



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2025, 12 (1), 393-412

İSLAM VE BATI ARASINDA OSMANLI VAZİFE AHLÂKINA BİR ÖRNEK: AHLÂK-I NAZARÎ
An Example Of Ottoman Duty Ethics Between Islam And The West: Ahlâk-i Nazarî

Zeynep TAŞAN

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, zeynepertentasan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8075-7163.

Nejdet DURAK

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, nejdetdurak@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2271-590X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	26.03.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	13.06.2025
Yayın Tarihi / Published:	30.06.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	393-412

Atıf / Cite as: Taşan, Zeynep- Durak, Nejdet. "İslam Ve Batı Arasında Osmanlı Vazife Ahlâkına Bir Örnek: Ahlâk-I Nazarî" (An Example Of Ottoman Duty Ethics Between Islam And The West: Ahlâk-I Nazarî) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/1 (2025), 393-412. Doi: 10.17859/pauifd.1666422.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 393-412
**İSLAM VE BATI ARASINDA OSMANLI VAZİFE AHLÂKINA BİR ÖRNEK:
AHLÂK-I NAZARÎ***

Zeynep TAŞAN**

Nejdet DURAK***

Öz

Osmanlı'nın son dönemi, birçok alanda olduğu gibi ahlâk alanında da yenilik arayışlarına sahne olmuştur. Ahlâk müellifleri klasik ahlâk anlayışını reddetmemekle beraber onun artık yeni problemlere doğrudan çözüm geliştiremeyeceğini düşünerek yeni bir düşünce sistemi ve dili kurma çabasına girmişlerdir. Bu müelliflerden biri de, Rıfat bin Mehmed Emin'dir. Mekteb-i Sultânî'nin ilm-i ahlâk hocalarından olan Rıfat bin Mehmed Emin, ahlâk felsefesine dair önemli eserler kaleme almış bir Osmanlı düşünürüdür. Doğrudan ahlâk alanına dair 1311/1893'te yazdığı ilk eser olan *Fezâ'il-i Ahlâk*'ta müellif, tehzîbü'l-ahlâk geleneğini sürdürmüş fakat hemen ardından bir yıl sonra 1312/1894 yılında yayımlanan *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ* adlı eserinde vazife ahlâkı anlayışını benimsemiştir. Çalışmamızın konusu olan bu eserde müellif öncelikle ruhla ilgili meseleleri irdelemiş, ardından bazı mantık terimlerine yer vermiştir. Daha sonra ise kânûn-ı ahlâk, vazife ve türleri gibi yeni ahlâk anlayışının terimleri üzerinden ahlâk görüşlerini beyan etmiştir. Eserin ikinci bölümünde ise yazar, Antik Yunan, İslam ve Batı felsefesi geleneğinden çeşitli filozofların biyografilerine ve bazı görüşlerine yer vermiştir. Rıfat Efendi, Osmanlı düşünce dünyasında giderek popülerleşen Immanuel Kant'ın vazife ahlâkı anlayışını çok erken bir dönemde yorumlamış ve bu fikirleri İslam ahlâk düşüncesiyle harmanlamıştır. Bu makale, Ahlâk-ı Nazarî çerçevesinde müellifin ahlâk görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Ahlâk-ı Nazarî'deki vazife anlayışının, Kant'ın görüşleriyle örtüştüğü ve ayrıştığı kısımları belirginleştirmek ise çalışmanın bir diğer hedefidir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Ahlâk-ı Nazarî, Osmanlı Düşüncesi, Ödev, Vazife.

**An Example Of Ottoman Duty Ethics Between Islam And The West:
Ahlâk-i Nazarî**

Abstract

The last period of the Ottoman Empire witnessed innovations in the field of ethics, as in many other fields. Although moral writers did not reject the classical understanding of ethics, they thought that it could no longer provide direct solutions to new problems and attempted to establish a new system and language of thought. One of these writers was Rıfat bin Mehmed Emin. In *Fezâ'il-i Ahlâk*, the first work he wrote in 1311/1893 that was directly related to the field of ethics, the author continued the tradition of *Tahzîbü'l-ahlâk*. Rıfat bin Mehmed Emin, a moral science instructor at Mekteb-i Sultânî, was an influential Ottoman thinker who made significant contributions to moral philosophy. One of his most notable works, *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukema*, published in 1312/1894, explores various aspects of moral philosophy. In this work, he examines ethical issues and

* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum olmadığını beyan etmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, zeynepertentasan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8075-7163.

*** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, nejdetdurak@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2271-590X.

presents the biographies and key ideas of philosophers from Ancient Greek, Islamic, and Western traditions.

Rıfat Efendi also interpreted Immanuel Kant's concept of duty ethics, which was gaining increasing prominence in the Ottoman intellectual sphere, and integrated these ideas with Islamic moral thought. This article aims to analyze his ethical perspective within the framework of *Ahlâk-ı Nazarî*.

Keywords: Duty, Ethic, Morality, Ottoman Thought, Philosophy.

Structured Abstract

Rıfat bin Mehmed Emin was one of the first among late Ottoman moral philosophers to author a work on duty ethics. Although there is limited information about his life, he is known to have been a teacher of theoretical ethics at Mekteb-i Sultânî and to have written two works in this field. The first of these primarily encompasses classical Islamic moral thought and practical ethics, while his later work, *Ahlâk-ı Nazarî ve Teracim-i Ahvâl-i Hukema*, serves as an example of duty ethics. In this work, in addition to discussions on logic, psychology, and ethics, brief biographies of past philosophers are provided without a strict chronological order. Philosophers from a broad spectrum, ranging from Ancient Greek thinkers to Islamic and modern Western philosophers, are mentioned. However, despite being a text on duty ethics, Kant's name is notably absent from this list.

In *Ahlâk-ı Nazarî*, duty is discussed within the scope of practical ethics and is divided into three categories: duties toward the Creator, duties toward oneself, and duties toward fellow human beings. These are respectively referred to as *ahlâk-ı diniyye* (religious ethics), *ahlâk-ı şahsiyye* (personal ethics), and *ahlâk-ı içtimaiyye* (social ethics). The author elaborates on the content of these duties throughout his work.

Similar to Kant's moral law, Rıfat Efendi also speaks of a moral law (*kânûn-ı ahlâk*). This law has three fundamental principles: universality, immutability, and obligatoriness. He asserts that this *kânûn-ı ahlâk* is "goodness" but does not explore this assertion in depth. On the other hand, it is noteworthy that in later texts, the interchangeable use of the terms "duty" and *kânûn-ı ahlâk* has led to some conceptual confusion. The fact that the author identifies duty as a consequence of this moral law—although he does not dwell on the point extensively—is significant in terms of indicating a distinction between the two.

The author states that actualized actions produce two types of deeds in a person: intellectual (*aklî*) and emotional (*hissî*). The three types of intellectual deeds determine whether an action is good or bad, whether it arises from obligation, and whether it deserves reward or punishment. As a result, Rıfat Efendi believes that emotions arise in individuals based on the judgment of reason. A person either disapproves of an action and condemns it or finds it agreeable and approves of it. This is what the author refers to as *hiss-i ahlâk* (moral sentiment), a concept that closely aligns with Kant's notion of conscience. However, while Kant acknowledges conscience, he argues that it becomes ineffective when it conflicts with the moral law. Rıfat Efendi, on the other hand, diverges from Kant at this point, asserting that both conscience and ethics can guide only up to a certain extent, while the ultimate judgment comes from divine law (*shari'a*).

Ahlâk-ı Nazarî stands out as a work that reflects the transformation of classical moral philosophy, the departure from the traditional *tehzîbü'l ahlâk* (moral refinement) tradition, and the influence of new philosophical ideas that were shaping the world on Islamic thinkers. Rıfat Efendi diverges from the classical understanding by asserting that virtue is essentially adherence to duty. However, although he adopts Kant's ethical thought as a foundational principle, he ultimately contradicts Kant's theory by asserting that the determinant of duty is not reason but God. Thus, while the concept of duty as derived from Kant was incorporated into Islamic moral thought, a strict Kantian duty ethics was not adopted.

GİRİŞ

Batı ile ilişkinin daha ziyade II. Meşrutiyet sonrasında yoğunlaştığı düşüncesinden hareketle, son devir Osmanlı düşüncesi üzerine yapılan çalışmalar, ilgilerini bu döneme yöneltmiştir. Fakat Batı kaynaklı ahlâk düşüncesi, esasında çok daha erken bir dönemde Osmanlı aydınının ilgi alanına girmeye başlamıştır. Rıfat bin Mehmed Emin'in kaleme aldığı *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ*, ahlâk düşüncesinde Kant etkisinin erken dönem örneklerinden biri olarak dikkat çeken eserlerden biridir. Rıfat Efendi *Fezâ'il-i Ahlâk* (1311) isimli daha ziyade tehzibü'l ahlâk geleneği içerisine dahil edilebilecek ve amelî ahlâk mevzularını içeren bir eser kaleme aldıktan sonra çevresinin ısrarı üzerine bir de nazarî ahlâk ilmini içeren *Ahlâk-ı Nazarî* (1312) isimli kitabı telif ettiğini ifade eder. Bu iki eserin yayınlanması arasında yalnızca bir yıl olmasına karşın ikinci eserde müellif tehzibü'l ahlâk geleneğinden neredeyse tamamen uzaklaşmış Kant'ın vazife ahlâkına dair meseleleri merkeze alan bir içerik benimsemiştir. Bunu yaparken de daha sonraki vazife ahlâkı müelliflerinde görüleceği gibi Kant'ın ahlâk anlayışını kendi görüşlerine uyarlamasına rağmen ne ahlâkî meseleleri tartışırken ne de filozofların hayatlarını aktardığı bölümde Kant'ın adını anmamıştır. Dönemin çalkantılı düşünce dünyasında bir düşünür olarak, ilk eseriyle klasik ahlâk geleneği içinde yer alırken, hemen ardından yayımladığı eserle vazife ahlâkı düşüncesinin başlangıcında konumlanması, onun çalışmalarını daha da ilginç kılmaktadır. Bu açıdan makalemize konu olan eserin incelenmesi önem taşımaktadır.

Son dönem Osmanlı ahlâkı üzerine yapılan çalışmalardan ilki Hüsametdin Erdem'in *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* isimli eseridir. Bu eserde müellif, Osmanlı'nın son döneminde yayınlanmış bazı eserlerden hareketle dönemin ahlâk anlayışına dair genel bir çerçeve çizmiştir. Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Tanzimattan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi* isimli doktora tezi ile dönemin ahlâk düşüncesini eğitim zaviyesinden ele almıştır. İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* isimli doktora tezinde dönemin birçok ahlâk eserini inceleyerek hem klasik anlayışını hem de vazife düşüncesinin ürünü olan kavram ve fikirleri oldukça detaylı bir şekilde konu edinmiştir. Son olarak Fatma Hızıroğlu'nun hazırladığı *İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Osmanlıca Ahlâk Literatüründe Batı Ahlâk Felsefesinin Yansıma ve Etkileri* başlıklı yüksek lisans tezi yeni ahlâk anlayışının Batılı kaynaklarını, titiz bir araştırmayla okuyucunun istifadesine sunmuştur. Söz konusu çalışmamızda da istifade ettiğimiz bu yayınların her biri literatüre oldukça önemli katkılar sunmuştur. Diğer taraftan bu yayınların hepsi döneme dair bir okuma gerçekleştirmiş, doğrudan *Ahlâk-ı Nazarî* isimli esere ya da Rıfat bin Mehmed Emin'in görüşlerine odaklanmamıştır. Rıfat bin Mehmed Emin hakkında yapılan tek çalışma ise Tarık Tuna Gözütok'un *Rıfat bin Mehmed Emin'in İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri* isimli yüksek lisans tezidir. Ancak bu yayın Rıfat Efendi'nin ahlâk düşüncesini içermemektedir. Doğrudan hem *Ahlâk-ı Nazarî* isimli eser hem de Rıfat Efendi'nin ahlâk görüşlerine odaklandığımız bu çalışmada öncelikle müellifin hayatı ve eserleri yer alacaktır. İkinci bölümde *Ahlâk-ı Nazarî* hakkında genel bilgiler sunulacaktır. Üçüncü bölümde ise eser içerisinde yer alan teorik meseleler Kant düşüncesi ile karşılaştırmalı olarak tartışılacaktır.

1. Rıfat bin Mehmed Emin'in Hayatı ve Eserleri

Rıfat Efendi'nin hayatına dair bilgi ne yazık ki oldukça sınırlıdır. Mezûr eserinde yazar adı "Mekteb-i Sultânî Akâ'id-i Dîniyye ve İlm-i Ahlâk ve Lisân-ı Osmanî Mu'allimi Rıfat" şeklinde belirtilmiştir. Diğer eserlerinde de benzer ifadeler yer

almaktadır. Ancak, doğum ve ölüm tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *Fezâ'il-i Ahlâk* isimli eserine başlamadan evvel kitaba eklediği "İhtâr" başlıklı yazının sonunda ismini baba adıyla birlikte Rıfat bin Mehmed Emin şeklinde vermiştir.¹ Şeyma Turan *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları (1869-1900)* adlı yüksek lisans tezi için *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*'nde yazar hakkında bilgi toplamaya çalışmıştır. Arşiv kayıtlarında rastlanan bir dilekçeye göre, Rıfat Efendi 1868 yılında bir sınava girmiştir. Bu bilgi onun ilim hayatına bu tarihte başladığını göstermektedir. Mekteb-i Sultânî'deki görevine ise 1878 yılında başladığı bilgisine yine bu dilekçe sayesinde ulaşmaktayız. Belgeden elde edilen bir diğer bilgi, de Rıfat Efendi'nin yirmi yıldır aynı mektepte hocalık yaptığıdır. Bununla birlikte, başka bir belge onun Mekteb-i Sultânî'de yirmi beş yıl görev yaptığını göstermektedir. Ayrıca dilekçeler ve eserlerindeki ifadelerden anlaşıldığına göre Rıfat Efendi mektepte İlm-i Ahlâk, Akâ'id-i Dîniyye, Lisân-ı Osmanî, Edebîyât-ı Türkî ve Mantık dersleri vermiştir.²

Delâ'ilü'l-İkân fî Beyânî Kavâ'id-i'l-Îmân adlı eserinde Rıfat Efendi "İstitrât" başlığı altında kısaca kendisinden bahsetmektedir. Burada verdiği bilgilere göre çocukluk yıllarında ailesiyle birlikte kendi ifadesiyle "ecnebi memleketinde" yaşamaktadır. Babası Mehmed Emin bulundukları şehrin ulemalarından sayılan saygın bir bey olarak tanıtılmaktadır. Ancak müellif dinlerini daha iyi yaşayabilmek adına o bölgeden mecburen "tahlîs" edildiklerini (kurtarıldıklarını) ifade etmektedir. Kendisi o dönemde sıbyan mektebine başlama yaşlarındadır. Osmanlı'ya göç sonrasında aile refaha kavuşunca Rıfat Efendi de okula devam eder. Mevlâna Kırîmî el-Hac Hasan Efendi'den Süleymaniye Camisinde icazet alır. Sonrasında yüksek tahsil için mekâtib-i âliyyeye gider.³ Rıfat Efendi, yüksek tahsili hakkında *Delâ'ilü'l-İkân* isimli eserinde şu ifadelerle yer verir:

"Câmi'-i münîr-i mezkûrda ahz-i icâzet eyledikten sonra asr-ı hâzırın iktizâ ettiği fûnûnu iktibâs ve tevsî'-i mal'ûmât-ı beşerîyye ve istihsâl-i fûnûn-ı mütenevvi'a zımnında mekâtib-i âliyyeye duhûl ve oradan dahi hikmet, hey'et, edebiyat, hendese, cebir, tarih, hesap, müsellesât, coğrafya gibi fenlere fevkalâde sa'y ve gayretle sınıfımda birinci olduğum halde alıyyü'l-a'lâ dereceden şahâdetnâme aldıktan sonra kemâl-i safvet ve sadâkatle yirmi seneden beri mekâtib-i âliyyede o mukaddes tedrise muvaffak ve aduvv-i ekber-i beşer olan cehâletle muhârip oldum."⁴

Müellifin yayınlanmış eserleri ise kronolojik olarak şöyledir:

1. **İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür**, İstanbul, Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311 (m. 1893). Bu eser psikoloji ve mantık üzerine kaleme alınmıştır.
2. **Fezâ'il-i Ahlâk**, İstanbul, Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311 (m. 1893). Amelî ahlâk üzerine yazılmış bir eserdir.
3. **Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hükemâ**, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1312 (m. 1894).

¹ Rıfat bin Mehmed Emin, *Fezâ'il-i Ahlâk*, (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311), 5.

² Şeyma Turan, *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları (1869-1900)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 66.

³ Rıfat bin Mehmed Emin, *Delâ'ilü'l-İkân fî beyânî kavâ'id-i'l-îmân*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1316), 159-162.

⁴ Rıfat bin Mehmed Emin, *Delâ'ilü'l-İkân*, 161.

4. ***Delâ'ilü'l-Îkân fî Beyânî Kavâ'idü'l-Îmân***, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1316 (m. 1898). Kelam disiplini içerisinde yazılmış bir kitaptır.
5. ***Vesiletül-Îkân ve Mantık Tercümesi***, İstanbul, Kasbar Matbaası, 1317 (m. 1899). Bu eser es-Süllemü'l-Mürevnak fî İlmi'l-Mantık adlı manzum eserin bir tercümesidir.
6. ***Târîh-i Âlî-i Enbîya***, İstanbul, Matbaa-i Bahriye, 1327 (m. 1909). Peygamberler tarihi kitabıdır.
7. ***el-Akîdetü'l-İslâmiyye***, Muhammed el-Mekkî, Çeviri, İstanbul, Şirket-i Tabiiye Matbaası, 1328 (m. 1910). Bu eser de Rıfat Efendi'nin yaptığı tercümelerden birisidir.
8. ***Ma'lûmât-ı Âliyye***, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1330 (m. 1912). Bu kitapta ilmihal bilgileri verilmiştir.⁵

Rıfat Efendi, telif ettiği eserlerinde ağırlıklı olarak ahlâk ve akaid ile ilgili meseleler üzerinde durmuştur. Diğer taraftan mukaddimelerinde yer alan bilgilere göre müellifin, eserlerini genel olarak ders notlarından toparlayarak kitaplaştırdığı anlaşılmaktadır.⁶

2. Ahlâk-ı Nazarî Hakkında Genel Bilgiler

Tam adı *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ* olan eser, hicrî 1312 yılında basılmıştır. Toplamda 151 sayfa olan kitap zengin bir içeriğe sahiptir. Yazar, genel bir girişin ardından okuyucuya felsefenin kısımlarından biri olarak ele aldığı ruh konusuna dair yazdığı *İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür* (1311) adlı kitabı hakkında bilgiler sunmuştur. Daha sonra ruhun ve felsefenin kısımlarını ve diğer ilimlerle olan ilişkisini ele almıştır. Her ne kadar ruh üzerine müstakil bir eser kaleme aldığını belirtse de, burada da ruha dair bazı görüşlerini dile getirmiştir. Daha sonra mantık disiplinine ait meselelere oldukça geniş yer ayırmış ve ardından dönemin giderek popülerleşen ahlâk anlayışı olan “vazife” konusuna geçiş yapmıştır. En son olarak İslam, Antik Yunan ve Batı filozoflarının birçoğunun hayatını kısaca kaleme almıştır.

Müellifin eserde kullandığı başlıklar sırasıyla şu şekildedir:

- Hikmetin Dördüncü Kısmı Olan Ruh (s. 11)
- Hikmet ve Hikmetin Taksîmât-ı Esâsiyesi (s. 11)
- Hikmetin Ulûm-ı Sa'ire ile Münâsebeti (s.12)
- Taksîmât-ı Fikriye (s. 12)
- Âsâr-ı Vezâ'if-i Rûh (s. 12)
- Havâss-ı Dâhiliye (s. 13)
- Âsâr-ı Kâbiliyyet-i His, Âsâr-ı Fetânet, Âsâr-ı İrâde (s. 13)
- İhtisâs-ı Kuvâ-yı Hâssa (s. 15)
- Hâfıza, İrtibât-ı Fikr, Kuvve-i Hayâliyye (s. 16)

⁵ Eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Tarık Tuna Gözütok, *Rifat bin Mehmed Emin'in İlm-i Ahvâl-i Ruh ve Usûl-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 13-18.

⁶ Gözütok, *İlm-i Ahvâl-i Ruh ve Usûl-i Tefekkür*, 13.

- Mukâyese (s. 20)
- Ta'mîm (s. 20)
- Esâs-ı Efkâr (s. 22)
- Hüküm ve İstidlâl (s. 22)
- İşârât ve Lisân, Lisânın Kuvve-i Müfekkire İle Olan Münâsebeti (s. 25)
- Sıhhat ve Vüsûk (s. 28)
- Sıhhat İle İhtimâl Beynindeki Fark (s. 28)
- Sıhhat ve Bedâhetin Envâ'-i Muhtelifesi (s. 29)
- Usûl - Terkîb ve Tahlîl Kavâ'id-i (s. 30)
- Usûl-i Tenzîl ve İrtikâ (s. 33)
- Kavâ'id-i Esâsiye (s. 33)
- Ta'rîfât (s. 34)
- Kıyâs (s. 35)
- Kıyâs Demekle Ne Anlaşılır? (s. 36)
- Kıyâsın Şekil ve Sûretleri (s. 38)
- Edille – İspat (s. 39)
- Kıyasta Edilen Sû'-i İsti'mâlât (s. 40)
- Usûl-i İstidlâl – Mütâla'a – Tecrübe – İstidlâl – Mes'ele – Tasnîf (s. 41)
- Mütâla'a – Tecrübe (s. 42)
- Taksîm (s. 42)
- Fa'aliyet ve Havâss-ı Mahsûsası, Arzu, Sevk-i Cibillî, Âdet (s. 43)
- İrâde ve İhtiyâr (s. 46)
- Ef'âl-i İrâdiyenin Tahlîli (s. 47)
- Ahenk-i Kuvâ-yı Rûh- Kuvâ-yı Mezkûrenin Usûlü – İttihâd-ı Şahsiyyet-i İnsâniye (s. 56)
- İttihâd-ı Kuvâ-yı Rûh (s. 56)
- Şahsiyyet-i İnsâniye (s. 57)
- Kanûn-ı Ahlâk (s. 59)
- Taksîm-i Vezâ'if (s. 60)
- İnsanın Ebnâ-i Nev'ine, Devletine, Ailesine Karşı Olan Vezâ'ifi (s. 63)
- Mahsûsât-ı Zâhirenin Mâfevki - Ulûhiyyet - Vahdâniyyet-i İlâhiye (s. 66)
- Evsâf-ı İlâhiye (s. 69)
- Ahlâk (s. 71)

- Kanûn-ı Ahlâkın Esâsı (s. 72)
- Hiss-i Ahlâk (s. 74)
- Ef'âlimizin Esbâb-ı Muhtelifesi (s. 75)
- Hukemâ-i İlâhiye (s. 77)
- Hukemâ-i İlâhiyyûnun İ'tikâdı Nedir? (s. 77)

Yazar bu son başlıktan sonra da filozofları tek tek ele alarak her biri için ayrı bir başlık açmış ve hayatlarına dair kısa bilgiler vermiştir. Eserde kronolojik bir düzen gözetilmeksizin yer verilen düşünürler sırasıyla şu şekildedir:

- Ebu Muhammed Zekeriyâ er-Râzî (s. 88)
- İbn Rüşd (s. 90)
- İbn Zehrâ (s. 92)
- Ebu Kâsım (s. 93)
- İmâmü'l-Haremeyn (s. 93)
- İmâm Gazzâlî (s. 96)
- Farabî-i Türkî (s. 100)
- Ebu Abdullah Muhammed bin Musa bin Şâkir (s. 103)
- İbn Sînâ [Avicenna] (s. 105)
- İmâm Fahreddin Râzî (s. 117)
- Pisagor (s. 122)
- Aristo (s. 126)
- Câlînus (s. 130)
- Eflâtun (s. 133)
- Batlamyus (s. 135)
- Leibniz (s. 136)
- Lucilio Vanini (s. 137)
- Newton (s. 138)
- Torricelli (s. 138)
- (William) Gilbert (s. 139)
- Franklin (s. 139)
- Bacon (s. 140)
- Descartes (s. 142)
- Galileo (s. 144)
- Jean Jacques Rousseau (s. 146)

Son olarak kitap, “Hatime: Ahlâkın Ma‘na-i Lugavî ve Istılâhîsi ve Hulâsa-i Taksîmâtı” (s. 148) başlığı ile son bulmaktadır. Ayrıca hatimeden sonra eserde Feyzi Efendi’den manzum bir takriz yazısı yer almaktadır.

Arşiv kayıtlarının yanı sıra müellifin Mekteb-i Sultânî’de hocalık yaptığına dair verilen bilginin, eserin iç kapağında da yer aldığından yukarıda bahsedilmişti. Buradan edinilen bilgiye göre Rıfat Efendi’nin verdiği dersler arasında ilm-i ahlâk da yer almaktadır. Ancak Rıfat Efendi’nin *Ahlâk-ı Nazarî*’yi bir ders kitabı olarak yazıp yazmadığı bilgisi mevcut değildir. Giriş kısmında müellif, öncelikle eserini meşru bir zemine oturtmak amacıyla iki hadis zikretmektedir. Bunlardan ilki “İlim Çin’de bile olsa alınır.” hadisidir ki müellif bununla Hazret-i Peygamber’in hem ilim hem de hikmetin nerede olursa olsun alınmasını emrettiğini vurgulamaktadır.⁷ Nitekim ileride değinileceği üzere Rıfat Efendi’nin mezkûr eseri, dönemin Batı ahlâk anlayışının izlerini taşımaktadır. Ayrıca müellif girişin devamında amelî ahlâka dair *Fezâ’il-i Ahlâk* isimli eserini kaleme aldıktan sonra *-Ahlâk-ı Nazarî*’yi kastederek- bir de “nevîn” yani yeni bir üslupla nazarî ahlâkı açıklayan bir eser yazması gerektiğini ifade eder. Girişte yapılan bir diğer iktibas ise “Kendini bilen rabbini bilir.” hadisidir.⁸ Bununla da müellif insan ruhuna ve ahlâkına dair yapılan bir araştırmanın şer‘an caiz ve hatta gerekli olduğunu vurgulayarak eserin bu açıdan konumunu ortaya koyar. Ayrıca eser kullanılan dil bakımından döneminin diğer ahlâk eserlerinden kelime ve deyim zenginliğiyle ayrılmaktadır.

Ahlâk-ı Nazarî isimli eser hakkında bu genel bilgilerin yanı sıra eklememiz gereken başka önemli bir husus daha bulunmaktadır. Kitap içerisinde yer alan bazı bölümlerin, kelime ve ifadeler bakımından Pavlaki Melitopoulos’un yayımlattığı *Ahlâk Yani Hikâyât-ı Ahlâkiyye* eseriyle benzerlik taşıdığı tespit edilmiştir.⁹ Bu eser 1321 yılında, *Ahlâk-ı Nazarî*’den dokuz yıl sonra yayınlanmıştır. Dolayısıyla Rıfat Efendi’nin her iki eserde birbirine benzeyen bu ifadeleri Pavlaki Melitopolus’tan almış olması söz konusu değildir. Bilakis bu durumda Pavlaki Melitopolus’un, eserini yazarken bazı kısımları kaynak belirtmeden doğrudan *Ahlâk-ı Nazarî*’den aktarmış olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan her iki müellifin de doğrudan alıntı yaptığı bir başka müellifin bulunduğu ihtimali dikkate alınmalıdır. Ancak bu konuda kesin bir yargıya varmak için henüz ulaşabildiğimiz bilgiler yetersizdir.

3. Ahlâk-ı Nazarî’deki Genel Ahlâk Çerçevesi

Vazife ahlâkının daha çok II. Meşrutiyet sonrasında düşünürlerin gündemine girdiğine dair genel bir kanı bulunmaktadır. Kant felsefesi üzerine yazıların 1326/1908 yılı itibarıyla yayımlanmaya başladığı ifade edilmektedir.¹⁰ Ancak her ne kadar doğrudan Kant’ın felsefesinin birebir temsilcisi olarak değerlendirilemese de vazife ahlâkı Osmanlı’da çok daha önce örneklerini vermeye başlamıştır. Ahlâk alanı özelinde bakıldığında Osmanlıca Mahmut Celaleddin tarafından 1327’de çevirisi yapılan Jules Payot’un, *Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâ’iyye Fennîdir* adlı eserinin Batı dünyasından

⁷ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî ve Ahvâl-i Terâcim-i Hukemâ*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1312), 2.

⁸ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 2.

⁹ Pavlaki Melitopolus, *Ahlâk Yani Hikâyât-ı Ahlâkiyye*, (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1321).

¹⁰ Harun Anay, “Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Bahâ Tevfik’in Hakkındaki Yazıları”, *Dini Araştırmalar*, 13/36, (2010) 160.

yapılan ilk ahlâk çevirisi olduğu düşünülmektedir.¹¹ Eserin içeriği teorik olmaktan ziyade birtakım vazifelerin sıralandığı bir yapı arz eder. Ayrıca hürriyet, vatandaşlık, askerlik hizmeti gibi konuları içerir.¹² Ahlâk eserleri özelinde ikinci çeviri olduğu kabul edilen Alexis Bertrand'ın eseri ise bu konuda dikkat çekmektedir. Salih Zeki tarafından *Mebâdî-i Felsefe-i Ahlâkiyye* adıyla çevrilen eserin muhteva ve içerik bakımından son dönem Osmanlı ahlâk düşünürlerini etkilemiştir.¹³ Bertrand'ın eserinde ahlak, öncelikle nazarî ve amelî olmak üzere iki ana kısma ayrılır. İlk kısımda ahlâkın tarifi, vicdan, kanûn-ı ahlâkın vasıfları, hürriyet gibi meseleler ele alınırken ikinci kısımda tek tek kişinin kendisine, ailesine, vatanına karşı vazifeleri sıralanmaktadır. Bunun yanı sıra Bertrand eserinde farklı filozoflarla beraber Kant'ın görüşlerine de yer vermektedir.¹⁴ Ancak bu eserin tercümesinin ilk baskısı 1333 yılında yapılmıştır ve bu da bahse konu eserimizden yirmi bir yıl sonraya denk gelmektedir. Bu sebeple Rıfat Efendi'nin bu tercüme eserden haberdar olmadığı açıktır. Ancak, *Ahlâk-ı Nazarî*'nin yazıldığı dönemde Osmanlı düşünürlerinin en azından bir kısmının Kant'tan haberdar olduğu ona yapılan atıflar sayesinde bilinmektedir. Harun Anay, Beşir Fuad'ın (ö. 1887) Kant'ın metafizik devrimiyle önemli bir filozof olduğuna dair görüşlerini aktarır. Ayrıca yine Ahlâk-ı Nazarî'den evvel yayınlanmış olan Münif Paşa'nın *Telhîs-i Hikmet-i Hukuk ve Hikmet-i Hukuk* adlı eserlerinde, Ahmed Mithat Efendi'nin Schopenhauer'ın *Hikmet-i Cedîdesi* adlı eserinde Kant'a doğrudan atıflar bulunmaktadır.¹⁵ Peki içeriğiyle bir vazife ahlâkı temsili sunan ve basıldığı dönemde en azından bir kısım düşünürün Kant'tan haberdar olduğu bilinen *Ahlâk-ı Nazarî*'de Kant isminin zikredilmemesi nasıl açıklanabilir? Söz konusu dönemde, Tanzimat aydınlarının özellikle Fransa üzerinden Batı ile olan ilişkileri bilinmektedir. Fransızca, Batı felsefesinin hem Fransız hem diğer Batılı düşünürlerin görüşlerini dönemin Osmanlı düşünce dünyasına aktarıldığı aracı bir dil olmuştur. Nitekim Kant'ın metinleri de Fransızca üzerinden Osmanlıca'ya aktarılmıştır.¹⁶ Diğer taraftan Kant'ın Fransız düşünürlerini de etkilediği bilinmektedir. Bu bağlamda, Rıfat Efendi'nin vazife ahlâkına ilişkin görüşlerinin Kant'tan doğrudan değil, bu düşünceyi benimseyip yorumlayan Fransız müellifler aracılığıyla şekillenmiş olabileceği dikkate değer bir ihtimaldir. Dolayısıyla, Rıfat Efendi'nin Kant'ın özgün metinlerinden haberdar olmaksızın, onun ödev teorisinin yorumlanmış bir versiyonu ile karşılaşmış olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Ayrıca 1870 yılında sıbyan mekteplerinde okutulmak üzere devlet tarafından düzenlenen bir ahlâk ders kitabı yarışması söz konusudur. Konumuzla ilgili bağlantıyı oluşturan nokta ise bu yarışmaya katılacak kitapların taşınması gereken özelliklerde ortaya çıkar. İlgili beynamede belirtilen özelliklere göre, ahlâk kitaplarının öncelikle ahlâk ilminin konusu ve amacına dair kısa bir özet sunmasının ardından, insanın dinî vazifeleriyle birlikte vatanına, ebeveynine, öğretmenlerine, hayvanlara vb. karşı olan vazifelerini içermesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁷ Buradan anlaşılmaktadır ki

¹¹ Fatma Hızıroğlu, *İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Osmanlıca Ahlâk Literatüründe Batı Ahlâk Felsefesinin Yansıma ve Etkileri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26-27.

¹² Jules Payot, *Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâ'îyye Fennîdir*, Mahmûd Celâleddîn (çev.), (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1327).

¹³ Hızıroğlu, *Osmanlıca Ahlâk Literatüründe Batı Ahlâk Felsefesinin Yansıma ve Etkileri*, 27.

¹⁴ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001).

¹⁵ Anay, *Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi*, 152.

¹⁶ Hızıroğlu, *İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'e*, 24.

¹⁷ Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Tanzimattan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 33-34.

doğrudan Kant felsefesinin bir izdüşümü olsun yahut olmasın, bir vazife fikriyatı Rıfat Efendi'nin yaşadığı dönemde zaten mevcut durumdadır. Fakat onun tam olarak hangi kaynaklardan yararlanarak vazife ahlâkî çerçevesinde bir eser kaleme aldığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Ahlâk-ı Nazarî'de Rıfat Efendi klasik İslam düşüncesinden farklı olarak ahlâkî meleke ile ilişkilendirmek yerine, onun ilm-i vezâ'if (görevler ilmi) olarak tarif edilebileceğini ifade eder. Diğer taraftan ona göre ahlâk, fail kuvvelerimizin idare edilmesi anlamına gelir. Metinde hikmetin aksamından biri olduğu ifade edilen ahlâkın, iki kısımda incelendiğini görürüz: 1. Nazarî yahut umumî ahlâk. 2. Amelî yahut hususî ahlâk. Rıfat Efendi'ye göre nazarî/umumî ahlâk, kânûn-ı vazîfenin gerekliliğini ispat eder ve onun içeriğini belirler. Amelî/hususî ahlâk ise ortaya konmuş olan vazifelerin tatbikatı, yani pratikte uygulanması anlamına gelir.¹⁸ Bu ayrımın yukarıda zikredilen Alexis Bertrand'ın *Ahlâk-ı Nazarî*'den yirmi bir yıl sonra tercüme edilen *Mebâdî-i Felsefe-i Ahlâkiyye* adlı eserindeki ana tasnifle örtüştüğü görülmektedir.

3.1. Kânûn-ı Ahlâk

Tıpkı Kant'ın ahlâk yasası fikri gibi Rıfat b. Mehmed Emin de bir ahlâk kanunundan bahsetmektedir. Bu kanun insanî fiil ve amellerin uygulamasını sağlamak için düzenlenmiştir. Bu yaklaşıma göre, insan hareketlerini ona uygun hale getirmeye mecbur bir varlıktır. Kânûn-ı ahlâkın müellife göre üç esası bulunmaktadır.

1. *Kânûn-ı ahlâk umumîdir*. Her mekânda, her zamanda, her kişiye göre aynıdır.¹⁹ A kişisine göre dürüstlük ahlâkî bir ilke olurken B kişinin bundan muaf olması mümkün değildir.

2. *Kânûn-ı ahlâk değişmezdir*. Müellife göre o, insanın çeşitli zevklerine ve infiallerine bağlı olarak farklılık göstermez.²⁰ Nasıl ki umumî olduğu söylenerek her mekânda, zamanda ve kişide ahlâk kanununun bir olduğundan bahsediliyorsa, yine aynı kişinin farklı hallerinde, duygu durumunda da (vs.) ahlâk yasası değişmeyen bir nitelik arz etmektedir.

3. *Kânûn-ı ahlâk mecburîdir*.²¹

Müellif *Kânûn-ı Ahlâkın Esâsı* başlığı altında sıraladığı maddelerden sonuncusunda herhangi bir açıklamaya yer vermemektedir. O sadece buna mecbur olduğunu ifade etmekle yetinir. Oysa metnin baş tarafında yer alan *Kânûn-ı Ahlâk* başlıklı kısımda bu esasla çelişiyor gibi görünen birtakım ifadelerle yer vermektedir:

*"Kânûn-ı ahlâk a'mâl ve ef'âl-i beşerîyyenin icrâsını te'mîn zımında tertîp olunmuş bir ka'idedir. Mükâfât ve mücâzâtın hey'eti mecmû'asın (kabûl ve tasdîk)den ibârettir. Kabûl ve tasdîk mecbûriyyet ile karıştırılmamalıdır. Mecbûriyyet bir idrâk-i aklîdir ki bir şeyi yapıp yapmamaya mecbûr olup olmadığımızı hüküm ve ta'ayyün eder. Kabûl ve tasdîk ise müstehak olup olmamak hususlarına ibtinâ eder. Bazı kere hevesât-ı nefsânîyyeye mağluben veza'îfimizi îfâ edemeyiz. Kânûn-ı ahlâkın kabûl ve tasdîki hevesât-ı nefsânîyyeye karşı bir kuvve-i mu'addeledir."*²²

¹⁸ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 71-72.

¹⁹ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 72.

²⁰ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 72.

²¹ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 72.

²² Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 59.

Görüldüğü üzere Rıfat Efendi, öncelikle kânûn-ı ahlâkın gayesi üzerinde durmuş, daha sonra onun kabul ve tasdikten ibaret olduğunu belirtmiştir. Ancak üçüncü cümlede müellif, kabul ve tasdik mecburiyet ile karıştırılmaması gerektiğini ifade eder ki bu kânûn-ı ahlâkın üçüncü esasıyla çelişmektedir. Ancak bu iki bölümde yer alan mecburiyet kavramlarına iki farklı anlam yüklediğimizde çelişki ortadan kalkacak gibi görünmektedir. Buna göre “*Kabul ve tasdik mecburiyet ile karıştırılmamalıdır.*” cümlesindeki mecburiyet kelimesi kişinin dışarıdan bir sebeple bir şeye zorunlu olması durumunu ifade edebilir. Mesela bir kişinin başına silah dayayıp bir işi yapmaya mecbur kılınması gibi durumlar bu olguya karşılık gelmektedir. *Kânûn-ı Ahlâkın Esâsları*’nda zikredilen mecburilik ise kişinin ahlâklı olmasının bir gereği olarak zorunlu olması şeklinde düşünülebilir. Ayrıca ilgili metindeki bir sonraki cümle, aslında buradaki mecburiyet kelimesinin de dışarıdan maddi bir zorunluluğu ifade etmediğini göstermektedir. Zira burada müellif mecburiyetin aklî bir idrak olduğunu ve bir şeyi yapıp yapmama zorunluluğumuzu belirlediğini ifade etmektedir. Bu durumda ilk kısımdaki *mecburiyet* dışarıdan bir gücün maddi olarak doğrudan kişiyi bir fiile mecbur bırakmasını değil, kişinin kendisini dolaylı olarak dış bir fiile mecbur hissetmesi durumunu belirlemektedir. Burada Kant’ın koşullu ve koşulsuz buyruk terimlerini ve ödevin zorunluluğu düşüncesini hatırla tutarak onun ahlâkın kaynağına dair ifadelerine bakmak yerinde olacaktır. O, insanın ahlâkî olarak yükümlü olmasının kaynağının insanın bedihî (a priori) saf akıl kavramlarında yer aldığını ifade eder.²³ Bedihî bilgiler ise insana doğuştan verili değildir ancak insan yetileriyle onu kendi var eder. Ayrıca Kant’ın ahlâk düşüncesinin kurucu unsurlarından olan irade (wille) de yasaya bağlı bir irade değil bizzat yasa koyucu bir irade olarak karşımıza çıkar.²⁴ Dolayısıyla ahlâklı olmak için zorunlu olan yasayı kişi aslında kendisi inşa etmiştir ve böylelikle zorunluluk başka bir yerden değil bizzat insanın kendisinden kaynaklanmaktadır.

Ahlâk-ı Nazarî müellifi, kânûn-ı ahlâkî “iyilik” fikri olarak tanımlamaktadır. O, bu görüşünü tek cümle ile geçiştirmekle yetinmiş, derinleştirme çabasına girmemiştir: “*İyilik fikri kânûn-ı ahlâkın esâsını teşkil edebilir zîrâ bunun netîcesi vazîfe fikridir ve iyilik bizzât kânûn-ı ahlâktır.*”²⁵

Bu ifade her ne kadar iyiliğin mahiyetini vermese de kânûn-ı ahlâk kavramı ile vazife kavramının ayrıştığı noktayı göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çünkü son devir Osmanlı ahlâk yazarlarının birçoğu kânûn-ı ahlâk ile vazife kavramlarını birbiri yerine kullanmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda vazife ile kânûn-ı ahlâk eş anlamlıdır.²⁶ Ayrıca vurgulanmalıdır ki son dönem ahlâk düşünürleri bunların müteradif kavramlar olduğunu ifade edip geçmemiş, her ikisi için de ayrı başlıklar açma gereği duymuş, ayrı ayrı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıdan vazife ile kânûn-ı ahlâk kavramların birbirinden ayrıştırıldığı açıktır. Rıfat b. Mehmed Emin’in tek cümle ile dahi olsa buna dikkat çekmesi, bu bakımdan önemlidir. Öyle görünüyor ki “iyilik” olduğunu öğrendiğimiz kânûn-ı ahlâk, uygulama noktasında vazifelerin temelini teşkil eden ilke konumundadır.

²³ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 4.

²⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 49.

²⁵ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 72.

²⁶ Hüsameddin Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996), 111.

Rıfat Efendi, kânûn-ı ahlâkın kaynağını belirleyen esasın, filozoflardan bazılarının kendine olan sevgi (zatî muhabbet), bazılarının da başkalarına olan sevgi (sairelerine muhabbet) ve hayırhahlık olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Müellif bu filozofların kimler olduğunu belirtmez. Ancak onların görüşlerine dair açıklamaları, ahlâkın kaynağının zatî muhabbet olduğunu söyleyen grubun hazcılar, saireye karşı muhabbet olduğunu düşünen grubun ise faydacılar olduğu izlenimi vermektedir. Nitekim ona göre ilk kısımdaki filozoflar için mutluluk, insanî doğanın yegâne maksadıdır. İnsan öncelikle onu arzular. Oysa Rıfat Efendi'ye göre kânûn-ı ahlâkın üç ana esası ile bir değerlendirme yapıldığında bu temelin sağlam olmadığı görülecektir. Çünkü ona göre bu kural öncelikle umumi bir nitelikten yoksundur. İnsanların şahsi faydasına göre farklılık gösterir. Bazılarının faydalı bulduğu, diğerleri için zararlı olabilmektedir. Rıfat Efendi'ye göre ikinci olarak yine ahlâkın değişmezlik ilkesiyle bağdaşmadığını görebiliriz. Zira kişilerin menfaatleri de hallerin özel niteliklerine bağlı olarak değişim gösterebilir. Son olarak müellife göre bu esas mecburî değildir. Ayrıca bunların dışında yine ona göre bu esas kabul edildiği takdirde vazife ile şahsî menfaatin arasını ayırmak güçleşecektir. Rıfat Efendi şahsî değil de başkalarına karşı olan muhabbeti esas alan ikinci kısım filozofların bu fikrinin de ilk açıklamalarla çürütülmüş olduğunu ifade eder. Zira ona göre menfaat ister şahsa, ister başkasına ait olsun yine kânûn-ı ahlâkın temel ilkeleri ile tıpkı ilki gibi çelişmektedir. Müellifin burada ikinci grup için özellikle menfaat kelimesini kullanması da faydacı ahlâkî kastettiğine dair bir işaret sayılabilir.²⁷

3.2. Hiss-i Ahlâk

Rıfat b. Mehmed Emin'e göre, birey herhangi bir uzvuyla bir davranış sergilediğinde, onda aklî ve hissî denilen iki fiil ortaya çıkmaktadır. Aklî olan fiiller üç başlıkta incelenir. Biri, vuku bulmuş olan fiilin iyi ya da kötü olup olmadığını kararlaştırır. Bir diğeri uzvun o fiili hak ve mecburiyet neticesinde işleyip işlemediğine hükmeder. Son olarak üçüncüsü ise mecburiyete muhalif olup olmadığına göre ceza ya da ödüle müstahak oluşuna karar verir. Örneğin müellife göre, babasına saygı gösteren bir çocuğun bu davranışı iyidir ve aynı zamanda mecburidir. Bundan dolayı ise düşünöre göre o, ödüle layıktır. Bir yetimin hakkını gasp eden kimsenin bu davranışı ise Rıfat Efendi'ye göre kötüdür. Bu kişi önemli bir vazifede kusurlu davranmıştır. Dolayısıyla o da müellife göre cezaya müstahak olmuştur. Bütün bunlar Rıfat Efendi'ye göre aklın hükümleridir. Akıl bu hükümlere vardığında ise histe de çeşitli tesirler meydana gelmektedir. Rıfat Efendi davranışın iyi ya da kötü olmasına göre hissin; o davranışı ya beğenip takdir ettiğini ya da küçümseyip tahkir ettiğini ifade eder. Bunun neticesinde de birey, ya mutlu ya da kederli olur. Şayet bu bahsi geçen tesirleri belirleyen fiillerin faili de kendimiz isek o vakit bu zikredilen tesirler özel bir hal alır. İşte bu hal, müellife göre insanın kalbinde bir sıkıntı ya da rahatlık olması halidir.²⁸

Rıfat Efendi'nin burada bahsettiği *hiss-i ahlâk*, her ne kadar bu bahiste doğrudan ismini zikretmekten imtina etse de Kant'ın kullandığı anlamıyla vicdan kavramına oldukça benzemektedir. Zira Rıfat Efendi'nin yukarıda aktarılan *hiss-i ahlâk* bağlamında izah ettiği süreç, Kant'ın pratik aklın bir fiilin ahlâkî olup olmadığını belirlemesine dair aktardığı süreçle benzer olduğu görülür. Kant'a göre pratik aklın eylemdeki ahlâkîliğe karar verme süreci iki aşamada gerçekleşir. Öncelikle pratik akıl, davranışın ahlâkî oluşuna hükmeder ancak bu kararında emin olamaz. Kant için vicdan burada devreye girerek pratik aklın bu hükmünü duygusal olarak teyit eder. Burada vicdan, kendi

²⁷ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 73.

²⁸ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 74.

kendini yargılayan bir ahlâkî yargı gücü olmaktadır.²⁹ Ancak Rıfat Efendi vicdan kavramının kullanımına ise temkinli yaklaşmaktadır. Nitekim o, *Fezâ'il-i Ahlâk*'ta, vicdan kavramının evvelden yaygın olmayıp yeni kullanılan bir tabir olduğunu ve kendi zannına göre onun aslında *kalb-i selîm*in tefekküründen ibaret olduğunu zikretmiştir.³⁰ Dini bir terim olarak kalp; insanın anlama, düşünme, idrak etme, kavrama niteliğini ifade etmektedir.³¹ Ayrıca kalb-i selîm ifadesi doğru bilgiye ulaştıran bir nitelik olarak akliselim ile yakın bir anlamı ifade etmektedir.³² Nitekim söz konusu metinde akliselim ifadesi de yer almaktadır. *Ahlâk-ı Nazarî*'de doğrudan "vicdan" kelimesine ise *havâss-ı dâhiliye* başlığı altında rastlanmaktadır. Rıfat Efendi'ye göre *âsâr-ı vezâ'if-i rûh* denilen tefekkür, hatıra, mülâhaza, arzu, muhabbet gibi ruhta vuku bulan şeyler, *hiss-i derûnî* ile tasdik olunabilir. Ruhun kuvveleri arasında yer alan bu *hiss-i derûnî*, ruhta bulunan her şeyi bize haber vermekle görevlidir. Ona göre aklın bu hizmetine vicdan da denilmektedir. Müellif bu kelimenin Türkçe olarak *buluş* manasına geldiğini vurgulamaktadır.³³

Diğer taraftan *Ahlâk-ı Nazarî*'de bir fiilin ahlâkî olması noktasında yukarıda aktarılan süreçte yer alan *aklîselim* ve *hiss-i ahlâk* nihai hüküm merci değildir. Aklîselim, fiillere bakarak birinin iyi, diğerinin kötü olduğu gibi yargılara ulaşır. Vardığı hüküm neticesinde de yukarıda zikredildiği gibi bir hissiyat, *-hiss-i ahlâk-* hasıl olur. Ancak en nihayetinde Rıfat Efendi'nin düşüncesinde asıl hükmü veren *şer'î şerif* yani İslam şeriatidir.³⁴ Kant ise, vicdanın insanın kendi içerisinde kendini yargılayan bir güç olduğunu ifade ederken onun yasayla çatıştığında bir geçerliliğinin kalmayacağını belirtir. Onda nihai olan ise akıldır.³⁵ Rıfat Efendi bu noktada nihai hüküm merci olarak şeriatı belirlemesiyle Kant düşüncesinden ayrılmaktadır.

3.3. Vazife ve Türleri

Ahlâk-ı Nazarî'de müellif çeşitli sebeplerin irademizi harekete geçirdiğini ve bir şeyde karar kılmamıza sevk ettiğini ifade eder. Bu şekilde eylemlerimiz ortaya çıkar. Rıfat Efendi bu sebeplerin üç türlü olduğunu düşünür: Muhabbet-i zâtiye, terahhum (merhamet) ve mecbûriyet ya da vazîfe. Muhabbet-i zâtiye; açlık, susuzluk, ilim arzusu gibi türlerden mürekkep olan hissiyatın toplamına denir. Terahhum, kendi türümüzden olan yani diğer insanlara iyilikte bulunmaya sevk eden merhamet, dostluk, şefkat gibi bir haldir. Mecbûriyet ya da müellifin müteradif şekilde kullandığı diğer ifadeyle vazîfe ise iradeyi sınırlı bir daire içerisinde hareket ettiren bir kanun karşılığında kullanılmaktadır. Rıfat Efendi faziletin daima vazifeye tabi olmak olduğunu ifade eder. Onun hakkaniyet ve namuskârlık adını verdiği bu fitrî esas, herkesin itaate mecbur olduğu bir kanun gibi iradeye tesir etmektedir. O, vazife ve hak, adalet, fazilet esaslarının da buradan neşet ettiğini belirtmektedir. Mademki akla ve iradeye sahibiz, o halde kanunun emirlerine uyup yasakladıklarından kaçınmak bizler için bir mecburiyettir. Ona göre vazife tam olarak budur. Ancak vazifeye sorumlu kişinin onu yerine getirebilme kuvveti bulunması gereklidir. Başkalarına zarar vermemek şartıyla

²⁹ İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Doktora Tezi, 2023), 245-246.

³⁰ Rıfat, *Fezâ'il-i Ahlâk*, 34.

³¹ Süleyman Uludağ, "Kalp", *DİA*, 2001, 229-232.

³² Süleyman Hayri Bolay, "Akl-ı Selîm", *DİA*, 1989, 275, 276.

³³ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 12-13.

³⁴ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 75.

³⁵ İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 246.

insan akıl ve iradesini ortaya koyma gücünü elinde bulundurmalıdır. Zira bu güce sahip olmak da bir haktır.³⁶

Rıfat Efendi'nin zikrettiği iradeyi harekete geçiren sebepler, Kant'ın öğretisiyle benzerlik gösterse de bunların birebir aynı prensibe dayandıklarını ifade etmek mümkün değildir. Türkçe tercümelerde daha ziyade "isteme" ya da "irade" şeklinde kullanılan "wille" kavramını Kant, ahlâkın vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eder. O, "irade (wille)"yi belirleyecek birtakım nedenler olduğunu zikrederek bunu bir tablo halinde gösterir. Bunu yapmasının sebebi ise, davranışın kaynağının onun ahlâklılığını belirlemesidir. Bu tabloya göre iradeyi belirleyecek nedenler öznel ve nesnel olabilir. Her ikisi de iç ve dış nedenler olarak ayrıca sınıflandırılır. Kant, iradeyi harekete geçiren öznel ve dış nedenlerin eğitim ve vatandaşlık düzeni olduğunu ifade eder. İradeyi harekete geçiren öznel ve iç nedenler ise ona göre fiziksel duygular ve ahlâk duygusudur. Kant, tabloda yer verdiği bu nedenlerin tam olarak neyi ifade ettiğine dair bir açıklamada bulunmaz ancak bu öznel nedenlerin hepsinin deneysel olduğunu ve bu sebeple ahlâklılık ilkesi olmaya uygun olmadıklarını belirtir. Tablonun diğer tarafında kalan nesnel nedenlere geldiğimizde ise dış nedenler Tanrının istemesi ve iç nedenler de yetkinlik olarak karşımıza çıkar. İradeyi harekete geçiren bu nesnel nedenlerin temeli ise akıldır. Ancak yine de Kant'a göre bu nedenler de ahlâklılık ilkesi olmaya uygun değildir. Ona göre ahlâkın ilkesi olabilecek neden ise "kesin buyruk" dediği yani eylemlerin vazife olmasını sağlayan pratik yasa olabilecek tek bir ilke olabilir.³⁷

Rıfat Efendi'nin iradenin sebeplerinden olarak gösterdiği muhabbet-i zatiye ve terahhum kavramlarının, Kant'ın tablosunda öznel iç nedenlere (fiziksel duygu ve ahlak duygusu) tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Müellif bir neden olarak mecburiyet vurgusuyla, kendisinin de ifade ettiği gibi vazife ve dolayısıyla ahlâk yasasına işaret etmektedir. Anlaşılacağı üzere bu durumda Kant'ın neden tablosunun bir benzeri fakat daha sınırlı bir versiyonu *Ahlâk-ı Nazarî*'de yer almaktadır.

Rıfat Efendi'ye göre amelî ahlâk, insanın hayatında karşı karşıya kaldığı farklı durumlarda yerine getirme mecburiyetinde olduğu vazifelerin toplamını teşkil eder. Müellif burada bazı ahlâk düşünürlerinin vazifeleri dört esas fazilet ile uyumlu dört asla indirgediklerini belirtmektedir. Bunlar tehzib geleneğinde daha ziyade iffet, adalet, şecaat ve hikmet olarak bilinen ancak müellifin ifadelerinde ihtiyat, itidal, cesaret ve hakkaniyet kavramlarıyla yer alan faziletlerdir.³⁸ Fakat müellif bir önceki eseri olan *Fezâ'il-i Ahlâk*'ta bu dört temel erdem üzerine bina edilen görüşü tercih ederken, *Ahlâk-ı Nazarî*'de bu düşünceden uzaklaşmış gibi görünmektedir. Müellif burada bir diğer görüş olarak zikrettiği ve üçlü bir tasnif içerisinde ele alınan vazife kavramını tercih ettiğini ifade etmektedir. Müellifin tercih ettiği bu diğer görüşe göre amelî ahlâk üç bölümden müteşekkildir: 1. İnsanın Cenâb-ı Hakk'a karşı olan vazifeleri anlamına gelen ahlâk-ı dîniyye (dinî ahlâk). 2. İnsanın kendi nefesine karşı yükümlü olduğu vazifelerini ifade eden ahlâk-ı şahsiyye (bireysel ahlâk). 3. İnsanın hemcinsine yani diğer insanlara karşı sorumlu olduğu vazifeleri ifade eden ahlâk-ı ictimâ'îyye (toplumsal ahlâk).³⁹

³⁶ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 75-76.

³⁷ Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi - Ülker Gökberk - Füsün Akatlı, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021), 46-48.

³⁸ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 60.

³⁹ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 60-61; 71-72.

Ahlâk-ı dinî ya da diğer ifadeyle insanın yaratıcısına karşı olan vazifeleri, görüldüğü üzere Rıfat Efendi'nin düşüncesinde ahlâkın uygulama noktasındaki üç sacayağından biridir. Rıfat Efendi ahlâk-ı dinî hakkında şu açıklamalar yer verir:

*“Ahlâk-ı dînî ve şer‘at ve akl-ı selîm bize Cenâb-ı Hakk’ın varlığını ve evsâf-ı sâ‘iresini öğrettiği gibi Cenâb-ı Hakk’a karşı bir takım vezâ‘ifle mükellef olduğumuzu da gösterir. Bunlar da tevhîd ve itâ‘at ve tevekkül ve muhabbet ve ibâdet ve du‘âdır. Dîn ve akıl nazarında Cenâb-ı Hak hikmet ve kudret ve lütûf ve kerem ve adâletini tavsîfî gayr-i kâbil bir azametle icrâ eder. Şer‘-i şerîfin emri vecihle akıl ve irâdemiz sebebiyle evvel emirde yapmaya mecbûr olduğumuz şey Cenâb-ı Vâcibü'l-vücûdun rızâsını istihsâl ve emrine inkıyâd ve onun tarafından gelen ahvâle tevekkül ve zât-ı azîmü's-şânına ibâdet ve du‘âdır.”*⁴⁰

Yukarıda alıntılanan pasajın giriş cümlesinde dinî ahlâk, şeriat ve akliselim bir arada geçmektedir. Dolayısıyla şeriatın, insanın yaratıcısına karşı nasıl bir tutum sergileyeceğine dair emirleri ilm-i ahlâkın da üç ana vazife şemasından birisini teşkil eder. Bu durumda Rıfat Efendi'nin ahlâk anlayışının dinî perspektifle iç içe olduğu ifade edilebilir.

Rıfat Efendi, bir diğer vazife türü olan ve amelî ahlâkın ikinci kısmını oluşturan, ahlâk-ı şahsiyyenin insanları ilk bakışta şaşırttığını ifade eder:

*“İnsânın nefesine karşı dahi ba‘zı vezâ‘ifle mükellef olması vehle-i evveliyede sâyân-ı ta‘accüp görülür. Fakat bu vezâ‘ifin sebeb-i asliyesi yalnız nefs-i insânî değildir. Belki vezâ‘if-i mezkûra, rızâ-i ilâhîyi ta‘kîp ve kâ‘inatta vaz‘ eylediği intizâma nefsinin tatbîk ve kazâ ve kadere itikât gibi vezâ‘if-i umûmiyyeden teşa‘ub eder. İnsan bir vücûda raptedilmiş bir rûhtur. Binâen‘aleyh insânın rûhuna ve vücûduna karşı birtakım vezâ‘if vardır. Rûha karşı olan vezâ‘if, his ve zekâ ve irâdeye müte‘allik vazîfelere münkasimdir.”*⁴¹

Alıntılanan pasajda Rıfat Efendi'nin ahlâk-ı şahsiyye kapsamında ele aldığı insanın ruhuna karşı olan vazifeleri için son cümlede yaptığı üçlü tasnif dikkat çekmektedir. Rıfat Efendi'nin, *Ahlâk-ı Nazarî* den yalnızca bir yıl önce yayınlanmış olan *İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür* (1311) isimli psikoloji eserinde, o her ne kadar modern psikoloji biliminden yararlanmaya çalışsa da esas itibarıyla ruhun kuvvelerini İslâm felsefe geleneği çizgisinde -bitkisel nefsi dâhil etmeden- ele almıştır.⁴² Müellif ruh hakkında detaylı bilgi için daha evvel yazdığı mezkûr psikoloji eserini referans gösterse de *Ahlâk-ı Nazarî*’de ruha dair vazifeler hakkında yukarıda verdiği tasnif, dönemin diğer vazife ahlâkı temsilcilerinin insan ruhuna atfettikleri kuvvelere dair görüşleriyle uyumludur. Örneğin Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk* (1321) adlı eserinde ruhun *fikret*, *his* ve *irade* olmak üzere üç ana kuvvesi olduğunu belirtir.⁴³ Benzer şekilde, Mehmed Fazıl da *Felsefe-i İctimâ‘iyyeden İlm-i Ahlâk* (1329) adlı kitabında ruhun *idrak*, *his* ve *fiilden* müteşekkil üç kuvveye sahip olduğunu ifade eder.⁴⁴ Diğer taraftan Rıfat Efendi *Ahlâk-ı Nazarî*’de “Âsâr-ı Vezâ‘if-i Rûh” ismiyle ayrı bir başlık altında bu üç kuvveyi ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.⁴⁵ Buna göre Rıfat Efendi *İlm-i Ahvâl-i Ruh* isimli

⁴⁰ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 61.

⁴¹ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 62-63.

⁴² Gözütok, *İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür*, 68-72.

⁴³ Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1321), 20-22.

⁴⁴ Mehmed Fazıl, *Felsefe-i İctimâ‘iyyeden İlm-i Ahlâk*, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1329), 39.

⁴⁵ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 15.

eserinde İslam felsefesi geleneğini takip ederken *Ahlâk-ı Nazarî* adlı eserinde dönemin vazife anlayışıyla yeniden şekillenen ruh teorisini benimsemiş görünmektedir.

Düşünürümüz, “Taksîm-i Vezâ’îf” başlığı altında üçe ayırdığı amelî ahlâkın yani vazife türlerinin yukarıda bahsedilen ilk iki kısmını yine bu başlık altında açıklarken üçüncü kısmını “İnsânın Ebnâ-i Nev’ine, Devletine, Ailesine Karşı Olan Vezâ’îfi” isimli yeni bir bölümde, daha geniş bir şekilde incelemektedir. Ahlâk-ı ictimâ’iyye de denilen bu vazife türü müellife göre insanların birbiriyle olan münasebetinden doğan vazifeler bütünüdür:

“Ahlâk-ı ictimâ’iyye insânların yekdiğeriyle olan münâsebâtından tevellüt eden v’zâ’îfin hey’eti mecmû’asıdır. Bu münâsebâtın envâ’-ı muhtelifesi vardır. Ba’zıları şürût ve eşkâle tâbî’ değildir. Bu kısım münâsebât nev’-i beşeri terkîp eden efrâd arasında mevcûd olan iştirâk-i tabî’at ve asıldan münba’istir. Birtakımı da bir hey’et-i vâhîde teşkîl etmiş ve herkesin bekâsına nezârete me’mûr bir kuvvetin kanunu altında yaşayan insanların münâsebetinden ibârettir. Evvelki ale’l-ittlâk insânların yekdiğeriye karşı olan vezâ’îf-i umûmiyyesini ve ikincisi insânların devlete karşı olan vezâ’îfini intâç eder.”⁴⁶

İfadelerden anlaşılacağı üzere Rıfat Efendi vazifenin üçüncü türü olan ahlâk-ı ictimâ’iyyeyi yani toplumsal ahlâkı iki şekilde sınıflandırmaktadır. O bu sınıflandırmayı verirken, insanlar arasındaki ilişkinin birtakım şekil ve şartlara bağlı olup olmamasını temel prensip olarak belirlemektedir. Düşünürümüze göre, insani ilişkilerde şayet bir şekil ya da birtakım şartlar yoksa bu insanların birbiri arasındaki vazifelerini gösterir. O, bu bağlamda, “Kendinize yapılmasını istemediğiniz bir şeyi başkasına yapmayınız.” ilkesine bağlı iki erdemi esas almaktadır. Bunlardan birincisi insanlara zarar verecek herhangi bir şeyi yapmamak manasına gelen hakkaniyet erdemidir. İkincisi ise muhtaç olanlara yardımda bulunmak; dertlerini, ızdıraplarını hafifletmeye çalışmak; mutlu olmaları için çaba göstermek anlamlarını ihtiva eden merhamet erdemidir. Müellife göre hakkaniyetin merhametten farkı, onun uygulama noktasında bir icbar (zorlama) barındırabilmesidir zira ona göre burada bir hak müdafaası söz konusudur.⁴⁷ Ancak burada bahsedilen icbarın tam olarak neyi ifade ettiği konusu metinde kapalı kalmıştır. Müellif hakkaniyet ve merhamet için daha detaylı bir bilgi vermemektedir.

Yine yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere Rıfat Efendi’ye göre toplumsal ahlâkın bir diğer kısmında kişinin bir vatandaş olarak sorumlu olduğu vazifeler yer alır. Zira müellife göre ikinci kısımda her bir insanın güvenliğini sağlamakla yükümlü ve tek bir şekle bürünmüş bir yapı arz eden devlete karşı vazifeler bulunmaktadır. Rıfat Efendi bu bağlamda şu açıklamalara yer vermektedir:

“İnsânlar Cenâb-ı Hak tarafından müctem’ian yaşamak üzere halk edilmişlerdir. İşte şu hâl-i fitrî insânlar için devlete karşı birtakım veza’îf tavsiye etmiştir. Zîrâ devlet mekâsîd-ı ictimâ’iyyeyi istihsâle me’mûr bir kuvvet-i meşrû’adan ibârettir. İşte bu kuvvete itâ’at ve inkıyâd efrâd-ı beşerin her biri için mukaddes bir vazîfedir ki bu hâl yalnız kavânîn-i mevzâ’a ile değil kavanîn-i tabî’a ile de masdaktır.”⁴⁸

Aktarılan pasajın ilk cümlesinde müellif insanların toplum içerisinde yaşama fitratıyla yaratıldığını belirtmektedir. Bu husus İslam ahlâk felsefesi geleneğinde sıklıkla vurgulanan bir olgudur. Örneğin Fârâbî *el-Medînetü’l-Fâzıla* isimli eserinde öncelikle insanın toplumsal bir varlık olduğu görüşünü temellendirmekle meseleye

⁴⁶ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 63.

⁴⁷ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 63-64.

⁴⁸ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 64-65.

giriş yapmaktadır. Fârâbî'ye göre, insan hem yetkinliğinin en üst seviyesine ulaşabilme hem de varlığını sürdürebilme noktasında oldukça muhtaç bir tabiatta yaratılmıştır. Bu durum onun, yani tek bir insan ferdinin yaşamını sürdürebilmek için aslında diğer insanlarla beraber olmaya ve onlardan yardım almaya mecbur olduğunu gösterir.⁴⁹ Yine tehzîbü'l-ahlâk geleneğinin önemli temsilcilerinden Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserinde devlet idaresi bölümüne ilk olarak insanların toplumsallaşma ihtiyacı ve yardımlaşma gerekliliğini açıklayarak başlar. O, herhangi bir türün varlığının karşılıklı yardıma bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu insan için de durum böyledir. Karşılıklı yardım da elbette toplanmayı, toplu halde yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Bu yönüyle, insan, doğası itibarıyla sosyal bir varlıktır.⁵⁰ Siyasi görüşlere temel teşkil etmesi bakımından insanın toplumsal bir varlık olması hususuna tehzîbü'l-ahlâk geleneğinden daha başka örnekler de verilebilir. Son dönem ahlâk yazarı olarak Rıfat b. Mehmed Emin de yine siyasi görüşlere sıra geldiğinde klasik İslam ahlâk düşünürleri gibi öncelikle insanın toplu halde yaşamak üzere yaratıldığını vurgulama gereği duyar. Ayrıca o, insanın sosyal varlık olması ve toplumsal hayatın gerekliliği meselesinden yola çıkarak bir devlet söylemine ulaşır. Yukarıda yer alan ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır ki müellife göre sosyal bir varlık olarak insanın varlığını sürdürmesini temin eden devlettir. Dolayısıyla insan da varlığının garantörüne karşı birtakım sorumluluklar yüklenmek durumundadır.

Rıfat Efendi, bireylerin devlete karşı olan vazifelerinden bazılarını metnine dahil eder. Buna göre hükümdara ve diğer devlet görevlilerine itaat bu vazifelerden biridir. Vergi gibi malî olan her türlü yardım yine kişilerin devlete karşı vazifelerinden biri sayılmaktadır. Bu vergiler, arazi ve evden doğrudan alınan vergiler olduğu gibi yiyecek-icecek gibi satın alınan şeyler üzerinden dolaylı olarak toplanan vergiler de olabilir. Tebaadan her birinin ifa etmekle yükümlü olduğu bir diğer vazife askerliktir. O, burada vazifeler gibi bir de riayet edilmesi gereken hukukun olduğundan bahseder. İnsan tabiatında yer alan irade ve tasarruf hakkı gibi hukûk-ı tabî'yye bu kısımdandır. Her fert ve aile tasarruf hakkına sahiptir. Sanayi ve ziraat ehli, işlerinin karşılığını bizzat alacak ve evlatlarına da miras bırakabileceklerdir. Bu hak da esasında toplu yaşamın ve yani devletin korunması bağlamında ele alınmaktadır. Zira müellif insanların bu haklara sahip olduklarını bilmedikleri durumda ziraat ve sanayi ile meşgul olmayı bırakacaklarını ileri sürmektedir.⁵¹

SONUÇ

Rıfat bin Mehmed Emin son dönem Osmanlı ahlâk yazarları arasında vazife ahlâkına ilişkin eser telif eden ilk isimlerden biri olmuştur. Hayatı hakkında yeterli bilgiye ulaşamadığımız yazar Mekteb-i Sultânî'de ilm-i ahlâk muallimliği yapmış ve bu alanda iki eser kaleme almıştır. İlki daha ziyade klasik İslam ahlâk düşüncesini ve amelî ahlâkı ihtiva ederken ardından yazdığı *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ* isimli eser vazife ahlâkının örneklerinden biri olmuştur. Eserde mantık, psikoloji ve ahlâk bahislerinin yanı sıra kronolojik bir sıralama gözetilmeden geçmişte yaşayan filozoflar hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Eserde, Antik Yunan'dan İslam filozoflarına ve modern Batı filozoflarına kadar geniş bir yelpazede filozoflar zikredilmiş ancak her

⁴⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 186-189.

⁵⁰ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 236-240.

⁵¹ Rıfat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 65.

nasılsa vazife ahlâkını içeren bir metin olmasına karşın Kant'ın ismi bu filozoflar arasında yer almamıştır.

Tıpkı Kant'ın ahlâk yasası gibi Rıfat Efendi de burada bir ahlâk kanunundan (*kânûn-ı ahlâk*) bahsetmektedir. Bu kanunun üç önemli ilkesi bulunmaktadır. Bu ilkeler ise onun umumî olması, değişmez olması ve mecburî olmasıdır. O kânûn-ı ahlâkın "iyilik" olduğunu söylemekte ancak bu ifadesini derinleştirmemektedir. Diğer taraftan son dönem metinlerinde vazife ve kânûn-ı ahlâkın birbiri yerine kullanılarak bir karışıklığa sebebiyet verdiği dikkat çekmektedir. Müellifin vazifenin bu ahlâk kanunun bir neticesi olduğunu söylemesi -her ne kadar yine üzerinde yeterince durmasa da- aralarındaki farka işaret etmesi bakımından önemlidir.

Yazar, vaki olan eylemlerin insanda iki türlü fiil ortaya çıkardığını ifade eder. Bunlardan ilki aklî ikincisi ise hissîdir. Üç tür olan aklî fiiller, eylemin iyi ya da kötülüğüne, mecburiyet neticesinde olup olmadığına ve en son olarak da ödül ya da cezayı hak edip etmediğine karar vermektedir. Bunun neticesinde de müellif, aklın verdiği hükme göre insanda bir hissiyat meydana geldiğini düşünür. Kişi ya rahatsız olup o eylemi kınar ya da memnun kalıp eylemi takdir eder. Yazarın hiss-i ahlâk diye tabir ettiği budur. Bu kavramın içeriğinin Kant'ın vicdana yüklediği anlamla birebir örtüştüğü görülür. Ancak Kant, vicdanı bir yere kadar kabul edip yasayla çatıştığında işlevsiz kalacağını belirtmektedir. Rıfat Efendi ise bu noktada Kant'tan ayrılarak vicdanın da ahlâkın da bir noktaya kadar yol gösterici olduğunu, esas hükmün şeriatın gelmekte olduğunu belirtir.

Ahlâk-ı Nazarî'de vazife, amelî ahlâk dâhilinde ele alınmış ve üç kısma ayrılmıştır: İnsanın yaratıcısına karşı olan vazifeleri, insanın kendisine karşı olan vazifeleri ve insanın hemcinsine karşı olan vazifeleri. Bunlar sırasıyla ahlâk-ı dîniyye, ahlâk-ı şahsiyye, ahlâk-ı ictimâ'îyye isimleriyle anılmaktadırlar. Müellif eserinde bu vazifelerin içeriklerini detaylandırmaktadır.

Ahlâk-ı Nazarî klasik ahlâk anlayışının dönüşümü, tehzîbü'l ahlâk geleneğinden kopuşu, dünyayı etkileyen yeni felsefî düşüncelerin İslâm düşünürleri arasındaki etkilerini gözleyebildiğimiz örneklerden biri olarak öne çıkan bir eser özelliği taşımaktadır. Rıfat Efendi, faziletin aslında vazifeye tabi olmak olduğunu söyleyerek klasik anlayıştan uzaklaşmıştır. Ancak her ne kadar Kant'ın ahlâk düşüncesini -dolaylı ya da dolaysız- kendi felsefî öğretisi için bir temel olarak alsa da görüldüğü üzere esasında Kant'ın teorisiyle çelişecek şekilde vazifenin belirleyicisinin akıl değil Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla burada Kant'tan doğan vazife kavramı İslâm ahlâk düşüncesine dahil edilmiş ancak birebir Kant çizgisinde bir vazife ahlâkı benimsenmemiştir.

Osmanlı vazife ahlâkı müelliflerinin eserlerinden önemli bir kısmı, Kant'ın metinlerinin çevirilerinden daha erken dönemde yayınlanmıştır. Rıfat bin Mehmed Emin'in eseri *Ahlâk-ı Nazarî* bunun bir örneğidir. Üstelik müellif, eserde selefi filozofların adlarını zikretmiş fakat her nasılsa bu düşünürler arasında Kant'a yer vermemiştir. Bu durum, Rıfat Efendi ve erken dönem vazife ahlâkı müelliflerinin Kant'ın ödev düşüncesinin orijinal metinlerinden ziyade öncelikle onun yorumlanmış versiyonlarıyla karşılaşmış olduğu ihtimalini gündeme getirir. Son tahlilde vazife ahlâkının Osmanlı ahlâk müelliflerinin gündemine hangi düşünürler vasıtasıyla girdiği meselesi detaylı çalışmaları gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlâk*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1321.
- Ağırakça, Gülsüm Pehlivan. *Tanzimattan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlâk Eğitim ve Öğretimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Aktaş, İzzettin. *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Anay, Harun. "Ödev Ahlâkının Türk Düşüncesine Girişi ve Bahâ Tevfik'in Hakkındaki Yazıları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 13/36, 2010, 149-160.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akl-ı Selîm", *DİA*, 1989
- Erdem, Hüsameddin. *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Gözütok, Tarık Tuna. *Rifat bin Mehmed Emin'in İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Hızıroğlu, Fatma. *İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Osmanlıca Ahlâk Literatüründe Batı Ahlâk Felsefesinin Yansıma ve Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021.
- Mehmed Fazıl. *Felsefe-i İctimâ'iyeden İlm-i Ahlâk*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1329.
- Payot, Jules. *Ahlâk: Vazîfe-i Şahsiyye ve İctimâ'iyeye Fennîdir*. çev. Mahmûd Celâleddîn İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1327.
- Pavlaki Melitopulus. *Ahlâk Yani Hikâyât-ı Ahlâkiyye*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1321.
- Rifat bin Mehmed Emin. *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hukemâ*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1312.
- Rifat bin Mehmed Emin. *Delâ'ilü'l-İkân fî beyânî kavâ'id-i İmân*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1316.
- Rifat bin Mehmed Emin. *Fezâ'ilü'l Ahlâk*. İstanbul: Mekteb-i Sanayii Matbaası, 1311.
- Turan, Şeyma. *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları (1869-1900)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Kalp", *DİA*, 2001.