareketle belirlenmesi mümkün görünmemektedir. İnsanın teklif anlayışına sahip olduğunda herhangi bir şüphe bulunmadığına ve bu anlayışa tecrübe ile de ulaşmadığına göre, aklın bir ürünü olduğunu kabulden başka bir ihtimal kalmamaktadır. Nitekim Emrullah Efendi, teklif manasının tecrübeden önce insan zihninde apaçık mevcut olan manalardan olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayıdır ki, akıldan mahrum olanlar ve çocuklar ahlâkın muhatabı olarak görülmemektedirler. Düşünür nezdinde tecrübenin kaynak olamayacağına dair diğer bir dayanak noktası, duyulurlar dünyasına ait olması sebebiyle yalnızca cüzî kaideler ihdâs etmesidir. Hâlbuki “Yalan söylemek kötüdür.” ve “Kötülük yapmaktan sakınılmalıdır.” gibi ahlâkî kanunlar, küllî kanunlar hükmündedir. Dolayısıyla bu kanunların keşfedilmesi akıl gibi küllî bir kuvveyi gerektirmektedir.

Düşünüre göre teklif mefhumunun yanı sıra hayır, vazife, muaheze ve hukuk gibi diğer bazı manalar da tecrübeden önce akılda apriori olarak mevcut olan manalardandır. Ne var ki bu manaların idraki, ahlâk için yeterli olmamaktadır. İşte bu noktada tecrübe, bir gereklilik olarak kendini göstermekte ve idrak edilen bu hususların cüzî hadiseler üzerinde tatbikini sağlamaktadır. Nitekim ahlâk, aklî ilimlerden olmakla birlikte aklî ilimlerin hikemî kısmına dâhildir. Bu demektir ki, yine aklî ilimlerden kabul edilen riyâzî ilimler gibi yalnızca hakikati ortaya koymakla yetinmez, bu hakikatleri tahlil ve tahsil eder. Tecrübenin ahlâk alanındaki rolü bununla da sınırlı kalmamaktadır. Tecrübeden evvel akılda mevcut olan teklif, vazife, muaheze gibi manaların ispatında tecrübenin gerekliliği ortada iken, kudret,

istitâ'at, şehevât, ihtirâsât ve ihtiyâr gibi doğrudan tecrübî durumlarda bu gereklilik kendini daha ziyade belli etmektedir. Bunlar aklın idrak alanına girmemekte, müşahede ve tecrübe ile bilinmektedirler. Dolayısıyla ahlâk kanunlarının tespitinde yalnızca tecrübeyi esas kabul edenler kadar yalnızca akli esas kabul edenler de hatalı bir konumda yer almaktadır.

Emrullah Efendi'nin ahlâk öğretisinde akıl ve tecrübeden her ikisinin gerekliliği müsellemlerle birlikte, bunlar aynı mertebede konumlandırılmamaktadırlar. Ona göre, ahlâkî ilkelerin temellendirilmesinde asıl söz sahibi akıl olmakta ve tecrübe akla nispetle ikinci sırada yer almaktadır. Zira eserin birçok yerinde ifade edildiği üzere ahlâk kanunlarının tespiti akıl ile olmakta, tecrübe yalnızca birtakım pratik işlevler üstlenmektedir. Bu noktada ahlâkla ilişkili olan durumları iki sınıfa ayırma yoluna giden düşünür, teklif, hayır, vazife, muaheze gibi mefhumların tecrübe öncesi akılda mevcut olan manalardan, kudret, ihtiyâr, şehevât gibi hadiselerin ise tecrübe ile bilinen manalardan olduğunu ifade etmektedir. Emrullah Efendi, ahlâkî önermelerin akli önermelerden olduğu kabulünü tartışma kabul etmez kesinlikte ortaya koyduktan ve akılla birlikte tecrübeye de ahlâk sahasında birtakım işlevler yükledikten sonra bu iki kaynağı da aşan, denebilirse ki her ikisinin de kaynağı hükmündeki asıl otoriteye işaret etmektedir. Kuşkusuz bu otorite, Tanrı ve onun ilâhî buyrukları olmaktadır.

Emrullah Efendi'nin *İlm-i Ahlâk* eserinde, ahlâkın kaynağı problemine ilişkin ortaya koyduğu görüşlerini kısaca aktardığımız bu girizgâhtan sonra tartışma çerçevesi olarak belirlediğimiz Euthyphron dilemması bağlamında tartışılmasına geçebiliriz.

Diyaloglarını kavramlar üzerinden ilke ve kriter belirleme şeklinde kuran Platon'un, din ve dindarlık kavramlarını tartıştığı *Euthyphron* diyalogunda dine uygunluk kriterinin ne olduğu sorgulanmaktadır. "Dine uygun eylem/iyi, tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygunluk vasfını almaktadır? Yoksa dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilmiştir/iyi olmaktadır?" sorularının, cevap aranan temel sorular olduğu diyalogda odak nokta, bir eylemi dine uygun kılan ilkenin ne olduğu ve nerede aranacağıdır. İlk şekline söz konusu diyalogda

rastladığımız, öyle ki kendisine atıfla “Euthyphron dilemması” olarak anılan ahlâkın kaynağı probleminin izini felsefe tarihi boyunca sürmek mümkündür. Her iki cenahta da savunucusu olan dilemma, ahlâkın kaynağının ne olduğuna dair birçok teorinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu teoriler, genel itibariyle “doğal yasa” ve “ilahi buyruk” teorileri şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bu ayrıma göre, bir eyleme ahlâkî vasfını verenin ilâhî otorite olduğunu kabul edenler ilâhî buyruk teorileri olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan, eylemin ahlâkî vasfının doğasında mündemiç olduğunu söyleyenler doğal yasa teorileri olarak tanımlanmaktadır. Bölümün üçüncü kısmında görüşlerine yer verdiğimiz isimlerin bu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, gerek doğal yasa teorileri gerekse ilâhî buyruk teorileri kendi içinde çeşitlilik göstermektedir. Sözgelimi ilâhî buyruk teorisyenleri içinde Ockham, katı bir ilâhî buyruk teorisi ortaya koymuşken, Scotus ılımlı bir ilâhî buyruk teorisi geliştirmiştir. Diğer taraftan Aquinas’ın ahlâk teorisini her ne kadar doğal yasa teorileri içine dahil etsek de onun doğal yasa anlayışı modern dönemdeki Tanrı’yı tamamen bertaraf eden ateistik doğal yasa teorilerinden farklılık göstermektedir. Zira o, yasa koyucu olarak Tanrı’yı kabul etmekle teolojik bir doğal yasa teorisini benimsemiş olmaktadır.

Emrullah Efendi’nin ahlâkın kaynağına ilişkin görüşlerinin bu teoriler arasında nerede konumlandırılacağına gelince, doğal yasa teorileri arasında zikredilmeye elverişli olduğu söylenebilir. Emrullah Efendi’nin ahlâkî temellendirmesinin, doğal yasa teorilerine dâhil edilmesinin gerekçelerine geçmeden önce bu teorilere ilişkin birtakım açıklamaların gerekli olduğu kanaatindeyiz. Felsefe tarihi boyunca çeşitli versiyonları geliştirilen doğal yasa teorileri, Antikçağda teolojik bir nitelik taşımaksızın ahlâkın kaynağına ilişkin doğrudan evren ve insan temelli açıklamalar getirmiştir. Diğer taraftan Ortaçağda bu teoriler teolojik bir karakter arz etmeye başlamıştır. Modern dönemde ise bu nitelik, bazı istisnalar dışında ortadan kalkmıştır.¹²⁸ Teolojik olmayan doğal yasa teorileri, Tanrı’nın otoritesini safdışı bırakmak suretiyle ahlâkî ilkelerin insan doğasından çıkarıldığını ve yine insan aklıyla bilinebildiğini savunmaktadırlar. Öte yandan teolojik doğal yasa

¹²⁸ Çakmak, **Ahlâk, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri**, s. 13.

teorileri, ahlâkî ilkelere doğal yasadaki hareketle ulaşılabileceğini söylemekle birlikte bu yasayı var edenin ve insan doğasına yerleştirenin Tanrı olduğuna işaret etmektedirler.¹²⁹ Teolojik ve teolojik olmayan doğal yasa teorileri arasındaki bir diğer fark, ahlâkî alanda hedeflenen evrenselliğin nerede aranacağı noktasındadır. Teolojik olmayan doğal yasa teorileri ahlâkî ilkelerin evrenselliğine vurgu yaparken, teolojik doğal yasa teorileri bu ilkelere ulaşmada Tanrı vergisi kapasitenin evrenselliğine vurgu yapmaktadır. Diğer bir deyişle biri tüm insanlık için geçerli ahlâkî normların varlığını kabul ediyorken, diğeri bu normların ulaşılabilirliğindeki evrenselliği kabul etmektedir.¹³⁰

Doğal yasa teorisyenleri, doğada ve onun bir parçası olan insan tabiatında mündemiç olan ahlâk yasasının akıl vasıtasıyla bilinebileceğini öne sürmektedirler. Ahlâkın temellendirilmesi hususundaki görüşlerini incelediğimiz Emrullah Efendi de yukarıda açıkladığımız üzere ahlâk normlarının başka bir kuvvetin müdahalesi olmaksızın sırf akıldan hareketle belirlenebileceğini öne sürmektedir. Ahlâka kaynaklık etme noktasında akla atfettiği bu otorite, onu doğal yasa teorisyeni olarak görmemiz için dayanak oluşturmaktadır. Diğer taraftan, aşağıda vereceğimiz örneklerde de görüleceği üzere norm belirleyici olarak akli zikrettiği her durumda “selîm” sıfatını da ona yakıştırmayı, benimsemiş olduğu doğal yasa görüşünün teolojik temelli olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde, akla bu salâhiyeti verenin Allah olduğunu her fırsatta dile getirmesi bu görüşü desteklemektedir:

“İlm-i ahlâk ise dest-i kudretin hurûf-ı ezeliyye ile cevher-i nefse hakk ve nakş eylediği kavânîn-i külliyyeyi ihâta eder. Bu cihetle ahlâk, hukukun hedef-i sa‘yi, gâyet-i kemâlidir. Kavânîn-i ahlâkıyye lâ-yetegayyer ve binâenaleyh tam ve kâmil olduğu halde kavânîn-i hukukıyye mütegayyir ve mütehavvildir. Dedik: Çünkü biri sırf *akl-ı selîm*den muktebes, diğeri hiss-i menfaat ile müstahrec.”¹³¹

“(…) İlm-i ahlâk mebdâi’ ve kavânîni münhasıran *akl-ı selîm*den iktibâs eder. Hak Te‘âlâ Hazretleri’nin, Cenâb-ı Âli-i Mutlak’ın sahîfe-i vicdana işaret

¹²⁹ A.e., s. 15-16.

¹³⁰ A.e., s. 34.

¹³¹ Emrullah Efendi, **İlm-i Ahlâk**, s. 25.

buyurdıkları ahkâm-ı bâtiniyeden istinbât eyler. (...) Ahkâm-ı ahlâkıyye ise *akl-ı selîm*den muktebes olduğu için menşe’i gibi lâ-yetegayyerdir.”¹³²

“İlm-i ahlâkın mevzû’u olan vezâ’if yani ef’âl-i mükellefine mûte’allik olan kavâ’id-i nazariye ve ameliyye sırf *akl-ı selîm*den, *vicdan-ı selîm*den istinbât edilir. İlm-i celîl-i fıkıh, kitap ve sünnet ile sabit ve ef’âl-i mükellefine mûte’allik olan ahkâm-ı şer’iyyeyi tafsîl eder. İlm-i ahlâk nüsha-i vicdana mektûb ve ef’âl-i mükellefine mûte’allik olan mebâdi’ ve kavâ’id-i akliyyeyi, ahkâm-ı külliyye-i vicdâniyyeyi bize tebliğ eyler.”¹³³

“Binâenaleyh mademki insanlar hayât-ı ameliyyelerinin cihân-ı ahvâlinde, mücerred ziyâ-i aklın delalet ve hidayeti ile hayır ve şerri tefrîk ve temyîz eylemek, bir fiilin hayır veya şer olduğu hakkında hüküm vermekle müste’id olarak halk buyurulmuştur. Bu halde bu ahkâm-ı cüz’iyyeden kavâ’id-i külliyye istihrâc edebilmeleri de aklen istib’âd edilemez. Tabî’idir ki kavâ’id-i külliyyenin yani kavânîn-i ahlâkıyyenin ilmen derece-i ta’yîni müstahrac oldukları ahkâm-ı cüz’iyyenin mertebe-i ta’yîni menzilindedir.

İnsanlar, ef’âl-i âdemiyyenin hüsün ve kubhu, hayır ve şerri hakkında aklen hükümler vermek ve bu ahkâm-ı cüz’iyyeden kavâ’id-i külliyye istihrâc eylemek isti’dâd ve salâhiyetiyle muttasıf oldukları bir emr-i zâhir olduğu gibi bu bâbdaki sıfat-ı salâhiyet ve isti’dâdlarını daima tatbîk ve isti’mâl edegelmişlerdir. Tarih buna şahittir.”¹³⁴

Yapılan bu alıntılar da göstermektedir ki, Emrullah Efendi ahlâkî normların insanın vicdanına Allah tarafından nakşedilmiş olduğunu ve aklın da bu normlara ulaşabilme salahiyetinde yaratılmış olduğunu düşünmektedir. Ona göre, başka herhangi bir kuvvete ihtiyaç duymaksızın ahlâk ilkelerini keşfedebilen akıl, insan doğasının bir parçası olarak Allah tarafından yaratılmıştır. Gelineen noktada denebilir ki, Emrullah Efendi ahlâkî normaların insan doğasının bir parçası olan akıl vasıtasıyla keşfedilebileceğini söylemekle birlikte, akli bu güç üzere yaratmanın Allah olduğunu belirtmek suretiyle teolojik temelli bir doğal yasa teorisi ortaya koymaktadır. Emrullah Efendi, ahlâkın kaynağına dair görüşlerini ortaya koyduğu her iki bölümü de ahlâk sahasında ilâhî buyukların otoritesini vurgulamak suretiyle bitirmektedir. Şöyle ki:

¹³² A.e., s. 27.

¹³³ A.e., s. 29.

¹³⁴ A.e., s. 31.

“Gelelim bu bâbdaki hakikat-i meseleye: Hüsün ve kubhun takdiri, hayır ve şerrin temyîzi umûr-ı şer‘iyyedir. Fakat akıl ile de bilinir. Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak Hazretleri akl-ı insana bu lütfu ihsan buyurmuştur. Öyleyse sırf akıl üzerine müstenid ulûm-ı hikemiyyeden ma‘dûd olarak bir ilm-i ahlâkın vücûdunu teslim eylemek zarûrdır. İlm-i ahlâkın sırf delalet-i akliyye ile hayrı, hayrın evsâf ve şerâ’itini, hayrı işlemek şerden ictinâb eylemek hususundaki mükellefiyeti yani vezâ’if-i ahlâkıyyemizi, bu vezâ’ifi ta’yîn ve ifade eden kavânîn-i ahlâkıyyeyi, hayrı işleyenlerin memdûh, şerri işleyenlerin mezmûm olmak iktizâ edeceğini, ef‘âl-i hayriyyeye mükâfât, ef‘âl-i seyyi‘eye mucâzâtın lüzumunu tayin ve ispat eder. Sırf akla müstenid bir ilim ve marifet olmak cihetiyle bu bâbdaki salâhiyet-i ilmiyyesi inkâr edilemez.

Fakat akıl nakil ile müeyyed olursa vesâkat-i ilmiyyeye vâsıl olur. Binâenaleyh âlim olmak itibariyle de ilm-i ahlâkın ulûm-ı diniyyeden istiğnâ’sı kabul edilemez.”¹³⁵

“Mana-yı hayr, vazifenin hüsün ve kubhu, ef‘âlin akıl ile müşerrefi müsellemlerle beraber hüsün ve kubh-ı ef‘âl bâ-husûs medh ve sevap, zem ve ikâb terettüb eylemek itibariyle umûr-ı şer‘iyyedir. Şer‘ ile malumdur. Hatta umûr-ı te‘abbudiyede bir fiilin hüsün ve kubhu mutlaka şer‘ ile emir ve neyhî şer‘ ile kâim ve matlûb olup akl-ı beşer bu bâbda âciz ve kâsırdır. Şu halde hukemânın marifet-i hayr ve şerri, kuvâ-yı idrâkiyye-i beşere hasr eylemeleri ne kadar azîm bir hata olduğu zâhirdir. Bu meseleyi mütekellimîn hazerâtı ber-vech-i hak hâsıl eylemişlerdir.”¹³⁶

Teolojik doğal yasa görüşünü benimsediğini düşündüğünüz Emrullah Efendi’nin bu ifadeleri, bir meselenin açıklığa kavuşturulmasını gerekli kılmaktadır. Bu ise, Emrullah Efendi nazarında ahlâk sahasındaki rolü müsellemler olan ilâhi emirlerin nasıl bir işlev üstlendiği meselesidir. Daha açık bir ifadeyle, “İlâhî emirler ‘eylemlerin ahlâkî vasfının belirlenmesi’ noktasında mı yoksa ‘bu vasfın bilgisine ulaşılması’ noktasında mı bir rol üstlenmektedir?” sorusu cevap bekleyen bir soru olarak karışımızda durmaktadır. Her ne kadar alıntılardaki girift ifadeler net bir görüş beyan etmemizi güçleştirse de öyle görünüyor ki, Emrullah Efendi’nin ilâhî buyruklara yüklediği işlev iki yönü de içine almaktadır. Şöyle ki; yukarıda da değindiğimiz üzere teolojik doğal yasa teorisyeni olduğunu düşündüğünüz Emrullah

¹³⁵ A.e., s. 35-36.

¹³⁶ A.e., s. 44.

Efendi'ye göre, doğada var edilmiş olan her şey gibi insan doğası da Allah tarafından yaratılmıştır. Ahlâkî iyi ve kötü ise insan doğasında mündemiçtir. Diğer bir ifadeyle, Allah iyi ve kötüye dair yasaları insan tabiatına yerleştirmiş ve insanı bu tabiat üzerine var etmiştir. Ahlâkın kaynağı meselesinin ontolojik yönüne temas eden bu durum neticesinde denebilir ki, Emrullah Efendi nazarında eylemlerin ahlâkî vasıfları ilâhî emirlerden bağımsız olup, insan doğasında mevcut durumdadırlar. Ne var ki, insan doğasını bu özellikte yaratanın Allah olması hasebiyle, son kertede ahlâk yasası da onun yaratması ile var olmaktadır. Yani Allah ahlâk yasasını doğrudan değil, insan doğasına içkin bir surette yaratmıştır.

Meselenin ikinci yönü ise, ahlâkî normların bilgisine ulaşma noktasındadır. Bu noktada Emrullah Efendi, ahlâkî normların bilgisine akıl vasıtasıyla ulaşılabilirliğini düşünmektedir. Ona göre, iyi ve kötünün bilgisine dair ilâhî buyrukların gönderilişi aklın tespit ettiğini kuvvetlendirme kabilinden görülmelidir. Diğer taraftan iyi eylemde bulunanın sevap elde ettiği, kötü eylemde bulunanın ise günah kazanmış olduğu bilgisi aklın ulaşabileceği bir bilgi olmayıp şer'î otoritenin bildirmesini gerektirmektedir. Zira bu, kullukla ilişkili bir bilgi durumundadır. Emrullah Efendi'nin ahlâk sahasında ilâhî otoriteye bir işlev daha yüklediği görülmektedir. Düşünür bu işlevi, “‘İhtiyac-ı ilmî’ yok, fakat ‘ihtiyac-ı amelî’ vardır. Bu cihet inkâr edilemez.”¹³⁷ demek suretiyle ortaya koymaktadır. Ona göre, insanın doğasında barındırdığı iyiliğe yönelik tabî sevgi, şerre karşı fitrî nefret, toplumsal itibar görme arzusu, kötü şöhret edinme korkusu, kanunî cezalardan sakınma çabası gibi tamamen insani olan durumlar, onu iyi eylemleri işlemeye ve kötü olanlardan sakınmaya sevk eden kuvvetli etkenlerdir. Bununla birlikte, bu dünyada yapılan işlere göre ceza ve mükâfat tertip etmiş olan bir Tanrının varlığı ahlâk kaidelerinin tatbiki noktasında güçlü bir amil olmaktadır.

Doğal yasa teorilerinin, ahlâk sahasındaki evrenselliği nerede konumlandıkları hususunda, teolojik olmayan teorilerin doğrudan ahlâkî normların evrenselliğine vurgu yaptığı yerde teolojik olan teorilerin Tanrı vergisi bir yeti olarak aklın evrenselliğine işaret ettiklerini belirtmiştik. Emrullah Efendi'nin

¹³⁷ A.e., s. 35.

ortaya koyduğu teolojik doğal yasa teorisindeki evrensellik ise, diğer teolojik doğal yasa teorilerden kısmen farklılık göstermektedir. Nitekim onun teorisinde, aklın evrenselliği ve değişmezliği kabul edilmekle birlikte aynı zamanda akıl vasıtasıyla oluşmuş ahlâkî normların evrenselliğinden de bahsedilmektedir. Düşünür, bu hususu şu ifadeyle ortaya koymaktadır: “İlm-i ahlâk menşe’i olan akıl gibi her yerde, her zamanda birdir.”¹³⁸

Emrullah Efendi’nin Euthyphron problemine dair görüşünü belirlemeye çalıştığımız bu bölümü nihayete erdirirken onun, teolojik bir doğal yasa fikrine sahip olduğu yönündeki kanaatimizi yinelemek isteriz. Buna göre o, Euthyphron dilemmasının “Bir şey iyi olduğu için Tanrı onun yapılmasını emreder.” alternatifini kabul etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle düşünürün bakış açısına göre, insan eylemlerine ahlâkî vasfını veren ilâhi buyruklar olmamakta, bilakis bu eylemler özleri gereği bu vasıflara sahip olmaktadır. Buna bağlı olarak ilâhi buyruklar, özsel nitelikler durumunda olan eylemlerin ahlâkî vasfına uygunluk göstermektedir. Fakat Emrullah Efendi’nin ahlâk teorisinde, Tanrı iradesinin hiçbir surette sınırlandırılmadığının altını çizmek gerekmektedir. Zira ahlâkî vasıfların zâtiliği ve akliliği, yaratıcısı Tanrı olan bir tabiattan kaynaklanmaktadır.

¹³⁸ A.e., s. 25.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“İLM-İ AHLÂK”IN ÇEVİRİ YAZISI

Bu bölümde, Emrullah Efendi'nin *İlm-i Ahlâk* eserinin çeviri yazısına yer verilmektedir. Bölümü sunmaya geçmeden evvel çeviri yazısına dair birkaç hususu zikretmek gerekmektedir.

Eserin bir talebe tarafından kayda geçirilmiş olması, yer yer metnin okunmasını güçleştiren bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır. Okunamayan ibarelerle karşılaşılması durumunda, metnin farklı bir yerinde geçen benzer ifadeden hareketle uygun ibare tespit edilmeye çalışılmıştır. Hiçbir suretle okunamayan kısımlar ise köşeli parantez içinde üç nokta ile belirtilmiştir. Metin içinde bizzat muharririn boş bıraktığı yerler ise köşeli parantez olmaksızın üç nokta ile gösterilmiştir. Bununla birlikte, aynı derse ait ikinci bir takririn bulunmayışı ve dolayısıyla kontrol imkânının olmayışı sebebiyle, muharrirden yahut bizden kaynaklı çeviri hatalarının her zaman ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmek isteriz.

Metinde yer alan ayetlerin meallerine, hadislerin ve alıntılarının kaynaklarına dipnotlarda işaret edilmiştir. Bunların haricinde çeviride yer alan diğer dipnotlar, orijinal metne aittir. Eserdeki noktalama işaretlerine büyük ölçüde riayet edilmiştir.

İLM-İ AHLÂK

Muallimi

Meclis-i Maârif Âzâsından Sa'âdetlü Emrullah Bey Efendi Hazretleridir.

Dârülfünûn-ı Şâhâne Edebiyat Şubesi Birinci Sene Müdâvimlerinden

Ahmet Talat

1324

**Dârülfünûn-ı Şâhâne Edebiyat Şubesi Birinci Sene Müdâvimlerinden
Ahmet Talat Bin Muallim Numan**

İlm-i Ahlâk

3.1. Mukaddime

3.1.1. Tarifât: İlm-i ahlâk nâmı da delalet eder ki, ahlâktan bahseden bir ilimdir. Mevzû'una izâfet ile tesmiye edilmiş. Tesmiye-i ulûmda bu da bir tarîk ve kâidedir. İlm-i hayavânât, ilm-i nebâtât gibi. İşte bunun içindir ki mevzû'una izâfet ile tesmiye edilmiş ulûmun nâmlarından mevzû'ları sarâhaten anlaşılır.

Bu ilme yani ahlâka Yunan-ı kadîm hukemâsı “etika” unvanını vermişler idi ki bu kelime de yine ahlâk manasına gelen *ethos* lafzından âhirine edât-ı nisbet ilhâk edilerek teşkil olunmuştur; *hulkiyyât* demek olur. Hakikat bizim ıstılâhâtımızda dahi ilm-i ahlâka hulkiyyât nâmı mütevâriddir. Nitekim *Külliyât-ı Ebi'l-Bekâ* nâm eser-i müfîdde ilm-i fikhın tarifi bahsinde münasebet getirilerek “والخلفيات المسمى بعلم الأخلاق”¹ deniyor. Fransızca nâm Yunanîden ahzen ilm-i ahlâka etik *ethique* tabir edilir. Fakat ilm-i ahlâkın bu lisanda şâyi' olan nâmı *moral* - *moraledir* ki bu mustalah dahi Latince *moralis* lafzından *moralis* lafzından me'hûzdur. Çünkü Latin lisanında *mus-mos* hulk manasına olup cem'i *mores – mores* gelir ki, bundan da *moralis* yapılmış ve Fransızca *moral* suretine intikal eylemiştir. Hatta yine bu lisanda mütedâvil olan ve ahlâk manasına gelen *moris* kelimesi de aynı asıldandır. Yani Latince *moris* lafzından müştaktır. Anlaşıyor ki hukemâ-yı Rum, Yunanîlerin *etika* tabirini lisanlarına lugaten tercüme ederek ilm-i ahlâka *moralis* nâmını vermişler. Fransızlar ise hem Yunancadan [2] hem Latineden iktibâs ve istifâde ederek “ilm-i ahlâk”a *etik* ve *moral* diye iki isim bulmuşlardır. Cümlesi ahlâktan bahseden bir ilme delalet eyler. İstılâhâtımızda vârid olan *hulkiyyât* tabiri ise Yunanîlerin *etika* ve Fransızların *etik* tabirleri gibi mevzû-i ilme edât-ı nisbet ilavesiyle tesmiye-i ulûm bâbında cârî olan teşkîlât-ı lisanîyedendir. Şu halde kelime be-kelime tercüme

¹ “ve'l-hulkiyyâtü'l-müsemmâ bi-ilm-i'l-ahlâk ve'l-âdâb” Bkz. Ebu'l-Bekâ' el-Kefevî, **el-Külliyât**, Haz. Adnan Derviş ve Muhammed Mısrî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 690.

eylemek lazım gelse lisanımızda *ilm-i ahlâk* veya sadece *ahlâk* “moral” muâdili, *hulkiyyât* ise “etik” mürâdifi olarak irâd edilebilir.

Yunan-ı kadîm lisanında ahlâk manasına olan *ethos* lafzı *âdâb* ile de tercüme edilmek münâsib olur. Nasıl ki eslâf böyle tercüme etmiş. Çünkü ıstılâhât-ı Yunaniyyede *ethos* tabiri ilm-i hatâbet *rhetorikosin* bir bâbına da unvan olunmuştur ki, bu bâbda bir hatip için yani mecâlis ve mehâfilde söz söyleyen nâtika-i perdâzlar için kulûb-ı sâmi‘îni teşmîr ve tenşît edecek evsâf ve mezâyâ-yı lâzımeden bahsedilir. Bu evsâf ve mezâyâyâ yine Yunancadan tercüme ile Fransızcada dahi *moris* tabir edilir ki, biz bu manayı lisanımızda *âdâb* ile ifade ederiz. “Âdâb-ı kelâm” dediğimiz işte budur.

Ahlâk ile âdâb, ilm-i ahlâk ile ilm-i âdâb beynindeki farkları biraz sonra izah ederiz.

İlm-i ahlâkın veya hulkiyyâtın mevzû‘u ahlâk olunca bu ilmin tarifini ikmâl ve izah edebilmek için evveleminde ahlâkın mâhiyeten ne olduğunu bilmek iktizâ eder. Vâkıa ahlâkın hüsun ve kubhunu, ahlâk-ı hasene ile ittisâf eylemek, ahlâk-ı kabîha ve seyyieden ihtirâz eylemek tarîklerini aklen âtîde ilm-i ahlâk öğretecek. Fakat ilm-i ahlâkta hüsun ve kubhu tayin edilecek, ittisâf ve ihtirâz olunacak ahlâk haddizâtında mâhiyeten neden ibarettir? Evvela bunu bilmeli ki bu ilmin mevzû‘u hakkında şimdiden bir fikir hâsıl edebilelim. Ahlâk bilirsiniz ki *hulkun* cemî‘idir.

Hulk nedir? Ahlâk, ne ef‘âl-i âdemiyyedendir, ne secâyâ-yı tabiiyyedendir. Bir melekedir. Hukemâ-yı ahlâkıyyûn hulkü şöyle tarif ediyorlar:

[3] (Hulk bir melekedir ki bundan ef‘âl bilâ rü‘ye sâdır olur.)²

Bilirsiniz ki melekât, secâyâ-yı müktesebeden ibaret idi. “Meleke hakkındaki maddeye müracaat”

Bu tarife nazaran, hulk tahahuk edebilmek için yani mevcûd olabilmek için iki şart lazımdır: Evvelen meleke olmalı, sâniyen bu meleke ef‘âle mebde-i sudûr olmalı. Bu iki şart mevcûd olmadıkça meleke yoktur.

² “Hulk bir melekedir ki onun sebebi ile nefisten ef‘âl suhûleten sâdır olur.” Bkz. Kınalızâde, **Ahlâk-ı Alâ‘î: Kınalızâde’nin Ahlâk Kitabı**, Haz. Mustafa Koç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 194.

Melekâtın envâ'ı vardır. Her meleke hulk olamaz. Hulk olmak için meleke masdar-ı ef'âl olmak şarttır.

Melekenin bir şartı da bundan ef'âlin bilâ teemmül ve bilâ usr sudûru idi. Melekeyi bilirsiniz ki secâyâ-yı tabîadan, yani manzûrâtta değildir; kesbîdir, iktisâb edilir. Ne ile iktisâb edilir? Yine bilirsiniz ki aynı ef'âlin tekrar ve kesret-i tekrarı ile. Öyleyse ahlâk ne ef'âl-i sâziceden ibarettir ne secâyâ-yı fitriyyeden. Ya? İkisi beyninde secâyâ-yı fitriyye ile ef'âl-i sâzice beyninde bir mevki'i hâizdir. Yani aynı ef'âlin tekrar edile edile nefiste rusûh bulan secâyâ-yı müktesebeden yani melekât-ı nefsâniyyeden ibarettir. "Bir çiçek ile bahar olmaz" derler; sade bir fiil ile de meleke vücuda gelmez. Vâkıa; meleke hakkında size yazdığım nakîsada ifade olunduğu vechile nevâdirde olarak bazen fiil-i vâhidin fakat pek şedîd ve anîf olmak şartıyla meleke husûle getirdiği vardır. Fakat bu hal umûr-ı nefsâniyyede pek nadir olduğu gibi hulkiyyâta da hemen gayr-i vâki gibidir. Bunun için aynı bir fiil merrât ile tekerrür etmelidir ki meleke-i hulkiyye hâsıl olabilsin. İlimde sabit bir hakikattir ki melekât muhâfaza olduğu gibi gerek melekât-ı cismâniyye gerek melekât-ı nefsâniyye zürriyyâta da intikal eder. İşte bu meleke-i münkaleye de *irsiyyet* tabir edilir.³

Demek oluyor ki insan için ahlâka da tevarüs etmek mümkün olabilir. Sonra göreceğiz ki bu meselenin ıstifâ-yı ahlâkîde, te'dîb-i insanîde pek büyük ehemmiyeti vardır.

[4] Öyle ya; biz ecdâd ve âbâmızın mehâsinine, noksanlarına da varis olabilirsek terbiye-i ahlâkiyyenin netâic-i karîbesi fâzile (fazîlet), netâic-i ba'îdesi de saâdet-bahş olur. Tînet-i âdemiyye mehâsin-i mevrûseyi ispat, kusurlarını izhâk ederek kemâl-i ahlâkîye gittikçe takarrub eder. Bu sayededir ki âdemiyyet için en dürbîn nazarlardan birinin gürzân gibi görünen âfâk-ı ba'îdede ne güzel bir semâ-yı saâdet incilâ ediliyor. Terbiye-i beşeriyye aksâ-yı kemâline ermiş oluyor.

Hukemâ-yı ahlâkiyyûn hulku, fâzile ve rezîle kısımlarına ayırırlar. Hulk-ı fazîle, kemâl olan şeyin mebde'idir. Hulk-ı rezîle, noksan olan şeyin mebde'idir.

³ 'Hulk-ı mevrûs'e 'haslet' deriz ki cemî'i de 'hîsâl'dir.

Talîk: Kamusta haslet şöyle tarif ediliyor: (Merkûz olan fazilet ve meziyet veyahut rezilet ve denâete denir.)

İleride mebâhis-i mahsûsasında göreceğiz ki ef'âli âdemiyyenin bir gâyet-i mukadderesi vardır ki hayırdan ibarettir. Hayır ise kemâldir. Hayrın zıttı olan şey de noksandır.

Bir hulk ki, ondan daima hayra sâ'î ef'âl sudûr eder. Bu hulk-ı fâziledir. Şerre sa'y eden ef'âlin mebde'i olan hulk ise hulk-ı rezîledir. İşte *hulkun* binâenaleyh *ahlâk*ın mâhiyeti, haddizâtında tarifini, nefsin ne olduğunu öğrendik. Tahsîline başladığımız ilm-i celîlin mevzû'unu tayin eyledi. Fakat bir mevzû'dan cihet cihet bahsedilebilir. Mesela hayavânât birkaç ilme mevzû' olmuştur. Acaba ilm-i ahlâk, ahlâktan ne cihetle, ne haysiyetle bahsedecek? İlm-i ahlâkın mâhiyeti tebeyyün edebilmek için bu cihetin izahı da lazım:

Evvelen: Ahlâk hâricen âsârında müşâhede edilir. Tarih-i tabi'îde hayavânâtın ahlâkı müşâhede ve zabt olunduğu gibi bir âdemin ahlâkı, bir kavmin, bir ümmetin, bir memleketin ahlâkı da o vecihle tahkîk edilebilir. Bu müşâhedât ve tahkîkâtın bir ilm-i ahlâk vücuda gelebilir. Tarih, coğrafya, etnografya kitaplarında, terâcim-i ahvâl-i ricâlde, rihlelerde, seyahatnâmelerde, kutub-ı muhâdarâta ümem-i sâlife ve hâzıranın, zevât-ı sâlifinin, ahlâkı tasvir ve tarif olunduğu gibi bu bir ilm-i resmî *science descriptive* dir. Tarîk-i tahsîli sırf müşâhededen ibarettir. [5] Öyle ki ahlâkı âsâr-ı hâriciyyelerinde müşâhede etmek, resm ve tasvir eylemekten ibarettir. Bunda bir maksad-ı âhar yok. Mesela Yunan hukemâ-yı mütekaddiminde (Theophrastus?) ve Fransa'nın 17. asr-ı miladi muharrirlerinden (La Bruyère) zamanlarının ahlâkını bu yolda resm ve tasvir eylemişlerdir.

Sâniyen: Ahlâkın hasen ve fâzıl olması için tâbi olmak iktizâ eden mebâdi' ve kavâ'idi aklen tayin eylemek cihetiyle ahlâktan bahsedilebilir ki işte ilm-i ahlâk da budur. Hukemâ-yı ahlâkıyyûn ahlâktan bu suretle, bu haysiyetle bahsederler.

Yukarıda ahlâkı tarif eder iken dedik ki, "Aynı ef'âlin tekrarıyla nefsimizde hâsıl olan melekâtın ibarettir." Mademki ahlâk aynı ef'âlin tekrarından husûle geliyor, bu halde ilm-i ahlâkın mevzû'u tekerrür eden ef'âle nakledilebilir. Bu ibdâlde bir hata yoktur. "İlm-i ahlâk, ahlâktan bâhis bir ilimdir." dediğimiz gibi, "İlm-i ahlâkın mevzû'u ahlâk-ı beşeriyedir." diyebiliriz. İlm-i ahlâk ef'âlden bahseden bir ilimdir. İlm-i ahlâkın mevzû'u ef'âl-i âdemiyyedir diyebiliriz. Tabi

cihet-i bahs haysiyet [...] Yani ilm-i ahlâk ef'âl-i âdemiyyenin hasen ve fâzıl olmak için tâbî olmak iktizâ eden mebâdi' ve kavânîni aklen tayin eden bir ilimdir.

Görüyorsunuz ki ahlâktan ef'âle indik: Ahlâkı tarif etmiş, mâhiyetini öğrenmiş idik. Acaba ef'âl nedir? Ahlâk, hulkun cemî'i olduğu gibi ef'âl de - malumdur ki- fiilin cemî'idir. Öyleyse fiili tarif edelim: Burada ale'l-umûm fiili tarif etmeyeceğiz. Bu bahis sonra gelecek yalnız ilm-i ahlâkın mevzû'u olan (ef'âl-i irâdiyye)yi beyan eylemek şimdilik bize kifâyet eder.

Fiil: Kuvve-i irâdiyyemizin a'zâ ve etrâf-ı beden üzerine tesirinden hâsıl olur bir keyfiyettir. Kuvve-i irâdiyyenin a'zâ ve etrâf-ı beden üzerine tesirine kudret tabir edilir ki [6] bu da Cenab-ı Hakk'ın halk ve icâdıyladır. Ef'âl-i irâdiyye veya ef'âl-i ihtiyâriyyeden olan fiil, kuvve-i irâdiyye ile kudretin, kudret-i hâdisenin mukârenetinden neşet eder.

Demek oluyor ki burada mevzû-i bahs olan ef'âlin masdarı bidâyeten kuvve-i irâdiyyedir. Bütün ef'âl kuvve-i irâdiyyemizden sudûr ve neşet eder.

Öyleyse ahlâktan ef'âle intikâl eylediğimiz gibi, ef'âlden bunların masdar ve mebde'i olan kuvve-i irâdiyyeye geçebiliriz. Yani ilm-i ahlâk ef'âlden, ef'âlin hasen ve fâzıl olması için ri'âyeti iktizâ eden mebâdi' ve kavâ'idinden bâhistir. Dediğimiz gibi ilm-i ahlâk, masdar ve mebde-i ef'âl olan kuvve-i irâdiyyeden bahseden bir ilimdir diyebiliriz. Fakat ilm-i ahlâk kuvve-i irâdiyyeden ne cihetle bahseder? Malumdur ki kuvve-i irâdiyye ilmü'n-nefsin mevzû'udur. Ancak, ilmü'n-nefs, kuvve-i irâdiyyenin mâhiyetinden bahselediği halde ilm-i ahlâk kuvve-i irâdiyyenin hasen ve fâzıl olmak için tâbî olmak iktizâ eden mebâdi' ve kavâ'idi beyan ve tedvîn eder.

Kuvve-i irâdiyye kendi kendine hareket etmez. Kuvve-i irâdiyyemizi tahrîk eylemek için nefse birtakım esbâb ârız olur ki, bunlar muharrikât-ı iradedir. Sonra göreceğiz. Muharrikât-ı iradenin envâ'ı vardır: Esbâb-ı fiil, devâ'î tesmiye edilir.

Bu esbâb ve devâ'î kuvve-i irâdiyyeyi tahrîk eder. Fakat mutlaka irtibât-ı ef'âli icâb etmez. Yani bir fiili irtibât etmeden evvel bu fiili tasavvur eder. Ve dâî-i fiili vicdanda muhâkeme ve mukâyese eyler. Bu muhâkeme ve mukâyese fiilin icrâsına veya terkine bir karar-ı vicdanî ile hitâm bulur ki buna da ihtiyâr nâmı

verilir. İhtiyârı müteâkib nefsin ihtiyâr edilmiş emre meyil ve nuzû‘u, azim ve himemi irtibâtı teşkil eder.

Mukarrikât-ı iradenin, esbâb ve devâ‘iden her birinin sa‘y ettiği nokta istihdâf ettiği bir maksat, [7] gözettiği bir gâyet vardır. Sonra göreceğiz ki bu gâyet de hayırdır. Öyleyse muharrikât kuvve-i irâdiyyeyi bir gâyete sevk eder ki bu da dediğimiz gibi hayırdır. Öyleyse ilm-i ahlâkın tarifinde kuvve-i irâdiyyenin yerine gâyeti koyabiliriz. Ve diyebiliriz ki ilm-i ahlâk kuvve-i irâdiyyenin sa‘y ve teveccüh eylediği gâyetten, bu gâyetin hasen ve fâzıl olması için mer‘iyyeti iktizâ eden mebâdi’ ve kavâ‘idden bahseder. Yahut ilm-i ahlâk ilm-i hayırdır, hayrın evsâfindan, hayra mûsil olan turuk ve kavâ‘idden bahseyleyler.

Hulâsa: Ahlâkın kavâ‘idini tayin eylemek, ahlâkın muhassılı olan ef‘âlin kavâ‘idini tayin eylemektir, bu da ef‘âlin masdarı olan kuvve-i irâdiyyenin kavâ‘idini tayin etmek demektir. Bu da kuvve-i irâdiyyenin sa‘y etmek lazım gelen gâyetini tedkîk eylemektir ki bu gâyet hayır ve haktan ibarettir. Binâenaleyh, ilm-i ahlâkı, yukarıda tafsîl eylediğimiz vech ile birkaç türlü tarif edebiliriz:

İlm-i ahlâk veya hulkiyyât ahlâktan bahseden bir ilimdir.

İlm-i ahlâk ef‘âl-i âdemiyyeden bahseden bir ilimdir.

İlm-i ahlâk kuvve-i irâdiyyeden bahseden bir ilimdir.

İlm-i ahlâk hayırdan bahseden bir ilimdir.

Bu tariflerin cümlesi bir mana ifade eder. Aralarındaki fark, tabir ve ifade farkıdır. Yani mânen müttehid, lafzen mugâyirdir. Hayra sâ‘î, kanun-ı ahlâka muvâfık ve icrâsiyla mükellef olan ef‘âle vezâ‘if veya vâcibât tabir ederler.

Bunun için ilm-i ahlâkı ilm-i vezâ‘if diye tarif edenler de vardır. Vâkıa *ilm-i ahlâk* [8] bize vezâ‘ifimizi öğretir. Tarif ve talîm eyler.

Bu tariften müstefâd olduğuna göre *ilm-i ahlâk*ın gâyeti hayrı bilmektir. Hayır nedir?

(Mâ-hiye‘l-hayr!) Hayrı nasıl tanınmalı? İşte *ilm-i ahlâk*ın gâyeti.. maksad-ı aksâsı.. Çünkü yukarıdan beri icrâ eylediği nazariye-i ahlâkiyyede ahlâk, menşe‘i olan ef‘âle, ef‘âl, masdarı olan kuvve-i irâdiyyeye kuvve-i irâdiyye maksadı olan gâyeti yani hayra mûncerr oluyor. Ahlâkın hasen ve fâzıl olup olmadığını takdir

eylemek için ahlâkî haddizâtında kendi mâhiyetinde mütâla‘a eylemek kâfi değil, ahlâkî menşe‘i olan ef‘âle nazar etmek iktizâ ediyor.

Ef‘âl haddizâtında nedir? Âzâ ve cevârihimizin bir vech ile hareket etmesinden ârız olan hey‘et değil mi? Ef‘âle bu nazariye ile bakacak olursak; mebde‘ ve gâyetini, niçin icrâ eylediğini düşünmeyecek, nazar-ı mütâla‘aya almayacak olursak böyle bir fiilin hüsün ve fazîletini, kubuh ve isâ‘etini nasıl tayin edebiliriz, neye nazaran bileceğiz? O vakit ef‘âlin hüsün ve kubuh, fazîlet ve rezîlet nokta-i nazarından ne farkı olabilir? Dünyanın hiçbir tarafında ef‘âl, ne olursa olsun, bazı ef‘âl memdûh bazı ef‘âl mezmûm addedilir. Ashâbına vicdan müncezib olur. Ef‘âl-i rezîle ashâbından vicdan nefret eder. Demek ki vicdan-ı umûmîde ef‘âl-i beşeriyeye seyyân addedilmiyor. Bazısı memdûh, bazısı mezmûm görülüyor. Fakat neye nazaran? Fiilin kendisine nazaran olamaz dedik, öyleyse nazar-ı muhâkeme başka şeyde olacak; îkâ‘ eylediği zarar ve kârda mı? Yoksa nef‘ ve fâ‘idesinde mi?

İşte bir kâsîd-ı cinayet; ebnâ-yı nev‘inden birini telef etmek üzere silahını atıyor, kurşun isabet etmiyor, bir ma‘mûreyi yakıp kül etmek için kundak koyuyor, fakat kundaklar ateş almıyor. Bu fiillerin neticesinde hiç zarar vâki olmadı. Caninin ef‘âli lâ-be‘s mi diyeceğiz? Şimdi bunun aksini tasavvur [9] edelim. Bir adam yürürken düştü, görmediği bir çocuğun üzerine yıkıldı. Çocuk ezildi, öldü. Bir şimendüfer makinistinın ufak bir hatası treni yoldan çıkardı, vagonlar paralandı, yolcular helak oldu. Bir hizmetçinin küçük bir gafleti azîm bir harîka sebep oldu. Yalnız ne kadar büyük zararlar, bu neticelere nazaran o fiillere nazaran cinayet nazarıyla mı bakacağız?

Diğer misal: Geceleyin bir eve giren sârik, hane sakinlerinden birini katletmek üzere daha evvel o eve girip ihtifâ eden ve fikr-i hıyânetini icrâ etmek üzere bulunan caniyi ürküttü, kaçırdı, cinayet fiile çıkmadı. Sârikın bu hareketine bir hayra bâdî‘ olduğu için, neticesine bakarak fazîlet mi diyeceğiz? Cani icrâ-yı fiile muvaffak olamadığı için ortada bir zarar ve şer olmadığından buna nazaran hareketi lâ-şey‘ mi addedilecek?

Demek oluyor ki, aradığımız şeyi ne ef‘âlin kendilerinde ve ne de netâyicinden bulamayız. Öyleyse, ef‘âlin masdarına, kuvve-i irâdiyyeye müracaat

eylemeye mecburiyet hâsıl oluyor. Bu halde masdar-ı ef'âl irtiyâd-ı iyi ise, hasen ise bundan sâdır olan ef'âl de hasen olur. Ef'âl hasen olunca bunların tekrarından tahassul eden ahlâk da hasen olur. Fakat irtiyâdın hasen olduğunu ne ile bileceğiz? İrtiyâdı haddizâtında, binefsihî müşâhede ve mütâla'a edecek olursak bu hâdise-i nefsâniyyenin mâhiyetini, neden ibaret olduğunu bir dereceye kadar öğrenebiliriz. Fakat yalnız bu nokta-i nazardan bakılınca hangi irtiyâd hasendir, hangi irtiyâd kabîhtir? Bunu nasıl bileceğiz? Artık bir çaremiz kalır ki bu da irtiyâdın sa'y eylediği gâyete bakmaktır. Bu gâyet, iyi ise, hasen ise, buna sa'y eden irtiyâd da iyi ve hasen olur. İrtiyâd iyi ve hasen olunca bundan sâdır olan ef'âl de iyi ve hasen olur. Ef'âl iyi ve hasen olursa bunların tekrarından hâsıl [10] olan ahlâk dahi iyi ve hasen olur. Demek oluyor ki asıl mesele kuvve-i irtiyâdiyyenin, irtiyâdın sa'y eylemek iktizâ eden gâyeti tayin eylemektedir ki bu da hayırdır. Burada tevakkufa mecburuz, kuvve-i irtiyâdiyyemizin kiblesi hayırdır. Âtîde irtiyâd bu nokta-i mükerrerimizce olmak iktizâ eder.

İlm-i ahlâkın derece-i ûlâda mevzû'u olan ahlâkın hüsün ve kubuh cihetiyle tayin-i mâhiyeti son mertebede hayra müncerr oluyor, bu halde bedîhîdir ki ilm-i ahlâkın mevzû'u tahtında bulunan mesâ'ilden birincileri mesâ'il-i âtiyye olmak icâb eder:

Hayır var mıdır? Nedir? Hayrı tefrîk ve temyîz eden evsâf ve keyfiyyât neden ibarettir? Hayır ve sıfât ve keyfiyyâtı nasıl kuvâ-yı zihniyyeden hangi kuvvetlerle tecrübe ile mi, akıl ile mi, vicdan ile mi, ne tarîk ile bilinebilir?

Hayrı ispat ettik, öğrendik, tanıdık, bildik, bundan sonra ikinci takım mesâ'il vârid olur:

Kuvve-i irâdiyyemiz ne vechle hayra sâ'î ve himmet eder? Yani irtiyâd nasıl vâki olur? Tabir-i diğerle irtiyâdı ispat eylemek için eder.

İrtiyâd olmasa da hayır yine mevcûd olabilir. Hatta bu halde de kuvve-i akliyyemiz hayrı idrâk edebilir. Fakat hayrı idrâk eylemek başka, irtiyâd eylemek başkadır. Hatta bunlar başka başka kuvvetlerin fiilidir. Yine kuvve-i âkilemiz mevcûd olmasa idi o vakit hayrı idrâk eylemek de bizim için kâbil olmazdı. Fakat

hayır yine mevcûd olabilirdi. İşte mahlûkâtın kısım-ı a‘zamı hayrı idrâk etmeyerek, i‘tiyâd eylemeyerek kendi hayırlarına sa‘y ederler.

Güzîde-i hilkat olan insan ise Feyyâz-ı Mutlak’ın inâyât-i rabbâniyyesinden olarak kendi hayrını idrâk ve i‘tiyâd eylemek üzere tekvîn buyurulmuştur.

[11] Hayrın idrâki i‘tiyâdını icâb eylemez. Fakat i‘tiyâd-ı hayr mutlaka idrâk-i hayrı müstelzim. Bilinmeyen i‘tiyâd edilemez. Demek ki i‘tiyâdın bir şartı, şart-ı evvel idrâktir. Fakat ilim ve idrâk, i‘tiyâd için kâfi mi? İ‘tiyâd muharrikât-ı irade olan esbâb ve devâ‘înin nüfûzu tahtında hareket eder. Bu esbâb ve devâ‘înin bize vurûdu emrinde katiyen dahl ve tesirimiz yoktur. Öyleyse nefse ta‘arruz eden bir dâ‘îyenin, bir sebebin veya devâ‘î ve esbâb teaddüd eder ise, bunlardan en kavîsinin nüfûzu müessir ve mûcib ise bu takdirde irtiyâd elimizde olmayan bir sebebe, bir dâ‘îyeye alet olmaktan başka bir şeye yaramaz. O sebep ise, bana hâricden geliyor, onu getirmek, getirmemek elimizde değil, maddûr-ı beşer değil, bu sebep, irtiyâdımızı zorla sürükleyip müteveccih olduğu gâyete cebren götürüyor. Demek, o halde bu sebep hayra müteveccih ise, irtiyâdımız da onun cebriyle hayra sa‘y ediyor. Zıdd-ı hayr yani şer ise yine, o sebebin tesiriyle, irtiyâd da şerre sa‘y ediyor. Bu takdirde irtiyâd yok demek çıkar, biz esbâb ve devâ‘înin taht-ı tesir ve tahrîkinde bir makine oluyoruz. Gittiğimiz yerin hayır ve şer olduğunu idrâk eylesek de oraya kendimiz gitmiyoruz, bizi götürüyorlar demektir. Hayır var, fakat esbâb ve devâ‘î, hayra tevâfuk etmez ise hayrı irtiyâd ve talep eylemek elimizde değil, öyleyse bize nispetle hayır yok gibidir. Yok, eğer böyle olmayıp da esbâb ve devâ‘î, nefse ta‘arruz eyledikten sonra kuvve-i irâdiyye müdâhale ederek o esbâbın arasına girer, tesirini imhâ eder.

Esbâb ve devâ‘î kuvve-i irâdiyyeye işlemek, gâyet ve hayra sarf eylemek için esbâb-ı müessire değil, vesâil-i âdiyye olur. İrtiyâd nefsinden bed’ ederse o vakit insanda [12] hakikî irtiyâd var demektir. Binâenaleyh, esbâb ve devâ‘înin taht-ı nüfûzunda bulunmakla beraber bu esbâb ve devâ‘înin tesirinden âzâde bulmak iktizâ eder. İşte irtiyâdın ikinci şartı da budur. Binâenaleyh ilm-i ahlâk yalnız hayrın ispat ve idrâkiyle iktifâ edemez. İnsanda irtiyâdât, irtiyâdın şerâ‘itine suret-i cereyânına ta‘alluk eden ahvâli de ispat eylemek iktizâ eder. Ef‘âl-i beşeriyye kuvve-i

irâdiyyeden (irade-i cüz'iyemizden) sâdır olmuyor da hâricden kendi müdâhalemiz olmayarak nefse ta'arruz eden esbâb ve devâ'înin icâbâtından ise, bu halde nazariye-i ahlâkıyyeden ef'âlin masdarı olmak üzere kuvve-i irâdiyyeyi kabule mahal kalmaz.

Esbâb ve devâ'î geliyor, zihinden geçerek ef'âl oluyor. O vakit irtiyâd kuvve-i irâdiyye nerede kaldı? İşte bunun içindir ki ef'âlin kuvve-i irâdiyyeden sudûru insan için lazım ve bir bahs-i mahsûstur.

İrtiyâdı tayin, irade-i cüz'iyeyi isbat eyledik. Fakat kuvve-i irâdiyyeyle bunun sa'y etmek iktizâ eden gâyeti yani hayır ile münâsebâtı nedir yani kuvve-i irâdiyyeyi hayra nasıl sevk eylemek iktizâ eder? Bu bâbdaki ahkâmı da tahsîl ve tahkîk eylemek lazımdır. Bu ahkâm ise sonra göreceğimiz, tafsîl edeceğimiz vechile kavânîn-i vezâ'ifi teşkil eder.

Ahlâkça hüsün ve kubuh ef'âlde değil, irtiyâdâtta, kuvve-i irâdiyyenin hayır ile münâsebâtında tecellî ve tahakkuk eder. Ef'âl dediğimiz hey'et-i ârıza ki cevârih ve â'zânın tahrîk ve tağyîriyle hâsıl olan keyfiyâttır. Bu ef'âl adeta kazâda tahayyüz eder. Havâs ile müşâhede edilir. Demek ki umûr-ı âdiyye ve hâricedendir. Tutulur, kapılır, [13] menedilebilir.

Fakat yine bu ef'âl hâricde tecellî ve tahayyüz etmeden, tecessüm eylemeden evvel bâtında, zihinde, vicdanda tecellî eder. Yani tasavvur edilir. Sonra müfekkire ve muhâkeme olunur. İnkâ' ve terkine karar verilir. Fiilin tasavvuru, tezekkür ve muhâkemesi, karar ittihâzı hep umûr-ı zihniyyedendir. Kararı müte'âkib irtiyâd bed' eder ki karar verilen şeyin icrâ ve terkine nefsin azm ve himemidir. İşte insanın sanat-ı hulkiyyesi irtiyâd ile başlar. İrtiyâddan evvel fiilin tasavvurunda müfekkire ve muhâkemesinde işe hulkiyyet girmez. Fakat irtiyâd vâki oldu mu insanın hulkiyyeti derhal başlar. İrtiyâd hayra sâ'î ise hasendir, değilse kabîhtir. Hatta hulkiyyeti irtiyâddan mukaddem olan tasavvur-ı fiil, müfekkire ve muhâkeme-i fiil, karar-ı umûr-ı zihniyyeye ta'alluk etmediği gibi irtiyâddan muahhar olan fiil icrâya da pek nazar eylemez. İrtiyâd edilen bir emr-i kabîh bazı mevâni-i hâriciyye haylûlet ederek kuvvede kalsa bile hulkiyyet yine kabîhtir. İlm-i ahlâk vicdana, irtiyâda bakar. İrtiyâd hayra sâ'î ise bundan fiil sâdır olsun olmasın hatta sâdır olan fiil hayra münâfî bile olsa irtiyâd yine hasendir, hulkiyyet fâzıldır.

İrtiyâd hayra sâ'î değil ise bundan yine bazı mevâni' haylûleti ile fiil sâdır olmasa veya sâdır olan fiil hayra muvâfık olsa da irtiyâd yine kabîhtir, hulkiyyet yine rezildir.

Görüyorsunuz ki ilm-i ahlâk bu dakîka-i mühimme, ilm-i ahlâk ef'âle nazar etmiyor, [14] irtiyâdâta bakıyor. Biz fitratımız muktezâsı olarak her irtiyâd ettiğimiz şeyi icrâ edemeyiz, aciziz. Ahvâl-i tabiiyye yedimizde olmayan mevâni-i tabiiyye, mevâni-i medeniyye irtiyâdâtımızı ya bütün, ya kısmen kuvveden fiile zuhûruna hâil oluyor. Bu cihetle tasavvur ve irtiyâd eylediğimiz fiil hâricde ya hiç tahakkuk edemez veya nâkıs tahakkuk eder. Yine bu ahvâl ve mevâni' iktizâsıyladır ki bazen de olur ki irtiyâd ettiğimiz fiil tasavvur ettiğimiz gibi kuvveden fiile çıkmaz, irtiyâd edilen gâyet hâsıl olmaz. İrtiyâd edilmeyen, hâtırda olmayan bir netice zuhûr eder. Bu fiil bu netice ne olursa olsun hayır olsun şer olsun, nef' olsun zarar olsun her halde ilm-i ahlâk fiilin tasavvuruna yine irtiyâda nazar eder. İrtiyâd hayra sâ'î ise hasen ve fâzıldır. Değil ise kabîh ve rezildir. Demek oluyor ki ilm-i ahlâkta kuvve-i irtiyâdiyyenin hayır ile münâsebâtı, bu münâsebâtı tayin eden ahkâm ve kavânîn pek mühim bir mebhas teşkil eder. Çünkü ilm-i ahlâk –yine tekrar edelim- ef'âlin hayır ile münâsebâtına bakmaz. Fâilin yani irtiyâdın hayır ile münâsebâtına nazar eder. Bunun içindir ki irtiyâdı olmayan bir âdemden sâdır olan ilm-i ahlâkta hiç ehemmiyeti yoktur. Hâdisât-ı tabiiyye kabilindedir. Ha damdan kiremit düşmüş birinin başını yarmış ha irtiyâdı olmayan bir âdemden –şerâ'it-i irtiyâddan olan idrâk ve temyîzden mahrum çocuklar mecnunlar gibi- böyle bir fiil sâdır olmuş ilm-i ahlâkça aralarında hiçbir fark yoktur.

[15] Sâlisen –hayrı idrâk eylemek, irtiyâdı bilmek, hayır ile irtiyâd beynindeki münâsebâtı tayin eylemek ilm-i ahlâk için kâfi olamaz. Hayrı bilmek, irtiyâdı bilmek, irtiyâdı hayra sa'y eylemek neye yarar? Bunlar hep birer emr-i zihnî ve bâtınîdir. Hayrı idrâk ve irtiyâd öyleyse yetmez. İlm-i ahlâk bir ilm-i amelîdir. İdrâk ve irtiyâd edilen hayrı kuvveden fiile çıkarmak, hâricde tahakkuk ettirmek de lazımdır.

İnsan irtiyâdâtını, irtiyâd eylediği hayrı ef'âl ile izhâr eder, vücuda getirir. Ahlâkın bahsettiği ef'âl irtiyâddan münbe'is, cevârih-i â'zânın tahrîk ve tağyîriyle

âriz olan heyetten ibaret olduğuna nazaran, kuvve-i irâdiyyenin â'zâ ve cevârihi tahrîk edecek bir tesiri olmak icâb eder ki bu tesire “kudret” tabir edilir.

Ve bu kudreti akâ'id-i İslâmiyyeye nazaran Cenâb-ı Hak halk eylediği için “İrtiyâdı müte'âkıb â'zâ ve cevârihin hareketi kudret-i hâdise ile vâki olur.” denir ki insanın kudreti müessir değil demek oluyor.

Binâenaleyh kudret-i hâdise dahi ilm-i ahlâkın mebâhisine dâhil olmak icâb eder.

Râbian –kuvve-i irâdiyyeye kudretin mukârenetinden fiil hâsıl olur. Ve kudret ta'alluk eyler. İrtiyâdâtımız ef'âl suretinde tecellîye başlar. Ef'âl, ilm-i ahlâk nokta-i nazarından, irtiyâd ile hayır yani kuvve-i irâdiyyeyle bunun sa'y eylemek iktizâ eden gâyeti beyinde mütevassıttır. Mebde'i olan kuvve-i irâdiyyeden neş'et eder. Gâyeti olan hayra müntehî ve müeddî olur. Bazen olur ki fiilin kendisi bir gâyettir. Fakat ekser-i ahvâlde ef'âl hayra müeddî olan vesâ'itten ibarettir ki ef'âl bahsinde bu cihetleri tafsîl edeceğiz.

Öyleyse ef'âl-i irtiyâdiyye, hâricen tecellî ettiği vakit o suretle tertip ve idare olunmalıdır ki vâsıta olduğu hayra müeddî olabilsin de hayra vâsıta olan ef'âlin maksadına hâdim olabilmek üzere vücuda tertip ve edâsı zihnin, [16] kuvve-i akliyyenin mahsûsâtındandır. Fakat şimdiden söyleyeyim ki, ef'âl vesâ'it olmakla beraber sıfat-ı ahlâkiyyeden yani hasen ve kabîh sıfatlarından âzâde olamaz. Hayra hâdim olan ef'âl kendisi de hayır olmak lazımdır. Yoksa haddizâtında hayır olan bir şey için vesâ'it-i kabîha isti'mâli ilm-i ahlâhta tecvîz edilemez. Bu bahsi yeri geldiği vakit teşrîh ederiz.

Ef'âl, hârice zuhûr etmeden evvel nefîste, zihinde tecellî eder. Yani tasavvur edilir. Fakat ef'âli tasavvur etmek için biz kendimizden hareket edemeyiz. Ef'âl tasavvur olunmak itibariyle me'ânîden ibarettir. İnsan ise me'ânî icâd edemez. Bu me'ânî zihne bir sebep ile gelmeli, geldikten sonra tasavvur edilir.

Ef'âl irtiyâddan sudûr eder. Binâenaleyh irtiyâda muvâfık olmak icâb eder. Mesela, irtiyâd hasen ise fiil hasen, irtiyâd kabîh ise fiil kabîh olur.

Ef'âl, irtiyâddan bed' eder. Hayra müntehî olan vesâ'ite ve ibaret olduğuna nazaran ef'âlin suret-i cereyân ve tertibini hâricen müşâhede ederek, tecârib-i

sâbıkadan istidlâl eyleyerek fâilin irtiyâdına, irtiyâdın sa'y eylediği âkıbete, ittılâ' eylemek mümkündür. Fakat bazen müşekkel ve en dakîk nazarlara bile gayr-ı müyesser olur. Çünkü olabilir ki fâilin niyeti şerdir. Fakat niyeti şer ederek fiilini hayra sâ'î gibi göstermekle muvaffak olur. Bunun içindir ki, â'mâl niyyâta tâbi', "إنما الأعمال بالنيات"⁴ hadis-i şerifi bu hakikati ispat eder. Yukarıda bir nebze bahsetmiş idik. İrtiyâd ettiğimiz bir şey ef'âl ile hâricde tahakkuka başladığı vakit insanın kendi yedi iktidârında olmayan bazı ahvâl ve mevâni'in te'âruzu ile fiilin neticesi, irtiyâdın âkıbeti ile tevâfuk eylemez. Mesela bir avcı ava atarken nâ-gehânî zuhûr eden bir adamı öldürür. İşte bu fiil ki neticesi irtiyâdın âkıbetine tevâfuk etmedi. İşte bunun aksi de vâki olabilir. Yani netice-i fiil ile âkıbet-i icâdın tevâfuk etmesi insanın [17] kendi ilmi ile, kendi tedbîri ile olur. Mesela, irtiyâd edilen şey kuvve-i irâdiyyenin sa'y eylediği gâyet kabîh olur, şer olur, fiil zâhiren hayra müeddî olmak üzere tasmîm ve tertip edilir. Netice fiilin tertip olunduğu gibi çıkarsa yani, fiil hayra müeddî olursa, o vakit netice-i fiil ile gâyet-i irtiyâd beyninde yine tevâfuk hâsıl olmaz.

Bakınız: Fiil ile irtiyâd beynindeki fark böyle ahvâlde pek zâhirdir. Bunun içindir ki ilm-i ahlâk irtiyâd ile ef'âli ve bunların aralarındaki münâsebâtı ayrı ayrı bahs ve tedkîk eylemek icâb eder.

Ef'âl-i âdemiyye irtiyâddan neş'et eder. Hayra müntehî olur demiş idik. Ef'âl-i âdemiyyenin hayra, mebâdi-i hayra muvâfakatına, muvâfakat ve adem-i muvâfakatına, hulkiyyet-i ef'âl veya sıfât-ı ef'âl denir ki ef'âl-i beşeriyyenin hüsün ve kubhuna bu sıfât ile hükmedilir. Binâenaleyh hulkiyyet veya sıfât-ı ef'âl dahi ilim mebâhisinden birini teşkil eder.

Hayır mevcûd, hayrın evsâf ve şerâ'iti malum, irtiyâd hayra sa'y eylemek lazım, ef'âl irtiyâddan neş'et ediyor, hayra müntehî oluyor. Fakat bunları bilmek, öğrenmek ile iş bitmez; irtiyâdı hayra tevcih etmeye, ef'âli hayra müeddî olacak surette işlemeye, velhâsıl hayra irtiyâd etmeye ve bi'l-mufassal vücuda getirmeye bir lüzum ve mecburiyet-i akliyye bulunmak da lazımdır.

⁴ "İnneme'l-Â'mâlü bi'n-Niyât" [Ameller niyetlere göredir.] Buhârî, "Bed'ül'l-Vahy", 1.

Akıl, hayrı idrâk eylediği gibi bu lüzum ve mecburiyeti de takdir eder. Bu lüzum ve mecburiyete zimmet veya teklîf (*obligation*) tabir edilir.

İnsan, hayrı idrâk etmekle beraber icrâsına da mükellef olmak lazımdır. Teklîf, irtiyâda ta'alluk eder. Teklîf öyle bir şeydir ki ne ihmal edilebilir, bir nasihate kıyas edilir, ne tesirinden kurtulmak gayr-ı kâbil olan bir kahr ve cebre temsil olunur. İrtiyâdı ta'cîz eder, fakat istiklâlini ihlâl etmez.

[18] İşte ilm-i ahlâkın bir bahsi de zimmet veya mükellefiyet-i ahlâkıyedir. Teklîf, ef'âl-i mükellefeye vezâ'if tabir edilir.

Teklîf mu'âhazeyi istilzâm eder. Yani vezâ'ifin icrâsı medhi terk ve ihmali zemmi davet eyler. Vâkıa insan hayrı icrâ ve şerden ictinâb ile mükellef olunca hayrı icrâ edenlerin memdûh ve aksi halde mezmûm olması icâb eder.

Binâenaleyh mu'âhaze, medh ve zemm dahi mebâhis-i ahlâkıyyeden bir bâbı teşkil eder. Medh ve zemmden ibaret olan mu'âhaze kendi ef'âlimiz üzerine enbâ-yı nev'imizin hayrı suret-i idrâklerine vücuh takdirinden ibarettir, hayr-ı müdreke muvâfık olan ef'âl medh edilir, muvâfık olmayan ef'âl zemm edilir. Fakat ilm-i ahlâқта muteber olan muhâfaza-ı hayr bizzat hayr-ı küllî, hayr-ı mutlak manasına göre takdir edilmek lazımdır. Medh ve zemm-i hakikî, mu'âhaze-i ahlâkıyye işte budur.

Mükellefiyet-i ahlâkıyye mu'âhazeyi icâb eder dedik fakat mu'âhaze medh ve zemmden, kendi ef'âlimiz üzerine enbâ-yı nev'imizin bu yoldaki takdirâtından tahsîn ve takbîhlerinden ibaret olunca mükellefiyet-i ahlâkıyyede kâfi bir tesiri olamaz. Bunun için mükellefiyet-i ahlâkıyyenin medh ve zemmden başka bir tesire ihtiyacı tahakkuk eder ki buna da cezâ-yı ahlâkî tabir ederler.

Ef'âl-i ahlâkıyyenin bir kısmı vardır ki bunlar doğrudan doğruya medeniyet-i beşeriyyenin nizâmına ta'alluk eylediği için bu kısım ef'âlin mükellefiyeti şerâyi' ve kavânîn ile kuvâ-yı cebriyye ile bu kısım ef'âl-i mükellefeye vezâ'if-i mütehattime veya vezâ'if-i hakkâniyye tabir edilir ki bunlar ders-i âtîde ilm-i ahlâk ile ilm-i hukukun münâsebâtından bahsedilirken izah edilecektir.

Fakat yine o bahiste izah edileceği vechile, yani vezâ'if-i âdemiyyenin ef'âl-i mükellefenin bir kısmı da vardır ki bunlara bilhâssa vezâ'if-i ahlâkıyye veya vezâ'if-i gayr-i mütehattime derler ki bu vazifelerin mükellefiyeti kanunî değil sırf ahlâkîdir. Yine o vazifeler icrâ edilmezse mu'âhaze-i kanunî yoktur.

Sâniyen: Vezâ'if-i hakkâniyyeye muhâlefet kanunen mûcib-i mesuliyet olmak için hâricden tezâhür ve tecellî eylemek lazımdır. Fiil ve teşebbüs-i fiil olmadıkça tasavvurât-ı fiiliyye a'yânda tahakkuk etmedikçe mu'âhaze-i kanunî bed' eylemez. İlm-i ahlâk ise en ziyade irtiyâdâta nazar eder. Bir irtiyâd-ı kabîh fiilen hârice zuhûr etmese de yine şâyân-ı mu'âhazedir, çünkü böyle bir irtiyâdın hârice adem-i zuhûru fâilin kendi [19] elinde olmayan esbâb ve ahvâlden neş'et etmiştir ki bu halde ilm-i ahlâk nazarında irtiyâd edilmiş olan fiil vâki olmuş demektir.

Sâlisen: Vezâ'if-i mütehattime veya hakkâniyyenin nakzından dolayı fâili aleyhinde hayat-ı medeniyyenin tertip eylediği ceza umûr-ı âdemiyyenin acz ve noksanından âzâde olamayacağına binâen haddir ki zâit veya nâkıs takdir edilmek ihtimâli olduğu gibi bazen hata-yı adlî sebebi ile nâ-hak yere bir masumun ceza-dîde olması bir mücrimin netice-i adaletten istihlâsı imkânı da olur.

Binâenaleyh vezâ'if-i ahlâkıyye ve gayr-ı mütehattimenin mükellefiyeti temin ve ikmâl eylemek adalet-i âdemiyyenin noksan ve hatalarını cebr ve telafi etmek üzere ef'âl-i fâzileyi mükâfât ile ef'âl-i rezileyi ukûbât ile cezalandırmak için bir dâr-ı âhiretin bir yevm-i hayrâtın vücudu bedfihîdir ki işte hayır manasından mükellefiyet manasını istidlâl ederek ilm-i ahlâk dahi bize bir yevm-i âhiretin bir hayat-ı sâniyenin vucûbunu ispat eyler.

Buraya kadar icrâ eylediğimiz teşrîhât ile ilm-i ahlâkın mevzû'unu madde be-madde tayin eyledik. Bu maddelerin herbiri sırası ve teferruât-ı lazimesi ile ders be-ders takrir ve beyan edilecektir.

[20]3.2. İlm-i Ahlâkın Ulûm-ı Sâire ile Münâsebâtı

Bir ilmi tarif eylemek, mevzû'unu tayin etmek bu ilmin haddizâtında ne olduğunu, neden bahsettiğini bildirmeye kâfi ise de cümle-i ulûm-ı beşeriyyede hâiz olduğu diğer ilimler ile hadd-i fâsıllarını da takdir etmelidir ki o maksad teyessür edebilsin. Taksîm-i ulûm memâlikî resmeden bir haritaya teşbih edilebilir. Harita-i

arzda bir memleketi tahdîd eylemek için, bu memleketi tarif, kendi hudûdunu tayin, hâmî olduğu aktâ'ı tavsîf eylemek kâfi olmayıp mücâvir ve mülâsık bulunduğu kıta'ât-ı memâlikin hudûdunu da tasrîh etmek lazım olduğu gibi harita-i marifette dahi bir ilmi fasl eden diğer ilimlerin de hadd-i müştereklerini tarif eylemek iktizâ eder. İşte bu lüzuma mebnîdir ki ilm-i ahlâkî o vech ile de tahdîd eylemek hem-hudûd olduğu ulûm-ı sâire ile münâsebâtını izah edeceğiz.

İlm-i ahlâk, taksîm-i ulûmda ilm-i hikmet aksâmındandır. Binâenaleyh mertebe-i ûlâda ilm-i ahlâkın hem-sınıfı bulunan sâir ulûm-ı hikemiyye ile münâsebâtını teşrîh eylemek muvâfık olur.

1. İlm-i Ahlâkın Ulûm-ı Hikemiyye ile Münâsebâtı: Hukemâ-yı mütekaddimînin ittihâz eylediği taksîm-i ulûmda ilm-i ahlâk hikmet-i ameliyye aksâmından biri addolunmuş idi. Çünkü kudemâ-yı hukemâ ilm-i hikmeti ikiye taksîm etmişlerdi: Hikmet-i ameliyye, hikmet-i nazariye. Yalnız i'tikâd olunmak için bilinen ilm-i hikmete hikmet-i nazariye, amel olunmak için tahsîl edilen ilm-i hikmete hikmet-i ameliyye tabir edilir idi.

Hikmet-i nazariye de üç kısma münkasem idi. İlm-i a'lâ ki ilm-i ilâhîdir. İlm-i ednâ ki ilm-i tabi'îdir. İlm-i evsat ki ilm-i riyâzî idi. Hikmet-i nazariyenin böyle üç ilme inkisâmında esas bu idi ki (Çünkü her taksîmin bir esası bir mebnâsı vardır.) hikmet-i nazariyede nazariyât, ya maddeden mücerred olan umûra ta'alluk eder ki ilm-i ilâhînin mevzû'udur. Ya umûr-ı maddiyyeye ta'alluk eder ki ilm-i tabi'înin mevzû'udur. [21] Ya zihinde mevâddan tecerrüdü sahih olan umûra ta'alluk eder ki ilm-i riyâzîyenin mevzû'udur.

Hikmet-i (akliyye) ameliyye de kezâlik üçe taksîm edilir idi: İlm-i ahlâk, ilm-i tedbîr-i menzil, ilm-i tedbîr-i medine yahut ilm-i siyase. İlm-i ahlâk, insanın salâh-ı haline müte'allik a'mâlden, ilm-i tedbîr-i menzil bir hanenin bir ailenin salâh-ı me'âşine müte'allik olan a'mâlden, ilm-i tedbîr-i medîne hey'et-i medînenin salâh-ı ahvâline müte'allik ahvâlden bahsediyordu. Taksîm-i müteahhirinde ise ilm-i hikmet dörde ayrıldı: İlmü'n-nefs, ilm-i mantık, ilm-i ahlâk, ilm-i ilâhî.

İşte bu taksîme nazaran olan ilm-i ahlâkın ilmü'n-nefs ile münâsebâtından bahsedelim:

İlm-i ahlâk ile ilmü'n-nefs beynindeki münâsebât pek bedîhî, pek zâhirdir. İlmü'n-nefs sırf bir emr-i nazarîdir. Hikmet-i nazariyedendir. İlm-i ahlâk ise hem nazarî, hem amelî bir ilimdir. İlmü'n-nefs tekmîl-i nefsi ihâta eder, hâdisât-ı nefsânîyye cümleten ilmü'n-nefsin mevzû'unu teşkil eder. İlm-i ahlâkta ise kuvâ-yı nefsânîyyeden yalnız kuva-yı irâdiyye mevzû-i bahstir. Bununla beraber ilmü'n-nefs kuvve-i irâdiyyenin mâhiyetinden bâhis olduğu halde, ilm-i ahlâk kuva-yı irâdiyyeden bu cihetle bahseylemez, kuva-yı irâdiyyenin hasen olması için tâbi olmak iktizâ eden şerâ'it ve kavâ'idden bahseder.

İlm-i ahlâk ile ilm-i mantık beynindeki münâsebât da pek celîdir. İlm-i mantık nazariye-i marifetten, zâbita-ı zihniyyeden ibarettir. İlm-i ahlâk ise kuva-yı irâdiyyenin nazariye-i nâmûs idaresidir.

Biri, hak ve savâbın şerâ'it-i ma'neviyyesini tayin eder, diğeri hayrın şerâ'it-i ma'neviyyesini tayin eder. İnsan ne şartla yakinen bilebilir? İnsan ne şartla [22] nâmûsen hareket edebilir?

İlm-i mantık birinci suâle, ilm-i ahlâk ikinci suâle cevap verir.

İlm-i ahlâkın ilm-i ilâhî ile münâsebâtı bir bahs-i mühim olduğundan bunu ayrı bir derste teşrîh edeceğiz.

2. İlm-i ahlâkın ulûm-ı hikemiyye sınıfından olmayan ilimler ile münâsebâtı: İlm-i ahlâkın ulûm-ı hikemiyyeden olmayan ilimler ile de münâsebâtı vardır. Bu ilimlerden birinci mertebede ilm-i hukuk gelir. Vâkıa ilm-i hukuk, ilm-i ahlâk gibi ulûm-ı hikemiyyeden değildir. Ayrı bir sınıf ulûmdandır. Bununla beraber ilm-i ahlâk ile ilm-i hukuk beyninde münâsebât-ı sahîha vardır.

Çünkü bu iki ilmin mevzûları, gâyetleri itibariyle aralarında iştirak mevcûddur. İlm-i hukukun da maksadı, ahlâk-ı âdemiyyeyi kâide tahtına almak salâh-ı me'âşa hizmet eylemektir. İlm-i hukukun aradığı saadet-i umûmiyyedir. Bu maksadın ise hayr-ı ahlâkî ile ravâbit ve münâsebâtı pek zâhirdir. İlm-i ahlâk ile ilm-i hukuk beynindeki münâsebât ber-vech-i âtî hulâsa edilebilir:

Evvelen: İlm-i hukukun bahsettiği vezâ'if herkes için ferd-a-ferd lâzimu'l-murâ'ât olan vazifelerdir ki bunların nakzı doğrudan doğruya hey'et-i medeniyyeye ikâ-yı zarar eder. Bu sınıf vezâ'ife “adl” tabir edilir.

İlm-i ahlâk ise vezâ'if ve adl ile beraber nakzı doğrudan doğruya hey'et-i medeniyyeye muzır olmayan vezâ'if ve fezâ'ilden de bahseder. Bu sınıf vezâ'ife de "vezâ'if-i ihsân" itlâk edilir.

[23] Sâniyen: İlm-i hukuktan bilhassa nakz-ı vazifenin istilzâm eylediği netâyic-i hâriciyyeyi nazar-ı dikkate alır. İlm-i ahlâk ise her şeyden evvel bu nakz-ı vazifenin delalet eylediği isâ'et-i bâtniyye-i vicdâniyyeyi mülâhaza eyler.

İlm-i hukuk; şerri ef'âl ile hâricde tezâhür ettikten, nev'î kazâda tecessüm eyledikten sonra takip eder. İlm-i ahlâk ise şerri a'mâk-ı ruhta isti'dâdât-ı nefsâniyye halinde iken takip eyler. Tasavvur-ı me'âsi-yi ahlâk-ı zemîme a'yânda bulunmadıkça hukuk mu'âhaze edilemez. Bunun içindir ki ilm-i hukuk tasavvurât ve ef'âli hâricde zuhûr ve tahakkuk eyledikten sonra idrâk eder. İlm-i ahlâk ise ef'âl-i mezkûreyi hârice çıkmadan ihâta eyler.

İşte ilm-i hukuk insanın vezâ'if-i muhtelifesi içinde en ziyade tayin eden, en ziyade takarrür eden vezâ'ifi yani vezâ'if-i tâmme ve mütehattime intihâb eden hikmet-i umûmiyyenin ibaretidir ki bu vezâ'ifin icrâ ve ifâsını temin eyleyen bir hâriciyye ile teyit olunmuştur.

Yani o vezâ'ifin icrâsı kuvve-i hükümet ile temin edilmiştir. İlm-i ahlâk vezâ'if-i tâmme ve mütehattime ile beraber vezâ'if-i mütetavvi'a ve gayr-ı mütehattimeyi câmi' olan hikmet-i zâtiyyenin beyanıdır ki bu vezâ'ifin icrâsını temin edecek kuvvet sırf bâtındır. Mezrâat-ı vicdâniyyeden ibarettir.

Hukuk ve kanun nazarında nâmuslu bir adam olarak tanınmak için, o da vasat bir mertebede yalnız bir sıfatı hâiz olmak kifâyet eder. Bu sıfat da kanun-perverliktir. Ahlâk ve vicdan nazarında nâmuslu bir adam olmak için sıfat-ı adaleti en âlî ve kâmil derecesinde hâiz olduktan fazla bununla beraber diğer fezâ'il-i ahlâkiyyeyi de câmi' bulunmak icâb eder.

Herkes bilir ki kavânîn-i mektûbe ile halledilen mesâ'il-i hukukiyye bâbında ahlâk ve âdâba müte'allik öyle meseleler vardır ki bunları kavânîn-i mektûbe hal ve ihâta edemez. Bu mesâ'il yalnız vicdanın salâhiyetine tâbi'dir. Hem öyle mesele ki bunların terk ve ihmali kanunen mûcib-i mesuliyet olmasa da vicdanen şâyân-ı

mu'âhaze [24] görülür. Hiçbir sâhib-i vicdan ve insaf yoktur ki o mesâ'ilin ihmaliyle kendi nefsinin zelil ve muhakkar addetmesin.

İşte görülüyor ki ilm-i ahlâkın mevzû'una dâhil olan vezâ'if hem vezâ'if-i mecbûreyi hem vezâ'if-i mütetavvi'ayı câmi'dir. Demek ki mevzû' itibariyle ilm-i hukuk dairesi ilm-i ahlâk dairesinde dâhildir. Yani ilm-i ahlâk daha vâsi' bir ilim olup ilm-i hukuku ihâta eder.

İlm-i ahlâkın mevzû'unu teşkil eden vezâ'iften bir kısmı da yani nakzî hey'et-i medeniyyeye muzır görülen vezâ'if tefrîk olunmuş, bu vezâ'ifin tenfiz ve icrâsı kuvve-i umûmiyye ile temin edilerek ilm-i hukuka mevzû' ittihâz kılınmıştır. Öyleyse bu bahiste şöyle bir mesele tevârüd eder. Vezâ'if-i ahlâkıyye hangilerini tefrîk ederek icrâsını kuvve-i hükümet ile taht-ı temine almak lazımdır? Bu meselenin halli her yerde, her memlekette bir vecihle değildir. Bunun içindir ki ilm-i ahlâk ile ilm-i hukukun hudûdu mütegayyirdir. Zaman ve mekân ile değişir. Memleket vardır ki, diğer bazı memâlikte vezâ'if-i ahlâkıyye olarak ifâ edilen bazı vezâ'if ahkâm-ı kanuniyye ile teyit edilerek vezâ'if-i hukukîyye i'dâdına idhâl olunmuştur. Bu bâbda bir kâide-i umûmiyye vaz' edilemez. Fakat görülüyor ki ilm-i ahlâk ile ilm-i hukukun münâsebâtı, tayin-i hudûdu pek mühimdir.

3. İlm-i ahlâkın bir kısmı ilm-i hukukun dairesi hâricinde kaldıktan başka, bu iki ilim aralarında müşterek yani ikisine birden müte'allik olan meselelerde, noktalarda ihtilaf edilir. İlm-i hukuk hakâyık-ı ahvâlin mukteziyâtına tevfiқан az çok mazhar-ı ta'dil olan mana-yı hakkın ve adlin ibaretidir. İlm-i ahlâk ise hakâyık-ı ahvâlin hiçbir vech ile tağyîr ve ta'dil etmediği, sırf nazarî olarak idrâk ve taakkul edilen mana-yı hak ve hayrın ibaretidir.

İlm-i hukukun ahkâm ve mevâddı daha ziyade muayyen, daha ziyade amelîdir. İlm-i ahlâk daha ziyade âlî, daha ziyade nazarîdir. İlm-i ahlâk sırf akıldan muktebestir.

[25] İlm-i hukukun bir menşe'i de sevâbık-ı tarihiyyedir. Binâenaleyh ilm-i hukuk yalnız aklen isti'âne etmez, tarihe de müsteniddir. Bunun içindir ki hukuk ve kavânîn zaman ve mekâna göre mütehavvil olduğu halde ilm-i ahlâk menşe'i olan akıl gibi her yerde, her zamanda birdir. İlm-i hukukun teşkil ve tedvînine akıl ile

beraber his ve menfaat gibi unsurlar da müdâhale eder. İlm-i ahlâk ise dediğimiz gibi yalnız aklın mahsûl-i nazarıdır. İlm-i hukuk en ziyade kavânîn-i mevzû'a ve mektûbeyi nazar-ı mütâla'aya alır. İlm-i ahlâk ise dest-i kudretin hurûf-ı ezeliyye ile cevher-i nefse hakk ve nakş eylediği kavânîn-i külliyyeyi ihâta eder. Bu cihetle ahlâk, hukukun hedef-i sa'yi, gâyet-i kemâlidir. Kavânîn-i ahlâkıyye lâ-yetegayyer ve binâenaleyh tam ve kâmil olduğu halde kavânîn-i hukukıyye mütegayyir ve mütehavvildir. Dedik: Çünkü biri sırf akl-ı selîmden muktebes, diğeri hiss-i menfaat ile müstahrec. Mademki kavânîn-i beşeriyye, hukuk-ı mevzû'a-i beşer tagayyür ve tahavvül ediyor, tabidir ki bu tahavvül ve tagayyür kemâl cihetine sâ'î olmalıdır. Binâenaleyh kavânîn-i ahlâkıyye kavânîn-i hukukıyyenin numûne-i istikmâli olmak icâb eder. Kavânîn-i hukukıyye kavânîn-i ahlâkıyyeye takarrub eylemeye sa'y etmelidir. Buna cihât-ı hukukun terakkîsi derler. Gâyet-i terakkî ise cihât-ı ahlâktır. Hissin yani elem ve lezzetin fevkinde nef' vardır. Nef'in fevkinde de akıl vardır. Bunun gibi cihât-ı hukukun fevkinde cihât-ı ahlâk bulunur ki cihât-ı hukukun üsve ve muktedâsıdır. Bu mütâla'âta nazaran olabilir ki bir mesele-i hukukıyyede ilm-i ahlâk ile ilm-i hukuk ayrı ayrı re's-i beyan edebilirler. Mesela; bir vakit Roma'da kurûn-ı ûlânın hukuk-ı [26] mevzû'a-i beşeriyyece en mükemmel addedilen, Roma kavânîninde ahlâkın tecvîz eylemediği, kemal-i şiddetle red ve takbîh eylediği ahkâm-ı vahşiyâne mevcûd idi (Gladyatör dövüşleri gibi). Fakat zamanın ilm-i ahlâk ulemâsı bu mu'âmelât-ı vahşiyâne aleyhinde ikdâm ederek bu kabil ahkâm-ı kanuniyyenin ilgâ' veya ta'dîline (küllî bir hukuk tesis ve tedvînine) çalışıyorlardı. Roma hukukunun en iyi devri, bütün erbâb ve firakın müsellemi olduğu vech ile Yunan-ı kadîm mekâtib-i hikmetten ravâkiyyûnun ilm-i ahlâka dair olan eserlerinin – velev nakıs bir surette olsun- Roma hukukuna tatbîk olunduğu hengâmıdır. Çünkü bu sayede Roma hukuku ilm-i ahlâkın ahkâm ve vesâyâsına daha ziyade yaklaştırılmış oldu. Bir zamanlar Avrupa kanunları, bugün bizi dehşetle titretecek ahkâm-ı vahşiyâne ile memlû' idi. Hâlbuki muahharen hikmet-i cedîdenin, ilm-i ahlâkın kavâ'id-i nazariyesi efrâd beynindeki münâsebât ve mu'âmelâta tatbîk edilerek Avrupa hukukunu kavânîn-i akliyyeye bir dereceye kadar daha ziyade takrîb edildi. Velhâsıl cihât-ı kavânîn cihât-ı ahlâkın müşerrefiyâta fakat daima nakısı olarak

tahakkuk eden suretidir. Bu cihetle ilm-i hukuk daima ilm-i ahlâka muhtaçtır. Yukarıdan beri verdiğimiz tafsilata nazaran ilm-i ahlâk ile ilm-i hukuk beynindeki münâsebât bu iki ilim beynindeki farkları şöyle hulâsa eder:

İlm-i ahlâk, ilm-i hukuk ikisi de saadet-i beşeriyyeye hizmet eder. İkisi de ef'âl-i âdemiyyeyi nizam ve kanun tahtına almak, umûr ve mu'âmelât-ı beşeriyyeyi bir vech-i istikâmet zapt ve tanzim eylemek gibi bir maksat-ı müştereke sa'y eder. Birinin (ilm-i hukuk) gâyeti [27] saadet-i umûmiyye diğèrinin gâyeti saadet-i hulkiyyedir. Biri hayr-ı umûmîye diğèri hayr-ı ahlâkîye hizmet eyler. Hayr-ı umûmî ile hayr-ı ahlâkî arasındaki saadet-i umûmiyye ile saadet-i hulkiyye pek zâhirdir. Saadet-i umûmiyye saadet-i hulkiyye ile hayr-ı umûmî, hayr-ı medenî, hayr-ı ahlâkî ile temin edilir. İşte ilm-i ahlâk ile ilm-i hukuk beyninde cihet-i iştirâk...

Aralarındaki farka gelince:

Evvelen: Mevzû' itibariyle aralarında fark vardır. İlm-i ahlâk tekmîl-i vezâ'if-i âdemiyyeden bahseder. İlm-i hukuk bu vezâ'if yalnız bir kısmından yani nakz ve ihmali doğrudan doğruya hey'et-i medeniyyeye mazarratı mûcib olan vezâ'iften bahseder. İlm-i hukukun mevzû'u olan vezâ'ifin ifâ ve icrâsı kuvve-i kâhire-i hükümet ile teyit ve temin olunmuştur. Bu fark umûm ve husûs mutlak farkıdır.

Sâniyen: Menşe ve tarîk itibariyle aralarında fark vardır. İlm-i ahlâk mebâdi' ve kavânîni münhasıran akl-ı selîmden iktibâs eder. Hak Te'âlâ Hazretleri'nin, Cenâb-ı Âlî-i Mutlak'ın sahîfe-i vicdana işaret buyurdıkları ahkâm-ı bâtiniyyeden istinbât eyler. İlm-i hukuk ise mebâdi' ve kavânîni mevzû-i beşer olan ahkâm-ı mektûbeden, örf ve âdâttan istihrâc eder ki bunları ekseriyâ olur ki akl-ı selîm kabul etmez.

Sâlisen: Gâyet itibariyle aralarında fark vardır: Hukuk-ı mevzû'a, ahkâm-ı kanuniyye ezmân ile, mekan ile tagayyür eder. Ahkâm-ı ahlâkiyye ise akl-ı selîmden muktebes olduğu için menşe'i gibi lâ-yetegayyerdur. Bu cihetle ahlâk hukukun gâyeti olmak icâb eder. Hatta hukukun bu gâyete müteveccihen daima sa'y eylemesi de bir emr-i lazımdır. Demek ki bu nokta-ı nazardan ilm-i ahlâk –vezâ'if-i mütehattimedden bâhis olan kısmında bile- ilm-i hukukun gâyetidir.

[28] 3.2.1. İlm-i Ahlâkın Fıkıh ile Münâsebâtı

İlm-i ahlâk ile ilm-i fıkıh miyânındaki münâsebâtı izah edebilmek için evvel emirde ilm-i fıkıh ile ilm-i hukuk arasında bir mukayese yapalım: İlm-i fikh-ı şerif, ef'âl-i mükellefîne müte'allik olan ahkâm-ı şer'iyeden bahseder. İlm-i fıkıh, ilm-i kelâm gibi ulûm-ı âliye-i diniyyedendir. Ulûm-ı diniyye Vâcib Te'âlâ Hazretleri'nin zât ve sıfâtından, akâ'idimizden veya Hak Te'âlâ Hazretleri'nin evâmir ve nevâhîsinden, a'mâle müte'allik olan ahkâm-ı şer'iyeden bahsolunduğuna göre ilm-i kelâm ve ilm-i fikha taksîm olunmuştur.

Birincisi, neye inanmalıdır? Neye imân etmelidir? Bunu bildirir yani akâ'idimizi bize talîm eder. Diğeri ne işlemelidir, yani a'mâlimizi bize telkîn eyler. İlm-i kelâm akâ'id-i diniyyemizi edille-i akliyye ve berâhîn-i nakliyye ile ispat eyler bir ilm-i celîldir. İlm-i fıkıh, Allah Te'âlâ Hazretleri'nin ibâd-ı mükellefîne müte'allik ahkâmını edille-i şer'iyesinden istinbât ile bize bildirir bir ilm-i şeriftir.

İlm-i fıkıh ile ilm-i hukuk beyninde birkaç cihetle fark vardır:

Evvelen: Mevzû'an olan fark ki ilm-i fıkıh ibâdât ve mu'âmelâta müte'allik olan bilcümle ahkâmdan bahsettiği halde, ilm-i hukuk yalnız mu'âmelâta müte'allik ahkâmdan bahseder bir ilimdir. Biri, hem dünyevî, hem uhrevî, diğeri yalnız dünyevî bir ilimdir. İlm-i celîl-i fıkıh fevz ve saadet-i dâreyne hâdimdir. İlm-i hukuk ise, yalnız emn ve nizam-ı dünyevîye hizmet eder.

Sâniyen: Menşeyi cihetiyledir ki ilm-i şerîf-i fıkıh, usûl ve edille-i şer'iyeden muktebes, müstenbattır. İlm-i hukuk ise fıkıhtan, örf ve âdâttan mevzû-i beşer [29] olan kavânîn-i mektûbeden istihrâc edilen ahkâm ve kavâ'idden bahseder. İlm-i ahlâkın mevzû'u olan vezâ'if yani ef'âl-i mükellefîne müte'allik olan kavâ'id-i nazariye ve ameliyye sırf akl-ı selîmden, vicdan-ı selîmden istinbât edilir. İlm-i celîl-i fıkıh, kitap ve sünnet ile sabit ve ef'âl-i mükellefîne müte'allik olan ahkâm-ı şer'iyeyi tafsîl eder. İlm-i ahlâk nüsha-i vicdana mektûb ve ef'âl-i mükellefîne müte'allik olan mebâdi' ve kavâ'id-i akliyyeyi, ahkâm-ı külliyye-i vicdâniyyeyi bize tebliğ eyler.

İlm-i hukukun mevzû'u olan vezâ'if yani ef'âl-i mükellefîn tekâlîf-i kanuniyyedir. İlm-i celîl-i fıkıhın bahsettiği ef'âl-i mükellefe, teklîf-i ilâhî ve tekâlîf-i

şer‘iyyedir. İlm-i ahlâkın bâhis ve câmi‘ olduğu ef‘âl-i mükellefîn tekâlîf-i vicdâniyyedir.

Tekâlîf-i kanuniyyenin icrâsı kuvve-i hükümet ile taht-ı temine alınmıştır. Tekâlîf-i ilâhiyye bundan fazla olarak mükâfât ve ukûbât-ı uhreviyye ile müeyyedir. Şimdi ilm-i celfî-i fıkıh ile ilm-i ahlâk beynindeki münâsebâtı şöyle hulâsa edebiliriz:

Bu ilimlerin ikisi de ef‘âl-i mükellefeye müte‘allik olan kavâ‘id ve ahkâmı bahseder. İkisi de saadet-i dâreyne hizmet eyler. Fakat ilm-i fıkıhın teklifâtı tekâlîf-i diniyyededir. Ahkâmı edille-i şer‘iyyeden muktebestir. Tekâlîf-i ahlâkıyye tekâlîf-i vicdâniyyededir. Kavâ‘id ve ahkâm münhasıran akıldan istinbât edilir.

3.2.2. İlm-i Ahlâkın İlm-i İlâhî ile Münâsebâtı

Ulûm-ı hikemiyyenin a‘lâsı olan ilm-i ilâhî veya hikmet-i ûlâ vücûd-ı mutlakdan, isbât-ı vâcibden, Vâcib Te‘âlâ Hazretleri’nin zât ve sıfatlarından kanun-ı akıl üzere bahseden bir ilimdir. [30] Bu cihetle ilm-i ahlâkın hedef-i nazarı olan hayr-ı mutlak da ilm-i ilâhînin mevzû‘undandır. Binâenaleyh ilm-i ahlâk ile ilm-i ilâhî beynindeki münasebet zâhirdir.

İlm-i ilâhî ile ilm-i kelâm beynindeki fark, ilm-i ilâhîde sırf kanun-ı akıl üzere bahsolunur. İlm-i kelâmı ise kanun-ı İslâm üzerine bahsedilir.

İlm-i ahlâk ile ilm-i fıkıh, ilm-i ilâhî, ilm-i kelâm beynindeki münâsebât bahsi ulemâ-yı ahlâkıyyûnu pek ziyadece meşgul etmiş bir meselenin, bir mesele-i mühimmenin mukaddimâtından addedilebilir. Bu mesele-i mühimme de şudur:

İlm-i fıkıhın, ilm-i ilâhînin, ilm-i kelâmın hâricinde, bu ilmin tâbi‘ ve müftekir olmayarak müstakillün bizzat bir ilm-i ahlâk tesis ve tedvîn edilebilir mi?

Meselenin ehemmiyeti meydanda. Bu bâbda ulemâ-yı ahlâkıyyûn ihtilaf etmişlerdir. Bu mesele-i mühimmeyi tafsîl etmek üzere ikiye taksîm edebiliriz.

1- İlm-i ahlâk, ilm-i fıkıhın hâricinde, ve bu ilm-i şerîfe müftekir ve tâbi‘ olmayarak tesis ve tedvîn edilebilir mi?

2- İlm-i ahlâk, ilm-i kelâm, ilm-i ilâhînin hâricinde, ve bu ilimlere tâbi ve müftekir olmayarak tesis ve tedvîn edilebilir mi?

Birinci mesele: Bu meseleye evet diyen ahlâkıyyûn şöyle mülâhaza ederler:

İlm-i fıkıh mükâfât ve mücâzât-ı uhreviyye ile vezâ'if-i ahlâkıyyenin ifâsı bâbında kulûb-ı beşer üzerinde büyük bir nüfûz icrâ eder. Cenâb-ı Hak'tan korkmak, ecir ve sevaba nâil olmak, mükâfât-ı uhreviyyeye kesb-i liyâkat eylemek, mücâzât-ı uhreviyyeden halâs olmak [31] fikirleri, efkâr-ı diniyyesi, insanları, vezâ'if-i ahlâkıyyeleri icrâ ve ifâsı bâbında kuvvetli esbâb-ı terğîbiyyededir. Yoksa havf ve ümidin muharrikât-ı irâdiyyeden ve devâ'im-i ef'âlden olmadığını kabul eylemek lazımdır ki bu ise bâtıldır. Fakat mesele burada değil? Yani “ulûm-ı diniyyenin hâricinde ve bu ilimlerden müstağnî olarak tamâm-ı müessir bir ilm-i ahlâk vücuda getirilebilir mi, getirilemez mi!” meselesi değil. Maksat “ulûm-ı diniyyeden müstağnî olarak bazı hakâyık-ı yakiniyyeyi hâvî ve insanlar için bazı fevâ'id ve muhasenâtı câmi' bir ilm-i ahlâk tesis ve tedvîn edilebilir mi, edilemez mi!” bunu bilmektir. Mesele bu suretle mütâla'a edilince halli kesb-i suhûlet eder. Bu nokta-i nazardan baktığımız halde ulûm-ı diniyyeden müstağnî olarak bir ilm-i ahlâk mevcûd olamaz. Demek ki insan yalnız akli ile şecâ'atin cebânete, iffetin fücûra, hikmetin belâhete, adlin cevre, hayrın şerre fâik ve müreccah olduğunu takdir edemez demektir. Binâenaleyh mademki insanlar hayât-ı ameliyyelerinin cihân-ı ahvâlinde, mücerred ziyâ-i aklın delalet ve hidayeti ile hayır ve şerri tefrîk ve temyîz eylemek, bir fiilin hayır veya şer olduğu hakkında hüküm vermekle müste'id olarak halk buyurulmuştur. Bu halde bu ahkâm-ı cüz'iyeden kavâ'id-i külliyye istihrâc edebilmeleri de aklen istib'âd edilemez. Tabi'idir ki kavâ'id-i külliyyenin yani kavânîn-i ahlâkıyyenin ilmen derece-i ta'yîni müstahrac oldukları ahkâm-ı cüz'iyenin mertebe-i ta'yîni menzilindedir.

İnsanlar, ef'âl-i âdemiyyenin hüsün ve kubhu, hayır ve şerri hakkında aklen hükümler vermek ve bu ahkâm-ı cüz'iyeden kavâ'id-i külliyye istihrâc eylemek isti'dâd ve salâhiyetiyle muttasıf oldukları bir emr-i zâhir olduğu gibi bu bâbdaki sıfat-ı salâhiyet ve isti'dâdlarını daima tatbîk ve isti'mâl edegelmişlerdir. Tarih buna şahittir. Ekser-i hukemâ-yı İslâmiyyenin nazariyât-ı ahlâkıyyeleri fezâ'il-i erba'a esası üzerine müesses olan ahlâk-ı Eflatuniyye tevfikân tedvîn edilen âsâr-ı eslâf cümlesi Aristo'nun Hukûkiyyât'ı (*Ethiques*), Latin hukemâsından Cicero'nun Kitabü'l-Vezâ'if'i (*Officiis*), Marc Aurèle'nin Kitabü'l-Efkâr'ı (*Les pensées*) velhâsıl

ilm-i ahlâka dair aklen bulunmuş olan müdevvenâttandır. Bunlar gibi her zamanın hukemâ ve ulemâ-yı ahlâkıyyûnu sırf akıl ve nazardan muktebes olmak üzere [32] kütüphaneler dolusu mü'ellefât-ı ahlâkıyye vücuda getirmişlerdir. Vâkıa sırf akli rehber ittihâz eden hukemâ-yı ahlâkıyyûnun bazen tarîk-i dalâle saptıkları, aldandıkları da görülüyor. Aradıklarını bulamadıkları da vâki oluyor. Fakat bu kusur yalnız ulemâ-yı ahlâkıyyûna münhasır değildir. Akl-ı âdemin bir hakîkası da yanılmaktır, aldanmaktır. Fakat yanıldığını, aldandığını akıl yine kendi anlar, hatasını tashih eder. Bunun için akli mu'âhaze eylemek lazım ise tekâmül-i ulûm-ı akliyyeyi mu'âhaze etmek iktizâ eder.

Diğer bir cihetten ilm-i ahlâk ulûm-ı felsefiye cümlesinden ve hikmet-i amelîyededir. Hâlbuki ilm-i hikmet yalnız akl-ı selîm delaletiyle nizam-ı ahlâkıyyenin mesâ'il-i azîmesini halletmeye çalışır bir ilimdir. Umûmen ilm-i hikmetin bu sıfat-ı imtiyâzı husûsen ulûm-ı hikemiyyeden her birinin de ayrı ayrı yani ilmü'n-nefsin, ilm-i mantığın, ilm-i ilâhînin de sıfat-ı imtiyâzı sırf tarîk-i akla cihet-i ihtisâstır. Binâenaleyh ulûm-ı hikemiyyeden olan ilm-i ahlâkın da cihet-i temeyyüzü bu olmak icâb eder. İlm-i mantık; ulûm-ı diniyyeye arz-ı ihtiyaç etmeyerek yalnız kuvve-i akliyyenin delalet ve inâyetiyle ahkâm-ı akliyyenin kavâ'idini ta'yîn eylemek icâb eder.

İlm-i nefis ve ilm-i ilâhî sırf akıl ve fikir ile nefsin tecerrüd ve rûhâniyeti, lâ-yemûtiyeti, Allah'ın varlığı, vahdâniyeti, sıfâtı gibi mesâ'il-i dakîkayı ispat ve ta'yîne çalışıyor. Kezâlik ilm-i ahlâk dahi aynı tarîk ile sırf kuvve-i akliyye delaletiyle hayır, vazife, medh, zemm gibi mesâ'il-i azîmeyi halletmeye sa'y eder. İlm-i mantık, ilmü'n-nefs, ilm-i ilâhî, yani ilm-i mâverâüttabîa [33] ulûm-ı diniyyeden ayrı olarak kabul olunduğu halde ilm-i ahlâkın da bu sıfat ile tanınması iktizâ eder. İlm-i ahlâkın da bu sıfat-ı istiklâlini inkâr eylemek bu ilmi ulûm-ı hikemiyye cümlesinden ihrâc etmektir. Çünkü hikemiyyât sırf akıl ve nazara mebnîdir.

Yine ilm-i ahlâkın istiklâlini iddia eden fırka-i hukemâ bu ilmi, ilm-i kelâmdan, ilm-i ilâhîden, müstağnî olarak teşekkül edebileceği hakkında ber-vech-i zîr beyân-ı mütâlâ'a ederler.

“Hayrı, şerden fark ve temyîz edebilmek için Cenâb-ı Hakkın vücûdiyetini, sıfât-ı ilâhiyyesini bilmeye ihtiyaç var mıdır? Bu demektir ki ilm-i ahlâkı teşkil eylemek için Cenâb-ı Bârî'nin vücûdunu, sıfât-ı ilâhiyyesini berâhîn-i akliyye ve nakliyye ile ispat eden, bize bildiren ilm-i ilâhî ile ilm-i kelâmı tahsîl etmeye, bilmeye ihtiyaç var mıdır? Yani, bunlar bilindiği halde tamâm-ı ahlâk teşkil edilebilir mi? Hayır ve şer temyîz olunabilir mi? Kavâ'id-i ahlâkıyye keşf ve tedvîn olunabilir mi?” Fikir ve mesleklerini buraya nakleylediğimiz hukemâ-yı ahlâkıyyûn bu suale “din(?)” diye cevap verirler. Ve müddeâlarını şu yolda ifade ve tavrîh ederler. İlm-i ahlâkın ahkâm-ı asliyyesi, ilm-i mantığın, ilm-i bedî'in, kavâ'id-i esâsiyyesi kendilerinin hâricinde diğer bir ilme muhtaç değildir. Bir âdem için tarîk-i akıl ile hüsnu kubuhtan, hakkı bâtıldan temyîz etmek için ilm-i kelâm, ilm-i ilâhî [34] tahsîl etmiş olmaya ihtiyaç olmadığı gibi hayrı işlemek, şerden ictinâb eylemek lazım olduğunu bilmek için ilm-i ilâhî ve ilm-i kelâm tahsîline ihtiyaç var mıdır? “Yoktur” diyorlar. Kezâlik mana-yı hayır, mana-yı vazifeden lâ-yünfekkudur. Hayrı bilmek bunun zımında vazifeyi de bilmektir. Kezâlik diyorlar ki “hayrı işleyen cedîr-i mükellefâtır, şerri işleyen layık-ı mücâzâtır.” hükümlerini vermek için ilm-i kelâmın mebâhis-i ilmiyyesine, ilm-i ilâhînin mebâhis-i dakîkasına vukûf iktizâ eder mi? Buna da “hayır” diyorlar, “insan o mebâhise kesb-i vukûf etmeyerek, nazariyât-ı tavîleye hâcet kalmayarak mücerred ihsân-ı ilâhî olan bir kuvve-i serî'a ve karîbe ile o hükümleri idrâk ve takdir edebilir”. Netice-i mütâla'aları, “ilm-i ahlâk, ilm-i kelâm, ilm-i ilâhîye mebnî ve muhtaç olmayarak teşkil ve tedvîn edilebilir mi?” İlm-i ahlâkın tarîk-i tesisi, kavânîn-i ahlâkıyyenin vâzı-ı ezelîsi olan Vâcib Te'âlâ Hazretleri'nden bed' ile masnu'ât-ı ilâhiyyeden olan nüsha-i vicdana dest-i kudret ile yazılmış bulunan kavânîn-i ahlâkıyyeye vâsıl olmak değil, o kadar âkılâne, o kadar hikemiyâne olan kanun-ı ahlâkı tahkîk ve mütâla'a ile bu kanundan menba-i feyz olan hikmet-i ameliyye-i samedâniyyeye irtikâ eylemektir. Binâenaleyh, ilm-i ahlâk bu nokta-i nazardan bakılınca ilm-i kelâmdan, ilm-i ilâhîden müstağnî olabilir fikrinde bulunurlar. Fakat bu mütâla'alarını şöyle tenzîl ediyorlar:

“Vezâ'if-i ahlâkıyyeyi ispat ve tayin eylemek için ilm-i kelâm, ilm-i ilâhînin [35] mebâdi'ini bilmek suret-i mutlakada lüzum ve ihtiyaç görünmüyorsa da bu

vezâ'ifin icrâsı için bu ilimlerin lüzum ve tesiri der-kârdır. “İhtiyac-ı ilmî” yok, fakat “ihtiyac-ı amelî” vardır. Bu cihet inkâr edilemez. Vâkıa hayır ve hasene nefsin hubb-ı tabî'isi, şer ve seyyi'ete nefsin kerâhet-i fitriyyesi, hürmet ve teveccüh-i âmmeye mazhar olmak şevk ve arzusu, sû-i nâm kazanmak korkusu, rahat ve müsterihu'l-bâl yaşamak ümidi, ukûbât-ı kanuniyye havfı, insanları daire-i fazîlette bulundurmamak, rezâlet ve denâetten sakındırmak için kuvvetli dâ'iyeler olmakla beraber a'mâl ve harekâtımıza nâzır ve bu âlemde ispat edeceğimiz liyakat ve istihkâka nazaran bize mükâfât ve mucâzât tertip edecek olan Âdil-i Mutlak Hazretleri'ni düşünmek, bilmek tehziib-i ahlâk için elzemdir. Gerçi bu da bazen insanları fenalık icrâsından menetmediği görülüyor. Fakat ulûm-ı diniyye sayesinde öyle bir fikr-i celîle layık olmasa idik dünyada irtikâb edilmeyecek fenalık mı kalırdı? Kavânîn-i ahlâkıyyeyi, vezâ'ifimizi aklen ulûm-ı diniyyeden ayrı olarak keşf ve tahkîki bizim için bir ilim bir marifet teşkil edebilir. Fakat ilm-i ahlâk esasen bir ilm-i amelîdir. Bu sıfat ile ulûm-ı diniyyeden istifâza ve isti'âne eylemek mecburiyetindeyiz. Buraya kadar ilm-i ahlâkın istiklâli, ulûm-ı diniyye ile münâsebâtı hakkında hukemâ-yı ahlâkıyyûndan bir kısmının nazariyelerini nakil ve hulâsa eyledik.

Gelelim bu bâbdaki hakikat-i meseleye: Hüsün ve kubhun takdiri, hayır ve şerrin temyîzi umûr-ı şer'iyyedendir. Fakat akıl ile de bilinir. Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak [36] Hazretleri akl-ı insana bu lütfu ihsan buyurmuştur. Öyleyse sırf akıl üzerine müstenid ulûm-ı hikemiyyeden ma'dûd olarak bir ilm-i ahlâkın vücûdunu teslim eylemek zarûrîdir. İlm-i ahlâkın sırf delalet-i akliyye ile hayrı, hayrın evsâf ve şerâ'itini, hayrı işlemek şerden ictinâb eylemek hususundaki mükellefiyeti yani vezâ'if-i ahlâkıyyemizi, bu vezâ'ifi ta'yîn ve ifade eden kavânîn-i ahlâkıyyeyi, hayrı işleyenlerin memdûh, şerri işleyenlerin mezmûm olmak iktizâ edeceğini, ef'âl-i hayriyyeye mükâfât, ef'âl-i seyyi'eye mucâzâtın lüzumunu tayin ve ispat eder. Sırf akla müstenid bir ilim ve marifet olmak cihetiyle bu bâbdaki salâhiyet-i ilmiyyesi inkâr edilemez.

Fakat akıl nakil ile müeyyed olursa vesâkat-i ilmiyyeye vâsıl olur. Binâenaleyh âlim olmak itibariyle de ilm-i ahlâkın ulûm-ı diniyyeden istiğnâ'sı kabul edilemez.

Sâniyen ilm-i ahlâk bir ilm-i amelî, tehzîb-i ahlâka hâdim bir marifet olmak itibariyle ulûm-ı diniyyeden yani kelâm ile ilm-i fikha müftekırdır. Bu iki ilm-i celfilden iştikâk ve istifâza eylemek mecburiyetindedir. “Mehâfetullah re’s-i hikmettir.” kalbinde mehâfetullah olmayanlar tehzîb-i ahlâka nasıl muvaffak olabilir. Kavânîn-i ahlâkıyyeyi akıldan keşf ve istinbât eyledikten sonra nakil ile teyit eylemek ahlâkıyyâta en mühim bir tarîk-i marifettir. İşte biz tadrîsâtımızda bu tarîk ile hareket edeceğiz. Bâ-husûs ef’âl-i âdemiyyeyi musavvir olan irade-i cüz’iyye, kudret-i hâdis, mebâhis-i ilm-i kelâmın mevzû’âtından irade-i cüz’iyye ile kudret-i hâdis ise ilm-i ahlâkın şart-ı lâzımıdır. İrade-i cüz’iyye ve kudret-i hâdis olmadığı halde ilm-i ahlâk olamaz. Bizde irade-i cüz’iyye ispat eden ise ilm-i kelâmdır. Binâenaleyh bu cihetle de ilm-i ahlâk ulûm-ı diniyyeden müstağnî olamaz. Hulâsa “Allah’ı bilmeyenin ahlâkı olmaz. Hayrı bilmek için mebd-i hayr olan Cenâb-ı Hakkı bilmek, tanımak lazımdır.”

[37] 3.3. İlm-i Ahlâkın Tarîk-i Tesisi ve Tedvîni

İlm-i ahlâk ulûm-ı akliyyedendir. Ulûm-ı akliyyenin tesis ve tedvîninde üç tarîk olabilir: Sırf akıl tarîki, tecrübe tarîki, akıl ve tecrübe tarîki.

Birinci tarîk ile müesses ve müdevven olan ulûmun mebâdi’ ve kavâ’idi sırf akıldan muktebestir, kable’t-tecrübe mevcûd ve malumdur. İkinci tarîk ile tesis ve tedvîn edilen ilimlerin kavâ’id ve kavânîni tecrübe ile tahsîl edilir. Üçüncü tarîkin cârî olduğu ulûmda ise hem akıldan hem tecrübeden istifade olunur. Ulûm-ı akliyyede turuk ve enhâ-yı tahsîliyyenin üçe inkisâmı bir hasr-ı aklîdir. Çünkü insanın kuvâ-yı idrâkiyyesi ihsâs ve akıl kuvvetlerinden ibarettir. Şimdi ilm-i ahlâk bu üç tarîkten hangisiyle tahsîl ve tedvîn edilebilir? Hukemâ-yı müteahhirînden bazı kimseler, tarîk ve nahv-i ihtiyârînin (*methode experimental*) ulûm-ı tabiiyye bâhis olduğu havârik-i keşfiyyâta mashûr ve makdûr olarak ilm-i ahlâka da tarîk-i tecrübî tatbîk edilecek olursa bu vadide dahi netâyic-i fevkalâdeyi mûcib olacağını tahayyül ile bu bâbda azîm bir hataya düşmüşlerdir. Bu takım hukemânın akvâline nazaran ilm-i ahlâk ile ilm-i tabî’î beyninde tarîk-i tahsîl ve tedvîni itibariyle bir fark yoktur. Yani ilm-i ahlâk gibi ilm-i tabî’î gibi mebâdi’ ve me’ânî-i kable’t-tecrübeden istihrac edilemez. Hâdisâtın tecrübiyyât ile müşâhede ve tahkîki sayesinde tesis ve teşkil

edilebilir. Âlemde; hâdisât-ı tabiiyye gibi hâdisât-ı ahlâkıyye de vardır. Bir âlim-i tabî'î hâdisât-ı tabiiyyeyi müşâhede, tahkîk ve tasnîf ederek bunlardan bir nevi istidlâl-i [38] tecrübî ile kavânîn-i tabiiyyeyi keşf ve istinbât eylediği gibi, işte bunun gibi bir âlim-i ahlâkî de hâdisât-ı ahlâkıyyeyi müşâhede, tahkîk, tasnîf ile bunlardan kavâ'id-i ahlâkıyyeyi istihrâc eder diyorlar.

İlm-i ahlâkın esası hakkında böyle yanlış zehâblara sapan hükemâyı bu tarîke sevkeden bir sebep de şudur ki bu kısım hükemânın ekseriyet üzere (Hâsibûn *Sensualistes*) denilen havâss-ı zâhirden başka sebep-i ilim, tecrübeden gayrı tarîk-i marifet kabul etmeyen meslek-i hükemâya müntesib olmalarıdır. Fakat bu sınıf hükemânın, kavâ'id-i ahlâkıyyeyi tecrübeden istinbât eylemek zu'munda bulunan kesânın ilm-i ahlâka dair tedvîn ettiği nazariyeleri, yazdıkları eserleri mütâla'a ve tefrîk edilecek olursa bu nazariye ve eserlere tecrübeden ziyade akıldan istifâza ve isti'âne edildiği görülür. Demek eserleri, kavillerini tekzîb ediyor. Tecrübe biraz sonra beyan edeceğimiz vechle ulûm-ı ahlâkıyyeden büsbütün teb'îd edilemez. Ancak, kavâ'id-i esâsiyye-i ahlâkıyye keşf ve tedvîni sırf umûr-ı akliyyedendir.

İlm-i ahlâkın mebnâlarından biri, ve belki en mühimi zimmet veya teklîf-i ahlâkî (*obligation*) mefhûmudur. Bu manayı ber-taraf ediniz, ilm-i ahlâk tâ esastan münhedim olur. *Zimmet* ve teklîf manasını ise bize tecrübe kat'an tedarik edemez. Bu mana sırf aklın mahsûsâtından, mahzâ aklın anâsır ve mâhiyetindedir. Biz ihsâs ve tecrübe ile bir fiilin lezîz ve nâ-lezîz, hoş, nâ-hoş olduğunu, sa'b ve sehl olduğunu takdir edebiliriz. Yani bu fiil zımnında lezîz ve nâ-lezîz, hoş ve nâ-hoş, sa'b ve sehl manalarını tecrübe ile idrâk edebiliriz. "Evet, bu fiil hoştur veya nâ-hoştur, güçtür veya kolaydır." hükümlerini vermek için tecrübe kifâyet eder. Çünkü hoş ve nâ-hoş, sa'b ve sehl dediğimiz şeyler his ve tecrübe edilen umûrdandır. Fakat bu fiilin sıfat-ı mükellefiyeti yani bizim için o fiili yapmak mutlaka lazım olduğunu tecrübe bize gösterebilir mi? Kat'â... İş yalnız [39] tecrübeye kalacak olsa bu halde, bir sağır adamın zihninde savt kelimesi, mâder-zâd bir âmânın zihninde renk kelimesi ne mana îkâz ederse, bizim zihnimizde de teklîf ve zimmet kelimeleri de öyle bir mana uyandırır. İşte bir mana-yı ahlâkî ki, mümkün değil tecrübeden iktibâs edilemez. İşte teklîf-i ahlâkî, zimmet-i ahlâkıyye budur. Bir fiilin sıfat-ı ahlâkıyyesidir. Bu mana-yı

teklîfi tecrübe ile edinmek kâbil değildir. Çünkü tecrübe edilecek, tecrübe ile malum olacak bir şey havâs ile vicdan ile müşâhedesi mümkün olan umûrdandır. Yukarıda dediğimiz gibi, bir fiil hoş olur, nâ-hoş olur, sa‘b olur, sehl olur, asîr olur, yesîr olur, bunları bize doğrudan doğruya tecrübe bildirir. Bir fiilin suret-i teklîfinde böyle tecrübe ile bilinecek ne vardır, teklîf ve zimmet, lezzet ve elem, savt ve levn gibi hissedilir şeylerden değil ki, bunu bize havâsımız veya vicdanımız haber verebilsin! Hâlbuki teklîf ve zimmet manası bizde yani zihnimizde celî olarak mevcûd olan me‘ânîdendir. Bu mana zihne havâsten, vicdandan gelemese, tecrübe ile bilinemezse, elbette akıldandır. Binâenaleyh zimmet ve teklîf manası bir ma‘lûme-i kable’t-tecrübedir. Ahlâkıyyâta mertebe-i ûlâda bulunan bir mefhûm-ı aklîdir. Diğer cihetten zimmet ve teklîf manası ilm-i ahlâkın temel taşıdır. Öyleyse akla hâcet olmayarak yalnız tecrübe ile tekmîl-i ilm-i ahlâkı vücuda getirmek iddiası ise vâhî ve bâtıldır. Hatta diyebiliriz ki akıl olmasa yalnız tecrübe ile ilm-i ahlâkın tesisi ve tedvîni şöyle dursun, bu ilmin vücuduna delalet eden bir emâre bile elde etmek kâbil değildir. Hayavânât ki kuvve-i idrâkiyyeleri tecrübe derecesini tecâvüz eylemez. Mevcûdât-ı ahlâkıyyeden olmadığı gibi akıldan mahrum bîçâregân, hatta çocuklar bile sinn-i rüşd ve temyîze idrâk etmedikçe zevât-ı ahlâkıyyeden addedilemez, sinn-i rüşd ve temyîz ise sinn-i akıl demektir.

Fakat denilebilir ki zimmet ve teklîf manası, bizde eşyâ-yı hâriciyyeyi keşfeden kuvâ-yı idrâkiyyeye [40] mümâsil ve bunlar gibi kuvâ-yı tecrübeden ma‘dûd olan bir hâsse-i bâtine ile izah eylemek de kâbilidir. Bu halde o mana yine tecrübî olur.

Mana-yı teklîf böyle bir hâsseden geldiği farzedilse bile mebde-i teklîf bundan neş’et edemez. “Fenalık yapmamalıdır.”, “Şerden ictinâb etmelidir.” hükümlerini verdiğimiz vakit bu hükümleri bana telkîn eden tecrübe değildir. Zira tecrübe bende ahkâm-ı cüz’iyye ve mahsûsa telkîn edebilir. Hâlbuki o hükümler küllî ve cemî‘ ahvâle şâmildir. Diğer cihetten tecrübe bize olan, vâki olan bir şeyi, bir hâdiseyi bildirir. Mana-yı teklîfi zâmin olan hükm-i küllî ise olması vâcib ve zarûrî olan şeyi ifade eder. Bir hükmü tavsîf eden külliyyet ve vücûb hâssaları ki bu sıfatlarla o hüküm bir mebde’, bir kâide-i külliyye olur, tecrübe ile izah edilemez, izah

edilebilmek için daha âlî bir kuvvetin yani aklın, müdâhale ve mu'âvenetine müftekirdir. Ya ulûmda yalnız bir nev'î hakâyıka, yalnız hakâyık-ı tecrübiyyeye hasretmek cemî' hakâyıkı hatta hakâyık-ı riyâziyye ve hendesiyyeyi bile mücerrebât idâdına idhâl eylemek yahut hakâyıkı akıl ve tecrübe sınıflarına tefrîk eylemek, tereddüt iki şık müsellemler olunca ilm-i ahlâkı hakâyık-ı akliyye sınıfına koymak lazımdır. Filvâki hakâyıkın yalnız hakâyık-ı tecrübiyyeye hasrı kabul edilir bir nazariye değildir, çünkü tecrübiyyeden muktebes olmayan tecrübe ile bilinemeyecek envâ-yı hakâyık da mevcûddur ki ilm-i ahlâkın hakâyıkı da işte bu sınıftandır. Cemî' zamanda bu cihet-i fârikayı takdir eden hukemâ-yı ahlâkıyyûn gelmiştir.

Bunlar ilm-i ahlâkı idrâkât-ı tecrübiyyeden ibaret bir mecmû'a-i marifet olarak add ve kabul etmemişler, akıldan muktebes bir cümle-i marifet olmak üzere telakkî ve müdafaa eylemişlerdir.

Zimmet ve teklîf manası aklen idrâk edilen bir tasavvur olduğu gibi kezâlik mefhûmât-ı ahlâkıyye olan hayır, vazife, mu'âhaze-i ahlâkıyye, hukuk manaları da hulkiyyâta zimmet ve teklîf gibi birinci mertebede hâiz-i mevki' olan müdrekât-ı akliyyedendir.

[41] Eflatun binefsihî güzel – *beau en soi* ne olduğunu bilmeyerek güzel renklerden, güzel suretlerden, güzel sözlerden bahseden mu'âsırları ile mülâtafa eylediği gibi yalnız hoşâ hasr-ı nazar ile hayrı ihmal eden, hayr-ı izâfî ve fânîyi tanıyarak hayr-ı mutlak ve bâkîyi bilmeyen muhataplarını mu'âhaze ediyor. Eflatun'un kavlince eşyâda hüsnü temyîz eylemek, güzel şeyler hakkında hüküm vermek için “binefsihî güzel nedir?” bunu bilmek lazım olduğu gibi, ef'âlde hüsnü takdir eylemek, hayrı tanıyabilmek lazım oluyor. Diğer bilcümle hayırlar hayr-ı mutlakla kıyâs edilerek bu vechle takdir olunuyordu. Eflatun'un nazariyesinde hayr-ı mutlak kemâlden, ebediyetten, Cenâb-ı Bârî'den ibaret idi. Buna mebnîdir ki Eflatun indinde hulk teşbih bi'l-mutlak idi. Eflatun'un ilm-i ahlâkı sırf akıl üzerine müsteniden ve hasran akıldan müstenbat olduğuna şüphe yoktur. Hukemâ-yı mütekaddimînden Ravâkiyyûn veya ehl-i fitra [(*Stoiciens*) hakîm-i meşhur Zenon'un usûl ve hikmetine tâbi' âdem, Zenonî, ravâkî fikir ve mesleğinde sâbit kadem ve metin adam] denen gürûh-ı hukemâ ki bunlar mülk-i Eflatun'a muhâlif olarak ilm-i

ahvâl-i nefsi, sırf tecrübe üzerine tesis etmişlerdi. Mâmâfih ilm-i ahlâklarında çok noktalarda aklın eser ve nişânı pek zâhir olarak görülüyor. Ravâkiyyûn esasen hukemâ-yı ihsâsiyyûndan oldukları, esbâb-ı tecrübiyyeye istinâd ettikleri halde yine hikmet-i Atina muktezâsı olarak kavâ'id-i ahlâkıyyenin tesisinde nur-ı akıldan iktibâsa mecbur kalmışlardır. Nazariyât-ı ahlâkıyyelerinde bilcümle tecrübe ile bilinen vezâ'if-i izâfiyyenin mâ-fevkinde olarak bir vazife-i mutlaka ve mütehattime kabul ederler ki bunu ise bize kuvâ-yı idrâkiyyemizden yalnız akıl bildirebilir. Hukemâ-yı Ravâkiyyûn'un hulkiyyâtında mühim bir mevki' tutan ve ilm-i ahlâk-ı Ravâkiyyûnu zapt ve hulâsa eden hakîm (Lago) tecrübeden muktebes bir mana olamaz, musavver bir şeydir, [42] müdrekât-ı akliyyedendir. Mâmâfih hukemâ-yı mütekaddimînin akvâl ve âsârında ilm-i ahlâk mebâhisine tarîk-i aklînin tatbîki mertebe-i sarâhate vâsıl olamamış, âdeta (lâ-yüş'arâne) vâki olmuştur. Nahv-i aklînin rü'yet ve ihtibâra makrûn olarak yani bilinerek, işiterek, mebâhis-i ahlâkıyyeye tatbîki muahhardır. Fakat hikmet-i cedîdede katiyen takarrür etmiştir. Ancak ilm-i ahlâk kavâ'idini sırf akl-ı selîmden istinbât eylemek fikrinde bulunan hukemâ dahi bu re'yelerinde musîb değildir. Vâkıa tesis-i hulkiyyâta aklın hizmeti âlî ve mühimdir. Ancak bu bâbda tecrübeyi de büsbütün atmak, ihmal eylemek câiz değildir, tecrübe, yalnız tecrübe tekml-i ilm-i ahlâkı tesis edebilmek için kâfi değildir. Bunu ispat eyledik. İlm-i ahlâkta havâssin zapt eylediği, tecrübenin bildirdiği bir hâdiseden kâide-i hak olan hükme, yapması lazım ve vâcib olan bir emre geçemeyiz, aralarında bir fark vardır. Kanun-ı vazife kable't-tecrübe malum ve mevzû'dur. Akl-ı amelî (hikmet-i ameliyye)nin müdrekât ve mevzû'âtındandır. İşte bir hakikat-i müselleme; vâkıa bir emr-i aklî olmak itibariyle kanun-ı vazife bâbında akıl bildiriyor, akıl telkîn ediyor, fakat kanun-ı vazifeyi sâir bilcümle hâdisât-ı nefsâniyyeyi tecrübe-i vicdâniyye zapt ve ispat ediyor, filhakîka kanun-ı vazifeyi akıl idrâk ediyor. Fakat her idrâk, ihsâstan olsun, akıldan gelsin bir kere zihnimizde tecellî ve tahakkuk etti mi bir hâdis-e-i vicdâniyye olur. Binâenaleyh kanun-ı vazifede bir kere vicdan tahakkuk etti mi, müdrekât-ı akliyyeden olarak tahakkuk eden sâir bilcümle hâdisât-ı cüz'iyye gibi umûr-ı vicdâniyyeden, binâenaleyh tecrübe ile tecrübe-i bâtniyye ile kâbil-i zapt olan ahvâlden olur. İşte bu bir tecrübe-i vicdâniyye

[43] dir ki bize kanun-ı ahlâkın evsâf-ı mümeyyizesini resm ve tasvir eder. Bu kanunun ilmen kıymet ve kuvvetini izhâr eyler. İlm-i ahlâk ulûm-ı akliyyeden, fakat ulûm-ı akliyyenin ulûm-ı hikemiyye kısmındandır. Ulûm-ı hikemiyye ise, ulûm-ı riyâziyye gibi hakâyık-ı ilmiyyeyi (müte‘ârifât-ı riyâziyye) yalnız teslim ile iktifâ eylemez, bu hakâyıkı tahsîl eder, tahlil eder, ciddi bir tecessüs-i âlf ile hakâyık-ı evveliyyenin tabiat ve mâhiyetini, mebdê’ ve menşe’ini rütbe-i ta’yînini tefahhus ve istiksâ’ eder.

Binâenaleyh kanun-ı vazife aklen malum ise de bu bâbda tecrübeye de bir pay çıkarmak iktizâ eder. İlm-i ahlâkta tecrübenin hizmeti meânî-i vazifenin ta’yîninde ne derece mühim ise mana-yı hayrın ta’yîninde de ehemmiyeti daha dûn değildir. Hayır! Veya tabir-i diğerle ilm-i ahlâkın gâyet-i müttehazı olan o manevî bütün mahlûkâtın gâyetidir.

Binâenaleyh tecrübe sayesinde hakikat-i insaniyyenin neden ibaret olduğu, insan hakikatının ne olduğu bilinmeyecek olursa bu malumâtın mahrum olan akli âdeta bir halk-ı mutlak içinde mayışmış olur, kâbil değil gâyet-i beşer olan emr-i manevîyi idrâk ve tasavvur edemez, hatta insan hakikati ne derece ziyade sahil olarak bilinirse, gâyet-i âdemiyyenin o derece daha a‘lâ bilinmek ihtimâlâtı tezyîd edilmiş olur. İşte bu manaya mebnîdir ki Eflatun insana, gâyet-i hakikiyyesini bilmek isterse, kendi nefsinin öğrenmeyi tavsiye ediyor. Kendini bil (arrif nefsek) (*lemme toi-toi menue*) fehvâsını şerâ’it-i ahlâkiyyenin birincilerinden ve en lâzımîlerinden addediyor, kendini bilmek ise müşâhede ve tecrübe ile olur.

Hayır bahsinde göreceğiz ki bir mahlûkun hayrı demek, onun gâyeti demektir. Bir mevcûdun [44] gâyeti demek mâ-hulika lehi demektir. Öyleyse insanın hayrını bilmek için gâyetini, mâ-hulika lehini bilmek iktizâ eder ki bu da insanın mâhiyet ve fitratını bilmektir. Marifet-i nefsin hulkiyyâtta ehemmiyeti bununla zâhir olur.

Mana-yı vazifeyi, mana-yı hayrı, ilm-i ahlâkın mebâhis-i akliyyesinden, suretinden ibaret olan bu şeyleri iyi bilmek için tecrübeden istiğnâ’’ eylemek gayr-ı mümkün iken ilm-i ahlâkın mevâddı hükmünde olan kudret ve istitâ‘at, şehvât ve ihtirâsât (*lassion*) gibi mesâ’ilden, ef‘âl-i âdemiyyeden bahsedilirken tecrübeden

nasıl vazgeçilebilir ki aklın bu mevâd üzerine sükûtu bir emr-i zarûrîdir. Kudret ve istitâ'at-ı âdemiyye bir hâdisedir. Her günkü tecâribimizle malum olmadıkça o manaları nasıl bileceğiz? Mevzû'ât-ı ahlâkıyyeden olan şehvât ve ihtirâsât dahi hâdisât-ı nefsâniyyededir. Hâdisât-ı nefsâniyye ise, akıl ile değil müşâhede ve tecrübe ile müşâhede-i bâtiniyye ve tecrübe-i vicdâniyye ile bilinir. Ef'âl-i âdemiyyeye gelince: Bunlar da kezâlik hâdisâtın ibarettir. Vâkıa, ef'âlimiz hâdisât-ı harekiyyededir. Anâsır-ı muhtelif ve müte'addideden müteşekkildir. Bu anâsır zihnî olsun, hissî olsun, idrâkî olsun, mürekkebât-ı fiiliyyede kemmiyetleri birbirine nispetle ne olursa olsun aklen idrâk edilemezler, müşâhede ve tecrübe edilirler. Aklın müdrekâtından değil tecrübenin mahsûsâtındandır. Bâ-husûs ef'âl-i ahlâkıyyenin menşe ve masdarı olan kuvve-i irtiyâdiyye ile ilm-i ahlâka ta'alluk eden en mühim bir mesele hakkında bulunan ihtiyâr bahsi tecrübe ile tahkîk edilecek husûsâtın değil midir? ... Binâenaleyh hulkiyyâta tecrübenin lüzumu da tahakkuk ediyor. Bunun içindir ki yalnız akıl ile tesis-i hulkiyyâta ikdâm eden hukemâ, mesleklerinde ya kâsır kalmışlardır, ya bir aralık semâ-yı akli terk ile zemin-i tecrübeye nüzûl eylemeye mecbur olmuşlardır.

Aristo nefsi semâvâta doğru pervâz eden bir kuşa teşbih eylemiştir. Fakat öyle bir kuş ki [45] uzun bir ip ile zemine bağlı, ipi kesseniz, mürğ-i nefsi uç bâlâyâ uçup gidecek zannedersiniz. Hâlbuki öyle değil; ip kesilir kesilmez kuş zemine sukût eder. Bu bir teşbih-i şâ'irânedir, fakat bir hakikat-i ilmiyyeyi tasvir eder. İnsan kendine ta'alluk eden herşeyde akıl ve tecrübeden istiğnâ' edemez. İnsanlar ukûl-ı mücerrede değil, ukûl-ı mukayyededir. Bu mâhiyeti hiçbir vakit unutmamalıdır. Binâenaleyh ilm-i ahlâkın tesis ve tedvîninde fitrat-ı âdemiyyenin bu cihet-i manasını da nazar-ı itibara almalıdır. Yalnız tecrübe ile kâfi bir ilm-i ahlâk vücuda getirilemeyeceği gibi yalnız akıl ile de getirilemez. Akıl ve tecrübe hulkiyyâta da teşrîk olunmalıdır. Mebâhis-i ahlâkıyye nahv ve tedvîni ve tarîk-i tahsîl itibariyle iki kısma tefrîk edilebilir:

1- Mana-yı teklîf, mana-yı hayr, mana-yı hak gibi kable't-tecrübe mevcûd olan müdrekât-ı akliyye, fakat dediğimiz gibi neş'etleri, asılları tecrübeden değildir, tecrübeden mukaddem olarak nefiste mevcûddur, mâye-i akılda mündemicdir.

Akıldan gelir, akıl ile bilinir. Bu meânî-i akliyye ise ilm-i ahlâkın sureti hükmündedir.

2- İlm-i ahlâkın mevâddını teşkil eden irtiyâd, ihtiyâr, kudret ve istitâ‘at, shevât ve ihtirâsât, ef‘âl-i âdemiyye gibi mevzû‘ât yalnız tecrübe ile bilinir, aklın bu bâbda hizmeti, medhali yoktur. Fakat bir ilim suretiyle mebânî ve mebâdi-i esâsiyyesiyle kâim olduğundan ve ilm-i ahlâkın meânî ve mebâdi-i esâsiyyesi akıl ile malum ve mevzû‘u bulunduğundan esasen ilm-i ahlâkın nahv-i tahsîli akıl ve ilm-i ahlâk ulûm-ı akliyyeden, ulûm-ı akliyyenin hikemiyye kısmındandır. Tesis-i hulkiyyâtta akıl gâlib ve hâkimdir. Tecrübe mertebe-i sâniyyede gelir.

Kavâ‘id-i ahlâkiyyenin tesisi ve tedvini: Mebâhis-i ahlâkiyyenin tahsîlini akıl ve tecrübeye [46] hasreden hukemâ dahi azîm bir hataya düşmüşlerdir. Mana-yı hayr, vazifenin hüsün ve kubhu, ef‘âlin akıl ile müşerrefi müsellemler olmakla beraber hüsün ve kubh-ı ef‘âl bâ-husûs medh ve sevap, zem ve ikâb terettüb eylemek itibariyle umûr-ı şer‘iyyedendir. Şer‘ ile malumdur. Hatta umûr-ı te‘abbudiyyede bir fiilin hüsün ve kubhu mutlaka şer‘ ile emir ve neyhi şer‘ ile kâim ve matlûb olup akl-ı beşer bu bâbda âciz ve kâsırdır. Şu halde hukemânın marifet-i hayr ve şerri, kuvâ-yı idrâkiyye-i beşere hasr eylemeleri ne kadar azîm bir hata olduğu zâhirdir. Bu meseleyi mütekellimîn hazerâtı ber-vech-i hak hâsıl eylemişlerdir.

Hızır Bey merhûmun şu beyiti bu bâbdaki hakikat-i i‘tikâdiyyeyi ifade eder:

El-husnü ve’l-kubhu şer‘iyyân lâkinnâ
Nekûlu bi’l-akli eydan kad yenâlân⁵

[47] 3.4. İlm-i Ahlâkın Taksîmi

- İlm-i Ahlâk-ı Nazarî, İlm-i Ahlâk-ı Amelî -

İlm-i ahlâkı tarif eyledik, mevzû‘unu tahdîd ettik, ulûm-ı sâire ile münâsebâtını ta‘yîn eyledik, velhâsıl ilm-i ahlâkın tesis ve tedvîni için ittihâzı iktizâ eden nahv ve tarîki beyan ettik, şimdi bu ilmin başlıca taksîmâtından bahsedeceğiz:

İlm-i ahlâkın gâyeti ef‘âl-i âdemiyyeyi hayra sarf ve sevk eylemekten ibaret olduğundan bu bâbda evvel be-evvel iki mesele mevzû-i bahs ittihâz edilebilir:

⁵ Hızır Bey, **el-Kasîdetü’n-Nûniyye**, Süleymaniye Kütüphanesi/Esad Efendi, 24a.

1- Hayır var mıdır, hayır nedir, evsâf-ı fârika ve nevâ'it-i künhiyyesi neden ibarettir, ne şerâ'it ile biliriz?

2- Ef'âl-i âdemiyye ne şartla hayrı tahakkuk ettirebilir?

Tabir-i diğerle evvela insan için bir hayr-ı ahlâkî, bir vazife var mıdır? Sâniyen insanın vezâ'if-i muhtelifesi neden ibarettir?

Birinci meselenin tahsîli hikmet-i ahlâkî veya ilm-i ahlâk-ı nazarîyi teşkil eder. İkinci meselenin tahsîli hikmet-i vezâ'ifi yahut ilm-i ahlâk-ı amelîyi teşkil eder.

İlm-i ahlâkın bu cihetle ikiye taksîmi o kadar sade, o kadar tabî'î bir meseledir ki edvâr-ı kadîmeden beri âleme dâhil olmuş kurûn-ı atıkada bile bu taksîme ri'âyet olunmuştur. Hukemâ-yı mütেকaddimînden Cicero âsâr-ı hikemiyyesinden birinin tâ baş tarafında şu vechle ifade-i merâm ediyor:

[48] “Vazifeye müte'allik olarak iki mesele vaz' edilebilir. Biri hayrın künh ve mâhiyetine aittir. Diğer hayr-ı âdemiyyeyi kâffe-i husûsâtta idareye mahsûs olan desâtîr-i i'mâliyyeye ta'alluk eder. Latin feylesofu birinci meseleden *Hayr-ı Hakikî, Şerr-i Hakikî*⁶ nâm eserinde ikinci meseleden *Vezâ'if*⁷ unvânında olan kitabında bahsediyor. Ulûmun taksîm-i kadîminden ilm-i hikmet-i nazariyenin maksadı kavânîn-i ameliiyesinden kat-ı nazar sırf hakâyıka, zihnin ispatlayacağı malumâta münhasır idi. İlm-i ahlâk ise hikmet-i ameliiyeden ma'dûd idi. Şu halde hikmet-i ameliiye eczâsından olan bir ilmin amelî ve nazarî kısımlarına taksîmi vehle-i ûlâda nâ-münâsib gibi görünür. İlm-i ahlâk hikmet-i ameliiyeden ma'dûd olduğuna göre ilm-i ahlâk-ı nazarî manasız gibi bir şey olmaz mı?

Ulûm-ı nazariyede gâyet yalnız marifettir. Yalnız öğrenmek, bilmek, hakâyıka nâ'il olmak için bu ilimler tahsîl edilir, zihnin öğrenmeye, tahsîl-i marifete olan ihtiyacını ifâ eylemek işte ulûm-ı nazariyeden muntazar olan gâyetler. Fakat bu ilimler bir kere tahsîl edildikten sonra hayat-ı husûsiyye ve umûmiyyeye tatbîk edilerek bu yüzden dünyaca pek çok fevâ'id ve [49] muhassenât temin edilebilir. İşte ulûm-ı riyâziyye, ulûm-ı tabiiyye bu sınıf ilimlerdenidir. Bunların kavânîn ve kavâ'idinden sarf ve sanâyi'de istifade edilir. Yani bu kavâ'id-i nazariyeden imâret-i âleme, hareket-i arza, bilumûm sanâyi-i beşeriyyeye müte'allik ve masrûf olan ef'âl-i

⁶ [De Finibus Bonorum Et Malorum]

⁷ [De Officiis]

âdemiyyenin kavâ'id-i ameliyyesi istihrâc edilir. Kavâ'id-i nazariye, kavâ'id-i ameliyyeye esas vâsıl olur. Fakat nazariyyâtın bir kısmı da vardır ki yalnız bilmek için, i'tikâd eylemek için tahsîl edilmez, bununla beraber a'mâl-i beşeriyyeye dustûr-ı hareket olan kavâ'id-i ameliyyenin mebâdi'ini bulmak için tahsîl ve tedvîn edilir. İşte ilm-i ahlâkın kısm-ı nazarîsi bu nevi nazariyâtıdır. Yani demek isterim ki ahlâk-ı nazarî öyle bir ilimdir ki a'mâl-i âdemiyyeye dustûr-ı hareket olan kavâ'id-i ameliyyenin mebâdi' ve usûlünü ta'yîn eder. Mesela ilm-i ahlâk-ı amelî bize der ki "Şunu yapınız.", "Bunu yapmayınız.", "Yalan söylemeyiniz!", "Ta'âmda i'tidâl ediniz." bunlar ve emsâli vezâ'if-i ahlâkıyye böyle birer dustûr-ı ameliyye şeklinde ifade edilir, fakat niçin şunu yapmalı bunu yapmamalı bunun sebep ve illeti nedir?

Ve zâ'if-i muhtelifemizin ve bunları ifade eden desâtîr-i a'mâlin [50] mevkûf olduğu, neş'et ettiği mebâdi' ve kavâ'id nedir? Bu meseleler ilm-i ahlâk-ı nazarînin mebâhisindedir. "Nasıl hareket etmeliyiz, nasıl amel etmeliyiz, niçin böyle hareket etmeliyiz", bu mesele; ilm-i ahlâk-ı nazarînin mevzû'undandır. Bir hâdisâtın, ef'âlin yalnız keyfiyetini (*Loument*) yani nasıl olur bilmek ile zihnimizi iknâ ve iğnâ edemeyiz, illetini de ... olduğunu da bilmek, tefahhus etmek dâ'iyesinde bulunur ki işte, ilm-i hikmet-i nazariye bu ihtiyac-ı marifetten mütevelliddir. İşte, ef'âl-i âdemiyyenin mebâdi'ini, illetini bize ta'yîn ve talîm eden ahlâk-ı nazarîdir ki ilm-i hikmet-i nazariyenin bir cüz'üdür.

İlm-i ahlâkın nazarî, amelî nâmları ile ikiye taksîmi ezmine-i kadîmeden beri hukemâ-yı ahlâkıyyûnun mazhar-ı kabulü olmuştur. Hatta mesele yalnız, "bu taksîm-i keyfiyette ahlâk-ı nazariye ile ahlâk-ı ameliyyeden birine nispetle hangisi daha mühimdir?" bu da o zamandan beri mevzû-i bahs olmuştur. Şöyle ki ilm-i ahlâk-ı nazarî, ilm-i ahlâk-ı amelîye fedâ edilmiş, gâh ilm-i ahlâk-ı amelî, ilm-i ahlâk-ı nazarîye fedâ olunmuştur. Yani ilm-i ahlâk bazen sırf desâtîr-i ameliyyeden ibaret olan ahkâm-ı ameliyyeye hasr ve tenzîl olunmuş, bazen sırf mebâdi' ve kavâ'id-i nazariyyeye tahsis olunmuştur. Bu ihtilâf zaman zaman tahaddüs ve teceddüd etmiştir.

Evvela bakalım bu iki re'yin değerleri nedir? İlm-i ahlâk yalnız ahlâk-ı nazarîye mebâdi' ve kavâ'id-i külliyyeye tenzîl eylemek veya mebâdi' ve kavâ'id-i

nazariyeden sarf-ı nazar ile yalnız desâtîr-i amelîyyeye hasr ve tahsis etmek savâb olabilir mi?

[51] İlm-i ahlâkı bütün bütün desâtîr-i a‘mâle hasr etmek, ef‘âl-i âdemiyyenin mebâdi‘ini taharrî etmemek, bu bâbda nazariyât-ı âliyye icrâsını meneylemek, manayı hikmete münâfî bir hareket icrâ etmek vahim bir hataya düşmektir. Mebâdi‘isi olmayan desâtîr-i amel ne demektir? Nazariyâtsiz amelîyyât demek değil mi? Nazariyâta mebnî olmayan fiiliyyât sırf tecrübeden öğrenilen malumâttır ki bittabi‘ cüz’iyyâttan ibarettir.

Ahkâm-ı cüz’iyye ise bunları ihâta ve izah eden ahkâm-ı külliyyeye istinâd etmeli ki cümlesi bir asla rabt ve ilhâk edilebilsin. İlmin matlûbu olan zapt ve îkân mümkün olsun. Mesela bin tane hüküm-i cüz’î var. Bunlar aralarında münasebet ve irtibât olarak ayrı ayrı bilinmiş olsun. Bilinmesi için herbiri bir ilm-i cüz’îdir. İlimde matlûb olan külliyyettir. Cüz’ün ilmi olamaz. Binâenaleyh o kadar ahkâm-ı cüz’iyyeden bir hüküm-i küllî, bir ilm-i küllî istihsâl edebilmek için ahkâm-ı cüz’iyyenin cümlesi ve tekmîl-i ahkâm-ı mümkinneyi ihâta eden bir hüküm-i küllî bulunmak lazımdır ki yalnız bu şart ile bir ilim teşkil edilebilir. Şimdi ilm-i ahlâkı o suretle mütâla‘a ediniz. Mebâdi-i külliyyeden müstağnî bulundurunuz! O vakit bu ilmin bir rapt ve sebki kalır mı? Böyle bir ilm-i ahlâk olabilir mi? Hayr-ı ahlâkîden, hayat-ı âdemin gâyet-i âliyyesinden, vazife-i kanundan bahsetmeyen bir hüküm bize ef‘âlimizi idare edebilecek desâtîr-i amelîyye verebilir mi? Bu öyle bir adama benzer ki diğerlerine gideceği yolu göstermek iddiasında bulunarak kendi onların nereden gideceğini bilmez. Yolu bilmeyen adamın yolu bilmesi gibi. Bundan başka mebâdi-i ahlâkıyyeyi ihmâl eden ahlâkıyyûnun muhatabı olan adamların ve desâtîr-i amelîyye beyan ettikleri kimselerin olabilir ki -olduğu da nadir değildir- gâyet-i hayat hakkında bir fikr-i mahsûsu ve müttehazları vardır. Mesela: [52] lezzeti hayr-ı hakikî addederler, kendi ef‘âl ve harekâtlarına bir gâyet ittihâz eylerler. Şimdi böyle bir fikirde bulunan kesâna ilm-i ahlâk-ı amelînin talîm ve beyan eylediği desâtîr-i harekâtın ne tesiri olabilir de bu bâbda bir çare var ise o da öyle kimselerin zihninde yerleşmiş olan mebâdi-i bâtılayı mebâdi-i sâlîme ile istibdâl eylemektir. Bu da ilm-i ahlâk-ı nazarînin vazifesidir. Mebâdi desâtîr ile müdafaa ve mukâbele edilemez.

Yine mebâdi ile mukâbele ve müdafaa edilir. Hukemâ-yı ahlâkıyyûn böyle bir müdafaadan mahrum bulunur veya bu silahın isti'mâline lüzum görmezse bâtil mebâdi-i ahlâkıyye ashâbına tehzîb-i ahlâkta nasıl muvaffakiyet mümkün olur. Cemî' zamanda birtakım insanın hatta hukemâdan sayılan(?) adamlar gâyet-i hayatı, lezâ'iz-i havâssa hasretmişler, lezîz, şehvâta mülâyim olsun her şey izin için hayr-ı hakikî addetmişler, bu re'ye, bu meslekte bulunan kesâna desâtîr-i külliyye beyan etmenin bir fâ'idesi olur mu? ... Bunların saydıkları efkârı tâ esastan hedm eylemek lazım çünkü bunlar ef'âl ve harekâtları kendilerince ma'kûl addettikleri bir mebde-i ahlâka tevfiik ediyorlar. İlm-i ahlâkın vazifesi olan bu mebdeyi iptal eylemek değil mi! Fakat ilm-i ahlâk nazariyât ile meşgul olmazsa o takım kesânın ahlâklarına bîgâne olarak bakmak lazım gelir ki bu ise vahim bir aczdır. Binâenaleyh ahlâk yalnız desâtîr ile değil, mebâdi-i ahlâkıyye ile de meşgul olmak lazımdır.

Yine ilm-i ahlâkı yalnız amelî kısmına, desâtîr-i a'mâle hasr etmek isteyenler diyorlar ki:

Hayat-ı medeniyyede müste'mel ve mütedâvil olan sarf ve sanâyi'in kısm-ı ekseri yalnız kuvâ-yı amelîyye ile iktifâ ediyor. Mebâdi-i ilmiyyeye istinâd ve ibtinâ etmeye lüzum görmüyor. Sıfat-ı ahlâkıyyede de neden böyle olmasın?

[53] Bu itiraza şöylece cevap verilir: Sarf ve sanâyi'den en hasîsi olanlarıdır ki yalnız kavâ'id-i amelîyye ile iktifâ eder, mebâdi-i ilmiyyeye arz-ı iftikâr eylemez. Görenek ile kanaat eder, büyük sanatlarda ise icrâ edilen a'mâlin keyfiyet ve illeti yani nasıl ve ne içini aranır. Sanâyi-i âliyyede âsârdan esbâba gidilir. Esbâbdan âsâra rücu' edilir. Ameliyyât iki türlüdür: Biri sînâ'at denilen nev'idir ki mebâdi'den metâlîbe, usûlden furû'a, ilimden amele, nazariyattan tatbîkâta râci' olandır. İşte sanâyi-i âliyye de böyledir. Tıp, mesâha, sanâyi-i cebir bu tarîk ile cereyân eder.

Ameliyyâtın ikinci nev'i yalnız âsârdan esbâba gider, tarîkiyle cereyân eder ki buna da (hırfet) denir. Görenek (*coutum*) taklidîdir. İlm-i ahlâk bir sanat ise tıp gibi, fenn-i mesâha gibi mebâdi-i ilmiyyeye, kavâ'id-i nazariyyeye müstenid olan bir sînâ'attır. Bundan başka, ilm-i ahlâkın tıp gibi bir sînâ'at olmak itibariyle de bir cihet-i husûsiyeti vardır ki bununla sâir sînâ'attan temeyyüz eder. Ale'l-umûm sînâ'atta gâyet ve maksat; hedef ve matlûb olan şey iyi iş yapmaktır. Bir işin

müstenid olduğu mebâdi-i ameliyye, bir kârın icrâsında murâ'ât edilen kavâ'id-i ameliyye ne olursa olsun, merâm hüsn-i netice istihsâlidir. Mesela: Ben hasta isem tiptan, tabipten aradığım şey beni tedavi ve teşfiye eylemektir. Ben şifa bulayım da tabip beni hangi kâideye tevkîfen tedavi ederse etsin, maksat hâsıl olunca artık ben bunu sormam bile. Hâlbuki ahlâkıyyâta böyle değildir. İcrâ edilen fiilin sâdır olduğu mebd'e', müstenid olduğu kâide sanatın bir cüz'ünü teşkil eder. Fiil hasen oldu mu, bir hayır icrâ edildi mi niçin yapılırsa yapılsın, ne suretle yapılırsa yapılsın bunu aramayalım; işte bu olamaz. Bir sanatkâra bir iş sipariş edersiniz. Yapar, getirir, işi beğendiniz mi? Mutlak muvâfık, iyi oldu mu, artık sanatkâr bu işi [54] hangi kâide-i ilmiyye ve ameliyyeye tevkîfen yaptı, bunu bittabi' aramaz, sormazsınız. Bu cihet size ne lazım. Fakat ahlâkıyyâta böyle mi ya? İşte, bir adam bir fiil-i ahlâkî işledi, hâricen bu fiil hasen hayır, fakat bu fiili acaba adam niçin işledi, maksat ne idi, bu fiilin mebd'e'i, bâ'isi nedir? Bu cihetleri bilmezseniz o fiilin hulkiyyetine hükmedebilir misiniz? O adam sizin hâricen hayır gördüğünüz fiili riyâ'en, gayr-ı meşrû' maksada binâen yapmış ise, o fiilde artık hulkiyyet kalır mı? Bir fiili ahlâken hasen, hayır olmak üzere işlemeli, hayrı hayır için, vazifeyi vazife için. Mesela, "Bunu niçin yaptım". "Yapmak vazifem idi. Onun için yaptım, yapmalı ki fazîlet-i ahlâkıyye tahakkuk edebilsin." Öyle ise ahlâkıyyâta fiillerin hâricen hasen olması kâfi değil, bâtinen de hasen olması lazımdır. Demek sînâ'at-ı ahlâkta yalnız fiili nazar-ı mütâla'aya almak kâfi değil, bu fiilin masdarı olan mebd'e-i ahlâkîyi de beraber mulâhaza eylemek iktizâ eder. Binâenaleyh sînâ'at-ı ahlâkıyye, sînâ'at-ı sâirede olduğu gibi mebâdi-i ef'âlden ayrılamıyor. Öyleyse hulkiyyet-i hasene desâtîr ile iktifâ edemez, hulkiyyâta icrâ edilen ef'âlin illetini bilmek, yani mebâdi-i ef'âle irtikâ' eylemek bir emr-i zarûrîdir.

Hususiyle zamanımızda hukemâdan, üdebâdan adamlar türedi ki bunların âsâr-ı hikemiyyelerinde, mü'ellefât-ı edebiyelerinde, romanlarda ve sâir bu kabîl eserlerde irade-i cüz'iyeyi, istitâ'at ve ihtiyârı nefy ve inkâr eylemek, ahlâkî lezzet üzerine binâ eylemek, lezzetten başka hayır, elemden başka şer olmadığını () iddia eylemek, hayrın lezzet-i dâ'imedden, tayyib-i ma'îşetten ibaret olduğunu () tervîc ve iltizâm etmek gibi neşriyât görülüyor ki bu kabîl neşriyâta hatta ciddi eserlerde bile

tesadüf ediliyor. Hayat-ı [55] beşeriyye ve ma'îşet-i medeniyyede netâic-i vahîmesi der-kâr olan bu gibi nazariyât-ı sahîfeyi iptal ve berbat eylemek için bu nazariyâta karşı kavâ'id-i amelîyye ve desâtîr-i hareket irâd etmek kifâyet eder mi? Öyle mâhirâne, sanî'âne tertip edilen ârâ' ve efkâr ancak mebâdi-i hakikiyye ile red ve iptal edilebilir. İlm-i ahlâk-ı amelînin aciz olduğu yerde ilm-i ahlâk-ı nazarî meydana atılır. Mebâdi-i hakikiyyeye istinâd ile o nazariyyât-ı sahîfeyi iptal eyler. Binâenaleyh ilm-i ahlâk-ı nazarîden bir vech ile istiğnâ' edilemez. İlm-i ahlâk yalnız kısım-ı amelîsine hasr ve tahsis olunamaz. Fakat bunun aksi de doğru değildir. İlm-i ahlâk-ı nazarî ilm-i ahlâk-ı amelîye fedâ edileceği gibi ilm-i ahlâk-ı amelîyi de ilm-i ahlâk-ı nazarîye fedâ etmek câiz değildir. Nazariyyâtı, amelîyyâta fedâ etmek hata-yı azîm olduğu gibi, amelîyyâtı, nazariyâta fedâ etmek de o derece bir hata-yı azîmdir. İlimsiz amel, amelsiz ilim gibidir. Ahlâkın usûl ve mebâdi'si olduğu gibi furû' ve metâlibi de vardır. İlm-i ahlâkta sırf nazariyâta, mebâdi-i külliyyeye i'tinâ eylemek, bu mebâdi'inin umûr ve ef'âl-i husûsiyye ve cüz'îyyeye tatbîk ve tahsisine iltifât etmemek kavâ'id-i ahlâkıyyenin umûr-ı beşeriyyede tesirini kat' etmek demektir. Çünkü mebâdi' ile ef'âl beyninde desâtîr-i a'mâl evsât-ı lâzimedendir. Mebâdi' ile ef'âl beyninde münasebet munkatı' olsun, mebâdi'den ef'âle geçilemez. O halde ilm-i ahlâk, ef'âl-i beşeriyyeye tatbîkât ve tesirâtı olmayan mebâdi-i külliyyeye menût olmak lazım gelir ki bu da ilm-i ahlâkın hikmet-i amelîyye olmak sıfatına münâfîdir. Ef'âl-i beşeriyyeye tatbîkâtı temin edilmedikçe mebâdi-i nazariye-i ahlâkıyyeyi tayin ve tedvîn eylemek neye yarar? Âlem-i ahlâkın hayat-ı âdemiyye, hayat-ı medeniyye üzerinde tesirât, fuyûzât-bahşâsı bu iki hayatın tafsilat ve teferru'âtına müdâhale etmek bir hâl-i husûsî-i hayatın meânî-i hayra mutâbakat ve adem-i mutâbakatını irâ'e ve ityân eylemekle kâim ve hâsıdır. [56] İlm-i ahlâk-ı nazarîde hayr-ı manevîyi öğrenmek, bunun şerâ'it ve evsâfını bilmek, fakat münâsebât ve ahvâl-i hayatiyyeyi yegân yegân mütâla'a ile her hâl-i hayatın hayr-ı manevî ile münâsebâtını tahkîk etmeyecek olursa neye yarar? Nâs beyninde tedâvül eden ve nesîm-i ahlâkıyi ifsâd eden [...] izâle etmek için bundan başka çare yoktur. Fesâd-ı ahlâktan münba'is olan ve ahlâkın daha ziyade bozulmasına hizmet eden âdât ve isti'mâlâtın imhâsı ancak ilm-i ahlâk-ı nazarînin ilm-i ahlâk-ı amelî ile ittihâdına mevkûftur. Kudemâ-yı

ahlâkıyyûn, Aristo, Eflatun adaletten suret-i külliyyede, sırf nazarî olarak bahsetmekle iktifâ eyleyecekleri yerde bu fazîletin hayat-ı husûsiyye ve umûmiyyeye tatbîkâtına da atf-ı nazar ehemmiyet etmiş olsaydılar kurûn-ı kadîme hey'et-i medeniyyesini lekedâr eden mevzû'ât-ı seyyi'enin ortadan kaldırılmasına da himmet ederlerdi. Kezâlik Avrupa'da onsekizinci asır hukemâsı mu'âhaze-i ahlâkıyye mebde'inden suret-i külliyyede bahsedecekleri yerde bu mebde'î ahvâl-i husûsiyyeye tatbîke de itinâ etmiş olsalardı şüphesiz musâdera gibi, pederinin kabahatinden evladını meşgul etmek gibi muğâyir-i adalet olan mevzû'ât ve kavânîn aleyhinde sevk-i hâme ederlerdi. Mu'âhaze-i ahlâkıyyenin mebde' ve esasını sırf nazarî olarak mevzû-i bahs eden hukemâ; ahlâk-ı ameliyye dairesine atf-ı iltifâta tenezzül etmedikleri aslıden fer'a rağbet ettikleri içindir ki mu'âhaze-i ahlâkıyyenin esas-ı nazarîsini tedvîn eyledikleri bir zamanda kavânîn ve mevzû'âtta bu esasın pây-mâl olduğunun farkına bile varmamışlar, ahlâken bu kadar celî olan bir sû-i-isti'mâlin aleyhinde iki söz bile söylememişlerdir.

Hulâsa, ilm-i ahlâk yalnız mebâdi-i nazariye ve külliyye tesisi ve tedvîni ile iktifâ edemez. [57] Hayat-ı husûsiyye ve umûmiyyenin furû'unu da tahkîk ve tedkîk ederek insanın kâffe-i münâsebâtında mana-yı hayr ile mutâbakat nokta-i nazarından dustûru'l-amel ittihâz edilecek kavâ'id-i ahlâkıyye-i ameliyyeyi de ta'yîn ve tedvîn etmelidir. İşte bu ikisi vazife-i ilm-i ahlâk-ı ameliyye terettüb eder. Velhâsıl ilm-i ahlâk-ı nazarî ile ilm-i ahlâk-ı amelî esassız bir ilim usûlüne furû' demektir. Bunun için tedrîbât-ı ahlâkıyyede bu iki ilmi bir seviyede tutmak, herbirinin hakk-ı marifetini edâ eylemek iktizâ eder. Binâenaleyh biz dahi derslerimizde ilm-i ahlâkın bu iki şube-i mühimmesinden ayrı ayrı bahsedeceğiz. Evvela, ilm-i ahlâk-ı nazarî, nazariyâtı ameliyyâta takdîm etmek lazımdır. İlm-i ahlâk-ı nazarî mebâhisi şöyle icmâl edilir. İlm-i ahlâkın mevzû'u hayra sa'y olmak cihetiyle ef'âl-i âdemiyye olduğuna nazaran ilm-i ahlâk-ı nazarî evvel be-evvel ef'âl-i âdemiyyenin masdara mebnî olduğu kuvve-i fâiliyyeden bahsetmek lazımdır.

Kuvve-i fâiliyyeden bahsedilirken irâdî ve ihtiyârî olan fâiliyyet-i âdemiyye meselesine ehemmiyet vermek lazımdır. Çünkü ef'âl-i ahlâkıyye, ef'âl-i irâdiyye ve ihtiyâriyyeden ibarettir. Be'dehû ef'âl-i âdemiyyenin masdar ve mebde'inden ef'âl-i

âdemiyyenin mebbe' ve kâidesine nakl-i bahs ederek bu kâidenin nereden aranılmak lazım geleceğini, “Histe mi, menfaatte mi?”, “Yahut akılda mı?” bulunabileceğini tedkîk ile beraber; kâide-i ahlâkın vücudunu, kuvvet ve salâhiyeti hakkında; zaman be-zaman vâki olan i'tirâzâtı reddeylemek iktizâ eder. Üçüncü mertebede ef'âl-i âdemiyyenin kâidesinden bu ef'âlin gâyetine yani hayra geçerek bir taraftan mana-yı hayrın meşâhîr-i hukemâca ne vechle tasavvur ve idrâk olduğunu diğer taraftan hayrın mâhiyet-i hakikiyyesi neden ibaret idüğünü tedkîk eylemek lazım gelir. Velhâsıl ef'âl-i âdemiyyeyi hâricen hudûsunda mütâla'a ederek bu ef'âli ef'âl-i ahlâkıyyeden addedilebilmek ve şâyân-ı medh ve zem, dâ'imî mükâfât ve mücâzât olmak için ne gibi şerâ'iti hâiz olmak iktizâ edeceğini, hulkıyyet ve zem ve medh-i ef'âl hakkında bazı ef'âl-i hâriciyye ve bâtınıyyenin dahl ve tesiri neden ibaret bulunduğunu aramak icâb eder.

- İşte burada ilm-i ahlâk-ı nazarî mebâhisi hitâma reşide olur. –

[58] 3.4.1. İlm-i Ahlâk-ı Amelî yahut Hikmet-i Vezâ'if

İlm-i Ahlâk-ı Amelînin Taksîmâtı: İlm-i ahlâk-ı amelî ki vezâ'if-i âdemiyyeyi ta'yîn ve tafsîl eden bir ilimdir. [İlm-i ahlâk-ı amelînin mâhiyeti ve ilm-i ahlâk ile münasebeti ilm-i ahlâkın taksîmi bahsinde irâd olunmuştur.] Dört kısım veya şubeye taksîm olunmuştur.

1. İlm-i ahlâk-ı şahsî 2. İlm-i ahlâk-ı medenî 3. İlm-i ahlâk-ı aynî 4. İlm-i ahlâk-ı dînî

Vech-i taksîm: İlm-i ahlâk-ı amelînin böyle dört kısma ayrılmasının vech ve hikmeti nedir?

İlm-i ahlâk-ı nazarîde mükellefiyet-i hayriyyeden ibaret olan vazife, kanun-ı vazife vahdet ve külliyyette mütâla'a olundu. İnsan için bilcümle harekât ve ef'âl-i ihtiyâriyyeyi şâmil, cemî' zaman ve mekan için sabit bir vazife, bir vazife-i ahlâkıyye ne olduğunu, bu vazifenin maddesi, mahvîsi neden ibaret olduğunu yine ilm-i ahlâk-ı nazarîde öğrendik.

Fakat bu kâfi değil. İlm-i ahlâk-ı nazarînin ta'yîn-i düstura raptettiği kanun-ı vazifeyi hayatımızda cereyan eden bilcümle mu'âmelâta, cemî' münâsebâta tatbîk eylemek, vazife-i ahlâkıyyeyi ahvâl-i hayatiyyemizden mu'âmelât ve

münâsebâtımızdan herbirine, bulunduğumuz herhâlukâra göre hususî ve cüz'î olarak nazar-ı mütâla'aya alarak bu vech ile vezâ'ifimizi de ta'yîn eylemek lazımdır ki bu ise ilm-i ahlâk-ı amelînin hizmetidir.

[59] İlm-i ahlâk-ı nazarî cemî' ahvâlde dustûr-ı hareket ittihâzına şâyân, küllî bir kanun-ı vazife ta'yîn ediyor. Öyle bir kanun-ı teklif ki her yer için, her fert için, her vakit için sabit ve musammem, yani küllî ve ebedî bir kanun. İlm-i ahlâk-ı amelî; ahvâl ve mu'âmelât-ı hayatiyyeden, münâsebât-ı âdemiyyeden husûsî ve cüz'î her emr ve kârda dustûr-ı hareket ittihâz edilecek vezâ'if ve tekâlîfi ta'yîn eyler. İlm-i ahlâk-ı nazarîde mevzû-i bahsi olan vazife, mu'âmelât-ı hayatiyyenin, münâsebât-ı beşeriyyenin nev'ine göre ta'addüd ve tenevvü' eder. Birinde vazifeden, diğesinde vezâ'iften bahsedilir.

Bunun içindir ki ilm-i ahlâk-ı nazarîye “hikmet-i vazife” ve “ilmü'l-vazife” denildiği gibi ilm-i ahlâk-ı amelîye (hikmet-i vezâ'if) veya (ilmü'l-vezâ'if) nâmı da verilir. Bu iki ilim beynindeki nispet ve izâfiyet ise pek celîdir. Birinde vazife kanun-ı küllî, hükm-i küllî olarak istinbât edilir. Diğesinde bu hükm-i küllî ahkâm-ı cüz'iyeye tefrîk edilir. Demek, esas yine bir ilm-i vâhidin iki şubesi ki nazarîsi, amelîsi birbirine merbût ve muttasıl, biri, diğersinden mufârakat edemez. (İlm-i ahlâkın taksîmi bahsine müracaat.)

İlm-i ahlâk-ı amelîde, mademki bilcümle mu'âmelât-ı hayatiyyemize, kâffe-i münâsebâtımıza teferru' eden vezâ'iften, ahkâm-ı amelîye-i cüz'iyeden bahsedilecektir. Bunda vezâ'if-i âdemiyyeyi ta'yîn ve tasnîf edebilmek için, insan kimler ile kaç türlü ve ne nevi münâsebât ve mu'âmelât vardır, bunları ta'yîn eylemek gerektir.

Malumdur ki münasebet tarafeyn beyninde olur. Fiil ve infi'âl ile kâimdir. İki şey, iki iş (vücut) [60] münasebet olmak için bunlardan biri diğeri üzerine fiil ve tesir icrâ eylemek ve diğeri de bu fiil ve tesiri kabul eylemek lazımdır. İşte buna fiil ve infi'âl derler ki ehaduhmânın yekdiğeri üzerine tesirât-ı mütekâbileleri ile tamam olur. Bu halde insan, fiil ve tesirini kabul ettiği mevcûdât varsa cümlesi ile münâsebâta bulunur demektir. Fakat münâsebât tamam olmak için insan dahi fiil ve tesirini kabul eylediği mevcûdâta, kudret ve aklını veya yalnız aklını tesir ve tatbîk

eder. Mevcûdâtın bir mevcûd vardır ki cemî‘ mevcûdâtın mübdi‘ ve hâlıkıdır. Vâcibu’l-vücûddur. Hak Te‘âlâ Hazretleri’dir. Bütün mevcûdât ile beraber insan dahi mahlûk-ı ilâhîdir. Kudret-i ilâhiyyenin taht-ı tesirindedir. Fakat insan vücûd-ı Bârî’ye nispetle kemâl-i acz ve iftikârı ile beraber yine ihsân-ı Hudâ olan kuvve-i akliyyesini hakikat-i ilâhiyyenin, zât ve sıfât-ı Bârî’nin idrâkine sarf ve tatbîk eder. İşte bu cihetle, yani insan eser-i sun-i ilâhî, Cenâbullah matlab-ı akl-i insanî olmak itibariyle hâlık ile mahlûk beyninde münâsebât vardır.

Sâniyen muhaddesât nâmı verdiğimiz, ki mâ-sivallâh olan bilcümle mevcûdâtın ibaret bunların fiil ve tesiri kabul etmek, bilmukâbele onlar üzerine kendi fiil ve tesirini red ve icrâ eylemek suretiyle insan ve âlem-i eşyâ beyninde münâsebât-ı mütekâbile mevcûddur. Bu eşyâ ve mevcûdât içinde insanın en ziyade ve doğrudan doğruya münasebet-i dâ’imede bulunduğu bir vücud vardır ki bu da insanın bilhassa kendi vücududur. Öyleyse insanın ikinci nevi münasebeti, kendi vücuduyla olan münasebetidir. Üçüncü nevi münâsebât ise, insanın ebnâ-yı nev’i ile, eşhâs ile cârî olan münâsebâtıdır. Bu sınıf münâsebâta ale’l-umûm “mu‘âmelât” tabir olunur.

İnsanın, insandan gayrı olan mahlûkât ile, hayavânât ve nebâtât ve cevâmîd ile yani, ale’l-umûm eşyâ ve a’yân ile münâsebâtı ise dördüncü nevi münâsebâtı teşkil eder.

[61] Münâsebât-ı âdemiyyenin ber-vech-i bâlâ dörde inhisârı bir hasr-ı aklîdir.

İnsan ile mevcûdât beyninde beşinci nevi münâsebât daha olamaz. İnsanın Hak Te‘âlâ Hazretleri’ne olan münasebetine “ubûdiyet” nâmı verildiği gibi, ebnâ-yı nev’i ile olan münâsebâtına da “medeniyyet”, “mu‘âşeret” tabir olunur.

Mevcûdât ile insanlar beynindeki münâsebât dört nev’e hasr edilince bu münâsebâta ta‘alluk eden vezâ’if dahi dört sınıfa tefrîk edilmek tabî’idir.

1. Vezâ’if-i ubûdiyet veya vezâ’if-i diniyye
2. Vezâ’if-i nefsiyye
3. Vezâ’if-i medeniyye
4. Vezâ’if-i ayniyye

Yani Cenâb-ı Hakk'a karşı mükellef olduğumuz vezâ'if, nefsimize karşı mükellef olduğumuz vezâ'if, ebnâ-yı nev'imize yani eşhâsa karşı mükellef olduğumuz vezâ'if, eşyâ ve a'yâna karşı mükellef olduğumuz vezâ'if ilm-i ahlâk-ı amelînin mevzû-i bahsi olan vezâ'if dört sınıfa inkisâm edince yine tabî'idir ki ilm-i ahlâk-ı amelî dahi vezâ'ifin envâ'ına nazaran dört şubeye tefrîk olunmak icâb eder:

1. İlm-i ahlâk-ı dînî, 2. İlm-i ahlâk-ı nefsî, 3. İlm-i ahlâk-ı medenî, 4. İlm-i ahlâk-ı aynî.

Bu taksîm ise sadr-ı makâlede irâd ettiğimiz taksîmin aynıdır. İşte ilm-i ahlâk-ı amelînin dörde taksîm edilmesinin vech ve hikmetini izah ettik zannederim:

[62] 3.4.1.1. Taksîm ve ale't-Taksîm – [Subdivision]

Veze'if dört sınıfa ve binâenaleyh ilm-i ahlâk-ı amelîyi dört şubeye taksîm eyledik; fakat taksîm burada tavkîf edilebilir mi? Her sınıf vezâ'ifi ikinci derecede taksîm kâbil değil mi?

Evvelen vezâ'if-i diniyyemizi iki büyük kısma tefrîk edebiliriz: Veze'if-i i'tikâdiyye, vezâ'if-i amelîyye.

Veze'if-i İ'tikâdiyye – Cenâb-ı Hakk'ın vücudunu ispat eylemek, varlığına inanmak, zât ve sıfâtını bilmek hususlarına ta'alluk eden vezâ'if-i diniyyedir.

Cenâb-ı Hakk'ın varlığından, zât ve sıfâtından ilm-i ilâhî ile ilm-i kelâm bahseder. Cenâb-ı Hakk'ı bilmek, tanımak, Allah'a inanmak, Hak Te'âlâ Hazretleri'ne muhabbet ve ubûdiyet etmek, evâmîr-i ilâhiyyeye mutâva'at, menâhî-i şer'îyyeden mücânebet eylemek vezâ'if-i mukaddesesini istilzâm eder ki a'mâle müte'allik olan vezâ'if-i diniyyedendir. Bu kısım vezâ'ifimizi, suret-i icrâlarını bize ilm-i fıkıh talîm eder. Veze'if-i diniyye ber-vech-i meşrûh ikiye inkisâm ettiğine binâen ilm-i ahlâk-ı amelî dahi vezâ'if i'tikâdiyyeden, vezâ'if-i amelîyyeden bahseylemek itibariyle derece-i sâniyede olarak ikiye taksîm edilir.

Sâniyen vezâ'if-i nefsiyye dahi ikinci mertebede birtakım aksâma tefrîk ediliyor, şöyle ki:

Şahs-ı âdem nefs ile beden yani nefs ile bedenin ittihâd ve ittisâlından ibarettir.

Vücut-ı âdemin bu sünâ'iyeti vezâ'if-i şahsiyyenin de ikiye inkısâmını icâb eder: Vezâ'if-i bedeniyye, vezâ'if-i nefsâniyye. Bu halde ilm-i ahlâk-ı şahsî dahi bedene, nefse ta'alluk etmek üzere ikiye taksîm olunmak tabî'idir.

Vezâ'if-i medeniyye ki eşhâs-ı benî-âdemin yekdiğerine karşı mükellef olduğu vezâ'iften ibarettir. Bu vezâ'ifin dahi mertebe-i sâniye ve sâlisede taksîmâtı vardır.

Evvelen: İnsanın mücerred insan olmak üzere yekdiğeri ile münâsebâtı ve binâenaleyh birbirine karşı vezâ'ifi vardır.

[63] Sâniyen: İnsan, ebnâ-yı benî-âdem olmak itibariyle münferiden mütâla'a olunarak insan olduğu gibi bir ailenin a'zâsından, bir kavmin efrâdından, bir memleketin ahâlîsinden, bir devletin tebe'asından, bütün âdemiyyetin âhâdinden olmak üzere insandır. Şu halde insanın insana karşı insan olmak haysiyetiyle mâhiyet-i mantıkıyyesi itibariyle vezâ'ifi olduğu gibi, aile a'zâsından bulunmak itibariyle ailesi ile olan münâsebâtına, bir kavim ve milletin efrâdından olmak cihetiyle insan ile kavim ve milleti beynindeki münâsebâta, bir memleketin ahâlîsinden olmak hasebiyle insan ile memleketi beyninde olan münâsebâta, bir devletin tebe'asından bulunmak şerefi ile insan ile devleti beyninde olan münâsebâta müte'allik vezâ'if vardır.

İnsanın insan olmak, âdemiyyetin âhâdinden bulunmak itibariyle mükellef olduğu vezâ'ife, vezâ'if-i âdemiyye tabir edilir ki bilcümle insanlara seyyânen şâmildir.

İnsanın ailesi beynindeki münâsebâta ta'alluk eden vezâ'ife “vezâ'if-i ehliyye [...]” ve bu vezâ'iften bahseden ilm-i ahlâk-ı amelî kısmına “ilm-i ahlâk-ı ehli [...]” ta'bîr olunur.

İnsan bir kavmin efrâdından, bir memleketin halkından, bir devletin tebe'asından olmak haysiyetiyle olan vezâ'ifine “vezâ'if-i resmiyye” derler ki bunlardan her ferd mensub olduğu kavmin te'âlîsine, ahâlîsinden bulunduğu memleketin hıfz ve hırâsetine, terakkî-i ma'mûriyyetine, tâbî' olduğu devletin tezâyüd-i kudretine velhâsıl ulu'l-emre itaat, kavânîn ve nizâmâta ri'âyet eylemek gibi vezâ'iften ibarettir ki bu vezâ'ifin en muazzez kısmı hâris-i kavim ve memleket

ve hâmi-i din ve devlet olan [zât-i şevketsimât hazret padişah] [64] mükellef olduğumuz vezâ'if itaat ve sadâkattir.

Tesis-i münâsebât nokta-i nazarından devletler manevî birer şahıs add ve i'tibar edilir. Ve bu sıfat ile devletlerin eşhâs-ı hakikiyye ile olduğu gibi, birbiriyle de münâsebâtı vardır. Binâenaleyh eşhâsın devlete karşı vezâ'ifi ve hükümetlerin eşhâsa karşı vezâ'ifi olduğu gibi devletlerin yekdiğerine karşı vezâ'ifi de vardır ki bu son sınıf vezâ'if dahi "vezâ'if-i beyne'd-düvel"i teşkil eder. Hulâsa vezâ'if-i medeniyye:

Evvelen: Eşhâsın yani ebnâ-yı âdemin yekdiğerine karşı mükellef olduğu vezâ'ifi yani vezâ'if-i insaniyyeyi.

Sâniyen: Efrâd-ı ailenin yekdiğerine karşı mükellef olduğu vezâ'ifi, yani vezâ'if-i ehliyyeyi.

Sâlisen: Eşhâsın devlete karşı, hükümetin eşhâsa karşı mükellef olduğu vezâ'ifi.

Râbi'an: Devletlerin birbirine karşı mükellef olduğu vezâ'ifi yani "vezâ'if-i beyne'd-düvel"i câmi'dir. Binâenaleyh; ilm-i ahlâk-ı medenî dahi mevzû-i bahsi olan vezâ'ifin envâ'ına nazaran dört şubeye tefrîk edilebilir. Vezâ'if-i ayniyyeye gelince:

Bu da; hayavânâta, nebâtâta, cemâdâta ta'alluk etmek üzere üç nevi vezâ'ife münkasemdir. Görülüyor ki ilm-i ahlâk-ı amelînin bahs ve tasnîf ettiği vezâ'ifin cümlesi zevât ve eşhâsa aittir. Yani hangi nev'den olursa olsun, kime karşı bulunursa bulunsun yalnız zevât ve eşhâsın vezâ'ifidir. Zevât ve eşhâs dahi ya zevât ve eşhâs-ı hakikiyyeden ibarettir ya zevât ve eşhâs-ı ma'neviyyeden ibarettir. Bilumûm eşhâsın "Cenâb-ı Hakk"a karşı vezâ'ifi ilm-i ahlâk-ı diniyenin mevzû'unu teşkil eder. Fakat Cenâb-ı Hakk'ın insanlara karşı [65] vezâ'ifi yoktur. Mana-yı vazife teklîfi zâmindir. Yalnız iltâf ve inâyâtı mebzûldür. Hakikî olsun, manevî olsun eşhâs ve zevâtın yekdiğerine karşı vezâ'ifi mütekâbidir. Eşhâsın eşyâ ve a'yâna karşı vezâ'ifi ilm-i ahlâk-ı ayniyyenin mevzû'unu teşkil eder. Fakat a'yân ve eşyânın bize karşı vezâ'ifi yoktur. Çünkü vazife, mana-yı idrâk ve ihtiyârı hâizdir. Fakat [...] ve menâfi'i vardır.

Taksîm-i mütekaddimîn:

Kudemâ-yı ahlâkıyyûn, ilm-i ahlâk-ı amelîyi taksîm-i vezâ'if üzerine değil, taksîm-i fezâ'il üzerine tesis etmişlerdi. Vicdanımızın teklîf ettiği, zimmetimize tahmîl eylediği vezâ'if-i aklın icrâsını ihrâz eylediği ef'âl, muntazam ve devamlı bir surette ifâ edildiği halde nefsimizde bir kuvvet, bir kemâl temin eder ki bu sayede ba'demâ devâ'î-i sû'ıyyeye iltifât etmeyecek, kanun-ı vazifenin ta'yîn ettiği yoldan şaşmayacak bir halde devam eder.

İşte vezâ'ifin icrâsına muvâzabet ve müdâvemet ede ede nefsimizin iktisâb eylediği bu kuvvete, bu kemâl-i hulka "fazîlet" nâmı verilir ki mücâhede-i nefsiyye ile birbirini mute'âkib nâ'il olduğumuz zaferlerin netice-i celîlesidir.

Fazîlet, galebe manasınadır. Vazife bâbında nefsimiz ile vâki olan mücâhedâtta galebe ede ede ihrâz eylediğimiz bir meziyet olduğu için bu manaya işaretle "fazîlet" tesmiye kılınmıştır.

Nitekim fazîlet mürâdifi olarak Fransızcada müste'mel *vertu* lafzı da Latince kuvvet, şecâ'at manasına olan *virtus* kelimesinden teşkil kılınmıştır. [66] Bu kelimenin de aslı tahrîr edilecek olursa görülür ki Yunanca adam, erkek manasına olan *vir* ve harp manasına gelen *aris* [ki bundan Yunan-ı kadîm esâtîrinde harb-i âlihe (*mâris/mars*) yani merrîh denmiştir.] lafzından alınarak *aerti* lafzından iştikâk eylemiştir.

Muhârebâta erkeği kadından tefrîk eden sıfat-ı şecâ'ate *aesti*, *vertus* denildiği gibi bu sıfat ile kadından tefrîk edilen erkeğe de *vir* denmiştir. *Vir* ismiyle *virtus* sıfatı beynindeki mülâzemet-i ma'naiyye der-kârdır. Muhârebede şecâ'at, lâzime-i zafer ve gâlibiyet olduğu gibi teşbîhen mücâhedât-ı nefsâniyyede şecâ'at göstermek, ihrâz-ı gâlibiyet eylemek, sıfat ve meziyetine de *virtus* yani *vertu* denmiştir ki aslı *aesti aris* lafz-ı Yunanîdendir.

Fakat, kelimenin iştikâkını daha ileri götürebiliriz. Fâris-i kadîmde "Zend" na'tinde "er" adam manasına, erkek, şecî' manasınadır. Buradan kelime o manaya olarak Yunan-ı kadîm lisanına intikâl eylediği gibi Türkçeye de geçmiştir ki "er" deriz. *Erkek*, *erlik* hep bu asıldandır. Hakikat lisanımızda erlik, şecâ'at ve bahâdarlık manasına olduğu gibi mücâhedât-ı nefsiyyeye tatbîk edecek olursak fazîlet (*vertu*) manasını da ifhâm eder.

İşte görülüyor ki gerek Arapçada, gerek Latince ve Fransızca *vertu* ve gerek Türkçede erlik, bidâyeten muhârebede şecâ'at ve galebe manasına idi.

Fakat meharîye, ihtirâsâta, devâ'î-i sûiyyeye mukâvemet ile muktezâ-yı akla, kanuna, [67] vazifeye itaat etmek için mücâhede-i nefsiyyede şecâ'at ve galebe lazımdır.

Bu münasebetle hayra muvâzabet meleke ve âdet mertebesine gelince buna da “fazîlet” nâmı verilmiştir. Çünkü fezâ'il nâmına kesb-i liyâkat ve istihkâk eylemek için bir veya birkaç kere ef'âl-i hayırda bulunmak kifâyet etmez. Daima hayrı şerre tercih edecek vazifeye muvâzabet ve müdâvemet eyleyecek bir meziyeti, kuvve-i lâzimeyi iktisâb eylemek iktizâ eder.

İşte nefsimizde meleke ile râsih olan, bizim için âdet hükmüne giren bu kuvvet-i sâbiteye “fazîlet” ta'bîr olunur. Bunun aksi olan melekeye, bizi daima şerre sevkeden za'f-ı nefse de rezîlet (*vice*) derler.

Fazîlet ve rezîlet nâmları daima bir mana-yı mücâhedeyi zâmindir. Yalnız hayr ile şer beyninde ihtiyâr için mücâhede insanlara mahsustur. Bu mücâhede ve mücâdelede ihrâz ve galebe fazîlet, inhizâm ve mağlubiyet ise rezîlettir.

Şer işlemek elinden gelmeyen, icrâ-yı hayr için mücâhede-i nefsiyyeye hâcet olmayan mevcûdâtta bizim burada aldığımız manaya göre fazîlet yoktur.

Fazîlet mutlaka akıl ile ihtirâsât beyninde, vazife ile devâ'î-i sû'iyye arasında, hayr ile şer beyninde nefsin mücâhede ve mücâdelesini ve bu mücâhede ve mücâdelede nefsin galebesini icâb ve iktizâ eder. O galebe meleke haline gelmeli ki fazîlet olsun.

Fazîlet, mademki mücâhede-i nefsiyye neticesinde hayra zafer ve gâlibiyetten ibarettir. İlm-i ahlâk-ı nazarîde ta'yîn olduğu vechle hayr gibi, vazife gibi fazîlet de birdir, vâhiddir. İlm-i ahlâk-ı amelîde hayr münâsebât-ı kesîre tahtında tecellî ettiği, vezâ'if sunûf-ı adîdeye [68] inkisâm eylediği gibi, vezâ'if-i ahlâkıyyeye muvâzabet ve müdâvemet ile iktisâb edilen fazîlet dahi sunûf-ı fezâ'ile taksîm edilir.

Kudemâ-yı ahlâkıyyûn bilcümle fezâ'ilin mebde' ve menşe'i olmak üzere fezâ'ili dörde taksîm etmişler. Fezâ'il-i asliyye (*vertus cardinaux*) veya “ümmeât-i

fezâ'il" nâmıyla tesmiye etmişlerdi ki fezâ'ilin bilcümle envâ' ve aksâm-ı sâiresi bu dört fazîlet-i asliyyeden neş'et ediyordu.

Fezâ'il-i asliyye, veya ümmehât-i fezâ'il hakikatte künhen olan, şey-i vâhid olan hulkıyyet-i âdemiyyenin en küllî ve en mühim olan menâzır ve tecelliyâtından ibarettir ki diğer bilcümle fezâ'il-i insaniyye, hep bu dört fezîlet-i asliyyeden neş'et eder. Bu fezâ'il-i erbe'a da: Hikmet (*orudence*), iffet (*temperance*), şecâ'at (*courage*), adalet (*justice*) nâmı verilen fazîletlerdir.

Fezâ'ilin bu vech-i taksîmi pek kadîmdir. Hatta Yunan-ı kadîm hukemâ-yı mütekaddimîninden Sokrat'ın tedvînât-ı ahlâkıyyesinde bile görülür. Eflatun bu cümle-i fezâ'ili teyit eyledi, kendi mahsûl-i fikri olan ilmü'n-nefse raptetti. Filhakîka Eflatun, nefs-i âdemde üç mebde' veya üç kuvvet temyîz etmişti. Mebde-i fikr olmak üzere kuvve-i âkile [...] "nefs-i nâtika", mebde-i fiil ve hareket olmak üzere "kuvve-i gazabiyye", mebde-i his olmak üzere "kuvve-i şehviyye" tabir-i diğerle:

- Akıl, Kalp, Havâs -

Yine Eflatun bu mebâdi' ve kuvâ-yı nefsâniyyeden herbirini temeşşî ettirmeye, zapt ve idare eylemeye mahsûs birer fazîlet itibâr eylemişti.

[69] Kuvve-i şehviyye için i'tidâl veya iffet, kuvve-i gazabiyye için şecâ'at, kuvve-i âkile için hikmet ki en âlî manasına göre fiil-i hayırdan ibaretti.

Velhâsıl bu üç fazîlet-i ibtidâ'iyyenin imtizâc ve i'tilâfından Eflatun'un nazariye-i ahlâkında dördüncü bir fazîlet neş'et ediyordu ki bu da adalet idi.

Fakat, Eflatun'un nazariye-i ahlâkında, adaletten maksat, gayrın hukukuna hürmet ve ri'âyet eylemek; kimsenin kendi hukukuna ta'addî ve tecâvüz etmemek gibi bir sıfat-ı selîmeden ibaret değil, en vâsi' manasına göre her şahsın, hey'et-i medeniyyenin bilcümle kuvâsım mütevâzinen, bir âhenk-i vifâk dairesinde bast ve terakkî ettirmekten, hayat-ı âdemiyyenin kemâlinden ibaret idi. Eflatun'dan sonra hukemâ-yı Ravâkiyyûn (*stoiciens*) fezâ'il-i erbe'a nazariyesini kabul ve tevsî' ettiler.

Fakat, fezâ'il-i asliyyeyi ilmü'n-nefs ile, kuvâ-yı nefsâniyye ile münâsebâtını kat' ederek müstakillen ve sırf mebâdi-i ahlâkıyye sınıfında mütâla'a eylediler.

Fezâ'il taksîmâtı üzerine tesis ve tedvîn edilen ilm-i ahlâk Yunan hukemâ-yı mütekaddimîn âsârından Romalılarından Şark ve Garbın müteahhirîn ahlâkiyyûnun

yedlerine intikâl eylemiş, fakat zamanımızda fezâ'il taksîmâtına bedel vezâ'if taksîmâtı umûmiyet üzere tedrisât-ı ahlâkıyyede revaç ve ruchân bulmuştur.

Taksîm-i fezâ'il üzerine müesses olan musannefât-ı ahlâkıyyede fezâ'il-i asliyyeyi vazife-i kanundan çıkarmazlar, kuvâ-yı nefsâniyyeden istintâc ederler, i'tidâl ile ta'yîn ve tarif ederler. Bu mü'ellefât-ı ahlâkıyyenin hemen cümlesinde, Eflatun'un [70] mesleğine tevkîfen, insanda üç kuvvet temyîz edilir:

1. Kuvve-i âkile, 2. Kuvve-i gazabiyye, 3. Kuvve-i şehevîyye.

Kuvve-i âkilenin makamı dimâğ, kuvve-i gazabiyyenin makamı kalp, kuvve-i şehevîyyenin makamı batın addedilir.

Sâniyen: Bu kuvvetler sarf ve isti'mâl edildiği vakit üç derece i'tibâr edilir:

1. İfrât, 2. Tefrît, 3. Vasat veya i'tidâl.

Kuvâ-yı nefsâniyyeden herbirinin ifrâtı, tefrîti rezîlettir. Vasat ve i'tidâli fazîlettir. Tabî'idir ki bu i'tidâli yine akıl ta'yîn edecek, şu halde ilm-i ahlâkta hayır, hüsn-i hulk kuvâ-yı nefsâniyyenin i'tidâliinden ibaret olan fazîlettir.

Fazîlet: Hayr, vazife gibi esasen bir ise de nefiste üç kuvvet fark ve itibâr olduğundan, bunlardan herbirinin hadd-i i'tidâli fazîletin de üçe inkisâmını icâb etmiştir ki, bunlar da:

1. Hikmet, 2. Şecâ'at, 3. İffettir.

Hikmet; kuvve-i âkilenin hadd-i i'tidâli,

Şecâ'at; kuvve-i gazabiyyenin hadd-i i'tidâli,

İffet; kuvve-i şehevîyyenin hadd-i i'tidâlidir.

Bu kuvvetler hadd-i i'tidâlden inhirâf ve tebâ'ud ederek ziyade ve noksan taraflarına yani ifrât ve tefrît cihetlerine meyledecek olursa, fazîlete bedel rezîlet husûle gelir.

Demek oluyor ki kuvâ-yı selâse-i nefsâniyyeden herbirinin yalnız bir fazîleti, iki rezîleti vardır:

Kuvve-i âkilenin aġrâz-ı fâsidede isti'mâli cihetiyle ifrâtına (hubs) ve [71] "cerbeze"; tefrîtime "beleh" derler. Kuvve-i gazabiyyenin i'tidâli; fazîlet, şecâ'at olduğu gibi ifrâtına "tehevür"; tefrîtime "cübñ" tabir edilmiştir.

Kuvâ-yı şehviyyenin hüsün ve i'tidâline “ıffet” denildiği gibi ifrâtına –yani şerre- “fucûr” tefrît hâletine de “cumûd” itlâk edilir. Hikmetten maksat nefsin cemî‘ ahvâl-i ihtiyâriyye savâbı hatadan temyîz ve idrâk eylemek hâletidir.

Şecâ‘at kuvve-i gazabiyyenin ikdâm-ı akla munkâd olmasıdır.

İffet, kuvve-i şehviyyenin akıl ile taht-ı te’dîb ve inzibâta alınmasıdır.

Fazîlet-i râbi‘a ki adalettir. Bunun nefiste mahsus olduğu bir kuvvet yoktur. Kuvâ-yı selâse-i nefsâniyye beyninde hüsn-i ihtilâktan ibarettir ki kuvve-i şehviyye ve gazabiyyeyi muktezâ-yı hikmete göre sevk ve idare etmek hâlet-i nefsiyyesidir. Bunun ifrât ve tefrîti de yoktur. Zıttı vardır ki bu da “cevr”dir. Bu fezâ’il-i asliyye-i râbi‘anın herbirinden ikinci derecede esnâf-ı fezâ’il teşa‘ub eder. (ki ahlâk kitaplarında mufassalen mestûrdur.) Kezâlik rezâ’il-i asliyyeden de ictinâbı lazım birçok aksâm-ı rezâ’il teşa‘ub eyler (ki bunlar da kezâlik müdevvenât-ı ahlâkiyyede muharrerdir.)

Vezâ’if taksîmâtı ile fezâ’il taksîmâtı aralarındaki münâsebât:

Mütekaddimîn ahlâkiyyûnun fezâ’il-i asliyyeden verdikleri manalar nazar-ı mütâla‘aya alınacak ve bu bâbda ta‘mîk-i fikr edilecek olur ise görülür ki kadîm taksîm-i fezâ’il ile, zamanımızın tedrîsât-ı ahlâkiyyesinde kabul ve ittihâz edilen taksîm-i vezâ’if nazariyeleri beyninde, mevzû‘an o kadar mühim bir fark yok gibidir. [72] Filhakîka fazîlet, hikmet, hem hayra, hem şerre hâdim olan ilim ve marifetten ibaret değil, idrâk-i hak ve hakikat, temyîz-i hak ve savâb meziyyet-i zihniyyesine, hâlıkını, nefsini bilmek, tanımak marifet-i ilmiyyesine müncerr olunca tabî‘î değil midir ki bu maksadın husûlü mesâ‘î-i medîde-i zihniyyeye, tahsîl-i kemâlât-ı ilmiyyeden mevkûf bulunur ki bu manaya göre hikmet, Hak Te‘âlâ Hazretleri’ne, nefsimize karşı bir vazife-i marifet değil midir?

Cenâb-ı Hakk’ın bahşâyış-i ilâhiyyesi olan kuvve-i âkileyi mâ-hulika lehine, hâlıkı, halkı bilmeye sarf eylemek, sû-i isti‘mâl etmemek, hak ve hakikati, hayır ve savâbı bulmak için yaratılmış olan bu kuvveti, batıl ve şer yolunda istihdâm eylememek veya büsbütün i‘mâl etmeyerek mu‘attal bir halde bulundurmamak bir fazîlet olduğu gibi bizim için, Cenab-ı Hakk’a nefsimize karşı bir vazifedir.

Sâniyen: Şecâ'at ve iffet gibi, ihtirâsât ve şehvâtımızı muktezâ-yı hikmete tevfikân zapt ve idare eylemekten ibaret olunca, bu iki kelime de nefsimize, bedenimize karşı mükellef olduğumuz vezâ'îfi hulâsa eder. Velhâsıl fazîlet-i adalet ki en âlî manasına göre, ihsân ve benî-beşere şefkat ve muhabbet manalarını da hâizdir. İnsanların yekdiğerine, eşhâsın eşhâsa karşı mükellef olduğu vezâ'îfi câmi'dir. Mâmâfih fezâ'il-i asliyye taksîmi o kadar muvâfık-ı mantık bir taksîm olmadığı taksîm-i vezâ'îfe nisbetle zapt ve idrâki de kolay değildir. Bundan başka fezâ'il-i asliyyenin taksîmi ilm-i ahlâktan hâric olarak kuvâ-yı nefsâniyyenin [...] halbuki vezâ'îf taksîmâtı mükellefiyet-i akliyyenin tecellî-gâhı olan vazife kanun-ı küllîsinden müstenbattır.

Gerçi ahlâkıyyûn-ı İslâmiyyeden bazı hukemâ hikmet-i kadîme-i Yunaniyyenin âsârından fezâ'il-i erbe'a nazariyesini ahlâkıyyât-ı İslâmiyyeye de tatbîk etmişler ve bu bâbda nazariye-i mezkûreyi hayli ta'dîl etmişler ise de [73] ahlâk-ı İslâmiyye esasen a'mâl-i mükellefeye yani vezâ'îf üzerine mübtenîdir. Bunun içindir ki biz de ilm-i ahlâk-ı amelînin tedrîsinde vezâ'îf taksîmâtını kabul edeceğiz.

İlm-i ahlâk-ı nazarîde gördük ki vazife fikri de mana-yı hayırdan istinbât edilir. Buna nazaran fazîlet hayırda fazl (ziyade manasına) ve bereket demek olur. Mesela insanın sâir hayavânât üzerine fazlı vardır, demek insanın hayrı daha ziyade bol demektir.

Binâenaleyh ilm-i ahlâkta fazîleti iki manaya alabiliriz. Biri ef'âl-i haseneye, vezâ'îfe muvâzabet ve müdâvemetle nefsin ihtirâsât ve şehvâtı üzerine temin-i zafer ve gâlibiyet etmek hâlet-i râsihası, diğeri bir vücutta hayrın fazlı yani ziyadeliği.

Birinci manaya nazaran fezâ'il vezâ'îfte, vezâ'îfe müdâvemet ve muvâzabetten neş'et eylediği için taksîm-i vezâ'îf nazariyesi bu nokta-i nazardan şâyân-ı tercihtir.

Veze'îfin nizâm ve tertibi:

İlm-i ahlâk-ı amelînin mevzû-i bahsi olan vezâ'îfi envâ-yı kesîreye tefrî' eyledik ve esnâf-ı vezâ'îfe nazaran ilm-i ahlâk-ı amelîyi de şu'ubât-ı adîdeye taksîm ettik. Şimdi bir mesele:

Acaba; ilm-i ahlâk-ı amelînin tahsîl ve tedrîsinde ne nizâm ve tertip ittihâz etmeli, hangi nev'î vezâ'îfi evvel, hangilerini sonra irâd eylemelidir?

Bu bâbda sulûk edilecek tarîk, evvelen insanın kendi nefesine karşı mükellef olduğu vezâ'îften, sâniyen ebnâ-yı nev'ine karşı mükellef olduğu vezâ'îften yani vezâ'îf-i bedeniyeden, sâlisen vezâ'îf-i ayniyeden ve nihayet meretebede vezâ'îf-i diniyyeden bahseylemek lazımdır. Çünkü insan kendi nefsinde hürmet görmeye mükellef olduğu [74] kuvânın ne olduğunu bilmezse, diğerlerinde bu kuvâyı karşı bir mükellefiyet bir vazife ve yine insan Cenâb-ı Hakk'ın nev-i benî-beşere hey'et-i medeniyyeye ihsân-ı ilâhîsi olan iltâf ve in'âmı olabilmelidir ki Vâhib-i Hakikî Hazretleri'ne karşı mükellef olduğumuz vezâ'îf-i ubûdiyyetin ehemmiyet ve azametini layıkıyla idrâk edebilelim.

İlm-i ahlâk-ı amelînin tarîk-i tedvîni: İlm-i ahlâk-ı nazarî olsun amelî olsun ulûm-ı hikemiyyenin mahsûsâtından olan tarîk ile tesis ve tahsîl edilir. Fakat böyle mebâhiste, ilm-i beşerîde evfak malumât ma-nukile ile müeyyed olan ma'kûlâtan ibaret olmakla ilm-i ahlâk-ı amelî derslerinden vezâ'îf-i mütenevvi'amızı evvelen tarîk-i akıl ile ta'yîn, nakil ile de teyit edeceğiz.

[75] 3.4.1.2. İlm-i Ahlâk-ı Şahsî

İlm-i ahlâk-ı şahsî: İlm-i ahlâk-ı amelînin o kısmıdır ki vezâ'îf-i şahsiyyeden yani insanın kendi şahsı ve zâtına karşı mükellef olduğu vezâ'îften bahseder.

İlm-i ahlâk-ı şahsîde muhtevî olan vezâ'îf:

Bazı hukemâ insanı “Mahdûm-ı a'zâ bir zekâdır.” diye tarif etmişlerdir.

*L'homme est une intelligence servie par des organes*⁸

Burada zekâdan maksat tekmîl-i nefis-i âdem ise bu tarif pek doğru pek muvâfıktır. Çünkü insanın nefis ile bedene inkisâmı, nefsin bedenden temyîzi kabul edilince beden nefsin hizmetine kâim bir alet olduğuna şüphe edilemez. Nefis ile beden tabî'aten, mâhiyeten ayrı ayrı olduğu ilmü'n-nefste müsbet bir hakikattir. Gerçi bazı hukemâ vücûd-ı insanı yalnız cisme bir kısım hukemâ da yalnız nefse

⁸ Louis Gabriel Ambroise de Bonald, **Œuvres Complètes**, Ed. Par M. L'Abbe Migne C. III, Paris, 1859, s. 149.

hasreylemek re'yini iltizâm ettikleri görülür. Fakat bu iki kavil de doğru değildir. Sâniyen nefis ile bedenın ta'alluk ve ittisâline, bedenın nefis üzerine nefsin beden üzerine tesirât-ı mütekâbilesine dair olan ârâ-yı hukemâ dahi muhtelifdir, biz burada o re'yleri nakz ile tenkit ile uğraşmayacağız. Bizce muhakkak ve sabit bir şey var ise o da nefis ve bedenın tabî'aten ve mâhiyeten ayrı ayrı şeyler olduğu gibi nefis ile beden beyninde fiil ve infi'âl suretiyle tesirât-ı mütekâbile vardır. Beden, nefis üzerine; nefis, beden üzerine icrâ-yı fiil ve tesir eder. Nefis, beden ile, beden vasıtasıyla münfe'ıl olur ki ihsâsât hep o fiilden neş'et eder. Nefis beden üzerine icrâ-yı tesir eder ki ef'âl ve harekât-ı irâdiyye bu cihetle hâsıl olur, fâiliyyet-i ihtiyâriyyemiz bu tarîk ile tecellî eyler. [76] Nefsin bedene suret-i ta'allukuna, bedenın nefis üzerine, nefsin beden üzerine suret-i tesirine gelince:

Bu mesele, ruhun maddeye ta'alluku, ruhun madde üzerine, maddenin ruh üzerine tesiri demektir ki tabî'aten, mâhiyeten muhtelif. Biri mütehayyiz, diğeri gayr-i mütehayyiz. Biri cismânî, diğeri rûhânî olan bu iki şeyin birbirine ta'alluku ve tesiri halk-ı ilâhî ile olup ne vech ile cereyân ettiğini ilm-i âdem henüz keşfe muvaffak olamamıştır. [İlm-i ahlâk-ı nazarîde fâiliyyet, kudret bahislerine müracaat.]

Beden ile nefsin ta'alluk ve ittisâli, birbiri üzerine fiil ve infi'âl tarîkiyle tesirât-ı mütekâbileleri o mertebededir ki bedeni ihmal ve ihlâl etmek, za'f ve futûra uğratmak, nefsi de muhâtaraya koymak demek olur. Bedenın zararı nefsin de zararını icâb eder.

Nefis ile bedenın ittisâl ve ittihâdı ile kâim olan hayât-ı âdemiyye, âliyyet-i cismâniyyeyi hıfz ve idare eden kavânîn-i tabiiyyeye muhâlif ve muğâyir harekât ihtibârî ile izrâr edilecek olursa nefis dahi mehlikeye ilkâ' edilmiş olur.

Zaten bu hakikat-i hikemiyye, tecârib ile de mü'eyyedir. Herkes bilir ki ilel ve emrâz, âlât-ı bedeniyyenin âfât ve tağayyürâtı, ekseriyâ kuvve-i zihniyyenin, kuvve-i irâdiyyenin i'mâline, icrâ-yı vezâ'ifine mâni' olur. Buna binâendir ki kudemâ-yı hukemâ, "Sâlim nefis sâlim bedende bulunur." demişlerdir.

3.4.1.2.1. Bedene Mütə'allik Olan Vezâ'if:

Vucûd-ı insanî beden ile nefisten ibaret olunca bu halde insanın kendi zât ve şahsına [77] mütə'allik olan vezâ'if dahi beden ve nefse ait olmak üzere iki sınıfa taksîm ve tefrîk olunmak tabî'idir.

1. Vezâ'if-i nefsiyye, 2. Vezâ'if-i cismaniyye.

Şu kadar ki birbirine o derece samimî olarak irtibât ve ittisâl eden beden ile ruhun selâmeti yani hayr-ı bedenle hayr-ı nefis ikisi bir derece ehemmiyette tutulamaz. Yukarıda dediğimiz gibi beden nefse hâdim bir alet hükmündedir. Binâenaleyh daha âlî bir gâyete, daha âlî bir hayra yani selamet ve kemâl-i nefse bir vasıta'dır. Biz doğrudan doğruya beden için değil, nefis sebebiyle bedenimizin hıfzına, kuvâ-yı bedeniyyenin terakkî ve temeşşisine çalışmalıyız. Çünkü bedenin hıfzı, kuvâ-yı bedeniyyenin inkişâf ve temeşşisi kuvâ-yı nefsâniyyenin kemâline, bilumûm vezâ'ifimizin icrâsına lazımdır. Beden hıfz edilmedikçe kuvâ-yı bedeniyyenin inkişâf ve temeşşisi temin, selamet ve afiyet-i bedeniyye teyessür etmedikçe biz, ne nefsimize, ne ebnâ-yı cinsimize, ne hey'et-i medeniyyeye, ne Cenâb-ı Bârî'ye karşı mükellef olduğumuz vezâ'ifi ya hiç ya hakikatle ifâ edemeyiz.

Selamet-i bedeniyyeden mahrum, marîz, ma'lûl, eskâm ve evcâ'a mübtelâ' olan bir adamın iyi düşünemeyeceği, iyi ihtiyâr edemeyeceği gibi i'mâl-i nefis ve bedene muhtaç olan vezâ'if-i sâiresini de kemâ-hiye-hakkuhâ ifâ edemez. Hukemâdan bir zâtın dediği gibi, "Ufak bir nezle, zayıf bir soğuk alma, en zeki bir adamın cereyân-ı fikriyyesini, en sâhib-i azim olan bir adamın irtiyâd ve ihtiyârını şaşırır. Âdî bir keyifsizlik, ehemmiyetsiz bir nâ-mizâclık bile insanın her nevi muâmelâtına tesir eder." Bu cihetten bakılınca kudemâ-yı ahlâkiyyûnun ahlât ile ahlâk beyninde buldukları münâsebât pek boş değildir.

Vezâ'ifimiz gâyâtına göre ta'yîn ediyordu. Bedenin bir gâyeti vardır ki bu da nefsin selametine, [78] vezâ'if-i nefsâniyye ile sâir bilcümle vezâ'ifimizin hüsn-i icrâsına kifâyet ve kefâletten ibarettir. İnsanın bedene karşı mükellef olduğu bilcümle vezâ'if âtîdeki iki düstûru'l-amelde dâhildir.

1. Hıfz-ı bedene, kuvâ-yı bedeniyyenin inkişâf ve istikmâline mâni' olan herşeyden tevakkî eyle!

2. Kuvâ-yı bedeniyyenin hıfzına, tahkîm ve tekmîline hâdim olan bilcümle vesâ'iti isti'mâl eyle!

Görülüyor ki bu iki düstûrun birincisi sâlibe, ikincisi mûcibedir. Her vazife müsennâdır, yani iki katlıdır. Hem şerri meneder, hem hayrı emreyler. Binâenaleyh her vazifeye ait olarak iki türlü hüküm veya emr-i ahlâkî olmak icâb eder.

Bu ahkâm ve evâmirin birtakımı “nâfiye” ve “sâlibe” ve diğer kısmı mûcibedir. Şu mühimmeye dikkat ediniz ki bu iki nev'î ahkâm ve evâmîr-i akliyyenin mükellefiyet hususunda farkları vardır. Vezâ'if-i sâlibenin mükellefiyeti vaz'îdir. Tereddüd derece kabul etmez. Vezâ'if-i mûcibenin mükellefiyeti vâsî'dir, derece kabul eder.

Birinci sınıf vezâ'ife ıstılâhât-ı ahlâkiyyede vezâ'if-i kâmile, vezâ'if-i mütehattime, ikinci kısım vezâ'ife vezâ'if-i nâkîsa veya gayr-ı mütehattime de derler. Bir de şuna dikkat etmeli ki vezâ'if-i mûcibe veya mütehattime vezâ'if-i sâlibe veya nâkîsaya tâbidir. Bu meseleyi bir misal ile de izâh edelim:

Bedîhîdir ki herkes yemek ve içmekte sû-i isti'mâl ve israf etmemekte katiyyen mükelleftir. Bu bâbdaki mükellefiyet yalnız küllî ve mutlak değil, kat'îdir. Yani, derece kabul etmez, fazla ve noksan kabul etmez. Fakat sıhhat-i bedeniyyemizi tahkîm eylemek, a'zâ-yı bedeniyyeyi takviye etmek için idmânât-ı bedeniyye icrâsına aynı surette mükellef miyiz? Aynı surette mükellef değiliz, yani bu bâbdaki mükellefiyetimiz derece, fazla ve noksan kabul etmeyen bir mükellefiyet-i kat'iyye değildir. Bununla beraber itiraz kabul eylemez bir hakikattir ki sıhhat-i beden bir hayırdır; bunu takviye ve tezyîd edecek bazı vesâ'it mevcûddur. Beden kâbil ve müste'id olduğu bütün kuvvet ve kâbiliyeti tahsîn ve temin eylemek nizâm-ı ahlâkîye muvâfıktır. Binâenaleyh bedene i'tinâ ve ihtimâm insan için bir vazifedir; bir vazife-i külliyye ve mükellefedir. Çünkü hiçbir vazife yoktur ki, [79] bu sıfatlardan ârî olsun. Fakat bu vazifenin icâb eylediği mükellefiyet bedenimizi cerh etmemek, tahrîb eylememek mükellefiyeti gibi değildir. Biri kat'î, diğeri değildir. Biri derece, ziyade, noksan kabul eder, diğeri etmez. Vezâ'ifin bu iki vecih mükellefiyeti anlaşıldıktan sonra gelelim vezâ'if-i bedeniyyeyi ifade ve ihtivâ eden düsturların teşrih ve izahına:

Beden-i âdemin iki büyük hizmeti vardır:

1. Efâ'îl-i tağazzî 2. Efâ'îl-i tenâsül

Bu efâ'île ta'alluk eden ahkâm ve evâmîr-i ahlâkıyye vezâ'if-i bedeniyyeye ait olan ahkâm ve evâmîr-i ahlâkıyyenin en mühimlerindenidir.

Bunlar da iki fazîlet ile, iki kelime ile hulâsa ve icmâl edilebilir:

1. İffet-i batın, 2. İffet-i vikâ'.

Hakikat, vezâ'if-i bedeniyye-i kâmileyi ifade ve ihâta eden ahkâm ve evâmîr-i ahlâkıyye-i sâlibe ki, hıfz-ı bedene, kuvâ-yı bedeniyyenin inkişâf ve temeşşisine mâni' olan herşeyden tevakkî ve ictinâb eylemekten ibarettir. Bu vezâ'ifin icrâsı yani beden, kuvâ-yı bedeniyyenin, hıfz ve nemâsı iffet-i batın, iffet-i vikâ' dediğimiz fazîlette muvâzabet ile kâimdir. Bu vezâ'if de bize hem menfaatimizi tevcîh eder, hem hiss-i ahlâkı tevcîh eder. Hem akıl teklîf eyler, talîm-i tabiat ile, tecârib ile herkesin dâire-i vukûf ve ıttılâ'ına dâhil olan bir ilim yani ilm-i hıfzu's-sihha himâyet ve iltizâm eder.

İffet-i batın dediğimiz fazîlet ki vezâ'if-i bedeniyyenin bir kısmını hulâsa eder. Şehvet-i batının i'tidâli demektir ki bedene nâfi' ve lazım ne ise yalnız onu vermekten ibarettir.

Bu bâbda derece-i lüzûm ve nef'i tecâvüz etmek, ifrât ve tefrît cihetlerini ihtiyâr eylemektir ki [80] her ikisi de muğâyir-i iffettir. Şebi' ekilde hadd-i i'tidâli, iffeti tecâvüz eylemek sayılır. Çünkü, şebi' öyle bir hâlettir ki ahz-i gızâ'da hadd-i lüzûmun tecâvüz edildiğini ihtâr eden bir keyfiyet-i hissiyedir. Ekil ve şürbda yani ahz-i gızâda haddi tecâvüz eylemeye şereh veya nehem: () oburluk tabir olunur.

Öyleyse şebi' şerâhettendir. Şebi' ve şerehin olarak akb-i ekilde insana fütûr, inhirâf-ı mizâc ârız olduğu tecârib ile müsbettir ki, bu haller ise za'f ve maraz-ı beden mukaddimâtıdır. Öyleyse şebi' ve şereh kuvâ-yı bedeniyyenin hıfz ve sıyânetine mâni' olan şeylerdir, vezâ'if-i bedeniyyeye müte'allik olan birinci düstûra nazaran ekilde şebi' ve şerehten ictinâb eylemek bir vazife-i mühimme-i bedeniyyedir. Görüyorsunuz ki, şebi' ekilde hadd-i lüzûm ve i'tidâli tecâvüz eylemektir öyleyse iffet-i batın, i'tidâl-i ekil, hadd-i şebi'a vâsıl olmaktır. Fakat yalnız bununla iffet-i batın muhafaza edilmiş olmaz.

Beden hıfzedilmek, kuvâ-yı bedeniyye nemâ' bulmak için beden hakikaten neye muhtaç ise, ne lazım ise onu vermek, bu haddi tecâvüz etmemek muktezî fakat bu had iki taraftan da tecâvüz edilebilir. Ziyade ve noksan taraflarından, şiryân cihetinden tecâvüzü yani ifrâtı şebi' ile başlar, şerâhete müntehî olur. Noksan cihetinden tecâvüzü yani tefrîti de muğâyir-i iffettir. Çünkü beden hıfzolunmak, kuvâ-yı bedeniyye nemâ' bulmak için, yani gâyete doğru gitmek için ağziyeye muhtaç. Ve ihtiyacın fitraten muayyen, sinne göre, meşguliyete göre müte'ayyen bir miktarı vardır ki lazım ve nâfi' olandır.

Bedene bu hadd-i muayyenden ziyade bir şey vermek, bedenin gâyetine, hıfz ve nemâ'sına mâni' olduğu gibi, noksan vermek de öyledir. Binâenaleyh ekil ve şurbda ifrât ve tefrîtten mücânebet ederek bedene hakikaten ne lazım, ne nâfi' ise onu vermek vezâ'if-i bedeniyyenin en birincilerindedir.

Yukarıda dedik ki şebi', i'tidâl-i batnı tecâvüz eylemektir. Binâenaleyh tevakkî edilecek bir hâlettir. Fakat ekil ve şurbda adem-i i'tidâlin derecesi yalnız şebi'a münhasır değildir. Ekseriyâ şebi' adem-i i'tidâli durdurmak için kifâyet etmez.

Buna "nehem/oburluk" ve şerâhet tabir ederler ki yalnız fitratın bize tebliğ eylediği ihtiyâcâtı hasr-ı metâlib etmeyerek bizde ca'lî ve sahte birtakım ihtiyâcât tevlîd eder. Ekil ve şurbda nef' ve lüzûma değil, yalnız lezzet ve zevke bakar.

Bunun içindir ki ca'lî ekil ve şurbda yalnız zevk ve lezzet arandığı içindir ki, tezyîd-i lezzet etmek içindir ki, şikemperverân hayr-ı bedenini [81] şehvet-i batniyyesine fedâ eden sefihân kendileri için ca'lî ve sahte ihtiyâcât tevlîd ederler. Gerek bu ihtiyâcâtın ve gerek ihtiyâcât-ı tabiiyyenin kazâ ve ifâsında hadd-i i'tidâli pek ziyade tecâvüz ederler.

Hâlbuki ihtiyâcât-ı tabiiyyeyi lüzûmundan ziyade gözetip de iktisâd-ı hayatı, kavânîn-i tabiiyye-i bedeni ihlâl etmemek gayr-ı mümkün olduğundan bundan tebeyyün eder ki i'tidâl-şikenler kendi kendilerinin düşmanı, belki cellâdı, havâssının memlûkü, hevâ-yı batnının hizmetkârıdır.

Havâssına, bedenine hizmet ediyor zanneder. Bilmez ki ihlâl ve ifsâdına sa'y ediyor. Akıl ve hikmetin hitâbına, tabiat ve fitratın nidâ ve niyâzına havâle-i sem' etmeyerek merâtib-i fitriyyenin en sâfil bir derekesine düşer.

Hayavânâtı himâye eden sevk-i tabî'î haddinden bile mahrum kalır. Bütün hayrını şehvet-i batnına fedâ etmiş olanların encâm-ı hâline bakılırsa bu gibilerin hakikatte nev-i âdemden olduklarına iştibâh hâsıl olur.

Şehvet-i batnına bu derece mağlûb olanlar bedenlerinin selametini ihlâl, gâyetinden bilkülliyeye inhirâf ettikleri cihetle bu gibilerin selamet-i nefsiyyeleri de o yüzden taht-ı tehditte bulunduğu gibi ne vezâ'if-i nefsâniyyelerini, ne de sâir vazifelerini icrâya imkân bulamaz.

“Yemek için yaşamak” işte bunların düstûru'l-amelleri. Yemek gâyet, yaşamak vâsıta. Halbuki insan, yaşamak için yemeli, hayır için, kesb-i kemâl için yaşmalıdır.

Maksad-ı aksâ' kemâl-i ahlâkî tahalluk, bi-ahlâkılâhdır. “Tehallekû bi-ahlâkılâh.”⁹ Yaşamak bu gâyete vâsıl ve nâil olmak için bir vâsıta. İşte kanun-ı ilâhî, işte kanun-ı ahlâkî, işte kanun-ı fazîlet budur.

Nefs bir vasıtaadır ki mâ-hulika lehi olan gâyete doğru sa'y edip gidecek, beden [82] bu vazifenin alet ve edevâtı makamında olan bir makine. Tağazzî ise bu makineyi işletecek, idâme edecek vasıta.

İşte ¹⁰“نفسكم مطيئكم فاروق بها” hadis-i şerifi bu hakikati zâmindir. Yoksa meseleyi aks edip de hayatı ekil ve şurba hasretmek mükemmelât-ı nefsâniyyeye alet olan bir vasıtayı bozmak, maksada hizmet edemeyecek bir hâle getirmek, gâyet-i külliyye-i âdemiyyeyi tağazzîden ibaret olan bir vâsıta-yı cüziyyeye fedâ eylemek, nizâm-ı ahlâkîyi esasından hedmeylemek demektir.

Ekil ve şurba adam-i i'tidâl:

İlm-i ahlâkta hedonizm mesleğinin yani kanun-ı ahlâkî lezzette arayan kavli-i hukemânın bir neticesidir. Lezzet ve elem kanun-ı ahlâka esas olamayacağını ilm-i ahlâk-ı nazarîde kâide-i ef'âl bahsinde ispat eylemiştik.

Lezzet hiçbir şeyde gâyet değildir. İnsanda fiil, kâmil ve mu'tedil surette cereyân ederse bu fiile mülâzim olan, böyle bir fiil ile beraber hâdis olan bir keyfiyet-i rûhâniyyedir ki ef'âlde i'tidâlin bir mükâfât-ı fitriyyesi addedilebilir. [Hayat bahsinde âlâm ve lezzâta müracaat.]

⁹ İmâm Malik, “Hüsn'l-hulk”, 8.

¹⁰ “Nefsukum Matiyetukum Ferfuk bihâ”

Daha doğrusu lezzet mu‘tedil surette cereyân eden, ifrât ve tefrîttten ârî olan bir fiilin [gerek ef‘âl-i bedeniyeden olsun, gerek ef‘âl-i nefsâniyyeden olsun] i‘tidâl-i cereyânını vicdana ihbâr eden bir delildir, bir alamet-i hayırdır. Fakat zât-ı hayır değildir. Nitekim elem dahi bir fiilin ifrât ve tefrît üzere cereyân ettiğini vicdana haber veren bir delildir, alamet-i şerdir. Fakat zât-ı şer değildir. Lezzet bir fiil-i mutedilin zımında tahaddüs ediyor. Bu fiilin i‘tidâlini vicdana haber veriyor. Öyle ise lezzet bir gâyet değildir. Bir alettir. Elem şer değildir. Şerre alamettir.¹¹

[83] Şimdi insanın hıfz ve inkişâf-ı beden için gızâyâ ihtiyacı “cû” nâmını verdiğimiz bir elem ile vicdana malum olur. İşte, bu elem bir alemet-i şerdir.

Yani beden gâyetine gidemeyecek, hıfz ve inkişâfi dûçâr-ı tâ‘îl olacak bir hale gelmiş ki bu bir şer değil mi? Çünkü, hayr-ı beden zıttıdır, bu şerri bize elem-i cû‘ haber veriyor. Makine işlemeyecek bir hale gelmiş, kömürü bitmiş, işlememek, atâlet-i fazlada ifrâtın son derecesidir. İşte açlık elemi de bundan neş‘et ediyor. Açlık, bilirsiniz ki ihsâsât-ı âliyyededir. Fakat bizde diğer bir hâsse de vardır ki bunun da emr-i tağziyede hizmet ve medhali vardır. Bedene nâfi‘ olan lazım olan, tağziyeyi intihâb ediyor. Bu da kuvve-i zâ‘ikadır. Bu kuvvet dahi yine lezzet ve elem vasıtasıyla hangi nev‘i ağziyenin hayr-ı bedene hâdim ve nâfi‘ olduğunu, hangilerinin muzır olduğunu bize iş‘âr ediyor. Hakikat ağziye içinde birtakım mevâd vardır ki kendilerine hâsıl olan bir meziyet ile kuvve-i zâ‘ikanın i‘tidâl-i fiilini icâb ediyor. Yani kuvve-i zâ‘ikayı mu‘tedil surette işletmek, i‘mâl eylemek hassâsını hâizdir. Binâenaleyh zâ‘ikanın bu vechle işlenmesinden lezzet ve elem nazariyesi mûcibince [bu bahse müracaat] bir de lezzet husûle gelir ve fiil-i zevkin derece-i i‘tidâline yani hadd-i i‘tidâle takrîbine göre lezzette de derecât-ı mütefâvite temyîz edilir. İşte bir taraftan ihsâsât-ı âliyyeden açlık, beden gızâyâ, tağazzîye ihtiyacını iş‘âr ediyor, diğer taraftan alınan gıdalar kuvve-i zâ‘ikanın i‘tidâl-i fiilini mûcib olarak nefsimize bir vechle bir lezzet-i zevkiyye temin ediyor. İnsanlar esasen tağazzî eylemek ihtiyacını ihsâsât-ı âliyyeden açlık ile hissetmişler, bu ihtiyacın kazâ’sı [madâ’sı] hadd-i lazımı [84] tecâvüz eylediğini yine ihsâsât-ı âliyyeden şebi‘ ile

¹¹ Kopya edilmiş defterde [mâ-be‘dehû diğer defterdedir] denmiş ve diğer sahife yazılacak bahisler tahrîr edilmiştir. Bu kâ‘ideye ittibâ’an ben de ihtiyâten başka bir detfer hazır eyleyerek yine tahrîrine devam eyledim. Mart 324 Ahmed Talat

bildikleri halde açlık ihtiyacı tesviye ve kazâ' edilirken ağziyenin kuvve-i zâ'ika üzerine vâki olan tesirât-ı i'tidâlkârânesi neticesi olarak duydukları lezzet bir kere teselsül-i me'ânî kanunu mûcibince vicdanda tağazzî ve ba'dehû ağziye manaları ile tefâruk hâsıl ettikten sonra be'demâ sırf lezzeti aramak, bir gâye olarak elde etmek de insan için bir ihtiyac-ı ca'li olmuştur. Bunun içindir ki insan, mücerred o lezzete nâil olmak için ihsâsât-ı âliyye ile gızâyaya, ekil ve şurba ihtiyacı tahakkuk etmediği halde, zâ'ika üzerine tesirât-ı i'tidâlkârâne icrâ eden mevâd ve ağziyeyi, me'kûlât ve meşrûbâtı tenâvül ve ahze meyl ve inhimâk gösterdiği gibi [çünkü her lezîze meyl vardır ki buna şehvet deriz] ihtiyâcât-ı tabiiyye ve hakikiyyenin ifâsında da lezzet-i zevkiyyeyi idâme eylemek için hadd-i i'tidâli tecâvüz ediyor, hatta şebi' bile geçiyor. Fakat ağziyenin zâ'ika üzerine tesirât-ı i'tidâlkârâne devam ettikçe lezzet de devam eder. Öyle bir mertebeye gelir ki mide lüzum ve ihtiyac-ı hakikîsi olan ağziyeyi almış bulunuyor. Fakat lezzet-i zevkiyyeye mağlubiyet bu ihtiyacın tesviye olduğunu unutturuyor. Yemeğe devam, nihayet şebi' derecesi geliyor, yine devam i'tidâl ile şerâhet ve nehem mertebesini bulunuyor.

Daha devam edilecek artık mide dolmuş, bir yer yok, yemek ile beraber lezzât-ı zevkiyye de munkatı' olacak ne yapmalı? Buna çare yok mu? Erâzil-i şikemperverân bir vakit buna da çare bulmuşlardır. Kadîm Roma'nın en ziyade sû-i ahlâk ile müştehir olan zamanlarında –ki “hedonizm” nazariye-i ahlâkının devr-i intişârına müsâdiftir.– kibâr-ı aileler günde dört beş defa sofrâ tertip ederler. Her sofradan kalkdıkça “kay” ederek tecdîd-i ta'âm eylerlerdi. [85] Fakat i'tidâl-i fiil kanunu beden her noktasında cârî, bir taraftan kuvve-i zâ'ika, intihâb edilen ağziyeye muvâzabetle idâme-i lezzâta devam etmiş. Fakat öbür tarafta ihtiyacından, tahammülünden ziyade doldurulan mide vazifesini hakkıyla ifâ edemeyecek bir halde bulunuyor, ziyade işliyor, ifrât-ı fiil ile yoruluyor, bundan bittabi bir elem, ızdırap hakediliyor, diğer taraftan mide vazifesini, hizmetini kemâ-hiye-hakkuhâ göremediği için ensâc ve hüceyrât-ı bedeniyye beslenemiyor, tekmîl-i bedene bir futûr sirâyet ediyor ki mukaddime-i emrâzdır. İşte hayra hizmet yerine şerre mu'âvenet. Öyle bir lezzet ki sonu elem. “Neşe odur ki sonunda nedâmet ve humârı olmayan.”

İnsan bir kere ekil ve şurb zımında lezzât-ı zevkiyyeye vâkıf ve nâil olduktan sonra da bu ezvâk ile de iktifâ' etmemiş, başka keyifler de bulmuş. Mesela: Havâlib-i selâsede bulduğu sulb, mâyi', hevâ-yı mevâd içinde mükeyyefât nâmını verdiği birtakım şeyler keşfetmiş, bulmuş ki bunlar zâ'ikayı hoşnut etmediği halde bile cümle asabiyyeyi i'mâl ve tenbîh eylemek hâssasına mâlik olduğundan bunların isti'mâli ile a'sâbı tenbîh ederek yani ziyadece işleterek keyif yapmak tarîkini bulmuştur. Fakat daima tenbîh edilen a'sâb, aksâm-ı bedeniyyenin her cüz'ü gibi işletile işletile ta'b ve fütura dûçâr olmak tabî'i olduğundan bu tarîk ile istihsâl edilen keyfin neşe-i zevki zahmet-i humârına değmediğinden başka bedenin tahrîbine hizmet eder. Binâenaleyh husûsî, umûmî başka fenalıkları olmasa bile bu gibi mükeyyefât isti'mâl etmemek bedenin vezâ'if-i sâlibesi cümlesindedir.

Tıbâhat: Ağziyeyi lezîz olacak bir surette istihzâr eylemek lezâ'iz-i zâ'ikiyyeyi takip eylemek maksadına mübtenîdir. İnsanda hâsse-i zevk olmasaydı ta'addî diğer ihsâsât-ı âliyye ile idare edilerek sanat-ı tıbâhata lüzum görülmezdi. Et'imeyi mütelezziz eylemek, hazmı sehl olacak surette ihzâr eylemek lüzumu inkâr edilemez. Fakat bu bâbda lezzet-i zevkiyyeyi maksat edinmek de tecvîz olunamaz. [86] Hatta ahlâkıyyûn, ulemâ-yı sıhhiyyûn elvân-ı ta'âm ittihâz eylemek, ta'âmı tekellûf etmek hususlarını tevcîh etmezler. Bu bahsin ibtidâlarında vücûd-ı âdemin beden ile nefsten ibaret olduğunu, beden ile nefsin birbiri üzerine tesirât-ı mütekâbile icrâ eylediğini, selamet-i nefis selamet-i bedeni iltizâm ettiğini ve binâenaleyh nefsin hayrına hâdim ve vasıta olmak üzere bedenin hıfz ve afiyetine her ân fakarât-ı bedeniyyenin nümûv ve inkişâfına himmet ve i'tinâ eylemek vezâ'if-i bedeniyyemizin bir kısm-ı mühimmini teşkil ettiğini gördük.

Ancak hukemâdan bazı zevât vardır ki hakikat-i âdemi yalnız nefse hasrederler. Yalnız ruhtan ibaret olmak üzere telakkî ederler. Kemâl-i nefsi alaka-i bedeniyyeden tecrîdde bulurlar. Binâenaleyh bedeni ihmal etmek mümkün olduğu kadar yemek ve içmekten kestirmek, kuvvetten düşürmek, za'afa dûçâr etmek, ihtiyâcât-ı bedeniyyeyi kesr etmek, aksâ-yı âmâlleridir.

Ekl ve şurbdan bütün bütün ictinâb etmek, keff-i nefis eylemek, bizim için mümkün olamaz. Bu ictinâbda devam edilecek olursa ilm-i hayatta sabit olduğu

üzere âsâr ve avâriz-ı âtiyye zuhûr eder. Açlık ve susuzluk âlâmı, batnın çınlaması, futûr-ı akıl, harâret-i garîziyyenin tenâkusu, -ihdâr (*exaltation*) hezeyân (*délire*) ifrât-ı tehevür (*fureur*) ihtiyâcât-ı asabiyye ve bu hâdisâtı müte‘âkîb kımıldayamayacak derecede bir bî-tâbî, nâ-tüvanî- (*atouce*) gelir ki mevt ile nihayet bulur. Ekil ve şurbdan mümteni‘ olanlarda evvela bedenın zâyi‘âtı şahmda görülür. Yani beden evvelen şahmı sarf ve istihlâk eder. Sâniyen nevbet adalâta gelir. Üçüncü mertebede cümle-i asabiyye yorulur. Binâenaleyh kanun-ı hayat muktezâsı olarak insanlar ale‘d-devâm ekil ve şurbdan ictinâb ve keff-i nefis edemez.

Zarûrî olarak böyle bir hale mübtelâ olanlarda ise, adem-i tağazzî yüzünden telâfî-i mâ-fât [87] edemeyen bedenın adalât ve a‘sâbında vukû‘a gelen tağayyürât nefis üzerine o derece tesir eder ki insanın kuvve-i ahlâkiyyesini büsbütün ihlâl eder. Böyle bir hal-i tağayyüre dûçâr olanlar âdet-i insaniyetten ta‘arrî ederek ... haline gelir, o vakit insanda sırf tabiat-ı cismâniyyesi hâkim ve gâlip olarak kuvve-i ahlâkiyyesi münhezim ve münhasif olur. Mağrûk bir sefineden kurtulup da bir sandal ile derya üzerinde aç kalanların sibâhı gibi birbirini yedikleri çok kere görülmüştür. Binâenaleyh, açlık meselesinin ilm-i ahlâkta pek büyük ehemmiyeti vardır. Ancak ekil ve şurbdan keff-i nefsin bir nev‘i de vardır ki vezâ‘if cümlesindedir. Ya mahdûd ve muayyen bir zamana aittir. Veya et‘ime ve eşribenin nev‘ ve miktarına ta‘alluk eder. Bu da ya dinî olur. Ya tıbbî olur, ya riyâzî olur.

Din-i İslâm‘da; mâh-ı gufrân nişân-ı Ramazan‘da subhtan mağribe kadar ekil ve şurbdan imsâk eylemek, cemî‘ zamanda haram olan et‘ime ve eşribeden ictinâb eylemek gibi ki ferâ‘iz cümlesindedir.

Din-i Mûsevî gayr-ı tâhir olan hayvan etinin eklini Mûsevîlere meneylediği gibi, hahamlara muayyen hizmette buldukları müddetçe şarap içmeyi nehyetmişlerdi.

Hıristiyanlar senenin bazı günlerinde perhiz tutarlar.

Tıbbî olan imsâka gelince:

Bu da vücuda muzır olan et‘ime ve eşribeden ictinâb eylemek, hastada, hâl-i nekâhette bulunan kimselere onlarca muzır olduğu tıbben sabit olan ağziyeden keff-i

nefs eylemek ve tıbbın ta'yîn eylediği haddi tecâvüz etmemekten ibarettir. Bu nev'i imsâka "hamiyye, ihtimâ' – *diete*", "perhiz – *regime*" tabir edilir.

Riyâzî olan imsâk ise:

[88] Şehvât ve ihtirâsâtı kesr etmek, terbiye ve tehzîb-i nefse hizmet etmek maksadıyla kadr-i hâcetten dûn mertebede taklîl etmek, şehvâtı perverde eden et'ime-i lezîzeden perhiz eylemek suretinde olan keff ve imsâktır.

Din-i mübîn-i İslâm'ın ahkâm-ı celîlesinden olan imsâk ve imtinâ' evâmîr ve nevâhî-i ilâhiyyeye müsteniddir. Cenâb-ı Hak bizim hayrımız için emir ve nehy buyurmuş olduğuna hiç şüphe yoktur. Biz, bu hayrı aklen takdir edelim, etmeyelim her halde öyledir. İmsâk-ı tıbbî ise tecârib ile sabit olan kavânîn-i hayatiyye ve kavâ'id-i sıhhiyye mukteziyâtındandır.

İmsâk-ı riyâzîye gelince: Bu da şehvât-ı nefsâniyyeye galebe etmek, bedeni nefsin taht-ı zapt ve teshîrinde tutabilmek için ahlâkıyyûnun tevcîh ettikleri bir tedbirdir.

Hukemâ-yı mütekaddimînden Pisagor bu maksada mebnî et eklini menetmiş, ahlâkıyyûn-ı Ravâkiyyûn (*rolistes stoiciens*) bütün ahlâkı şu iki düstûru'l-amele ircâ' etmişlerdi: *Abstine et substine* yani "Tahammül et, perhiz et." İmsâk-ı riyâzîden maksat şehvet-i batnı kesr ederek, bedeni zayıflatarak bu tarîk ile şehvât ve ihtirâsât-ı nefsiyyeyi teshîr etmek, nefsi bedene gâlip eylemekten ibarettir. Fakat nefis ile beden kavânîn-i ta'likî temin edilecek olursa görülür ki bedeni zayıflatarak nefsi tekâmül eylemek müşkildir.

Şehvât ve ihtirâsât-ı nefsâniyyeye galebe eylemek, lazım, fakat bedeni öldürerek değil, beden zindeliği, kuvvetini muhafaza eylemek şartı ile ki ahlâkıyyât da özde budur.

İnsan yediği ile ... "Dünyanın en kuvvetli akvâmı, en iyi beslenenlerdir." sözünü [89] suret-i mutlakada kabul etmeyiz, fakat nefsi tekâmül eylemek için bedeni de tahkîm etmek ve bunun için yukarıda beyan eylemiş olduğumuz kâide-i ahlâka murâ'aten şehvet-i bedeni kazâ' ve istibkâ eylemek mümkün olur.

Muhakkıkîn-i ulemâ-yı İslâmiyyeden İmâm Gazâlî -hamidellâhu aleyhi el-bârî- *İhyâ-i Ulûmiddîn* nâm eser-i âlîlerinde "âdâbu'l-ekl" şöyle buyuruyorlar:

“Tahkîkan zevî'l-elbâbın maksadı dâr-ı sevâbda “likâ'ullâh Te‘âlâ”dır. Likâ'ullâha vusûl ise ancak ilim ve amel tarîkiyle olur. İlim ve amele muvâzabet de mücerred selamet-i beden ile mümkündür. Selamet-i beden, et‘ime ve akvât ile ve evkât tekerrür ettikçe bi-kadri'l-hâce tenâvül-i et‘ime ve akvât ile safâ' bulur.

Bu veche mebnî bazı selef-i sâlihîn “inne'l-ekle mine'd-dîn” demiş ve Cenâb-ı Rabbilâlemîn:

”كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا“¹²

âyet-i kerîmesinde bunu emir buyurmuştur.

Ekilde kadr-i hâcet evvelce izah ettiğimiz vechle, mertebe-i şebi'a vâsıl olmaktır. Bu dereceye vâsıl olmak, veya husûsî bu dereceyi tecâvüz etmek maksada münâfi olduğu için muzır olduğu gibi, kesr-i şehvet eylemek bahanesiyle ekilde kadr-i hâcetten dîn ve hayr-ı bedene münâfi derecede kasd-ı tenâvül yine gayr-ı câizdir.

Yine tekrar edelim: Kâide-i umûmiye olarak takviye-i nefis, takviye-i beden ile olur. İnsan nefisini tekmîl eylemek, teklifât-ı akliyye ve şer‘iyyeyi edâ etmek üzere kadr-i hâcet dairesinde ekl etmek, ağziyyeyi tenâvül eylemek zarûriyyât-ı tabiiyyeden, vezâ'if-i ahlâkıyyeden, ferâ'iz-i diniyyedendir.

[90] Cenâb-ı Rabbilâlemîn Kur'an-ı Kerim'inde:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ“¹³

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ“¹⁴

buyurmuştur. Şehvet-i batında kadr-i hâceti, mertebe-i i'tidâli tecâvüz eylemek aklen ve dinen ef'âl-i kabîhiyyedendir.

Hıfz-ı hayat vazife-i asliyyesi yalnız ekil ve tağazzî ile hâsıl olmaz. Elbise ve mesken ittihâzı gibi husûsât da bu vazifeye ta'alluk eder.

Bu hususlarda da ilm-i hıfzu's-sıhhanın kavâ'id ve vesâyâsına ri'âyet eylemek hıfz-ı hayata ta'alluk eden vezâ'iften addedilir.

¹² “Temiz şeylerden yiyiniz ve iyi ameller işleyiniz.” (Mu'minûn Sûresi/51)

¹³ “Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin.” (Bakara Sûresi/172)

¹⁴ “Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helâl ve temiz olanlarından yeyin, şeytanın peşine düşmeyin; zira şeytan sizin açık bir düşmanınızdır.” (En'âm Sûresi/168)

Ahlâkıyyûn melâbiste israfı takbîh ederler. Ve buna zühd () tabir ederler.

İsraf etmemek şartıyla hüsn-i hey'et ittihâz eylemeye “hüsn-i semt” derler ki makbuldür. Hıfz-ı bedene müte'allik ve ağziye, melâbis ve mesâkine şâmil olmak üzere bir vazife-i ahlâkıyyemiz daha vardır ki diğerlerinden ehemmiyette dîn değildir. Bu da nezafettir. Bedenimizi, ağziyemizi, melâbis ve mesâkinimizi temiz bulundurmaktır ki her vecih ile tahâretten ibarettir. Nezafet ve tahâret ilm-i hıfzu's-sihhanın vesâyâ-yı asliyesinden olduğu gibi dinen dahi me'mûrâtan ibarettir. Bâ-husûs din-i mübîn-i İslâm tahâret ve nezâfeti pür kadr-i âli bir mevkide tutar.

Şehvet-i Vikâ':

İffet-i batın hıfz-ı bedene ta'alluk eden, yani hayat-ı şahsiyenin hıfzına ait olan bir vazife-i asliyye olduğu gibi iffet-i vikâ' dahi bekâ-yı nev'e hâdimdir. Bundan ilm-i ahlâk-ı medenîde aileye ta'alluk eden mesâ'il sırasında bahsedilecektir.

[91] 3.4.1.2.1.1. İlm-i Hıfzu's-Sihha:

Nâmından da malumdur ki, vikâye-i sıhhate, idâme-i afiyete hizmet eden bir ilimdir. Mevzû'u sıhhat-i bedendir. Bu ilim hizmet ve vazifesini ifâ edebilecek bir surette tesis(tedris) olunabilmek için sıhhat-i bedene müsâid veya gayr-ı müsâid olan avâmil ve hâdisât-ı tabiiyyeyi ve binâenaleyh sıhhat ve afiyetin şerâ'it-i hıfzını bilmek iktizâ eder.

Bu halde ilm-i hıfzu's-sihha, ilm-i teşrîh ve ilm-i hayat gibi biri beden-i âdemin müşekkel ve mürekkebe olduğu a'zâ ve âlât-ı bedeniyye ve ensâcından, diğeri bu âlât ve a'zânın mahall-i cereyânı olan hâdisât-ı hayatiyyeden bahseden iki âlemden isti'âne eder. Hıfz-ı sıhhatin mevkûf olduğu kavâ'id ve şerâ'it-i hayatiyyeyi dîr-a-dîr tecârib ile iktisâb eyler. Bu ilm-i hıfzu's-sihha tahsîl ve mütâlâ'a edilir bir ilim ve hıfzettir. Fakat bir ilm-i hıfzu's-sihha da vardır ki herkesin kendi tecrübesi ile günden güne herkeste hâsıl olur. İşte herkesin bildiği bu hıfzu's-sihha kavâ'idine ri'âyet eylemek vezâ'if-i ahlâkıyyemizdendir. O kadar ki asıl ilim olan hıfzu's-sihhayı da, bunu tahsîl eylemek yed-i iktidârımızda buldukça öğretmek ve ahkâm ve vesâyâsına tevfiik-i hareket eylemek dahi yine o cümle-i vezâ'iftendir. Zamanımızda ilm-i hıfzu's-sihhanın neşrine pek ziyade himmet olunmaktadır.

Bunun içindir ki memâlik-i mütemeddinede mekâtib-i ibtidâ'iyeye programlarına herkesin bilmek mecburiyetinde bulunduğu maârif-i ibtidâ'iyeye i' dâdına idhâl olunmuştur.

Sâye-i maârif [...] hazret-i şehriyârın memleketimizde dahi hıfzu's-sıhhanın mekâtib-i umûmiyyede tadrîs ve ta'mîmine i'tinâ buyurulmaktadır.

Hakikat bu ilmin ahkâmı vezâ'if-i ahlâkıyyemize dâhil olduğu için ta'mîm ve neşrindeki ehemmiyet-i azîme müstağnî-i izahtır. Vezâ'if-i ahlâkıyyemize doğrudan doğruya ta'alluku [92] olduğu için muallimden evvel fitrat, bize tecârib-i yevmiyye ile ahkâm-ı sıhhiyyeyi talîm ediyor. Fakat hıfzu's-sıhhanın bu derecesi kâfi değil. Kavâ'id-i âliyyeye müstenid olan hıfzu's-sıhhayı da öğrenmek lazımdır ki bu da en ziyade mekteplerde tahsîl edilir.

Hulâsa, me'kel, melâbis, mesken hususlarında ilm-i hıfzu's-sıhhanın ahkâmına ri'âyet ve tevfiik-i hareket eylemek bedenimize karşı mükellef olduğumuz vezâ'if-i ahlâkıyyedendir.

3.4.1.2.1.2. Jimnastik

İffet-i batın kavâ'id-i hıfzu's-sıhhaya ri'âyet kuvâsında bedeniyyemizi hıfz ve hirâset eylemek için şerâ'it-i lâzimededen ve vesâ'it-i mukteziyeden ise de kuvâ-yı bedeniyyeyi ikmâl eylemek bedenimizi takviye ve tahkîm edecek esbâbdandır.

Takviye-i beden maksadıyla icrâ edilen ve bazı kavâ'ide tâbi' olarak idare olunan idmânât-ı bedeniyyeyi fen ve sanat mertebesine irtikâ' eylemiştir ki işte jimnastik dedikleri fen de bundan ibarettir.

Sırf tecârib-i zâtiyye ile iktisâb edilmiş bir hıfzu's-sıhha ilmi olduğu gibi hiss-i selîm-i fitrî ile idrâk olunmuş bir de jimnastik vardır ki tecârib-i vâkianın ta'ayyün ve tehaddüs ettiği dâ'iyeye, mahsur kalmak şartıyla takviye-i ebdâna kifâyet eder.

Kurûn-ı kadîmede de Yunânîler, Romalılar bu ... tecâvüz ederek insanın terbiyesini en ziyade jimnastikten beklerler, ve bu sanata pek ziyade i'tinâ ederlerdi. Çünkü onun ... en ziyade kaviyyü'l-bünye, meşâkka mütehammil, çâbuk-dest, çâbuk-pâ, harba, darba elverişli adam yetiştirmekten ibaretti. Zamanımızda da jimnastiği bu derece [93] sû-yi isti'mâl etmemelidir. Yalnız şuna dikkat lazımdır ki

terbiye-i umûmiyyede yalnız zihnin idmânına hasr-ı matlah edilmeyerek bu teklîfle beraber bedeninin idmânını unutmamak, ihmâl etmemek lazımdır.

Hulâsa: İnsanın kendi bedenine karşı iki vazife-i esâsiyyesi vardı. Biri; bedenini hıfz ve hirâset eylemek, diğeri kuvâ-yı bedeniyyesine takviye etmek. Bu iki vazifenin herbiri de sâlibe ve mûcibe olarak ikişer vazifeye tefrîk edilebilir. Ve mûcibe olarak ikişer vazifeye tefrîk edilebilir. Hıfz-ı bedene mûte'allik olan vazife-i sâlibe: "Hıfz-ı bedene münâfî olan herşeyden sakın." Hıfz-ı bedene mûte'allik olan vazife-i mûcibe: "Hıfz-ı bedene lazım olan esbâba tevessül et." Hıfzu's-sıhha bu sınıf vezâ'ifi kâmilidir. Bu ikinci vezâ'ifi de jimnastik fenni tekeffül eder. İşte buna karşı olan vezâ'ifimiz esasen bunlardan ibarettir. Vazifeleri de bize akıl teklîf ediyor. Şerî'at-i mutahhara emr ve tebliğ ediyor.

3.4.1.2.1.3. İntihar

İnsan kuvâ-yı bedeniyyesini hıfz ve takviye eylemek vazifeleriyle mükellef olunca bi-tarîki'l-ûlâ hıfz-ı hayat vazifesiyle mükelleftir. Kuvâ-yı bedeniyyenin hıfz ve takviyesi hıfz ve selamet-i hayat içindir. Binâenaleyh bir insanın kendi nefsinin katletmesi yani tabir-i hâssla intihar kanun-ı ahlâk aleyhindeki ta'arruzâtın eşna'idır.

İntihar, insanın bizzat kendi nefsi aleyhinde, hem hey'et-i medeniyye aleyhinde tertip edilmiş bir cinayettir. İntihar, katl-i nefstir. Bir adamı katletmek şer'an ve aklen ne derece kebîr ve şenî' bir cinayet ise bir adamın [94] kendini katletmesi de öyle bir cinayettir. Ha ebnâ-yı nev'inden birini öldürmek, ha kendi kendini katleylemek, ahlâk nokta-i nazarından aynı cinayettir.

Biz kendi menfaatimiz için hayavânâtı, nebâtât ve cemâdâtı istediğimiz gibi tasarruf ediyoruz. Ve bu tasarrufta kendimiz görüyoruz. Fakat, ebnâ-yı âdem hakkında böyle değil. Niçin? Çünkü hayat-ı âdemiyyenin bir gâyet-i ahlâkiyyesi var. Öyle ise bir gâyet ki bütün kuvâ-yı cismâniyye ve maneviyyemizi bu gâyete tevcîh eylemek vazifesi ile suret-i mutlakada mükellef ve me'mûruz, binâenaleyh cümle menâfi'imiz, bütün ihtirâsâtımız o gâyete tâbi' olmak icâb eder.

Tabir-i diğlerle her adamın kendi nefesine karşı icrâsıyla mükellef olduğu vezâ'ifi vardır ki cümlesi kendi vücudunun tekemmülü ile hulâsa edilebilir. Bir adamın bu vezâ'if dairesinde buldukça her şahsın hayatı bizim için mukaddestir.

Mademki gayrın hayatına ta'arruz etmemek her şahsın kendi nefesine karşı mükellef olduğu vezâ'iften neş'et ediyor. Öyleyse herkes kendi hayatına da yine aynı sebebe mebnî ta'arruz ve tecâvüz etmemek ile mükellef olmak iktizâ eder. Binâenaleyh gerek gayrın hayatına, gerek kendi hayatına ta'arruz eylemek ahlâk nokta-i nazarında aynı derecede cinayettir.

Mesele bu vecheyle yani esas-ı ahlâkîsinden mütâla'a edilince pek celî ve sarîh iken yani gerek başkasını, gerek kendi nefsinin katleylemek esasen aynı derecede bir cinayet iken hukemâ-yı ahlâkıyyûndan birtakımı intiharı katil derecesinde bir cinayet addetmezler. Hatta bazı kimseler intihara mesâğ gösterirler. Hukemâ-yı mezkûrenin bu bâbda irâd eyledikleri kavillerin cümlesi safsatalardan ibarettir. Fakat, bu safsataların cümlesinin butlânı yukarıda izah eylediğimiz şu hakikat önünde sabittir. [95] Hayat-ı âdemiyyenin bir gâyeti var. Bu gâyeti biz idrâk ediyoruz. Ve bütün kuvâ-yı cismâniyye ve nefsâniyyemizi o gâyete vâsıl ve nâil olmak için istihdâm eylemek ile mükellefiz. İşte bu mükellefiyete mebnî hayat-ı âdemiyyeye ta'arruz edilemez. Bu hayat kimde tahakkuk ederse etsin, kendimizin hayatı olsun, gayrın hayatı olsun fark yoktur. Çünkü ta'arruzdan masûn olan hayat-ı âdemiyyedir. Bunun içindir ki gerek gayrın hayatına, gerek kendi hayatına ta'arruz eylemek hayatımızın ait olduğu bilcümle vezâ'ifi hetk etmek demektir.

Müntehir de bir kâtildir. Kâtili kimse tesâhub etmediği halde gariptir ki müntehiri iltizâm eden safsata-dârân görülmüştür. Mesela diyorlar ki:

“Hayatınız evcâ-yı şedîdeye mübtelâ’. Bu evcâ’ın nihayet bulacağına ümidiniz yok. Bu halde hayat sizin için tahammül edilmez bir büyük bâr-ı tâkat-fersâ. Böyle bir yükün altından kurtulmak için terk-i hayat eylemek neden câiz olmasın?”

Fakat insan bu dünyaya istediği gibi kemâ-yeştehî yaşamak için gelmemiştir. Kemâl-i âdemiyyet, fazl-ı beşeriyyet evcâ’ ve âlâma mağlup olmak değil, gâlip gelmekle te’âlî eder.

İntihar hakkında diğer bir safsata da budur:

“Ebnâ-yı nev‘inize hizmet ve mu‘âvenet edecek bir halde değilsiniz. Vücudunuz onlara fâ‘ide vermedikten başka bâr olmuş, böyle bir hayatı hıfzylemekte mana nedir?”

Evvelen şunu diyelim ki: Böyle bir sebepten nâşi’ intihar etmeye müste‘id olan bir adamın bu âlemde hiçbir alakası bulunmasın, dünyada sevecek veya sevilecek, tesliye ve nush eyleyecek, hüsn-i misâl ibrâzıyla tehzîb-i ahlâkta yardım edecek kimsesi olmasın. Böyle bir hal pek güç kabul edilebilir. Fakat [96] kabul edilse bile bir kanun-ı ahlâk yalnız ebnâ-yı nev‘ine nâfi‘ olmaktan ibaret değildir. Her âdemin kendi nefesine karşı da vezâ’ifi vardır. Nefsini tehzîb ve tekâmül eylemek gibi.

Hulâsa: Safsata-perdâzân ne derlerse desinler, bir âdem ne halde bulunursa bulunsun yukarıda beyan ettiğimiz kâide-i ahlâka binâen intihar eylemek aklen memnu‘dur.

İntihar, ilm-i ahlâk nokta-i nazarından memnu‘ olduğu gibi dinen ve şer‘ân da memnu‘dur.

Cenâb-ı Hak Kur‘ân-ı Azîmü’ş-Şânında:

"وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...¹⁵" "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...¹⁶"

Âyet-i kerîmesiyle intiharı men‘ buyurmuştur. İnsan kendi eli ile kendini tehlikeye koymaktan mennû‘ olursa hayatına nasıl ta‘arruz edebilir?

3.4.1.2.2. Nefse Ait Olan Vezâ’if:

Nefse ait vezâ’ifin envâ‘ı ve bu vezâ’ifin kâide-i külliyesi:

Bedenimize müte‘allik olarak icrâsı ile mükellef bulunduğumuz vezâ’ifin cümlesi nefsimize karşı mükellef olduğumuz vezâ’ifin bir netice-i zarûriyyesidir. Yani, biz nefsimize, ruhumuza karşı vezâ’ifimiz olduğu içindir ki bu vezâ’ifi icrâ eylemek ile bedenimize karşı da birtakım vezâ’if ile mükellef bulunuruz. Yine

¹⁵ “Ve kendinizi öldürmeyin.” (Nisa Sûresi/29)

¹⁶ “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.” (Bakara Sûresi/195)

nefsimize karşı mükellef olduğumuz vezâ'if dahi insanın gâyet-i külliyyesinden, yahut hayatımıza vermek mecburiyetinde bulunduğumuz nizamdan, derece derece nâil olmaya med'uvv ve me'mûr olduğumuz bir kemâlden neş'et eder.

İnsanın bir gâyet-i külliyyesi vardır. Bu gâyet-i külliyyeye doğru lâ-yenkâtı', bî-ârâm sa'y-ı hareket etmeyi kanun-ı ahlâkî bize emrediyor. İşte, bu gâyete vâsıl ve nâil olmak içindir ki nefsimize [97] karşı birtakım vezâ'if ile mükellef bulunuruz, bu vezâ'if-i nefsiyyeyi icrâ edebilmek içindir ki bedenimize karşı da vezâ'ifimiz vardır.

3.4.1.2.2.1. “Kuvve-i İrâdiyyenin Hıfz ve İnbisâtı”

Kanun-ı ahlâkî bize takip ve neyelânını emrelediği bu gâyet-i külliyye, bu nizam, bu kemâl tahakkuk ettirilebilmek, fiile getirilebilmek, hatta olunabilmek için kuvve-i irâdiyyenin i'mâl ve idmânı lazımdır. Bu kuvve-i nefsâniyye ki kudret ve istitâ'at ile ittisâf etmedikçe mevcûd olamaz, hatta kudret ve istitâ'at iltibâs eyler. Mademki gâyet-i külliyyenin, nizam ve kemâl-i âdemînin tahakkuku bu kuvvetin i'mâl ve idmânına mevkûftur. Öyleyse kuvve-i irâdiyyeyi hıfz ve tenmiye eylemek nefsimize karşı icrâsıyla mükellef olduğumuz vezâ'ifin birincidir.

3.4.1.2.2.2. “Kuvve-i Akliyyenin Hıfz ve Tenmiyesi”

Kuvve-i irâdiyye bizde kuvve-i akliyyesiz mevcûd olamaz, bulunamaz, çünkü kuvve-i akliyye kuvve-i irâdiyyeye refâkat ve mülâzemet etmeyecek olursa bu halde insan şehvât ve ihtirâsâtına esir olur, kuvve-i irâdiyye de yok demek olur. Diğer cihetten hayatımızı idare eylemek için iktizâ eden kanun-ı ahlâkî keşfeylemek, hayır ve şerri temyîz ederek bunlardan birini ihtiyâr ve terk etmek için kuvve-i akliyye lazımdır. Öyleyse kuvve-i akliyyemizi hıfz ve tenmiye eylemek kuvve-i irtiyâdiyyeyi hıfz ve tenmiye eylemek derecesinde bir vazifedir.

3.4.1.2.2.3. “Hiss-i Ahlâkînin Hıfz ve Tenmiyesi”

Kuvve-i irâdiyye ile kuvve-i akliyye ikisi birden nizam-ı ahlâkînin tahakkuku için kâfi değildir. Çünkü insan, yalnız akıl ve irtiyâd sahibi bir vücut değildir. Akıl ve irtiyâd olmakla beraber kuvve-i hissiyesi de vardır. Yani hâssdir. Aklın keşf ve temyîz eylediği hayır ki hayat-ı âdemiyyenin gâyet-i kusvâsıdır. Bütün lezzâtını, bütün menâfî'ini, hatta bazen en şefik ve mu'azzez ihtisâsâtını ona feda etmeye

mecburdur. Bu hayrı yalnız idrâk ve irtiyâd eylemek kifâyet etmez. [98] Onu sevmek de lazımdır ki, hayrın emreylediği bilcümle fedâkârlıkların şedâ'id ve âlâmı tahfif edilebilsin. Hayrın yalnız lüzumunu bilmek kâfi değil, azamet ve hüsnünü de idrâk eylemek iktizâ eder. Bu cihetle ise zihinden ziyade hisse ta'alluk eder. Binâenaleyh hubb-ı hayr hissiyâtandır. Öyleyse tekemmülât-ı âdemiyyede kuvve-i hissiye akıl ve irtiyâdın mu'âvin-i lâzımıdır. Binâenaleyh kuvve-i hissiyeden de hıfz eylemek, lâ-yenkati' tenmiye eylemek nefsimize karşı olan vezâ'ifimizdendir.

İnsan için gâyet-i külliyyesini tahkik eylemek, nizam ve kemâli temin ve idrâk etmek kanun-ı ahlâkın mukteziyâtıdır. Fakat bu gâyet kendi kendine tahakkuk etmez, bu nizam ve kemâl kendi kendine teyessür eylemez. "Küllün müyesserün limâ hulika leh" bir hakikattir, fakat bunun şartı vardır. Şöyle ki insan evvelen bu gâyetini idrâk eylemeli, sâniyen ef'âl ve harekâtını bu gâyete nazaran, bu gâyete vasıl olmak üzere tertip edecek kudret ve ihtiyârı yani irtiyâdı bulunmalı, sâlisen bu gâyeti sevmeli, işte Kudret-i Fâtıra insana bu üç şeyi de ihsân buyurmuş. Kuvve-i akliyyemiz hayrı idrâk eder, kuvve-i hissiyyemiz hayrı sever, gâyet-i külliyye-i âdem bu üç kuvve-i nefsâniyyenin i'mâl ve idmânı, iştirâk-i sa'y ve mu'âveneti ile tahakkuk edebilir. Öyleyse gâyet-i külliyyemiz tahakkuk edebilmek için kuvâ-yı selâse-i nefsâniyyenin hıfz ve tenmiyesi lazımdır. Bu üç kuvvet hıfz ve tenmiye edilmeyecek olursa, hayrın tahkiki ya hiç kâbil olmaz, ya nâkıs surette olur. Binâenaleyh kuvâ-yı nefsâniyyemizi hıfz ve tenmiye eylemek nefsimize karşı mükellef olduğumuz vezâ'ifi teşkil eder.

Kuvâ-yı nefsâniyyeyi hıfz eylemek, vezâ'if-i sâlibeden tenmiye eylemek vezâ'if-i mûcibedendir.

3.4.1.2.2.4. "Kuvve-i Nefsâniyyenin Vucûh-ı Tenmiyesi"

Kuvâ-yı nefsâniyyenin tenmiyesi nefsimize karşı mükellef olduğumuz vezâ'if-i mûcibeden olduğunu bilmek kifâyet eylemez. Bu kuvâyı nasıl tenmiye etmeli, nefsimize karşı mükellef olduğumuz bu vezâ'ifi nasıl ifâ etmelidir? Bu da mebâhis-i mühimme-i ahlâkıyyedendir.

[99] 3.4.1.2.2.4.1. Kuvve-i İrtiyâdiyyeyi Nasıl Tenmiye Edebiliriz?

“Hüviyyet-i Ahlâkıyye”

Kuvve-i irtiyâdiyyenin tenmiyesi yine bu kuvvetin kendi fiil ve eseridir. Bu tenmiye ise kuvve-i irâdiyyeyi devâ’î-i ef’âlden olan lezzâtın, menâfi’in (*intérét*), ihtirâsâtın tesirinden âzâde bulundurmamak, yalnız şer‘ ve aklın ahkâmına, vicdanın evâmirine yani kavânîn-i ahlâkıyyeye tâbi‘ kılmaktan ibarettir. Lezzet ve menfaat gibi hissî olan devâ’îye, ihtirâsât-ı nefsânıyyeye tâbi‘ olmak ile kuvve-i irâdiyye için mâhiyetine yakışmayan bir inkıyâddır. Cihât-ı nefsânıyyeye [...]

Kavânîn-i ahlâkıyyeye tâbi‘ olmak ise kuvve-i irtiyâdiyye için şerefli bir itaattir. Gâyet-i âdemiyyenin, hayrın tahakkuku kuvve-i irâdiyyenin kanun-ı ahlâka ri’âyet ve mutâva‘atı ile kâim olduğundan kuvve-i irâdiyyenin kemâli de devâ’î-i hissıyyenin tesirâtından kurtulmak, kavânîn-i ahlâkıyyeye tâbi‘ olmak hususundadır. Öyleyse kuvve-i irâdiyyeyi bu cihette tenmiye eylemek iktizâ eder.

Kuvve-i irâdiyyenin, devâ’î-i hissıyyeye, ihtirâsât-ı kalbiyyeye galebe ederek kanun-ı ahlâka mutâva‘atına “hüviyyet-i ahlâkıyye” *caractère* ve fazilet derler.

İnsanın şeref ve kıymeti zekâ ve fetânet-i zihniyyesinden ziyade hüviyyet-i ahlâkıyyesi iledir. Çünkü zekâ ve dehâ mev’hûbdur. Hüviyyet-i ahlâkıyyeyi insan kendi sa‘yi ile iktisâb eder. Fakat kuvve-i irâdiyyenin bu derece-i kemâle vusûlü birden, pek çabuk olmaz. Zaman ister, cehd-i dâ’im ister, ef’âlimiz üzerine, en hafî efkârımız üzerine nezâret-i mütemâdiye ister, bu bâbda en küçük bir tasavvur ve müşâhedeyi bile nazar-ı te’dîbden kaçırmamak ister ki kuvve-i irâdiyye te’dîb edilebilsin, şerden ictinâb, hayra muvâzabet meleke haline gelebilsin, kuvve-i irâdiyyenin bu tarîk ile tenmiye ve terbiyesi külfetlidir. Fakat talep ve sa‘y ile, mücâhede-i nefsiyye ile muvaffakiyet muhakkaktır.

[100] 3.4.1.2.2.4.2. Kuvve-i Akliyyemizi Nasıl Tenmiye Edebiliriz?

“Talîm ve Te‘allüm”

Kuvve-i irâdiyyemizin tenmiyesi gibi kuvve-i akliyyemizin tenmiyesi yine kendi iktidârımızdadır. Çünkü kuvve-i akliyye tahsîl ve mütâla‘a ile, tefekkür ve ru’yet ile, müşâhede ve istibsâr ile, te‘akkul ve istidlâl ile ashâb-ı malumata mülâzemet ve bunların âsârını kıra‘at ile hâsıl olur. Bu vesâ’itin cümlesi insanın elindedir. Çünkü bu vesâ’it öyle birtakım ef’âldir ki muhtelif nispette olarak bunları

her vakit icrâ edebiliriz. Ve bu ef'âle muvâzabet edilmeyecek olursa en ziyade mevhûb ve meftûr olan kuvvâ-yı zihniyye bile akîm kalır. Hatta mu'attal bırakılan kuvve-i zihniyyenin bütün bütün mahvolmak tehlikesi de vardır. İsti'mâl edilmeyen bir uzvun zâyî' olduğu şerr-i cehilden kurtulmak için yalnız kuvve-i irâdiyyemizin devamlı bir himmeti kâfi iken yine cehl içinde kalmak bir intihar-ı zihnîdir ki, çok sürmez intihar-ı ahlâkîye mübeddel olur, çünkü hayır işlemek, hayrı bilmekle olur. İlim ve amel ahlâkıyyâta tev'emdir. Öyleyse te'allüm insan için bir vazifedir. Fakat bu bâbda talîm olunmak kifâyet etmez. Bilhassa insan kendi kendini de talîm etmelidir. Diğerlerinden ahz eylediğimiz malumat Feyyâz-ı Mutlak Hazretleri'nin ihsanı olan mevâhib-i zihniyye gibi şâyân-ı şükran olan bir nimettir. Fakat te'allüm edilmek, bir vazife icrâ etmek değildir. Çünkü herkes vazifesini kendisi icrâ eder. Binâenaleyh diğerlerinin lütuf ve semâhati ile bed' olunan emr-i talîmi kendi sa'y ve gayretimiz ile ikmâl eylemek bize düşen vazifedir.

3.4.1.2.2.4.3. Kuvve-i Hissiyemizi Nasıl Tenmiye ve Tehzîb Edebiliriz?

Kuvve-i hissiyenin hâdisâtı yani hissiyât nâmını verdiğimiz infî'âlât-ı nefsâniyye hudûsunda [101] bizim kendi medhalimiz yok. Bunlar bize kendi kendine gelirler. Bunlar olmakla beraber hissiyât üzerine insanın hüküm ve tesiri pek vâsi'dir. Kuvve-i akliyyemizi nasb eylediğimiz, durdurduğumuz eşyâ ve efkârın tabiat ve mâhiyetine, daima musâhabet ve mülâzemette bulunduğumuz eşhâsın hüviyyet-i ahlâkıyyelerine nazaran kendi nefsimizde hissiyât-ı hasene veya seyyi'e ihtirâsât-ı [...] vahşiyye perverde ve tenmiye edilebilir. Gerek hissiyât-ı haseneyi, gerek ihtirâsât-ı seyyi'eyi peydâ eylemek, idâme ve tenbîh eylemek, nefsimizi taht-ı tesirine alacak derecede perverde eylemek, elimizde olduğu gibi hissiyât-ı mezkûre nazar-ı vicdanda belli belirsiz müphem bir hareket-i nefsâniyye halinde iken bunları itfâ' eylemek yine elimizdedir. Nefs-i âdemde kâmilen mahv ve izhâk edilinceye kadar ta'kîbât icrâsına lüzûm olan hissiyât, ihtirâsât-ı deniyye, şehvât-ı rezîle, ihtirâsât, enâniyet gibi şeylerden ibarettir.

Fakat, insanın ıslâh-ı nefse, saâdeti hayatiyyeye birtakım hissiyât-ı necîbe i'câb-ı hasen, i'câb-ı hayr, hubb-ı hakikat, zevk-i bedâyi', aşk-ı İlâhî gibi alâ'ik-i kalbiyye vardır ki bu kısım ihtisâsât-ı âliye kendiliğinden hod-âyâne olarak nefiste

hâsıl olmamış ise husûlüne bâdi' olacak esbâba tevessül etmek ve bu hissiyât-ı âliyeyi nefse ilhâm ve ilkâ kâbil olan ef'âl ve âsârın temâşâsı ile perverde eylemek pek lazımdır.

Bu bâbdaki musâhabât ve muhâverâtın, tadrîsâtın, emsâlin, tesirât-ı hasenesi gayr-ı münkerdendir.

[102] 3.4.1.2.3. Vezâ'if-i Şahsiyye

3.4.1.2.3.1. Sa'y

Sa'y hem bedene, hem nefse müşterek olan bir vazifedir. İnsanın kendi vücuduna karşı mükellef olduğu vezâ'ifin yani vezâ'if-i şahsiyyenin cümlesini iki sınıfa tefrik eyledik; bedene müte'allik olan vezâ'if-i şahsiyye yani vezâ'if-i bedeniyye, nefse ait olan vezâ'if yani vezâ'if-i nefsiyye:

Fakat bu taksîm haricinde insanın bir vazifesi de vardır ki ne yalnız bedene ne yalnız nefse aittir. Çalışmak ki *kesb* de tabir olunur.

Sa'y hem bedeninin hıfz ve inbisâtına, hem nefsin hirâset ve isti'mâline lazım ve hâdimdir.

Evvelen: Hıfz-ı beden sa'ye mevkûftur. Bu o kadar celî bir hakikattir ki kimse inkâr edemez. Çünkü hıfz-ı bedeninin mevkûfun aleyhi olan ağziye, elbise, mesâkin ve emkine, mühimmât ve esliha, yani bizi beslemeye, giydirmeye, sıcağın, soğuktan, âfât-ı hevâiyeden sıyânet eylemeye, hayatımızı müdafaa etmeye, velhâsıl bekâ-yı bedenimizi, tayyib-i me'âşımızı temin eylemeye yarar. Ne varsa hep sa'y ve kesb ile hâsıl olur. Bundan fazla sa'y kuvâ-yı bedeniyyenin idâme ve inbisâtına hâdim bir idmân ve riyâzettir. Hem hıfz-ı bedene, hem takviye-i bedene hizmet eden bir jimnastiktir. Sa'y, bedeninin hıfz ve takviyesine hâdim olduğu gibi nefsin hıfz ve istikmâline hirâset ve harâsetine de lazımdır. Çünkü sa'y olmasa ne bir şey öğrenmek, ne de kesb-i maârif ve malumat eylemek kâbil olur. Ne akıl ve kalbimizi (hirâset) eylemek için muhtaç olduğumuz emniyet [103] ve istirâhat-ı zihin, tahsîl-i kemâlâta sarf ve hasr edilecek zaman bulunurdu. Açlık, susuzluk, soğuk, yokluk bizim haysiyet-i ahlâkiyyemizi ihlâl edecek ihtiyâcât-ı maneviyyemizi unutturacak derecede nefsimize ilkâ-yı tesirât eder. Kemâlât-ı maneviyye ve ahlâkiyyenin istihsâl

ve iktisâbı ihtiyâcât-ı cismâniyyenin tedarik ve kazâsı ile kâimdir. Mademki sa'y bizim için en lazım olan ve diğer bilcümle vezâ'ifimizin, hayat-ı ahlâkiyyemizin mâyetü'l-kıyâmı ve şart-ı cereyânı olan vezâif-i asliyyemizin, yani vezâ'if-i bedeniyye ve nefsiyyenin icrâ ve ifâsı için lazım ve zarûrîdir. Öyleyse sa'y, fi-haddi-zâtihi ahlâken bir vazife-i mutlaka ve külliyyedir ki bilâ-şart ve istisnâ *وأن ليس للإنسان إلا ما سعى*¹⁷ cemî ebnâ-yı âdemiyye mükelleftir. Binâenaleyh kanun-ı sa'y kavânîn-i âdemiyyenin evvellerindendir. Hulâsa:

İnsanın bir gâyet-i külliyyesi bulunduğu, hayrı tahkîk ettirmekle mükellef bulunduğu içindir ki yine insanın nefesine, bedenine karşı birtakım vezâ'ifi vardır. Ve bu vezâ'ifin icrâ ve ifâsı sa'y ile mümkün olduğu içindir ki sa'y fi-haddi-zâtihi insanın bir vazifesidir. Herkes bu vazife ile mükelleftir.

Kanun-ı sa'y bütün âdemiyyete şâmil bir kanun-ı küllî ve kanun-ı evveldir. Hiç kimse bu kanunun hükmünden âzâde değildir.

3.4.1.2.3.1.1. “Taksîm-i Sa'y ile Ulûm ve Funûnun Tekemmül ve Terakkîsi”

Sa'y bir vazifedir. Dünyada herkes sa'y ile mükelleftir. Bu bir hakikat-i ahlâkiyyedir. [104] Mükellefiyet-i sa'y her âdem için yek-sândır. Fakat sa'y herkeste bir surette, tamamen ve aynı âsârı vücuda getirecek tarzda tecellî edemez. Bu hal bir dereceye kadar hey'et-i beşeriyyenin eyyâm-ı sabâvetinden olabilir. Çünkü bu zaman-ı evvelde her âdem bütün ihtiyâcâtını doğrudan doğruya kendi sanatı ile tedarik etmek, yemeğini kendi bulmak, kendi hazırlamak, meskenini kendi inşa etmek, elbisesini kendi yapmak mecburiyetinde idi.

Bu işleri gördükten sonra kendine düşünmek, i'mâl-i fikr eylemek için bir vakit kalırsa kendi tefekkürât-ı mahsûsası ile hilkat-i âdem hakkında bazı ibtidâ ve kaba fikirler ittihâz edebilir idi. Fakat bu hal devam edemez idi. Yavaş yavaş taksîm-i sa'y kanunu zuhûr etti. Bu sayede funûn ve sanayi tekemmül ve tekessür etmeye başladı.

Ma'mûlât-ı miheniyyeye (*oeuvres mecânique*) sarf ve sanayi, edebiyat ulûm, funûn-ı bedî'a inzimâm eyledi. Hey'et-i beşeriyye muazzam bir hırfethâneye benzer

¹⁷ “İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.” (Necm Sûresi / 39)

ki burada herkes kendine en karîb olan isti'dâd ve kabiliyetine, zevk ve ehliyetine en ziyade muvâfık olan işi deruhde eder. Bu iş bu hizmet ne olursa olsun, nâfi' ve nâmûs-kârâne ise vicdan ve sadâkat dairesinde ifâ ve icrâsına muvâzabet eylemek de vazifedir. Çünkü ale'l-umûm sa'yin, sa'y-i küllînin mükellefiyetini icâb eden hüküm ve delâ'il husûsî olarak her sanata, her hizmete tatbîk edilir. Bu sa'y-i küllî ki bilcümle vezâ'ifin mâyetü'l-kıyâmı, [105] hayat-ı ahlâkıyyenin medâr-ı cereyânıdır. Mümkün olabilmek için herkes zekâ ve kuvâsıyla mütenasip olarak ondan bir hissa almak iktizâ eder.

Herkes hissa-i sa'yini kemâ-yelîku ifâ etmeli ki, hayat-ı ahlâkıyyenin mevkûfun aleyhi olan sa'y-i küllîsi mümkün ve müyesser olabilsin. Sa'yin her nev'i muhteremdir. Her nev'i sa'yin kendine hâs ehemmiyet ve haysiyeti vardır. Taksîm-i sa'yin icâb ve ihdâs ettiği sarf ve sanayi beyinde pek azîm ihtilâf mevcûddur. Sarf ve sanayi, mekâsibin cümlesi aynı mertebede kuvâ-yı zihniyyeye, mahâret-i bedeniyyeye, metânet-i kalbiyyeye muhtaç değildir. Binâenaleyh cümlesinin netâ'ici de bir olamaz. Bazı mekâsib vardır ki nâm ve şöhre, şân ve servete mûsildir. Diğerleri ise böyle değildir.

Nâm ve şöhre mukârin olmadıktan başka [...] ve ekseriyâ fakr ve zarurete mukârin bulunmaz.

İşte hey'et-i âdemiyyede, tabakât-ı nâsta müşâhede edilen ihtilâf-ı derecât, adem-i müsâvât hep bundan neşet eder. Ulûm ve maârifin terakkiyâtı, ahlâk-ı umûmiyyenin tehzîbi kâide-i te'âvunun ta'mîmi ile bu ihtilâf ve adem-i müsâvât derece derece tenâkus eder. Fakat, insanlar beyinde mekseb ve me'âş ve merâtib-i mertebeye mevcûd olan ihtilâf ve adem-i müsâvâtı ref' eylemek gayr-ı kâbildir. Çünkü bu ihtilâf ve adem-i müsâvât kavânîn-i fitrât tabâyi-i eşyâ muktezâsıdır. Fakat heyet-i beşeriyyede bir mekseb ve sanat ne kadar dûn mertebede bulunursa bulunsun, ne kadar zelîl addedilirse addedilsin ifâ ve icrâsındaki hissiyât-ı ahlâkıyye ile teşerrûf ve teraffu' eylesin. Bunun gibi bir mekseb, merâtib-i ictimâiyyece [106] ne kadar âlî, ve beyne'n-nâs ne kadar muhterem sayılırsa sayılsın bu hizmetin ifâsı hissiyât ve sıfât-ı ahlâkıyyeden mahrum olursa mertebeye ve kadri tenezzül eder. Bir hizmet ve meksebin asıl ve şerefi bu hizmet ve meksebin hissiyât-ı ahlâkıyye ile müttehâllî

olarak kanun-ı vazifeye riâyet ederek, ifâsındadır. Böyle oldukça hizmet ve mekseb ne kadar dûn ve süflî olsa edâsı itibariyle yine hâiz-i itibardır. Çünkü hizmet ve meksebe asıl şeref veren hâdim ve kâsînin meziyyet-i ahlâkıyyesinde, hizmet ve meksebine bu meziyyeti tecessüd eylesindedir. Yoksa bir âdem büyük mensıbda bulunup da memûr olduğu hizmetin ifâsında meziyyet-i ahlâkıyye ibrâz edemez. Sadâkat göstermez ise denâ'et-i ahlâkıyyesi ile bulunduğu mensıbın şerefine istihkâktan mahrum olur. Öyleyse hizmet ve meksebe öyle bir nev'i şeref vardır ki hâdim ve kâsînin o hizmet ve meksebe bahşeylediği meziyyet-i ahlâkıyye de sadâkatedir. Bu nokta-i nazardan her hizmet ve meksebe ki sâdikâne ifâ edilir. Ne kadar dûn ve zelil olsa yine şeref ve haysiyeti hâizdir. Bir hizmet ve meksebe ki sâdikâne ifâ edilmez, elbette o şereften mahrumdur. Hulâsası her hizmet ki sâdikâne bir vazife-i ahlâkıyye hakkıyla icrâ ve ifâ edilir. Sahibinin meziyyât-ı ahlâkıyyesinden muktebes bir şeref ve haysiyeti vardır. “Şerefu'l-mekân bi'l-mekân” doğru olduğu kadar “şerefu'l-mekân bi'l-mekân” de doğrudur. Sa'y hakkında bu kâide tamamen kâbil-i tatbîktir.

[107] Bismillâhirrahmânirrahîm

Mebhas

Kuvve-i Hissiyeye veya Hissiyât; İlm-i Ahlâk, İlmü't-Terbiye Mebâhisinden

3.5. Lezzât ve Âlâm

Kuvve-i Hissiyeye veya Hissiyât (Lezzât ve Âlâm)

Mündericât;

Lezzet ve elem, meyelânât, elem ve lezzet ile meyelânât beynindeki münâsebât, lezzet ve elemin asıl ve menşe'i, envâ'ı, ihsâsât, tahassüsât.

∴

İkinci sınıf hâdisât-ı hissiyye; lezzet ve âlâm, meyelânât...

Kuvve-i hissiyye veya hissiyyât kelimeleri iki sınıf hâdisât-ı nefsâniyyeyi tabir ve ifâde eylemek için isti'mâl edilir. Bu iki sınıf hâdisâtından biri, lezzât ve âlâmdan, diğeri meyelânâttan ibarettir. Lisân-ı hikmette, ıstılâhât-ı edebiyede mütedâvil olan *avâtıf*, *ihtirâsât*, *ihtisâsât* tabirleri de kezâlik bu manayı hâizdir. Yani lezzet ve elem, meyelân hâdiselerini zâmindir. Mesela: Lisânen evcâ-yı ruhu ifâde eylemek için ihtisâsât-ı elemiyye deriz. Bazı [108] meyelânâtı beyan etmek için de hissiyyât-ı âlî-cenâbâne terkibini irâd ederiz.

Hâdisât-ı hissiyyenin tabirinde isti'mâl eylediğimiz kelimâtı iştirâk ve delâleti de îmâ ediyorlar ki lezzât ve âlâm meyelânât nâmı verdiğimiz bu iki sınıf hâdisât-ı hissiyye beyninde gâyet samimî bir münasebet vardır. Lisân-ı edebîde müşâr olan bu münâsebâtı ulemâ-yı nefsâniyyûn tahkîk ve ispat eylemişlerdir.

Lezzât ve âlâm ile meyelân hâdiseleri birbirine merbût ve mümtezic olduktan başka künhen, mâhiyeten birbirinden gayr-ı mufârıktır.

Meyelân nedir? Nefsin bu hareketi bir nuzû'î değil. Nefs, câmid değildir, fâildir. Bu fâiliyyet nefsin hareketi ve şeye nuzû'u ile temeyyüz eder ki işte biz bu hale meyelân diyoruz.

Lezzet ve elem nedir? Hepimizin bildiği, tecrübe ettiği bir şey ki bu keyfiyet de nefsin bir hâletidir. Fakat bu iki hâlet birbirine o derece merbûttur ki kendiliğinden hareket ve nuzû‘u olmayan yani fâiliyyeti bulunmayan, lâ-kayd olan hiç olmazsa kendi lezzetini sevmeyen bir vücutta lezzet ve elem tasavvur eylemek mümkün değildir. Lisân-ı avâm bile bazen bu hakikati teyit eder. Acımayan bir kalbi tasavvur için “mermer yürekli” derler. Hakikat insanın nefsini, kalbini; mermer gibi donmuş, harekete kâbiliyeti kalmamış câmid bir şey farz ve tasavvur ediniz. Böyle bir nefiste lezzet ve elem hiss olunabilir mi ve bilakis hakikî meveddet ve muhabbetten mahrum olan bir vücutta bu muhabbet ve meveddetin husûl ve adem-i husûlü muvaffâkiyetinden nâşî bir infi‘âl olmaz. İki halde de nefis bî-gâne ve gayr-i hâss bulunur. Kezâlik böyle bir vücutta meyelân tasavvur edilemez. Binâenaleyh hissiyât teşkil eden lezzât ve âlâm ile meyelânât aralarında bu derece irtibât bulunduğu nazaran kuvve-i vâhide tahtına cem‘ eylemek, cümlesini hissiyet nazariyesi nâmı tahtında mevzû-i bahs ittihâz eylemek pek muvâfık ve münasip olur. Hâlbuki bazı hukemâ meyelânâtı kuvve-i hissiyyenin haricinde olarak mütâla‘a eder ki bu doğru değildir. Biz burada evvela lezzât ve âlâmdan, sâniyen meyelânâtı bahsedeceğiz:

[109] 3.5.1. Lezzet ve Elem

Lezzeti tarif gayr-ı mümkündür. Lezzet ve elem öyle bir hâdise-i nefsâniyyedir ki tecrübe-i zâtiyye ile herkesin malumu olan şeylerdir. Fakat ilmen tarif edilemez.

Evvelen: Lezzet ve elem tarif-i lazfî ile tarif edilemez. Çünkü lezzet ve elemi izah eylemek için daha vâzıh kelime bulunamaz. Hem lezzet ve elemi lafzen tarife lüzum da yok. Zira dediğimiz gibi herkes kendi tecrübe-i zâtiyyesiyle bunun ne olduğunu pekâlâ bilir. Lezzet ve elemi tarif-i hakikîsine yani, künhen ve mâhiyeten ne olduğunu bildirmeye gelince:

Vâkıa lezzet ve elemi böyle bir tarifi yapılabilsen bunun kâide [...] fakat lezzet ve elemi tarif-i hakikîsi de gayr-ı kâbil-i icrâdır. Çünkü lezzet ve elem dediğimiz keyfiyyât-ı nefsâniyye bizzat umûr-ı basîta ve ibtidâiyyedendir. Daha basit

daha ibtidâi eczâ' ve anâsır tahlil edilemez ki, tarif edilebilsin. Bir şeyin tarifi tahlile mevkûftur.

3.5.1.1. Lezzet ve Elemin Menşe'i:

Lezzet ve elemin künhen ve mâhiyeten tarif edilemeyeceği tahakkuk edince hiç olmazsa bu hâdisenin menşe ve illetine nazaran tarife çalışalım.

Tarif-i hakikîsi kâbil değilse tabir-i ilmîsine müracaat edelim.

3.5.1.2. Lezzet ve Elemin Meyelân ile İzâfeti:

Lezzet ve elem meyelânın illeti midir? Neticesi midir? Herkes fark ve tecrübe [110] edebilir, ilk nazarda zapt ve idrâk edebilir ki bu lezzet ve elem ile meyelân beyninde bir izâfet, bir münasebet, bir râbita-i kaviyye vardır ki bu iki hâdise-i nefsâniyyeyi yani elem ve lezzet ile meyelân birbirine rapt ve bend eder. Vâkıan bir taraftan bakılınca lezzet meyelânın sebebi gibi görünür, öyle edilir. Çünkü biz, lezîz olan şeye meylediyoruz. Demek ki bu lezzet meyelândan mukaddem, meyelânın sebebi oluyor. Hatta bu manaya mülâyim [...] Bossuet bir eserinde şöyle diyor:

“Meyelân, nefsin bir hareketi, bir nuzû'udur. Bir şeyde hissolunan veya tahayyül edilen lezzet ve elemden müteessir olarak o şeye meyelân veya ondan mücânebete sa'y eder.” Herkes bilir ki bazı eşyâya, bazı ef'âle olan meyl ve şevkimiz, bu ef'âl ve eşyâda bulduğumuz lezzetten tevellüd eder. Yani kendilerinde lezzet bulduğumuz veya tasavvur ve tahayyül ettiğimiz eşyâ ve ef'âle bu lezzeti idrâk ve tenâvül eylemek için meyl ve nuzû' ederiz. Fakat diğer cihetten bakılınca meyelân, lezzetin sebebi zannedilir. Çünkü bidâyeten nefsin hiçbir şeye meyelânı olmadığı farz ve kabul edilecek olursa o vakit bazı eşyanın tab'aten mülâ'emetinden nâşî bizde hâsıl eylediği hatar ve diğer bazı eşyanın da îrâs eylediği münâferet mümkün değil izah edilemez. Sebepsiz kalır. Demek, bizde birtakım meyelânât var ki bazı eşyâ bu meyelânâta mülâim geliyor da mûcib-i lezzet oluyor. Diğerleri münâfir geliyor da mûcib-i elem oluyor. Binâenaleyh böyle ahvâlde lezzet ve elem meyelânın değil, meyelân lezzet ve elemin sebebi olmak icâb eder. Şimdi meseleyi takrir edelim:

[111] Lezzet, meyelânın sebebi midir? Yoksa eseri midir? Buna cevap olarak diyebiliriz ki lezzet meyelânın eseri, hem sebebidir. Yani lezzet mertebe-i ûlâda, meyelânın eseridir. Mertebe-i sâniyede meyelânın sebebidir.

Meselenin birinci şıkkı: Mertebe-i ûlâda lezzet meyelânın eseridir. Delili ise fâiliyeti müstelzimdir. Lezzet bidâyeten bir eserdir. Bir neticedir. Lezzetin vücudundan evvel hayat ve fâiliyet bulunmak lazımdır ki lezzet olabilsin. Hukemâyı muâsırînden [...] bu hakikati şöyle ispat ediyor: Diyor ki:

“Farz edelim ki künhen ve mâhiyeten fâil bulunan fitrat-ı âdemiyyenin bir ân suret-i mutlakada câmid olsun yani bilcümle meyelânattan mu‘arrâ, ne kadar fâiliyet bâbı varsa cümlesi mu‘attıl-ı fiildir. Ve fiil hâssalarından bilküllüye mahrum bulunsun, sanki her nefis ve sureti ahz ve kabule sâlih yumuşak bir balmumu parçası veya tîn-i mahtûmdur.

Böyle bir nefse, ne kadar şekil var ise veriniz, bunu her tarafa eviriniz çeviriniz. Bu şekillerden hiçbirisi kendisine muvâfık veya mülâyim ve muvâfık veya münâfir gelmeyeceğinden hiçbir şey o nefis-i câmidi harekete götüremez. Ne lezzet ne elem onu tehyîc edemez.”

Atâlet-i mutlaka yani mutlak hassasiyettir. Nefiste meyelânın, şehvet ve arzunun ademi lezzet olsun, elem olsun her türlü avâtıf-ı kalbiyyenin ademini icâb eder.

Sâniyen: Lezzet fâiliyet ihdâs edemez. Hâsılı insanın fitrî ve mâder-zâd meyelânâtı olmadıkça lezzet ve elem hâdiselerinin izahı kâbil olmadığı gibi meyelânı lezzetten [112] ve elemden çıkarmak tarîkiyle meyelânın izahı da müte‘azzir olur.

Yani bu halde, ne lezzet ve elem, ne meyelânât izah edilemez. Filhakîka lezzet dediğimiz keyfiyet-i nefsâniyye bizzat mahfûz olan bir fâiliyet-i nefsâniyyeye, bir meyelâna mülâzemet ve refâkat eden ihtisâsten ibaret değil ise bu takdirde nefsin sarfu'l-kazâsı olan bir emri, ve vicdanın basit bir hali demektir. Kezâlik elem de öyledir. Bu elem ve lezzet, nasıl olur da bizde nuzû‘ ve meyelân husûle getirir, hareket ve fâiliyet icâd ve ihdâs edebilir mi? Bu suale evet cevabı vermek, husûle getirir, ihdâs eder demek, sukûtta hareket, atâletten fâiliyet tevellüd eder demektir. Fakat denilecek ki her lezzet ve elem bizde tabii olarak bir

redd-i fiil husûle getirebilir. Bu redd-i fiil ise o meyl ve nuzû'dan ibarettir. Evet bu olabilir. Fakat bir şart ile yani lezzet ve eleme maruz olan vücutta redd-i fiile salâhiyet ile. Salâhiyet ise mutlaka fâiliyyete mevkûftur. Fiil ve infi'âle salâhiyeti olmayan bir vücutta redd-i fiil olabilir mi? Fiile salâhiyeti olmayan vücut redd-i fiile de gayr-ı sâlihtir. Öyleyse lezzet ve elem bizde fâiliyet ihdâs edemez. Bilakis lezzet ve elem fâiliyyet-i nefsânîyyeden inbi'âs ederler. Binâenaleyh lezzet ve elem nefiste meyelândan mukaddem bir hâdise-i ibtidâiyye olarak ahz ve telakkî edilecek olursa ne lezzet ve elem ne meyelân, bu iki hâdise de izah edilemez. Binâenaleyh lezzet ve elem mertebe-i ûlâda meyelânın âsâr ve netâ'icindendir. Malumdur ki lezzet ve elem eşyâda, hâricde değil nefsimizdedir. Öyleyse lezzet ve elem eşyâ ve ef'âle olan meyelânâta mülâ'emetten veyahut münâferetten neşet eder. Demek yine lezzet ve elemden evvel bizde meyelânât olmak tabidir.

[113] Meselenin ikinci şıkkı: Sâniyen lezzet ve elem meyelânâtın sebebidir.

Misâller: Lezzet ve elem meyelândan neşet eder, buna şüphe yok. Fakat bir kere meyelânâtın neşet ettikten sonra ba'dehû meyelâna sebep de olabilir. Çünkü hiç kimse ... insan doğduğu vakit bütün müddet-i hayatında, tekâmîl-i mecrâ-yı ömründe tahayyül ve temenni eden ve ekseriyâ mütehavvil ve serî'u'z-zevâl olan bilcümle meyelânâtı hâsıl ve hâiz olsun. ... olan bir çocuk tabidir ki meşrûbât-ı müskirenin, tütünün tadını bilemez. O bunu sevmek için bunun lezzet olduğunu tecrübe etmek lazımdır, ilmi sevmek için lezzet-i hakikati bilmek lazımdır.

Bu bâbda kâide-i amelîyye olarak diyebiliriz ki herkes mahzûz olduğu şeyi, lezzet aldığı şeyi sever, arzu, talep eyler.

Meyelânâtın iki hali, mevkiini tayin ve adem-i tayin.

Meyelân ile lezzet ve elem münâsebâtı işte burada zâhirdir. Meyelânda iki ân, iki mevki temyîz eylemek lazımdır.

İbtidâ-yı emirde meyelân müphem ve küllîdir. Yani gayr-ı muayyendir. Veyahut yalnız bir gâyet değildir, nazaran müte'ayyindir ki, bu gâyet de hıfz-ı vücuttan ibarettir. Mu'ahharan meyelân ta'ayyün ve tahassus eder. Mahsûs ve muayyen bir şey, malum olan, takdir edilen bir nev'i fiile ta'alluk ve ihtisâs eyler.

Meyelânın birinci mevkii çocuğun lafz-ı gayr-ı mantıka benzer ki şairin tabirince çocuk bu lafız ile herşeyi söylemek, ifade etmek ister, nuzû‘ ve şehvetin bir tercüme-i [114] müktesebi demektir.

Meyelânın ikinci mevkii lisan-ı mantıka müşâbihtir ki ayrı ayrı kelimât ile beyan edilen me‘ânî-i marifeyi ifade eder. Meyelânın ilk devrinde, birinci mevkiiinde ta‘ayyün yoktur. Yani fulân veya fulân gâyete göre tahsis yoktur. Bir nuzû-i küllî ve müphem ki gâyet ve maksadı hıfz-ı vücuttur. Hulâsa, mevkıf-ı ûlâda yani lezzet ve elemden mukaddem nefiste mevcûd o lezzet ve eleme bâ‘is olan meyelânın sıfat-ı fârikası külliyyet ve umûmiyyet, ibhâm ve iltibâstır. Bu meyelânın sa‘y ve teveccüh ettiği gâyet-i külliyye hıfz-ı vücuttan ibarettir. Bunun için sa‘y eder. Yine ibhâm ve iltibâstan da ârî değildir. Henüz ta‘ayyün ve tahassus yoktur.

İkinci mevkide ise meyelân taaddüd-i eşyâ ve ef‘âlden herbirine göre ayrı ayrı ta‘ayyün ve tahassus eylemiştir. Artık birinci mevkıfta olduğu meyelân, küllî ve müphem ve mültebis değil, husûsî, sarîh ve muayyendir. Tab‘ımıza, gâyât-ı cüz’iyyeden herbirine muvâfık ve mülâyim olduğu tecrübe edilen herşeye, bilinen, takdir ve intihâb edilen her fiile ta‘alluk ve ihtisâs eder.

Lezzet, bu iki nev‘ meyelân beyninde yani meyelân-ı müphem, küllî ve gayr-ı muayyen ile meyelân-ı sarîh, cüz’î ve muayyen beyninde hâiz-i mevkidir.

Evvelen: Lezzet küllî ve gayr-ı muayyen olan meyelânın eseridir. Bundan neşet eder. Yani hıfz-ı vücuttan ibaret olan bu gâyet-i külliyyeye mülâyim olan herşey, her fiil, bunlara musâdif oldukça bizde bir lezzet husûle getirir. Meyelânımız işlediği, mâ-hulika-lehine nâil olduğu vakit bizde bir keyfiyet-i nefsâniyye ile müterâfik ve mülâzim oluyor ki işte, [115] malumumuz olan ve lezzet dediğimiz bu keyfiyettir. Bunun zıttı da elemidir ki meyelânımızın adem-i i‘mâlinde ve meyelânımıza münâfi‘ olan her fiil ve şeyden neşet eder. Fakat bir kere meyelân zımında lezzet ihsâs ve idrâk olundu mu artık bundan sonra fâiliyyetimiz tabii olarak bizi o lezzeti tedarik eden fiil veya şey ne ise bunların cehdine sevk eder ki işte nefsin, tecrübe, lezzeti, müte‘âkıb vâki olan bu nuzû‘ ve hareketi, kuvve-i hâfıza ve kuvve-i muhayyile ile idâme ve perverde edilerek bizde bir meyl-i mahsus ve muayyen olur.

(Hâfıza, bir fiilde veya bir şeyde ihsâs eylediğimiz lezzeti hıfzederek zihnimize iâde eder. Mütehayyile bir şey veya bir fiili, ihsâs etmediğimiz bir lezzeti tahyîl eyler. Bu iki kuvvet olmasa zihinde lezzet manası hazır bulunmayacağından bu halde lezzetin meyelâna sebep olabilmesi kabul edilemez.)

Fâiliyyet feyzini bir menba-ı mâya veya bir seyelâna teşbih edilebilir ki bunun suları evvela, her cihetten mahfûz iken bilâhare açılan her sûya doğru cereyân eder. İşte bu vechle ta‘ayyün eden cereyânlar nefsimizdeki meyelânât-ı muhtelifenin misalleridir. İşte bu muhtelif cereyânların cihetlerini tayin eden fâiliyyet-i nefsâniyyeye hangi tarîkten gideceğini, irâe eden lezzettir. Evet lezzet burada bize rehberlik ediyor. Gözü görmeyen adama yürürken yoklaya yoklaya temin-i tarîk eden elin âmâyâ hizmeti gibi, lezzeti de meyelân ifade ediyor. Fâiliyyet mâ-hulika-lehi, gâyeti olan hayrı talep ve takip ediyor. Aradığı hayır ise lezzet ile [116] tadılır. O surette ki lezzet fâiliyyeti icâd ve ihdâstan âciz ve kâsır olduğu halde fâiliyyet irâ'e ve teklîf eylediği gâyât-ı muhtelifi ile fâiliyyet-i nefsâniyyeyi tayin ve tefrîk eden bir sebep oluyor.

Fâiliyyetin âsârı olarak nazar-ı mütâla‘aya alınan lezzet ve elem, bu bâbda Aristo'nun ve sâir bazı hukemânın nazariyeleri. – Bahsin ehemmiyetine binâen lezzet ve elem ile bu hâdisenin menşe ve illeti olan fâiliyyet-i mukaddeme beynindeki münâsebâta dair biraz tafsilat vermek iktizâ ediyor. Lezzet ile menşe'i olan meyelân beynindeki nisbeti Aristo pek güzel idrâk etmiştir. Bu bâbda şöyle diyor:

“İnsanın saadeti, hüsn-i hali fiil-i kâimdir zannedilir. Lezzet, ne bizzat fiilden, ne bizzat fiilde dâhil olan bir sıfattan ibarettir. Bilakis zât-ı fiil üzerine zâit bir sıfattır ki fiilden asla münfekk olmaz. Şebâba mülâzim olan tarâvet gibi lezzet de fiile lâhik olan bir kemâl-i ahîrdir. Her fiilin kendine mahsus bir lezzeti vardır. Lezzetin neticesi de merbût olduğu fiilin şiddetini tezyîd eylemekten ibarettir.”

Aristo'nun bu sözünü Hamilton ber-vech-i âtî tağyîr ediyor:

“Lezzet ve elem her fiilin mülâzim olduğu yani beraber vâki olduğu hâdisât ve keyfiyyâtıdır. Bir nefsin her kuvvesi aynı zamanda hem fâiliyyetin bir hizb-i mahsûs, hem kuvveye mülâzim olan bir elem veya lezzet-i mahsûsa ile müteessir olacak bir isti‘dâd ve kâbiliyeti hâizdir.” Binâenaleyh gerek lezzet, gerek elem ikisi

de bunlardan mukaddem olarak nefiste mevcûd olan bir fâiliyyetten neşet eder. Fakat mademki ikisinin de aslı, sebebi bir, bu halde fâiliyyetten, aynı [117] bir şeyden hem elem, hem lezzet nasıl neşet ediyor? Ne ki ahvâlde lezzet, ne ki ahvâlde elem hissediyoruz? Bu suale cevap olarak [...] diyor ki:

“Her ne zaman nefsin veya zî-hayat olan bir cismin fâiliyeti kendi fitrat ve tabiatı dairesinde yani vücudunun hıfz ve tekemmül cihetinde ma‘rûf ve ma‘tûf olursa bundan lezzet husûle gelir. Bilakis her ne zaman ki bu fâiliyyet hâricî veya dâhilî bir mâni‘a haylûletiyile gâyetinden münharif ve mahrum olursa o vakit elem hâsıl olur.” Yine bu manayadır ki Descartes:

“Bizim bütün saadetimiz az çok derece-i kemâlimizi hisseylemekten ibarettir.” dediği gibi Spinoza dahi lezzet “aşğar kemâlden a‘zam kemâle geçmekten, keder a‘zam kemâlden aşğar kemâle inmekten ibarettir.” diyor. Burada kemâl manayı izâfide müste‘meldir. Uzun ve kuvve-i fâiliyyenin ahsen halini ifade eder.

Lezzet, fiil-i kâmilî takip eder.

Elem ve lezzet hakkında Hamilton’ın nazariyesi mûcibince lezzet fiil-i kâmilden neşet eder. Yine bu nazariyede en ziyade kâmil olan bir fiil en ziyade lezîz olan bir fiildir. Demek ki, lezzet kemâl-i fiile mülâzim oluyor. Fakat burada fiil-i kâmilden maksat nedir? Bunu tasrîh edelim:

Kuvve-i fâiliyyeyi yani icrâ-yı fiil eden kuvveti nazar-ı mütâla‘aya aldığımız zaman bu kuvvenin husûle getirdiği fiil kuvve-i fâilenin tekmîl-i kudretine muâdil ve müsâvî bulunur. Fiil, kuvveti tecâvüz etmez ise işte, Hamilton’ın nazariyesinde böyle olan fiil bir fiil-i kâmildir. [118] Yok, böyle olmayıp da kuvve-i fâile bir fiil husûle getirdiği vakit tekmîl-i kudretini sarfedemez yahut hâiz olduğu kudreti tecâvüz eder ise o vakit fiil nâkıs olur. Bu iki halde fiilin şiddetiyle müddet-i devamını hesaba katmak lazımdır. Hulâsa, denilebilir ki lezzet, kuvve-i fâile bilâ-mâni‘ tamâm-ı i‘mâl ve idmânından neşet eder. Elem kuvvetini tecâvüz eden veya bu kuvvetin hadd-i nihayetine vâsıl olmayan bir fâiliyyetin neticedir.

Mesela; birçok zaman hareketsiz bulunduk mu; yürümek bir lezzet olur. Çünkü yürümek, adem-i hareket halinde terâküm eden kuvveti sarf vesilesi olur.

Fakat bu pek ziyadesiyle uzatılacak olursa o vakit bu fiil hadd-i tabiisi haricinde cebredilmiş, zorlanmış bir hareket olur ki bâdi-i elemdir.¹⁸

Hulâsa: Fiil sarfedilecek kuvvete müsâvî ise böyle olan fiil kâmindir.

Sâniyen: Lezzet meyelânın ta'alluk ettiği şeyde dahi kemâli istilzâm eder.

Fiilin bir kemâli olduğu gibi eşyanın da bir kemâli olmak lazımdır. Yine Hamilton'ın kavlinde şey-i kâmil odur ki fâiliyyet-i nefsâniyyeye hudûd ve kuvvetini tecâvüz etmeyerek tamâm-ı i'mâl ve küşâyışı temine müsâid olan şey nâkıs ise, fâiliyyeti hadd-i kuvvetinden eksik veya fazla olarak tahrîk ve i'mâl eden şeydir. İşte bir şeyin lezîz olması, hoş gitmesi bundan neşet eder.

Ferr-i renk, ale'l-husûs berîkten ârî külliyyen ârî olan siyah renk [...] bir nev'î sükûnet ve adem-i fâiliyyet îrâs eder. Çünkü bu renk bilcümle şu'â'ât-ı mülevveneyi bel' etmiştir. Kuvve-i [119] bâsırası tamâm-ı i'mâl ve idmândan kâsırdır.

Elvân-ı zinde (canlı renkler) ise bilakis âlet-i basarı telzîz edecek surette i'mâl ve tenbîh eder. Velhâsıl pek ziyade parlak olan elvân gözü rahatsız eder, yorar, çünkü kuvvetinden ziyade fiile sevk ve tahrîk ediyor. Görülüyor ki lezzet dahi fazîlet gibi ifrât ile tefrît beyninde mütevassıt bir şeydir. Burada ifrât, mûcibe ve tefrît, sâlibedir. İfrât mûcibe demek kuvvetten haddinden ziyade sarfı demektir. Tefrît, sâlibe hiç sarf eylememektir. İkisi de bâdi-i elemdir. Bu ifrât ile tefrît beyninde bir hadd-i i'tidâl vardır ki lezzet bu halden neşet eder.

İngiltere ulemâsından Herbert Spencer bu nazariyeyi tamamen kabul ederek kendi mutâla'âtı ile de teyit eder.

Spencer ilmü'n-nefse dair yazdığı eser-i cesîmde şöyle diyor:

“Bir nihayette âlâm ki kuvve-i âdemiyyenin atâlet-i mecbûresinden, adem-i i'mâlinde neşet eder. Mesela birkaç gün karanlık bir yerde kapandıktan sonra ziyâyâ, dîdâr-ı elvâna bir ihtiyac-ı elîm hâsıl olur. Ezvâk-ı tabiiyyeden (mesela tatlı) ve bilhassa ezvâk-ı keyfiyyeden (tütün gibi) uzunca bir müddet mahrum kalacak olursa o şeyde daha şiddetle arzu hâsıl olur.

¹⁸ Aristo diyor ki: Niçin lezzet bilâ-inkıta' devam etmiyor? Çünkü kuvvâ-yı âdemiyyeden hiçbiri lâ-yenkati' ve mufassalen icrâ-yı fiile sâlih ve kâbil değildir. Yine bu sebebe mebnîdir ki bazı şeyler yeni olduğu vakit hoşumuza gider. Fakat bundan sonra tenâkus eder. Zira birinci lahzada şiddetle müteharrîk tekâmîl-i kuvvetleri şey-i cedîde ma'tûftur. Fakat, bilâhare zihnin fiili dūçâr-ı rahâvet ve naksolur. İltifâtı gevşer, işte bunun için lezzet de eksilir.

Adelâtın adem-i fâiliyyeti ale'l-husûs çocuklarda taharrüş-i elemi intâc eder. Diğer nihayette birtakım âlâm da vardır ki ifrât-ı fiilden, fart-ı i'mâlden neşet eder. Pek şedîd bir dereceye bâliğ olan ihsâs-ı harâret sert bir cisim üzerine vâki olan bir ihsâs-ı nahîf (şiddet dokunmak) yakından işitilen bir top sesi gibi şedîd şemsin göz kamaştırır [120] ziyâsı bizde ihsâsât-ı elemiyye husûle getirir. Cehdde ifrât ve mübâlağa hal-i beğyi davet eder.

Spencer şöyle netice veriyor:

“Bir uça ihtiyâcât nâmını verdiğimiz ve adem-i fâiliyyetten mütevellid olan âlâm-ı sâlibe mevcûddur. Diğer uça ise ifrât-ı fâiliyyetten münbeis âlâm-ı mûcibe bulunur. Bundan şu netice çıkar ki: Lezzet ef'âl-i mu'tedileye yani fâiliyyetin ifrât ve tefrîti beyninde kâ'in olan ef'âle mülâzim olur. Bu kabîl ef'âden neşet eder.

Bu nazariyeye vâki olan itirâzât: Her derecede hâlât-ı lezîze ve elemiyye bulunduğu:

Yukarıdan beri teşrîh ve Spencer'ın mütâla'asıyla da teyit edilen nazariye-i lezzet ve elemin menşe'ini, suret-i husûlünü izah eylemek için kâfidir. Mâmâfih bu nazariyeye itiraz edenler de vardır. Ezcümle İngiltere hükemâsından Stuart Mill makâm-ı itirazda diyor ki:

“Bazı hâlât-ı vicdâniyye vardır ki her derecede lezîzdir. Mesela: (ihsâs-ı huluviyy/tatlı) bazı hâlât-ı vicdâniyye de vardır ki her derecede elîmdir (ravent ta'mı gibi).

Lezzet mütevassıt ve mu'tedil bir hâlet-i vicdâniyyeden ibaret olunca her derecede bir olan hâlât-ı mezkûre-i vicdâniyye nasıl izah edilebilir. Kuvve-i zâ'ikanın pek az işlenmesinden veya pek ziyade i'mâl olunmasından fiil-i zevkin bu iki hadd-i müntehâsında hâlât-ı elemiyye ihsâs edilecek ve hadd-i i'tidâlinde lezzet hâsıl olacak idi. Nazariye bunu icâb etmiyor mu? Hâlbuki az olsun çok olsun derecesi farkından kat-ı nazar daima lezîzdir. Ravend elîmdir. Demek ki i'tidâl-i fâiliyyet nazariyesi umûmî değildir.”

[121] Bu itirâzâtın cevapları:

İtirâzâtın birinci kısmına şöyle cevap verilebilir. Her derecesinde lezîz olan ihsâsât hakikatte olmayan ihsâsâttir. Mesela:

Tatlı ihsâsının şiddetini fevka'l-âdde tezyîd etmekle, bi'l-faraza şeker veya lübden bir muhammes¹⁹ yapabilmeye muvaffak olarak o vakit pek muhtemeldir ki ihsâs-ı huluvv tahammül-nâ-pezîr bir mertebeye bâliğ olsun bu hal-i ifrâtta ihsâs-ı huluvv elîmdir.

İşte bunun gibi bazı nebâtâtın râyihalarının (menekşe kokusu gibi) daima latîf ve hûş-bû olmaları, daima mu'tedil buldukları içindir. Reyâhînden bir nev'î yasemin vardır ki bunun yine (gündü döndü) çiçeğinin râyihaları gibi kuvvetsiz kokular, yalnız uzaktan geldiği vakit hoştur. Yakında çekilmez. Bazı savtlar da böyledir. Hatta "Davulun sesi uzaktan hoş gelir." derler ki me'âni-i nefsâniyyeye müstenid bir sözdür.

İtirâzâtın ikinci şikkına gelelim:

[122] Bazı ihsâsât vardır ki her derecesinde elîmdir. Bunu da i'tidâl-i fâiliyyet nazariyesiyle izah eylemek üzere diyebiliriz ki böyle ahvâlde zâ'ika üzerine intibâ' edilen eşyânın bu intibâ'ı mu'tedil olsa da yine tabiatı iktizâsı olarak müntabi' olduğu uzvu zedelemeye, tahrîş etmeye yahut bu uzvun mu'tedil surette icrâ-yı fiil etmesini menetmeye sa'y ve meyleder. Spencer diyor ki:

"Pis bir hava teneffüs eylemek daima nefretengizdir. Çünkü pis bir hava teneffüs etmek sıhhate daima muzırdır. Merâreti şedîd olan nebâtât ziyade miktarda yenecek olursa mühliktir. Merâreti pek ziyade olan nebâtât ise cüz'î miktarda bile semmdir. –Amonyak, flor, hâımız kibrit-i mâ' gibi cisimlerin tesirât-ı muhribeleri vardır." Fakat denecek ki ta'mı tatlı, râyihası latîf semmler de vardır. Fakat böyle semmler ale'l-umûm vücuda muzır olmakla beraber bundan fazla olarak bilhassa uzv-ı zevki bir suret-i mu'tedilde tahrîk edecek bir hâssaya da mâlik bulunur demektir. Me'kûlâtın zâ'ikanın mütelezziz olduğu çok şeyler vardır ki bazı mideler bunları hazmedemez. Binâenaleyh Hamilton'ın tesis ettiği i'tidâl-i fâiliyyet nazariyesi doğrudan küllî değildir, her hale kâbil-i tatbîktir.

¹⁹ (Quintessence) bir lafz-ı kadîmdir ki beşinci unsur addedilen esîre derlerdi. Zaten bu lafzın manası unsur-ı hâmis demektir. İşbu anâsırın en latîfi olduğu için muahharen kimyâgerân ecsâmın en ziyade tayyâr olan istihsâlâtına da (Quintessence) demişlerdir. Bu ecsâmı ekseriya dört veya beş defa taktîr ederek istihsâl ederlerdi. Arap kimyâgerleri üç defa taktîr veya tabh ettikleri ervâh ve eczâya müselles dedikleri gibi dördüncü ve beşinci defa olarak taktîr ve tabh edilenlere de murabba' ve muhammes dediler. Demek ki burada muhammes beş defa taktîr ve hulâsa olunmuş bir şeydir. Lübb şeker demektir.

Hulâsa: Lezzet ve elem dediğimiz hâdisât-ı nefsâniyye kendi tecrübe-i zâtiyesiyle herkesin malumudur. Bu hâdiseler gayet basit, gayr-ı kâbili tahlil olduklarından tarif-i hakikîye sâlih değildirler. Yani mâhiyeten tarif edilemezler. Fakat neşetleri itibariyle lezzet ve elem kâbil-i tariftir.

Lezzet ve elem nefsimizde umûr-ı ibtidâiyyeden değildir. Lezzet ve elem nefiste hâsıl olabilmek için bunlardan mukaddem nefiste başka bir şey bulunmak lazımdır ki bu da lezzet ve elemin mevkûfun aleyhi olan fâiliyyet veya meyelândır. İşte lezzet ve elem nefsin bu fâiliyyet ve meyelânâtından [123] neşet eder. Bu bâbdaki nazariye-i mu‘tebera şudur:

“Fâiliyyet tam olursa yani icrâ edilen fiil kuvve-i fâiliyyeti bi’t-tamâm sarf ve istihlâk eder kuvvet, fiile tamamen müsâvî ve muâdil olursa böyle olan fâiliyyetten neşet eden fiil ile beraber lezzet de husûle gelir. Bilakis fâiliyyet nâkıs olursa yani bundan neşet eden fiil kuvve-i fâiliyyeti tamamen sarf ve istihlâk etmez veyahut vucûdiyyeti tecâvüz edecek derecede zorlarsa böyle olan fâiliyyetten zuhûr eden fiil-i nâkıs elem ile mütelâzim olur yani elem bu fâiliyyetten neşet eder.

Fiil-i tâm; ihtirâk-ı tâm gibidir. İhtirâk-ı tâmda madde-i muhrika kâmilen müstehlek olduğu, hiçbir zerre kalmadığı gibi fiil-i tâmda dahi kuvve-i mevcûde ve müterâkime kâmilen fiile sarf ve kalbedilir. Hiçbir şey kalmaz bir taraftan kuvvet, diğer taraftan fiil müsâvât-ı cebriyye suretinde yazılabilir.

İşte fiil-i tamın sıfat-ı fârikası, fiil-i tam ise daima lezzet-i tam ile mülâzim olur. Fiil-i tamda derece yoktur. Çünkü tamın derecesi yoktur, yalnız bir derecesi vardır ki o tam mertebesidir. Fiil-i nâkısda derecât-ı kesîre vardır ki bu noksan bir taraftan ifrâta, diğer taraftan tefrîte kadar varır. Bu halde fiil-i tam fiil-i nâkısın vasatında, ifrât ile tefrît miyânında, nokta-i i‘tidâlde bulunur. Fiil-i nâkısın ifrât tarafı tabidir ki fiil-i tamın bulunduğu hadd-i mu‘tedilin üst tarafında aranmak icâb eder. Hadd-i i‘tidâl yani fiil-i tam kuvvetin fiile tamamen bilâ-ziyade [124] ve noksan sarf-ı kalbolunmaktan ibaret bulunduğu nazaran fiil-i nâkısın ifrât cihetinden naksı fâiliyyeti kuvvetten ziyade zorlamak keyfiyettir. Fiil ziyade, kuvvet eksik: Fiil-i nâkısın tefrît cihetinden noksanına gelince: Bunu da bittabi hadd-i i‘tidâlin yani fiil-i tamın alt tarafında aramak lazımdır.

Fiil-i tam kuvvetin fiile tesâvîsinden ibaret olunca fiil-i nâkısın tefrîti fiilin kuvvetten dûn bulunması halidir. Bu naks ise hadd-i i'tidâle en karîb olan noktadan bed' ederek sona kadar inebilir ki, işte fiil-i nâkısın hadd-i tefrîti bu mertebededir. Bu öyle bir mertebedir ki dopdolu tam yerinde fiil hiç yok demektir.

Fiil-i nâkısın bu iki uçtaki ifrât ve tefrît mertebelerinden hadd-i i'tidâle gelinceye kadar derece derece elem husûle geliyor. Bu ifrât ve tefrîtin hadd-i i'tidâli ki fiil-i tamdan ibarettir. Bundan da lezzet husûle gelir. İşte lezzet ve elem nâmını verdiğimiz hâdisât-ı nefsâniyyenin menşe'i nefiste daha mukaddem bulunan fâiliyyet ve meyelândan ibarettir. Fakat nefsimizdeki her fâiliyyet ve meyelânın bir mahsûsun lehi, bir mevzû'u, meyl ve irtiyâd eylediği bir şey vardır ki bu şey fâiliyyet ve meyelânâtımızı tenbîh eylemek, harekete getirmek meziyet ve mâhiyetini hâizdir. İşte bu sınıfta bulunan eşyâ dahi fâiliyyetimizi tam veya nâkıs bir surette tenbîh ve i'mâl edebilir. Bir fâiliyyeti tam bir surette yani hadd-i i'tidâlde tenbîh ve i'mâl eylemek hâceti olan bir şeyin de lezîz, latîf, merğûb nâmını veriyor. Bilakis ifrât ve tefrît cihetlerinde bulunan yani bir fâiliyyeti ya hiç tenbîh etmeyen veya haddinden ziyade tenbîh ve i'mâl eden eşyaya elîm, nâhoş, mu'azzib deriz ki bunlar nefsimizi her iki cihette vâki olan tesirleri ile müte'ezzî ederler. Şeker, bal tatlıdır. Çünkü bu şeyler fâiliyyet-i zevkiyyemizi tam bir surette tenbîh ve i'mâl eder. Ravend acıdır. Çünkü [125] fâiliyyet-i zevkiyyemizi ifrât mertebede tenbîh ve i'mâl eylemek hâssasını hâizdir. Zulmet gözümüzü rencide eder. Çünkü kuvve-i bâsırayı hiç tenbîh ve i'mâl eylemez. Güneşin ziyâsı nazarımızı bozar. Çünkü kuvve-i bâsırayı haddinden ziyade i'mâl eder.

Fâiliyyât ve meyelânâtın envâ'ı vardır. Bu envâ'a nazaran lezzât ve âlâmın da tenevvü' eylemesi iktizâ eder. Sâniyen: Meyelânâtın ta'alluk ettiği eşyâya nazaran da âlâm ve lezzât taksîm edilebilir.

3.5.1.3. Lezzât ve Âlâmın Taksîmi: Buraya kadar lezzet ve elemin hakikati, menşe'i ve illeti hakkında suret-i âmmede olarak malumât-ı kâfiye verdik. Şimdi lezzet ve elemin taksîminden, envâ'ından bahsedeceğiz. Lezzât ve âlâmın taksîmi, bunların küh ve mâhiyeti üzerine mübtenî ve müstenid olamaz. Lezzet ve elemin tarifi mümkün, mâhiyeti malum değildir ki tasnîf-i eşyâda olduğu gibi lezzât ve

âlâmın mâhiyetlerine binâen taksîmi kâbil olsun. Vâkıa ihsâs-ı râyiha, her ihsâs-ı ta'mın kendilerine mahsus bir alamet-i fârikası, bir nişâne-i ihtisâsı vardır ki bu ihsâsâtı her hâdis ve elemine de kendine hâs bir sıfatı vardır ki onunla tefrîk ve tayin edilebilir. Fakat bu nâ'it, kühü üzerine taksîm bina edilemez. Çünkü bu nâ'it, revâyîhin nâ'iti gibi gerçi vicdan ile hissedilir, bilinir bir şeydir. Ancak tecrîdi, tarif ve tenmiyesi mümkün değildir. Mesela: Menekşe kokusunun nâ'iti, sıfat-ı kâşifesi bildiğiniz menekşe râyihası ne ise işte odur. Bunu menekşeden tecrîd ile mülâhaza edemezsiniz. Bunun gibi mesela: Yanık elemine nâ'iti, bir yerimiz yandığı vakit hissettiğimiz yanık acısı ne ise ondan ibarettir. Başka şey değildir.

Diğer cihetten her ihsâs-ı lezzet ve elemine vicdanda teşkil eden hâlet-i mahsûsa ki lezzet veya elemine nâ'it-i kühîsi demektir. Vicdanda basît ve gayr-ı kâbil-i tahlil ve tenzîl olmasına nazaran [126] böyle bir esas üzerine yani her lezzet veya her elemine nâ'it-i mahsûsu üzerine bir taksîm binâ ve icrâ edilecek olsa bu halde takdir-i elem ve lezzet mevcûd ve mümkün ise envâ'ı da o kayd olmak lazım gelir. Yani envâ'ı efrâddan ibaret olur. Bu ise bir ta'dâttir. Taksîm ve tasnîf değildir. Çünkü tasnîf ve taksîmden maksat efrâdı envâ'a ve envâ'ı ecnâsa idhâl eylemekten ibarettir. Binâenaleyh lezzât ve âlâmın nevâ'it-i tehniyyeye müstenid olan taksîminde her hâdis-i lezzet ve elem ayrı ayrı birer nev' olur ki şahsa münhasırdır, cins-i lezzet ve elem yoktur. Nasıl ki revâyîh ve tu'ûmun taksîminde hâlet böyledir. Öyleyse lezzât ve âlâmı mâhiyetlerine, nâ'it-i kühîlerine göre taksîm eylemek, ne kadar lezzât ve âlâm var ise cümlesinden ayrı ayrı ahz eylemek demektir ki lezzât ve âlâmın envâ'ı lâ-yuhsâ olduğuna göre bu bir taksîm değildir.

Sâniyen: Lezzât ve âlâmın taksîmi bunların mâhiyetleri üzerine zâid olan evsâf üzerine binâ ve tesis edilemez. Mesela: Lezzetleri lezzât-ı sâfiye yani elem ile mahlût olmayan ve lezzât gayr-ı sâfiye yani elem ile mahlût olan lezzât nev'lerine taksîm etmek yine lezzetleri lezzât-ı dâ'ime ve lezzât-ı gayr-ı sâfiye nev'lerine ayırmak gibi taksîmler teklîf edilmiş ise de bunların ve izâfi taksîmlerin ilm-i ahlâk nokta-i nazarından kıymet ve ehemmiyeti olsa bile ilmü'n-nefste o derece muteber olamaz. Çünkü bu taksîmlerde aslen matlûb olan husus ki envâ'ı âlâm beyinde

hakikî hadd-ı fâsıl tayin eylemek meselesidir. [...] olduğu gibi tasnifât dahi doğrudan doğruya lezzât ve âlâma ait değil lezzât ve âlâmın mütelâzim olduğu ahvâle râci'dir.

Lezzât ve âlâmın taksîmi [...] esbâba müstenid olmak icâb eder.

Lezzât ve âlâmı esbâb ile tarif eylediğimiz gibi yine bu esbâba mübtenî ve müstenid olmak en doğru bir tarîktir.

[127] Evvelen: Esbâb-ı hudûsuna nazaran iki sınıf lezzât ve âlâm tarif edilir.

Tahassusât (*sensation*), ihtisâsât (*sentiments*).

Tahassusât: Tahassusât o nev'î lezzât ve âlâma tabir edilir ki, bunlar bedenini yani cism-i âdemin hayrına hâdim, o şehvât (*affects*) nâmı verilen meyelânâta mülâyim veya münâfir olmaktan neşet eder. Misal; elem, cû', lezzet, ekil gibi.

İhtisâsât: İse nefsin hayrına veya ebnâ-yı nevimizin hayrına ait ve idrâk-i nâ-mütenâhîye müte'allik olan meyelânâta mülâ'emet ve münâferetten neşet eder.

Câh (*ambition*)a meveddet (*amitié*)e ilim ve sinâ'ate müte'allik olan lezzât ve âlâm gibi.

İhtisâsât ile tahassusât beyindeki farklar:

Evvelen: İhtisâsât ile tahassusât bunların menşe'i olan mebâdi'e nazaran fark ve ihtilâf eder. Çünkü ihtisâsâtın menşe'i hayr-ı nefse ait olan fâiliyyettir. Tahassusâtın menşe'i ise hayr-ı bedene ta'alluk eden fâiliyyettir.

Sâniyen: İhtisâsât ile tahassusât esbâb-ı âdiyyelerine nazar da ihtilâf ederler. Bir tahassusun sebep-i âdîsi cismânîdir, tabîdir, bir intibâdan ibarettir ki bu da bir tesir-i elemîden başka bir şey değildir. Bir ihtisâsın sebep-i âdîsi ise manadan ibarettir. Misal, irticâc anîf asabî yanık elemimin sebep-i âdîsidir. İşlenen kabahatin manası azab-ı vicdan edilen elem-i ahlâkıyyenin sebep-i âdîsidir. Dikkat ediliyor mu? Sebeb-i âdî diyoruz. Yoksa âlâm ve lezzât husûlü halk-ı ilâhî ilemdir.

[128] Sâlisân: İhtisâsât ile tahassusât beyindeki diğer bir fark da, tahassusâtın sebep-i âdîsi tesâdüf edilen cüz-i bedene isnâd edilir. Mesela; yanık acısını bedenimizin fulân veya fulân yerine isnâd ederiz. Fakat ihtisâsât doğrudan doğruya esbâb-ı âliyyeye tâbî olduğu için bedeninin hiçbir noktasına atf ve isnâd edilemez. Mesela bir dostun haber-i ziyâ'ını işittiğimiz vakit mütehassıl olan kederimi kulağıma atf ve isnâd etmem. İhtisâsât ile tahassusâtın cem'i mümkündür.

İhtisâsât ile ayrı ayrı keyfiyât ise de bunların cem'î ve yekdiğeriyle sahîhan mezci mümkündür. Mesela bir beste-i mûsikânın istimâ'ından hâsıl olan lezzet hem asvâtın letâfetinden neşet eden tahassusât-ı lezîzeden hem mana-yı mûsikiyyenin idrâkinden neşet eden ihtisâsât-ı bedî'adan memzûctur.

Lezzât ve âlâmın taksîm ale't-taksîmi: Lezzât ve âlâmı birinci derecede ihtisâsât ve tahassusâtın da envâ-yı muhtelifelerini temyîz eylemek lazımdır. Fakat lezzât ve âlâmın bu ikinci taksîmini tesis ve icrâ edebilmek iktizâ ediyor. Gerek ruha gerek bedene ait olan meyelânâtın evvel-be-evvel taksîmini yapmak lazım ki, buna nazaran ihtisâsât ve tahassusâtı da envâ' ve esnâfına tefrîk edebilelim:

[129] 3.5.2. Meyelânât²⁰

3.5.2.1. Meyelânâtın Suver ve Eşkâli, Envâ'ı, Evsâf-ı Husûsiyyesi

Kuvve-i hissiyyenin en zâhir ve en celî olan eser ve hâdisesi elem ve lezzet nâmını verdiğimiz keyfiyât-ı nefsâniyyeden ibarettir. Fakat yukarıda (elem ve lezzet bahsinde) gördük ki âlâm ve lezzât hâdiseleri vicdanda hâsıl olan umûr-ı ibtidâiyyeden değildir. Yani lezzet ve elem hâdiseleri hâsıl olabilmek için nefis ve vicdanda diğer bazı hâdisâtın sebk ve tekaddüm etmesi lazımdır. O vech ile bu hâdisât-ı mesbûkiyye ve mukaddime, lezzet ve elem hâdisâtının esbâb ve şerâ'it-i husûlünü teşkil eder. Demek ki bu hâdiseler olmasa lezzet ve elem hâdiseleri de olmaz. Yine yukarıdaki bahiste gördük ki lezzet ve elem hâdisâtının şart ve sebebi olan hâdis-i mutekaddime-i nefsiyye bazı gâyât ve makâsıd-ı hayatiyye ve nefsâniyyenin icâb eylediği fâiliyyet-i nefsâniyyeden ibaretti. İşte bu fâiliyyet-i nefsâniyyeye meyelânât tabir etmiştik.

[130] 3.5.2.1.1. Mukaddime

Hissiyât tabir edilen hâdisât-ı nefsâniyyenin en celî ve en zâhiri olan lezzet ve elem nâmı verilen keyfiyât-ı vicdâniyye olduğu gibi, meyelânın şekl-i azhar ve eclâsı da (arzu) veya (şehvet *desir*) hâdisesinden ibarettir. Âlâm ve lezzât umûr-ı ibtidâiyye-i nefsâniyyeden olmayıp meyelânâtın neşet ettiğini söylemiş idik. Acaba

²⁰ “Meyelân” “meyele”ndir. Meyel tabii ve hulki olan meyle derler. Meyelânın Fransızcası *inclination*'dır ki meyl-i nefsanî demektir.

arzu ve şehvet nefiste bir emr-i ibtidâî midir? Yoksa bu da kendinden evvel nefiste bulunan diğer bir hâdise-i mütekaddimenin neticesi midir?

Lezzet ve elem gibi arzu ve şehvet dahi nefiste bir emr-i ibtidâî değildir. Kuvve-i hissiyenin âsârı olan hâdisâtın evvel ve akdemi değildir. Nefiste arzu ve şehvetten mukaddem bu hâdise-i esasiyye-i hissiyye vardır ki bilcümle âsâr-ı hissiyenin mebdî ve menba‘ıdır. Bu hâdise-i asliyyeye de “hubb” (*amour*) nâmı verilir.

Lezzet ve elem nefiste meyelânın tekaddümünü istilzâm eylediği gibi meyelân dahi hubbun takaddüm-i vücudunu icâb eder. Demek oluyor ki lezzât ve âlâm meyelânâtın, meyelânât dahî “hubb” nâmı verilen bir hiss-i aslıden neşet ediyor. Silsile-i hissiyyâtın halka-i ûlâsı hubb oluyor.

Buna nazaran meyelânın şekli-i azhar ve eclâsı olan arzu veya şehvet ile hubb hâdiseleri beyindeki farkı iyi idrâk eylemek, güzelce zapt etmek iktizâ eder. Hubb nerede nihayet buluyor, arzu ve şehvet nerede başlıyor. Bu hadd-i fâsılları layıkıyla tayin eylemek lazımdır.

Bir şeyi arzu etmeden evvel onu sevmek gerektir. Sevilmeyen bir şey arzu edilemez. Yani [131] tabir-i diğerle bir şey hayır olarak bilinmezse arzu edilmez. Fakat bir şeyi hayır olarak bilmek, tanımak için bu şeye kısmen mâlik ve nâil olmak iktizâ eder. Hubb, işte, bu ittihâddan hâsıl olur. Binâenaleyh arzu ve şehvet hubbdan nebe‘ân ve feyezân ediyor. Hubb, müte‘allik halini tecâvüz ederek buna kısmen değil tamamen mâlik olmaya meyl ve teveccüh etti mi hemen arzu ve şehvet bed’ eder. Bunun içindir ki her arzu veya şehvet hubba zâmin ve müstelzimdir. Bu kaziyenin aksi de sahihtir. Yani insanda her hubb arzu ve şehveti istilzâm eder. Filhakîka biz hiçbir vakit hayr-ı mutlaka mâlik olamadığımız gibi hiçbir hayr-ı cüz’îye de suret-i mutlakada nâil olamayız. Nefsimizde öyle hissederiz ki neyelân-ı hayr bizim için daima nâkıs veya fânîdir. Bunun içindir ki bizim hubbumuza daima neyelân-ı tam ve câvidânî arzusu inzimâm ve ihtilât eder. Fakat zannedilmesin ki hubbun aramızda arzu veya şehvetten ârî ve âzâde bir sureti yok değildir. Çünkü bir taraftan elde olmayan hayır arzu edilmediği gibi elde olmayan hayır da sevilebilir. Binâenaleyh

hayra tamâm-ı neyelân temin edilecek olursa hubb, arzudan külliyyen âzâde olarak suret-i tâmme ve kâmile de tecellî eylemek mümkündür.

Hubb ile şehvet ve arzu keyfiyetleri beynindeki farkı daha ziyade izah etmek üzere bu bahsi biraz daha tatvîl edelim:

Bir şeyi arzu etmek, nefsi ona meyl eylemek için bu şeyin bizim için hayır olması yani meyelânâtın [...] tevâfuk eylemesini bilmek lazımdır. Fakat bir şeyi böyle [132] bilmek ne demektir? Nefs ile o şey beyninde bir râbıta bulunmaya mevkûf değil mi? Yoksa bu alaka veya irtibat mevcûd değilse nefis için bir şey nasıl icrâ olabilir. Şundan ibarettir ki, nefis kendi hayrını kendi saadetini nev' a-mâ o şeyde buluyor. Onu arzu etmeden evvel o şeyde temekkün ediyor. Kendini o şey ile me'lûf ve me'nûs hisseyliyor. Onun ile adeta maârife-i kadîmesi varmış gibi tanışık çıkıyor. İşte nefsin bir şey ile hissettiği bu alaka ve irtibata hubb nâmı verilmiştir. Bir şey ile nefis beyninde mevcûd olan bu alaka ve irtibatı, bu i'tilaf ve ittihâdı teyit ve teşyîd eylemeye tekrar o şeye rabt-ı nefis etmeye tamamı (bütün) için meyl eylemeye de arzu veya şehvet tabir edilir. Binâenaleyh bizim ne kadar arzularımız şehvâtımız var ise cümlesi hubb nâmını verdiğimiz hâssâsiden, bir meyl-i asliyyeden neşet eder. Müşâhedât-ı vicdâniyye ile sabit olduğu üzere o suretle neşet eder, o noktada bed' eder ki artık hubb, müte'allik olduğu şeye tamamen nâil ve mâlik olmak için bir meyl-i cedîd izhâr etti mi o vakit bizde arzu ve şehvet peyda oluyor, hubb haddini tecâvüz ederek arzu ve şehvet suretini iktisâb eder. Binâenaleyh her arzu hubbu müstelzim olur.

Ve bilakis hiç olmazsa benî-âdemde, her hubb dahi arzu ve şehveti müstelzim olur. Çünkü hubb mevcûd olup da mahbûb olan şeyi arzu etmemek ne vakit olabilir? Hubbun ta'alluk ettiği şey nefsin tamamen taarruf ve nâ'iliyyeti ile değil mi? Müte'allik-i hubb olan şeyde nâil olmadık hiçbir hayır kalmamalı, tekmîli, tamamı, bizim [133] olmalı böyle olmadıkça nefis ârâm etmez. [...] bulunmaz. Halbuki biz, hayr-ı mutlaka hiçbir vakit nâil olamayacağız gibi, hiçbir hayr-ı cüzî ve mukayyeden suret-i mutlaka da mâlik olamayız. Daima öyle hissederiz, öyle zannederiz ki, bizim için hayra neyl ve taarruf daima nâkıstır veya muvakkattır. İşte bunun içindir ki hubb arzudan hâlî olamaz, yani hubb daima arzu ile muhtelit

bulunur. Yalnız tahayyül-i nefsâniyye bu iki emr-i hissînin aralarındaki farkı bize izhâr ve ispat ediyor.

Arzu mutlaka hubbu müstelzimdir. Hubb olmayan bir arzu olamaz. Hubb da arzuyu istilzâm eder. Fakat arzusuz hubb olamaz mı? Kaziyyenin aksi cem‘ değildir. Yani arzudan âzâde hubb olabilir. Çünkü nefis nâil olmadığı hayrı arzu edebildiği gibi mâlik bulunmadığı bir hayrı da sevebilir. Bundan neşet eder ki hayrın tamam-ı neyelân halinde hubb dahi kemâlinde bulunmak lazımdır. O surette ki her türlü arzudan vâreste olabilir.

Binâenaleyh, hubb bilcümle meyelânât-ı nefsiyyenin menşe ve menba‘ıdır. Kuvve-i hissiyyenin cevheridir. Bir insanda ne kadar meyelânât-ı nefsâniyye var ise cümlesi hubb dediğimiz emr-i nefsâniyyenin durûb ve müştekkâtından ibarettir.

Hubbun zıttı “buğz”dur. Nasıl ki şehvetin zıttı da “nefret”tir. Meyelânâtın gâyatı, nefsin hayrâtı, olmak cihetiyle mahbûb-ı nefis olan mevcudât ve eşyâ meyelânât ve şehevâtımızı celp ettiği gibi gâyat ve hayrât-ı nefsâniyyeye münâfi olan eşyâda dahi nefis hubbun zıttı olan bir keyfiyet hisseder ki buna tabağguz deriz. [134] Mahbûbumuz olan eşyâya arzu eylediğimiz gibi mebğûzumuz olan eşyâdan da ictinâb ve ihtirâz ederiz ki buğzdan neşet eden bu ikinci his ve meyle de, şehvet mukabili olarak (nefret [...]) tabir edilir.

İnsanda bulunan bilcümle şehevâtın menşe ve menba‘ı hubb, cemî‘ mazarrâtın masdar ve mebde’i buğz yani zıtt-ı hubbdur.

İşte buraya kadar icrâ eylediğimiz tahlilât-ı nefsâniyye ile kuvve-i hissiyyede üç bulduk: Lezzet ve elem, meyelânât (şehvât ve nefrât), hubb. Hubb cümle-i hâdisât-ı hissiyyenin asıl ve esasıdır. Bu hiss-i asliyyeden meyelânât, meyelânâtın da lezzât ve âlâm neşet ve zuhûr eder.

22 Mart 324

SONUÇ

Bu tezde, Emrullah Efendi'nin *İlm-i Ahlâk* eserinin çeviri yazısının sunulması ve onun, söz konusu eserinde yer verdiği ahlâkın kaynağına ilişkin görüşlerinin Euthyphron dilemması bağlamında tartışılması hedeflenmiştir. Bu doğrultuda, çeviri yazısının hazırlanmasının ardından *İlm-i Ahlâk* eseri tahlil edilmiş ve ahlâka temel teşkil edebilecek muhtemel kaynaklardan, düşünürün gerek eleştiri gerekse müdafaa kabilinden zikrettikleri tespit edilmiştir. Tecrübe, akıl ve şeriat yani Tanrı olarak belirlenmiş olan muhtemel kaynakların tartışılması çalışmanın muhtevasını oluşturmuştur.

Emrullah Efendi, aklî ilimlerden olduğunu belirttiği ahlâkın, bu ilimlerin tedvîn edilmesinde cârî olan “akıl, tecrübe yahut akıl-tecrübe birlikteliği” yöntemlerinden sonuncusu ile kurulduğunu düşünmektedir. Fakat onun, ahlâk alanında akla ve tecrübeye atfettiği işlevler farklılık göstermekte, bu iki kaynak ahlâkın temellendirilmesinde aynı mevkiî işgal etmemektedir. Düşünüre göre, ahlâk söz konusu olunca akıl esas kaynak olup tecrübe akla nispetle ikincil bir konumda yer almaktadır. Zira ahlâkî ilke ve kâideler, akıl vasıtasıyla tespit edilmektedir. Tecrübe ise, aklın tespit ettiği küllî kâidelerin cüzî meselelere tatbik edilmesi noktasında rol üstlenmektedir. Düşünür, aslolanın kâide ve ilkelerin tespiti olduğundan hareketle ahlâkın kaynağının akıl olduğunu, tecrübenin ise yalnızca birtakım pratik işlevler üstlendiğini ifade etmektedir. Emrullah Efendi bu düşüncesini, ahlâkın temel unsuru olan teklif mefhumu üzerinden ispat etme yoluna gitmektedir. Ona göre bir kimse, bir eylemin doğurduğu sonuçları tecrübe etmek suretiyle o eylem hakkında ahlâkî bir değerlendirmede bulunabilse bile, o eylemin icrâsı ve terki hususundaki yükümlülüğe tecrübe vasıtasıyla ulaşması söz konusu olmamaktadır. Bu yükümlülüğün tespiti ancak akıl vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Düşünür teklif mefhumunun yanı sıra mutlak hayır, vazife, mu'âhaze gibi diğer birtakım ahlâkî mefhumların da tecrübe öncesi akılda mevcut olduğunu düşünmektedir. Ahlâk söz konusu olunca ondan ayrı düşünülemez olan bu mefhumların kaynağının akıl oluşu, düşünür nezdinde ahlâkın kaynağını akıl kılmaktadır. Emrullah Efendi, bu şekilde ahlâkî temellendirmesini akıldan hareketle

ortaya koyduktan sonra ahlâkî ilkelerin asıl kaynağının ise ilâhî otorite olduğunu söylemektedir. İlk anda, önceki açıklamalarıyla çeliştiği izlenimini uyandıran bu ifadeleri, eserin geneli dikkate alınmak suretiyle uygun bir bağlamda değerlendirildiğinde herhangi bir çelişkinin olmadığı anlaşılmıştır. Nitekim eserin pek çok yerinde, ahlâkî ilke ve kâideleri tespit eden akla bu salahiyeti verenin Allah olduğu ifade edilmektedir. Benzer şekilde bu kâidelerin, insanın vicdanına Allah tarafından yerleştirilmiş olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle düşünürün, teolojik bir doğal yasa teorisini benimsemiş olduğu sonucuna varılmıştır.

“Ahlâkın dine yani Tanrı buyruklarına dayandırılması” ile “onun Tanrı buyruklarından bağımsızlaştırılması” şeklinde iki yönü bulunan Euthyphron dilemmasının birinci alternatifini kabul eden teoriler “ilâhî buyruk teorileri”, ikinci alternatifini kabul edenler ise “doğal yasa teorileri” olarak sınıflandırılmaktadır. Buna göre, doğal yasa arasında değerlendirdiğimiz Emrullah Efendi’nin ahlâkın kaynağı hakkındaki teorisinin, Tanrı’dan bağımsız bir ahlâk öngördüğü varsayılabilir. Ne var ki o, bu yasanın yaratıcısı olarak Tanrı’ya yer vermek suretiyle ahlâk teorisine teolojik bir unsur eklemektedir. Nitekim düşünüre göre, Tanrı insanı ahlâkî ilkelerle donatılmış bir tabiat üzere var etmiştir. İnsanın bu tabiatının bir parçası olarak akla da, söz konusu ilkelerin bilgisine ulaşabilme kabiliyeti bahşetmiştir. Buradan hareketle düşünürün, teolojik yönü ağır gelen bir doğal yasa teorisi benimsediği sonucuna varılmıştır. Emrullah Efendi’nin, ahlâkın kaynağına ilişkin, kimi zaman ilâhî buyruk teorisine kimi zamansa doğal yasa teorisine karşılık gelen görüşler beyan etmesi böyle bir sonuca varmamıza sebep olmuştur. Nitekim teolojik doğal yasa teorileri, katı ilâhî buyruk teorileri ile ahlâkı Tanrı’dan tamamen bağımsızlaştıran doğal yasa teorileri arasında konumlandırılmaktadır.

Emrullah Efendi’nin ahlâkın kaynağına ilişkin fikirlerinin, Euthyphron dilemması bağlamında görüşlerine yer verdiğimiz düşünürlerden Aquinas ve İmâm Mâturîdî’nin fikirleriyle kısmen örtüştüğü görülmüştür. Düşünceleriyle Hıristiyan dünyasını etkilemiş önemli bir teolog olan Aquinas, doğal yasanın insan tabiatına Tanrı tarafından yerleştirildiğini öne sürmek suretiyle teolojik karakterli bir doğal yasa öğretisi geliştirmiştir. Benzer şekilde, ahlâkî temellendirmesini insan

tabiatından hareketle kuran İmâm Mâturîdî, Tanrı'nın insanı bazı şeylerden nefret eder bazı şeylere ise meyl eder bir tabiat üzere yarattığını savunmuştur. Emrullah Efendi de lezzet ve elem bahsinde, bu duyguların meylândan neşet ettiğini söylemektedir. Diğer bir ifadeyle insanın bir şeyden lezzet yahut elem duyması, o şeye karşı tabiatında barındırdığı meyletme yahut kaçınma güdüsünden ileri gelmektedir.

Ahlâkî ilke ve kâidelere dair bilginin, akıl vasıtasıyla tespit edilebileceğini düşünen Emrullah Efendi, ilâhî vahyin rolüne de temas etmiştir. Ona göre, ahlâka dair emir ve yasaklar, aklın keşfettiğini destekleme sadedinde gelmektedir. Bunun yanı sıra düşünürün, ilâhî emir ve yasaklara teşvik edici bir rol atfettiği de görülmüştür.

Dârülfünûnda okutulan felsefe grubu derslerinden ahlâk felsefesine ait ders takriri olan *İlm-i Ahlâk* eserinin, gerek dönemin felsefe anlayışına ve felsefî birikimine gerekse felsefe eğitimine şahitlik etmesi bakımından büyük ehemmiyet arz ettiği kanaatindeyiz. Eserin, II. Meşrutiyetin ilanıyla birlikte Batılılaşma ve modernleşme çabalarının yoğunlaştığı bir dönemde, modern tarzda eğitim vermesi amacıyla tesis edilen Dârülfünûnda okutulmuş olması ve yine modernleşmenin görüldüğü alanların başında gelen ahlâka dair oluşu hesaba katılırsa atfedilen ehemmiyetin ne denli yerinde olduğu görülecektir. Tüm bu hususlar göz önünde tutulmak suretiyle eserin genel muhtevası tetkik edildiği takdirde esere dair belirtilmesi gereken birkaç durum ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, eserde İslâm ahlâkının hâkim olduğu söylenmelidir. Nazarî ahlâk konularıyla başlayıp amelî ahlâka dair meselelerle nihayete eren eserde, tartışmalar felsefî bir çerçevede yapılıyor olmakla birlikte bu çerçevenin sınırları İslâm düşünce geleneğine dayandırılmaktadır. Bu durumun, medenileşme ve ilerleme sâikleriyle hareket eden dönemin fikrî akımlarından, Emrullah Efendi'nin benimsediğini düşündüğümüz Türkçülük'ün Batılılaşmaya karşı duruşunu yansıttığı kanaatindeyiz. Bu duruş, bilim ve fen alanında Batıdan istifadeye açık olmakla birlikte dinin ve milli değerlerin muhafazası hususunda kesin bir duruştur. Bunun bir uzantısı olarak eserin, dönemin felsefî akımlarından pozitivizm ve materyalizme karşı açık bir eleştiri üzerine kurulu

olduğu görülmüstür. Fakat belirtmek gerekir ki, Emrullah Efendi'nin pozitivizme karşı oluşu ahlâk alanına has bir durumdur. Zira *lm-i Ahlâk* eserinde, ahlâk kidelerinin tabî bilimlerin kâideleri gibi tecrübe ve müşahede yöntemleriyle tespit edilmesi gerektiğini düşünenlere karşı eleştiriler yöneltmektedir. Öte yandan *lm-i Hikmet* eserinde, söz konusu eleştirilerini tekrarlamakla birlikte tecrübe ve müşahede yöntemini kullanan pozitivizmin tabî bilimlerin ilerlemesine ciddi katkılar sağladığına da ifade etmektedir. Sonuç olarak düşünürün, pozitivizme karşı topyekun bir itiraz içinde olmadığı, yalnız ahlâk söz konusu olunca bu felsefi akımın bir hükmünün olamayacağını düşündüğü söylenebilir.

Emrullah Efendi'nin *lm-i Ahlâk* eseri, felsefe, ilahiyat, tarih, eğitim gibi birçok alanı ilgilendiren önemli bir eser konumundadır. Dolayısıyla çeşitli vechelerden çalışılmaya müsaittir. Bu tez kapsamında, eserde yer alan meselelerden ahlâkın kaynağı problemi incelenmiştir. Eserin muhtevasını oluşturan diğer meseleler de farklı bağlamalarda ele alınmaya açık olup araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

KAYNAKÇA

Emrullah Efendi'nin Eserleri:

- [Emrullah]: “Ansiklopedi yahut Muhîtu'l-Maârif - Ulûm-ı Lisaniye”, **İkdam**, No: 1243, (7 Şaban 1315/19 Kânûnuevvel 1313/31 Kânûnuevvel 1898[7]), s. 3.
- [Emrullah]: “Ansiklopedi yahut Muhîtu'l-Maârif - Üçüncü Makale - Ulûm-ı Felsefiye”, **İkdam**, No: 1229, (22 Recep 1315/5 Kânûnuvvel 1313/17 Kânûnuvvel 1898[7]), s. 1-2.
- [Emrullah]: “Muhîtu'l-Maârif - Tesmiye-i Ulûm”, **İkdam**, No: 2090, (26 Zilhicce 1317/13 Nisan 1316/ 26 Nisan 190), s. 3.
- [Emrullah]: “Muhîtu'l-Maârif - Tesmiye-i Ulûm-Makale 2”, **İkdam**, No: 2106, (13 Muharrem 1318/29 Nisan 1316/12 Mayıs 1900) s. 3-4.
- [Emrullah]: “Muhîtu'l-Maârif - Tesmiye-i Ulûm-Makale 3”, **İkdam**, No: 2108, (5 Muharrem 1318/1 Mayıs 1316/14 Mayıs 1900) s. 3.
- Emrullah Efendi: “İlm-i Hikmet”, **Sırat-ı Müstakim**, I/14, s. 214-17 (2 Zilkâde 1326/13 Teşrînisâni 1324); I/23, s. 363-64 (5 Muharrem 1327/15 Kânûnusâni 1324); I/24, s. 376-77 (12 Muharrem 1327/22 Kânûnusâni 1324).
- Emrullah Efendi: “İlmü't-Terbiye”, **Dârülfünûn Şu'abâtının Durûs-ı Âliyesi**, İstanbul, Metin Matbaası, 1327.
- Emrullah Efendi: “İlm-i Hikmet”, **Dârülfünûn Şu'abâtının Durûs-ı Âliyesi**, İstanbul, Metin Matbaası, 1327.
- Emrullah Efendi: **İlm-i Ahlâk**, Muharrir: Ahmet Talat bin Muallim Numan, 1324, Süleymaniye Kütüphanesi / Osman Huldi Öztürkler, 42.
- Emrullah Efendi: **İlm-i Hikmet-Felsefe**, Muharrir: Abdurrahman Fahri ve

- İsmail Hakkı, İstanbul, Metin Matbaası, 1326.
- Emrullah Efendi: **İlm-i Rûh**, Muharrir: Ali Hayri, 1328, Milli Kütüphane, 1971 A 943.
- Emrullah Efendi: **İzahnâme**, Konstantiniyye [İstanbul], Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1330.
- Emrullah Efendi: **Muhîtu'l-Maârif**, İstanbul, İkdam Matbaası, 1318.

Diğer Kaynaklar:

- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî**, Thk. Mahmud Muhammed Kâsım, C. VI, Kahire, el-Müessetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, t.y.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî**, Thk. İbrahim Medkûr ve Taha Hüseyin, C. XII, Kahire, el-Müessetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî**, Thk. Mustafa es-Sakâ, C. XIV, Kahire, el-Müessetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî**, Thk. Mahmud Muhammed Kâsım, C. XV, Kahire, el-Müessetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.
- Ajdukiewicz, Kazimierz: **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2010.
- Akyüz, Yahya: **Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000-M.S. 2008)**, Ankara, Pegem Akademi, 2008.
- Alexander, Peter: "Sensationalism", **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Vol. VII, New York, 1972, s. 415-419.
- Alpyağıl, Recep: **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, C. II, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.
- Alpyağıl, Recep: **Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar**, C. II, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- Aquinas, Thomas: **Summa Theologica**, New York, Benziger Brothers, 1947.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say

- Yayınları, 2014.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998.
- Atayman, Veysel: **Etik**, İstanbul, Donkişot Yayınları, 2005.
- Austin, W. M.: "Divine Command Theory", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, <http://www.iep.utm.edu/ockham/#SH7a>, 05.01.19.
- Aydın, Mehmet: **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet: **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Aynî, Mehmet A.: **Darülfünun Tarihi**, Haz. Aykut Kazancıgil, İstanbul, Kitabevi, 2007.
- Babanzâde Ahmed Naîm: **İlmü'n-Nefs Tercümesi: Felsefi Açından Psikoloji Meseleleri**, Haz. Fatma Yıldız ve Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.
- Bağdâdî: **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul, Matbaa Devliyye, 1928.
- Bâkılânî: **Kitâbu't-Temhîd**, Nşr: R.J. McCarthy, Beyrut, Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Bergson, Henri: **Etik ve Politika Dersleri**, Çev. Burag Garen Beşiktaşıyan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Billington, Ray: **Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Blackburn, Simon: "Sensationalism", **The Oxford Dictionary of Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 347.
- Bursalı Mehmet Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, C. II, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333.
- Câbirî, Muhammed Â.: **el-Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-Arabî: Dirâse Tahliyye Nakdiyye li-Nuzumi'l-Kıyemi fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye**,

- Beyrut, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.
- Cevizci, Ahmet: **Etiğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefenin Kısa Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, 2016.
- Colman, John: **John Locke's Moral Philosophy**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983.
- Cüleynd, Muhammed S.: **Kadıyyetü'l-Hayri ve's-Şerri Ledâ Müfekkiri'l-İslâm**, Kahire, Dâru Kubâ'i'l-Hadîse, 2010.
- Çağrıçı, Mustafa: "Ahlâk", **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. II, 1989, s. 1-9.
- Çakmak, Mustafa: **Ahlâk, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
- Çankaya, Ali: **Yeni Mülkiye Târîhi ve Mülkiyeliler**, C. III, Ankara, Mars Matbaası, 1968-1969.
- Çankı, Mustafa N.: "Ethique", **Büyük Felsefe Lügati**, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1954.
- Çankı, Mustafa N.: "Sensualisme", **Büyük Felsefe Lügati**, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1954.
- Çelebi, İlyas: "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 16-17, 1998-1999, s. 55-121.
- Delius, Harald: "Etik", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, s. 311-334.
- Doğan, Mehmet: **Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2008.
- Duğeym, Semih: **Felsefetü'l-Kuder fî Fikri'l-Mu'tezile**, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1992.
- Eflâtûn: "Ûtîfrûn: Ani't-Takvâ", **Muhâkemetü Sokrât**, Çev. İzzet Karnî, Kahire, Dâru Kabâ, 2001.
- Elmalı, Osman: **George Edward Moore'da Etik**, İstanbul, Arı Sanat Yayınevi, 2007.

- Erdem, Hüsametdin: **Ahlâk Felsefesi**, Konya, Hü-Er Yayınları, 2003.
- Ergin, Osman: **Türk Maarif Tarihi**, C. IV, İstanbul, Eser Matbaası, 1977.
- Ergün, Mustafa: “Emrullah Efendi: Hayatı-Görüşleri-Çalışmaları”, **DTCFD**, C. XXX, No: 1-2, 1982, s. 7-35.
- Ergün, Mustafa: “Emrullah Efendi’nin “Tûbâ Ağacı Nazariyesi””, **Türk Milli Eğitim Sistemi ve Lüleburgazlı Maârif Nazırı Emrullah Efendi**, Kırklareli, Lüleburgaz Belediyesi Kültür Yayınları, 2006, s. 103-108.
- [Ersoy], Mehmed A.: “Eski Hatıralar”, **Sırat-ı Müstakim**, No: 85, (11 Rebiulahir 1328/Nisan 1326), s. 114-115.
- Eş’arî: **Kitâbu’l-Lüma**, Thk. Hamûde Gurâbe, Mısır, Matbaa Mısriyye, 1955.
- Fahri, Macit: **İslâm Ahlâk Teorileri**, Çev. Atilla Arkan ve Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
- Finnis, John: **Natural Law & Natural Rights**, New York, Oxford University Press, 2011.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed: **el-Kâmûsu’l-Muhît**, Thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî, Dimeşk, Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Frankena, William K.: **Etik**, Çev. Azmi Aydın, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2007.
- Gafarov, Anar: “Nasîruddîn et-Tûsî’ye Göre Ahlâkî Önermelerin Kaynağı”, **İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı**, Ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2016, s. 215-232.
- Gazzâlî: **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, C. III, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2002.
- Gödelek, Kamuran: “Duyumculuk”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, C. IV, Ankara, Babil Yayıncılık, 2006, s. 811-815.

- Gövsä, İbrahim A.: **Meşhur Adamlar: Hayatları ve Eserleri**, Haz. Sedat Simavi, C. II, İstanbul, 1933-1935.
- Güler, İlhami: **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu, 2017.
- Hançerlioğlu, Orhan: "Duyumculuk", **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, C. I, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1976.
- Hare, John E.: "Religion and Morality", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter 2014 Edition, Ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/religion-morality/>; 03.01.19.
- Hare, John E.: "Divine Command", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. LIII, No: 2, 2012, s. 187-197. ["İlahi Buyruk Teorisi", Çev. Fehrullah Terkan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. LIII, No: 2, 2012, 199-210.]
- Heinemann, Fritz: "Etik", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, s. 335-359.
- Hourani, George F.: **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Hourani, George F.: "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", Çev. F. Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 1996, No: 8, s. 271-281.
- Hume, David: **A Treatise of Human Nature: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (İngilizce Koşut Metin)**, İngilizce Metni Haz. L. A. Selby-Bigge, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2016.
- Hume, David: **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Ergün Baylan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Irwin, Terence: **Plato's Ethics**, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin: **Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin**

- Odağı, C. I-II, İslâm Konferansı Teşkilatı İslâm Tarih, Sanat ve Kùltür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul, 2010.**
- [İlmî Heyet]: **Yeni Muhîtu'l-Maarif**, Başmuharrir: Emrullah Efendi, İstanbul, Hürriyet Matbaası, 1330-1328.
- İpek, Muammer: “Bir Eğitim Bakanı Olarak Emrullah Efendi'nin Eğitim Felsefesi, Politikaları ve Uygulamaları 1908-1914”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2002.
- Kafadar, Osman: **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.
- Kahraman, Alim: “Muhîtu'l-Maârif”, **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XXXI, 2006, s. 40-41.
- Kant, Immanuel: **Ahlâk Metafizığinin Temellendirilmesi**, Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kara, İsmail: “Modern Türk Felsefesi Tarihinde Öncü Bir İsim Emrullah Efendi ve “İlm-i Hikmet” Dersleri”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, No: 8, Ekim 2005, s. 93-123.
- Kaye, Sharon: “Divine Command Theory” **Internet Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://www.iep.utm.edu/ockham/#SH7a>, 11.11.18.
- Kazıcı, Ziya: “Emrullah Efendi”, **Türk İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XI, 1995, s. 165-166.
- Kenny, Anthony: **A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy**, Vol. II, Oxford, Clarendon Press, 2005. [Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Ortaçağ Felsefesi, Çev. Şeyma Yılmaz, C. II, İstanbul, Küre Yayınları, 2017.]
- Kılıç, Recep: **Ahlâkın Dini Temeli**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

- Kınalızâde Ali Çelebi: **Ahlâk-ı Alâ'î: Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı**, Haz. Mustafa Koç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kropotkin, P. A.: **Etik**, Çev. Sinan Altıparmak, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2007.
- Locke, John: **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, II: XX, Çev. Meral Delikara Topçu, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000.
- Maârif Nezâreti: **Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye**, Matbaa-i Âmire, 1319.
- Maârif Nezâreti: **Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MacIntyre, Alasdair: **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Bir Tarihi**, Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.
- Mâturîdî: **Kitâbü't-Tevhîd**, Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017. [Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.]
- Mawson, Tim J.: "The Euthyphro Dilemma", **Think**, C. VII, No: 20, 2008, s. 25-26.
- Memiş, Murat: **Mutezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi**, İstanbul, Sarkaç Yayınları, 2011.
- Mert, Özcan: "Emrullah Efendi'nin II. Maârif Nazırlığı Dönemi", **Türk Milli Eğitim Sistemi ve Lüleburgazlı Maârif Nazırı Emrullah Efendi**, Kırklareli, Lüleburgaz Belediyesi Kültür Yayınları, 2006, 124-149.
- Miller, Christian: "Euthyphro Dilemma", **The International Encyclopedia of Ethics**, Ed. Hugh LaFollette, C. III, Oxford, Blackwell

- Publishing, 2013, s. 1785-1799.
- Moore, George E.: **Principia Ethica**, Cambridge, The University Press, 1959.
- Mütercim Âsım Efendi: **El-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsil-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi**, Haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, C. IV, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Norton, David F.: “Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality”, **The Cambridge Companion to Hume**, Ed. David Fate Norton, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 148-181.
- Nuttall, Jon: **Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Özlem, Doğan: **Etik: Ahlâk Felsefesi**, İstanbul, Notos Kitap, 2017.
- Özturan, Hümeyra: **Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler**, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2015.
- Platon: **Euthyphron: Dindarlık Üzerine**, Çev. Güvenç Şar, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.
- Platon: **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babur, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Plato: “Euthyphro”, **The Dialogues of Plato: Translated Into English with Analyses and Introductions**, Çev. Benjamin Jowett, C. II, London, Oxford University Press, s. 75-93.
- Rossiter, Elliot: “Hedonism and Natural Law in Locke’s Moral Philosophy,” **Journal of the History of Philosophy**, C. LIV, No: 2, 2016, s. 203-255.
- Salman, Hüseyin: “Emrullah Efendi’nin İlk Maarif Nazırlığı”, **Türk Milli Eğitim Sistemi ve Lüleburgazlı Maârif Nazırı Emrullah Efendi**, Kırklareli, Lüleburgaz Belediyesi

- Kültür Yayınları, 2006, s. 109-123.
- Siler, Abdurrahman: “Türk Yüksek Öğretiminde Dârülfünûn (1863-1933)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1992.
- Süt, Abdunnasır: **Mu‘tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016.
- Şekeroğlu, Sami: **Mâtürîdî’de Ahlak: Felsefî Bir Betimleme**, Ankara, Ankara Okulu, 2010.
- TDK: “Duyumculuk”, **Felsefe ve Gramer Terimleri**, İstanbul, Cumhuriyet Basımevi, 1942.
- Toprak, Zafer: “Türk Bilgi Derneği (1913-14) ve Bilgi Mecmuası”, **Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri**, Haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987.
- Unat, Faik R.: **Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış**, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Uslu, Cennet: “İnsan Haklarının Felsefî Temelleri: Doğal Hukuk Ve Doğal Haklar”, Doktora Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 2007.
- Üke, Meryem: “Emrullah Efendi’nin İkdâm Gazetesindeki Felsefe ve Bilim Terimlerine Dair Makaleleri”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Ülken, Hilmi Z.: **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken Yayınları, 1992.
- Warburton, Nigel: **Felsefeye Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2000.
- Yahya İbn Adî: **Tehzîbü’l-Ahlâk**, Çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yazıcı, Sedat: **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2014.
- Yıldızlı, Muhammed E.: “Türkolojiye Hizmet Eden Kurumlar (1908-1932)”, **Akademik Bakış Dergisi**, No: 52, 2015, s. 454-462.

