

T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI



AHMED ŞUAYB VE RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI'NIN AHLÂK
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

MELEK CAN ACAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PROF. DR. FATMA ZEHRA PATTABANOĞLU

TEMMUZ - 2023

KASTAMONU

TAAHHÜTNAME

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu; ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını, bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini bildirir ve taahhüt ederim.

Melek Can ACAR

ÖZET**YÜKSEK LİSANS TEZİ****AHMED ŞUAYB VE RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI'NIN AHLÂK
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI****MELEK CAN ACAR****KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ****FELSEFE ANA BİLİM DALI****DANIŞMAN: PROF. DR. FATMA ZEHRA PATTABANOĞLU**

Bu tezde Osmanlının son dönem düşünürlerinden Ahmed Şuayb ve Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın ahlâk anlayışlarının incelenip karşılaştırılması amaç edinilmiştir. Ahmed Şuayb, yaşadığı dönemin aydınlarına benzer bir yaklaşımla pozitivist anlayışı benimseyen bir fikrî yapıya sahip olsa da yazıları incelendiğinde, toplum için en önemli unsur olarak dini gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre o, toplumların ahlâkî gelişmeyle birlikte sağlıklı nesiller yetiştirerek, hedeflenen kurtuluşu gerçekleştirebileceğine olan inanca sahiptir. Sadece dine değil dinî kurumlara (hilafet gibi) da bağlı olan Şuayb, İslam dininin taassuptan uzak ve özgürlük anlayışına sahip olduğunu vurgulamıştır. Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Mehmet Cavit'le birlikte çıkardıkları yirmi dört sayıdan oluşan *Ulum-i İktisadiye ve İçtimaiye* adlı dergide ahlâk alanındaki fikirlerini de kaleme almıştır. Rıza Tevfik Bölükbaşı'ya gelince Meşrutiyetten Cumhuriyet'e devreden Türk felsefe birikimine önemli katkıları olan, metafizik, epistemoloji, estetik, teoloji, siyaset, sosyoloji, tıp ve edebiyat alanlarında önemli çalışmaları olan bir filozoftur. Bu çalışmalarında din ve ahlâkla ilgili önemli incelemelerde bulunmuştur. Rıza Tevfik, subjektivizm felsefesinin savunucusudur. Bilgi felsefesi, metafizik ve estetikte bu ekole bağlı bir düşündürdür. Bu çalışmada ilk olarak A. Şuayb'ın düşünce yapısına, sonrasında Rıza Tevfik'in fikirlerine yer verilecektir. Son olarak da iki filozofun görüşleri karşılaştırılacaktır.

ANAHTAR KELİMELER: Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Pozitivism, Subjektivizm, Din, Ahlâk, Toplum.

Temmuz 2023, 130 Sayfa

ABSTRACT**MSC THESIS****A COMPARISON OF AHMED ŞUAYB AND RIZA TEVFIK BÖLÜKBAŞI'S
APPROACH OF ETHICS****MELEK CAN ACAR****KASTAMONU UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCE****DEPARTMENT OF PHILOSOPHY****SUPERVISOR: PROF. DR. FATMA ZEHRA PATTABANOĞLU**

In this thesis, it is aimed to examine and compare the moral understandings of Ahmed Şuayb and Rıza Tevfik Bölükbaşı, one of the last period thinkers of the Ottoman Empire. Although Ahmed Şuayb has an intellectual structure that adopts a positivist approach with an approach similar to the intellectuals of his time, when his writings are examined, it is understood that he sees religion as the most important element for the society. Accordingly, he has the belief that societies can achieve the targeted salvation by raising healthy generations with moral development. Şuayb, who was loyal not only to religion but also to religious institutions (such as the caliphate), emphasized that the religion of Islam was free from bigotry and had an understanding of freedom. He also wrote down his ideas in the field of morality in the journal *Ulum-i İktisadiye ve İçtimaiye*, which consists of 24 issues, published together with Rıza Tevfik Bölükbaşı and Mehmet Cavit. As for Rıza Tevfik Bölükbaşı, he is a philosopher who made important contributions to the accumulation of Turkish philosophy transferred from the Constitutional Period to the Republic, and has important studies in the fields of metaphysics, epistemology, aesthetics, theology, politics, sociology, medicine and literature. In these works, she made important studies on religion and morality. Rıza Tevfik is an advocate of the philosophy of subjectivism. He is a thinker connected to this school in epistemology, metaphysics and aesthetics. In this study, firstly A. Şuayb's mentality and then Rıza Tevfik's ideas will be included. Finally, the views of the two philosophers will be compared.

KEYWORDS: Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Positivism, Subjectivism, Religion, Morality Society.

July 2023, 130 Page

TEŞEKKÜR

Tez konusu ve başlığının belirlenmesi, kaynaklara ulaşma aşaması dahil olmak üzere, araştırmamızın her aşamasında bana olan desteğini ve anlayışını esirgemeyen, tım çalışmalarımız sũrecinde her tũrlũ katkısını sunmaktan vazgeçemeyen danışman hocam Sayın Prof. Dr. Fatma Zehra Pattabanoğlu'na, bu çalışma ve araştırma aşamasındaki rehberliği için saygı ve teőekkũrlerimi sunarım.

MELEK CAN ACAR

Kastamonu, 2023



İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
TAAHHÜTNAME	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR DİZİNİ	viii
1. GİRİŞ.....	1
2. AHMED ŞUAYB'IN HAYATI VE FELSEFESİ	9
2.1 Hayatı	9
2.2 Edebî Kişiliği.....	10
2.3 Eserleri.....	11
2.4 Felsefesi.....	12
3. AHMED ŞUAYB'IN DİN VE AHLÂK ANLAYIŞI	19
3.1 Din Anlayışı	19
3.2 Ahlâk Anlayışı.....	22
3.2.1 Ahlâk Kavramına Genel Bakış	23
3.2.2 Pozitivist Ahlâk Anlayışı	30
3.2.3 Ahlâkın Konusu ve Metodu	38
3.2.4 Ahlâkın Faydası ve Gayesi	43
3.2.5 Ahlâkî Değerlerin Kaynağı.....	45
4. RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI'NIN HAYATI VE FELSEFESİ	48
4.1 Hayatı	48
4.2 Siyasî Kişiliği	49
4.3 Eserleri.....	50
4.4 Felsefesi.....	52
5. RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI'NIN DİN VE AHLÂK ANLAYIŞI	59
5.1 Din Anlayışı	59
5.1.1 Dinin Kaynağı, Mahiyeti ve Önemi.....	60
5.1.2 Allah İnancı ve Allah'ın Varlığının Delilleri.....	62
5.1.3 Acosmizm	72
5.1.4 Agnostisizm	76
5.1.5 Ateizm.....	80
5.2 Ahlâk Anlayışı.....	85
5.2.1 Sübjektivist ve Tekâmülcü Ahlâk Anlayışı	88
5.2.2 Ahlâkın Konusu ve Metodu	96
5.2.3 Ahlâkın Faydası ve Gayesi	97
5.2.4 Ahlâkî Değerlerin Kaynağı.....	100
5.2.5 Ahlâk Felsefesinin Bazı Kavramlarına Yaklaşımı.....	101
5.2.5.1 Amoralizm ve immoralizm	101
5.2.5.2 İmsak ve züht	101
5.2.5.3 Ferâgat.....	102
5.2.5.4 Diğerkâmlık.....	102
5.2.5.5 İyilik ve hayırseverlik	103
5.2.5.6 Karakter.....	103

6. AHMED ŞUAYB VE RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI'NIN AHLÂK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	109
7. SONUÇ	120
KAYNAKLAR	125



KISALTMALAR DİZİNİ

bk.	: Bakınız
Bs.	: Basım
C.	: Cilt
çev	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
FD	: Felsefe Dersleri
Haz.	: Hazırlayan
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
MF	: Abdülhak Hamid ve Mülâhazat-1 Felsefyesi
MKF	: Mufassal Kamus-1 Felsefe
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
nr	: Numara
ö.	: Ölümü
ÖH	: Ömer Hayyam ve Rubaileri
ös.	: Özel Sayı
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
Sd.	: Sadeleştirilen
ss.	: Sayfa Sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Tarih yok
vb.	: Ve Benzerleri
y.	: Yer
y.y.	: Yayın Yeri Yok

1. GİRİŞ

Kültürel yaşantımıza büyük etkileri olan çoğu fikir insanı, dönemlerinin olumsuz koşullarından etkilenmeleri nedeniyle tam olarak anlaşılammışlardır. Bundan dolayı günümüzde de düşüncelerinin etkileri etraflıca bilinememiş, kendileri de tam olarak tanınmamıştır. Bu fikir insanların içerisinde Ahmed Şuayb (1876-1910) ve Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949) da yer almaktadır. Bu iki düşünce adamı Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış ve devletin içerisinde bulunduğu sıkıntılı durumlara yazılarıyla çözüm yolları üretmeye çalışmışlar ve insanlara yol göstermeye çabalamışlardır. Fakat Osmanlının içerisinde bulunduğu Batı etkisinin çalkantılı sürecinde ağır eleştirilere maruz kalmış ve çoğu fikirleri anlaşılammıştır. Bu anlaşmazlığın bir nedeni de toplumun eğitim seviyesinin çok ilerisinde fikirler sunmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla öncelikle bu iki filozofumuzu anlayabilmek ve karşılaştıkları sorunların düzeyini görebilmek için Osmanlının son dönemdeki ilim hayatına ve düşünce yapısına bakmak faydalı olacaktır.

Osmanlı Devleti'nde 18.yüzyıla kadar olan süreçte Avrupa ile arasındaki ilişki, genel olarak siyaset, coğrafi konum ve iktisadi alanlarla sınırlı olmuştur. 1718 ile 1730 yılları arasındaki Lale Devri döneminin padişahı III. Ahmet'in, Batı müziği ve enstrümanları hakkında bilgi edinmek için Fransa'ya gönderdiği öğrenciler ile birlikte Osmanlı ve Avrupa arasındaki ilişkilerde kültürel etkileşim süreci başlamıştır. Bu etkileşimler siyasal, sosyal ve kültürel bağlantılar kurularak geliştirilmiş ve Batılılaşma hareketinin temelini oluşturmuştur.¹ Osmanlı gönderilen öğrenciler, Batı anlayışının sahip olduğu milliyetçilik ve hürriyetçilik düşüncelerinin tesiri altında kalmışlardır. Bu milliyetçilik ve hürriyetçilik fikirleri, 1789'da gerçekleşen Fransız İhtilalinin temelini oluşturan; uzun süren savaşlar, kötüleşen ekonomi, toplumdaki ağır vergi talepleri, matbaaların etkisiyle kitapların yaygınlaşmasına bağlı olarak kültürel seviyenin yükselmesinin bir sonucu olarak görülmektedir.² Tüm bu olumsuz neden ve sonuçlardan kaynaklı olarak,

¹ Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, (haz.: Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2022, 34. Baskı, ss. 41-67. Ayrıca bkz. Kemaleddin Taş ve Betül Göksüçukur, "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikir akımları ve Din", **Dini Araştırmalar**, 2019, Cilt:22, Sayı: 56, ss. 463-488.

² Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, ss.77-83.

Osmanlı Devleti, siyasi bütünlüğünün zarar görmemesi için milliyet ve hürriyet anlayışlarının yaygınlaşmasını engellemeye çalışır. Fakat zaten duraklama döneminde olan Osmanlı devleti matbaanın gelişmesi ve basın ve yayın organlarının dergi ve şiirleri yayınlamasıyla bu fikirlerin toplum içerisinde yaygınlaşmasının önüne geçemez.³

Batı hayranlığına sahip olanlar, Osmanlı devletinin kurtuluşunu ve ilerlemesinin batılılaşma ile olacağına inanmışlardır. Bu yüzden siyasi sorunların yaşandığı II. Abdülhamit dönemi en çok batılılaşma fikrinden etkilenen dönemdir. Osmanlıda modernleşme adına çalışmalar sürdürülürken, aynı zamanda baskı ve sansür politikası uygulayan II. Abdülhamit yönetimini eleştirmenin yasak olduğu, devletin herhangi bir icraatını eleştiren ya da sorgulayan gazetelerin kapatıldığı kitapların toplatıldığı istibdat dönemi, düşünce hayatını temelden etkilemiştir.⁴ Fikir hayatlarını istedikleri gibi ifade edemeyen gençlerin yanında yazılarını istedikleri gibi kaleme alamayan dönemin önemli düşünürlerinden olan Tefvik Fikret, Hüseyin Câhid gibi isimler çareyi buldukları toplumu terk etmek olarak görmekteydiler. Bu düşüncelerini Hüseyin Câhid şöyle ifade etmektedir:

“Vatanın âfâk-ı siyasiyesi karardıkça bizim de gözlerimiz dönüyor ve beynimizin içinde şiddetli fırtınalar esiyordu. Her şeyden nevmid idik. Abdülhamit de günden güne mezâlimini arttırıyordu. Fakat biz teşebbüslerimizi o nisbette tezyid edemiyorduk. Memlekette bir ihtilal hareketinin başına geçecek bir kimse yoktu. Zahiren muhalif görünenler de bu yüzden bir külah kapmak emelinde idiler. Ortalık casuslarla dolmuş, bütün ümit kapıları kapanmış ve bu elim vaziyette yaşamak imkânı kalmamıştı. Bedrus Efendi'nin mütevekkilâne “sükûtu” yerine Fikret'in “ateşin” sözleri geçmişti. Yanıp tutuşuyorduk. Fakat ne yapacağımızı da bilemiyorduk. Nihayet, yine Fikret bir çare buldu: Bu memleketten hicret etmek! ...”⁵

Fakat bu firar düşünceleri ekonomik sebepler başta olmak üzere yabancı bir ülkede yurt edinmenin zorlukları nedeniyle bir hayal olarak kalmıştır. Tüm bu baskı ortamına rağmen düşüncelerini ifade etmekten ve hürriyet fikrinin yayılmasını sağlamak için Hüseyin Câhid ve Ahmed Şuayb gibi aydınlar, yasaklı yayınlara ulaşmaktan ve ulaşıp

³ Atila Doğan, “Osmanlı Modernleşmesi, Fransız İhtilâli ve Ahmed Şuayb Örneği”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Cilt:16, Sayı: 62, ss.77-96.

⁴ Şerif Mardin, “Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, **Türk Modernleşmesi: Makaleler 4**, İstanbul İletişim Yayınları, 2016, ss. 23- 81.

⁵ Hüseyin Kâzım Kadri, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım**, (haz.: İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 65- 68.

okumaktan vazgeçmemişlerdir. Onlar bu yasaklı yayınları kendilerini hürriyete ulaştırarak özgürlük meşaleleri olarak görmüş ve gençlere bunları aktarma düşüncesiyle askeri bir görev ciddiyetiyle hareket etmişlerdir.⁶ Yasaklı yayınların gençlere ulaşması devlet tarafından zararlı kabul edilirken, gençlerin düşüncelerinin gelişmesi için yararlı olacağı kanaatinde olan Ahmed Şuayb'ın bu davranışını Abdülhamit'e karşı bir zafer olarak görmesini ve bunu görev olarak saymasındaki ciddiyetini Hüseyin Câhid şöyle anlatır:

“Korkunç bir baskı yönetiminin karanlığı içinde kendi kendisine bırakılmış, düşman sayılmış bir gençlik, öteden beri sızan özgürlük ışıklarını kılavuz edinerak kendisine bir yol bulmak, yüce bir ereğe varmak için bütün güçsüzlüğüyle çırpınıyor... Bir gençlik ki, 'yurt' söyleyebilmek özgürlüğünden yoksun.”⁷

Bu sözleriyle gençliğin her türlü yasak ve baskı yönetimine karşı irade ve direniş gösterebilmelerine öncülük ettiğini belirtmek istemektedir.

Namık Kemâl, Abdülhak Hâmid gibi düşünürler de dönemin gençleri üzerinde hürriyet fikrine yaklaşımlarında etkili olanlardandır. Sansür sebebiyle her ne kadar aydınlar fikirlerini ifade edemeseler de yazılarının satır aralarında yer vermekten de vazgeçmemişlerdir.⁸ Sultan II. Abdülhamit'in 1901-1908 yılları arasında uyguladığı sansür ve baskı yönetiminde, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin baskılarının etkisiyle II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte basında sansür yasağı ortadan kalkmış ve dergi gibi süreli yayınlarda artış olmuştur.⁹ Yeni dönemin getirmiş olduğu fikir hürriyeti ile birlikte 1894'te kurulan ve yeni edebiyat akımının temsili olan *Servet-i Fünûn Dergisi* başlangıçta Batı'nın ilmi ve fenni bilgilerini aktarsa da daha sonradan edebi akım halini almıştır. *Servet-i Fünûn Dergisi*'nde ekonomi, politika, müzik, sanat, edebiyat alanları ile Batı'nın pozitivism ve materyalizm gibi birçok fikir akımlarına yer verilmiştir.¹⁰ Mezkûr derginin düşünürleri arasında, Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmed Şuayb, Mehmet Rauf, Cenap Şebabetin, Tefik Fikret, Rezaizade Mahmut Ekrem,

⁶ Atila Doğan, “Osmanlı Modernleşmesi, Fransız İhtilali ve Ahmed Şuayb Örneği”, ss.77-81.

⁷ Hüseyin Câhid Yalçın, **Edebiyat Anıları**, (haz.: Rauf Mutluay), Türkiye Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 51-52.

⁸ Cahit Kavcar, **Batılılaşma Açısından Servet-i Fünûn Romanı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, Cilt:41, ss.27-58.

⁹ Mehmet Karagöz, “Osmanlı Devleti'nde İslahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri”, **OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, 1995, Cilt:6, Sayı:6, ss. 173-194.

¹⁰ Kübra Andı, “*Servet-i Fünûn Mecmuası*”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Sayı:7, 2006, ss. 533-544.

Nabizade vb. kişiler yer almaktadır. Bu dergide temelde “sanat için sanat” fikri savunulmaktadır.¹¹ İlk yazıları *Servet-i Fünûn Dergisi*’nde çıkan Ahmed Şuayb, döneminin en önemli ve etkili felsefecisi ve eleştircisi olarak daha sonra Rıza Tevfik Bölükbaşı ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu’nda ilk sosyal bilim dergisi olan *Ulûm-u İçtimaiye ve İktisadiye Mecmuası*’nı kurmuştur.¹²

Osmanlı edebiyat tarihçisi, Edebiyat-ı Cedide (Servet-i Fünûn) hareketinin düşünsel alanda temsilcisi Ahmed Şuayb, Cumhuriyet dönemimizdeki fikir hayatını etkileyen felsefî akımlardan pozitivistimin kültürümüze girmesinde öncü isimlerdendir. Yazılarında pozitivistimi, felsefî, edebî, tarihi açıdan ele alarak okurlarına sunmayı hedeflemiştir.¹³ Diğer taraftan da pozitivist felsefe söylemlerinin dışında dindar bir kişiliğe sahip olan filozof, İslam dininin esaslarına bağlı olduğunu eserlerinde belirgin bir şekilde hissettirmektedir. *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* Osmanlı devletinin son dönemlerinde pozitivistimin Türkiye’ye girişinde ve topluma ulaştırılmasında temel yayın organlarından sayılmıştır. Şuayb bu dergide ekonomi, din, toplum ve tarih konularında on sekiz yazı yayımlamış ve bu yazılarında toplumun en önemli unsuru olarak “din” konusunu esas almıştır.¹⁴

Pozitivistimin kurucusu A. Comte pozitif döneme gelince dine ihtiyaç kalmadığını düşünmekle birlikte sosyal statüde dini, toplumun temel unsurlarından biri olarak görmüştür. Toplumun varlığı da aile ve devlet kurumlarıyla beraber korunacaktır. Toplumun korunmasında ahlâk konusuna önem verdiği için onun temsilcileri de bu düşünceden etkilenmişlerdir. Nitekim her türlü maneviyatı reddeden pozitivistimin, ahlâkı da reddetmesi beklenirken, A. Comte toplumun ayakta kalabilmesi için ahlâkı zorunlu saymıştır.¹⁵ Aynı şekilde Ahmed Şuayb da ahlâkı, toplum için vazgeçilmez bir unsur kabul etmektedir. Pozitivistimin ahlâkı, metafiziğe ihtiyaç duymayan ve sadece toplum hayatını düzenleyen kurallar olarak ele alması, Ahmed Şuayb’ın da olmasını

¹¹ Şerif Mardin, “Batıcılık”, M. Belge, (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, ss. 245-250.

¹² Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünûn da Edebi Tenkit*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998, ss.11-18.

¹³ Mehmet Akgün, “1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, Cilt:40, Sayı:2-3, ss. 475-498.

¹⁴ Câhid Şenel, “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt:9, Sayı:17, ss. 431- 490.

¹⁵ Ayşe Durakbaşı, “Türkiye’de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte- Durkheim Geleneği”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 57-63.

istediği ahlâktır ve ancak bu anlayışın içerisinde maneviyatın da olması gerektiğini savunmaktadır.¹⁶

Rıza Tevfik Bölükbaşı'na gelince, felsefeye merakı nedeniyle “Feylesof Rıza” olarak anılmaktadır. Sübjektivizm felsefesinin savunucusu olan filozof aynı zamanda şair ve siyasetçidir. Bilgi felsefesi (epistemoloji), metafizik ve estetikte sübjektivizm ekolüne bağlı bir düşünürdür. Felsefe dersi verdiği dönemde tenkit ettiği birçok filozofun görüşlerini aktarırken sürekli sübjektivist felsefe geleneğinden söz etmektedir.¹⁷ Mufassal olarak ilk *Felsefe Sözlüğü*'nün yazarı Rıza Tevfik'e göre ahlâk, felsefî bir problem olmanın ötesinde sosyolojik bir gereksinimdir. Rıza Tevfik'in ahlâk anlayışı, ahlâkî anlamda edinilen sonuçların hayata aktarılırken; fert, aile ve cemiyet alanlarında hayata geçirilmesinde ve ahlâkın pratik yönünde kendini göstermektedir. Bu yönüyle de o, ahlâkın en etkili işlevini, toplumsal ilişkileri düzenlemesi olarak görmektedir.¹⁸

Rıza Tevfik'in ahlâk felsefesi sosyal değişime ve gelişime uygundur. Kalkınmaya odaklı ve gelişimci bir toplum modelini benimseyen filozofun ahlâka bakışı, tekâmülcüdür. Bu açıdan bakıldığında filozofun ahlâk felsefesi “ilerlemeci etik teori” şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla Rıza Tevfik'in dine ve ahlâka bakışı “ilerlemeci teoloji” kapsamında değerlendirilebilir. Rıza Tevfik, “Dini agnostisizm”i felsefî olarak Türk düşüncesinin gündemine getiren düşünürdür. Rıza Tevfik'in din felsefesi her türlü radikalizmin karşısındadır. Onun gerek din gerek ahlâk alanında yapmaya çalıştığı şey, dinî radikalizme daha doğru bir ifade ile mezhep taassupçuluğuna karşı çıkmak olmuştur.¹⁹

Yaşadıkları dönemin kültürünü ve bilgi birikimini anlamaya çalışıp bunu batı düşüncesi ile yoğurmaya çalışan A. Şuayb ve Rıza Tevfik'in takip ettiği ekoller ile

¹⁶ Mehmet Karakuş, “Son Dönem Osmanlı Aydınlarından Ahmed Şuayb'ın Din ve Ahlâk Görüşleri”, **Kilis, 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:3, Sayı:4, ss.165-178.

¹⁷ Turhan Ada, **Hayatı ve Kişiliği ile Rıza Tevfik Bölükbaşı**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2015, s.45.

¹⁸ İbrahim Agah Çubukçu, (Ed.), “Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefî Düşüncesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1990, Cilt:31 Sayı:1-4, ss.137-146.

¹⁹ Hilmi Yücebaş, **Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik: Şiirler, Makaleler, Hatıralar**, Halk Basımevi, 1950, ss.75-79.

düşünceleri arasındaki farklılık aslında bunun sonucu olarak yorumlanabilir. İşte bu çalışmada A. Şuayb'ın, pozitivist yaklaşımla, din ve ahlâk konularını kendine özgü metodu ile nasıl ele aldığı değerlendirilecek ve sonrasında Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın din ve ahlâk konularına yaklaşımı anlatılarak, bahsi geçen iki filozofun görüşleri karşılaştırılacaktır. Her iki filozof da felsefe, edebiyat ve sosyolojiyi iyi bilen, Batılılaşma döneminde sentezci bir yaklaşımla toplumu etkilemeye çalışarak problemlere çözüm arayan düşünürlerdir. Her iki filozof da 19. yüzyılın fikir hayatına yön verecek akımları dönemleri içinde tanıtmakla kalmadığı gibi, eleştirel düşüncüyü de 20. yüzyıla aktarmaya çalışmışlardır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma hareketi felsefe, sanat, eğitim, siyaset ve ekonomi vb. birçok alanlarda görülmektedir.²⁰

Ahmed Şuayb ve Rıza Tevfik Bölükbaşı Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu geleneksel ilim anlayışının değişmesinde ve modern çağ anlayışının yaygınlaşmasında etkili olan aydınlar arasında yer alırlar. Osmanlı döneminin önemli eğitim kurumlarından olan Sanayî-i Nefise Mektebi, Dârülfünun Edebiyat ve İlahiyat Fakültelerinde estetik, sanat tarihi gibi derslere yer verilmesinde her iki düşünürün etkisi büyüktür.²¹ Bu filozofları anlamak Tanzimat sonrası Osmanlı'nın son dönemindeki sanat, felsefe, estetik, din, ahlâk anlayışlarını kavramamızda yardımcı olacağı gibi, Cumhuriyet dönemi fikir hayatının nasıl geliştiğine de açıklık getirmiş olacaktır. Her iki filozof da buldukları dönemde baskı ve yasaklamalara rağmen bilgiye ulaşmaktan vazgeçmedikleri gibi gençlerin de zihinsel aydınlanmaya ulaşabilmelerine öncülük etmek için araştırma ve incelemelerden vazgeçmemişlerdir. Böylece Batıdaki aydınların düşünceleri ile ilgili çeviriler ve açıklayıcı yazılar yazarak gençlerin yeni ve farklı fikirlerle tanışmalarına öncülük etmişlerdir. Bu minvalde Şuayb ve Bölükbaşı'nın düşünce sistemlerini, buldukları toplumdaki düzensizliğe ve karşılaştıkları olumsuz durumlara karşı sundukları fikri akımların etkileri altında açıklamaya çalışacağız. Ayrıca onların ahlâk anlayışlarını din anlayışlarına dayanarak sunmaya çalışacağız. Çünkü ileride de görüleceği üzere felsefi ekoller açısından kendilerinden beklenenin aksine din ve

²⁰ Şerif Mardin, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler- 1**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 19.

²¹ Muhammed Ali Yazıbaşı, "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Cilt:3, Sayı:4, ss.761-780.

ahlâk anlayışlarında pozitif ve toplum için iyileştirici düşünceyi yansıtmışlardır. A. Şuayb'ın yazılarında ahlâk anlayışına yönelik çeşitli açıklamalar mevcut olsa da Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın yazılarında açık bir şekilde değerlendirme mevcut değildir. Bu yüzden Bölükbaşı'nın ahlâk anlayışını daha çok felsefi akımlar üzerine yaptığı yorumlamaları ve eleştirileri ile benimsediği sübjektivizm akımı üzerinden vermeye çalışacağız.

Literatür taramasına gelince Şuayb ve Bölükbaşı'nın araştırmaları üzerine ayrı ayrı ve kısıtlı incelemeler yapılmıştır. Ancak din kavramının ve Osmanlının hasta adam olarak adlandırıldığı dönemde araştırmalarının tesirlerinin ne olduğu değerlendirilmemiştir. Ayrıca din ve ahlâk anlayışlarının karşılaştırılması ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır.

Literatüre göz gezdirdiğimizde Mehmet Karakuş'un "Son dönem Osmanlı Aydınlarından Ahmet Şuayb'ın fikrî yapısı" ve "Son Dönem Osmanlı Aydınlarından Ahmet Şuayb'ın din ve ahlâk görüşleri" adlı makaleleri istifade ettiğimiz kaynaklardandır. F. Zehra Pattabanoğlu'nun "Ahmed Şuayb'ın ilimlerine bakışı ve ilimler tasnifi" adlı kitap bölümü Ahmed Şuayb'ın ilimler tasnifinde ahlak ilmini nasıl konumlandığını görmek bakımından önem arz etmektedir.

Abdullah Uçman'ın "Rıza Tevfik Bölükbaşı" adlı ansiklopedi maddesi filozofun hayatı, eserleri ve genel fikri yapısı hakkında temel bilgiler vermektedir. İbrahim Agah Çubukçu'nun "Şair- Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi" adlı makalede Bölükbaşı'nın felsefi düşüncesine ayrıntı vermeden değinilmektedir. Ramazan Gökalp Arkın'ın *Rıza Tevfik: Hayatı ve Şiirleri*, Feridun Kandemir'in *Kendi Ağzından Rıza Tevfik: Hayatı-Felsefesi-Şiirleri* kitabı, Hilmi Yücebaş'ın *Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik: Şiirleri, Makaleleri, Hatıraları*, Abdullah Uçman'ın *Rıza Tevfik: Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Şiirleri* adlı kitaplar genel hatlarıyla Rıza Tevfik hakkında bilgi vermektedir. Mahmut Çalışkan'ın *Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın din- ahlâk ilişkisi problemine yaklaşımı*, Muzaffer Keleş'in *Türk İslam Felsefesinde Rıza Tevfik Bölükbaşı*, Veysel Aydın'ın *Rıza Tevfik'te Din Felsefesi*, Şerife Onay'ın *Rıza Tevfik ve Mufassal Kamusu Felsefesi* adlı yüksek lisans tezleri Rıza Tevfik ve felsefesi bağlamında daha kapsamlı bilgi sunmaktadır. Suphi Küçük'ün *Rıza Tevfik'in Felsefesinde Bilgi Teorisi* adlı doktora tezi filozofun bilgi anlayışına eğilirken felsefesine dair ipuçları da vermektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Atila Doğan'ın *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, Atila Doğan ve Haluk Alkan'ın *Osmanlı Liberal Düşüncesi* gibi eserleri de Ahmed Şuayb ile Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın düşüncelerine sınırlı bir şekilde yer vermektedir. Her iki filozofun dönemlerini ve düşüncelerini anlamak bakımından bu tür eserler de literatür bakımından önem arz etmektedir. Araştırdığımız üzere Ancak Ahmed Şuayb ve Rıza Tevfik'in ahlak anlayışlarını ayrıntılı veren ve karşılaştırma yapan bir çalışmanın daha önce yapılmadığı görülmüştür.



2. AHMED ŞUAYB'IN HAYATI VE FELSEFESİ

2.1 Hayatı

Osmanlı edebiyat tarihçisi, Edebiyat-ı Cedide (Servet-i Fünûn) hareketinin düşünsel alanda temsilcisi olan, Ahmed Şuayb 1876'da İstanbul'da doğmuştur. İlköğrenimini Fatih Rüştüyesi'nde tamamlarken orta öğrenimini Vefa İdadisi'nde bitirmiştir. Daha sonra birincilikle tamamlayacağı Mekteb-i Hukuka girmiştir. Öğretmenlik ve ilköğretim müdürlüğü yapan Ahmed Şuayb, Mekteb-i Hukuku tamamlayınca aynı okulda Hakkı Paşa'nın (sonradan sadrazam makamına tayin edilmiştir) yardımcısı olarak İdare Hukuku derslerini, 1908'den sonra da Devletler Hukuku derslerini vermiştir. Ayrıca, Tedrisat-ı İbtidaiyye Müdürlüğü, İstanbul Maarif Müdürlüğü, Meclis-i Maarif üyeliği, Divan-ı Muhasebat Müdde-i Umumiliği görevlerinde de yer almıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra birçok davetiye almasına rağmen politikadan uzak durmaya özen göstermiştir.²²

Ahmed Şuayb, arkadaşları Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Mehmed Cavit'le birlikte 1908 ve 1910 yılları arasında Türkiye'deki pozitivist hareketin başlıca yayın organlarından biri sayılan ve 24 sayıdan oluşan *Ulum-ı İktisadiyye ve İçtimaiyye Mecmuası*'nı çıkarmıştır. Ahmed Şuayb, burada "Fransa İnkılabı", "Rusya Tarihi", "Avamil-i İçtimaiyye" gibi Avrupa siyasi tarihi ile ilgili dikkate değer makalelere yer vermiştir. Ahmed Şuayb, geç müdahale edilen apandisit rahatsızlığı yüzünden 1910 yılının bir bayram gününde 2 Aralık Perşembe gecesi otuz dört yaşında vefat etmiştir. Ahmed Şuayb'ın ölümünün ardından yayımlanan, *Musavver Şahika*'da yazarın evli ve bir çocuğu olduğu belirtilmektedir. Ahmed Şuayb'ın genç yaşta ölmesi Cenap Şehabettin, Mehmet Cavit, Hüseyin Cahit, Halide Salih, Mediha Güzin, Hayriye Melek Hunç gibi devrin önemli isimleri tarafından büyük bir kayıp olarak görülmüştür.²³

²² Abdullah Uçman "Ahmed Şuayb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: II, İstanbul, 1989, s. 138.

²³ Ahmed Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, (haz.: Erdoğan Erbay), Çizgi Kitabevi, Konya, 2018, s.12.

2.2 Edebî Kişiliği

Ahmed Şuayb'ın Fransızca mecmuaların birinde defterine not ettiği sorulara verdiği cevaplar *Musavver Şahika*'da Mehmet Cavit aracılığı ile yayımlanmasıyla yazarın kişiliği hakkında bize önemli bilgiler sunmaktadır. A. Şuayb, bu cevaplarda tabiatının esasını “her şeyi öğrenmek arzusunun ve çalışmanın” oluşturduğunu vurgularken, sevdiği nâsirler sorusuna ise; “hayat-ı muâsırını doğru ve iyi görenler, güzel yazarlar ve tasvir edenler”, sevdiği şairler sorusuna da Tefvik Fikret ve emsali şeklinde yanıtlamıştır.²⁴ Ahmed Şuayb'ın bu bilgiler doğrultusunda, duygusal bir yazar olduğu anlaşılırken, hayatının amacını okumak, öğrenmek ve çalışmak olarak belirlediği, amacının insanlığa hizmet etmek olduğu, ülkenin yükselmesi uğruna çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Şuayb, zekâsı ve çalışkanlığı ile tarih, edebiyat, hukuk, iktisat, sosyoloji, gibi çeşitli alanlarda, özellikle tenkit içerikli yazılarında titiz inceleme ve araştırmalar ile öne çıkmaktadır.

Edebiyatı toplumu anlamak için zorunlu gören Ahmed Şuayb'ın düşünce hayatının ilk döneminde estetikle ilgili çalışmalar görülmektedir ve bunlarda Beşir Fuad'ın izleri hissedilmektedir. Fransız edebiyatındaki realist ve natüralist akımların ilk farkına varan Beşir Fuad iken bu akımların kapsamlı bir tanıtımını ve eleştirisini yapan Ahmed Şuayb olmuştur.²⁵ Eleştiri yönteminin en güçlü temsilcisi kabul edilen Şuayb, *Servet-i Fünûn* döneminde objektif bir tenkit ve edebiyat anlayışını savunmuştur. Ayrıca gerçeklikten uzak kuşağın düşünce anlayışlarındaki eksiklikleri belirtmek ve farkındalık oluşturmak için, *Edebiyat-ı Cedide* yazarlarının aşırı içe dönük duygusal sanat anlayışlarını “Son Yazılar” adlı makalesinde ele alarak eleştirmiştir. 1896'da kaleme almaya başladığı *Servet-i Fünûn* dergisinde “Hayat ve Kitaplar” başlığı altında topladığı makalelerinde en başta üzerinde en çok durduğu, görüşlerinden etkilendiği ve kendisine hayranlık duyduğu Hippolyte Taine olmak üzere, Niebuhr, Gabriel Monod, Gustave Flaubert, Ranke, Ernest Lavisse ve Mommsen gibi Batılı yazarlar,

²⁴ Mehmet Ö. Alkan, “Türkiye'nin İlk Felsefe Dergisi: Felsefe Mecmuası”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, 1989, Sayı:89, ss.49-56.

²⁵ İsmail Doğan, “Sosyolojik Düşüncenin Osmanlı'daki Kaynakları: Ulûm-i İktisadiye ve İçtimâiye Mecmuası Örneği”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt:32,Sayı:1, ss.49-82.

tarihçiler ve düşünürler hakkında bilgi vermiştir.²⁶ Üzerinde çok fazla durduğu filozof Taine'in ırk, muhit, an prensibini eleştirdiği bu seri dışında, Albert Sorel'den ilham alarak tarihi söyleşiler kaleme almıştır. Onu tanıyanlar yazmayı planladığı “Mufassal Osmanlı Tarihi” için bin sayfadan oluşan beş altı deftere ince yazılarla notlar aldığını fakat bu düşüncelerini yayımlayamadan vefat ettiğini belirtmektedirler.²⁷

2.3 Eserleri

- Esmar-i Matbuat (Basın Meyveleri).
- Hayat ve Kitaplar (1901).
- Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimaiye Mecmuası (1908-1910 da Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Mehmet Cavit'le birlikte çıkardıkları 24 sayıdan oluşan derginin üç ciltten oluşan kitap serisi) ve içinde yer alan makaleler²⁸: Yirminci Asırda Tarih (I. cilt, ss. 12 -22), Devlet ve Cemiyet (I. cilt, ss. 41 -52), Ulûm-i İktisâdiye Mecmuası Hürriyet-i Mezhebiye (I. cilt, ss.98 -108), Fransa İhtilâl-i Kebiri (Mâba'd) (I. cilt, ss. 180 -186), Hürriyet-i Düvel-i Mütemeddinenin Siyaset-i Mezhebiyeleri-2 (I. cilt, ss.204-219), Fransa İhtilâl-i Kebiri-3 (I. cilt, ss. 270 -276), İmtiyazat-ı Mezhebiye-4 (I. cilt, ss. 294 -320), Fransa İhtilâl-i Kebiri (Mâba'd) (I. cilt, ss.348-354), Avâmil-i İçtimaiyye-1 (II. cilt, ss.29-52), Fransa İhtilâl-i Kebiri (II. cilt, ss.71-78), Avâmil-i İçtimaiyye-2 (II. cilt, ss.93-101), Fransa İhtilâl-i Kebiri Kısm-ı Sani-1(II. cilt, ss.149-160), Avâmil-i İçtimaiyye-3(II. cilt, ss.180-199), Fransa İhtilâl-i Kebiri-2 (II. cilt, ss.244-245), Viyana Mu'temeri (II. cilt, ss.294-308), Fransa İhtilâl-i Kebiri (II. cilt, ss.322-327), İkinci Filip ve Ahlafı (1559-1598)-1(III. cilt, ss.16-31), Fransa İhtilâl-i Kebiri (Mâba'd) (III. cilt, ss.69-71), İkinci Filip ve Ahlafı(1598-1665)-2 (III. cilt, ss.107-118), Fransa İhtilâl-i Kebiri (III. cilt, ss.154-159), Rusya Tetebbuat-ı Muhitiye ve Ma'şeriye 1(III. cilt, ss.179-189), Fransa İhtilâl-i Kebiri (III. cilt, ss.259-262), Rusya Tetebbuat-ı Muhitiye ve

²⁶ Ayrıca detaylı bilgi için bakınız: Ruhi İnan, “Ahmed Şuayb'ın Tenkidçiliği”, On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Samsun, 1998, ss.18-103.

²⁷Ahmed Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.11-23.

²⁸Ahmed Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.23.

Ma'şeriye 1 (III. cilt, ss.277-287), Bütçe (III. cilt, ss.288-308), İstikrazat (III. cilt, ss.-309-332), Fransa İhtilâl-i Kebiri (III. cilt, ss.333-336).

- Hukûk-ı Umûmiye-i Düvel (Devletler Genel Hukuku, 1912)
- Hukûk-ı İdare (Ders Kitabı, I-II, İstanbul 1910)
- Şiir: Eş'ar-ı Vefâ

2.4 Felsefesi

Şuayb'a göre felsefe, düşünme ve tertip etmektir. Düşünme ya hayale dayanan ve tecrübenin olmadığı nazari-spekülatif ya da tecrübeye önem veren maddi ve müspet yani pozitif şekilde olabilir. Ancak düşüncenin doğru olup olmadığı, olaylara uygulandıktan sonra ortaya çıktığı için, ikinci düşünce yöntemini tercih eden Şuayb, felsefenin müspet ilimlere dayanması gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü felsefenin görevi, evrenin kanunları ile insanın tabi olduğu kanunların ilişkisini tespit etmektir. Bu sebeple o, eserlerinde sosyal bilimler ile fen bilimlerinin ortak hususlarda iletişime geçmesi gerektiğini anlatmaya çalışarak bilimsel metodolojinin önemine vurgu yapmıştır. Toplumların antropoloji yanında sosyoloji, psikoloji, din, ahlâk ve kültüre dayanılarak incelenmesi gerektiğini söylemiştir.²⁹

Ahmed Şuayb 19. yüzyıl felsefesini anlatırken Royer Collard ile başlayıp, Coussin'de olgunlaşan çeşitli görüşleri uzlaştıran bir ruh felsefesi ve bunları takip eden Paul Jenet üzerinde durmuştur. Ayrıca A. Comte ile başlayan Stuart Mill, Renan, Littre ve Taine ile devam eden pozitivismi açıklamıştır.³⁰ Ahmed Şuayb, *Servet-i Fünûn Dergisi*'nde yazı dizisi olarak yayınlanan ve daha sonra kitaplaştırılan "Hayat ve Kitaplar" başlıklı yazılarında pozitivist felsefenin yakın tarihi üzerinde durmaktadır. Bu dizinin ilk makalesinde amacı, yeni bakış açıları yaratarak ve okuyucularını batının eserlerinden faydalanmalarını sağlayarak yeni bilgiler sunmayı istemesidir. Böylece Ernest Lavisse, Carsten Niebuhr, Gustave Flaubert, G. Monod, Theodor Mommsen ve Hippolyte Taine'i okuyucularına sunar. Bu çalışmalar içinde, Emile

²⁹ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "Ahmed Şuayb'ın İlimlere Bakışı ve İlimler Tasnifi", **Tanzimat Sonrası Türk Düşüncesinde İlimler Tasnifi**, (A. Çapku, Ed.), Çizgi Kitabevi Yayınları, Ankara, 2022, ss. 272-273.

³⁰ Pattabanoğlu, "Ahmed Şuayb'ın İlimlere Bakışı ve İlimler Tasnifi", s.274.

Hannequin'ın, çağdaş pozitivistimin ilkeleri dikkat çekmektedir. Ahmed Şuayb, Hippolyte Taine'in felsefesini anlatırken pozitivistimin temel düşüncelerini inceler ve pozitivistimin ilkelerinden kendisinin hangi noktalarda ayrıldığını da belirtir. Taine, Servet-i Fünûn düşünürleri üzerinde çok fazla etkisi olan bir filozoftur.³¹ Ahmed Şuayb, pozitivistime karşı olan Emile Boutroux ve Henri Bergson gibi felsefecileri de dergide yazdığı yazılarda okuyucularına anlatmaktadır. Sosyoloji alanında Taine'in aşılmış olduğunu söyleyen, Emile Durkheim ile Gabriel Tarde adlı Türkiye'de önemli etkileri olacak olan bu iki filozoftan ilk bahseden Ahmed Şuayb, ayrıca Alfred Fouillée ve Schopenhauer'in adını da Türk düşüncesine duyuranlardandır.³² Türkiye'de pozitivistimin etkisinde kalan ve yayılmasında etkisi olan düşünürlerimiz arasında Ahmet Rıza, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Ziya Gökalp, Salih Zeki, Hüseyin Cahit Yalçın ve özellikle pozitivistimin felsefi akım olarak Türk okurlara ilk tanıtan ve savunan kişi olan Beşir Fuad yer almaktadır.³³

Ahmed Şuayb felsefi, edebi, tarihi açıdan ele alarak pozitivistimi farklı alanlarda okurlarına sunmaya çalışmıştır. Onun takip ettiği Comte'un pozitivistimi, doğru bilginin yalnızca bilimsel bilgi olduğunu ve doğru bilginin ancak deney yoluyla elde edilebileceğini kabul etmektedir. Ancak bu bilginin kendisinin deneysel olmadığını savunmaktadır.³⁴ Bütün Avrupa ülkelerinde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yayılmaya başlayan bu felsefe akımı, yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar birçok düşünsel evrimleşmeye ve farklılaşmaya maruz kalarak benimsenmeye devam etmiştir. Bu nedenle evrimci pozitivism ve sosyal pozitivism şeklinde iki ayrı yönde ilerleme kaydetmiştir. Bilimin yöntemini ve sonuçlarını ele alarak daha adil bir sosyal örgütlenmenin olanaklı olacağı düşüncesini savunan A. Comte tarafından sunulan "sosyal pozitivism" yönün, ilkidir.³⁵ İkincisi ise Herbert Spencer'in fikri dayanağı olan, toplum ve tarih kavramı yerine doğa kavramında yapılaştırılan, fizik ve biyoloji

³¹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.14-18.

³² A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.14-26.

³³ Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, ss.23-35.

³⁴ Auguste Comte, **Pozitivism İlmihali**, (P. Erman, Çev.; 2. baskı), Milli Eğitim Basımevi: Batı Klasikleri, İstanbul, 1952, ss.12-18.

³⁵ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, ss. 181-186.

alanlarını temel almasıyla odak nokta, sosyal pozitivistimin tarihsel ve toplumsal ilerleme kavramından biyolojik ve fiziksel evrim kavramına yönlendirilme halidir.³⁶

A. Comte pozitivist anlayışında fikri, ahlaki yapılanmayı ve sistematik ilkelerini her türlü metafizik ve teolojik düşüncenin dışında aramıştır. Çünkü pozitif bilim ile belirlenmiş olan toplumdaki düzen isteğinin oluşabilmesinin çözüm yolunu, pozitivism ile ilerlemede görmüştür. Ona göre toplumdaki düzen ancak bilim insanların düşünce üstünlüğü ve tanrıbilimcilerin toplumsal yetenekleri bir araya getirilirse mümkün olacaktır. Böylece düşünce gereksinimlerine en uygun olan ve ahlâk gereksinimlerini en iyi şekilde karşılayan bir yönetim biçimi sağlanmış olacaktır. Bu da bilimin temeli olan akıl ile dinin temeli olan kişinin kişisel iç dünyasının niteliğini belirleyen inançlarının doğrultusunda kararlarına yön veren tanrıbilimcilerin arasındaki anlaşmazlığı ortadan kaldıracaktır. Yani toplumbilimdeki pozitifliğin zorunlu formülü “insanlık” olacaktır.³⁷ Çünkü A. Comte’a göre, son ve en gelişmiş noktaya ulaşabilecek akla ve yeteneğe sahip olan insanın ilimde ilerlemesini sağlayacak olan pozitivistimdir. Comte’un yapmak istediği şey, maneviyatı reddederek, “insanlık” kavramı yardımıyla din ile ilmin sentezi şeklinde tanımlanabilecek yeni bir din oluşturmaktır. Bir tür “insanlık” dini kurmayı hedefleyen A. Comte, Tanrı’nın yerine “insanlık” kavramını, ermişlerin yerine bilginleri koymaktadır. Ancak bütün ayin ve törenler, Katolik dini çerçevesine elverişli olarak gerçekleşmektedir. Bu soruna yönelik Murtaza Korlaelçi, Ahmed Şuayb’ın, hiçbir şekilde itiraz etmeksizin pozitivistimi eleştirisiz bir yaklaşımla okurlarına sunmasının doğru olmadığını belirtmektedir.³⁸ A. Şuayb aşağıdaki açıklamasıyla toplumdaki gücün ilim adamlarına verilmesi gerektiğini şöyle dile getirmektedir:

“Terakki asla zayi olmaz, her terakki kazanç ve payıdardır, şekil değiştirir fakat ortadan kalkmaz... İş bu terakkinin tabii gelişmesini tayin etmektir. Bununla ise Papalığın geçmişteki egemenliği yerine ilmin manevi kuvveti tesis edilmiştir... Orta Çağ Avrupası’nda ruhani kuvvet kilisenin elinde idi... Yaşadığımız asır ise fen asrı

³⁶ İlhan Kutluer, “Pozitivism”, **TVD İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXIV, İstanbul, 2007, s.335

³⁷ Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe: Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkılap Kitapevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş., 1994, 7. baskı, s.103.

³⁸ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivistimin Türkiye’ye Girişi**, Hece Yayınları, Ankara, 2003, ss.341-342.

olduğundan, kilisedeki bu ruhani güç kiliseden alınarak, bilime yön verecek âlimlere teslim edilmelidir...³⁹

Nazari ve pozitif olmak üzere iki tür düşünme tarzından bahseden Şuayb'a göre, nazari düşünce için tecrübe yerine hayal kurmak önemli iken; pozitif tür için bir hakikatin doğruluğun varolan durumlarla karşılaştırılarak temellendirilmesine dayalı olduğu için tecrübe önem teşkil etmektedir. Ahmed Şuayb "Taine Filozof" adlı başlığın devamında Saint Simon, Dalembert, Desire, Thermar, F. Bacon, Radisson, Bernerdino Telesio, John Locke, David Hume, John Berkeley, Schelling, Fichte, Thomas Hobbes, Royer Collard, Cousin, Paul Janet, Jules Kant, Bentham, Descartes, Hegel, Spinoza, Abailard, Pascal, Condillac, William Hamilton, hatta Aristoteles vb. düşünürlere yer vermektedir.⁴⁰

Ahmed Şuayb'a göre pozitivism, insana yönelik düşünsel bir yaklaşım sunmaktadır. Bu yaklaşım tabiattan ayrı olduğu düşünülen insanı, tabiatın ortasına bırakmak, beşerî bilimleri (arkeoloji, kültürel çalışmalar, tarih, eski ve modern diller, edebiyat, hukuk, felsefe, din vs.) tabii bilimlere (fizik, kimya, gök bilimi, biyoloji vs.) bağlamak ve tabii bilimler tarafından kullanılan ahlâk alanına uygulamak olmak üzere üç farklı yol çizmektedir. Bu yollar pozitivismin kendi sistemi içerisinde bir bütünlük oluşturmaktadır.⁴¹ Ahmed Şuayb pozitivismin üç yol olarak sunduğu yöntemleri sırası ile inceleyerek yorumlamaktadır. Buna göre metafizikteki karmaşayı tamamıyla ortadan kaldırarak, bilimi metafizikle olan bağından kurtararak, tüm bilimleri kesin olarak kararlaştırılmış bir şekilde birleştirmek gerektiğini söyleyerek, amacına ulaşmaya çalışmıştır.⁴² Ona göre Orta Çağ felsefesi genellikle Ortodoks ve spiritüalist iken, modern felsefe ise, fikri kayıt ve şartlara bağlayan her tür kaydın aleyhine ayaklanarak rasyonalist olmuş ve bir kere bu noktayı bulduktan sonra yavaş bir ilerleme ile pozitivismeye kaymıştır.⁴³

Descartes'ın sistemi genel görünümü itibariyle 17. yüzyılda spiritüalist görüşlerin öncüsü sayılmakla beraber yaydığı fikirler, rasyonalizm ve pozitivism yöntemlerinin

³⁹ Murtaza Korlaelçi, **Positivismin Türkiye'ye Girişi**, ss.321-322.

⁴⁰ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.63-76.

⁴¹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 402-405.

⁴² A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.398.

⁴³ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.430-432.

temelini oluşturmuştur. Bacon ise İngiltere’de, Telesio’nun İtalya’da savunduğu fikri ele alarak eserlerinde tecrübe ilimleri yüceltmış ve “Novum Organum” adlı kitabında Aristoteles mantığını reddederek tümevarım kurallarını temellendirilmesi ile skolastiklerin yöntemi olan tümdengelim eleştirerek tümevarım usulünün kabulünü ve kullanılmasını tavsiye etmiştir.⁴⁴ Ayrıca pozitivistlerin fikri gibi a priori delil olarak adlandırılan sebepten sonuca delillendirme yöntemine a posteriori denilen sonuçtan sebebe delillendirme kuralını üstün tutmasıyla Bacon bu şekilde şimdiki pozitivizm temellerini oluşturmuş oluyor. Böylece Orta çağ filozoflarının bilimler tasniflerine bakıldığında pozitivizmin var olan piramidi tersyüz ettiği görülmektedir.⁴⁵ 19.yy’da İngiliz matematikçilerinden kabul edilen J. Bentham, W. Hamilton, J. Start Mill vb. ünlüler Bacon’un öğrencileri olarak onunla aynı şekilde tümdengelim yöntemini kaldırarak, tümevarıma önem vermişlerdir.⁴⁶

A. Şuayb bilimleri birbirleriyle alakaları açısından sınıflara ayırırken, temel araç olarak matematiği görmektedir. Matematik ile bütün şeylerin aralarındaki bağlantılar belirlenerek, inceleme sonunda önem derecelerine göre konumlandırılma yapılmalıdır. İşte bu tasnif, bilimsel bir tasniftir. Pozitivizmin bilimler sınıflamasının temelinde yatan ilke, gittikçe azalan genellik ve çoğalan karmaşıklıktır. Buna göre, birinci tabakada matematik ve astronomi gibi metafizikten arındırılmış bilimler var iken, daha sonra, fizik ve kimya gibi metafizikten biraz seyreltilmiş bilimler yer almaktadır. Basamakların sonuna gelindiğinde, metafiziğin etki ve izlerinin belirgin bir şekilde var olduğu ahlâk gibi beşerî bilimler bulunmaktadır.⁴⁷ Bu beşerî bilimler metafizik izleri ortadan yok edilmiş olan bilimlere bağlanmalıdır ki, bu şekilde, evren insana bağlı olmaktan çıkartılıp, insan evrene bağlı hale gelmelidir.⁴⁸ Burada belirtmek istediği eskiden insanın evreni kendi zihnindeki hayale göre betimleyerek şekillendirmiş olduğudur. Bütün ilimler antropolojinin etkilerinden ve ayrıntılarından oluşmaktadır. Şimdi ise, antropoloji bütün diğer ilimlerin takipçisi kabul edilmiştir ve artık evren insana değil, insan evrene bağlı kalmıştır. Aslında insan evrene bağlı

⁴⁴ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.433-435.

⁴⁵ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 394-396.

⁴⁶ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.398.

⁴⁷ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.402-403.

⁴⁸ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.403.

ve evrenin sahip olduğu onun hayatı ile yaşamaktadır. Yalnız daha karmaşık kanunlara hâkimdir, insan bütün evrenin bileşkesidir.⁴⁹ İlimlerin bir dereceleme yöntemine bağlanması eski felsefeyi bütün ile değiştirmektedir. Birinci tabakada bulunan ilimler, metafizikten arındırılmıştır; onlara bağlanmış olanlar ise metafizik alametlerinden bütünüyle temizlenmiş fizik bilimleri, kimya, fizyoloji ise, temizlikten daha az pay sahibidirler. Şöyle ki, psikoloji ve ahlâkın parçalarında metafiziğin etkisi görülmektedir. O halde, ilimleri düzene koymak için, metafizik belirtileri bulunduranları, metafiziği içinde bulundurmayıp bundan korunmuş olanlara tâbi kılmak gerekmektedir.⁵⁰

Ahmed Şuayb'a göre ilerleme ilim ve fen ile birlikte gerçekleşecektir. Diğer yandan toplumun birlik içinde hareket etmesi ve kalıcı değerler üretebilmesi için toplumsal kültürü çok değerli bulan Şuayb din ve ahlâk konusunda da önemli fikirler paylaşmaktadır. Onun olarak din anlayışının ne olduğunu anlayabilmemiz için öncelikle modernizmin kavranmaya başlandığı Sultan II. Abdülhamit (1876-1909) devrindeki Batı'nın nasıl model alındığına da bakmamız gereklidir. II. Abdülhamit "Batıcılığı", Batının tekniğini, idari sistemini ve özellikle askerî teşkilatı ve eğitimini devlet sisteminde uygulamak olarak anlamakta ve ayrıca Müslümanlığı tebaası arasında güçlendirmeye çalışmaktadır.⁵¹ Böylelikle Batıyı, Batıda geliştiren pozitif bilimlerle bağdaştıran bir nesil yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu anlayışla yetiştirilen nesil de Batıyı güçlü olmanın bir yolu olarak görmüş ve Batıcılığın eski dinsel değerlerin ancak milli gücü artırdığı oranda önemli olduğu düşüncesini savunmuştur.⁵² Aynı görüşü A. Şuayb da benimsemekte ve Batının ilerici yapısının örnek olarak alınmasını istemekte, ancak bu ilerici yaklaşımın toplumun sahip olduğu dinin değerleriyle de güçlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ahmed Şuayb, pozitivistimin Türkiye'ye girişinde ve topluma ulaştırılmasında temel yayın organlarından sayılan *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye* dergisinde de özellikle toplum, ekonomi, din ve tarih konularında toplumların en önemli unsuru olarak "din" unsuruna

⁴⁹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.403.

⁵⁰ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.402-404.

⁵¹ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (çev. Metin Kıratlı,), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s.190.

⁵² İlhan Kutluer, "*Pozitivizm*", s.336.

sarılırken, *Servet-i Fünûn*, *Aşyan*'da bulunan yazılarında da pozitivism akımından bahsetmektedir.



3. AHMED ŞUAYB'IN DİN VE AHLÂK ANLAYIŞI

Ahmed Şuayb'ın ahlâk anlayışı hem felsefî düşüncesi hem de din anlayışı ile yakından ilişkilidir. Bu sebeple bir pozitivist düşünür olarak dine yaklaşımı nedir? Dini ilke ve esasları değer yargılarından görmekte midir? Bu hususlara açıklık getirdikten sonra ahlak anlayışını daha detaylı anlamaya çalışalım.

3.1 Din Anlayışı

Ahmed Şuayb önceki dönemlerde olduğu gibi yeni dönemlerde de toplum için en önemli meselenin din ve dinî yaşantı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre insan doğası üzerinde hızlı bir şekilde etki ve işlev gören bir faktör olduğu için dinin insanlığa sunduğu mutluluğu şimdiye kadar hiçbir felsefe verememiştir.⁵³ Bu sebeple toplumun en önemli unsurlarından biri olarak dini gösteren Ahmed Şuayb⁵⁴, dönemindeki geri kalmışlık tartışmalarına katılmakta ancak diğer aydınlardan farklı dini suçlamamaktadır. O da Osmanlı'daki her aydın gibi ülkenin içinde bulunduğu gerilemenin sebebinin bulmak istemektedir. İlahiyat ilkesine bağlı kalmayı gericilik olarak değerlendiren pozitvizmin aksine devrinde yaşayan ve batıyı körü körüne taklit eden kimseler gibi gerilemenin sebebinin din olduğu şeklindeki inanın doğru olmadığını, hatta İslam dinini ilerlemeye engel bir din olarak görmenin büyük bir yanlışlık olacağını vurgularken, gerilemenin asıl sebebinin tembellik olduğunu söylemektedir.⁵⁵ A. Şuayb'a göre hayat sürekli bir koşuşturma ve çalışma temeline dayalıdır. İşte bu yüzden çalışmayı terk eden tembeller buldukları konuları başkalarına bırakır ve gerilemeye sebebiyet verirler.⁵⁶

A. Şuayb ahlâkın düşüş ve yükselişini, toplum fikrindeki yücelik ve basitlikle birlikte değerlendirilmesi gerektiğine inanır. Ona göre din, toplumların ahlâkî açıdan güzel sayılan değerlere sahip olmasında çok önemli bir faktördür.⁵⁷ Zira din, akl-ı selim

⁵³ Ahmed Şuayb, "Avâmil-i İctimaiye-1", **Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası**, (ed.: Mehmet Kanar), Cilt: II, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, ss.29-52.

⁵⁴ Ahmed Şuayb, "Avâmil-i İctimaiye- 2, Cilt: II, s. 93.

⁵⁵ Ahmed Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3", *Cilt: I*, ss.282-293.

⁵⁶ Ahmed Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.307-425.

⁵⁷ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.406

fikirilere kaynaklık etmekte ve böylece toplum ahlâkını şekillendirmektedir. Dolayısıyla ahlâklı olmada dini inanca bağlılığın önemli bir yeri vardır. Sadece dinin değil dinin kurumlarının da önemli olduğunu vurgulayan Şuayb, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde tartışmaların başında olan ve aynı zamanda meşruiyeti sorgulanan ve dinî bir yapı olarak görülen Hilafetin ciddi bir savunucusu olmuştur.⁵⁸ Ona göre, Hilafeti kaldırma taraftarı olanlar, hükûmette egemenlik amacıyla olan ve manevî iktidarın önemini kavrayamayan kimselerdir. Ahmed Şuayb'ın "Hilafetin bize sunduğu kuvvetten yararlanmak, bütün Osmanlılar için vatanını sevmek farz ve siyasideir."⁵⁹ şeklindeki ifadesinde, toplumların manevi olarak etkilendiği önemli bir müessese olan "Hilafet" kurumunu mühim gördüğü ve toplumun menfaati için bu kurumdan istifade etmeleri gerektiğine dair olan düşünceleri anlaşılmaktadır.⁶⁰ İslamiyet'in asla ilerlemeye mâni bir din olarak gösterilmemesi gerektiğini düşünen Şuayb, İslam dininin bütün bir dünyanın akan ve taşan bir ilim deryası olarak görülmesi gerektiğini söylemekte ve bu doğrultuda her türlü gelişimi savunmaktadır.

Mezhep hürriyetine gelince dinlerin farklı yaşama biçimleri olarak değerlendirilen bu hususta da değerlendirmeler yapan A. Şuayb, mezhep hürriyeti başlığı altında bağımsız makaleler yazmış ve mezhep hürriyetinin insanların en tabî, en değerli hakkı olduğunu şöyle ifade etmiştir.⁶¹

"Ne amaçla olursa olsun hürriyet meselesini geliştirenlerin müttekâmil dinler olmasının nedeni; inanmak için hür olmanın gerekliliğine, inanmanın hürriyet, hürriyetin inanma üzerine karşılıklı etkisi olmasından kaynaklı sonuçları vardır. Çünkü iman etmek, yabancı baskılara karşı koymayı gerektirir."⁶²

İman konusu öncelikle kişinin kendisinin hür olmasını gerektirir. Bu konuda Sokrates'in yaşadıkları da örnek teşkil eder. Bulunduğu topluluğun tanrılarını kabul etmemek ve yeni tanrılar oluşturmakla suçlanan Sokrates, genç öğrencileri soru sormaya teşvik etmesiyle de topluluk üyeleri tarafından suçlu ilan edilmiştir. Mahkeme sonucunda vicdan hürriyeti adına kendini feda etmiştir.⁶³ Nitekim Roma

⁵⁸ A. Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3", Cilt: I, s.283.

⁵⁹ A. Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3", Cilt: I, s.292.

⁶⁰ A. Şuayb, "Ulûm-u İktisadiye Mecmuası Hürriyet-i Mezhebiye", Cilt: I, s. 98-102.

⁶¹ A. Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3", Cilt: I, ss.282-291.

⁶² A. Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3", Cilt: I, ss.285-290.

⁶³ A. Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3", Cilt: I, ss.282-284.

imparatorluğunda kölelik hakimdi ve insanlardan beklenen hürriyet talebi değil, tam bir itaat eylemiydi. Romalılarda bu durum birçok kanlı olaylar ve canice yaklaşımlardan sonra otoritenin papanın eline geçmesiyle birlikte Hıristiyanlığın gölgesinde kölelik ve var olan kast sistemindeki keskin çizgiler azalmaya başlamıştır. Araplarda ise İslamiyet'in ortaya çıkmasıyla aşiret sistemleri ve toplumdaki katı kurallar azalmıştır.⁶⁴ Mezhep hürriyeti noktasında İslamiyet'in Avrupalılara yol gösterici olduğu belirtmek için A. Şuayb şu ifadelerle yer vermiştir:

“Hz. Muhammed (Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem)’in “cümle Müslüman âlemine ulaşması için ilettiği bir mektupta: “Bu ahitnâme (Hz. Peygamber'in, halife ve hükümdarların emriyle, çeşitli kademelerdeki yönetici ve memurlarla ilgili olarak düzenlenen tayin kararı, yazılı emir ve yönerge; bazı şahıs ve gruplara tanınan hak ve imtiyazları, yabancılarla yapılan antlaşma hükümlerini ihtiva eden belge) her kim muhalefet ederse, Allah-u Teâla'nın lanetine layık olur. Bütün Hıristiyanlığa alakası olanlardan her türlü sıkıntı, üzüntü ve eziyetten uzaklaştırdım. Çünkü onlar benim idareme bağlı insanlardır ve ehli zimmetim (Vergi vermek şartıyla İslâm devleti içerisinde yaşayan gayr-i müslim vatandaş) dir. Kimseden zorla haraç alınmasın, ibadet yerleri yıkılmasın, hiçbir ibadet şekli engellenmesin, karşı çıkanlara güzellik ve iyilikle yaklaşılarak bu insanlara, rahmet ve şefkat kanatları altında korunmalıdır.”⁶⁵

Yukarıdaki pasajda A. Şuayb'ın Hz. Muhammed'e olan bağlılığı ve İslam dinine iman etmekten duyduğu hazzı, mutluluğu ve gururu görülmektedir. İslam dinine atfedilmeye çalışılan bağınazlık, canice yaklaşım, eziyet vb. gerici yaklaşımların hiçbiri doğruları yansıtmamaktadır.⁶⁶ Şuayb İslamiyet, din ve mezhep hürriyeti konularına çok hassas yaklaşmakta ve bu bağınaz yaklaşımlar hususunda tarihin tozlu sayfalarına bakılması gerektiğini söylemektedir. Bunu pekiştirmek için de tarihte yer alan; engizisyon, Sen Bartelomi, İrlanda Mezalimi, Almanya'daki din savaşlarına dikkat çekmektedir. Ayrıca, Hıristiyanların mezhep özgürlüğüne hoş yaklaşması söz konusu bile olmazken, bir de Papa Arapların kılıçtan geçirilmesini emretmiştir. A. Şuayb, Hz. Ömer'in Kudüs'e girişi ile hiçbir şekilde değerli kitaplara, sanat eserlerine kısaca hiçbir tahribata sebebiyet vermediği gibi halka da eziyet etmemesine karşılık, Hıristiyanların Kudüs'e girişlerinde büyük bir tahribat ve yıkım meydana gelmesini en önemli örnek olarak belirtir.⁶⁷ Ahmed Şuayb hukuk dersleri vermiş ve bu dersleri anlatırken hukuk ilminin gelişmesine katkılarından dolayı Müslümanlardan övgüyle

⁶⁴ A. Şuayb, “*Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3*”, Cilt: I, ss.288-293.

⁶⁵ A. Şuayb, “*Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3*”, Cilt: I., ss.285-287.

⁶⁶ Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İz yayıncılık, Konya, 2001, s.25.

⁶⁷ A. Şuayb, “*Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3*”, Cilt: I., s.289.

bahsetmiştir. Ona göre hukuk ilminin kaynağı dört şeydir ve en başında da dinler bulunur.⁶⁸ Şuayb İslam dininin sahip olduğu hukukun kaynağının; Kur'an-ı Kerim, Sünnet, Kıyas-ı Fukaha, İcma-ı Ümmet olarak belirtmektedir. İslam hukuk esasının hemen hemen hepsi insan ve toplum mutluluğunu gerçekleştiren bir düzen hedeflemektedir. Bu yüzden fıkıh ilminin hukuk literatürünün gelişmesine olan etkisi önemlidir.

İslam devletlerindeki yönetimin temelinde dini kaideler esas alınmaktadır. Toplumdaki hukuki süreçlerin karar merci Şeyhülislam yönetmekle birlikte sadrazamın rütbesiyle bir tutulmaktadır. Yani; Osmanlı Devleti'nde "Hilafet ve Saltanat" iç içe ilerlemekte ve dini kaideler her şeyin üstünde tutulmaktadır. Tabii bu durum bir kast sistemini şeklinde olmamakla birlikte amacı toplumdaki huzur ve refahı sağlamaktır. Şuayb, "Her şey ki adalettir. Aynı şeriattır..."⁶⁹ şeklindeki ifadesiyle, *Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası'nda* İmam Vâkidî'nin sözü ile toplumdaki huzurun kaynağına dair görüşünü pekiştirmektedir.⁷⁰ Ahmed Şuayb'ın bu düşüncelerinden İslam dinine olan bağlılığı anlaşılmaktadır.

3.2 Ahlâk Anlayışı

Ahlâkla ilgili düşüncelerini ahlâki fiiller bakımından insan hürriyeti, pozitivist ahlâk ve ahlâk eğitimi bağlamında ele alan Ahmed Şuayb'a göre pozitivistler, tabii ilimlerle insani ilimleri birbirine bağlayıp, uyumlarını korumak için uğraşmaktadırlar. Çünkü insan kâinatın bir parçası olup, maddi ve manevi varlığı tabiattadır. İnsanı tabiattan ve hayvandan ayıran en mühim vasıf, değişim seyrinin olmasıdır. Hayvanlarda bu durum cüzidir ve hayvan terbiyeye müsaittir ama insan gibi sürekli değişim içinde değildir. İnsanda ise filozofların terakki dedikleri sürekli bir değişim isteği vardır ve tarih, bu açıdan beşeriyetin değişiminin ibret gösterici levhasıdır.⁷¹ Ahmed Şuayb'ın ahlâk anlayışını daha detaylı anlatmadan önce ahlâkla ilgili bazı genel konuları gözden geçirmek çalışmamızın temel problemini anlamak bakımından faydalı olacaktır. Bu

⁶⁸ Ahmed Şuayb, **Hukuk-u İdare**, (yay. haz. Ramazan Çağlayan), Akademisyen Kitabevi A.Ş., Ankara, 2022, s.14.

⁶⁹ Ahmed Şuayb, "*Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3*", Cilt: I., s.288.

⁷⁰ Ahmed Şuayb, "*Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3*", Cilt: I., ss.288-292.

⁷¹ Ahmed Şuayb, **Hayatlar ve Kitaplar**, ss. 128-129.

sebeple ahlâk nedir? Ahlâk ve etik arasındaki ilişki nedir? Felsefî düşüncede ahlâkla ilgili değerlendirmeler nasıl gelişme kaydetmiştir? Gibi sorulara cevap aradıktan sonra konumuza tekrar dönelim.

3.2.1 Ahlâk Kavramına Genel Bakış

Ahlâk kavramı Arapçada seciye, tabiat, yaratılış ve huy gibi kelimelerle ifade edilmektedir. “Hulk (halk) ya da huluk’un” çoğuludur. İnsanın fizikî yapısını anlatmak için “halk”, manevi yapısı için ise “hulk” kelimesi tercih edilmiştir. “Ethics” ise İngilizcede “ahlâk” teriminin karşılığıdır ve Yunanca kökeni “ethos” kelimesine dayanmaktadır.⁷² Aynı kökün yaratma anlamı içermesinden kaynaklı olarak, Kur’an’da yaratılış/halk bireyin dış görünüşünün ifadesini nitelendirirken, ahlâk; insanın ruhsal yapısını (kişinin duyguları, düşünceleri, bilinci, bilinçaltı), nefisini içermektedir. Osmanlıcada ise, âdâb kelimesinin çoğulu olarak; usul, yol, terbiye, davranış kaidelerini ifade etmek amacıyla da ahlâk kavramı kullanılmaktadır.⁷³

Ahlâk, subjektif ve objektif olmak üzere iki şekilde ele alınmasına rağmen, her bakımdan insan davranışlarıyla ilgilidir. İslami kaynaklarda hulk ve ahlâk kelimeleri iyi ve faziletli davranışlar için; “güzel ahlâk, ahlâk-ı hamide”, kötü ve rezalet davranışları içeren huyları betimlerken ise; “fena ahlâk, ahlâk-ı zemime” kullanılmaktadır.⁷⁴ Ahlâk alanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi unsurlar, davranış ve görgü kurallarında da ele alınır. Terbiyeli olma, kibar olma ve takdire değer, arif ve nezaket sahibi olma vb. ölçülü olmayı sağlayan davranış şekilleri de edep olarak betimlenmektedir. Ahlâk, tutum ve davranışların kaynağı dışında insanın

⁷² Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, Notus Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 175; Ö. N. Bilmen, **Yüksek İslam Ahlâkı**, Burhaneddin Erenler Matbaası, 1949, İstanbul, s.15; Ahmet Cevizci, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, 3. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s.27-28.

⁷³ Ahmet Hamdi Akseki, **Ahlâk Dersleri: Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı**, Nur Yayınları 3. Baskı, Ankara 1979, ss. 23-28.

⁷⁴ Enver Orman, “*Ahlâk Felsefesi*”, **İlkçağ Klasik Dönem Felsefesi Metinleri Notları**, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2020, ss.15-17.

bilgi ve düşünce alanındaki insanın ruhi olgunluğun ifadesi olarak da kullanılmaktadır.⁷⁵

Ahlâk temelde sosyal bilimlerin bir dalı olarak görülebilir. Çünkü ahlâk, toplumun kendi içerisinde oluşturduğu örf ve gelenekler, yazısız kuralların gruplar üzerindeki yadsınamaz etkisi ve değerlerin oluşturduğu bütünsel bir sistemden oluşmaktadır. Bu da başta bireylerin ve bireylerin oluşturduğu toplumun doğru ve yanlış olanın ne olduğunu değerlendirmesi ve bu değerlendirme sonucunda yönlendirmesini sağlayan ahlâkın sistemsel olmasından kaynaklıdır.⁷⁶

Ahlâk kelimesi etik ve moral kavramları yerine de kullanılmaktadır. Bu iki kavram arasında bir anlam benzerliği bulunmakla birlikte yöntemleri, kapsamaları ve amaçları bakımından farklılıkları bulunmaktadır. Etik daha görevsel, daha içsel, daha evrensel bir kalıp; moral ise daha toplumsal, daha genel, daha dışsal ve davranışsal bir değer olarak ele alınırken felsefî bakış açısından etik, ahlâk felsefesidir.⁷⁷ İnsanların toplum içerisinde birey olarak yapmaları ya da yapmamaları gereken davranış bütünü olduğunu belirttiğimiz ahlâk, kişiler arası ilişkiler ile devlet arasındaki ilişkilerdeki eylemlerin sistemsel bütünü iken, ahlâk felsefesi, ahlâkın yapısını inceleyen bir bilim dalı ya da felsefe disiplini olarak adlandırılmaktadır.⁷⁸ Ahlâkın temel sisteminin içeriği; insanların oluşturduğu grup ya da toplumlar da iyi ve kötünün arasındaki farkı değerlendirmelerini sağlamasının dışında, doğru olanla yanlış belirtmeyi, insanların toplum içerisindeki davranışlarında nasıl hareket etmeleri gerektiğini, insanların eylemlerinin nasıl olması gerektiği hakkında yönelimlerde bulunmasını isteyen normlar disiplini. Fakat ahlâkın değer yargıların oluşturduğu bir disiplin olması, onu genel geçerliliği olan bir kurallar bütünü yapmaz.⁷⁹

Ahlâk kaideleri subjektif olduğu kadar objektiftir. Subjektif ahlâk kuralları kişinin kendisine karşı sorumluluklarını içerirken, objektif ahlâk, kişilerin topluma karşı

⁷⁵ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, s. 175.

⁷⁶ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, ss. 175- 176.

⁷⁷ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, ss. 21-22; Ramazan Biçer, **Küreselleşen Çağda İslam**, Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 6-8; Bedia Akarsu, “*Etik*”, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 9. Baskı, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 73-75.

⁷⁸ Coşkun Can Aktan, **Toplum Ahlâk: Temiz Topluma Doğru**, Zaman Kitap, İstanbul, 2004, ss.40-42.

⁷⁹ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, ss. 35-36.

uygulaması geren davranışları içermektedir. Ancak, yalan söylemek, hırsızlık yapmak, toplum içerisinde üsluba aykırı sözler sarf etmek, taciz, kötü alışkanlıklar vb. eylemler her toplumda uygun olmayan davranışlardır. Bu davranışların bir istisna olarak her toplumda ahlâk kurallarına aykırı olduğu kabul edilmektedir. Ahlâk kuralları her yerde ortak kabul edilmediği gibi zaman içerisinde de bulunduğu toplumda da geçerliliğini yitirip, değişim gösterebilmektedir.⁸⁰

Ahlâk felsefesi kendi içerisinde “pozitif ahlâk” ve “normatif ahlâk” olmak üzere incelediği konular hakkında iki başlık altında ele alınabilir.⁸¹ Normatif ahlâk ve pozitif ahlâk konuları bakımından, felsefî yönden, normları ve değer yargılarını ve ahlâkî kuralları inceleyen “meta-ahlâkın” inceleme alanını oluşturmaktadırlar.⁸² Normatif ahlâk, günlük yaşamdaki yapılması beklenen ile yapılmaması istenen davranış ve eylemleri içermektedir.⁸³ Pozitif ahlâk ise; toplumda hazır olarak var olan ahlâkî ilkeler, norm ve değer yargılarını konu edinmektedir. Bireylerin “davranışlarının nedenlerini” ve “nasıl davrandıklarına” yönelik konuları içermektedir, olması gereken davranışları değil. Bu konuya en güzel çalışma ahlâkî verilebilir. Çalışma ahlâkî, bireyin bulunduğu kültürde mesleğe karşı geliştirdiği olumlu tutum ve davranışsal yaklaşımını içerirken aynı zamanda toplumdaki huzur ortamının sağlanması ile bireyin çalışmasının öneminin gerekliliğini belirtmektedir.⁸⁴

Ahlâk kuralları daha önce de ifade edildiği üzere “subjektif ahlâk” ve “objektif ahlâk” olmak üzere olarak iki başlık altında incelenebilir. Subjektif ahlâk, bir toplumda herkes tarafından kabul görebilecek, evrensel ahlâk ilkesinin var olamayacağını belirtirken, objektif ahlâk, bir toplumda herkes tarafında kabul edilebilecek evrensel ahlâk ilkesinin olabileceğini savunmaktadır. Objektif ahlâk (nesnel ahlâk), insan zihninin başlangıçta “Tabula Rasa” (Boş Levha) yaklaşımındaki gibi olduğunu ve ahlâkın toplum tarafından bireye sonradan, aile okul, çevre, din gibi benzer kurumlar ile aktarıldığını öne sürmektedir. Sübjektif ahlâk ise, bireyin ahlâka doğuştan sahip

⁸⁰ Coşkun Can Aktan, **Temiz Toplum Temiz Siyaset**, T. Yayınları, İzmir, 1994, ss.38-39.

⁸¹ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.24-27.

⁸² Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss. 25-26.

⁸³ Coşkun Can Aktan, **Toplum Ahlâk: Temiz Topluma Doğru**, s.41.

⁸⁴ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss. 21-22.

olduğunu ve vicdanın kişinin davranışlarında önemli bir etkiye sahip olduğu savunmaktadır.⁸⁵

Ahlâk felsefesinin ayrımını yaptığı başka bir ahlâk sınıflaması ise “ödev ve sorumluluk ahlâkı ile “mutluluk ahlâkı” (eudaimonism)”dır. Mutluluk ahlâkı, insanın yaşamının anlamını mutlulukta olduğunu ve ancak mutlulukta bulacağını savunan ve insanın mutluluk isteğine bağlı olarak davranışlarını oluşturduğunu belirtmektedir. Mutluluk ahlâkının temel amacı, insanın mutluluğunun esas alınması ve bu doğrultuda ahlâkî eylemlerin geliştirilmesini ve değer yargılarının oluşturulmasını savunan bir öğretilerdir.⁸⁶ Ödev ve sorumluluk ahlâkı ise, kişilerin buldukları toplumda var olan problemlerle ilgilenmelerinin daha doğru bir davranış içerdiğini belirtmektedirler.⁸⁷ Yani kişinin yalnızca kendisi için mutluluk arayışı içerisinde olmaması gerektiğini, toplumun mutluluğunun kişisel mutluluktan daha önemli olduğunu, bireysel mutluluk arayışının olumlu bir ahlâkî eylem olmadığını belirtmektedir. Bu iki sınıflandırmada ödev ve sorumluluk ahlâkı “alturist ahlâk”, mutluluk ahlâkı, “egoist ahlâk” felsefesi olarak adlandırılır.⁸⁸

Bir diğer ahlâk felsefesi sınıflandırılması ise, “laik ahlâk (rasyonalist ahlâk)” ve “dinsel ahlâk (ilahi ahlâk)” şeklinde ifade edilir.⁸⁹ Rasyonalist ahlâk, ahlâk ilkelerinin kaynağının insanda olduğunu ve bu kuralların kaynağının insan aklında aranması gerektiğini savunurken, ilahi ahlâk ise ahlâk ilkelerin kaynağının Yaratıcı olduğunu ve Yaratıcının kutsal kitaplarında ahlâk kurallarının aranması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁰ İlahi ahlâk öğretisi, insanın iyiyi kötüden ayırmasını sağlayan şeyin iman olduğunu belirtirler. İlahi ahlâkın savunucuları inanç sahibi olmayan kişilerin iyi, güzel, doğru olan ahlâkî davranışlar sergileyemeyeceğini savunurlar. Dini inancın temelinde manevi disiplin olduğunu ve bu manevi disiplinlerin insanı erdemli davranışlara yönlendirdiği savunmaktadır. Dini inancı olmayan insanların iyi ve doğruya götüren imana sahip olmadıkları için ahlâkî davranış sergileyemediklerini ve

⁸⁵ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, s.203.

⁸⁶ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, ss.46-47.

⁸⁷ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, s. 201.

⁸⁸ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.55.

⁸⁹ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.89-90.

⁹⁰ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, s.135.

bu yüzden iyi ve kötüyü ayıramayacaklarını belirtirler.⁹¹ Rasyonalist ahlâk görüşünü benimseyenler ise, ahlâk ilkelerinin din dışı da kendiliğinden oluşabileceğini, insanın ahlâkî değer yargılarına herhangi bir dini inanç sahibi olmadan ahlâkî davranışları benimseyeceğini ve değer yargılarını uygulayabileceğini savunmaktadırlar.⁹² Laik ahlâk düşüncesi, insan davranışlarını ve eylemlerini dini kurallara bağlı olmadan, bağımsız bir şekilde toplum içerisinde oluşturmaktadır.⁹³ Dine bağlı ahlâk ise, kişilerin eylem ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini kutsal kitaplardan öğrenmekte ve dini hukuk kurallarını içeren kaynaklardan elde etmektedir.⁹⁴

İlahi ahlâkın temel özelliği mekân ve zaman olarak değişiklik göstermeyen, kalıcı kurallardan oluşmasıdır. Dinin temelinde helal ve haramın neler olduğu ve bunlardan nasıl uzak kalınmasına yönelik kurallar içermektedir.⁹⁵ Örneğin İslamiyet’te ahlâk, temel ahlâkî kurallar, normlar ve değer yargıları İslam fıkıh hükümlerine uygun olmalıdır. İslamiyet’in kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de birey ahlâkı, aile ahlâkı, toplum ahlâkı, iş ahlâkı ve siyaset ahlâkı ile ilgili birçok hüküm yer almaktadır.⁹⁶ Böylece din ile ahlâk arsında ilişki kurularak iki sınıflandırma yapılmaktadır. Yaratıcıya ulaşmaya çalışan ve ulaşmanın yolunu dini inanç olarak gören ahlâk felsefesi, “teolojik ahlâk” olarak tanımlanmaktadır. Ahlâkî teoloji ise, Tanrı’nın varlığını ahlâk öğretilerinden yola çıkarak inceleyen ahlâk felsefesidir.⁹⁷ Antik Çağ düşünce sisteminden günümüze kadar ahlâk konusuna doğrudan konu olarak incelemeseler de iyi olan nedir? kötü kavramı nedir? doğru ve yanlış nedir? hangi davranışlar ahlâkî olarak doğru veya yanlış olarak değerlendirilir? vb. sorularla ahlâkî yaklaşım olan felsefi düşünceye yer vermişlerdir.⁹⁸

İnsanların iyi ve kötü davranışlarının ölçütlerini ele alıp değerlendiren, ahlâk kavramını ilk kez sorgulayanlardan biri olarak Aristoteles, ahlâk felsefesinin kurucularından gösterilir. Aslında ondan önce Antik Çağ düşünürü olan Sokrates,

⁹¹ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.91-92.

⁹² İlhan Kutluer, “*Pozitivizm*”, s.304.

⁹³ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.96-98.

⁹⁴ İlhami Güler, **İman- Ahlâk İlişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, 2. baskı, s. 52.

⁹⁵ Mustafa Çağrı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, (yay. haz. Hüseyin Kader), Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2006, 3. baskı, ss.33-35.

⁹⁶ Recep Kılıç, **Ahlâkın Dini Temeli**. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, 8. baskı, s.25.

⁹⁷ Turan Koç, **İslam Estetiği**, İsam Yayınları, İstanbul, 2014, ss.61-62.

⁹⁸ Himmet Konur, **Sufî Ahlâkı: Din Ahlâk Tasavvuf**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 21.

erdemsizliğin bilgisizlikten kaynaklandığını ve erdemsizliğin insanı iyi olandan uzaklaştırdığını; “tüm kötü davranışların sebebinin, insanın kendisinde doğuştan var olan temel erdemi unutmamasından kaynaklandığını” belirtmiştir.⁹⁹ Antik Çağ ahlâkında genel olarak insanın mutlu olabilmesi için yapması ve yapmaması gereken davranış ve eylemlerin neler olduğuna dair problemler üzerine araştırma yapılmıştır. Mutluluğun ne olduğuna dair araştırmalar yapan Sokrates, Eflatun, Aristoteles, Epiküros gibi Antik Çağ düşünürlerinin ahlâkî yaklaşımları “Eudaimonism” (mutluluk ahlâkı) olarak adlandırılmaktadır.¹⁰⁰ Demokritos insanın mutluluğa ulaşmasının yolunun ruhun iyi halde olmasına ve ruhun huzurlu olması ile bedensel haz ve para hususunda ölçülü olunmasıyla mümkün görmektedir. Demokritos’a göre haz ve acının temelinde, faydalı ve faydasız olanı ayırt etmenin yolu vardır.¹⁰¹ Aristippos ise haz veren şeyin iyi ve acı veren şeyin kötü olduğu açıklamasıyla Demokritos’un düşüncesini izah etmiştir. Aristippos’un daha sonra hedonizm olarak tanımlanacak bu haz anlayışı, Epiküros ve Epiktetos’un ahlâk anlayışında da yer edinmektedir.¹⁰²

Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi Yakın Çağ düşünürlerinin ahlâk anlayışı haz anlayışına benzer şekildedir. Jeremy Bentham’ın ahlâk anlayışında “en üstün iyi” fayda olarak belirtmektedir. Ona göre, iyi ve kötünün ayrımı “faydacı ahlâk” anlayışının temeli olan faydalı olanla olmayan ayrımında yer almaktadır.¹⁰³ Bu yaklaşım şekliyle Bentham’ın ahlâkî yaklaşımı hedonizm anlayışının bir parçasıdır. Jeremy Bentham’a göre, haz veren şeyin kendisi iyi, acı veren kötü olduğundan iyi ve kötünün başka bir tanımlaması olmadığı gibi amaç en fazla sayıda kişinin en fazla mutluluğa ulaşmasıdır.¹⁰⁴ Orta Çağ Hristiyan anlayışının da dahil olduğu İslam anlayışı vb. birçok dini inanışların temelinde “diğer dünyadaki mutluluk” anlayışına ulaşma isteğinin yer alması, mutluluk ahlâkının özelliklerini göstermektedir.¹⁰⁵ Laik ahlâk anlayışının ilk temsilcilerinden olan Francis Bacon, dinsel emir ve yasaklar olmadan da ahlâkî davranışlara insanların ulaşabileceğini ve değer yargıları, norm ve

⁹⁹ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s.134.

¹⁰⁰ Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, (çev.: S. Babür), Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s.11.

¹⁰¹ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, ss.232-235.

¹⁰² Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss. 56-59.

¹⁰³ Sibel Öztürk Güntöre, **John Stuart Mill’in Ahlâk Anlayışı**, İlya Yayınevi, İzmir, 2004, s.17.

¹⁰⁴ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.75-81.

¹⁰⁵ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.137-138.

ahlâk kurallarına sahip olunabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁶ Bu düşüncesiyle akıl ile ahlâkî değer yargılarına ulaşılacağını savunan Stoacı ahlâk anlayışının gelişmesine katkı sağlamıştır. Stoacı ahlâk anlayışı, genel doğru yasalara sadece “akıl” (logos) yolu ile ulaşmanın mümkün olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁷ Ahlâk felsefesinin en temel problemleri, ahlâk kavramının ve insanlar için ne ifade ettiği, ahlâkî davranışın ne olduğu ve nasıl meydana geldiği, iyi, kötü, doğru ve yanlışın ne anlama geldiğini ve insan yaşamının amacının ne olduğu ile ilgili ahlâkın insan hayatının doğrudan içinde olduğu alanlarla ilgilidir.¹⁰⁸

Evrensel ahlâk yasası olarak adlandırılan, ortak ahlâkî değerler için filozoflar birçok görüş bildirmiştir. Ahlâk felsefesi egoizm, hedonizm ve anarşizm gibi akımlara göre insanların kabul edebileceği evrensel bir ahlâk ilkesini içermez. Ancak yine de ahlâk anlayışlarının içerisinde ahlâk kavramına “ödev ahlâkî” öğretisiyle farklı bir bakış açısı getirilmiştir. Bu öğretinin kurucusu sayılan Immanuel Kant, bir eylemin ödev duygusu içinde hiçbir çıkar veya beklenti gözetmeden yapıldığı takdirde ancak ahlâkî sayılabileceğini belirten evrensel ahlâk savunuculuğu yapmıştır.¹⁰⁹ Kant’ın ahlâk öğretisinin temeli olan ödev ahlâkî, koşulsuz kesin buyruk anlamlarına gelen “kategorik imperatif” olarak adlandırılır.¹¹⁰ Kant’a göre yapılması gereken değil de insanın ne istemesi gerektiği önemlidir. Zira insanlar, aynı zamanda genel bir yasa ve evrensel bir kural olmasını istedikleri şekilde davranmalıdırlar. Kant’ın ödev ahlâkında başkasının belirlediği emir ve istekleri uygulamaktan daha çok insanın kendi istedikleri önemlidir.¹¹¹ Kısaca ahlâk tanımlamaları yukarıda anlattıklarımız gibi filozoflar tarafından farklı şekillerde ifade edilmektedir. İyi ve kötünün ne olduğuna dair farklı normlar, kurallar, değer yargıları Antik Çağdan günümüze kadar farklılık ve değişim göstererek açıklanmaya çalışılmıştır. Nietzsche ve Mandeville’ye göre, insanların tabi olma beklentisi içerisinde ortaya çıkarılan normlar gereksizdir. Çünkü insanın doğası gereği çıkarı doğrultusunda hareket eden bir varlık olarak

¹⁰⁶ Coşkun Can Aktan, **Toplum Ahlâk: Temiz Topluma Doğru**, s. 85.

¹⁰⁷ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.109-111.

¹⁰⁸ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, ss. 200- 205.

¹⁰⁹ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s.115.

¹¹⁰ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, s.207.

¹¹¹ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss.126-128.

davranışlarının ve eylemlerinin ahlâkî bir ölçü ile sınırlandırılması mümkün değildir.¹¹²

Genel çerçevesi ile anlatmaya çalıştığımız ahlâk meselesi Ahmed Şuayb'ın da çok önem verdiği ve toplumun gelişmesinde temel gördüğü disiplindir. Bu alanda Batı ve İslam düşünürlerinin görüşlerini inceleyen filozof, takip ettiği pozitivist düşüncenin etkisi altına girmiştir. Bu minvalde toplumların bir arada yaşamaları ve gelecekte sağlıklı kuşakların olması için ahlâklı ve bilgili bir toplum rüyasını gerçekleştirmeyi amaç edinmiştir. Bu açıdan toplumların gelişmesine katkısının olacağını düşündüğü, topluma yön verecek düşünürleri araştırmıştır. Böylece felsefe, edebiyat ve tenkit alanlarında etkili olan kişilerin hayatlarını inceleyerek onları kendi toplumuna tanıtmak istemiş ve yeni kuşaklara aktarabilmeyi hedeflemiştir. Bu doğrultuda ahlâk alanına büyük önem atfetmiş, içinde bulunduğu devri sorgulayarak, olması gereken şeyleri göstererek, doğru davranışa ulaştıracak eylemleri kazandırma çabası içine girmiştir.¹¹³ Şimdi Ahmed Şuayb'ın tesiri altında olduğu pozitivist ahlâk anlayışına göz gezdirdikten sonra kendi düşüncelerini değerlendirmeye çalışalım.

3.2.2 Pozitivist Ahlâk Anlayışı

Fransızca bir kelime olan “Positivisme”, olgu, kesin, müspet, olumlu vb. anlamlara gelen “positif” teriminden türetilen bir felsefi görüştür. Pozitivizm, olgularla ilgili müspet ve olumlu bilgiyi ifade ettiğinden pozitif bilimin yörüngesinde hareket etmektedir. Pozitivizm, doğru bilginin sadece bilimsel olarak kabul edilen bilgi olduğunu, doğru bilgiye ancak deney yoluyla ulaşılabileceğini ve bu bilginin kendisinin deneysel olmadığını belirten düşünce sisteminin adıdır.¹¹⁴ Bu akım, sosyal bilimlerin fen bilimleri gibi kanıtlanmış, kesinliği olan gerçek kurallara dayanması ve felsefi tartışmaların odak noktası olmaktan uzaklaşmak için 19. yüzyılda toplumsal ilişkiler etrafında ilerlemeye başlamıştır.¹¹⁵

¹¹² Coşkun Can Aktan, **Temiz Toplum ve Temiz Siyaset**, ss.42-46.

¹¹³ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.12-25.

¹¹⁴ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, s. 200.

¹¹⁵ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, s.202.

Pozitivizm kavramını ilk olarak sosyalist düşünür Saint Simon (1760-1825), bilimsel yöntemin önemini ve sosyal felsefe için taşıdığı anlamı vurgulamak için kullanmıştır. Çünkü 18. yüzyılda sosyal bilimler, fizik bilimini temel alırken 19. yüzyılda sosyal bilimler, toplumu bir organizma olarak gören çeşitli fikirlerden, toplumsal evrime dair genel yasalar çıkarmayı isteyen biyolojiyi temel almaktaydı. Simon'a göre, toplumsal yaşam gözleme dayalı olmalı ve meydana gelen bilgi somut verilerden elde edilmelidir. Simon'un savunduğu pozitivizm anlayışı, Orta Çağ'ın kısıtlayıcı ve baskıcı teolojik yapısına karşı bir yaklaşım ifade etmektedir. Orta Çağ'a hâkim olan teolojik yapı bilimsel gelişmeyi engellediği gibi toplumun refah ortamında bozulmalara neden olmasının yanında toplumsal karmaşaya sebebiyet vermiştir. Simon, toplumun bu kaos ortamından kurtulmasının çözümünün metafizik ve teolojiyi reddeden ve en güvenilir bilgiye ulaşabilmenin yolu olarak savunduğu pozitivizm ile mümkün olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶

Pozitivizmi ilk defa bir felsefi görüş olarak ortaya çıkaran, geliştiren ve felsefe sistemini kuran ise Auguste Comte'tur. Avrupa'da 19. yüzyılın ikinci yarısında yayılmaya başlayan pozitivizm, 20. yüzyılın başlangıcında farklı görüşlerden etkilenecek ve değişimler göstererek, sosyal pozitivizm ve evrimci pozitivizm şeklinde iki farklı görüşe ayrılmıştır. Herbert Spencer doğa kavramını temel alarak, "evrimci pozitivizm" görüşünü fizik ve biyoloji alanları üzerine temellendirmiştir. Auguste Comte "sosyal pozitivizm" anlayışına öncülük etmektedir. Comte göre sosyal pozitivizm, bilimin yöntem ve sonuçları kullanılarak daha doğru bir sosyal örgütlenmenin sağlanmasına olanak sunacaktır.¹¹⁷ Pozitivizm her iki anlayışta görüldüğü üzere, toplum bilimsel pozitivizm görüşünün temeli olan tarihsel ve toplum odaklı ilerleme düşüncesi, evrimci pozitivizm görüşünde, fizik ve biyolojik evrim düşüncesine dönüşmüştür.

Pozitivizm sisteminin kurucu olarak A. Comte'un yanında, bu fikir yapısının dünyada hayret verici bir derecede genişlemesini sağlayanlar arasında Stuart Mill ile Renan'ın

¹¹⁶ Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, ss. 93- 96.

¹¹⁷ Enes Kabakçı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojine Etkisi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2008, Cilt:6, Sayı:11, ss. 41-55.

da etkisi görülmektedir. Comte'un öğrencilerinden biri olan ve kendi adını taşıyan Fransız dili ile ilgili bir sözlük yazarı olan Littré, "Felsefe Açısından Fen" adlı eseri ile Comte'un geniş bilgisinin kusursuz şahidi olarak görülebilir. Littré bu kitapta kıvılcımlar, elektromıknatıs, fosiller, adalet fikrinin kaynağı gibi birçok farklı şeylerin temelinde Comte'un felsefesine yer verir. Fenlerin dereceleme yöntemi, ahlâkî ve sosyal kanunların fenle boyun eğmesi, Littré'nin esas inandığı hususlardır ve bunlarla Comte'a karşı olan hayranlığını belirtir. Taine'de Comte'un dışında Condillac, Hegel ve Spinoza etkileri de görülmektedir. Bütün bu etkiler Taine'in zihninde birikerek karışık bir aktarımla, tarihte, edebiyatta, eleştiri sisteminde ve araştırmalarda bulunduğu birçok alanlardaki değerlendirmelerine aktardığı gibi tabiat bilgilerinde var olan yöntemi ahlâk bilgilerine taşıyıp uygulamak istemektedir.¹¹⁸

Pozitivist düşünörlere göre bütün bilimler fizikle açıklanabilir ve felsefenin bilimin kabul etmeyeceğı bir yöntem ileri sürmesi mümkün değildir. Felsefe, bütün bilimler için kabul gören ortak ilkelere ulaşmalı ve onları sunmalıdır. Bu minvalde Comte teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç aşamadan oluşan "üç hal yasası" ile çözüm sunmuştur. Bu yasalar, insanın gelişimi gibi çocukluk, gençlik ve yaşlılık evrelerine benzemektedir. Bu evrelerden farkı ise bu yasaların ilerleyiş süreçlerinde kişisel bir gelişim evriminden değil, toplumsal bir evrimden söz edilmesidir. İlk olarak teolojik aşamada, her şeyin temelinde doğa üstü güçler ve Tanrı gibi dinsel semboller yer almaktadır. Bu aşamada temel düşünce, doğada ve toplumda yer alan her şey, insanların bilmediğı ya da anlamlandıramadığı her şey dinsel bir kavram ile anlamlı hale getirildiğı gibi meydana gelen her olay da Tanrı tarafından yönetilmektedir.¹¹⁹ Metafizik aşamada doğanın kendisine özel bir aklı olduğı, toplumsal düzeni sağlayacak bir soyut aklın var olduğı ve düşüncelere hak, eşitlik, hukuk gibi soyut kavramların ve ideallerin eşlik ettiğı belirtilmektedir. Yani dinsel bir objenin varlığının yerini, soyut güçler almaktadır. Üçüncü hal yasası ise, insanların toplumsal ve doğal olguların işleyişini anlamlandırmak için somut tanımlamalara yöneldiğı, bilimsel açıklamaların gözleme dayalı yapıldığı pozitif aşamadır.¹²⁰ Böylelikle Comte

¹¹⁸ Mustafa Gündüz, **Ahlâk Sosyolojisi**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2005, 3. baskı, ss. 19.

¹¹⁹ Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, ss. 103-104.

¹²⁰ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, ss. 185-188.

pozitivizm anlayışını, dinsel görüşlerin toplumsal düzenlemelerdeki etkisini yok ederek yerine insanlığın merkeze alındığı ve yüceltiildiği bir görüş olarak geliştirmiştir.¹²¹

Ahlâk anlayışı bakımından pozitivist ahlâk anlayışını öne süren Comte, kişisel içgüdünün yerine toplumsal içgüdüyü geçirmiştir. Bilinen benmerkezci çıkarların yerine toplumsal çıkarların ön plana alınmasını sağlayan öğretiler sunarak insanın yetiştirilmesini öne sürmüştür. Bu yetiştirilme yöntemiyle insanın toplum ile çözülmez bağlar kuracağını ve bu bağlarla bireyci tutumların yerine insan sevgisini, duygudaşlığı ve dayanışma duygusunu merkeze alacağını belirtmiş; bencillik kavramının yerini özgecilik alacağı için kişisel içgüdü yerine, toplumsal içgüdü geçmiştir. Böylece toplumsal çıkarlar kişisel çıkarlardan üstün tutulduğu için Comte, bu yaklaşımıyla altruisme (özgecilik) kavramına yer vermiştir.¹²²

Comte'un pozitivizmde insanlığın, yeni dini olarak açıkladığı görüşü, Batı'nın toplumsal düzenini etkilediği gibi yüzünü Batı'ya dönen sanat, siyaset, edebiyat, bilim alanındaki birçok Türk düşünürlerini de etkisi altına almıştır. Avrupa'da toplumsal hayatın büyük bir huzur, gelişmişlik ve evrim içerisinde olduğu dönemde ortaya çıkan pozitivizm, Osmanlı Devleti'nin toplumsal, siyasal, eğitim vb. alanlarında sorunlar yaşadığı ve bu sorunların geleneksel yöntemlerle çözülemeyeceği tarihsel süreçte varlık göstermiştir.¹²³ Osmanlı düşünürleri ilk olarak pozitivizmle eğitim amaçlı yurt dışına gönderilen öğrencilerin aracılığıyla, Fransız okulları, okullara gelen yabancı öğretmenler vb. nedenlerle tanışmıştır. Pozitivizm, Osmanlının son zamanlarında devleti ayakta tutmanın bir formülü olarak görülmekte iken Cumhuriyet'in ilk zamanlarında ise toplumu Batılaştırmak ve toplumsal meseleleri düzenlemek amacıyla yer edinmiştir. Osmanlı, devlet yönetiminde Tanzimat yıllarında hayata geçirilmek istenen, toplum ve yasaları akıl yoluyla düzenlemek ve sorunlara çözüm üretmek istemiştir.¹²⁴ Bu akılsal yöntemin Tanzimat dönemindeki iktisat, eğitim, askeri,

¹²¹ Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, ss.86-88.

¹²² Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, ss.103-104.

¹²³ Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, ss.93-96.

¹²⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, ss. 96-98.

toplumsal vb. birçok sorunun çözümünde yer alan şey, Batı'nın diğer medeniyetlere yaydığı akıl ve yasaların toplumsal düzenin kaynağının temeli olduğu savıdır.¹²⁵

Osmanlıda varolan sorunları akıl terimi etrafında incelenmesi gerektiğini öne süren ilk aydınlardan İbrahim Şinasi ile Münif Paşa ve Ali Suavi pozitivism kavramının Osmanlıda ilk temsilcileri olarak adlandırılabilirler.¹²⁶ Osmanlı aydınlarının dikkatini 1870'li yıllardan itibaren çeken pozitivismi ilk olarak toplumumuza tanıtan, edebiyat, felsefe, tıp gibi alanlarda birçok kitap ve makale çevirisi bulunan Beşir Fuad'tır. Pozitivism sistemini bir bütün olarak ele almayan Beşir Fuad, Comte'un pozitivism anlayışının sadece tabiat bilimleri ile ilgili olan kısmıyla ilgilenmiştir.¹²⁷ Pozitivismi, Osmanlı devletini çökmekten kurmanın yolu olarak gören, Yeni Osmanlılar Cemiyeti, Jön Türkler ile İttihat ve Terakki Cemiyeti düşünürlerinden bazılarının pozitivism sistemini kabullenmeleri, pozitivist düşüncesinin yayılmasında etkili olmuştur.¹²⁸

Beşir Fuad materyalizm ve pozitivism arasındaki farkları, felsefi yönden değil edebi açıdan değerlendirirken, Hüseyin Cahit estetik yönüyle açıklama getirmektedir. Şuayb ise, "Hayat ve Kitaplar" adlı kitabında pozitivismi felsefi, tarihi ve edebi yönleri ile okurlarına sunmaya çalışmaktadır. Bu eser pozitivismle ilgili ilk telif kitap olarak betimlenmektedir. Hukukçu, sosyolog, edebiyatçı gibi çok yönlü bir düşünür olan A. Şuayb pozitivisttir ama aynı zamanda dindar bir kişiliğe sahiptir. Yazılarında ortaya çıkan çelişkili durumun sebebi olarak çok erken yaşta hayatını kaybetmesi gösterilmektedir. Bu açıdan Ahmed Şuayb'ın din ve ahlâk konusundaki görüşlerinin doğru bir şekilde anlatılması son derece önemlidir. Çünkü din, insanı derinden

¹²⁵ Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, ss. 105-106.

¹²⁶ Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, ss. 200-202.

¹²⁷ Atilla Doğan ve Nurullah Ardıç, "*Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*", **Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2006, Cilt:16, Sayı:31, ss. 43-45.

¹²⁸ Rahmi Karakuş, **1908-1933 Türkiye'de Felsefenin Kavranışı ve Bu Kavranışta Dinin Konumu Felsefe Serüvenimiz**, Seyran Kitap, İstanbul, 1995, s.169. Pozitivizmin sadece siyasal ve sosyal bir düşünce sistem içinde ele alınması, Osmanlı toplumunun değer yargılarına göre yorumlanmaya çalışılması, devletin çöküşünün önüne geçmek istemesindeki kurtuluş yolu olarak anlaşılmalıdır. II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlı aydınları pozitivismin felsefi yönüyle ilgilenmişlerdir. Bu dönemdeki düşünürler, tarih, ekonomi, sosyoloji, psikoloji vb. toplum içindeki insan ilişkilerini, toplum hayatı pozitivismin düşünce sistemi ile değerlendirmişlerdir. II. Meşrutiyet düşünürleri, toplumsal bilim alanında yenilikler ve düzenlemeler yapılabilmesi için, aklı meşgul edecek siyasetten ve siyasi eylemlerden uzak kalmakla mümkün olduğunu ileri sürmektedirler. Fakat bu dönem filozoflarından Rıza Tevfik Bölükbaşı gibi bazı aydınlar kendilerini siyasetten uzak tutmakta başarısız olmuşlardır. Bkz. Kenan Göçer, "*Son Osmanlı İktisat Düşüncesinde Birey: Ulum-i iktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası İle İktisat Mecmuası Dergisi Örnekleri*", **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi**, 2002, ss. 124-125.

etkileyen ve toplumların sosyo-psişik durumlarını en iyi yansıtan unsurlardandır. Toplumlarda belirli bir dünya görüşü sunan din, kültürleri şekillendirmekte medeniyetlerin oluşmasında temel vazife almaktadır.¹²⁹

Şuayb'a göre pozitivist tabiat ile insan arasında gerçekçi olmayan yani hayalden ibaret olan ayrımı kaldırıp insanı tabiata bağlı kılması gerekmektedir. Bunun için de öncelikle bu ilişkide karşısına çıkan üç temel sorunu belirleyip, çözümlemesi lazımdır. İşte bu hususlar tabiatın tam tersi olan; insanın düşünen, aile kuran ve ahlâkî bir varlık olmasıdır. Şuayb'ın "tabiat bir ahlâkî varlık göstermez ki, insan bir ahlâkî hayvandır, tabiat düşünmez" şeklindeki sözleri bu hususa açıklık getirmektedir.¹³⁰ Ancak pozitivist düşünce bu hususları çözmek için insanın, kendisinin ve tabiatın farklı kanunlara sahip olduğunu kabul etmektedir. Fakat insan, tabiatın dışında kendine ait bir kanuna sahip değildir. Daha önceki bilgi teorilerinden farklı olarak filozof aslında sadece insanların düşünebildiği savını kabul etmeyip, hayvanların da düşünüp dikkat ettiğini belirtir. Her iki canlının düşünme mahiyetindeki fark, insanın sadece daha karmaşık bir şekilde, daha zeki ve daha ustaca düşünebilmesidir. Ayrıca bu fark insanı tabiatın diğer parçalarından ayırmaz, bilakis sadece hiyerarşide bir değişiklik meydana gelir. Ona göre "öyle dostluğa meyilli hayvanlar vardır ki, tıpkı insanlar gibi topluluk olmadan yaşayamazlar." Ayrıca insanın arkadaşlık, dostluk gibi bağlar ve ilişkiler kurması da onu tabiattan ayrı tutmaz. Aile kurma özelliği de insanlarda ve hayvanlarda ortaktır.¹³¹ Ama insanın kurduğu aile hayvanların kurduğundan farklı olarak uzun süre devam etmektedir. Ancak bu da insanın tıpkı hayvanlarda olduğu gibi biyolojik özelliklerden kaynaklıdır, bu durum onu tabiattan ayırmaz. Şuayb, insana dair betimlemelerinde her türlü metafizik yönelimden uzak olmaya çalışmış ve onu tabiatın bir parçası olarak görmüştür. Onun bu düşünceleri "İnsanın ruhunu dahi metafizik bir unsur değil, tamamen fizyolojik bir unsur" olarak belirten ve insanın üç büyük sebep olan, "muhit, ırk ve zamanın etkileri" nedeniyle şekillendiği görüşünü vurgulayan Taine'den etkilendiğini göstermektedir.¹³²

¹²⁹ Fatih Sakallı "Ahmed Şuayb'ın "Muhasebe-i Edebiyye" ve Diğer Yazıları", **Türkbilgi**, Cilt:24, 2012, ss.176-182.

¹³⁰ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 405.

¹³¹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 404-405.

¹³² A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 391-393.

A. Şuayb pozitivizm ahlâk probleminin çözümü için tabîî bilimlerde izlenen yöntemi ahlâka da tatbik etmeyi önermektedir. Pozitivist felsefenin temel önermesi “ahlâkın temelinde bencillik” olduğu şeklinde ifade edilmektedir. A. Şuayb için ahlâk, insanın kendine karşı yapması gereken görevler ya da nefislerine karşı yapmaları gerekenler ve başkalarına karşı yapması gereken görevlerden meydana gelen iki faktör içermektedir. İnsanın kendine ve nefisine karşı yapması gereken görevi; iyi korunmasına gayret etmek, sağlam olmak, kuvvetli olmak, çalışkan olmak, nefisini hâkim kılmak, hem maddî hem de manevî olarak varlığının korunmasına çabalamaktır. Bu akıllıca bir bencillik olarak görülebilir. Aslında insanın kendisini olağanüstü bir bağlılıkla sevmesi ve bu nefis sevgisine bağlı olarak başkalarını sevmesi gerçekleşir.¹³³ Tabiatın doğasında bencillik olması, insanın bu hususta da tabiattan ayrılmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Ahlâk, içgüdünün kendisidir. Çünkü insanın içgüdülerinin nüfuz üstünlüğü kaldırıldığında, ahlâkın sahip olduğu tabiat düzeleceğine yok olur. Böylece insanın kendi hakkındaki bütün görevlerinin kendisine ait sevgisine yönelik olduğu, “yakınınızı kendiniz gibi seviniz” şeklindeki söylemde de net bir şekilde anlaşılmaktadır.¹³⁴ İşte bu noktada metafizik bir temel olmadığından insanla tabiat arasında farklılıklar yaratacak bir durumdan söz edilemez. Dolayısıyla Şuayb, Hüseyin Câhid gibi ahlâkı indirgemeci bir şekilde değerlendirmekte ve insanı insan yapan temel özelliklerden ayrı tutmaktadır ve pozitivizmin belirttiği görüşlerin aksine, ahlâka dair bilimsel açıklamalar getirememektedir. Çünkü pozitivizm ahlâkı, fizyoloji, biyoloji ve tarih üzerine kurarak onu metafizik alanın dışında tutmak istemektedir. Tam da bu ayrımlarda Şuayb, Batı’daki ahlâkî düşüşü, temel fikirlerde dahi ortaya çıkan düşünce akımlarındaki gelişim ve karışıklığın bir sonucu olarak nitelemektedir. Bu açıdan Şuayb, tabiatın bir parçası ve devamı olan insanın manevî varlığının tabiatın ortasında olduğunu, hatta insanın maddî varlığının da tabiattan dolayı olduğunu söylemektedir.¹³⁵

Ahmed Şuayb’ın insan soyunun, tabiat tarafından bir seçkinlikle meydana getirilmiş olduğunu savunması, onun bir pozitivist duruşu olduğunun göstergesidir. Pozitivizmi

¹³³ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.406.

¹³⁴ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 407-408.

¹³⁵ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 409-413.

sistematik bir bilim haline getiren A. Comte, olguculuk düşüncesi üzerine oluşturduğu pozitivist düşüncesinde din ve değerlerin toplum üzerinde olumsuz etkisi olduğunu ve bu tür bilgidен uzaklaştıran olumsuzlukların toplumların gelişmesindeki en büyük engel olduğunu belirtmektedir.¹³⁶ Comte, yeni bir din kurmayı istemekte ve bu dinin kutsal öznesinin insanlık olması gerektiğini savunmaktadır. Comte toplumların gelişmesinin önündeki en büyük sorunun dini inanışlar ve metafizik olarak görmektir. İnsanların tarih boyunca günümüze kadar süre gelen ilerlemesinin ulaşacağı son noktanın pozitif toplum evresi olacağını belirtmektedir.¹³⁷

Sosyolojinin konusunu Durkheim, özne ile nesne ilişkisini, sosyolojinin bilgi kuramının ilkelerini pozitivism ile incelemiştir. Sosyolojinin bilimsel hale gelmesini sağlayan Emile Durkheim'in, "Sosyolojik Yöntemin Kuralları" (1858-1917) adlı eserinde, Auguste Comte'un pozitivism düşüncesinden yola çıkarak, sosyoloji alnındaki ontolojik ve epistemolojik sistemini anlatmaktadır.¹³⁸ Pozitivist sosyoloji, sosyolojik düşüncenin bilimsel yaklaşımının başlangıç noktasıdır. Auguste Comte'un toplumsal düzensizliklerin sebebi olarak toplumdaki zihinsel farklılıklardan kaynaklı olduğu görüşüne, Emile Durkheim de katılmakta ve toplumu biyolojik bir organizma olarak adlandırmaktadır. Sosyolojinin temel amacı da toplumsal düzeni sağlamak ve toplumsal olaylar arasındaki ilişkileri bir yasaya bağlı olacak biçimde gelişmesini sağlayarak, ahlâkî ilkeler oluşturmaktır. Toplumdaki düzensizliklerden olan sınıf savaşı sorunu, pozitivismin yeni bir din olarak adlandırdığı insanlık dini ile çözüm getirecek ve "pozitivist din anlayışındaki "başkasını sev" anlayışı temel alınacaktır. Yeni din ya da insanlık dini yeni bir ahlâk anlayışı oluşturacaktır.¹³⁹ Böylece toplumda oluşan yeni bir ahlâk anlayışı insanlar arasındaki çatışmaları, toplumsal düzensizlikleri engellemek için görev ahlâkını hatırlatacak ve dinsel ahlâk ile kontrol altına alacaktır. Pozitivism, insanı birey olarak değil toplumun içerisinde yer alan akılsal ve ahlâkî bir bütün olarak değerlendirmektedir. Pozitivism, insanın toplumsal alandaki bireysel aklının kısıtlanmasının, toplumun düzenini sağlayacağını belirtmektedir.¹⁴⁰

¹³⁶ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, ss.85-87.

¹³⁷ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 174-183.

¹³⁸ A. Şuayb, "Avâmil-i İctimaiye-2", *Cilt: II*, ss.99-101.

¹³⁹ A. Şuayb, "Avâmil-i İctimaiye-2", *Cilt: II*, ss.94-96.

¹⁴⁰ A. Şuayb, "Avâmil-i İctimaiye-2", *Cilt: II*, ss.93-97.

3.2.3 Ahlâkın Konusu ve Metodu

Metafiziki reddinden dolayı her çeşit manevi olguya negatif bakan pozitivizmin, ahlâkı da reddetmesi beklenirken, pozitivizmin en önemli temsilcisi A. Comte, sağlam bir şekilde toplumun ayakta kalabilmesi için ahlâkın zorunlu olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde A. Şuayb da ahlâkın toplum için vazgeçilmez bir unsur olduğu kanaatindedir. Bu doğrultuda ahlâk konusuna yazılarında değinmiş ve içinde bulunduğu devri sorgulayarak, olması gereken şeyleri göstererek, doğru davranışa ulaştıracak eylemleri kazandırma çabasına girişmiştir.¹⁴¹

Ahmed Şuayb ahlâk anlayışında Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Gazâlî ve Tûsî gibi düşünürlerin “nefiste yerleşmiş melekeler bütünü” olarak ifade ettikleri ahlâk tanımını tekrarlamaktadır.¹⁴² Şuayb’ın “İnsan fitraten iyi hasletlere sahiptir” şeklindeki ifadelerinde görüldüğü üzere ahlâk, insanın yaratılışında vardır. Dolayısıyla kötü terbiye almış bile olsa kişinin doğuştan getirdiği değerleri kaybetmediği sürece iyi, güzel ve erdemli davranışlarda bulunabilecek yaratılıştaki olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴³ Zira bitkiler yaratılıştan getirdikleri güzellikleri ile yetiştikleri ortamda daha da güzelleşmekte ve olumlu gelişme göstermektedirler. Aynı şekilde insan da yaşadığı yerin şartlarına göre ve o yer halkının hissettikleriyle uygun davranışlar gösterir.¹⁴⁴ Bu açıklamadan Şuayb’ın ahlâkî olgunlaşmada doğuştan getirdiği karakteristik özelliklere yer vermekle birlikte çevre şartlarını da göz ardı etmediği anlaşılmaktadır. Şuayb insanların aslında doğdukları andan itibaren ahlâklarının var olduğunu dile getirmektedir. Ona göre elimizdeki yazılı kaynaklardan ahlâkın ne olduğunu öğrenmek zordur. Ahlâk, atalarımızın bir yansıması olarak anlatılmaktadır. Ahlâkın kaynağı kalıtıma ve insanın doğuştan getirdiği kabiliyetlere bağlıdır.¹⁴⁵

Ahlâkın ırktan ırka değiştiğini vurgulayan A. Şuayb, bireysel değil de toplum içinde yaşayan insanın ahlâkından bahsetmektedir. Ona göre ahlâk hem kişinin doğuştan getirdiği bazı davranışların bütünüdür hem de toplumların hep bir sonraki nesle

¹⁴¹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.12-25.

¹⁴² Mehmet Bayraktar, “İbn Miskeveyh”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: XX, 1999, ss.201-208.

¹⁴³ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.403.

¹⁴⁴ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 169-175.

¹⁴⁵ A. Şuayb, “*Avâmil-i İctimaîye-I*”, Cilt: II, ss.29-48.

aktardıkları yaşantı olarak sunduğu değişmez kurallar ve prensipler bütünüdür. Bu açıdan bakıldığında toplumsal ahlâk anlayışının ırklara göre şekillendiğini de söylemek mümkündür. Zira Şuayb, her ırkın kendine göre bir düşünce tarzı olduğunu ve bunun neticesi olarak da her ırkın ahlâkının farklı yapıda olduğunu dolayısıyla da ahlâkın asırlık verasetin neticesi olarak varlığını devam ettirdiğini söylemektedir.¹⁴⁶

Ahlâkın verasetle getirildiğini belirten Şuayb’a göre “hak” her yerde daima ahlâk ile paralel olmakla birlikte hak, kanun şeklinde konulmuş bir ahlâktır. Nitekim elli yaş civarına gelen bir kişi bir akrabasını öldürmek istemez. Şuayb her ne kadar iyilik ve kötülük vasıflarını irsî görse de kanun ile hak meselelerinin ve ahlâkî durumların belirlenmesi gerektiğini savunur.¹⁴⁷ “Sahtekârlık, hırsızlık gibi kalıtsal duyguların kuvvetli olmadığı durumların engellenmesi için kanun koyulması zorunludur. Mesele zabita korkusu gerektiren ahlâkî prensiplerin asıllarından değilse de ahlâkî prensiplerin verasetle ruhlarda yerleşinceye kadar bu biçimde hareketinin zararlı olduğunun anlaşılmasıdır.”¹⁴⁸

Ahmed Şuayb toplum tarafından gelecek nesillere aktarılması için korunan ve toplum ahlâkının önemli noktalarını oluşturan gelenekleri, toplumsal ahlâk için mühim bulur. Ona göre geçmişimiz tarihi geleneklerin, düşüncelerin, ihtiyaç ve duygularını idare eder ki bunlar, bütün manevî sıkıntıları üzerimize yükler ve bu var olan her şey, mazinin yarattığı etkiden kaynaklıdır.¹⁴⁹ İnsanları ve halkı ilerleten ve idare eden “an’anattır (gelenekler, âdetler, örfler)”. Buradan anlaşıldığı gibi maziyle ilişkiyi kesmek mümkün değildir. Dolayısıyla, geleneksiz milletin ruhu olmayacağı gibi medeniyeti de olamaz. Geleneklerin koruyucusu muhafazakâr olan cemaattir. Aynı zamanda gelenekler de cemaatin ruhu üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.¹⁵⁰

A. Şuayb ahlâkın insanın kendine ve başkalarına karşı yapması gereken görevlerden oluşan iki noktası olduğuna işaret etmektedir. Bu iki nokta ancak birlikte olursa birey ve toplumun mutluluğu gerçekleşebilir. Çünkü insanlık “fert ve toplumun mutluluğu”

¹⁴⁶ A. Şuayb, “*Avâmil-i İctimaiye-1*”, Cilt: II, ss.46-48.

¹⁴⁷ A. Şuayb, “*Avâmil-i İctimaiye-1*”, Cilt: II, s.47.

¹⁴⁸ A. Şuayb, “*Avâmil-i İctimaiye-1*”, Cilt: II, s.48.

¹⁴⁹ A. Şuayb, “*Avâmil-i İctimaiye-1*”, Cilt: II, s.49.

¹⁵⁰ A. Şuayb, “*Avâmil-i İctimaiye-1*”, Cilt: II, s.49.

idolünü yani en üstün hedefi gerçekleştirmeyi istemektedir. Ahlâk bir şahsın kendi hakkındaki kuvvetli olan, faal bulunan, nefesine hâkim kılınan bedeninin maddi ve manevi olarak korunmasını içeren görevlerden oluşur. Ayrıca başkalarına karşı da olan sorumlulukları yani merhamet, aile duygusu ve şefkati içinde barındırır.¹⁵¹

A. Şuayb merhamet ve şefkat gibi duyguları erdemli yaşamının şartlarından sayar ve onlarla ilgili tanımlamalarda bulunur. O, insanın bizzat kendisi hakkındaki düşüncesini kendine benzeyen birine yöneltmesi ya da bir çeşit başkalarını da düşünme eylemini “merhamet” olarak tanımlamaktadır. Ancak merhametin içerisinde betimlenmesinden kaynaklı bencillik bulunmaktadır. Bir diğer anlamda merhamet, insanın kendi nefsi hakkındaki düşüncesini kendine benzeyen birine yöneltmesidir. Yani bir tür başkalarını da düşünme eylemi olmakla beraber eylemlerin, insanların kendilerinin iyiliklerinin dışındakileri hakkındaki hissiyatları ve cömertlikleri ile doğru orantılı olmasıdır.¹⁵² A. Şuayb, “İnsan kendisi gibi bir yaratığın yakalandığı elem ve kederleri görünce merhamet gösterir; bu iyilikseverliğe yakışan hareketi, o sebeptendir ki, yabancından çok kendi memleketlisi için, hayvandan çok insanlar için daha canlı ve şiddetlidir. “Sevmeyi unutmamak şartıyla insanların en iyisi, hayvanları sevenlerdir” şeklindeki ifade merhametin doğru bir şekilde analizini göstermektedir.¹⁵³

Aile ve onunla ilgili esaslarda tabiat ve insan karşılaştırması yapan Şuayb, aile kavramını tabiata uygun görmektedir. Aile hissinin tabiat hisleriyle yakın ilgisinde biyolojik yapı ortaklığı vardır. Nitekim aile duygusu insanda nasıl ise hayvanda da aynıdır. Ancak insandaki aile yapısı bir devamlılık süreci içerir. Bu, insanın biyolojik şartlarından biridir ve insanın aile hisleri onun kendi tabiattan ayrı tutulamaz.¹⁵⁴

A. Şuayb hem aile hem de tabiat duygusunun temeli olan “şefkat”i insanın yakınına saf bir sevgi duyması ve beşerin beşeriyet için arzusu olarak tanımlar. Çok nadir bir his olmakla beraber yine de insan bu hisse sahiptir. O, bunun temelini toplumsal birlik şuurunun zamanla insanlar arasındaki genişlemesine bağlamaktadır. İnsanlar

¹⁵¹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 406-407.

¹⁵² A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.407.

¹⁵³ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.407.

¹⁵⁴ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.407.

yaratılışında toplumsal içgüdü, kaba bir histen ibaret olmuştur ve bu durumun tıpkı hayvanların tehlikeyi fark ettiklerinde birbirleriyle yaklaşıp sürü haline gelmesine benzetmektedir. Bu tekâmül süreci ilerleyen zaman içerisinde insanların alışkanlıklarla kazandığı yetenekler ile gelişme kaydetmektedir. Dolayısıyla kişi aynı kabile bireyelerine, aynı kavmin bireyelerine ve daha sonra genele yayılarak insanlığı kapsayan bir yardımlaşma derecesine ulaşmıştır.¹⁵⁵ Böylece insanlar birbirleriyle yardımlaşarak medeni yaşam tarzını elde etmişlerdir.

Ahmed Şuayb'a göre toplum fertleri birbirlerini etkilemekte ve taklit yeteneği ile gelişme kaydetmektedirler. Zira insan hep başkalarını taklit etmektedir ve bunun için de çok sayıda olay ve görüş bulunmaktadır. Taklit toplumsal yapıda da her alanda hâkimdir, bu yetenek medeniyet ilerledikçe gelişmekte, insanların hayatına yön vermektedir. Şuayb bu görüşünü şöyle açıklar:

“Hayatımız taklidin etrafında müteharriktir. İnsan hayatını başkasını taklit ederek geçirir... Medeniyet öyle vasi bir dar-ı' sına' ki dünyayı taklit için layaud (sayılamayacak) vekayi ve efkâr atıyor... Mesela, bugünkü Parisliler Paris romancılarının, gazetecilerinin eseridir.¹⁵⁶

Ahmed Şuayb'ın insan betimlemesinin temelinde, insanın ahlâkî özelliklerini nitelemek yatmaktadır. Ona göre “insan düşünen bir hayvan, ahlâkî bir hayvan, kaynaşabilen ve sevebilen bir hayvandır.”¹⁵⁷ İşte diğer varlıklardan ayıran düşünme kabiliyeti haricinde yukarıda sayılan bütün özellikler bir toplum içerisinde bulunan ve ahlâkî değerlere sahip olan insanı betimlemektedir. Ancak insanın bir şeyler hayal edebilmesi ya da bir şeyler icat edebilmesi insana şahsi kibir, fazla gurur yüklemekte ve nefsini yüceltmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla bunların ahlâktan sayılmaması gerekmektedir. Ahlâk sadece insanlık sebeplerindedir, başka bir şey değildir. İnsanlık sebebi denilen şeyler insanı, insan yapan hasletlerdir. Bunlar olmadıkça ahlâktan söz etme imkânı yoktur. A. Şuayb'a göre, insan ahlâkıyla topluma yön verdiği gibi toplumun kabul ettiği genel düşüncelerin de ahlâk üzerinde büyük bir etkisi olduğu açıktır. Bu etki geleneğin, ahlâkın, hatta hukukta zaruri durumların ve ihtiyaçların

¹⁵⁵ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.406-407.

¹⁵⁶ A. Şuayb, “*Avâmil-i İctimaiye-1*”, Cilt: II, ss.29-49.

¹⁵⁷ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.408.

durumunda değişiklere neden olur. Tam da bu hususta pozitivistler, en başta tabiat ilimleri ile beşerî ilimleri birbirine bağlayan ilkeleri korumaktadırlar. Onlara göre insan, kâinatın dışında kendisine ait bir yasa ya da kanuna sahip değildir. Ayrıca dünyanın bir parçası tabiatın devamı olduğu gibi maddi ve manevi varlığın temeli de tabiatın kucağındadır. Bu durum tabiatın genel yasaları ile insanlığın genel yasasının birbirine geçirilmiş halkalar şeklinde bağlanmasının sebebi olarak görülmektedir.¹⁵⁸ Bu bakış açısıyla insan, “ne bir hayal ne de metafizik bir yaratıktır; tabii bir varlıktır” şeklindeki Pascal’ın sözüyle betimlenebilir.¹⁵⁹

A. Şuayb her ne kadar ahlâkî tutumunda pozitif düşünce metoduyla incelediği genel esasları takip etse de onları hayatın tamamına uygulamaz. Böylece toplumlarda var olan vahşetin ortadan kaldırılabilmesi için, pozitivist yöntemin aksine bir tutumla, manevi kuvvetlerde çözümün aranması gerektiğini belirtir ve ahlâka bakışını tabiatın maneviyata çevirir.¹⁶⁰ Ona göre Orta Çağ zamanında meydana gelen canice yaklaşımların temelinde fikir karışıklığının getirmiş olduğu bir ahlâkî karışıklığın başlangıcı vardır. A. Şuayb buradan hareketle tüm bu karışıklıktan kurtulmanın yolunu maddi yararların dışında, insanların ruh ve fikir durumlarını da doğru ve güzel bir şekilde yönlendirecek bir ayrıma gitmekte görmektedir.¹⁶¹

Ahmed Şuayb’a göre hak ve adalet kavramları birlikte ele alınmalıdır. Zira birinin olmadığı yerde diğersinin var olamayacağı açıktır, her iki kavramın amacı aynı doğrultudadır.¹⁶² Herhangi bir haksızlık durumunun ortaya çıkması halinde ahlâkî problemin var olduğu kaçınılmazdır. Ancak bazı zor durumlarla karşılaşmak, insanı ahlâkî açıdan olgunlaştırmaktadır. Felaketlerin toplum ahlâkını olumlu yönde etkilediğini belirten A. Şuayb, bütün insanların kabiliyetlerinin eşit olduğunu ancak felaket ve zorluklar ile mücadele sonucunda insanların hem fikrî yapılarında ve hem de ahlâkî tutumlarında gelişme gözlemlenmektedir. Örnek olarak, Afrika’dan Amerika’ya göç eden insanlar zaman içerisinde fikir hayatlarında olduğu gibi maddi açıdan olumlu gelişmeler gösterdikleri gibi ırksal eşitsizliklere de maruz kalmışlardır.

¹⁵⁸ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 407-408.

¹⁵⁹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.408.

¹⁶⁰ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.408.

¹⁶¹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.411.

¹⁶² A. Şuayb, “*Avâmil-i İctimaîye-1*”, Cilt: II, ss.29-43.

A. Şuayb, insanları eğitim yoluyla ahlâkî açıdan değiştirmeye çalışmanın ve diğer insanlarla eşit olmasına inanmanın yanlış olduğunu belirtir ve bu noktada Spencer'in "maarif insanı ne daha ahlâklı ve ne de daha bahtiyar yapar" görüşü etkilidir. Ayrıca, Şuayb'ın, "birçok müthiş caniler mektepten mezundur. Kitapları ezberlemekle zekâ gelişmez" sözleriyle vurguladığı gibi ahlâklı olmak, insanın tabiatındaki gelişimi üzerinde pozitif etkiye sahiptir ve insanın hayatta elde edeceği başarısına da aynı minvalde tesir etmektedir.¹⁶³

3.2.4 Ahlâkın Faydası ve Gayesi

Toplumun içinde bulunduğu zor durumdan kurtulabilmesi için çeşitli okumalar yapan Ahmed Şuayb meseleye dair çözümler bulmaya çalışmıştır. Yaşadığı dönemde toplumun problemlerine Batı'dan da üretilen fikirler ışığında yorumlar yaparak onların başarılarının altında yatan sebepleri araştırmıştır. Bu açıdan bilimsel metodun pek çok konuyu daha doğru bir yaklaşımla çözeceğine olan inanca sarılmış ve yaşadığı toplumun kalkınması ve ilerlemesine araç olabileceği noktada pozitivist görüşe yönelmiştir. Ancak pozitivismde teolojik ve metafizik evrelerden geçilip bilim evresine varıldığında bu son aşamada dinin reddedilmesi durumu hâsıl olmuştur. Metot olarak pozitivist ve müspet yöntemi takip eden Şuayb, din ve ahlâk noktasında pozitivist görüşle bire bir örtüşmemiş ve toplumunun değerlerine olan saygısını ve bağlılığını ifade etmiştir.¹⁶⁴

Toplumun ancak ortak değerler ve ilkeler doğrultusunda ilerlemesini mümkün gören Şuayb'a göre din ve ahlâkı toplum hayatından çıkartığımızda olumsuz tablo ile baş başa kalırız. Geride merhametsiz, şefkatsiz ve ailenin olmadığı bir yapı ile toplumun ilerlemesi mümkün değildir. Bu nedenle insanlığın iyiliğine olan bu iki kurumun varlığına ihtiyaç sürekli vurgulanmalıdır. Toplum yaşantısının en önemli unsuru Şuayb'a göre, din olgusudur ve dinin insan üzerinde gerçekleştirdiği etkiyi, hiçbir ideoloji tam anlamıyla sağlayamaz. Ahlâkın kuşaktan kuşağa aktarıldığına göre, iyi bir çevrede iyi ve ahlâklı olunacağı ve ancak bu ortama sahip milletlerin nesillere güzel

¹⁶³ A. Şuayb, "Avâmil-i İctimaiye-1", Cilt: II, ss.29-49.

¹⁶⁴ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 323-338.

ahlâkı aktarabileceği unutulmamalıdır. Bu temel kavramlar insanda doğuştan var olsa da toplumsal çevre asıl değişime mazhar olduğu için ahlâkın bu yöndeki gelişimi iyi anlaşılmalıdır.¹⁶⁵

Ahlâkî gelişimde kalıtsal ve toplumsal yönere vurgu yapan Şuayb, ahlâkî eğitim konusunda olumlu düşüncelere sahip değildir. Çünkü ahlâk ve karakterin eğitim yoluyla değiştirilmesi oldukça zordur.¹⁶⁶ Bu hususta pozitivizmi bir metot olarak benimsemekle birlikte toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için din ve ahlâkın da zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Kendi döneminin sosyokültürel yapısının farkında olarak ve daha pratik çözüm yolu olduğunu düşündüğü için toplumdaki huzurun ve mutluluğun bu manevi değerlere bağlı olduğunu kabul etmektedir.¹⁶⁷ Bu bağlamda Taine'in insan hakkındaki fikirlerinde kötümser bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyen Şuayb'a göre bu düşüncede insan, yırtıcı ve daima şehvetine düşkün bir hayvan olarak betimlenmektedir. Medeniyetin kendisine sürdüğü görünürdeki rengin, bir ciladan fazlası olmayan bu tutumda, Taine aç gözlü, cimri, saplantılı, aldatici, ihtiraslı, menfaatini korumak için yırtıcı ve içgüdülerinin pençesinde güçsüz bir canavar olarak insanı görmektedir.¹⁶⁸ Tüm bu tasvirlerle göre Şuayb da tabiat koşullarının bir parçası olsa da insanın, toplumun bir parçası olarak değişebileceğini düşünmektedir. Zira insan tabiattan ayırt edilemez bir yapıya sahiptir ve hayvansal içgüdülerinin bir ürünüdür. Ancak insan değişken bir mizaç farklılığına sahiptir ve canavar olarak belirtilen özelliklerinin bulunduğu sosyal çevreyle evrilebilir. İnsan düşünmeyi, fikir geliştirmeyi, birikimleri ve gözlemleriyle geliştirebileceği bir tarihe sahiptir. Bu medenileşmeyle birlikte insan arzu ve isteklerinin kontrolünü ahlâkî davranışlar üzerinden yönetebilir.¹⁶⁹ İnsan ihtiyaçlarını, ihtiraslarını bir düzen ve sıralamayla değişmez metotlar haline getirebilir. O halde insanlığın zamanla kâinat içindeki konumunun değişmesinde ve insanlığın olgunlaşma

¹⁶⁵ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 412-413.

¹⁶⁶ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.408- 413.

¹⁶⁷ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 413-415.

¹⁶⁸ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 423-424.

¹⁶⁹ A. Şuayb, "*Avâmil-i İctimaiye-1*", Cilt: II, ss.29-49.

süreçlerinde ahlâkın tarih, biyoloji ve fizyoloji üzerindeki etkilerini iyi okumak gereklidir.¹⁷⁰

Şuayb, Taine'in pozitivist anlayışındaki determinizm görüşünü de yorumlamakta ve sebep sonuç zincirinin önemine değinmektedir. Buna göre dünya değişmeyen birtakım kanunların yönetimi altında olup, onda meydana gelen olaylar, belirlenmiş sebeplerin hakikî sonuçları şeklinde nitelendirilmektedir.¹⁷¹ Ayrıca bu sebep ve sonuçlar, matematik bir kesinlikle birbirine bağlıdır. Şuayb'a göre, insanın akli kuvvetini engelleyen, fiil ve uygulamalarını belirli şekillerde sınırlandıran üç temel etken mevcuttur.¹⁷² Bunlar insana dedelerinden kalan maddî ve manevî kabiliyetler olmasının yanında, insanın iradesine yer bırakmayacak kadar insanın fiilleri üzerine kesin etkiler bırakır. Diğer bir özellik ise; insanın, şahsî hürriyetini saran, onun mizacını etkileyen bedenî ve fikrî eğitimi olarak betimlenmektedir. Son husus olarak da toprak, iklim adetler, beslenme ve sağlık gibi hal ve niteliklerden oluşan çevresel etkiler söz konusudur.¹⁷³ Bitki ve hayvanı yöneten kanun insana da hâkim olduğu için, bir bitkinin kök saldığı toprağa ve bir hayvanın içinde yaşadığı tabiata bağlanması gibi insan da yerleştiği yerin ahlâk, adet ve kanunlarına bağlı yaşamaktadır.¹⁷⁴

3.2.5 Ahlâkî Değerlerin Kaynağı

Pozitivist düşünce açısından değerlendirdiğimizde ahlâk, temelde zooloji ve botanik ile bağlantı kurularak ve insanın biyolojisine indirgenerek temellendirilmektedir. Fakat ahlâk alanı daha girift olup, hem beden hem de metafizikle ilgili nefse ait konuları da içermektedir. Bu indirgemeci yaklaşım insanı insan yapan temel özelliklerden soyutlanarak oluşturulmuştur. Bazen Ahmed Şuayb'ın da benimsediği huşular olmakla birlikte unutulmaması gereken husus, pozitivist ahlâk kavramına dair her zaman bilimsel açıklamalar sunmadığıdır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, pozitivist teolojik ve metafizik evreleri geçip bilim evresine varılan bu son aşamada

¹⁷⁰ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 423-424.

¹⁷¹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 421-422.

¹⁷² A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 422.

¹⁷³ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 422.

¹⁷⁴ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 423.

dinin reddedilmesini gerekli görmektedir.¹⁷⁵ Ahmed Şuayb din ve ahlâk noktasında pozitivist görüşün aksine, toplumunun sahip olduğu değerlerin bu iki hususa bağlı olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁶ Toplumun ortak değerler etrafında ilerlemesinin ahlâk ve din ile ilişkisi olduğunu ve toplumdan bunların çıkarılması durumunda ailenin olmadığı, şefkatsiz ve merhametsiz bir oluşumun var olacağını söylemektedir.¹⁷⁷ Ayrıca düşünür böyle bir durumda toplumun ilerlemesinin mümkün olmayacağını, çünkü ilim ve fennin aletler icat edebileceğini fakat bunların insan yaşantısındaki iyilik ve kötülük kavramlarının ayırımını yapamayacağını belirtir. Ona göre iyi bir çevrede insan iyi ve ahlâklı olabilir fakat aynı zamanda insanın doğuştan sahip olduğu özellikleri çok daha etkilidir. Dolayısıyla eğitimin etkisinin az olduğunu ve bunun ahlâklı olmaya yetmediğini belirtmektedir.¹⁷⁸

Pozitivizmi bir metot olarak benimseyen Şuayb, toplumsal hayatın sağlıklı ve huzurlu bir şekilde süreklilik içermesinin temelinde, din ve ahlâkın var olmasının zorunlu olduğunu söylemektedir.¹⁷⁹ Ahlâk, insanların bir arada yaşayabilmelerinin kaynağı olduğundan, toplum hayatında olması gereken bir husustur. Ahlâk, iyi ve kötü insan davranışlarına dayanan değer yargılarını barındırdığı için, din ya da dine benzer çeşitli otoritelerden hangisine bağlı olduğu fark etmez. İdeolojilerde iyi ve kötü kavramlarının ne olduğu tam olarak tanımlanamasa da insanlar arasındaki düzen ve huzurun sağlanmasında etkili oldukları görülmektedir.¹⁸⁰

Canlılar arasında sadece insan davranışlarının ahlâkî değerlendirmeyi kapsamaması, insanın akıl ve iradeye sahip olması ve toplum halinde yaşadığı gerçeğinden kaynaklanmaktadır. E. Durkheim'in, "Bir topluluğa bağlılığın başladığı yerde ahlâk da başlar" sözü ahlâkın, yaşamın içerisinde olduğunun ifadesidir.¹⁸¹ Ahlâk insanlara güven içerisinde yaşamalarına olanak sağlar. Toplum için kanun nasıl vazgeçilmez ise ahlâk da yaşam için vazgeçilmezdir.¹⁸² Bu, bir toplumda ahlâkın bozulmasının o

¹⁷⁵ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.410-411.

¹⁷⁶ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 405-406.

¹⁷⁷ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 323-338

¹⁷⁸ A. Şuayb, "*Avâmil-i İctimaiyye-I*", Cilt: II, ss.29-49.

¹⁷⁹ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss. 395-426.

¹⁸⁰ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, ss.18-19.

¹⁸¹ Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, ss. 110.

¹⁸² A. Şuayb, "*Avâmil-i İctimaiyye-I*", Cilt: II, ss.29-45.

toplumdaki kanunların düzeni sağlayamayacağının ve işlevini yerine getiremeyeceğinin göstergesidir. Kısaca, genel olarak toplumlarda iyi ve kötü olarak tasvir edilen ahlâkî değerler insan içindir. Bu değerler, irade sahibi olan insanla başlar ve insanla anlam kazanır. İyilik ve kötülük olarak değerlendirilen ahlâkî değerler bütün insanlar için geçerli, bağlayıcı ve etkilidir.¹⁸³



¹⁸³ Doğan Özlem, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, ss.109-112.

4. RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI'NIN HAYATI VE FELSEFESİ

4.1 Hayatı

Rıza Tevfik, 1869 yılında Cısr, Edirne ilinde Çerkes kökenli bir annenin ve Arnavut kökenli bir babanın ilk çocuğu olarak doğmuştur. Edirne'de intihar ederek ölen Besim adında bir erkek kardeşinden bahsedilmektedir. Öğrenimine Üsküdar Dağ Harmanında babasının hocalık yaptığı Sion Mektebi'nde başlamış, bir süre yine babasının yanında Beylerbeyi ve Davud Paşa rüştiyelerine devam ettiyse de babasının 1879 yılında, İzmit'e savcı vekili olarak tayininin çıkmasıyla tahsilini yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. İzmit'te annesi sıtma hastalığından vefat etmiştir. Çocukluk ve ilk gençlik yılları ailenin göç ettiği Gelibolu'da geçmiştir. Eğitimine bir süre Gelibolu'da bir Ermeni mektebinde devam etmiştir. Ardından Gelibolu Rüştiyesi'nde okuyarak okulu birincilikle tamamlamıştır.¹⁸⁴

Rıza Tevfik, İspanyolca ve Fransızca dillerini bilmektedir. 1884'te girdiği Galatasaray Sultanisi'nde sadece bir yıl okumuştur.¹⁸⁵ 1885'te Mektebi Mülkiyeyi Şahane'ye girmiş ve özellikle edebiyat derslerinde başarılı olmuştur. 1887'de Mekteb-i Mülkiyye'ye kaydolduysa da bir talebe hareketine karışınca okuldan ihtilalcilikle suçlanarak bazı hocalar ve öğrencilerle birlikte 1890 yılında uzaklaştırılmıştır.¹⁸⁶

1891 yılında babasını kaybeden Rıza Tevfik bir hocasının tavsiyesiyle Tıbbiyye-i Mülkiyye'ye kaydolmuştur. Daha sonra öğrenciler toplayıp onlara Namık Kemal'in hürriyet şiirlerini okuduğu ve Cumhuriyet hakkında konuşmalar yaptığı için okuldan uzaklaştırılmıştır. Umumi Mektepler Nazırı Mustafa Zeki Paşa'ya yazdığı bir dilekçe sayesinde okula geri dönen Rıza Tevfik, ertesi sene Sirkeci'de bir kahvede hürriyet, adalet ve hükûmet şekilleri üzerine yaptığı bir konuşma nedeniyle hapsedilmiştir. Bu

¹⁸⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, (ed.: Seyit Kızılırmak), Altınpost Yayınları, Ankara, 2012, s.11.

¹⁸⁵ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 12-15.

¹⁸⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 23-25.

sefer de Zaptiye Nazırı Hüseyin Nazım Paşa'nın yardımı ile hapisten kurtulup okula dönebilmiştir.¹⁸⁷

1895'te Darülmuallimat müdiresi Ayşe Sıdika Hanım ile evlenen Rıza Tevfik, II. Abdülhamit'in iradesiyle, tıbbiyenin son sınıfında iken, 1897 Türk-Yunan Muharebesi'nde Fahri Paşa'nın yanında stajyer doktor olarak çalışmıştır. Yaralı askerleri Manastır'dan İstanbul'a nakleden seyyar bir hastanede ona yardım etmiştir. 1903'te eşini kaybeden filozof, ertesi yıl Nazlı Hanım ile evlenmiştir. 1899'da tıbbiyeden mezun olmuş ve Cenab Şahabeddin aracılığı ile Karantina İdaresi'ne doktor olarak tayin edilmiştir. Sonra da İstanbul Gümrüğünde Ecza-yı Tıbbiyye müfettişliğine getirilmiştir. Cemiyet-i Mülkiyye-i Tıbbiyye'ye de üye seçilen Bölükbaşı'nın bu görevleri 1908 yılına kadar devam etmiştir. 1908'li yıllarda ise *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*'nın kurucuları arasında yer alarak bu dergide çeşitli yazılar kaleme almıştır.¹⁸⁸

4.2 Siyasî Kişiliği

1907'de Rıza Tevfik İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne (o dönemde gizli bir cemiyet) Manyasizade Refik Bey'in ısrarıyla girmiş ve üst kademelerde görevlerde bulunmuştur. Selim Sırrı Tarcan ile II. Meşrutiyet'in ilan edildiği günlerde İstanbul halkına meşrutiyet ve hürriyeti anlatan nutuklar vermiş ve halkın galeyannın kontrol altına alınmasını sağlamıştır. Devrim günleri boyunca iri cüssesi ile de ünlenen Rıza Tevfik, Dersaadet'in en etkili kişileri arasına girmiş ve neticesinde kendisine siyaset yolu açılmıştır. Aynı yıl içerisinde yapılan seçimlerde Edirne mebusu olarak Meclis-i Mebusan'a girmiştir.¹⁸⁹ 1909'da Talat Paşa başkanlığındaki bir heyetle birlikte İngiliz Parlamentosu'nun davetlisi olarak Londra'ya gitmiştir. Bazı olumsuz hareketleri sebebiyle kısa zamanda partili arkadaşlarıyla arası açılmıştır. 1910 yılında İttihat ve Terakki Fırkası'nın meclisi feshetmesi üzerine de istifa etmiştir.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 15.

¹⁸⁸ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, ss.9-21.

¹⁸⁹ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, Kitabevi, İstanbul, 2004, ss. 12-13.

¹⁹⁰ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, ss. 11-12.

1911’de parti içindeki muhaliflerin kurduğu Hürriyet ve İtilaf Fırkasına geçen Bölükbaşı¹⁹¹ Sultan II. Abdülhamit’ten özür dileyen bir şiir de yazmıştır. 1912’de Büyükkada’da bir konuşma yapmış bu da seçim usullerine aykırı bulunmuştur. Olayın sonucunda İstanbul mebusu Kozmidi Efendi ile bir ay kadar hapse atılmıştır. Hapisten çıktıktan sonra yine propaganda konuşması yapmak üzere gittiği Gümülcine’de İttihatçıların tuttuğu adamlar tarafından darp edilmiştir.¹⁹² 1913-1918 yılları arasında ikinci seçimde mebus seçilemeyince siyaseti bir süre için bırakmış ve politikadan uzaklaşarak tekrar Karantina İdaresi’nde çalışmaya başlamıştır. Bir yandan da Rehber-i ittihad-ı Osmanlı Mektebi’nde felsefe dersleri vermiş ve Istılahat-ı İlmiyye Encümeni’nde çalışmıştır.¹⁹³

4.3 Eserleri

•Serâb-ı Ömrüm: Rıza Tevfik Bölükbaşı’nın, bütün şiirlerini bir araya getirdiği kitabıdır. Bu kitap, 1934’te basılmıştır. Kitabın ilk baskısında Bölükbaşı ‘nın toplam 73 şiirini içermekteyken, ölümünden sonra ki yayımlanan baskısında toplam 115 şiiri yer almaktadır.¹⁹⁴ Felsefe, tasavvuf ve dinî içerikli şiirlerden oluşan bu eser, Rıza Tevfik’in; şair ve edebiyatçı kimliğinin yansıması olması dışında, dinden tasavvufa, ölüm kavramına bakışı, varlık felsefesinin bazı konuları vb. çeşitli yaklaşımlar sunmaktadır.

•Felsefe Dersleri: Halk Edebiyatı’nın tanıtılması ile ilgili çalışmalar da yapan Rıza Tevfik’in Ömer Hayyam çevirileri, Tevfik Fikret hakkında incelemeleri ve Darülfünun’da vermiş olduğu felsefe derslerindeki ders notlarının kitaplaştırılmış halidir.¹⁹⁵

•Biraz da Ben Konuşayım: Bazı hatıralardan oluşmaktadır. Yeni Sabah gazetesinde bölümler halinde yayımlanmıştır.¹⁹⁶ Bölükbaşı’nın kendi yaşamının iç hesaplaşması

¹⁹¹ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, s.17.

¹⁹² Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss. 21-23.

¹⁹³ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss. 24-29.

¹⁹⁴ Rıza Tevfik, **Biraz da Ben Konuşayım**, (yay. haz. Abdullah Uçman), İletişim Yayınları, 4.Baskı, İstanbul 2019, s.23.

¹⁹⁵ Rıza Tevfik, **Biraz da Ben Konuşayım**, s.22.

¹⁹⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.9-21.

olarak görülen ve bu açıdan ilk elden resmî belge özelliğindedir. Siyasi olaylardan ilk önce Sevr, daha sonra II. Abdülhamit, II. Meşrutiyet ve mütareke dönemlerinde bizzat yer aldığı ve dolaylıda olsa etkisinin olduğu olayların anlatıldığı bir hatıradır.

- Mufassal Kâmûs-ı Felsefe ((I-II, İstanbul 1332 r., 1336 r.): Bu eser, ansiklopedik bir nitelik taşımaktadır. Eserin yazılış amacı; felsefe kavramlarına Osmanlı Türkçesi'nde karşılıklar bulmak amacıyla hazırlanmaya başlanan bir eser olup, kavramların tanımlamasını sunmaktır. Eser başlangıçta her cildi, 800'er sayfalık on cilt olarak planlanmış ve içerisinde, Arapça, İtalyanca, Almanca, Yunanca, İngilizce ve Fransızca başlıklar yer almaktadır. Eserin ilk cildi uzun bir mukaddimeden sonra, "A" harfinin tanımlanması ile başlayıp, "Bon Sens" (Hassa-i Selîme, Akl-ı Selîm, Tab'-ı Selîm) maddesiyle bitmektedir. Bir felsefe terimleri projesi olan bu eserin ikinci cildi, "Canon" (Kanun) maddesi ile başlayıp, "Classifications des Sciences" (Tasnîf-i Ulûm) maddesi ile bitmektedir.¹⁹⁷ Tanzimat'tan sonraki Batılılaşma sürecinde Türkiye'de modern felsefe terimleri hakkında ilk telif çalışma olup sadece iki cildi yayımlanabilen bu eser, I. Dünya Savaşı ve Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın 1919'da tekrar politikaya dönmesi yüzünden tamamlanamamıştır.

- Textes Houroufis: (M. Clement Huart"la birlikte, Leiden, 1909). "Etude sur la Religion des Houroufis" isimli, ikinci bölümü Fransızca olarak Rıza Tevfik tarafından yazılan bir eserdir. Bu eserde bir kısmı yazma metinlere başvurularak Hurufilik ile bu mezhebin akaid anlayışı ve akaid görüşünün Anadolu'daki temsilcileri hakkında bilgiler yer almaktadır.¹⁹⁸

- Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyyesi (1918): Türk Edebiyat tarihinde bir şairin felsefi görüşleri üzerine ilk defa yapılan bu tahlil denemesiyle Abdülhak Hâmid'in felsefi anlayışı ortaya konurken bir yandan da tasavvufî düşünce ile Batı felsefesine ait çeşitli konular tartışılmaktadır.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Rıza Tevfik, **Biraz da Ben Konuşayım**, s.21.

¹⁹⁸ Rıza Tevfik, **Biraz da Ben Konuşayım**, s.21.

¹⁹⁹ Rıza Tevfik, **Biraz da Ben Konuşayım**, s.21.

•Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm (1922): Eser ilâvelerle beraber 1945'te "Ömer Hayyam ve Rubaileri" adıyla yeniden basılmıştır. Ömer Hayyam'ın felsefesi rubailer çerçevesinde yorumlanırken, aynı zamanda bu eserde, bir nazım türü olan Rubai hakkında bilgilere yer verilmektedir.²⁰⁰ Eserde Hayyam'ın düşüncelerinin dışında analiz ve eleştirilerinin yanında tasavvuf felsefesi ile din felsefesinin bazı terimleri incelenmiştir.

•Rıza Tevfik'in Sanat ve Estetikle İlgili Yazıları-I: Abdullah Uçman tarafından 2000 yılında yayımlanması için hazırlanan bir eserdir. Eser, Bölükbaşı'nın sanat ve estetik konusu ile alakalı olan Rübâb dergisi, Peyâm-ı Sabah ve Yeni Sabah gazetelerinde yayımladığı, sanat ve estetik anlayışına dair bazı makaleleri içermektedir.²⁰¹

•Tevfik Fikret (Hayatı, Sanatı, Şahsiyeti, 1945): Eser Abdullah Uçman tarafından bazı eklemeler ve düzenlemelerle 2005 yılında tekrar yayımlanmıştır. Bölükbaşı, yakın arkadaşı Tevfik Fikret (1867-1915)'in ölümünün 30. Yıldönümü üzerine yazdığı bu eser, Tevfik Fikret'in, mizacı, sanat anlayışı ve dünyaya bakışını içermektedir.²⁰²

Dergi ve Makalelerdeki Yazıları; 1894 yılından 1922 yılına kadar Mekteb, Maarif, Servet-i Fünûn, Malûmat²⁰³, Mecmua-i Ebüzziya, Çocuk Bahçesi, Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası²⁰⁴, Yeni Gazete, Türk Yurdu, İkdâm, İctihad, Rübâb, Peyâm-ı Edebî, Ceride-i Sûfiyye, Muhibbân, Zaman, Peyâm-Sabah, Alemdar ve Şebab gibi dönemin belli başlı yayın organları ve dergilerinde felsefî ve fikri makalelerini yayımlamıştır.²⁰⁵

4.4 Felsefesi

Türkiye'de lise düzeyinde felsefe dersleri veren ilk düşünür olan Bölükbaşı, felsefe konusundaki bilgisiyle takdir toplamasına karşı, siyasi yaşamından dolayı ağır

²⁰⁰ Rıza Tevfik, **Biraz da Ben Konuşayım**, s.22.

²⁰¹ Rıza Tevfik, **Biraz da Ben Konuşayım**, s.23.

²⁰² Rıza Tevfik, **Biraz da Ben Konuşayım**, s.23.

²⁰³ Rıza Tevfik Bölükbaşı: Malûmat' ta ahlâk ve hekimlik ilişkisine dair bazı makalelerini yayımlamıştır.

²⁰⁴ Rıza Tevfik Bölükbaşı: Ahlâkla ilgili bazı makalelerini Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası'nda yayımlamış ve bu arada Ahmed Şuayb, Mehmed Câhid vb. düşünürlerle birlikte çalışmıştır.

²⁰⁵ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss.394-430.

eleştiriler almıştır. Fikirleri bazı kitleler tarafından kabul edilmese de öğrencilik yıllarında ona verilen ve kendisinin de imza şeklinde kullandığı “Filozof Rıza”²⁰⁶ lakabıyla anılmaktadır.²⁰⁷ Ona göre bu lakap, kendisine arkadaşları tarafından saçının uzun olmasından, okulda sürekli felsefe kitapları okuması ve Arapça, Farsça, İngilizce vb. çeşitli diller bilmesinden dolayı verilmiş ve kendisine bundan çok memnun kalmıştır. Bölükbaşı Bektaşî, Mason ve dindeki dogmalara karşı duran biri olarak dini görüşleri savunan taraflarca eleştirilmiştir. Ayrıca bir kesim onu herhangi bir sistem sahibi olmamakla suçlanmış ve bu yüzden eserlerinde ‘Feylesof’ imzasını kullanmasını doğru bulmamıştır. Ancak bazıları da onu felsefede “üstad” olarak nitelemiştir.²⁰⁸

Felsefe ve filozof kavramlarına yüklenen tanımlamalar ve ifadelerle yönelik yorumlamalar göz önüne alındığında, Bölükbaşı’nın “Feylesof Rıza” olarak adlandırılmasının doğru olup olmadığının anlaşılması daha kolay olacaktır. Ayrıca Bölükbaşı’nın edebiyat, sanat, siyaset, şiirle işigali ve Darülfünun’da verdiği felsefe dersleri dikkate alınmalıdır. Diğer taraftan Bölükbaşı’nın felsefe, din ve ahlâk anlayışını anlamak için onun üzerinde etkisi olan ekoller ve filozoflarla beraber düşünce sisteminin incelenmesi gerekir. Bununla birlikte kavramlarla olan münasebeti ve felsefi fikirlere yönelik tespitleri de önem arz etmektedir.

Rıza Tefvik politikadan uzaklaştığı dönemde devrin belli başlı gazete ve dergilerinde şiirler, edebiyat ve felsefe ile ilgili makaleler yazarak, ülkenin I. Dünya Savaşı’na sürüklenmesine karşı çıkmıştır. Tiyatro salonları ve kıraathanelerde halka açık konferanslar vermiştir. Bölükbaşı, Vaniköyü’nde Raif Oğan’ın kurucusu olduğu, Rehberi İttihad-ı Osmâni Özel Lisesi’nde Türkiye’de ilk defa felsefe dersleri veren düşünür olma özelliğine sahiptir.²⁰⁹ Bu dersler ilk olarak, “Mebhas-i Marifet”²¹⁰ adıyla

²⁰⁶ Rıza Tefvik Bölükbaşı, şiirlerinde kendisini filozof olarak adlandırmaktadır. “Feylesof Rızayım Ben” tasvirleri ile şiirlerinin bazılarında kendisini belirtmektedir. Bk., Rıza Tefvik Bölükbaşı, “Serab-ı Ömrüm”, s. 230. Ayrıca örnek olması açısından bk. Abdullah Uçman, **Rıza Tefvik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, s.300.

²⁰⁷ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.9-21.

²⁰⁸ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.11-21.

²⁰⁹ Abdullah Uçman, “Rıza Tefvik Bölükbaşı”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: XXXV, İstanbul, 2008, ss. 68-70.

²¹⁰ Mebhas-i Marifet: Bilgi Teorisi.

basılmasından sonra, 1914'te "Felsefe Dersleri-Birinci Kısım" ismiyle güncellenerek basılmıştır.²¹¹ Yakın dostu Tevfik Fikret'in 1915'te ölümünden sonra Arnavutköy Kız Koleji'nde ve Robert Koleji'nde Fikret'ten boşalan edebiyat derslerini vermeye başlamıştır.²¹²

1918'de Bölükbaşı siyasete yeniden dönmüş ve son Osmanlı kabinesinde Maarif Nâzırı olarak bulunmuştur. Burada felsefenin eğitim sisteminde yer alması için çaba göstermiştir. Aynı yıl "Hür ve kabul edilmiş masonlar büyük locası"nın büyük üstadı seçilmiş ve burada bir yıl görev yapmıştır. 1919-1920'de Şura-yı Devlet Reisliği görevine getirilen Bölükbaşı Darülfünun'da felsefe ve estetik dersleri vermiştir.²¹³

Padişah Vahdettin ve Damat Ferit Paşa'nın ısrar ve baskısı sonucu Rıza Tevfik, 1919'da Paris'te toplanan Barış Konferansına Osmanlı Devleti'ni temsilen önce danışman, ardından delege sıfatıyla katılmıştır. Böylelikle 1920'de Sevr Antlaşması'nı Osmanlı adına imzalayan heyette yer alan görevlilerden biri olmuştur.²¹⁴ 29 Mart 1922'de Sevr Antlaşması'nı imzalaması ve aynı günlerde Anadolu'da başlayan Millî Mücadele hareketine muhalif bir tavır takınarak milli vicdanı inciten yazılar yazmasından dolayı Darülfünun talebelerinin tepki göstermesi sonucunda, 8 Nisan 1922'de Cenab Şahabeddin, Barsamyan Efendi, Ali Kemal ve Hüseyin Daniş ile birlikte Darülfünun'daki görevinden istifa etmek zorunda kalmıştır.²¹⁵ Rıza Tevfik arkadaşı Ali Kemal'in İstanbul'dan kaçırılıp Ankara'ya götürülürken İzmit'te linç edilmesi üzerine aynı akıbete uğrama korkusuyla 8 Kasım 1922'de bazı arkadaşlarıyla beraber Mısır'a gitmiştir.²¹⁶ Akabinde Sevr'i imzalaması yüzünden Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından "Yüzellilikler"²¹⁷ listesine alınmıştır. Kahire'de karşılaştığı

²¹¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.11-21.

²¹² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.9-21

²¹³ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss.394-430.

²¹⁴ Abdullah Uçman, "*Rıza Tevfik Bölükbaşı*", ss. 68-70.

²¹⁵ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss. 1-29.

²¹⁶ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss.1-29.

²¹⁷ Yüzellilikler: Türk Kurtuluş Savaşı sonrası, düşman iş birlikçisi olarak görülen ve Türkiye'den sürgün edilen, hepsi üst düzey makamlarda yer alan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına verilen isimdir. Rıza Tevfik, Serv Antlaşmasını imzalayanlar arasında yer alan diğer Osmanlı delegeleri gibi uzun yıllar sürgün hayatı yaşamıştır.

eski dostu Emir Abdullah'ın davetine uyarak Ürdün'e gitmiş ve kralın divan tercümanı olmuştur. Ayrıca Sıhhiye ve Asar-ı Atika Müzesi müdürlüğü yapmıştır.²¹⁸

1928'de ABD'de Türk edebiyat hakkında çeşitli konferanslar veren Rıza Tevfik, 1934'te Ürdün'deki resmî görevinden emekli olmuştur ve Lübnan yıllarında Beyrut yakınlarındaki Cünye kasabasına yerleşmiştir.²¹⁹ 1939'da Yüzellilikler listesinde yer alanlar için çıkan Af Kanunundan faydalanarak 1943'te İstanbul'a dönmüştür. 29 Aralık 1949'da felç tedavisi için yattığı İstanbul Vakıf Gurebâ Hastanesi'nde zatüre hastalığının tedavisinin geç başlanması neticesinde vefat etmiştir. 1950 yılının ilk günü Zincirlikuyu Mezarlığına defnedilmiştir.²²⁰ Rıza Tevfik Serv Antlaşmasını imzalayanlar arasında yer alan diğer Osmanlı delegeleri gibi uzun yıllar süren sürgün hayatı boyunca, gurbet acısını, "*Uçun Kuşlar*" adlı şiirinde şöyle dile getirmiştir:

“Uçun kuşlar uçun! Burada vefa yok!
Öyle akarsular, öyle hava yok!
Feryadıma karşı aks-i sedâ yok!
Bu yangın yerinde soğuk kül vardır.”²²¹

Hareketli bir siyaset hayatı olmasından dolayı bazı düşünürler onun edebiyat, sanat, felsefe, din, politika alanlarında makalelerinin yarım kaldığını ve bu yüzden çalışmalarının etkili ama yeterli olmadığını belirtmektedirler. Rıza Tevfik'in “Feylesof” olup olmadığının çağdaşları tarafından tartışılması bile onun bulunduğu Tanzimat, Meşrutiyet dönemleri ile Cumhuriyet dönemindeki felsefeye olan etkisini ve felsefeye olan yaklaşımların bir göstergesi olarak görülmelidir. Ayrıca Bölükbaşı'nın düşüncesine yapılan eleştiri ya da yorumlar da onun felsefi kişiliğine işaret etmektedir. Mesela Ziya Gökalp, Celal Sakıp imzası ile Genç Kalemler'de yayımladığı bir makalede, materyalist, determinist, pozitivist, tekamülcülük vb. bazı felsefe akımları etrafında Bölükbaşı'nın indirgemeci yaklaşımlar çerçevesinde felsefesini eleştirmiştir.²²² Ziya Gökalp, Bölükbaşı'nın bahsedilen akımlarla bir ilgisinin olamayacağını belirterek, onun felsefesi ve felsefi kişiliğinin soysuzlaştırma

²¹⁸ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, ss.1-29.

²¹⁹ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, ss.1-29.

²²⁰ Mehmet Emin Yoldaş, “Filozof Rıza Tevfik Dün Gece Vefat Etti”, Akşam Gazetesi, nr. 3887,31 Aralık 1949; A. Berk, “Filozof Rıza Tevfik'i Dün Toprağa Tevdi ettik”, *Yeni Sabah*, nr. 3887, 2 Ocak 1950.

²²¹ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, ss.28-29.

²²² Rıza Tevfik, “*Tasnif-i Ulûm Bazı Mukaddemat-ı Felsefiyye*”, *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, (ed.: Mehmet Kanar), Cilt:1, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2015, s.237.

sınıfına dâhil edilerek değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Onun bu yaklaşımında Rıza Tevfik'in siyaset hayatındaki karmaşanın etkili olduğu görülmektedir.²²³

Bölükbaşı'nın şair olmaktan gurur duymadığını ve bu yüzden tıpkı şairlerin yaptığı gibi adının önüne "Feylesof" mahlasını getirdiği söylenmektedir. Aşıkâr olan ise onun felsefesinin değerlendirilmesinde şahsiyetinin ayrı tutulmadığıdır ki bu yüzden Rıza Tevfik felsefesindeki yorumların doğru kabul edilmesi okuyucuyu yanlış düşüncelere götürebilir. Ancak Bölükbaşı'nın, felsefi şahsiyeti ile filozofluğu ayrı tutularak yorumlanırsa sağlıklı bir değerlendirmeye ulaşılabilir. Rıza Tevfik şair mi yoksa filozof mu tartışmaları, onun felsefe konularını şiirlerinde işlemesinden dolayı edebi bir şair mi yoksa şair olan bir filozof mu tartışmalarına neden olmuştur.²²⁴ Nitekim sahip olduğu ünü şairliği sağlamış ve tartışmaların nedeni olmuştur. Aslında düşüncelerini bulunduğu dönemde felsefi konuları ve bunları şiir içerisinde işlemesi onu özgün ve çok yönlü bir düşünür yapmaktadır.²²⁵

Osmanlı'nın son dönemlerinde Rıza Tevfik ile felsefi düşüncenin dili oluşturulmuştur. Felsefe dersleri verdiği Darülfünun'da "Bergsonculuk Felsefesi'ni" öğrencilerine anlatması bile onu başlı başına fikir tarihinde önemli bir boyuta taşımıştır. O, batıya olan hayranlığını ve Doğu düşüncesine dair bilgisini sentezleyerek doğu-batı felsefesini harmanlamış ve ilk kez İslam filozoflarıyla batı filozoflarının karşılaştırmasını sunmakla iki yönlü bir bakış açısı yaratmak istemiştir.²²⁶ Felsefenin "bilgelik sevgisi" üzerinden tanımlı düşünülduğünde, Onun felsefe eğiticisi ya da tarihçisi olmanın değil, bilgiyi seven, kendisini felsefeyle özdeşleştiren bir filozof olarak meseleye baktığı görülmektedir. Nitekim Bölükbaşı kendisiyle yapılan bir

²²³ Zeynep Özger, "Fatma Aliye Hanım'ın Felsefi Görüşleri", Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans tezi, Ankara, 2019, ss. 54-58.

²²⁴ Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Dârülfünun Felsefe Ders Notları*, (haz. Ali Utku- Erdoğan Erbay), Çizgi Kitabevi, Konya, 2009, s.35. Detaylı bilgi için bakınız: H. Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, (çev.: M. Yakupoğlu), 3.baskı, Doğu Batı Yayınları, 2004.

²²⁵ Rıza Tevfik, *Dârülfünun Felsefe Ders Notları*, s.35.

²²⁶ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, ss. 1-31.

anket sırasında sorulan soruya, bir ankette dünyaya tekrar gelecek olsa “Filozof Rıza” olarak gelmek istediğini belirtmiştir.²²⁷

Rıza Tefvik Bölükbaşı'nın felsefesi nazari ve temel olarak soyut problemlere yöneliktir. Pratik anlamda hukuk, yönetim, toplum, matematik, etik vb. felsefeleri konu edinmeyen Rıza Tefvik, bu alanları ortak bir paydada temel sorunları ile ele alacağını söylemektedir.²²⁸ Bölükbaşına göre felsefe, yaşam ve insan ihtiyaçları arasında bir bağ vardır. Bu bağ insanın kanunlara ve sosyal çevrenin getirdiği gereksinimlerde, bir varlık olarak karşılıklı hakların korunmasını içeren veriler sunmaktadır.²²⁹ Epistemoloji, ontoloji, estetik, dil ve siyaset ile ilgili görüşlerin oluşmasında Osmanlı düşüncesinin,²³⁰ meşrutiyet dönemindeki felsefi anlayışın ve cumhuriyet dönemindeki bazı felsefe akımlarının nasıl etkilediğinin anlaşılması önemlidir. Ayrıca felsefe kavramlarına yönelik sözlük çalışmaları Rıza Tefvik Bölükbaşı'nın, bu dönemde ahlâk ve din kavramlarına bakış açısını anlamak bakımından önem arz etmektedir.²³¹

Rıza Tefvik Bölükbaşı bazı düşünürlerin felsefe tanımlarına yer vererek kavramsal analizden içerik analizine dair, felsefe tarihine yönelik çıkarımlar sunmayı hedeflemektedir. Bu tanımlardan bazıları şunlardır: “Felsefe, ölümü düşündürmektir”, “bilimlerin birliğidir”, “sanatların sanatı, bilimlerin bilimidir”, “hariçteki varlıkları, öz yapısında olduğu gibi bilmektir”, “sebepleri ve sebep olunanları tanımlamak bilimidir”, “imkân âlemini mümkün olması dolayısıyla bilmektir”, “duyulan ve soyut kalan gerçeklerin bilimidir”, “insan aklının, zorunlu amaçlarla bilgilerin ilişkilerini araştırması ve saptamasıdır”, “mutlak varlığın bilimidir.” Bölükbaşı bu tanımlardan yola çıkarak analizleri yapmadan önce Yunan felsefe anlayışına göz atmış, daha sonra çağdaş felsefi akımlara yönelmiştir.²³² Bölükbaşı'na göre felsefi düşüncenin kaynağı insanın doğası gereği merak etmesidir; çocuklukta birlik, şüphe, her şeyi bilme isteği ve ölüm konuları bu merakı perçinlemektedir. Rıza Tefvik ontolojik ve epistemolojik

²²⁷ Abdullah Uçman, **Rıza Tefvik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss. 1-31.

²²⁸ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.21-27

²²⁹ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.26-28.

²³⁰ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.32-33.

²³¹ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.32-34.

²³² Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, s.33.

bakımdan sübjektif düşünceye sahiptir ancak düşüncelerinde eklektik bir yaklaşım söz konusudur. Tarihe dönük bir bakış açısıyla her şeyin değişim ve dönüşüm içerisinde olduğunu düşünmesi ve çalışmalarında eleştiri yöntemini kullanması, kümülatif bilgiyi seçmeci kullanması, bütüncül bir sistem arayışı içinde olması bu düşünceyi destekler mahiyettedir.²³³



²³³ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.35-39.

5. RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI'NIN DİN VE AHLÂK ANLAYIŞI

5.1 Din Anlayışı

Tanrı ile insan ilişkisini düzenleyen ve insanlık var olduğu sürece devam edecek sistem “din” olarak adlandırılmaktadır. Rıza Tevfik’e göre, din yapısı gereği dogmatiktir. Ancak hiçbir zaman durağanlığı kabul edebilecek bir nitelikte olmayan dini, durağanlıkla ve statükoculukla suçlamak yanlıştır. Bu iddia ancak, ilahi olma özelliğini yitirmiş, dinamizmini kaybetmiş dinlere atfedebilir. Ama insanoğlunun yaşam gücünün devamını koruma altına almış son hak din olan İslam için, bu iddia geçerli değildir. Çünkü dogma olarak nitelendirdiğimiz naslar bizi düşünmeye, araştırmaya ve ilme teşvik etmektedir. Nitekim İslam’a göre ilim “her Müslüman erkek ve kadına farz kılınmıştır.” ve böylece ilme, ibadet kimliği kazandırılmıştır.²³⁴

Rıza Tevfik dinin tarih boyunca farklı açılardan ele alınıp incelendiğini, farklı toplumlarda farklı düşünürlerce analiz edilip değerlendirildiğini ve her dönem içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu ve Osmanlı düşüncesinde de dinin ve dini problem ve temel konuların önemli bir yeri olduğunu belirtmektedir.²³⁵ Bu yüzden Bölükbaşı diğer incelediği alanlarda izlemiş olduğu geriye dönük tarihsel süreçlerden geçirerek din problemlerini ve dinin toplum içerisindeki yerini farklı bir bakış açısıyla ele aldığını bizzat kendisi vurgulamaktadır. Ona göre din her dönemde, her medeniyette verilen ümidin karşılığının alınıp alınmamasının önemsiz olduğu, insanlığa yön veren, kutsal bir ümitle insanlığı direnmeye teşvik eden şeydir.²³⁶

Din her toplumda, her dönemde insana çalışmasına devam edebilmesi için manevi güç veren, haksızlıkların karşısında durulması gerektiğini belirttiği gibi haksızlığa bizzat karşı olandır.²³⁷ Rıza Tevfik’e göre sefaletin kahrına uğramış, karışıklık ve hüsrana uğramış şekilde yaşayan hak, adalet ve eşitlik bekleyen insanlara ümit vermek, o insanlara beklediği adaletin, ilahi yardımla gerçekleşeceğine dair kuvvetli bir iman

²³⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s. 345.

²³⁵ Bayram Dalkılıç, **Türkiye’de Din Felsefesine Doğru**, Kendözü Yayınları, Konya, 2000, s.11.

²³⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 346-347.

²³⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, 2012, s.347.

hissi aşlamaktır.²³⁸ Din, insanlığın çoğunun vicdan sesidir. Din, insanlığın vicdanında benliğini saran ulvi heyecanlar ile ilham veren manevi dilin kendisidir.²³⁹ Din insanlığın aciz olduğu durumlarda çare olan kuvvetli bir hissiyattır. Esasen din insanların sahip olduğu bilgilerin kaynağının tecrübeye dayalı olup olmaması problemleriyle ya da bilimin kurallarına uygun mantıksal açıklamalar yapmakla ilgilenmez. Din sahip olduğu gücü, akıl yoluyla sonuçlanan mantıksal kıyastan değil, gönlün dayanak noktası olan şefkatten alır.²⁴⁰

Dinin, toplumsal ve ahlâkî meseleleri duygusal olarak ele alıp insanlığa içten bir hissiyat ile vicdan yoluyla iman ve ümit vermesi, hiçbir felsefî akımın elde edemeyeceği görkemli bir kudret sahibi kaynaklı olmasındandır. Hiçbir akım dinin sahip olduğu toplumsal etkiyi gösteremez.²⁴¹ Dinin sahip olduğu büyü, bu kadar etkili bir ilham vermesindedir. Kısaca din insanların sefalet durumlarında iman ve ümit ışığı olan bir sığınak görevi görmektedir.²⁴² Bu yönleri onu vazgeçilmez yapar. Rıza Tevfik insanın ırkı, ahlâkı, mizacı, kişisel özellikleri fark etmeksizin dinin birleştirici ve bir arada kalmayı sağlayan sosyolojik bir gereklilik olduğunu savunmaktadır. Ona göre, “his” dinin toplumlar üzerindeki etkisinin temelidir ve bu toplumsal “his” din-ahlâk ilişkisi arasındaki temel sorunun çerçevesini belirleyen husustur.²⁴³

5.1.1 Dinin Kaynağı, Mahiyeti ve Önemi

Rıza Tevfik akıl ve hissin, insanın dünyayı kavrama ve en güzel şekilde anlamlandırma görevine yardım eden iki önemli unsur olduğunu belirtmektedir. Ona göre akıl, bütün medeniyetlerde var olan bilgiyi tanımlayan, maddi ve pratik hayattaki bilimsel yöntemlerin kullanılmasını ve icatların yapılabilmesine yönelik tecrübenin kullanılmasını sağlayan, medeniyetleri ileriye taşıyandır. İnsanlara gönül rahatlığı veren, sefaletlere karşı kuvvet sağlayan, manevi sevgi veren ise histir. Din insanın sahip olduğu aşk, güzellik, sanat vb. duygusal heyecanları anlamlandırandır. İslamiyet,

²³⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.346.

²³⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 354-358.

²⁴⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.372-375.

²⁴¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.79-87.

²⁴² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s. 346.

²⁴³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.401-409.

Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm vb. bütün dinlerin ve tüm bu inançların var olmasının sebebi “dini his”dir.²⁴⁴

Bölükbaşı'nın genel bir din anlayışından söz ederek, tüm ırkların ve toplumlarının sahip olduğu din anlayışının kaynağı konusunda “dini his” kavramını savunduğu görülmektedir. O, insanlığın tüm mitolojilerde, felsefelerde, tarihte ve şiirde ortak bir sezgisel dini anlayışı yani “doğal dini” beraberinde getirdiği kanısındadır.²⁴⁵ Bu yaklaşımla insanların, doğuştan yaşam, ölüm gibi durumların dini his ile manevi bir kudretle bağlı olduğunu söylemektedir. Ona göre ilk çağlardan itibaren insanların sadece yaşamsal temel ihtiyaçlarını karşılamak, tek amaçları olmamıştır. Bu dönemlerde dâhil her zaman diliminde insanoğlu kâinatın nasıl oluştuğu, yaşamın ve ölümün nedeni, varlığın sebebi, varlığın nasıl meydana geldiği, ölüm sonrası vb. sorulara cevap aramıştır. Bunların nedeni olarak, manevi ve kutsal varlıklara inanma ve arayış içerisinde; kurbanlar, adaklar, dualar, ibadetler ederek kutsal bir yardım amaçlamış ve beklemiştir.²⁴⁶ Bu noktada anlaşılıyor ki insanın endişesi, korkusu, bir şeylere yönelik saygı duyma ihtiyacı için çözüm arayan felsefe, din ve mitolojinin kaynağının sebebi hissiyatlardır. Tüm insanlık tarihinde var olan korku endişe, ümit etme, arayış, saygı gösterme bazı çağlarda cehalet ya da sapkınlık olarak adlandırılrsa da bu çağda Tanrı kavramı ulaşılmaz, en üstün, kudret, aşkın olan tek gerçeklik ve varoluşun meydana gelmesinin sebebi ve iradesi olarak görülmektedir.²⁴⁷ Varlığın sebebi olduğu gibi, tüm duyguların kendisinde cevap bulduğu, inançların kaynağı olan “Tanrı” kavramıdır. Bütün bu açıklamalara binaen Bölükbaşı'nın Tanrı inancını, dini metinlerle açıklamanın yetersiz olacağını düşünmesi ve dinin kaynağını antropolojik bir yaklaşımla açıklaması, onun sosyal Darwinist ahlâk anlayışından kaynaklanmaktadır.²⁴⁸

İnsan en çok bulunduğu çağın ve toplumun dinini benimseyip onun kurallarına uymaktadır. Bu yüzden Bölükbaşı dinin toplum üzerindeki etkisi ve önemi ile ilgili olarak “Din, herkesin vicdanında saklı olan, içine yerleşmiş derin bir etki sahibidir”

²⁴⁴ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.64-65.

²⁴⁵ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.127-143.

²⁴⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.118-119.

²⁴⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.99-107.

²⁴⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 415-417.

şeklindeki ifadesiyle dinin önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca bulunduğu toplumdaki dini hissiyatlara inanmadığını belirtenlere anlam veremeyen Rıza Tevfik, zamanla yaşamlarındaki olağandışı durumlar ile karşılaşan bazı filozofların dindar biri olmalarının manidar olduğunu söylemektedir. Ona göre dini inanç sahibi olmayan kişide sadece akıl bulunur, insanın psikolojik olarak içinde var olan vicdan ve sezginin gönülden gelen his ile, varoluşsal nedenleri araştırmaya yönelmesi ise, imandan kaynaklanmaktadır.²⁴⁹

Rıza Tevfik'e göre din, medeni hayat ve geleneksel ahlâkın birçok önemli faktörünü içine almaktadır. Ancak dinin içinde barınmayan her türlü bağınaz düşünceye karşı gelinmesi gerekmektedir.²⁵⁰ Din, medeniyetlerin ortaya çıkmasını sağladığı gibi ilerlemelerindeki en temel etkidir; ilim ise sadece maddi gelişim sağlamaktadır. Bölükbaşı için, din felsefesinde en önemli husus, "Tanrı inancı" konusudur.²⁵¹

5.1.2 Allah İnancı ve Allah'ın Varlığının Delilleri

Rıza Tevfik'e göre Müslüman düşünürler, her düşünür için filozof ifadesini kullanmazlar. Yani şeriata, kutsal kitaplara, dini eserlerde bulunan rivayetlere inanmayan, dinde esas olan nakle inanmayan, bütün meselelerde "aklı" esas alan düşünürleri filozof olarak adlandırırlar. Bunun nedeni İslamiyet'in nakle dayanan, selim aklın esas alındığı bir din olmasıdır. Bu açıdan dini anlayışta kişisel fikirlere yer yoktur.²⁵²

Aklı her türlü konuda doğru bilginin kaynağı gören düşünürler ise genel olarak rasyonalisttirler. Rasyonalistler, mucizeler ya da doğaüstü olayların varlığı gibi insanın akıl yoluyla açıklayamayacağı hadiselerine inanmazlar. Din ise olağanüstü olayların varlığını kutsal kitaplar ile haber vermektedir. Din insan aklının her şeyi kavramasının ve mantıklı bir açıklama getirmesinin mümkün olmadığını mucize olarak adlandırılan olaylar karşısında insan aklının aciz olduğunu belirtir. Ancak insan aklının mucizeleri

²⁴⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.164-169.

²⁵⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.372-374.

²⁵¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.136.

²⁵² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.138-139.

ya da doğüstü olayları idrak etmekte aciz kalması mucizelerin olmadığı anlamına gelmez. Bu husus yalnızca akli güvenilir tek yol olarak kabul edenleri tevatür delili ile mucizelerin varlığının kanıtlanması ile zor bir duruma düşürmüştür.²⁵³ Örneğin bir kişinin gitmediği bir ülkenin var olmadığını iddia etmesi, o ülkenin var olmadığı anlamına gelmez. Mekke ya da Medine'ye gitmeyen bir kişi, oranın var olmadığını söyleyemez. Çünkü tevatür ile oranın varlığı kanıtlanmıştır. Bu yüzden nakle dayanan kutsal kitapların inkârı tevatür delilini reddetmektir. Bu sebeple her ne kadar Allah'ın varlığını akli yöntem olarak kullananlar inkâr etmeseler de dinin esasları ile çatıştıkları için mantıksal çıkarımların sonucunda dinsiz olarak atfedilirler.²⁵⁴

Bölükbaşı din felsefesinin en önemli konusu olan “Tanrı inancı” ile ilgili düşüncelerini Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını ele alırken ifade eder. Ayrıca Tanrıya inanma konusunda kişilerin nasıl nitelendirildiklerini açıklamaya çalışır. Bölükbaşı'na göre kişiler Allah'a inanırlarsa “mümin”, Allah'ı inkâr ederlerse “mülhit” ya da “kâfir” olarak adlandırılırlar. Ayrıca kâinatın namütenahi, hudutsuz zaman tarafından yaratılmış olduğunu iddia eder ve inanırlarsa “dehri” olarak adlandırılırlar.²⁵⁵ Bölükbaşı zaman zaman filozofların düşüncelerinden hareketle onların nasıl adlandırılacağını merak eder ve mesela Voltaire'yi mümin olarak adlandırılan gruba dâhil eder. Bunu da şu şekilde ifade eder: Voltaire var olan dinleri reddetmiş olsa da dinlerin yerine etik anlayışını geçirir. Etik anlayış da Tanrı'ya karşı saygılı ve erdemli davranmak esastır. Kişinin erdemli olması tüm toplumlar tarafından doğru karşılanan bir davranış şeklidir. Bu yüzden Voltaire mümin olarak adlandırılan gruba girer.²⁵⁶

Bölükbaşı, Schopenhauer'u ise kafir olarak sınıflandırdığı tanımlamanın içerisine dâhil eder. Kötümser bir düşünür olan Schopenhauer'in dünyanın acı ve ıstırabından manevi yolla kurtuluşa ulaşmak, öğretisinin asıl amacı olsa da bu kurtuluş amacına ulaşmanın yollarının içinde Tanrı kavramı yer almaz. Bu yüzden Schopenhauer'un ahlâk ile ilahiyat anlayışlarını ayrı bir şekilde konumlandırması onun ateizm görüşüne sahip olduğu gösterebilir.²⁵⁷ Zira o, ahlâkın Tanrısız bir dünyada da var olacağını

²⁵³ Rıza Tefvik Bölükbaşı, **Ömer Hayyam Rubaileri**, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1945, ss.80-81.

²⁵⁴ Rıza Tefvik, **ÖH**, ss.82-84.

²⁵⁵ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.416-417.

²⁵⁶ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.390-391.

²⁵⁷ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss. 401-402.

savunmaktadır. Rıza Tevfik, “dehri” olarak ifade edilen gruba, hayatın kaynağını zamansal süreç içerisinde ele alan Bergson’u örnek verir. Bergson’a göre, insan aynı anda hem şimdiyi hem geleceği hem de geçmişi yaşayabilir ve böylece kronolojik sıralamayı kırmış olur. İnsan kendi belleği içerisinde anları yaşar ve süreç onun içsel yaşantısını oluşturur.²⁵⁸

Rıza Tevfik Müslümanlara atfedilen kaderci olma ve bilimsel açıdan geri kalma hallerinin, İslami dogmaların yol açtığı iddialarının yanlış olduğuna inanmaktadır. Ona göre yüzyıllar boyunca düşünce ve kültür alanında parlak bir medeniyete sahip olmuş böyle bir dinin, insanı tembelliğe yöneltmesi imkânsızdır. Eğer İslam dünyasının şu anki âtil durumunun suçlusu aranır, suçlu, dinin kendisi değil, dini iyi anlayıp yorumlayamayan, evrensel değerleri ortaya koyup zamanımıza indirgeyemeyen mensuplarının hatasıdır. Din adına düşünceyi hiçe sayıp sadece yüzeysel, dar ufuklu görüşleri benimseyip, tefekkürü ve felsefeyi yadsımak Rıza Tevfik’e göre son derece yanlış ve tehlikelidir. Bağnazlık ve taassupkârlık her zaman dinin ve insanlığın önünde, en büyük engel olmuş ve olmaktadır.²⁵⁹

Rıza Tevfik’e göre var olan nesnelere bizi hayrete düşürüp varlığını hissettiren, “Mutlak Varlık”tır. Dine göre Mutlak Varlık, “Vacibü’l-Vücut” olan Allah’tır. O, ezeli ve ebedidir, o her şeye kadirdir, o inayet sahibi olandır.²⁶⁰ Allah insanı dünya hayatında başıboş bırakmamış ve ona buluş döneminde ilk itikadî bilgileri öğrenerek yüklediği ve hayatının her bölümünde düşünce ve yaşantısını olgunlaştırarak “insan-ı kâmil” olma sürecine girmesini sağlayan birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Hayat, Allah’ın insana sunduğu en yüksek, en mükemmel imkândır.²⁶¹ Rıza Tevfik de insanın kendisine sunulan bu imkânın, “yaratılış sırrı”ndan bir girişle mümkün olacağına inanmakta ve insan hayatının anlamının yaratılış sırrı gerçeğinde gizli olduğunu söylemektedir. Bu da en Yüce yaratıcıya yönelmek, onu tanımaya çabalamak, tefekkür ve teemmülde bulunmak ile mümkün olur. Yaratıcı, planlayıcı, inayet sahibi olan Allah, her şeye kadir olan ve mülkün tek sahibidir. O, bilinemez fakat sıfatlarıyla ve

²⁵⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.423-424.

²⁵⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 181-187.

²⁶⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.185.

²⁶¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.401-402.

eserleriyle O'nu tanıyabilir ve yaklaşmaya çabalayabiliriz.²⁶² Dinin gerçekte ilişkisi, kendi epistemolojisi içinde, iman ve ilham etrafında dönmektedir. Bu düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla Rıza Tevfik ehli-sünnet itikadına bağlı bir Müslümandır. Ona göre dini düşünce ve yaşantısında ehli-sünnete tabi olan kişi, orta yolu bulan, mutedil ve makul bir çizgideki düşünceye sahip olandır.²⁶³

Rıza Tevfik ifrat ve tefrite düşmeden dini iyi anlamanın zorunluluk olduğunu belirterek, dini fanatizmden uzak durulması gerektiğini düşünmektedir. Dinin hür düşünmeye engel olmadığını aksine dinin kendisinin fanatikliğe karşı olduğunu belirten filozofa göre düşünmek, araştırmak ve ilim tahsilinde bulunmak, dinin de gerçegi-dir.²⁶⁴ O halde dinin iyi yorumlanması gerekir. Her dönemin kendine özgü yapısı gereği dini yapılanma, düşünce adamları tarafından yapılmalıdır.²⁶⁵

Rıza Tevfik'e göre felsefe ile din arasında bir ilişki vardır, felsefe ile dinin amaçları aynı olup ortak meselelere yönelirler. Mesela Aristoteles somut bir şekilde önce fizik konularını işledikten sonra metafizik konuları işlemiştir ki, onun döneminde metafizik konuları teoloji konuları ile birlikte ele alınmaktaydı.²⁶⁶ Rıza Tevfik bu gerçegi belirterek felsefe ile dinin metafizik konularda aynı gerçeğe farklı literatürle değindiklerini düşünmektedir. Rıza Tevfik'e göre insanın gideceği akli ve hissi olmak üzere iki yolu vardır. Akli olan ilme, hissi olanı ise dine karşılık gelir. Bu iki sistemin problemlere yaklaşımı kendi yöntemleriyle ve kendi imkân çizgilerinin alanında kalarak oluşur. Bu farklı iki yolu birleştirmek ve değiştirmek mümkün değildir ve iki farklı gerçekteşme imkanıyla karşı karşıya olduğumuzdan, birbirlerinin varlıklarını kabul etme olanakları yoktur. Felsefede akıl ve duyuların gerçekteşme imkânı var iken, his, sezgi ve ilham ise dini alanda gerçekteşme imkanına ulaşırlar.²⁶⁷

Rıza Tevfik dinin inanç alanında akli delilleri kullanmanın doğru olmadığını, bu alanda his ve ilhamın yeterli olacağını belirtir.²⁶⁸ Bunun nedeni olarak dinin temel esas

²⁶² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.255-256.

²⁶³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.367-368.

²⁶⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.356-358.

²⁶⁵ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.356-357.

²⁶⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.152-153.

²⁶⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.424.

²⁶⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.183.

aldığı itikadi konularda imanın ve hissin başrol olduğunu belirtir. Din insanlığa aşkla yaklaşır, insanların bilgisinin tecrübi olup olmadığı problemleriyle ilgilenmez, heyecan ilham eder, din insanların vicdanını kutsal bir ilhamla uyandıran manevi bir dildir. Dinin kuvveti ve burhanı, mantıki kıyas değil, şefkattir ve şefkatin de hareket noktası gönüldür.²⁶⁹

Bölükbaşı “*Gel Derviş*” adlı şiirinde insan ile vicdanın niteliğini bir tutarak insanın değerinin üstünlüğünden ve her şeyin sebebi olduğuna kadar her türlü çözümlerin insanda olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda insanın ancak kendi vicdanındaki özü ile imana erebileceğini şu sözleriyle ifade etmektedir:²⁷⁰

“Gel derviş gel hele yabana gitme
Her ne arar isen inan sendedir
Beyhude nefesine eziyet etme
Kâbe’ye maksudun rahman sendedir.
Çöllerde dolaşıp seraba bakma
Allah Allah deyü havaya bakma
Talibi hak isen kitaba bakma
Okumak bilirsen Kuran sendedir
Gir gönül şehrine, dolaş bir kere,
Kıyâs et ne imiş güneşle zerre.
Yalnız sen kadîrsin hayr ile şerre,
Şerre mâil isen şeytan sendedir.
Cilve etsin dersen kemâliyle Hak,
Çıkıp benliğinden, bir kendine bak!
“Enelhak” sözünü dilinden bırak,
Lafa kulak verme irfan sendedir.
Her şeyin varlığı senin özündür,
Kendini çok gören kendi gözündür
Bu mülke hükmeden senin sözündür
Kalıbın kürsîdir, sultan sendedir.
Hey Rıza takat yok hakkı inkâra
Sen mahrem imişsin didarı yâra
Şimdi agâh oldum sırrı esrara:

²⁶⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.346-347.

²⁷⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.499.

Âlemi yaratan vicdan sendedir.”²⁷¹

Rıza Tevfik metodolojisi farklı olmakla beraber din ile felsefenin birbirlerine kayıtsız olamayacaklarına inanmaktadır. Çünkü din, her ne kadar dogmalara ve burhana dayansa da sistem olarak felsefeden farklı olsa da insan hayatının tümünü içine alarak, eşyayı, olayları, dünyayı hatta bundan sonraki hayatı yorumlayan ve belirli bir bakış açısıyla yaşam tarzını insana benimsetmektedir.²⁷²

Rıza Tevfik dinin, bizim felsefi bakış açımızı da yönlendireceğini düşünmektedir. Ontolojinin temel problemi olan “Mutlak Varlık akıl sahibi mi?”, “Yaptığında serbest mi?”, “Şu kâinatı idare eden mutlak varlık var mı?” gibi problemlere verilen cevaplara göre, filozofların mümin, dinsiz, spiritüalist veya materyalist gibi hangi fikir akımına yönelmiş oldukları belirlenecektir. Rıza Tevfik’in varlığa rasyonel bakışı, manevi konularda ise mistik bir tavır sergilemesi, onun dini konularda mistisizme eğilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu düşüncesinde Fârâbî’nin ontolojisinin temelinde Tanrı’yı koyarak varlıkları konumlandırmaya çalışması etkili olmuştur.²⁷³ Rıza Tevfik Fârâbî’nin İlk gerçekliği “Mutlak Varlık”, yani Tanrı olarak görmesinden yola çıkmaktadır. Ona göre Tanrı inayet sahibidir, planlayıcıdır ve insana bir gaye yüklemiştir. İnsan düşünmeli, varlık dünyasını tanımalı, bilgisini genişletmeye çalışmalı ve kendine yüklenen amacın bilincine varmalıdır.²⁷⁴

Rıza Tevfik aynı zamanda İbn Rüşd gibi aklın düşünmesi ve felsefe yapması ile dinin çelişmediğine inanmakta ve kozmolojik bir bütünlük içerisinde bu yönlendirme ile filozofun varlığı düşünmesi ve onu konumlandırması arasında bir bağ olduğunu söylemektedir.²⁷⁵ Bunun açıklaması olarak, filozof varlık hakkında düşünürken aynı zamanda Tanrı hakkında da düşünmüş olacak ve Tanrı hakkındaki bilgisi artmış olacaktır. Rıza Tevfik’e göre, insan düşüncesinin formu haline geldiğinde dinin kendisinin insana hitap etmesinden kaynaklı, insana yaklaşımı insanî imkânlar

²⁷¹ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss.267-268.

²⁷² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 417-418.

²⁷³ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss.283-287.

²⁷⁴ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Abdülhak Hamit ve Mülâhazat-ı Felsefyesi**, (Ed.: A. Uçman), İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1984, ss.248-249.

²⁷⁵ Adnan Aslan, **Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi**, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2006, ss.21-22.

boyutunda olacak ve bu boyutuyla insan aklının ortaya koyduğu gerçekler, dinin gerçekleriyle ters düşmeyecektir.²⁷⁶

Rıza Tevfik devrinin getirmiş olduğu yayın yasakları, batı eserlerinin ve fikirlerinin yayılmasının engellenmesi, ifade etmek istediği fikirlerin toplum ve devlet tarafından yanlış anlaşılması vb. bütün olumsuzluklar ve yoksunluklar içinde idealist düşünce yapısını temele alarak, mistik bir hava içinde yeni yollar deneyen bir filozof olarak amaçlarından birini nakli ve akli ilimleri birbirine dayanak yaparak kurmak istemiştir.²⁷⁷ Rıza Tevfik'in yaşadığı dönemde üzerinde en fazla durulan empirik bilgi, tabiatı incelemede açık ve sağlam bilgilenme yolu sunmaktadır. Bu sebeple Rıza Tevfik İngiliz empirik filozoflarından J. Locke, G. Berkeley, D. Hume etkilenmiş ve felsefeye ilk adımı empirizm ile atmıştır. Çünkü Rıza Tevfik'e göre maddi âleme ait en doğru bilgiler bu yolla elde edilebileceği gibi, bu şekilde ilerlenen yöntemler ile ulaşılan bilgi, nakli ilimlerle de bulunabilir.²⁷⁸

J. Locke'un dine yaklaşımı akli delillerle olmuştur. Onun empirist bir düşünür olmasına rağmen epistemoloji anlayışının dışına çıkarak dini bilgiye imkân tanınması ile Bölükbaşı'nın dikkatini çekmiştir. Locke'a göre iman, olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrı'dan gelen bilgileri kabul etmek ve uygulamaktır. Fakat Tanrı'dan gelen bilgilerin vahiy olduğundan emin olunmalıdır. Rıza Tevfik'e göre insanın var olma bakımından anlamını açıklayan ve empirik olmayıp, inayet sonucu insana vahiy yoluyla bildirilen gerçeğe, ancak iman aracılığıyla ulaşılabilir. Vahiy bilgisinin en önemli özelliğın 'kesin' olması ile bu kesinliğin insan bilgisinin de temel özelliğın olabilme hali, bu bilgiyi doğru kılar. Acaba kesin (yakîn) bilgi nedir, çeşitleri nelerdir ve değeri nedir? Rıza Tevfik bu sorulara cevap bulmak için, uzun incelemeleri sonucunda yakîn lafzına 'yakînen bilmek' ve 'gerçeğe sağlam bir şekilde inanmak' şeklinde açıklama getirmiştir.²⁷⁹ Ancak, 'bilmek' ile 'yakîn' arasındaki epistemolojik fark; şüphe ve zandan tamamen kurtulamama durumudur. Dolayısıyla yakîni, bilmenin üstüne çıkartır ve 'yakîn bilgisi' demek doğru olmaz. Bilmek ne kadar geçerli olursa

²⁷⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.417.

²⁷⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.365-366.

²⁷⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.356-358.

²⁷⁹ Feridun Kandemir, **Kendi Ağzından Rıza Tevfik: Hayatı-Felsefesi-Şiirleri**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1943, ss. 49-50.

olsun sonuç olarak bir bilgidir. Yakîn ilim, zan ve şüphe ile beraber olamayan kesin bir bilgidir ve yakîn bilgide derece ve mertebe yoktur. Yakîn ilmi, elde etmek için öncelikle bilgi vazgeçilmez şarttır. Yakîn ancak zan ve şüphenin karşıtıdır; bilgi ise cehaletin karşıtıdır.²⁸⁰

Rıza Tevfik'e göre yakîn denilen tatmin olmuş his, öyle bir ruh halidir ki birçok yönden araştırılıp değişik suret ve vasıtalarla elde edilebilir. Bu konu hakkında "elimde tuttuğum kurşun kalemi ben hislerimle algılıyorum ki bu nesne mevcuttur ve benim organım değildir" örneği verilebilir,²⁸¹ bu yakîn bilgi demektir ve hislerimizin şahitliğine kesin olarak itimattan ileri gelir. Tatmin olmanın bu türüsüne 'hislerle yakîniyat' denir. Bu tabir "kesin bilginin" kaynağını göstermekte ve buna da "fiziki yakîniyat" da denmektedir. O takdirde kanaatin ne cins ve mahiyette olduğu aşikâr olur. Yakîniyatın hepsini tasdik eden ve onaylayan yönüyle onlara bu hissi veren aynı vicdan (şuur) dur.²⁸²

Hangi ekol ve sisteme sahip olursa olsun bir filozof hislerinin şahitliğine inanmak zorundadır. Rıza Tevfik de açıkça sezgi ile hissettiği şeylere zorunlu olarak inanır. Çünkü ona göre, hislerin verilerinden zerre kadar şüphe etmek mümkün değildir. Rıza Tevfik'e göre hislerden hiçbir koşulda şüphe edilmemiştir.²⁸³ Felsefe tarihini incelediğimizde dikkat etmemiz gereken husus şüphenin, gördüğümüz ve hissettiğimiz şeylerin varlıklarına dair aklın kavrayabilmesi ile ilgili bir durumdan çok gerçeğe uygun olup olmamasına yöneliktir. Bu yüzden sevgi bir surette vicdana gelen idrakleri ve verileri değil, hissiyatlarımız ile elde edilen veriler hakkında verebileceğimiz hükümleri gösterir. Bu bir yorum ve akıl yürütme meselesidir ve gerçek veriler hislere dayanırlar. Fakat veriler başka, akıl yürütmeler başka şeydir, gördüğümüz şeylerin gerçeğe uygunluğundan şüphe edebilmek demek, gördüğümüz manzaradan şüphe etmek anlamına gelmez.²⁸⁴

²⁸⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.433-495.

²⁸¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.83.

²⁸² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.404.

²⁸³ Rıza Tevfik, **MF**, s. 64.

²⁸⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.369-375.

Rıza Tevfik'e göre iki çeşit yakîniyat daha mevcuttur; ahlâkî yakîniyat ne akıldan ne de histen gelmez. Ahlâkî yakîniyat, insanda apriori olarak vardır. Ahlâkî yakîniyat, bilimsel bir gereklilik olmasa da toplumsal bir zorunluluktur. Çünkü insanların sağlıklı bir şekilde ferdi ve sosyal hayatının oluşabilmesi için ahlâk büyük bir öneme sahiptir.²⁸⁵ İnsan iradesinin sağlıklı işleyebilmesi için, inancının bir türevi olan veya toplumsal erdem ve faziletlerin bir ideal halinde benimsenebilmesi için, ahlâka olan ihtiyacımızın yeri büyüktür. Bu ahlâk da sağlam bir iradeye sahip ve şüphe içinde olmayan tatmin olmuş bir ruhun eseri olacaktır. Diğer yakîniyat ise, rivayet ve anane dediğimiz haberlerdir.²⁸⁶

Rıza Tevfik düşünce yapısının ulaştığı yüzyılımızda, biraz daha rasyonel bir tavır almayı en azından epistemolojik bir gereklilik hatta siyasi bir manevra olarak düşünebilmek gerekliliği üzerinde durmuştur. Ona göre naklen bize kadar ulaşan dini gerçeklikleri aklî delillerle de destekleyip yeniden yoğurarak ortaya koymak, o dine mensup insanlara düşen bir görev ve sorumluluktur.²⁸⁷ Rıza Tevfik hayatı, ölümü ve ölüm ötesini irdeleyen Abdülhak Hamid'in düşünceleriyle kendi düşüncesini örtüştürerek, imanın boyutlarını ifade etmektedir.²⁸⁸ Metafizik âlemde aklıyla yaptığı gezinti sonucu aciz ve hayran kalan Hamid'i, "yalnız varlık değil, azamet ve kibriya ile beraber, varlık da zihnini meşgul eder. Ancak bu konuda ne söylese aciz bir görüşten öteye gidemeyecektir. Akıl sadece kendi imkânlarına dayandığı ve asıl temeli teşkil eden hisleri ihmal ettiği için bu konuda aklın hükümsüz olduğuna karar vererek, düşünen bir insan 'Meçhul Mutlak'²⁸⁹ karşısındaki çaresizliğini fark edip de imanını kaybetmezse kutsiyet inancına mecburen meyleder ki işte bu ruh hali yalnız dinin değil, ibadet ve ayinin de kaynağıdır.²⁹⁰

Rıza Tevfik dünya hayatında yaşama dayalı emellerimizi takip eden bir umut olduğunu düşünmektedir. Bu da bizim için manevi bir güç hatta en büyük kuvvet ve dayanağı olan inanma ihtiyacıdır. Bu ihtiyaca gereksinme duymayanlar için konu "ihtimal"

²⁸⁵ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 385-389.

²⁸⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.433-445.

²⁸⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.256-259.

²⁸⁸ Rıza Tevfik, **MF**, s.156.

²⁸⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.152.

²⁹⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.35-37.

olarak kalır.²⁹¹ Nitekim düşünebilen zihinler vicdani konularda, başka bir otoritenin (ruhun) kendisine her türlü tavrın üzerinde telkin edilmiş yakîn duyguları, hassas bir şekilde algılayabilirler. İlhamı alan şahsiyetin başka bir kudret tarafından yönlendirilen bir aracı olduğuna inanmasının nedeni, kendisine doğan şeylerin açık ve kesin, tesirli ve ani olarak birden ve aracısız meydana gelivermesindedir. İlham ile imanın benzer olmasının sebebi budur.²⁹² Tanrı mutlak, her şeyden bağımsız kendiliğinden var olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan varlıktır. Rıza Tevfik'e göre "Mutlak'ı" biz bilemeyiz. Eğer bilebilseydik bizim bilgimizin hudutlarına giderdi ki Mutlak için bu imkânsızdır. Bu yüzden İslam'da "Allah'ın zatını düşünmeyin, nimetlerini düşünün" prensibi getirilmiştir. Bu yüzden bu konuda söyleyeceğimiz bir şey yoktur. Ontoloji bu konuyla ilgilen de onun ortaya koyduğu gerçek de makul bir görüş olmaktan öteye gidemez.²⁹³

Rıza Tevfik felsefe yapmaya, varlıkta birlik aramakla başlamıştır. Ona göre bu birlik, nedensellik düşünmemiz sonucunda, akıl yürütmelerle ulaştığımız ilk sebeptir. Bu ilk sebep Tanrı'dır. Rıza Tevfik'e göre Tanrı'nın varlığı hem epistemolojik hem de ontolojik bir gerekliliktir.²⁹⁴ Çünkü Tanrı, nedensellik fikrinin öznesi olması bakımından epistemolojik bir gereklilik, çoklukta birliğin ilkesi olması açısından da ontolojik bir gerekliliktir. Rıza Tevfik'i Tanrı'nın varlığına götüren sebepler; ölüm, hayret ve şüphe olgularıdır onlar da bizi varlıkta ilk sebebe götürmektedir.²⁹⁵ Ölüm, hayret ve şüphelerin bizi getirip bıraktığı noktada artık aklın sınırına ulaşırız. Bundan sonra güvencemiz aklımız değildir. Ölüm, hayret ve şüphelerin bizi getirip bıraktığı noktada güvencemiz artık mistik bir ruh halidir. Bu atmosferde mistik bir ruhi kabiliyetle aklın ötesine geçip sezgisel gerçekliklerle "Mutlak Varlık'ı" gözleme imkânına kavuşabiliriz. Bu bağlamda Rıza Tevfik Tanrı'yı akli ve sezgisel bir gereklilik yanında, estetik bir gereklilik olarak da görür.²⁹⁶

²⁹¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.356.

²⁹² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 94-98

²⁹³ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.185-187.

²⁹⁴ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, s.167.

²⁹⁵ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, s.185.

²⁹⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.418

Ahlâkla ve insanın sorumluluğu ile ilgili olan kader meselesi insanın iradesi dışında bir kuvvete verilen tasavvurdur ve çoğu dinde tartışılan bir konudur.²⁹⁷ Rıza Tevfik kader konusunda ehli sünnetin ‘orta yolu’ takip eden görüşünü benimseyerek, bu konuda belirleyici rolün ne mutlak şekilde Allah’a ait olduğunu, ne de insanın mutlak şekilde hür olduğunu kabul etmektedir. Avrupalıların bu konuda İslamiyet’in kaderci bir tutum sergileyerek ilerlemeye engel olduğu iddiasına Rıza Tevfik şiddetle karşı çıkarak, İslam dininin muazzam bir medeniyet kurduğunu, ilerlemeye engel olanın tembellik olduğunu söylemektedir.²⁹⁸ Rıza Tevfik bu konuda filozoflardan Malebranche’in görüşlerini kendisine yakın bulur. Ona göre Malebranche’in felsefesiyle sufilerin sistemleştirdikleri “Vahdet-i Vücut” aynıdır. Tanrının ruh ve madde olarak tezahür ettiğini söyleyen Spinoza da Vahdet-i Vücuda inanmaktadır.²⁹⁹ Rıza Tevfik, Spinoza’nın görüşünün panteizm olduğunu, bunun da Vahdet-i Vücut görüşüyle aynı olduğunu iddia etmektedir. Malebranche’in ruhları ve cisimleri aracı yaparak asıl sebebin Tanrı olduğunu söyler. Yani ruh ve beden arasındaki ilişki Tanrı sayesinde gerçekleşir. Tanrı’dan başka şeylerde sebep aramak boştur. Sebebi meydana getiren ve tek yaratıcı olan Allah’a aittir.³⁰⁰ Rıza Tevfik’e göre akıl yürütmelerimizle oranlayabilme, karşılaştırılabilmelerimizle edindiğimiz bilgi, maddenin tözüyle ilgili değil sadece şekliyle ilgilidir. Maddenin gerçek cevherinin ne olduğunu, nasıl işlediğini kavrayamayacağımız gibi bazen duyularımızla ifade ettiğimiz ruhumuzun cisimle nasıl bir iletişim halinde olduğunu akıl yoluyla açıklama konusunda insan aciz kalmaktadır.³⁰¹

5.1.3 Acosmizm

Rıza Tevfik Tanrı-âlem ilişkisinde tasavvuf felsefesi bağlamında değerlendirmeler yapmış ve özellikle panteizmle karşılaştırılan acosmizmin bu düşüncelerinde tesiri olmuştur. Acosmizm Tanrı’nın tek ve nihai gerçeklik olduğunu, sonlu nesne ve olayların bağımsız olarak var olmadıklarını savunan görüştür, bu düşünceye göre her

²⁹⁷ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.387-388.

²⁹⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.412-413.

²⁹⁹ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.256-263.

³⁰⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.407-410.

³⁰¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.404-406.

şey Tanrı'nın inisiyatifiyle meydana gelir.³⁰² Bu düşünce sisteminin evreni Tanrı ile eş gören panteizmle aynı şey olduğunu iddia eden düşünürler vardır. Hâlbuki acosmizm panteizm inancının aksine evrenin gerçekliğini kabul etmez, onu bir yanılısama olarak kabul eder. Gerçek olan tek şey sonsuz ve müşahede edilemez Mutlak varlıktır. Acosmizm düşünce sistemi Hint felsefesindeki “Vedanta Öğretisini”,³⁰³ tanımlamak için de kullanılmıştır. Vedanta felsefesi yani Hint Ortodoks sistemlerinden biri olan bu öğreti, Upanişadlar'daki Brahman'ın tek gerçek olduğunu kabul eden, Brahman (Tanrı)- atman (bireysel ruh) özdeşliğine dayanan ve bu özdeşliğin dışındaki dünyayı yanılısama olarak gören bir “ikicisizlik” anlayışıdır. Acosmizm kavramı, ilk defa Hegel tarafından ateizme karşı olmasından kaynaklı Spinoza sistemi için kullanılmıştır. Çünkü Spinoza'nın sistemi âlemi inkâr etmekten çok, âlemin varlığının nedeni olarak Tanrı'yı işaret etmektedir.³⁰⁴

Bölükbaşı acosmizm kavramını açıklayan mutasavvıfların yanlış değerlendirildiğini, kelamcılar ve hukukçular tarafından haksız eleştirilere maruz kaldıklarını belirtir. Acosmizm anlayışı, dünyanın “vücûd-i hakiki”sini yok sayan düşünürlerin Tanrı ile alem arasındaki ilişki sorununa dair görüşlerini bildiren filozofların kullandığı bir sistemdir.³⁰⁵ Mezkûr düşünürler acosmizm anlayışını savunan filozoflar için “ilhad”³⁰⁶ kavramını kullanarak onları dinsizlikle ithaf etmişlerdir. Hatta ilhadlık atfedilenler arasında panteizm akımının savunucusu olan Spinoza ve İslam filozoflarından Muhyiddin İbn Arabi dâhi vardır, onlar çok fazla eleştiriye maruz kalmış ve ateist olarak nitelendirilmişlerdir.³⁰⁷

Bölükbaşı yazılarında düşüncelerinden dolayı İslam kelamcısı Taftazani tarafından İbn Arabi'nin tekfir³⁰⁸ edilmesini eleştirmektedir. Ona göre, Acosmizm felsefesinin

³⁰² Abdullah Uçman, “*Rıza Tevfik'in Mufasssal Kâmus-ı Felsefe Adlı Lügati*”, **Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İlmî Araştırmalar Dergisi**, Sayı:19, İstanbul, 2005, s. 87.

³⁰³ Detaylı bilgi için bakınız; H. Ç. Avcı, “*Vedanta Sistemindeki Maya ve Avidya Kavramları Üzerine bir İnceleme*”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2019, Cilt:19, Sayı:1, ss. 89-105.

³⁰⁴ Hüsameddin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, ss. 102-115.

³⁰⁵ Abdullah Uçman, “*Rıza Tevfik'in Mufasssal Kâmus-ı Felsefe Adlı Lügati*”, ss. 89-93.

³⁰⁶ Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde açık bir şekilde bildirilmiş olan, müctehid âlimlerin ortak kararıyla bildirdikleri ve müslümanlar arasında yayılan iman bilgilerine uymamak, doğru yoldan ayrılmak, küfre sebep olan inanış şekli, inanç bozukluğu, dinden ayrılma vb. anlamları içermektedir.

³⁰⁷ Abdullah Uçman, “*Rıza Tevfik'in Mufasssal Kâmus-ı Felsefe Adlı Lügati*”, ss. 89-93.

³⁰⁸ Tekfir: İslam hukukunda bir müslümanın başka bir müslümanı kafir ilan etmesine denmektedir. İslam dininde, Kur'an suçlamaları yasaklarken, bir hadis rivayeti de tekfir edenin kendisinin kafir olacağını belirterek, tekfir

reddettiği hususun alemin özel bir şeklinin, maddi bir yapısının olmadığı, varoluşların toplamı görüşüdür. Bu görüşe dayandırılarak, “Vacibü'l-Vücûd” ve “Vücûd-i Mutlak”a yönelik bir inkardan söz edilemez.³⁰⁹ Allah’tan başka her şeyin, alemin bir gölgeden ibaret olduğunu, suretlerin yansıması olduğunu savunmak inkârcılık olarak adlandırılmamalıdır. Allah’ın varlığını kabul edip, onun her şeyde var olduğunu belirterek, alemin ve alemin içinde bulunan şeylerin, madde ve eşya gibi bir varlığa sahip olmasa da gölge veya yokluk olarak tasarlanan varlıklar için bile Allah’ın varlığının yansımasından yararlanmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, ulûhiyet bu varlıklara yayılmış ve dağılmıştır.³¹⁰ Rıza Tevfik Allah’ın varlığını inkâr etmeden onun bir olduğunu savunan, “âlemin bağımsız” olduğu düşüncesini bu temele yerleştiren kişileri ilhadlıkla ve dinsizlikle adlandırmayı doğru bulmaz ve bunu iftira olarak görür. Ona göre Allah’tan başka her şeyin âlemde “geçici bir gölge” olduğunu savunmak ilhadlık olmaz.³¹¹ Acosmizm felsefesinde esas vurgulanmak istenen Tanrı olduğu için, nisbî ve kısmî bilinen dünyanın Tanrı ile özdeşleştirmesi, dini anlayışlarda da kabul edilen bir durumdur. Esas olan aşkın ve âlemde bir yer işgal etmeyen Tanrı’dır.

Mutasavvıfların Allah’ın varlığından şüphe etmedikleri ve Allah’ın varlığından şüphe etmeden, vahdet-i vücud felsefesine göre Allah’ın varlığından başka her şeyin yok olabileceği düşüncesini belirtmeleri, Onun varlığının hakikati dışında diğer her şeyin gölge olduğu, bu anlayışın vardığı noktadır. Bölükbaşı, mutasavvıfların eşyanın niteliğine dair fikirlerinin yanlış değerlendirildiğini ve onların sadece monizm düşüncesini benimsediklerini söylemektedir. Ona göre kelamcılar ve hukukçular, “vacibü'l-vücud” olan Allah’ın varlığının kanıtlanmasına karşı olan her türlü düşünceyi, davranışı ve eseri eleştirmekte ve âlemi yok sayan şeye karşı çıkmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında acosmizm felsefesinin yalnızca tasavvufî bakış

etmenin yasaklandığını söylemektedir. Tekfir eden kişi ise “mükeffir” olarak adlandırılır. Detaylı açıklama için bk. Kadî Abdulcebbar, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, (çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 712.

³⁰⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.366.

³¹⁰ Hüsameddin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücud**, ss.123.

³¹¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.253.

açısıyla değerlendirilmesi doğru değildir, idealizm düşüncesi ile birlikte ele alınmalıdır.³¹²

Bütün dini inanışlar, tarih boyunca insanların toplumsal gelişimi ve ilerleyişi açısından etkili olmuşlardır. Bölükbaşı'na göre, dinler sahip oldukları ilkeler ile bir bütün olarak ele alınmalı ve üstün bir varlığa inanmanın getirdiği kuralları uygulamanın dışında da ahlâkî sistemleri ile insanların toplumsal hayatlarını düzenlemektedirler. Din ve ahlâk arasındaki ilişkiyi Rıza Tevfik, insanlar üzerinde büyümlü bir etki yaratmasına benzetmektedir. Ona göre din, insanların hayatları üzerinde toplumsal ve ahlâkî problemleri çözebilmeleri için inançlarına yönelerek ümit etmelerini söylerken, ahlâk ise, öğütler vererek toplumsal meselelerde insanların gelişim göstermesine katkı sunmaktadır.³¹³

Her dinin temelinde kendisine özel ahlâkî erdemleri ve değer yargıları vardır. Her dini görüşün ahlâk ilkelerinin temelinde sosyal ve manevi ahlâk yer etmektedir. Hristiyanlık, Yahudilik, İslamiyet vb. dini inançların temelinde yer alan adalet, cesaret, iffet, sabır gibi faziletler toplumsal ahlâk kuralları olarak önemli yere sahiptir. Toplum hayatındaki düzenin sağlanması için insanların ahlâkî olarak uyması gereken iyi ve doğru davranışlar olarak kabul gören, adalet, sevgi, dürüstlük, hayırseverlik, ölçülülük, hikmet sahibi olmak vb. insanların temel tutumları dinde de kişisel aydınlanmaya ulaşmayı sağlamaktadır.³¹⁴ Aynı şekilde dinde kötü olarak kabul edilen yalan söylemek, hırsızlık yapmak gibi davranışlar, toplumsal düzeni bozan ahlâka aykırı tutumlar olarak görülmektedir. Toplumun temel düzeni içerisinde ahlâkî kurallar ve dini kurallardan oluşan din ile ahlâkın birlikte olduğu bir düzen vardır. Din ve ahlâk, sosyal yaşam içerisinde benzer erdemlere sahiptir.³¹⁵

Bölükbaşı din içerisindeki aşırıya kaçan davranış ve tutumları eleştirmesine karşı dinin ahlâkî görüşlerin toplumsal düzeni sağladığını kabul etmektedir. Bu yüzden filozofun ahlâk kavramına bakışını, anlamının yolu dini inançlara yönelik eleştirel ve yapıcı

³¹² Abdullah Draz, **Din ve Allah inancı** (çev.: B. Karlığa), Bir Yayıncılık, 2007, s.85.

³¹³ Rıza Tevfik, **ÖH**, ss.106-108.

³¹⁴ Abdullah Uçman, (Ed.), **Edebiyat-ı Cedîde'ye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Mektup**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997, s.134.

³¹⁵ Hilmi Ziya Ülken, **Ahlâk**, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001, s.87.

görüşlerinin incelenmesinden geçmektedir. Bu bağlamda Bölükbaşı'nın ahlâk anlayışı, din, siyaset ve sosyolojik boyutlarıyla ele alınabilir.³¹⁶

5.1.4 Agnostisizm

Agnostisizm (bilinemezlik), varlık hakkında, özelde ise Tanrı inancı karşısında olumlu ya da olumsuz bir bilgiyi reddeden felsefi akım, İslami kaynaklarda “lâedriyye” veya “lâirfâniyye” olarak adlandırılır.³¹⁷ Bu akımların düşünürler arasında 19. yüzyılda yaygınlaşmasına rağmen ilk olarak Antik dönemdeki bazı sofist ve şüpheci filozoflara rastlanmaktadır. Bu ekol başlangıçta 19. yüzyıl filozofu H. Huxley (1825-1895) gnostique olarak ifade edilse de temelinde şüphecilik içeren bir görüş olarak benimsenmesi, Kant (1724- 1804) ve Hume'un (1711-1776) eleştirel ve kuşkucu düşünceleri sayesinde. David Hume varlığın ortaya çıkışı konusunda insanoğlunun elinde herhangi bir deneyim veya gözlem olmadığı için söylenenlerin yanılısına olduğunu söyleyerek, şüpheci yaklaşıma öncülük etmiştir.³¹⁸

Immanuel Kant Tanrı'nın varlığına dair aklî veya dini olarak herhangi bir bilgi elde edilmesinin imkânsız olduğunu ve insan aklının metafizik alana ulaşamayacağını söyleyerek, evrenin ezeli veya ebedi olup olmadığını ya da ilk sebep olup olmadığı problemlerine dair sorgulamaların bitmeyeceğini belirtmiştir. Huxley ise, varlık hakkında kesin bir bilgi elde edilemeyeceğini, bilinemezlik düşünürü olarak; materyalizm, panteizm, idealizm, teizm, ateizmin varlık hakkındaki yaklaşımlarını doğru bulmamaktadır.³¹⁹ Spencer ise, agnostisizm ile ilgili; sonlu olanın ötesine ulaşamayacağını, bilgimizin yalnızca varlığın yansımalarıyla ilgili olduğunu ve her şeyin bilinemeyeceğinin farkında olmanın “en yüksek bilgelik” olarak betimlemektedir. İslam düşüncesinin temsilcilerinden olan Sâlih b. Abdülkuddûs ve Ebü'l-alâ el-Maarrî vb. şairler ile Ebû Hafs el-Haddâd ve İbnü'r-Râvendî vb. düşünürler agnostisizm düşüncesine dair; Tanrı'nın varlığını inkâr yerine, her şeye

³¹⁶ Hilmi Yücebaş, **Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik: Şiirleri, Makaleleri, Hatıraları**, s.47.

³¹⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.173.

³¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Ahlâk**, s.79.

³¹⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.256. Detaylı bilgi için bakınız: Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi**, İnkılâp Yayınevi, 4. baskı, İstanbul, 1999.

şüphe ile bakan ve bilginin gerçekliğini kabul etmeyen bir görüş belirtirler.³²⁰ Bölükbaşı varlığın delillerine dair ispat aramaktan vazgeçilmemesi gerektiğini belirterek kendisi de buna yönelik “*Serabı Ömrüm*” adlı eseriyle aynı adını taşıdığı şiirinde şu ifadelere yer vermektedir:

“Varlık! O nasıl sırr-ı hüveydâ ki bilinmez!
 Varlık! O nasıl perde ki ardında hakikat!
 Varlık! O ne endîşe ki bilmekle silinmez!
 Varlık! O nasıl gölge? Nasıl duygu? Ne hâlet?
 Bir zan ise vicdan, ne demektir bu muammâ?
 Her şey mütehavvil! Yine her şey neye vardır!
 Hem dâim ölür hem de yaşar böylece dünyâ
 Bir üstüne bak mehd-i vücûd... Altı mezardır”.³²¹

Herakleitos’un “değişmeyen tek şey değişimin kendisidir” sözünden etkilendiği ve şiirde varlığın hakikatının bilinemeyeceği düşüncesi onu, hayrete düşürmektedir. Bölükbaşı, kâinattaki her şeyin değiştiği ve değişmekte olduğunu, ölüm ve yaşamın hüküm sürdüğü bu alemdeki oluşumlarla değişimler neden tabiatta devam etmektedir, bu gerçeklik neden açıklanamamaktadır şeklindeki sorunlarla, zihinsel karmaşaya düşmektedir.³²²

Dinî agnostisizm, Rudolf Otto ve Thomas McPherson vb. düşünürlerin Hristiyan dünyasındaki savunucuları olarak; Tanrı’ya inanmak ile birlikte Tanrı, âhret, gayp vb. inanç konularının kapsamının ne olduğunun bilinemeyeceğini ileri sürmektedir.³²³ Bilinmezcilik, Tanrı’nın varlığını inanç alanından çıkartarak, onu bilginin konusu haline getirmesi doğru olmamakla birlikte, Tanrının bilginin konusu olarak tecrübi delillerle kanıtlanabilmenin unsuru sayılması bile onu insan aklının bilgisinin nesnesi yapacaktır ki bu Tanrı anlayışına aykırı ve inanç noktasında olumsuzluk yaratmaktadır.³²⁴ Tanrı, deneysel yollarla kanıtlanması mümkün olmayan, aşkın yüce

³²⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.271-279.

³²¹ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, s.334, Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk.; Abdullah Uçman, (haz.), Rıza Tevfik Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Şiirleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Türk Büyükleri Dizisi, Ağustos 1986, Ankara, ss.113-115 ve Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Serab-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri*, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2005, s.119.

³²² Ferit Uslu, “*Agnostisizm*”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012/1, c. 11, sayı: 21, ss.9-13.

³²³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.233-237.

³²⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.256.

bir varlık olmakla birlikte, insan aklının bilgisi onun mahiyetinin kavrayamazken, yüceliğinin farkındadır. Tanrının varlığına dair hususlar incelendiğinde, Tanrının varlığına dair inancı destekleyici birçok kanıt vardır. İslamiyet'in kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği gibi; insanları kâinatın büyüklüğüne, düzenine, mükemmel derecedeki yapısına dair düşünmeye yöneltmekle birlikte Tanrı'nın varlığına dair verilere ulaştırmaktadır.³²⁵

Bölükbaşı agnostisizm anlayışında Abdülhak Hamid'in görüşlerini benimsemektedir. Hamid'in bilinmezcilik yaklaşımı, “vücutî olan ama ademî olmayan” şeklindedir ve bu görüşle de teizm anlayışına varılır. Bölükbaşı Allah'a inanmakta ve vücutî bilinmezcilik ile teizmi aynı şekilde görmektedir. Yazılarında bazen “pozitif agnostisizm” anlayışının izleri görülmektedir.³²⁶ Ona göre Allah'ı, tasavvuf ehli ve İslami mezhepler farklı şekillerde tasvir etmişlerdir. Aslında Allah'ın Kur'an'ı Kerim'de En Yüce, Rahim, Rahman, Hay, Kayyum, Aziz olarak çeşitli şekillerde adlandırılması, insanın aklının onun mahiyetini kavrayabilmesi içindir. Bu anlatımlar Allah'ın kendi varlığını bilmesinin dışındadır. İnsan Allah'ın varlığını, tıpkı kendisini algıladığı gibi, tam olarak kendi duyularının hissi ile algılar.³²⁷ Tüm bu farkındalık her şeyin üstündedir ve mantıkla açıklanamayan bir hissiyattır.

Bölükbaşı'na göre bilinmezcilik anlayışı bazen panteizmin şeklini alabilir ve o zaman Allah, her şeyden üstün, yüce ve eşsiz olarak tanımlanacağı yerde, her şeyin içinde olan, her yere yerleşmiş ve her yerde varlık gösteren “cevher” olarak düşünülmüş olur. İşte bu felsefe ve kelam ilminde önemli bir yere sahip olan bir problemdir. Allah'ın en yüce ve üstün olması, onun alemde ayrı ve görkemli bir kudret sahibi olduğuna vardır ki bu kelimelerin ve hukukçuların savunduğu düşüncedir. Panteistler ise Allah'ı, her şeyin içinde saklı olan yegâne gerçek ve üstün varlık görürler; eşyalar bile yaratılmamıştır onun yansımasının sonucu olarak meydana gelmiştir.³²⁸ Rıza Tevfik'e göre bu düşünce tasavvuf felsefesinde de benzerdir. Fakat bu görüş batıl bir inanıştır. Rıza Tevfik panteizme dair düşüncesini, Tanrı-insan arasındaki ilişkisinde ve

³²⁵ Ferit Uslu, “*Agnostisizm*”, ss.12.

³²⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.296-335.

³²⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.395-401.

³²⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.88-95.

evrendeki varlıkların ve eşyaların Tanrı'nın bir yansıması, gölgesi ya da Tanrı ile insanın aynı öze sahip olduğu ya da bir olduğu görüşünü ve her şeyin Tanrı'dan meydana geldiği düşüncesini "Fitne-i Aşk" şiirinde şöyle yansıtmaktadır:

"Fitne-i aşk ile şîrîde-diliz,
 Hayrân-ı cezbedir gözümüz bizim,
 Çamurdan yapılmış âdem değiliz
 Zât-ı Hak'la birdir özümüz bizim.
 Her nereye dönsen zâhirdir Allah,
 Bu sırra vâkıfsan sen, ey meded-hâh,
 Bizlere hoşça bak gel olma gümrâh,
 Sûret-i Rahman'dır yüzümüz bizim.
 Hey Rıza özünde Hak müstetirdir,
 Sen, ben dediklerin vehm-i zâhirdir.
 Ayrı gayrı değil, dirlikte birdir,
 Yedimiz, kırkımız, yüzümüz bizim."³²⁹

Bölükbaşı son kıtada, Tanrı'nın insanda saklı olduğunu ve kâinatta algılanan varlıkların birer yansıma olduğunu ve çokluk olarak algılanan her şeyin bir olan Tanrı'da var olduğunu belirtmektedir. Agnostisizm felsefesini Bölükbaşı, felsefe, tasavvuf çerçevesinde çok geniş bir alanda Ömer Hayyam, Abdülhak Hamid Tarhan ve batı filozoflarının yaklaşımları çerçevesinde incelemiş ve düşüncelerini belirtmiştir.³³⁰

Agnostisizm, ateistlerin Tanrı'nın var olmadığı tezlerine karşıt olarak, Tanrı'nın var olduğunun ya da var olmadığına bilinmeyeceği ve bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmayacağı görüşünü savunur. Bu görüşe göre, Tanrı'nın varlığı hakkında olumlu veya olumsuz hiçbir şey söylemek mümkün değildir. Agnostisizmin gerçek anlamıyla insanı, Tanrı konusunda kesinlikle şu veya bu şekilde varlığına dair konuşulmasına ve hüküm verilmesine karşı çıkarken, Rıza Tevfik, insani yetileriyle Tanrı'nın kesin olarak varlığına inanmakta, sadece Tanrı'nın gerçeğinin ne olduğunun bilinmeyeceğini belirtmekte ve buna agnostisizm demektedir.³³¹ Rıza Tevfik'in ifade

³²⁹ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss.295.

³³⁰ Turhan Ada, **Hayatı ve kişiliği ile Rıza Tevfik Bölükbaşı**, ss.45-67.

³³¹ Ferit Uslu, "*Agnostisizm*", ss. 6-8.

ettiği bu agnostisizm kelimesi yerine ‘negatif teoloji’ kullanılmaktadır. Çünkü Tanrı hakkında belki olumlularımızın imkansızlığı karşısında, birtakım olumsuzlamalarımızla ‘negatif teoloji’ (teoloji insanın ilminin indî olması hasebiyle, sınırlı ve mahdut kabiliyetleri sebebiyle Allah’ı olumsuzlama anlamı taşır) anımsatmaktadır.³³²

5.1.5 Ateizm

Ateizm, Tanrı’nın varlığını inkâr etmek anlamında tabir edilmekte ve felsefe tarihi ve medeniyet tarihi seyri içinde incelediğimizde bu tabir, Tanrı’nın varlığını inkâr etmek değil, insanların çoğunluğunun inanç esaslarına uymayıp, dinsel öğelerden ayrılarak bireysel ayrılma anlamında kullanılmıştır.³³³ Rıza Tevfik dinsizliğin temelleri olarak kabul edilen dinsizliğin alametinin şüphe olduğu iddiası, dinsizliğin itaatsizlik olduğu düşüncesi, dinsizliğin adaleti inkâr etmekle olacağı görüşü, gibi iddiaların, ‘mutlak ateistliği’ gerektirmediğini ama ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, tüm bunların sundukları görüşlerin eksiklikler içermesinden dolayı, dinsizlik olarak adlandırmayı, problemi çözüme kavuşturması açısından yeterli görmemektedir.³³⁴

Rıza Tevfik salt ateizmden bahsetmemekte ve ateizmi, genel geçer olana aykırı biçimdeki her düşünce ve inancın ateistlik sayılacağı düşüncesini göz önüne alarak dogmatik bir inkârcılıktan söz etmenin doğru olmayacağını söylemektedir. Rıza Tevfik’e göre, akıllı bir “Mutlak Yaratıcının” varlığına inanmayan herkesin felsefesi inkârcıdır. Ateizm, Mutlak Yaratıcı’ya inanmayı gösteren teizmin bir alternatifi olarak ortaya çıkarılmıştır. Rıza Tevfik dinsizliğe sürüklenmemek için imana bağlanmayı, imanı kuvvetlendirmeyi ve yanlış prensiplere kapılmaktan sakınılmasını tavsiye etmektedir.³³⁵

³³² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.245-257.

³³³ Veysel Aydın, “*Rıza Tevfik’te Din Felsefesi*”, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi**, 1999, s.55.

³³⁴ Mehmet Sayın Aydın, **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, ss. 56-59.

³³⁵ Rıza Tevfik, “*Ateizm, Zındık, Zendaka, Mühlid, İlhad*”, (Yay. Haz.: Fuat Aydın-Mehmet Özşenel), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8 / 2003, ss.157-158.

Rıza Tevfik'e göre, mekanist felsefi sistemlerin hepsi insanı dinsizliğe vardırır. Bu sistemi savunan filozofların kendisi dindar olsa bile felsefesi, ateizmin oluşmasına sebep olur.³³⁶ Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Mufassal Kamus-ı Felsefe* adlı eserinde, "ateizm" kavramının analizine yer vermektedir. Bu kavram "a" olumsuzluk edatı ile "Teos" (Tanrı) teriminden oluşur.³³⁷

Rıza Tevfik'e göre İslam âlimlerinin Allah'ı yok saymak anlamında kullandığı "ilhad" kavramıyla, "ateizm" aynı anlamı ifade etmektedir. Dinler Tarihi ve Kelam Tarihine baktığında, "zındık (zendaka)" kavramın eski çağlardan beri var olan Zerdüş inancının uzantısı olduğu ve bu kavramın inançsız ya da inançsızlık, ahlâksızlık olarak kullanılmasının doğru olmadığını söylemektedir.³³⁸ Ayrıca "ilhad" ve mülhid kavramlarının da doğru kullanılmadığını ve bunun medeniyetlerin bağnazlıklarına ve cehaletlerine bağlayarak; Allah'ın vücudunu inkâr etmek anlamında değil; cumhurun genel dini inançlarına uygun hareket etmeyenler ve genel dini inançlarından ayrılanlara ithafen kullanıldığını belirtmektedir.³³⁹

Nitekim tarihe bakıldığında, Protagoras'ın yaşadığı dönemin putperestliğini reddettiği anlaşılmakta ve bu sebeple, "akıl, ilahî idrak etmekten acizdir" şeklindeki ifadesinden kaynaklı tekfir edilip, sürgüne gönderildiği görülmektedir. Ayrıca Sokrates de putperestliğe karşı çıkılan bir devirde yaşamakta ve aynı zamanda inancına karşı çıkarak nedensellik ve akıl yürütme yoluyla yaratılanlar hakkında yargıya varmaya çalışma yöntemini çevresinde toplananlara anlatmaya çalışarak ve eserlerinden hareket ederek eseri var eden sanatçıya ulaşmanın yolunu göstermek istemiştir.³⁴⁰ Böylelikle evrenin varlığının sebebinin ve tek sanatçısının yani var edenin tek bir "Tanrı" olduğunu söylemiştir ve bu yüzden inançsızlıkla suçlanarak idamla cezalandırılmış, öğrencisi olan Platon ise, dolaylı yollardan hocasının görüşlerini devam ettirdiğinden idam cezasından kurtulmuştur.³⁴¹ Anaxagoras ise tek bir Tanrı'nın varlığına inanmakta olsa dahi Yunanlılar buldukları dönemim dini görüşüne ters

³³⁶ Ferit Uslu, "Agnostisizm", ss.7-13.

³³⁷ Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1330, s.142.

³³⁸ Rıza Tevfik, "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad", s.157.

³³⁹ Rıza Tevfik, "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad", ss.157-159.

³⁴⁰ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, ss.142-145.

³⁴¹ Rıza Tevfik, "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad", s.151.

düştüğü için onu dinsizlikle ithaf etmişlerdir. Benzer şekilde Spinoza önce Museviliğe daha sonra Hristiyanlık dinine yönelmiş olsa da, “vahdet-i vücut” inancına sadık kaldığından iki görüş tarafından da inançsızlıkla suçlanmaktan kurtulamamıştır.³⁴² Bölükbaşı, tarihi ve dini boyutlarla medeniyetlerin buldukları çağa göre değerlendirilmeleri gerektiğini vurgulamakla birlikte ortaya çıkan olumsuzlukların nedeninin “din” olmadığını, insanların bazılarının dini yanlış yorumlamasından kaynaklandığını ve inandığı bakış açısının yanlış olmasının ileri sürülmesine dahi izin vermemesinin sonucu olduğunu söylemektedir.³⁴³

Dini, tarihi süreçler içerisindeki ahlâkî boyutlarıyla ele alan düşünür, evliyaların sıkça kullandığı ve İslam dinine inananların dayandığı bir nokta olan “insaf”³⁴⁴ dinin yarısıdır, insafı olmayanın imanı da olmaz” ifadeleriyle dinin taraftarlığa varan savunmaların bireylerin yanlışlığının nedeni olduğunu ve bunun cehalet ve taassuptan³⁴⁵ başka bir şey olmadığı söylemektedir. Bu yönelimler asla dinin suçu değil insanın suçudur. Zira tarihte İslam dini içerisinde de bu şekilde aşırılığa kaçan düşünürler görülmüştür. İbn Arabî’yi Taftazani “Vahdet-i Vücut Risalesi” isimli yapıtında ateizm ve panteizme inanmakla suçlayarak tekfir etmiş ve ona ithafen; “şeyhu’l ekfer”³⁴⁶, “el-mel’un”³⁴⁷ vb. benzetmelere yer vermiştir. Fakat Bölükbaşı, bütün kutsal kitaplara iman edenlerin inananlardan sayılabileceğini ve yapılan yanlışlıklardan vazgeçilebileceğini, dinin siyasi düşüncelerden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. İslam dininin özünde ilmi bilmek ve ilim için çabalamak vardır ve bu çaba insanlığın ilerlemesinin temelini oluşturmaktadır.

³⁴² Rıza Tefvîk, **Felsefe Dersleri**, ss.270-274.

³⁴³ Rıza Tefvîk, “Ateizm, Zındık, Zendaka, Mühlid, İlhâd”, s.155.

³⁴⁴İnsaf: Yaprak yaprak olma, lime lime olup dağılma, merhamet ve adâlet içerisinde hareket etme, hakikati kabul ve itiraf etme, vicdanlı değerlendirme, adalet, doğruluk, hakkı gözetip adaletten ayrılmama vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Kısaca insanın aşırılıklardan sakınması, doğru olandan ayrılmaması ve toplumların huzur ve barış içerisinde kalması için ölçülü davranması vb. anlamların ifadesidir.

³⁴⁵ Taassup: Kendi soyuna yardım etmek, sarmak, ya da bağlı olduğu topluluğun doğrularına aşırı derecede, körü körüne bağlanmak anlamlarında kullanılmaktadır.

³⁴⁶ Şeyhul ekfer: Kavram olarak, kafirlerin şeyhi anlamına gelmektedir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin felsefi anlayışını savunanlar tarafından ona, “Şeyh-i Ekber (en büyük şeyh)”, unvanı verilirken, felsefesini reddedenler “Şeyh-i Ekfer (en kâfir şeyh)” gibi sıfatlar verilmiştir. İbnü’l-Arabî’nin İslam tarihinde üzerine en sert tartışmaların yapıldığı kişilerden biri olarak, üzerinde en çok durulan husus, “vahdet-i vücut” düşüncesidir. Ayrıca bk. Mehmet Kubat, “İbn Teymiyye’nin İbn Arabî Eleştirisi” Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, Güz 2019, Cilt 9, S: 18, ss.233-249.

³⁴⁷ El-mel’un: Tanrı tarafından lanetlenmiş olan kişi, şeytan, lanete uğramış vb. anlamları ifade etmektedir.

Rıza Tevfik Bölükbaşı, herhangi kutsal dine inanmamanın ya da günlük konuşma dilindeki ifadeyle, dinsizliğin tanımının farklılıklar içerdiğini ve sebeplerinin değişiklik gösterdiğini açıklamaya çalışmıştır. Mesela dinlerin özünde var olan, “vacibu’l vücud”un özünün tam olarak asla bilinemeyeceği, bu düşüncenin inançsızlık olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir.³⁴⁸ Tarihsel bakış açısıyla Sokrates’ten başlayıp, Spencer’e kadar düşünürlerin çoğu varlığın özünü bilmediklerini belirtmişlerdir. Bölükbaşı’na göre; “mutlak varlığı bilemeyiz, çünkü mutlak varlık diye bir şey yoktur” demek, inançsızlıktır. Ama “Vacibü’l-vücuda inanmak zorundayım, fakat Onun hakikatini tam olarak kavrayamayız. Bu yüzden Vacibü’l-vücud’a dair hakikati bilemeyiz” demek, dinsizlik değildir.³⁴⁹ Bölükbaşı Tanrı’nın varlığının bilinemeyeceği düşüncesini savunan Agnostisizm anlayışının bu sebeplerden dinsizlik olmadığını savunur. Daha doğrusu, John Stuart Mill tarafından negatif ve pozitif agnostisizm olarak ikiye ayrılması üzerine, negatif agnostisizmin inançsızlık, pozitif agnostisizmin ise, inançsızlık olmadığını söylemektedir.³⁵⁰

Rıza Tevfik Bölükbaşı, dinsizlik olarak adlandırılan bazı görüşlerin temellendirmelerine yönelik değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre, dinsizliğin temeli şüphe değildir. Çünkü şüpheyi kendilerine yöntem olarak temel alan Descartes ve Gazâlî gibi düşünürler kendi inançlarına bağlılık içerisindedirler. Bazı görüşler dinsizliğin sebebi olarak itaatsizliği, bazıları ise adaleti inkâr etmek, olduğunu söyleseler de geçerli bir sebep sunamamışlardır. Bölükbaşı’na göre, dini hissin kaynağı Tanrı karşısında duyulan tevazudur ve dinin biçimi, inanç şekli bu hisse uygun gerçekleştirilmesidir.³⁵¹ Rıza Tevfik, panteizm anlayışını inançsızlık olarak atfetmek nasıl yanlışsa, ateizm anlayışının da tarihi bir sorun olarak çok geniş bir mahiyeti vardır. Sonuç olarak dinsizlik, ahlâkî ve sosyal çeşitlilik içerisinde incelenmelidir. Çünkü ateizm ne fertlerin ne de toplumların taassupluk olarak değerlendirmelerinin yanlış bir sonucu değildir ve üzerinde önemle durulması gereken bir husustur.³⁵²

³⁴⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.277.

³⁴⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.274-283.

³⁵⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.273-279.

³⁵¹ Mehmet Aydın, “*Rıza Tevfik’te Din Felsefesi*”, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi**, Bursa, 1999, s.168.

³⁵² Mehmet Aydın, “*Rıza Tevfik’te Din Felsefesi*”, s.57.

Ateizm ahlâk görüşünün temelini Tanrı yerine insanı, özne olarak kabul etmektedir. Ateizm insanın ahlâklı olabilmesi için bir Tanrı inancına gerek olmadığını ahlâkın temelinde insan eylemlerinin yer aldığını belirtmektedir. Bu yüzden ateist düşünürler, ahlâk anlayışlarını bilimsel ve insancıl yaklaşımlar olarak iki temel üzerinde değerlendirerek, insan eylemlerini anlamlandırmaya çalışmışlardır.³⁵³ Düşünürler insanların ahlâkî temel dayanağını ya da ahlâkî eylemlerindeki amaçlarının; haz arzu, acı, yarar, mutluluk, bencillik, iyi, kötü, mutluluk vb. maddeleri kaynak olarak almışlardır. Bu düşünürler arasında, Dawkins, “bencil gen”, Sartre “özgürlük” kavramları ile insan eylemlerini açıklarken, B. Russell “arzuların tatmini”, Feuerbach “mutluluk” ilkelerini betimleyerek bu duyguların insanların eylemlerinin bağlı olduğu amaçlar olarak nitelendirmişlerdir.³⁵⁴ Dawkins insanların genlerinde bencillik olduğunu, özgeciliğin ise insanın toplum içerisinde sonradan edindiği bir nitelik olduğunu söyler. Ona göre özgecilik bireye eğitimle öğretilebilecek toplumsal boyutta istenilen bir ahlâkî yaklaşım iken, bencillik insanın doğasında her zaman var olduğundan bireysel boyutta iyi olarak kabul görmektedir.³⁵⁵ Sartre ise, insanın eylemlerinde özgür olması gerektiğini ve özgürlük anlayışının kendisinin sorumluluk duygusunu içerdiğini belirtmektedir. Fakat Tanrı kavramı olmadan, insanın seçme karar verme, eylemlerinden sorumlu olmasını iyi ilkesi olarak betimlemektedir.³⁵⁶ Fakat ateizm en başından ilahi bir varlığın yok sayılmasından kaynaklı insanın mutlak özgürlük içerisinde kendini geliştirmesinin sorumluluk bilincini yok ettiğini belirtmektedir. Ahlâkî amacı “mutluluk” kavramıyla betimleyen Feuerbach, duyguların insanın yaşamı üzerindeki etkisinden yola çıkmıştır. Ona göre insanın yaşamak için gösterdiği çaba mutluluk ile doğru orantılıdır. İnsanın Tanrı’ya duyduğu sevgi ile dini ve ahlâkı duygusal olarak nitelendirerek, insanın doğasının dindeki şeyler gibi duygularla açıklamaktadır.³⁵⁷ Russell, ahlâkî amacın arzuları tatmin etmek olduğu görüşünden yola çıkarak, insan akıyla değil de duygularla eylemlerde bulunduğunu belirtmiştir. Fakat bu yaklaşımın bireysel boyutta iyi olarak adlandırılabilirken

³⁵³Mahmut Çalışkan, “Rıza Tevfik Bölükbaşı’nın Din- Ahlâk İlişkisi Problemine Yaklaşımı”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Konya, 2011, s.132.

³⁵⁴ İbrahim Coşkun, **Ateizm ve İslam: Kelâmî Açıdan Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi**, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul, 2011, s.117.

³⁵⁵ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Felsefe Dersleri**, ss. 233-234.

³⁵⁶ Ahmet Cevizci, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, s.436.

³⁵⁷Yusuf Tan, **Teizm- Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi**, Akademisyen Kitabevi, Ankara, 2020, ss .6-7.

toplumsal ahlâkî eylemlerde uygulanması olumsuz sonuçlara yol açacaktır. Bu yüzden arzuların araç olarak kullanılması ve toplumsal faydanın amaç edinilmesi, toplumsal düzenin ahlâkî boyutunu oluşturur.³⁵⁸

Din ve ateizm gibi kavramlar, insan filleri ve ahlâkı üzerinde toplumların kültürel farklılıklarından dolayı değişiklik göstermektedir. Toplumlar arası kültürel farklılıklar ahlâk anlayışlarına yansiyarak iyi ve kötü kavramının ne olduğuna dair betimlemeleri etkilemektedir. Örneğin; bazı toplumların kültürel anlayışlarında büyüklerin yanında, sakız çiğnemek, gülmek, yüksek sesle konuşmak bazı toplumlarda yanlış iken bazı toplumlarda yanlış olmaması kültürler arasındaki farklılardan kaynaklı bir alışkanlıktır.³⁵⁹ Aynı şekilde bazı toplumlarda karşı iki cinsin evlenmeden görüşmesi bazı toplumlarda yanlış bazı toplumlarda ise normal bir davranış olarak görülmesi toplumlardaki farklı dini anlayışların ürünüdür. Fakat ahlâk tanımlamasındaki iyi ve kötü kavramlarının özelliklerini içermemektedir.³⁶⁰ Her toplumun ortak görüşü olan ahlâkî iyi nitelikler; yardımlaşmak, dürüstlük, adaletli olmak gibi davranışlar, aynı zamanda dini inanışlarda da iyi olarak değerlendirilmektedir. Bu yüzden ahlâk dini inanç sahibi biri için olması gerekli eylemler ve tutumlar iken, ateizm gibi anlayışları benimseyenler için iyi insan tasvirinin karşılığıdır.³⁶¹

5.2 Ahlâk Anlayışı

Son dönem Osmanlı filozofları buldukları zamanın koşullarına bağlı olarak din ve ahlâk problemleriyle ilgili fikirlere yönelik ortaya çıkan iyi, kötü, doğru, yanlış, ahlâklılık, erdem, dinsizlik, adalet, suç vb. çeşitli tartışmalara yönelmişlerdir. Aynı zamanda ahlâklı olanın dindar, dindar olan ahlâklı, ahlâkın dini inanışı gerektirdiği ya da dini inanışın ahlâklı olmayı sağladığına dair anlayışlar etrafında oluşan sorunlar ile ilgili tartışmalar mevcuttur.³⁶² Bu din ve ahlâk ile ilgili problemlere yönelik tartışmalara son dönem Osmanlı düşünürlerinden biri olan Rıza Tevfik Bölükbaşı da

³⁵⁸ Yusuf Tan, **Teizm- Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi**, ss. 45-46.

³⁵⁹ Yusuf Tan, **Teizm- Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi**, s. 167.

³⁶⁰ Muhammed Ali Yazıbaşı, "*Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Osmanlı'da Ahlâk Eğitim ve Öğretimi*", s.767.

³⁶¹ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Felsefe Dersleri**, s. 233.

³⁶² Muhammed Ali Yazıbaşı, "*Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Osmanlı'da Ahlâk Eğitim ve Öğretimi*", s.769.

felsefi bakış açısıyla tartışmalara katılmıştır. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e metafizik, epistemoloji, estetik, teoloji siyaset, sosyoloji, tıp ve edebiyat alanlarına önemli katkıların dışında tüm bu alanların içerisindeki çalışmalarında ahlâk ve din ile ilgili farklı bir bakış açısıyla değerlendirmeler yapmıştır.³⁶³ Bölükbaşı'nın özellikle ahlâk ile ya da din ile ilgili kaleme aldığı bir eseri olmamakla birlikte, 1894 ve 1922 yılları arasında kaleme aldığı Mekteb, Maarif, Servet-i Fünûn, Malûmat, Mecmua-i Ebuzziya, Çocuk Bahçesi, Ulûm-ı İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası vb. makalelerinde ve kitaplarında çoğu zaman bu konulara dair görüşlerini açıkladığı görülmektedir.³⁶⁴

Rıza Tevfik üzerinde Fuzuli, Abdülhak Hamid Tarhan ve Tevfik Fikret gibi düşünürler felsefe, sanat, estetik, tasavvuf alanlarında büyük etkiye sahiptirler. Bölükbaşı din ve ahlâk ile ilgili düşüncelerini arkadaşı Tevfik Fikret'in 30. ölüm yıldönümüne özel olarak kaleme aldığı "*Tevfik Fikret*" adlı eserinde ve diğer yazılarında yer vermektedir.³⁶⁵ Bölükbaşı bu eserinde dindarlık ve ahlâklılık arasındaki ilişkinin düzeyinin nasıl olması gerektiğine dair fikirlerini söylemektedir. Bu iki unsur arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine yönelik Ahmet Naim ile farklı görüşler etrafında tartışmışlardır.³⁶⁶ Rıza Tevfik, T. Fikret'i olumlu şekilde anlatırken, Ahmet Naim Fikret'i din ve ahlâk noktasında olumsuz şekilde eleştirmektedir. Bölükbaşı, bu tartışma sırasında Tevfik Fikret'i savunarak dinsiz ve ahlâklı olmanın farklı iki unsur olduğunu belirtmiştir. Ahmet Naim ise, dinsiz bir kişinin, fazilet sahibi olamayacağını söylemektedir. Bölükbaşı insanların dinsiz olmasının fazilet sahibi olmayacağı görüşüne katılmadığını belirtmiştir. Ona göre bir insan gerçekten mühlid de olsa ahlâklı olmasına engel bir durum yoktur ve ahlâk, insanın toplum içerisindeki davranışlarının yansımasıdır.³⁶⁷ Din ve ahlâk konusunu toplumu bir araya getiren önemli unsurlar olarak görmekle birlikte aralarında tam olarak bir bağlantı olmadığını düşünen Rıza Tevfik, insanın inanç sahibi olmasının o kişinin ahlâklı olduğu anlamını

³⁶³ Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, ss.67- 68. Ayrıca bakınız: Kemaleddin Taş ve Betül Gökşüçukur, "*Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikir akımları ve Din*", s. 481.

³⁶⁴ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Rıza Tevfik'in Sanat ve Estetikle İlgili Yazıları**, (ed.: A. Uçman), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s.23.

³⁶⁵ Abdullah Uçman, **Şiiri ve Sanat Anlayışı Üzerine Rıza Tevfik' ten Ali İlmî Fani'ye Bir Mektup**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1996, s.83.

³⁶⁶ Abdullah Uçman, **Şiiri ve Sanat Anlayışı Üzerine Rıza Tevfik' ten Ali İlmî Fani'ye Bir Mektup**, ss. 93-95.

³⁶⁷ Abdullah Uçman, "*Rıza Tevfik'in Mufassal Kâmus-ı Felsefe Adlı Lügati*",s.123.

taşımadığını belirtmektedir. Aynı zamanda ahlâklı olanın dindar, dindar olanın ahlâklı olduğuna dair yaklaşımların gerçeklik içermediğini belirtmektedir. Bu iki düşünür arasında geçen tartışmada Bölükbaşı'nın, dinsizlik ve ahlâklılık görüşlerine dair açıklamaları ile ahlâk kavramına yaklaşımına dair genel bir çerçeveyi ifade etmiş olmaktadır.³⁶⁸ Bölükbaşı, ahlâk ve din anlayışına yönelik hususi bir eser kaleme almamıştır. Onun din ve ahlâk hakkındaki görüşlerine bazı dergi ve makalelerde kaleme aldığı yazılarının içerisindeki ifadelerinden ibarettir. “Mufassal Kâmus-ı Felsefe” adlı eserinde din ve ahlâk felsefesinin bazı konu ve problemleriyle ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. Fakat onun ahlâk ya da ahlâklılık üzerine müstakil bir eseri bulunmamaktadır.³⁶⁹

Ahlâk felsefesinin Batıdaki gelişmelerini takip eden Bölükbaşı, ahlâk anlayışını konu edinen faydacılık akımının İngiltere'deki ilk temsilcisinin Bentham olduğunu, sonrasında John Stuart Mill'in faydacılığı düzenleyerek tanımladığını söylemektedir.³⁷⁰ Utilitarizm ya da faydacı ahlâk; çok sayıda insanın iyiliğinin temele alındığı ve bunun için az sayıda kişinin zararının göz ardı edilebileceği felsefi anlayıştır. Yani çok sayıda fayda, az sayıda zarar ilkesine bağlı olan felsefi akımdır.³⁷¹ Faydacı ahlâk anlayışının temelinde hazza ulaştıran şeyin iyi olduğu kabul edilir. Bu bakış açısıyla haz veren eylemler doğru ve faydalı iken, kişiye haz vermeyen eylemler yanlış ve faydasız olarak kabul edilmektedir.

Bentham'ın faydacı ahlâk anlayışının temeli insanı yönettiğini söylediği “haz ve acı” kavramları etrafında şekillenmektedir. Ona göre, ahlâk anlayışı içerisindeki iyi, kötü, doğru, yanlış dereceleri haz ve acı ile ilişkilidir. İnsanın mutluluğa ulaşmasındaki temel ölçüt bile haz ve acıya bağlıdır. Böylelikle insan mutluluğa ulaşmak için haz duyduğu şeylere yönelirken, haz almadığı şeylerden uzaklaşma eğilimi göstermektedir.³⁷²

³⁶⁸ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Felsefe Dersleri**, s. 85.

³⁶⁹ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Felsefe Dersleri**, s. 86.

³⁷⁰ Ali Birinci, “*Rıza Tevfik'in II. Meşrutiyet Devrinde Bir Konferansı*”, **Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar Dergisi**, İstanbul, 1989, Sayı:69, ss. 161-163.

³⁷¹ Ahmet Cevizci, Etik: **Ahlâk Felsefesi**, ss.73-74.

³⁷² Ahmet Cevizci, Etik: **Ahlâk Felsefesi**, ss. 81-85.

John Stuart Mill'in faydacı ahlâk anlayışı, bir şeyin iyi ya da kötü olarak adlandırılması için insan eylemlerindeki temel unsur olan mutluluk ile sonuçlanmasına bağlıdır. Ona göre gerçekleştirilen eylemin sonu insana mutluluk sağlayacak şekilde sonuçlanmışsa iyi, acı verecek şekilde sonuçlanmışsa yanlıştır. J. S. Mill'e göre doğru eylemin ölçütü insana mutluluk sağlamasıdır.³⁷³ Utilitarizm akımının Bölükbaşı'nın üzerindeki yansması ise, tüm eylem ve bilgilerin sağladığı yarar bakımından nitelendiren, eylemin sonuçlarının temel ölçüt olduğu akım olan pragmatizm temelli olmamakla birlikte, ahlâkî yargıların insanlar olmadan hiçbir anlam ifade etmeyeceğini savunan sübjektivizm felsefesi etrafında siyaset felsefesi ile şekillenmektedir.³⁷⁴

Bölükbaşı'nın ahlâk, siyaset ve sosyoloji ile ilgili alanlardaki düşüncelerinde Spencer'in etkisi de incelenmelidir.³⁷⁵ Rıza Tevfik'in tekâmülcü ahlâk ve sosyoloji anlayışına dayanan bir felsefesi olduğu ve aynı zamanda Sosyal Darwinist anlayışını savunurken, Bergson felsefesine de yönelimi ve incelemelerine bakılarak mistisizmi yorumladığı görülmektedir. Ayrıca İslam ahlâk felsefesi ve çalışmalarını incelerken diğer taraftan da Platon'un felsefi yaklaşımını tarihi değerlendirmelerle mukayese ettiği görülmektedir.³⁷⁶

5.2.1 Sübjektivist ve Tekâmülcü Ahlâk Anlayışı

Sübjektivizm felsefesinin savunucusu olan Rıza Tevfik metafizik, bilgi felsefesi ve estetik alanlarında bu ekole bağlı bir düşünürdür. Felsefe dersi verdiği dönemde ön plana çıkardığı filozofların görüşlerini aktarırken yeni akımların Türk düşüncesine aktarılması bağlamında önemli rol üstlenmiştir. Rıza Tevfik felsefenin ne olduğu, konularının neler olduğu, hangi temel problemleri konu edindiği, hangi felsefi kavramların hangi anlamda kullanılması gerektiğiyle ilgili çıkarımlarda bulunurken sübjektivist metodu göz önünde bulundurmıştır.³⁷⁷ Üstelik Tanrı, ölüm, ahiret, vicdan,

³⁷³ Ahmet Cevizci, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, s.87.

³⁷⁴ Yasin Beyaz, "*Osmanlı Bakîyesinde Bir Osmanlı Aydını: Rıza Tevfik Ürdün'de*", **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2016, Cilt:21, Sayı:41, ss. 41-42.

³⁷⁵ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.343.

³⁷⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.233-247.

³⁷⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.356-359.

estetik ve bilgi gibi felsefenin kadim problemlerine yaklaşımını da aynı metotla incelemiştir. Esasen her alanda objektif olandan çok subjektif olana itibar eden ve nesnelere, düşüncenin dışında ve olduğu gibi değil kendi zihnî imkânlarımızla kavrayabildiğimiz kadarıyla idrak edilebileceğini ileri süren bu görüş, öznelciliktir.³⁷⁸

Rıza Tevfik ahlâk alanında da iyilik ve kötülüğü, estetikte güzellik ve çirkinliği ferden ruh hallerine dayandırmaktadır.³⁷⁹ Subjektivizm felsefesi, varlığı inkâr etmez, mahiyetin bilinemeyeceğini kabul eder. Daha önce de söylenildiği üzere Rıza Tevfik, subjektivizmden her söz ettiğinde ardından agnostisizme de değinmektedir. Agnostisizm ve subjektivizm görüşleri birbirine bağlıdır ve birbirlerini mantiken gerekli kılmaktadırlar. Filozofun subjektivizm görüşü kendini din felsefesinde agnostisizm olarak yansıtmaktadır.

Rıza Tevfik'e göre ahlâk kavramının başlangıcı, Yunan medeniyetinde aranmalıdır. Çünkü ona göre ahlâkın felsefî anlamda tartışılması için Yunan kültürünün ve Yunan filozoflarının fikirlerinin bilinmesi gerekmektedir. Ahlâk insanlar arası ilişkilerde pratik olarak kendini gösterir. İyi ve kötü alışkanlıkların edinilmesinde ve bireysel ve toplumsal anlamda ahlâk vazgeçilmez bir kurum ve toplumdaki yardımlaşma ve merhamet hissinin oluşmasında önemli bir unsurdur. Bu özelliklerinden dolayı Rıza Tevfik'e göre ahlâk, felsefî bir problem olmanın ötesinde sosyolojik bir gereksinimdir.³⁸⁰

Bölükbaşı, subjektivizmin ahlâk yaklaşımındaki insanın bireysel iyi ve kötü tanımlamasını benimseyerek hareket etmektedir. Subjektivizm akımının ahlâk anlayışında bireyin duygularının iyi ve kötü olan eylemin nitelendirilmesinde ölçüt olduğunu belirtmektedir. Fakat faydacı ahlâk anlayışının aksine toplumun faydası mı yoksa bireysel fayda mı ön planda tutulması gerektiği hususunda subjektif düşünceler ortak bir kanıya varamamışlardır.³⁸¹ Bilgi teorisi alanında subjektivizm yani öznelcilik, bilinen nesneyi bilen özne ile açıklama çabasını ifade etmektedir.

³⁷⁸ Suphi Küçük, "Rıza Tevfik'in Felsefesinde Bilgi Teorisi", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Konya, 2003, s. 51.

³⁷⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.253.

³⁸⁰ Hilmi Yücebaş, **Bütün cepheleriyle Rıza Tevfik: Şiirler, Makaleler, Hatıralar**, s.247.

³⁸¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.342.

Sübjektivist yaklaşım, idealizm ile yakın bir ilişki içinde, nesneyi özne ile temellendirir. Bilginin oluşumunda rol oynayan nesne-obje düalizmini reddederek, özneye ağırlık verir. Ahlâk alanında sübjektivizm ise, ahlâkî yargıların ve bu yargılardaki mevcut kavramların, insan dışında bizatihi birer anlama sahip olamayacaklarını ileri süren bir öğretilerdir.³⁸²

Bilgi anlayışında dile getirilen “İnsan bilgisinin kaynağı tabiattır ve insan sınırsızlık içinde isteklerini karşılamaktadır. Bilginin elde edilmesinin merak, korku, şüphe vb. psikolojik ve manevi durumlarda dâhil olmak üzere zihnimizi kurcalayan birçok sebebi vardır. Bilgi duyular ve akıl olmak üzere iki unsurdan meydana gelmektedir...” yaklaşımına yönelik Bölükbaşı; “Hakiki bir psikoloji öyle bir bilimsel esastır ki ondan ahlâk, siyaset, eğitim bilimi ve sanat hiçbir bakımdan müstağni olamaz... Bütün bilimlerin temelinde bu metafiziksel esaslar bulunmaktadır...” şeklindeki John Stuart Mill’in ifadesine yer vererek onun bu görüşünü destekler.³⁸³

Bölükbaşı’na göre felsefe ile ilim bir bağ içerisindedir ve felsefe ilimsiz olamayacağı gibi ilim de felsefesiz olmaz. Esasen âlim olan kişi aynı zamanda filozoftur.³⁸⁴ Varlığın hakikatinin ne olduğu ve varlığa ulaşmanın yolu ile ilgili sorunlar ontoloji ve metafizik alanı ile alakalı iken, varlığa dair bilgi elde edip edemeyeceğimiz ya da bilgi konusundaki diğer meseleler epistemoloji ile ilgilidir. Felsefenin doğasında olan farklı yöntemler ve konular farklı alanlara yöneliktir. Varlık felsefesindeki ayrılık varlığın aslı, idrak kuvveti olan akıl ile faal olup olmamasından kaynaklı meydana gelmektedir. Bölükbaşı’na göre bu bakış açısıyla sorulan sorulara verilecek cevaplar, spiritüalist ya da determinist bir sonuca götürmektedir.

Bölükbaşı’na göre Spencer’in “bilgilerin birliği, felsefenin gayesidir” şeklindeki ifade ettiği bilgi anlayışı, Comte’un “sübjektivizm” anlayışına dayanmaktadır.³⁸⁵ Bilgi felsefesi konusunda filozoflar tarafından yanlış ve eksik bir tasvir içeriği sunulmuş ve sadece belli bir bakış açısıyla açıklamalar yapılmıştır. Spencer ve Comte’ta görüldüğü

³⁸² Ali Dölek, <http://sosyolojisi.com/oznelcilik-subjektivizm-nedir-tanimi-felsefe-akimlari/6020.html> 05.08.2023 tarihinde aktarılmıştır.

³⁸³ Rıza Tefvik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.351-354.

³⁸⁴ Rıza Tefvik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, s.133.

³⁸⁵ Rıza Tefvik, **Felsefe Dersleri**, ss.143-148.

üzere “bilgilerin birliğinin, felsefenin gayesi” olduğu şeklinde bilgi felsefelerinde benzerlik vardır.³⁸⁶ Bölükbaşı bilgi felsefesinin temel kavramlar, ilk sebep, evrensel ahenk ve çoklukta birlik, temel yaklaşımlarla tanımlanabileceğini belirtmektedir. O, tüm bu bakış açısını sahip olduğu sübjektivizm anlayışıyla aktarmakta ve bilginin kaynağı, değeri, amacı, bilginin ne olduğuna dair düşünceleri temellendirirken bu yaklaşımı kullanmaktadır.³⁸⁷

Bölükbaşı'nın felsefesini temellendirdiği “değişim” ve “varlık” olmak üzere iki terimden bahsedilmektedir.³⁸⁸ Felsefede kavramların tanımının ve dille kullanımının büyük bir önemi vardır. Sırf bu öneminden dolayı kavramlar üzerine sözlükler yazılmaktadır. Düşüncelerin çoğu kelimelerin bir araya getirdiği anlamlar bütünüdür. Kavramlar birbirini çağrıştırmakta ve biri diğerini meydana getiren ortamı sunmaktadır. Mesela; varlık kavramı kendisi ortaya çıktığı anda zıttı olan yokluk kavramını zihinlerde oluşturur. Fakat bu tür zihinde çağrışımlar yaratan kavramlar belli bir gerçeklik içermezler. Çünkü bir şeyin var olduğunun düşünülmesi gerçekte var olduğunu göstermez ve herhangi bir şeyi niteleme özelliğine sahip değildir. Nitekim skolastik felsefenin düşünce sisteminde, örnekte verilen bu ve diğer kavramları gerçek olarak kabul etmesi en büyük yanılsama olmuştur.³⁸⁹ Çünkü bu tür çağrışımsal kavramlar, dış dünyada olduğu gibi vicdanda da bir değer içermemektedir. Aynı zamanda skolastik düşüncede önem arz eden yokluk kavramı da varlık kavramına dairdir, anlamını bu boyuttan değerlendirmek gerekir.³⁹⁰

Bölükbaşı'nın, sübjektivizm anlayışındaki değişim, bir kaynak içermez. Nasıl ki hiçlikte değişim, zihinde belli bir şekilde tasarlanamazsa, değişimin herhangi bir dayanak noktası da olamaz. Bu yüzden Bölükbaşı insanın bilgisinin göreceli olduğunu kabul eder. Değişimin kaynağı ve en büyük hakikatin ne olduğu öğrenilemeyeceği için bu görüşü sunmaktadır.³⁹¹ Descartes öğretisine göre, “şüphe”, felsefe etkinliklerinin nedeni ve kaynağıdır. Bu, Bölükbaşı'nın felsefe anlayışında önemli bir yere sahip olan

³⁸⁶ Rıza Tefik, **Felsefe Dersleri**, s.66.

³⁸⁷ Rıza Tefik, **Felsefe Dersleri**, ss.66-104.

³⁸⁸ Rıza Tefik, **Felsefe Dersleri**, ss.138-143.

³⁸⁹ Rıza Tefik, **Felsefe Dersleri**, ss.145-148.

³⁹⁰ Rıza Tefik, **Felsefe Dersleri**, ss.145-146.

³⁹¹ Rıza Tefik, **Felsefe Dersleri**, ss.145-146.

bir diğerk kavramdır. Descartes'in düşüncesiyle kendi fikrini açıklamaya yönelik Bölükbaşı'na göre "şüphe" insanoğlunun fıtratında var olan bir şeydir; insanın şüpheyeye meyilli olması, felsefenin ve bilimin doğuş kaynağıdır.³⁹²

Bölükbaşı insanın dış dünya karşısında şaşkınlık içerisinde olduğunu düşünür. Bu açıdan felsefesinde bir diğerk kavram da "hayret" duygusuyla sebepleri aramaya yönelmektir.³⁹³ Hayret, şek, şüphe ister çokluk ister birlik olsun tüm bu insan doğasından gelen öznel nitelermelerin temeli, yine insanın öznel olarak sahip olduğu merak etme özelliğinden kaynaklanır. Diğerk canlılarda idrak yeteneğı olmadığından bu hissiyatın yerini korku alır. İnsan ise, sürekli karşılaştığı durumlara alışkanlık geliştirirken, yeni karşılaştığı durumlarda hayret eder ve bu onu sebep aramaya, sebep arayışı da felsefeye yöneltir.³⁹⁴

Bölükbaşı'na göre insanoğlu birçok uygarlık içerisinde zamanla gözlem ve öğrenmede tecrübe elde ederek ilerleme sağlamaktadır. Tüm bu insanın sahip olduğu kuşku, hayret, merak vb. bilme isteğinden kaynaklı sebepler, çokluk, birlik ilkeleri insanoğlunun bilincinin ürünü olarak ortaya çıkar.³⁹⁵ İnsanın bütün arayışı "varlık" sorunlarına karşı çözümler aramasına sebebiyet verdiği gibi insanın yaşama anlam kazandırma isteğı uyandırmasının yanında uyumluluk ve ölçülülük düzeni bulmaya da yöneltmektedir. Rıza Tevfik bunların yani metafizikte ele alınan panteizmin, Pythagoras'ın da ifade ettiği gibi "insan aklının sahip olduğu çokluk âleminde zorunlu olarak birlik ilkesi arayışının sonucu" gerçekleştiğini düşünmektedir.³⁹⁶ Esasen filozofların çoğı için insan dünyasında açıklama bekleyen bu varoluş problemlerinin temeli, teologların da açıklamasında görüldüğü üzere kutsal kitaplar ve Tanrı'nın evrensel kudretine dayanmaktadır.³⁹⁷

Bölükbaşı diğerk taraftan da insanın değışim ve ilerleme içinde fiziksel olarak organlarının gelişmesini, bireylerin dünyada yaşayabilmeleri açısından gerekli

³⁹² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.87-88.

³⁹³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.88

³⁹⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.88.

³⁹⁵ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.88-95.

³⁹⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 89-96.

³⁹⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 94.98.

olduğunu savunarak evrim teorisini açıklamakta ve Darwin'nin "Sosyal Darwinist" gelişim teorisine atıf yapmaktadır.³⁹⁸ Rıza Tevfik hedonizm, monizm, materyalizm, spiritüalizm vb. akımları felsefe tarihi ile bağlantılı olarak incelemiş ve bunlar hakkında görüş bildirmiştir. Tüm bu incelemeleri onun felsefi olarak sahip olduğu bilgi birikiminin oluşmasını sağlamıştır. Takip ettiği filozoflardan çeşitli görüşler paylaşmış etkilendiği düşünceleri felsefesine dâhil etmiştir. Bu minvalde mesela Protagorasçı düşünürlerin; "İnsan her şeyin ölçüsüdür" anlayışından etkilenecek insanı, toplumun merkezine koymuştur.³⁹⁹ Sübjektivizm felsefesi, varlığın kendisini de kabul etmekte fakat varlığın niteliğinin bilinemeyeceğini belirtmektedir. Rıza Tevfik, sübjektivizm görüşüne dair fikirlerini anlatırken hemen ardından agnostisizme de değinmektedir. Ona göre agnostisizm ve sübjektivizm görüşleri birbirine bağlıdır ve bunlar birbirlerini mantıken gerektirir. Dolayısıyla filozofun sübjektivizm görüşü, kendini din felsefesinde agnostisizm olarak yansıtır.⁴⁰⁰

Rıza Tevfik, Yeni Platonculuk felsefesi ile İslam ahlâk felsefesini tarihsel süreçler içerisinde birbirleri arasında bağlantı kurarak incelemiştir.⁴⁰¹ Tasavvuf felsefesi ile ilgili değerlendirme yaparken sübjektivizm akımından faydalanan Bölükbaşı, dinler arasındaki züht ve imsak gibi kavram benzerliklerine vurgu yaparak insanlar üzerindeki tesirlerini araştırmıştır.⁴⁰² Rıza Tevfik bilgilerin kaynağının ve duyguların objektif mi sübjektif mi olduğu hususunda Hume'un bilgi felsefesine yaklaşımının sübjektif olduğunu söyleyerek, kendisine temel almıştır. Descartes'ın sisteminin temel önermesi olan "Düşünüyorum, öyleyse varım..."⁴⁰³ önermesi de Bölükbaşı'na göre, sübjektivizmin yapıtaşını oluşturmaktadır. Schopenhauer'ın ölüm, kader, vicdan, kötülük problemi ile ilgili kavramları da sübjektivizmi yansıtmaktadır. Bu düşünürlerin fikirleri Bölükbaşı'nın felsefesini etkilemiştir.⁴⁰⁴ Ayrıca metafizik, epistemoloji, din ile ilgili anlayışında Spinoza'dan, bilgi sorununda J. Locke'nin bilgi teorisinden yararlanmışır. Rıza Tevfik'e göre Bentham ahlâk felsefesinde utilitarizm

³⁹⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 96-99.

³⁹⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 100.101.

⁴⁰⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.103-107.

⁴⁰¹ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss. 356-359.

⁴⁰² Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss. 343-347.

⁴⁰³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.356-363.

⁴⁰⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.198.

akımını İngiltere’de ilk temsil eden iken, John Stuart Mill faydacılığın betimlemesini yapandır. John Locke ahlâkî ilkelerin göreceli olduğunu belirtmektedir. J. Stuart Mill’in Bölükbaşı üzerindeki etkisi pragmatizm yerine sübjektivizm şeklinde görülürken, Spencer’in etkisi sosyoloji, ahlâk ve siyasette kendini göstermektedir.⁴⁰⁵

Rıza Tevfik Bölükbaşı’nın felsefesinin karışık olması onun her alanla ilgilenmesinden ve tarihi boyutta değerlendirmeler yaparken eleştiriler sunmasından, aynı fikre sahip olduğu görüşlere dair yeni tanımlamalar yapıp Osmanlı Türkçesine karşılık gelecek batı kavramları için lügat⁴⁰⁶ oluşturmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Sübjektivizm akımını ve yöntemini değerlendirirken bu düşünceden etkilenmiştir. Ayrıca tekâmülcü ahlâk ve sosyoloji anlayışına sahip, Darwinist sosyal gelişim teorisini savunan, Bergsoncu mistisizmi⁴⁰⁷ açıklayan, edebiyat alanında “Tekke ve Halk Edebiyatı”⁴⁰⁸ ile ilgili temel meseleleri ele alan, batı ile doğu felsefesini eklektizm⁴⁰⁹ çevresinde inceleyen bir düşünürdür. Tüm bu çalışmalarının fikir hayatında bütünlük oluşturacak şekilde felsefesine yansıdığı görülmektedir. Bölükbaşı’nın din ve ahlâk anlayışı da bu eklektik düşünceden nasibini almıştır.

Rıza Tevfik’in felsefeye konu olan birçok alanda incelemeler yapmaya çalışması onun çok yönlü bir filozof oluşunun kanıtıdır. Din, siyaset, edebiyat, estetik vb. alanlarda araştırmalar yapmış ve çeşitli metinler kaleme almıştır. Ahlâk felsefesi alanında ise sadece eleştirdiği, çevirilerini yaptığı düşünürler ile arkadaşlarının düşünceleri ve benimsediği sübjektivizm felsefesi üzerinden görüşlerini ifade etmiştir.⁴¹⁰ Sistematik bir ahlâk felsefesinden bahsetmenin mümkünüğünü sorgulamış ve cevabı bulmak için Osmanlı döneminin önemli düşünürlerinden biri olan Kınalızâde Ali Efendi’nin ahlâk anlayışını takip etmiş ve büyük ölçüde etkilenmiştir. Kınalızâde’nin ahlâk anlayışı

⁴⁰⁵ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.376-385.

⁴⁰⁶ Abdullah Uçman, “*Rıza Tevfik’in Mufassal Kâmus-ı Felsefe Adlı Lügati*”, ss.165-175.

⁴⁰⁷ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.369-409.

⁴⁰⁸ Abdullah Uçman, (haz.), **Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri**, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul,1982, ss. 33-35.

⁴⁰⁹ Eklektisizm: Türkçe karşılığı “seçmecilik” iken, yunanca “eklektos” yani, seçilmiş felsefeden sanat ve psikolojiye, çeşitli dalları içeren alanlarda farklı öğelerin bir araya getirilmesi ve yeni bir tasarım oluşturulması ya da farklı felsefi ve sanat sistemlerinden alınan unsurların yeni bir sistem içinde tekrardan kullanılmasıdır.

⁴¹⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.147.

bireysel iyileşmeden toplumsal iyileşmeye doğru uzanan bir gelişmeyi anlatır. Bu doğrultuda İslam düşünürlerinin klasik erdem anlayışının izleri görülür.

16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Çelebi'nin Türkçe yazdığı *Ahlâk-ı Alâ'i*⁴¹¹ adlı eseri içeriği ve kullandığı üslubuyla ahlâk felsefesi alanında ortaya konan önemli bir eserdir. Bu eser, ahlâk alanında yazılan ilk Türkçe eser olma özelliğini de taşımaktadır. Kınalızâde insanın önce kendisini ahlâkî özne olarak yetiştirmesi gerektiğini, sonrasında insanın, sosyal bir canlı olduğu için diğer insanlara ihtiyaç duyduğunu ve bunun için de öncelikle bir ailede yaşamaya ihtiyaç ve istek hissettiğini belirtmiştir.⁴¹² Bu zemin üzerinde Kınalızâde, küçük toplum olan aileden, büyük toplum olan devlete, geçmektedir. Dolayısıyla aşamalı bir süreç göze çarpmakta ve bu noktada Platon ve Aristoteles'in erdem anlayışlarının İslam ahlâk felsefesi üzerindeki tesiri Kınalızâde de görülmektedir. Özellikle ahlâkî ilkeler yönünden ölçülülük, pratik ahlâkın ve teorik ahlâkın en önemli konusunu içermektedir.⁴¹³

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâ'i*'nin birinci bölümünde “ahlâk ilmi”, ikinci bölümde “aile ahlâkı”, üçüncü bölümde ise “devlet ahlâkı”nı ele alarak bireyin, aile fertlerinin ve erdemli devletin görev ve sorumluluklarından bahsetmekte toplum ve devlet ahlâkında olması gerekenleri anlatmaktadır.⁴¹⁴ Kınalızâde'nin devlet, toplum ve siyaset ile ilgili fikirleri günümüz yönetim şekillerinin nasıl olması gerektiği hakkında örnek olarak kullanılabilmesi gibi, aile yapısı, çocuk eğitimi ve çocukları zararlı madde alışkanlıklarından koruma gibi diğer kötü alışkanlıklardan uzak tutmak için kaynak olarak kullanılabilir. Bölükbaşı da eserinde ona atıflar yaparak bireysel ahlâktan ve toplumsal ilişkilerin nasıl düzenleneceğinden bahsetmektedir.⁴¹⁵ Rıza Tevfik Bölükbaşı ahlâkı, insanın maddi ve manevi ortak menfaatlerine dayandırılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Hayatın manasının münaza ve hengâmede

⁴¹¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.32-35.

⁴¹² Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâ'i**, (haz.: Mustafa Koç), Klasik Kitaplar Yayınları,4.baskı, İstanbul, 2007, s.43.

⁴¹³ Rıza Tevfik, “*Ahlâkın Nüfusa Tesiri*”, Cilt: I, ss.152-159. Rıza Tevfik'e göre Kınalızâde Ali Efendi'nin ahlâk anlayışı hikmet kavramını içermektedir. Filozofa göre hikmet, harici varlıkları ilk planda ne halde ise, o hal üzere bilmektir veya hikmet, insan nefsinde ilim ve amelin meydana gelmesi ve insan nefsinin bu iki açıdan kemal mertebesine varmasıdır. Bu yüzden, ona göre, ahlâkın amacı olan mutluluğun elde edilmesi için kesinlikle Allah, nübüvvet ve ahiret inancına sahip olunmalı ve İslam dininin gereklilikleri yerine getirilmeye çalışılmalıdır.

⁴¹⁴ Ayşe Sıdıka Oktay, “*Kınalızâde Ali Efendi'nin hayatı ve Ahlâk-ı Alâ'i isimli eseri*”, 185-233.

⁴¹⁵ Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâ'i**, ss.43-46.

oluşturduğunu söyleyerek, dünyadaki en kutsal şeyin adalet ve insanın erdemi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca asıl mutluluğun insanlığa hizmette bulunabilecek meşguliyetlerle uğraşmak ve bunun manevi ödüllendirmesini alabilecek kadar yaşanmasını, insanın en üstün özelliğinin dürüstlük en faziletsiz davranışının ise yalan söylemek olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁶

Rıza Tevfik'in ahlâk anlayışı, ahlâkî anlamda edinilen sonuçları hayata aktarılırken; fert, aile ve cemiyet alanlarında hayata geçirilmesi bağlamında ahlâkın pratik yönünde kendini göstermektedir. Bu yönüyle Rıza Tevfik, ahlâkın en etkili işlevini toplumsal ilişkileri düzenlemesi olarak görmektedir.⁴¹⁷ Rıza Tevfik sosyal ahlâkı ve bireysel ahlâkı farklı açılardan ele almıştır. Ona göre, bir medeniyetin ahlâkından (Türk ahlâkı, Yunan ahlâkı gibi) söz edilebilir ve bu ahlâk da içtimai ahlâktır. Yani, her milletin ahlâk ilkeleri ve o fertlerin de ahlâk ilkeleri mevcuttur ve toplumu oluşturan fertlerin genel ahlâkı, o milletin ahlâk anlayışını oluşturur. Ancak çoğu düşünürü göre bireysel ahlâkta olduğu gibi toplumsal ahlâk da doğuştan gelmektedir.⁴¹⁸

5.2.2 Ahlâkın Konusu ve Metodu

Ahlâkın konusu insanın fiil ve hareketleridir. Ahlâkî değerler genel olarak insan davranışlarını iyi veya kötü olarak tanımlamamızı sağlayan değerlerdir. İslam ahlâk felsefesinde ahlâk kavramının iyilik nitelendirilmesinde “adalet ve ihsan” gibi beğenilen üstün görülen insan tasviri için, “ahlâk-ı hamide” (güzel ahlâk); kötülük olarak nitelenen hoş görülmeeyen ezinç, adalet ve hakka aykırı olma durumu veya haksızlık içeren kısmı için ise, “ahlâk-ı zemime” yani yerilen ahlâk tasvir edilmektedir.⁴¹⁹

Rıza Tevfik'e göre her ilmin kendine mahsus metodu vardır. Ahlâk değersel alana ait bir ilim olduğundan, insanı mutlu edecek bir metotla ahlâkın problemleri incelenmelidir. Pozitif ilimler ve o ilimlere özgü yöntem ve ilkeler, insanın

⁴¹⁶ Hilmi Yücebaş, **Bütün cepheleriyle Rıza Tevfik: Şiirler, Makaleler, Hatıralar**, s.243.

⁴¹⁷ Rıza Tevfik, “*Ahlâkın Nüfusa Tesiri*”, Cilt I, ss. 153-157.

⁴¹⁸ Rıza Tevfik, “*Ahlâkın Nüfusa Tesiri*”, Cilt I, s.157.

⁴¹⁹ Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (çev. T. Birkan). Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s.37.

maneviyatına yönelik olmadığından, insanı mutlu ve bahtiyar edecek yöntem, değerlere ait ve hakikati ifade eden imancı yöntem olmalıdır.⁴²⁰

Rıza Tevfik ahlâk felsefesini, sosyal ahlâk çerçevesinde ele almakta ve ahlâkın faydası, önemi, gerekliliği, metodu, amacı ve gayesini bu açılardan irdelemektedir. Bu nedenle onun ahlâk felsefesine göre, günün sosyal ve siyasal sorunlarına bağlı bir şekilde, toplumun ihtiyaçları ve genel karakteri çerçevesinde ahlâk değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, ahlâkın gayesi toplumsal mutluluğun sağlanmasına dair olmalıdır. Onun için ahlâk, hangi metotla ele alınırsa alınsın, sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde sosyal ahlâk çerçevesinde toplumun mutluluğunu sağlayan ahlâkî davranışların iyi; toplumsal huzuru sağlayamayan davranışların ve hareketlerin kötü sayılması gerekir.⁴²¹ Rıza Tevfik'in ahlâk anlayışında toplum ve doğa uyumu bakımından Stoacı ahlâk felsefesinden esintiler görülmektedir. Stoacılar da kozmik bir bütünün parçası olan insan, bu bütüne hâkim olan rasyonel-erekli yapıyı, ahlâksal yaşamında model alır. İnsan, eylemlerinde “en yüksek iyi” olarak mutluluğa yöneldiği için, Stoa felsefesinde mutluluk, “akıl yoluyla doğayla uyum içinde yaşamak” olarak anlaşılır.⁴²²

5.2.3 Ahlâkın Faydası ve Gayesi

Ahlâkın merkez noktası insandır, sonra da toplumdur. Ahlâk etik ya da moral olarak da isimlendirilen toplumsal ve bireysel bir gereklilik olarak insan yaşamındaki önemli yaşamsal faydası ve gereklilikleri olan davranışların kurallara bağlanıldığı ilkeleri içerir. Ahlâkın faydasal lüzumluluk hali insan yaşamının çeşitli yönlerden etkisi göz önüne alınarak incelenebilir. Bu insanın farklı özelliklerini toplumsal birliktelik içerisindeki bireysel gerekliliklerinin sağlıklı ve mutlu bir ortam içinde olması için önemlidir.⁴²³

⁴²⁰ Rıza Tevfik, “*Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi*”, Cilt II, s. 219.

⁴²¹ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.367-369.

⁴²² Doğan Özlem, **Etik-Ahlâk Felsefesi**, s. 66.

⁴²³ Ahmet Cevizci, **Etik: Ahlâk Felsefesi**, s.16.

Rıza Tevfik'e göre insan doğası gereği bencillik barındırdığından kendi özgürlük alanlarını diğer insanların özgürlüklerine zarar vermeden gerçekleştirebilmesini sağlayan öncelikle hukuktur. Ancak onunla birlikte din kuralları ile toplumsal ahlâk ilkeleri de yer almaktadır. Devletin, insanların topluluklar halindeki düzen ortamını sağlamasında yardımcı faktörlerden biri ahlâk disiplindir.⁴²⁴ Bu disiplin toplum içerisinde bireyler kendilerine nasıl davranılmasını istiyorlarsa, diğer bireylerin de öyle davranmaları gerektiğini ele alarak davranışlarımızı düzenler ve uygulama noktasında yol gösterir. İrade sahibi olan insan davranışlarında sorumluluk bilinciyle hareket eder ve fikirlerinin alan çerçevesini aklıyla sınırlandırırken, fikirlerinin davranışlara yansımalarının sınırlarını ahlâkî dizinler belirler. Ancak ahlâkın faydacılık merkezli olması "faydacı ahlâk"⁴²⁵ görüşünün; maksimum fayda ve maksimum mutluluk olan temel içeriğiyle aynı şekilde adlandırılmamalıdır.⁴²⁶ Çünkü temelde ahlâk bencilliği, diğer bir ifadeyle ahlâk kişisel çıkarı ön planda tutarken, faydacı ahlâk toplumun yararını önemsemekte ve bu doğrultuda bireyselliği arka plana alarak iyi ve güzel olana yer vermektedir. Fakat bizim burada bahsettiğimiz iyi ve güzel olanın yararlı olduğu ahlâkı değil, yararlı olanın ahlâkın kendisi olduğu yaklaşımıdır.⁴²⁷ Bu mantık temelde İslam dininin temellinde var olan erdemli davranışları huy edinerek kötü ve erdemsiz olan davranışlardan insanın uzak durması gerektiğini gösterir. Ancak bu şekilde insan psikolojik mutluluğa ve huzura ulaşabilir. Sağlıklı insanların oluşturduğu topluluklarında refah düzeyleri, kamusal ve hukuksal disiplinlerinin devamlılığı temellerindeki ahlâkın varlığının sebebidir. Ahlâkın olmadığı toplumlarda ya da medeniyetlerde devlet kamusal ve hukuksal düzeni sağlayamayacağından toplumsal birlik, huzur ve refah ortamının var olmayacağından söz edilebilir.⁴²⁸

Tevfik Fikret'e göre ahlâkın gayesi toplumsal mutluluğun sağlanmasına dair olmalıdır. Onun için ahlâk, hangi metotla ele alınırsa alınsın, sosyal ahlâk çerçevesinde toplumun mutluluğunu sağlayan ahlâkî davranışlar iyi, toplumsal huzuru sağlayamayan davranışlar ve hareketler kötü olarak değerlendirilmiştir. Kant'ın ödev ahlâkının

⁴²⁴ Rıza Tevfik, "Ahlâkın Nüfusa Tesiri", Cilt: I, s. 53.

⁴²⁵ Metin Aydın, "John Stuart Mill'in Faydacı Ahlâk", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:15, Sayı:28, 2013, ss.143-167.

⁴²⁶ Rıza Tevfik, "Ahlâkın Nüfusa Tesiri", Cilt: I, s.55.

⁴²⁷ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, ss. 307.

⁴²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, s.119.

gayesi ve amacı iyi niyet ahlâkı üzerine kuruludur. Kant ödev ahlâkında iyi niyeti ön plana alır. Bir davranış yapılmadan önce o davranışın yapılış amacı önemlidir. Buradaki niyet sadece ödevde uygun olarak amacı kendisi için iyi olanı gerçekleştirmektir. Fakat Rıza Tevfik Kant'ın ahlâk felsefesinin fazla rasyonel olduğunu, onun ahlâk kurallarını her türlü tecrübe ve ilimden önce ilk prensip olarak düşündüğünü ve insanı en yüksek iyiye ulaşabilecek ulvi bir varlık olarak ele aldığını belirtir. Ancak Kant insanın her türlü şeyi isteyebileceğini ve istediği şeyler için her şeyi yapabileceği gerçeğini hesap edememiştir. Rıza Tevfik bu yüzden Kant'ın ödev ahlâkının gayesinin eksik olduğunu söyler. Rıza Tevfik ahlâkî amacın, insanın yaşadığı toplumdaki iyi olan ve topluma fayda sağlayacak şekilde gerçekleşen eylemler doğrultusundaki davranışları içermesi gerektiğini belirtir. Kant'ın insanın ideal olan en yüksek iyi istenci ile hareket edeceğine dair inancının ahlâki gerçeklikten uzak ve hatta sanatçının estetik gayreti ile hareket etmesiyle aynı olduğunu söyler. Rıza Tevfik'in gayesi ahlâkı sosyolojik boyut ile ele almaktır. Bu yüzden Bergson'un anlayışına yönelir. Bu yüzden Kant'ın ödev ahlâkını ödev ahlâkını amaçlamaz ve uygulanabilir bulmaz.⁴²⁹

Rıza Tevfik ahlâk felsefesini, sosyal ahlâk çerçevesinde ele almakta ve ahlâkın faydası, önemi, gerekliliği, metodu, amacı ve gayesini bu açılardan irdelemektedir. Bu nedenle onun ahlâk felsefesine göre, günün sosyal ve siyasal sorunlarına bağlı bir şekilde, toplumun ihtiyaçları ve genel karakteri çerçevesinde ahlâk değerlendirilmelidir.⁴³⁰ Bu mantıkla ahlâkın ya da ahlâklılığın temelindeki gayenin hedefi mutluluktur. İnsanların ahlâkın getirdiği değerleri yerine getirmesiyle davranışlarını düzenlemeleri, onları dini ve toplumsal mutluluğa ulaştırarak, ahiret ve dünya hayatındaki mutluluğa ulaştıracaktır. İşte bu ahlâkın gayesi olarak adlandırılabilir.⁴³¹

⁴²⁹ Ramazan Biçer, **Küreselleşen Çağda İslam**, s.113.

⁴³⁰ Hilmi Ziya Ülken, **Ahlâk**, s.117.

⁴³¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s. 256.

5.2.4 Ahlâkî Değerlerin Kaynağı

Rıza Tevfik'e göre ahlâkın menşei insanlar arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla ahlâk, meşruiyetini insanlar arasındaki ilişkiden almaktadır.⁴³² Filozof ahlâkî değerlerin kaynağının ne olduğu sorununu incelerken tasavvuf felsefesi ve dini ahlâk yaklaşımlarından yararlanmışır. Aynı zamanda epistemolojideki görüşlere de önem vererek bu konuda incelemeler yapmıştır. Epikürcü materyalist felsefe ile Stoacı bilgi anlayışına dayanarak ahlâkî değerler problemine çözüm arayan görüşlere odaklanmıştır.⁴³³ Bu iki yaklaşım da metafiziğin asıl gaye olmadığını ve ahlâkı bir yaklaşımın insanın mutluluğunun yolu olarak görmemenin bilgi teorisiyle mümkün olduğunu söyler. Bunun nedeni bilgi araştırmalarının, düşünürlerin görüşlerinin etkisiyle ortaya çıkan gerçeğin ölçüsünün ne olduğu sorusunun, ahlâkın kaynağına ulaşabilmenin ve kurallar oluşturabilmenin bir yolu olmasıdır. Filozofun gerçek amacı olmasa da bağlamdaki incelemeleri ahlâkı bilgi felsefesi konularına indirgemekte ve konuyu pratik alandan uzaklaştırmaktadır.⁴³⁴

Daha önce de değinildiği üzere Bölükbaşı'ya göre sosyal yaşamda ahlâk, zorunluluk alanına girmektedir. Ahlâkın hangi yöntemle incelenecek olması önemli değildir. Ancak ahlâkın sosyolojik boyutunun anlaşılmasının yolu, tarihsel süreçlerde tüm medeniyetler üzerindeki tesirini görmekten geçer.⁴³⁵ İnsanların bireysel olarak toplumdaki yeteneklerinin ve konumlarının belirlenmesi üzerinde ahlâkın etkisi ve önemi büyüktür. Bu yüzden toplum içerisindeki huzuru ve mutluluğu bozan her türlü davranış, yanlış veya kötü olarak adlandırılırken, refah ortamını korumaya ve düzeni sağlamaya yönelik davranışlar iyi veya erdemli olarak değerlendirilmektedir. İşte bu sebeple ahlâk, insani ilişkiler ile ilgilidir ve toplumsaldır.⁴³⁶ Rıza Tevfik'in ahlâk felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi kavramlara yüklediği anlamlara bakılması gereklidir. Bu kavramlar onun ahlâk anlayışını daha geniş bir şekilde görebilmek bakımından önem arz etmektedir.

⁴³² Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 55.

⁴³³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s. 298.

⁴³⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s. 307-313.

⁴³⁵ Rıza Tevfik, "*Ahlâkın Nüfusa Tesiri*", Cilt: I, s.151.

⁴³⁶ Rıza Tevfik, "*Ahlâkın Nüfusa Tesiri*", Cilt: I, ss.153-158.

5.2.5 Ahlâk Felsefesinin Bazı Kavramlarına Yaklaşımı

Rıza Tevfik, ahlâk alanından bahsederken bazı kavram ve problemlere de değinmiştir. Bu kavramlar onun ahlâk anlayışına bakışını daha çok detaylandırmaktadır.

5.2.5.1 Amoralizm ve immoralizm

Rıza Tevfik'e göre, ahlâk ile alaka ve münasebeti olmayan ahval ve hususlarda kullanılan bir tabir "amoral", menafi-i ahlâk (immoral) ise, immoral olan bir hal, bir keyfiyet, bir fikir, bir tavır ve adet vb., ahlâk hükümlerine tamamen zıt olma durumudur. Yani immoral ve amoral olan meseleler ayrı anlamlara gelmektedir.⁴³⁷ Ahlâk felsefesiyle ya da ahlâk ilmiyle alakası olmamak farklıdır. Ona göre, ahlâkî kötülüğün bir ürünü olan savaş ve anarşi, immoral olaylardır ve bu acı olayların amoral olduğunu söylemek imkânsızdır. Bütün bu siyasi ahlâksızlıklar menafi-i ahlâkın sonucudur.⁴³⁸

Rıza Tevfik, Bismarck ve Lord Salisbury gibi düşünürlerin ahlâkın siyasetle bağlantısı olmadığını söylemelerine karşılık olarak, siyasetle ahlâkın birbirleriyle ilişkisinin kesin olarak var olduğunu belirtir. Tıpkı ahlâkın sanatla ya da din ile var olan ilişkisi gibi, insanın olduğu her alanda ahlâkın da vazgeçilmez bir ilişkisi vardır. Zira ahlâk insana özgü alandır ve insanın yapıp etmeleri yani davranışlarını konu edindiği için ahlâkın başlangıç konusu, ahkâm ve kuralları itibariyle muamelattan ibarettir. Bu yüzden kötülük ve iyilik problemlerini içeren her şeyin doğrudan doğruya ahlâkla bağlantısı vardır.⁴³⁹

5.2.5.2 İmsak ve züht

Rıza Tevfik'in ahlâk anlayışını ortaya koyan önemli kavramlardan biri de bir şeyden uzak durmak, perhizkârlık anlamında kullanılan ve pratik felsefede önemli bir kavram

⁴³⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.36.

⁴³⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.35-87.

⁴³⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.341.-353.

olarak ele alınan “imsak”tır. Bu kavramın tasavvuf ve din felsefesi bağlamında “züht” (kulun dünya ile alakalı her şeyden vazgeçerek Allah katında mevki ve makam sahibi olması) kavramıyla yakın bir ilişkisi vardır.⁴⁴⁰ İmsak kavramı bu ilişki dâhilinde Rıza Tevfik tarafından dini ve ahlâkî anlamda açıklanarak, dini bir maksat ve ahlâkî bir gaye ile yeme, içme ve nikâh gibi tabii ihtiyaçlardan kişinin kendisini mahrum etmesi ve dini ve ahlâkî uğurda bu mahrumiyete katlanabilmek olarak tanımlanır.⁴⁴¹

Rıza Tevfik, züht ve imsak kavramlarını din-ahlâk ilişkisi problemine yönelik incelemekte ve züht ve imsakın bir nevi dini bir radikalizme kaydığını belirtmektedir. İmsak, riyazetin esasıdır, uç noktası tehlikeli ve radikaldir. Doğu ve İslam dünyası da bu fikirlerin tesirinden büsbütün kurtulamamıştır. Rıza Tevfik’e göre, günümüz felsefesi, hayatı ve insanı tazip ve tahkir etmeyi büyük bir tehlike olarak telakki ettiğinden zühd ve imsak, sosyal ahlâk nazarında muzır bir “amel-i manevi” olarak ele alınır.⁴⁴²

5.2.5.3 Ferâgat

Rıza Tevfik’in ahlâk felsefesinin önemli kavramlarından biri de “ferâgat” (kendi menfaatini inkâr etmek) kavramıdır. Rıza Tevfik, “ferâgat”⁴⁴³ kavramının birçok anlamlara gelmektedir. Ahlâkî açıdan bakıldığında başkasının menfaati için fedakârlık etmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple şahsi çıkarlar için fedakârlık etmek ve terk-i dünya anlayışının benimsenmesi, ahlâkî manada fedakârlık olarak değerlendirilemez.⁴⁴⁴

5.2.5.4 Diğerkâmlık

Rıza Tevfik, diğerlerinin hayrını temenni etmek, menfaatini muhafazaya gayret etmek, hukukunu tanıma hissiyatı gibi fedakârlığa sevk edecek davranış ve hissiyatları, “diğerkâmlık” anlamında tanımlayarak bu özelliklerin üstün ahlâklılık, hür ve muhtar

⁴⁴⁰ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, ss.42-79.

⁴⁴¹ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s.41.

⁴⁴² Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, ss.190-197.

⁴⁴³ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, ss.57-58.

⁴⁴⁴ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, s.59

olan insanlarda olacağını belirtmektedir. Diğerkâmlık kavramının fitri olduğunu ve içgüdüsel olarak hayvanlarla insanlar arasında müşterek bir “hasleti necibe” olan davranışların ahlâklılık için yeterli olmadığı gibi diğerkâmlıkta da olmadığını söylemektedir.⁴⁴⁵

5.2.5.5 İyilik ve hayırseverlik

Rıza Tevfik’in ahlâk ve din hakkındaki görüşleri etrafında değerlendirilebilecek önemli kavramlardan bir diğeri olan iyilik (ihسان, tasadduk)⁴⁴⁶ kavramı, dini ve ahlâkî referanslarla detaylandırılarak sosyolojik ve tasavvufi boyutlarıyla da ele alınmıştır. İyilik, övülen bir haslet olarak, insanın hemcinslerine alaka ve merbutiyetini ispat eden bir davranış olduğundan hayırseverlik suretinde bir davranıştır. Bunun en maruf ve umumi şekli sadaka vermek suretiyle o muhabbeti bilfiil izhar etmektir. Dini anlamda “ihسان” da bu demektir.⁴⁴⁷

İslam ahlâkında ve tasavvufta ıstılah olarak daima tercih edilen “kerem”⁴⁴⁸ lafzının da manası bu doğrultudadır. Rıza Tevfik temel faziletler çerçevesinde tasadduk hasletini, yardıma muhtaç olanlara, insanların ortak paylaşımlar nedeniyle vicdanımızda hâsıl olan şefkat hissiyle hangi dine veya mezhebe bağlı olduğuna bakılmaksızın yardım etmeyi manevi bir mükâfat olarak değerlendirir.⁴⁴⁹

5.2.5.6 Karakter

Karakter, ahlâk ilminin ıstılahlarından biridir. Karakter, insanın manevi kimliği, insanın kendine has ahlâkî yapısını ihtiva eden bir kavram olarak insanın karakteri, şahsiyet-i manevisini oluşturur.⁴⁵⁰ Rıza Tevfik’e göre ahlâk konusunun, ilk çağlardan itibaren düşünürler tarafından pratik felsefede yüce amaç olarak görülmesi yanlıştır. Çünkü insanın her türlü kötülüğe vardiran şey bizzat insanın kendi yaratılışından gelmektedir. İnsan kötülüklerinin ya da suçlarının sebebi yine kendi eylemlerinin sonucudur.

⁴⁴⁵ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.47-49.

⁴⁴⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.39-47.

⁴⁴⁷ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, s.63.

⁴⁴⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.297-315.

⁴⁴⁹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.316.

⁴⁵⁰ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s.38.

İnsanın kötülük, günah, suç, yaramazlık vb. eylemlerinin Osmanlıcadaki karşılığı seyyiat-ı menşedir. Yani insanın kendi aşırı aciz ve sefilce isteklerine esir olup hayvanca hareket etmesidir.⁴⁵¹ Bu esir olduğu sefil istekler karşısında hayvanca hareket eden toplum, hayvani isteklere yönelmiştir. Bu esaretten kurtulmanın tek yolu insanın iradesini kullanmasıdır.⁴⁵²

Her türlü kötülüğün başlangıcı (seyyiat-ı menşei) insanın kendi aşırı basit isteklerine esir olup hayvani hareketlerde (iradesiz, doyumsuz, bencil, zevk peşinde koşan vb.) bulunmasıdır. Rıza Tevfik'e göre, bu esaretten kurtulmak için irade göstermek ve bu kuvveti mümkün olduğu kadar terbiye etmek gerekmektedir. "Seciye" kavramının ahlâkî anlamı, nefesine tamamen hâkim olmak, dolayısıyla irade demektir.⁴⁵³ Hayvani iştahlarına yani insanın tıpkı bir hayvan gibi iradesiz, doyumsuz, bencil, zevk peşinde koşan vb. hususlarda kendi iradesine sahip olabilen ve kontrol edebilen bir kişi, hür olan en ulvi insan örneğidir.⁴⁵⁴ Mutluluğu vicdanda arayanlar için hakiki hürriyet de budur. Bölükbaşı'na göre, hayatı tehlikeye ilga edebilen her türlü avarız ve etkilere karşı uzviyeti muhafaza etmek için ahlâkî manada karakter, en ziyade lazım bir yetidir.⁴⁵⁵

Medeni bir coğrafyada hukuku ve hayatı muhafaza için toplumsal birliktelik ve ahlâktan büyük bir kuvvet yoktur. Zorbalık, huşunet, insan hukukunu istihkar ve kibir ne kadar menfur reziletlerden sayılıyorsa; meskenet, zillet, korkaklık, alçaklık, ikiyüzlülük dahi o nispette müstekreh ahlâksızlıklardır.⁴⁵⁶ Çünkü toplumsal hayatın yapısına ve ihtiyaçlarına, bireysel ahlâkın tabiiyet etmemesi mümkün olsa bile zordur.

Bölükbaşı'na göre, iyilik ve ahlâkî manasıyla seciye, imana müstenit bir hasisedir ve imandan büyük bir manevi kudret yoktur ve "seciye-i ahlâkîye"⁴⁵⁷ ancak bir hakikate samimice iman etmekten gelmektedir. O halde ahlâk ilkeleri iyiliği ilham edebilecek iman nispetinde haktır. İnsanlar arası ilişkileri olumsuz etkileyen her şey ahlâka

⁴⁵¹ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s.39

⁴⁵² Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s.40.

⁴⁵³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.359-361.

⁴⁵⁴ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 46.

⁴⁵⁵ Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s.48.

⁴⁵⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.48-95.

⁴⁵⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.67-73.

zararlıdır. Çünkü ahlâk o münasebetlerden doğar. Uzun bir medeniyetleşme sürecinde toplumsal düzen ve ahlâk güç bela tesis edilebilmiştir. Bu ahengi bozan farklı unsurlar, insanlara tekâmül yolunda hidayet eden hak ve hakikati, büsbütün nazar-ı itibardan düşürmektedir. Neticede, ahlâkın kaynağını ve ilhamı, iman ve vicdanı şüpheyi ortadan kaldırdığı için cemiyet-i beşeriye arasında rabıta ve toplum nazarında zabıta kalmamaktadır.⁴⁵⁸ Bu anarşi durumu salgın hastalık gibi insaniyete tahakküm edince kaos ortaya çıkmaktadır. Böyle dehşetli bir çalkantıda ayak altında ezilmemek için yegâne kurtuluş çaresi kuvvettir. Fakat iş kuvvete dayanınca artık ahlâkın bahsi olamaz. Çünkü ahlâkın istinat ve itimat ettiği prensip kuvvet değil, yalnız haktır. Hak da kuvvet demek değildir.

Rıza Tevfik'e göre, seciyenin hakikati imandır ve inanmaktır. Adalete, hakka ve doğruluğa inanmayanlar; adalet, hak ve doğruluk üzere hareket edemezler. İnsan bizzat inanmadığı bir şeyle, hiçbir kimseyi inandıramayacağını bilir. Seciyenin mahiyeti prensiplere inanmadır. Metanet, ancak imandan gelir. Her insanda vakıa fitraten bu kabiliyet vardır.⁴⁵⁹

Rıza Tevfik kader meselesi ve kötümserlik sorunu etrafında görüşlerini Ömer Hayyam'a atfedilen bir rubai çerçevesinde sunmaktadır: "Sen beni su ile topraktan yarattın. Ben ne yapayım? Benim vücudumu sen örüp dokudun. Ben ne yapayım? Benden zuhura gelen her hayrı ve şerri sen benim alnıma yazdın. Ben ne yapayım?"⁴⁶⁰ Filozofa göre bu düşünce yanlıştır ve insanın, kendi kötülüklerini ve günahlarını mazur göstermek, bu nedenle kişisel sorumluluğunu üzerinden atıp, mesuliyeti Allah'a yüklemek için kader itikadına sığınarak kötülük yapmaya devam ederek yaşamak niyeti, var olan bir hileyi göstermektedir.⁴⁶¹ Rıza Tevfik, kişinin kendi hür iradesiyle işlediği kötülükleri Allah'a yüklemenin büyük bir ahlâksızlık olduğunu vurgulayarak,

⁴⁵⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.346-350.

⁴⁵⁹ C. S. Yaran, **Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam, Din Felsefesinde, Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler**, Vadi Yayınları, İstanbul, 1997, ss.63-65.

⁴⁶⁰ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss.211-215.

⁴⁶¹ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 66.

yaptıklarından sorumlu olması gereken birinin böyle bir tasavvurda bulunmasının da hilekârlık olduğunu söylemektedir.⁴⁶²

Rıza Tevfik kötümserlik problemini nazari ve pratik olarak ayırmaktadır. Öyle ki felsefî anlamda kötümser bir dünya görüşü olan kişi, pratik hayatta iyimser olabilir. Teorik olarak bir insan hem iyimser hem de kötümser olamaz. Fakat pratik olarak bir insanda bu zıtlık görülebilir. Ona göre, hayat kötü değildir. Hayatı kötüleştiren insandır. Kötülükler, insanın sorumsuz davranışları ve fenalıklarının sonucudur. Her şeye rağmen hayat ve yaşamak anlamlıdır, ölüm olsa bile.⁴⁶³ Rıza Tevfik kötülük konusunu insan iradesine bağlamakta ve problemi insana yüklemektedir. Çünkü ona göre fenalıklar ve ziyankârlıklardan sorumlu olanlar, o kötülüklere sebep veya vesile olanlardır.⁴⁶⁴

Filozofun ahlâk felsefesi ve ahlâkî kötülük problemine bakışı bireysel değil toplumsaldır. Toplumsal kurtuluşu öne çıkararak bir ahlâk sistemini benimsemektedir. Bunun için gelişimci ahlâk sistemini, sosyolojik olarak savunmaktadır. Bu, filozofun ilerlemeci teoloji anlayışına da uygundur. Rıza Tevfik kader kavramını kelâmî, felsefî ve tasavvufî manalar etrafında değerlendirmekle kalmayıp, İslam'daki kader inancının toplumsal gelişmeyi engelleyip engellemediği tartışmalarına da dini ve sosyolojik bakımdan değinmektedir.⁴⁶⁵ Bu bağlamda kader konusunu insanın özgürlüğü, mesuliyet ve ceza mükâfat kavramları çerçevesinde açıklamaya çalışan Rıza Tevfik, farklı kelâmî ve felsefî yaklaşımları, kendi görüşlerinin önüne alır.⁴⁶⁶ Sonra da Ehlisünnetin görüşüne katılarak, insanın davranışlarından sorumlu olacağı düşüncesini benimser. Kader inancının imanın şartlarından biri olduğunu da kabul ederek, kaza ve kader meselesine “hilkat nazariyesi” ve “mesuliyet prensibi” bağlamında yer verir.⁴⁶⁷

Rıza Tevfik, dini ahlâk ile mizaç arasında bir ilişki kurmaktadır. Öyle ki ahlâk mizaca tabidir. İnsan kendi mizacına göre davranışta bulunmaktadır. Mutlak adalet ve imtihan

⁴⁶² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss 334-336.

⁴⁶³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 88-93.

⁴⁶⁴ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s.68.

⁴⁶⁵ Abdullah Uçman, “*Rıza Tevfik'in Mufassal Kamus-ı Felsefe Adlı Lügati*”, s.111.

⁴⁶⁶ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 366-368.

⁴⁶⁷ Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s.193.

olma gerçeğini unutan ya da hatırlamak istemeyen insan kendi nefesine göre eylemde bulunmaktadır.⁴⁶⁸ İnsan elbette davranışlarında özgürdür, insan, davranışlarında özgür olduğu için sorumludur. Fakat insan nihai adaletin de farkında olarak yaşam sergilemek zorundadır.

Rıza Tevfik dindarlık ile ahlâklılık arasındaki görüşlerini açıklarken, dinsiz bir kişinin faziletli olamayacağı görüşüne katılmadığını belirtmekte ve hakikaten mülhit de olsa bir kişinin ahlâklı biri olabileceği fikrini savunmaktadır. Filozof, ahlâk ile din arasında bir ilişkiden ziyade dindarlık ile ahlâklılık arasındaki “gerekirci anlayışı” kabul etmez ve dindarlık ile ahlâklılığı örtüştürmenin yanlış olduğu düşünür.⁴⁶⁹ Rıza Tevfik, “dindarlık ile faziletkârlık arasında ancak min vechin umumiyet ve hususiyet vardır”⁴⁷⁰ şeklindeki ifadesi ile ahlâklılık ile dindarlık arasında mutlak bir bağlantının olmadığını savunmaktadır. Fakat bu ifadesi ile din ile ahlâk ya da ahlâklılık ile dindarlık arasında hiçbir ilişki yoktur da demek istememektedir. “Min vechin umumiyet ve hususiyet”⁴⁷¹ ibaresi bunu göstermektedir. Üzerinde durduğu şey, dindarlığın mutlak olarak ahlâklılığı getireceği, genellemesidir.

Bölükbaşı dindarlık ile ahlâklılık arasındaki ilişkiye binaen şu ifadelere yer verir: “Ahlâklı olmak dindar olmak değildir. Putperest ya da mülhit olmak da ahlâksız olmak değildir. Nasıl ki ahlâksız olan aynı zamanda dindar değildir ya da dindar olmayan ahlâksızdır.” Bölükbaşı, aynı zamanda dindarlık ile ahlâklılık arasında bir ilişki olduğunu reddetmenin de yanlış olduğunu belirtir. Bu hususta Rıza Tevfik, “bazı dindarlar faziletli olur, bazıları da olmaz. Nitekim bazı dinsizler de ahlâklı olur, bazıları da olmaz”⁴⁷² görüşünü öne sürer.

Din ile ahlâk arasındaki ilişkiyi reddetmeyen filozofun “bazı dinsizler” ahlâklı, “bazı dindarlar da” ahlâksız olabilir düşüncesi onun, sübjektif bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁷³ Diğer taraftan da onun din ve ahlâk ilişkisi problemine

⁴⁶⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.371-373.

⁴⁶⁹ Abdullah Uçman, “*Rıza Tevfik’in Mufassal Kâmus-ı Felsefe Adlı Lügati*”, s 105.

⁴⁷⁰ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, ss.299-301.

⁴⁷¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.394-397.

⁴⁷² Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 401-417.

⁴⁷³ Abdullah Uçman, “*Rıza Tevfik’in Mufassal Kâmus-ı Felsefe Adlı Lügati*”, s.79.

yaklaşımına dair görüşlerinde epistemolojik, sosyolojik, politik, tasavvufi çeşitli açılardan bakarak, kalkınmayı ve ilerlemeyi ön plana alan sezgisel teolojik ahlâkı savunduğu görülür.⁴⁷⁴



⁴⁷⁴ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, s.305.

6. AHMED ŞUAYB VE RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI'NIN AHLÂK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Osmanlı'nın son dönem düşünürlerinden biri olan Ahmed Şuayb Batılılaşma hareketinin temsilcilerindendir. Pozitivist düşüncenin öncülerinden biri olmakla birlikte devlet ve hilafet kurumlarını destekleyen, din ve ahlâkın toplum için vazgeçilmez bir unsur olduğunu düşünen bir filozoftur. Pozitivizmin ahlâkı metafiziğe ihtiyaç duymayan ve sadece toplum hayatını düzenleyen kurallar olarak ele alması, A. Şuayb'ın olmasını istediği ahlâktır. Ancak o, bu anlayışın içerisinde maneviyatın da olması gerektiğini savunmaktadır. Toplumların bir arada yaşamaları ve gelecekte sağlıklı kuşakların olması için A. Şuayb, ahlâklı ve bilgili bir toplum rüyasını gerçekleştirebilmek için, toplumların gelişmesine katkısı olacağını düşündüğü, topluma yön verecek etkinliğe ve bilgiye sahip olduğuna inandığı felsefe, edebiyat ve tenkit alanlarında etkili olan kişilerin hayatlarını inceleyerek ve yeni kuşaklara aktarabilmeyi hedeflemiştir.⁴⁷⁵

Ahmed Şuayb ile aynı dönemde yaşayan ve birlikte çalışmalar yapan Rıza Tevfik'e gelince o, sübjektivizm felsefesinin savunucusudur. Bilgi felsefesi, metafizik ve estetikte bu ekole bağlı bir düşündürdür. Felsefe dersi verdiği dönemde ön plana çıkardığı filozofların görüşlerini aktarırken sürekli sübjektivist felsefe geleneğinden bahsetmiştir. Felsefenin ne olduğunu, konularının neler olduğu, felsefenin hangi temel problemleri kendine konu edindiği, hangi felsefî kavramların ne anlamda kullanılması gerektiğiyle ilgili çıkarımlarda bulunurken onun içinde bulunduğu genel felsefî düşünme şekli sübjektivist metottur.⁴⁷⁶ Tanrı, ölüm, ahiret, vicdan, estetik ve bilgi gibi felsefenin problemlerine bu görüş çerçevesinde yaklaşmıştır. Rıza Tevfik, özel olarak din ve ahlâk ile ilgili bir eser kaleme almamıştır. Fakat Bölükbaşı da A. Şuayb gibi ahlâkın nasıl olması gerektiğini araştırmış ve ahlâk felsefesi ile ilgili birçok değerlendirmelerde bulunmuştur.

⁴⁷⁵ Ahmed Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, ss.12-25.

⁴⁷⁶ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, s.305.

Rıza Tevfik ahlâkın ne olduğunu, ahlâk felsefesinin konularını, ahlâk felsefesinin bazı önemli problemlerini ve kavramlarını, ahlâkın kaynağının ne olduğunu ayrı bir kaynak içerisinde değerlendirmese de bazı kitaplarında ve makalelerinde, dergi yazılarında ve bazı röportajlarında sorulan sorular doğrultusunda bu konulara dair açıklamalarla yer vermektedir.⁴⁷⁷ Aristoteles, Mill, Spencer, Locke gibi filozoflardan yaptığı çevirilerde Tevfik Fikret, Abdülhak Hamit Tarhan, Ahmet Naim vb. düşünürlerin fikirleri üzerine değerlendirmelerde bulunduğu ya da eleştirdiğinde din ve ahlâka dair çeşitli açıklamalar ve yorumlar yapmaktadır.⁴⁷⁸

Rıza Tevfik'e göre ahlâk, insanlar arası ilişkilerde pratik olarak kendini gösterir, iyi ve kötü alışkanlıkların edinilmesinde ahlâkî ilişkiler önemli bir faktördür. Bu hususta Şuayb ile aynı ahlâkî yaklaşımı benimsemektedir. Rıza Tevfik de Ahmed Şuayb gibi bireysel ve toplumsal anlamda ahlâkı, vazgeçilmez bir unsur olarak görür. Zira ahlâk toplumdaki yardımlaşma ve merhamet hissini oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Bu özelliklerinden dolayı Rıza Tevfik'e göre ahlâk, felsefî bir problem olmanın ötesinde sosyolojik bir gereksinimdir.⁴⁷⁹ Rıza Tevfik'in ahlâk anlayışında insan davranışlarının sonuçlarını hayata aktarmakta, aile ve cemiyet alanlarında ahlâkın pratik yönünde etkin olmaktadır. Bu yönüyle de Rıza Tevfik, ahlâkın en etkili işlevini, toplumsal ilişkileri düzenlemesinde görmektedir. Bu bağlamda sosyal Darwinist ahlâk teorilerinden de etkilenmektedir.⁴⁸⁰

Ahmed Şuayb İslam dininin öğretilerini etik problemler çerçevesinde inceleyerek İbn Miskeveyh'in "nefiste yerleşmiş melekeler bütünü" şeklinde ifade edilen ahlâk tanımını tekrarlamaktadır. Ahmed Şuayb ahlâkın, insanın yaratılışında var olan bir yapı olduğuna inanmaktadır ve buna göre "insan fitraten iyi hasletlere sahiptir. Ayrıca kötü terbiye neticesinde doğuştan getirdiği değerleri kaybetmeyen insanların, daima iyi ve güzel, erdemli davranışlarda bulunabileceği anlamına gelmektedir. Şuayb bu yaklaşımını, "bitkiler yaratılıştan güzelliğe sahiptirler ve aynı zamanda yetiştikleri

⁴⁷⁷ Ahmed Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.19.

⁴⁷⁸ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, s.187.

⁴⁷⁹ A. Şuayb, "*Avâmil-i İctimaiye-1*", Cilt: II, ss.29-43.

⁴⁸⁰ Abdullah Uçman, **Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma**, s.85.

ortamda güzellik kazandıkları gibi, insan da yaşadığı yerin ve o yer halkının hissettikleriyle uygun davranışlar gösterir” şeklindeki sözleriyle açıklamaktadır.⁴⁸¹

Rıza Tevfik ahlâk konusunun, birçok düşünür tarafından pratik felsefede insanın ulaşması gereken “en yüce amaç” olarak görülmesinin yanlış olduğunu ifade eder. Bu görüşün insanları, daima iyi ve güzele ulaşma çabasının kişiyi erdemli davranışlardan uzaklaştırdığını belirtir. Toplumdaki bireylerin kendilerinde her şeyin en iyi olanına ulaşma ve talep etme arzuları, insanı kontrolsüz davranmaya yönlendirmektedir. Bu yönelim insanın iradesini kullanmamasının nedenidir. Dolayısıyla hayvani istekler olarak adlandırdığımız bu davranışlar insanı, doyumsuzluğa, bencil isteklere vb. aciz zevkler peşinde koşmaya yöneltmiştir. Her türlü kötülüğün başlangıcı insanın kendi aşırı basit isteklerine esir olup hayvani arzu ve isteklerle hareket etmesidir.⁴⁸² Bu esareten kurtulmak için irade göstermek ve bu kuvveti mümkün olduğu kadar terbiye ve tenmiye etmek gereklidir. Rıza Tevfik “seyyiat-ı menşei” olarak adlandırdığı, hayvani iştahlarına (iradesiz, doyumsuz, bencil, zevk peşinde koşan vb.), seciye (irade) ile sahip olabilen bir kişiyi, özgür olan en ulvi insan olarak tanımlar. Mutluluğu vicdanda arayanlar için, hakiki hürriyetin de “irade ile sahip olunan istekler” olduğunu belirtir.⁴⁸³

A. Şuayb rastgele bir insanın ahlâkından değil de toplum içerisinde yaşayan “toplum insanı” ahlâkından bahsetmekte ve ahlâkı, kişinin doğuştan getirdiği bazı davranışların bütünü olarak ele almaktadır. Toplumlari, ahlâkın yeni nesillere aktarılmasında yardımcı unsur olarak görmektedir. Ona göre, toplumlar yaşantı bütünü olarak değişmez ahlâkî prensipleri hep bir sonraki nesle aktarırlar. Şuayb her ırkın kendine göre bir düşünce tarzı olduğunu, bunun neticesi olarak da her ırkın ahlâkının farklı yapıda olduğunu vurgular ve ahlâkın birçok asırlık verasetin neticesi olduğunu söyler.⁴⁸⁴ Rıza Tevfik de Şuayb’ın toplum insanını temel aldığı ahlâk anlayışını desteklemektedir. Rıza Tevfik, bir medeniyetin ahlâkından (Türk ahlâkı, Yunan ahlâkı gibi) söz edilebileceğini söyler ve bu ahlâkın da içtimai ahlâk olduğunu belirtir. Yani

⁴⁸¹ Mehmet Bayraktar, “*İbn Miskeveyh*”, ss. 201-208.

⁴⁸² Alain Badiou, **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, s.237.

⁴⁸³ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 407

⁴⁸⁴ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s. 315.

her milletin ahlâk ilkelerinin o toplumdaki fertlerin ahlâk anlayışlarını da yansıttığını söylemektedir. Ayrıca Bölükbaşı A. Şuayb gibi toplumsal ahlâkın nesiller boyu aktarıldığına inanmakta ve insanın içinde doğduğu toplumun anlayışını benimsediğini düşünmektedir. Hatta bu konuda daha da ileri giderek meseleyi tekamülcü görüşle açıklayan filozof, toplumların iyi ahlâka ulaşmasının uzun zaman aldığını söylemektedir. Dolayısıyla bu süreç, kuvvet ile değil hak ile çözümlenmelidir.

A. Şuayb ahlâkın, insanın kendine ve başkalarına karşı yapması gereken görevlerden oluşan iki noktası olduğuna işaret etmektedir. Bu iki nokta ancak birlikte olursa birey ve toplumun mutluluğunun gerçekleşmesi mümkün olur. Çünkü fert ve toplumun mutluluğu, insanlığın arzuladığı en üstün hedefi gerçekleştirmeyi içinde barındırmaktadır. Şuayb'a göre ahlâk, bir şahsın kendi hakkındaki kuvvetli, faal, iradeli ve nefesine hâkim kılıcı unsurları iyileştirmek ister. Böylece vücudunun maddi ve manevi olarak korunmasını içeren görevleri insana yükler. Zira ahlâk, merhamet, aile duygusu ve şefkati barındıran başkalarına karşı olan görevler olarak da tanımlanmaktadır.⁴⁸⁵ A. Şuayb, erdemli yaşamının şartlarından saydığı merhamet ve şefkat duyguları hakkında tanımlamalarda bulunur. O, insanın bizzat kendisi hakkındaki düşüncesini kendine benzeyen birine yöneltmesi ya da bir çeşit başkalarını da düşünme eyleminin merhamet olduğunu, şefkati ise; insanın yakınına saf bir sevgi duyması ve beşerin, beşeriyet için arzusu olarak tanımlar.⁴⁸⁶

Bölükbaşı da Şuayb'ın şefkat barındıran davranışlar ile erdemli yaşamının temelinde başkalarına duyulan sevgi ve yardımlaşmanın olduğu görüşüne sahiptir. Rıza Tevfik bu düşüncesini, ahlâk ve din hakkındaki görüşleri etrafında değerlendirilebilecek önemli kavramlardan biri olan iyilik (ihsan, tasadduk) kavramını, dini ve ahlâkî referanslarla detaylandırmış ve sosyolojik ve tasavvufi boyutlarıyla ele almıştır. Rıza Tevfik'e göre iyilik, övülen bir haslet olarak, insanın hemcinslerine alaka ve merbutiyetini ispat eden bir davranış olduğundan hayırseverlik suretinde bir davranış olarak yorumlanmıştır.⁴⁸⁷ Bunun en maruf ve umumi şekli sadaka vermek suretiyle o muhabbeti bilfiil izhar etmektir. Dini anlamda "ihsan" da bu demektir. İslam ahlâkında

⁴⁸⁵ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.406-407.

⁴⁸⁶ A. Şuayb, "Avâmil-i İctimaiye-1", Cilt: II, ss.29-43.

⁴⁸⁷ A. Şuayb, "Avâmil-i İctimaiye-1", Cilt: II, s.48.

ve tasavvufta ıstılah olarak daima tercih edilen “kerem” lafzının manası bu doğrultudadır. Rıza Tevfik, temel faziletler çerçevesinde tasadduk hasletini, yardıma muhtaç olanlara, insanların ortak paylaşımlar nedeniyle vicdanımızda hâsıl olan şefkat hissiyle hangi dine veya mezhebe bağlı olduğuna bakılmaksızın yardım etmeyi manevi bir mükâfat olarak değerlendirir.⁴⁸⁸

A. Şuayb’a göre insan ahlâkıyla topluma yön verdiği gibi toplumun kabul ettiği genel düşüncelerin de ahlâk üzerinde büyük bir etkisi vardır. Bu etki âdeti, ahlâkı, hatta hukuku da zaruri durumlar ve ihtiyaçlar durumunda değişikliğe yönlendirir. Rıza Tevfik de aynı düşüncededir. A. Şuayb, toplumlarda var olan vahşetin ortadan kaldırılabilmesi için, pozitivist yöntemin aksine bir tutumla, manevi kuvvetlerde çözümün aranması gerektiğini belirtir.

Ahmed Şuayb, hak ve adalet kavramlarının hep birlikte ele alınması gerektiğini ve birinin olmadığı yerde diğzerinin var olamayacağını, hak ve adalet kavramlarının amacının aynı doğrultuda olduğunu belirtmektedir. Herhangi bir haksızlık durumunun ortaya çıkması halinde ahlâksızlığın da orada olduğunu söylemektedir. Bazı zor durumlarla karşılaşmanın insanı ahlâkî açıdan olgunlaştırdığını ve felaketlerin toplum ahlâkını olumlu yönde etkilediğini belirten A. Şuayb, bütün insanların kabiliyetlerinin eşit olduğunu ancak felaket ve zorluklar ile mücadele sonucunda hem fikrî yapılarının ve hem de ahlâkî tutumlarının geliştiğine inanır.⁴⁸⁹

Rıza Tevfik’e göre ise, her ilmin kendine mahsus metodu vardır. Ahlâk da değerlerin ele alındığı alana ait bir ilim olduğundan, insanı mutlu edecek bir metotla ahlâkın problemleri incelenmelidir. Ona göre, pozitif ilimler ve o ilimlere özgü yöntem ve ilkeler insanın maneviyatına yönelik olmadığından, insanı mutlu ve bahtiyar edecek yöntemin; değerleri ve hakikati ifade eden imancı yöntem olmasında fayda vardır.⁴⁹⁰ Rıza Tevfik’in ahlâk temellendirmesinde, Stoacı ahlâk felsefesinin izleri görülmektedir. Rıza Tevfik ahlâk felsefesini, sosyal ahlâk çerçevesinde ele almakta ve

⁴⁸⁸ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.297.

⁴⁸⁹ Seyit Rasim Doru, **Ahmed Şuayb ve Hukuk-i İdare Kitabında İdare Malları Konusu**, II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri, (ed. Fatih Gedikli), On iki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.125.

⁴⁹⁰ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.315.

ahlâkın faydası, önemi, gerekliliği, metodu, amacı ve gayesini bu açılardan irdelemektedir. Bu nedenle onun ahlâk felsefesine göre, günün sosyal ve siyasal sorunlarına bağlı bir şekilde, toplumun ihtiyaçları ve genel karakteri çerçevesinde ahlâk değerlendirilmelidir. Dolayısıyla ahlâkın gayesi toplumsal mutluluğun sağlanmasına dair olmalıdır. Onun için ahlâk, hangi metotla ele alınırsa alınsın, sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde sosyal ahlâk çerçevesinde toplumun mutluluğunu sağlayan ahlâkî davranışlar iyi, toplumsal huzuru sağlayamayan davranışlar ve hareketler kötü görülecektir.

Rıza Tevfik ahlâk alanından bahsederken bazı kavram ve problemlere de değinmiştir. Ona göre, ahlâk ile alaka ve münasebeti olmayan ahval ve hususlarda kullanılan bir tabir “amoral”, menafî-i ahlâk (immoral) ise, immoral olan bir hal, bir keyfiyet, bir fikir, bir tavır ve adet vb., ahlâk hükümlerine tamamen zıt olma durumudur. Yani immoral ve amoral olan meseleler ayrı anlamlara gelmektedir.⁴⁹¹ Ahlâk felsefesiyle ya da ahlâk ilmiyle alakasının olmaması farklıdır. Ona göre, ahlâkî kötülüğün bir ürünü olan savaş ve anarşi, immoral olaylardır ve bu acı olayların amoral olduğunu söylemek imkânsızdır. Bütün bu siyasi ahlâksızlıklar menafî-i ahlâkın sonucudur.

A. Şuayb insanların eğitim yoluyla ahlâkî açıdan değişeceğine inanmanın yanlış olduğunu belirtir ve bu noktada Spencer’in “maarif insanı ne daha ahlâklı ve ne de daha bahtiyar yapar” görüşü etkilidir. Ayrıca Şuayb, “birçok müthiş caniler mektepten mezundur. Kitapları ezberlemekle zekâ gelişmez” şeklindeki ifadesiyle de ahlâklı olmanın, insanın tabiatındaki gelişimi üzerindeki etkisiyle hayatta elde edeceği başarısındaki önemi vurgulamaktadır.⁴⁹² Rıza Tevfik bu konuya seciye kavramıyla yaklaşmıştır ve ilim sahibi olmakla fazilet sahibi olmanın farklı olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre birçok cahil kimsenin güzel ahlâk sahibi olması, hüsn-i ahlâkın ilimden kaynaklanmadığını göstermektedir. Bir millet efradının en temel ihtiyaçlarını temin etmek, onların olumsuzluklarına çare bulmak gerekmektedir.⁴⁹³ Rıza Tevfik’e göre “Seciye sahibi ol!”⁴⁹⁴ emriyle, aç ve her şeye muhtaç bir adam seciye sahibi olamaz.

⁴⁹¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.35-87.

⁴⁹² Seyit Rasim Doru, **Ahmed Şuayb ve Hukuk-i İdare Kitabında İdare Malları Konusu**, s.133.

⁴⁹³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.387.

⁴⁹⁴ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.331.

İnsanın temel ihtiyaçları karşılanmalıdır. İnsan emniyette olmalı ki daha iyi bir birey olabilsin.

Ahmed Şuayb ve Rıza Tevfik ahlâk anlayışlarını din-toplum ilişkisi çerçevesinde ele almışlardır. Ahmed Şuayb, Osmanlı devletinin son dönemlerinde pozitivistimin Türkiye'ye girişinde ve pozitivistimin topluma ulaştırılmasında temel yayın organlarından sayılan ve aynı zamanda Rıza Tevfik ile birlikte çıkardıkları *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nda özellikle toplum, ekonomi, din ve tarih konularında yazılarında toplumların en önemli unsuru olarak "dinî" görmekte ve eski dönemlerde olduğu gibi yeni dönemlerde de en önemli meselenin din ve dinî yaşantı olduğunu, dinin insanlığa sunduğu mutluluğu şimdiye kadar hiçbir felsefenin vermediğini, dinin insan doğası üzerinde hızlı bir şekilde etki ve işlev gören bir faktör olduğunu söylemektedir.⁴⁹⁵

Toplumların en önemli unsuru olarak dini gören Şuayb, Osmanlı toplumundaki her aydın gibi ülkenin içinde bulunduğu gerilemenin sebebini ilahiyat ilkesine bağlı kalmayı gericilik olarak değerlendiren pozitivistimin aksine dinin toplumsal yaşamdaki önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre batıyı körü körüne taklit eden çağdaşları da gerilemenin sebebini din olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu inanış doğru değildir hatta İslam dinini ilerlemeye mâni bir din olarak görmek büyük bir hata olacaktır çünkü gerilemenin asıl sebebi tembeldir.⁴⁹⁶ Şuayb'a göre hayat sürekli bir koşuşturma ve çalışma temeline dayalıdır. İşte bu yüzden çalışmayı terk eden tembeller buldukları konumları başkalarına bırakır ve gerilemeye sebebiyet verirler.

A. Şuayb gibi, Tanrı ile insan ilişkisini düzenleyen ve insanlık var olduğu sürece devam edecek sistemi "din" olarak adlandıran Rıza Tevfik'e göre dini, yapısı gereği dogmatik olmasından dolayı, durağanlık ve statükoculukla suçlamak yanlıştır. Rıza Tevfik Müslümanların kadercisi, bilimsel açıdan geri olduğunu söyleyen ve buna da İslami dogmaların yol açtığı iddialarını yükleyenlerin, yanlış düşündüklerini belirtmiştir. Ona göre yüzyıllar boyunca düşünce ve kültür alanında parlak bir

⁴⁹⁵ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.401-409.

⁴⁹⁶ A. Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, s.406-407.

medeniyete sahip olmuş böyle bir dinin, insanı tembelliğe yöneltmesi imkânsızdır.⁴⁹⁷ Eğer İslam dünyasının şu anki âtil durumunun suçlusu aranırsa, suçlu, dinin kendisi değil, dini iyi anlayıp yorumlayamayan, evrensel değerleri ortaya koyup zamanımıza indiremeyen mensuplarının hatasıdır. Din adına düşünceyi hiçe sayıp sadece yüzeysel, dar ufuklu görüşleri benimseyip, tefekkürü ve felsefeyi yadsımak, Rıza Tevfik'e göre son derece yanlış ve tehlikelidir. Bağnazlık ve taassupkarlık her zaman dinin ve insanlığın önünde büyük engel olmuştur ve olmaya devam etmektedir.⁴⁹⁸

Rıza Tevfik zaman içerisinde, vahdet-i vücûd düşüncesine yönelmiş ve tasavvuf şiirinin en güzel örneklerini sergilemiştir. Bunun neticesinde dini, akla değil; duygulara hitap eden bir olgu olarak görmüştür. Çünkü insanın geleceğe dönük ümitler beslemesi, yaşama aşk ile bağlanması, çeşitli olumsuzluklara göğüs gerip avunabilmesi ancak dinî düşünceyle olabilir. Bu sebeple dinî tecrübeyi yaşayan insan hayatına anlam kazandırabilecek gerekli olan heyecana sahip olacaktır. Zira dinî düşünce, vicdanın derinliklerindeki gönülden beslenir ve din, insanın içinde sahip olduğu inanma ihtiyacını giderir.

Dinlerin farklı yaşama biçimleri olarak değerlendirilen mezhep hürriyeti konusunda değerlendirmeler yapan A. Şuayb da mezhep hürriyeti başlığı altında bağımsız makaleler yazmış ve mezhep hürriyetinin insanların en tabîî, en değerli hakkı olduğunu ifade etmiştir. Şuayb'a göre ne amaçla olursa olsun hürriyet meselesini geliştirenlerin mütekâmil dinler olmasının nedeni şöyle açıklar: "İnanmak için hür olmak gereklidir, inanmanın hürriyet, hürriyetin de inanma üzerine karşılıklı etkisi olmasından kaynaklı olarak konuyu anlamak gerekir. Zira iman etmek, yabancı baskılara karşı koymayı gerektirir. İman etmek için başta kendi içinde hür olmak gerekir."⁴⁹⁹ Rıza Tevfik de Müslüman bir düşünür olarak İslam düşüncesi ve yaşantısında Ehlisünnet itikadına bağlıdır. Dini düşünce ve yaşantısında Ehlisünnetin orta yolda olduğunu, mutedil ve makul bir çizgide olduğunu kabul eder.⁵⁰⁰ İfrat ve tefrite düşmeden dini iyi anlamının zorunluluk olduğunu söyleyen Rıza Tevfik, dini fanatizmden uzak durulması

⁴⁹⁷ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss.401-409

⁴⁹⁸ Rıza Tevfik, "Ahlâkın Nüfusa Tesiri", Cilt: I, s.151.

⁴⁹⁹ Ahmed Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3", Cilt: 1, ss.282-293.

⁵⁰⁰ Ahmed Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3", Cilt: I, ss.282-293.

gerektiğini düşünmektedir. Din, hür düşünmeye engel olmadığı gibi aksine dinin kendisi fanatikliğe karşıdır; düşünmek, araştırmak ve ilim tahsilinde bulunmak dinin en önemli gerçeği ve amacıdır.⁵⁰¹ Diğer taraftan dinin iyi yorumlanması gerektiğini ve her dönemin kendine özgü yapısı gereği bu yorumların düşünce adamları tarafından yapılması gerektiğini söylemektedir. Din için söylenen bütün bu yorumlar hem Ahmed Şuayb hem de Rıza Tevfik için oldukça önemlidir. Çünkü din bireyi birey de toplumu temsil eder. Bu konu aynı zamanda ahlâk anlayışıyla da örtüşür.

Rıza Tevfik Osmanlı düşüncesi ve Cumhuriyet dönemi erken devir düşünürleri arasında bir edebiyatçı, bir siyaset adamı, bir filozof olarak nitelendirilmiş ama bir ahlâkçı olarak nitelendirilmemiştir. Çünkü ahlâk felsefesinin bazı konu ve problemlerine değinmiş olsa da ahlâkla ilgili müstakil kitabı yoktur. Ancak ahlâkın konularını ve problemlerini değindiği makaleleri bulunmaktadır. Onun ahlâk felsefesi sosyal değişime ve gelişime uygundur. Kalkınmaya odaklı ve gelişimci bir toplum modelini benimseyen filozofun ahlâka bakışı tekamülcüdür. O halde feylesofun bir ahlâk felsefesinden bahsedilirse o anlayışın ismi, “ilermecî etik teori” olabilir. Bu bağlamda filozofun dine ve ahlâka bakışı “ilerlemeci teoloji” kapsamında değerlendirilebilir. Din ile ahlâk ilişkisi problemine bakışı başta epistemolojik ise de sonuç olarak toplumsallığa varır.

A. Şuayb, ahlâk anlayışında inandığı İslam dininin öğretileri doğrultusunda, pozitivistimin ahlâkını, metafiziğe ihtiyaç duymayan ve sadece toplum hayatını düzenleyen kurallar olarak ele alınması gerektiğini düşünür.⁵⁰² Rıza Tevfik materyalizme dair bazı noktalara dikkat çeker ve materyalizm felsefesinin ruhu, akli, hafızayı ve bütün maneviyatı inkâr ettiğini birçok filozof, düşünür, yazarın iddia ettiğinin aksine bunun tamamen doğru bir iddia olmadığını dile getirir.⁵⁰³ Ona göre materyalistler maneviyatımızı, aklımızı, hissiyatımızı, ruhumuzu inkâr etmez, inkâr ettikleri şey, ruh namına spiritüalistlerin bağımsız mevcudiyetini iddia ettikleri manevi şahsiyettir. Yani materyalizm; maddi olmayan, ölümsüz ve maddeden ayrı müstakil bir şeyin mevcudiyetini inkâr etmekte ve maneviyata dair hissiyatımızı ise tamamen

⁵⁰¹ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, ss. 356-358.

⁵⁰² Ahmed Şuayb, “*Hürriyet-i Mezhebiye, Hilafet ve Saltanat-3*”, Cilt:1, s.293

⁵⁰³ Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, s.358.

bilimsel bir yöntem kullanarak bir takım fizyolojik sebeplerle açıklamaya çalışarak, bilimsel bir yöntemi esas almaktadır. Materyalistler sebebiyet ilkesini takipten hiç ayrılmamışlardır ve bu yüzden de doğüstü varlıkları -Bu varlıkların arasına dinin en önemli delili olan mucizeler ve Allah da girmektedir- inkâra mecbur olmuşlardır.⁵⁰⁴

Rıza Tevfik'e göre Allah'ın en kuvvetli burhanı bizim kendi ruhumuz olduğu için, ruhumuzun bağımsız varlığını inkâr ettiren her muhakeme, her nokta-i nazar, her delil elbette ateizme ulaştırır. Rıza Tevfik, İslam filozoflarında olduğu gibi varlıkta mevcut olarak gördüğü nizamın bir ilk sebebe dayandığını söyleyerek ilahiyatçı düşünürlerin görüşlerini benimsemiştir.⁵⁰⁵ Kaleme aldığı yazılarında pozitivism akımıyla ilgili görüşlerini dile getirirken; Yeniçağda ortaya çıkan pozitivistlerin ilimde sebeplilik gibi ilkelere ihtiyaçlarının olmadığını ifade etmektedir. Evrenin gayesi, düzen, ahenk, ve sebeplilik gibi kavramların anlamsız olması görüşünde pozitivistlerden ayrılan Rıza Tevfik kesrette birlik ilkesi ve umumi ahenk tabirlerinin öncülüğüyle zihnimizin, bir mantıki zorunluluğa tabi olarak ve birtakım fikirler silsilesini takip ederek en sonunda ilk prensip ve ilk gaye meselelerine vardığını belirtmektedir.⁵⁰⁶

Rıza Tevfik Aristoteles'in yaptığı muhasebenin aynısını kendisi de yaparak, felsefede ilk prensip ve ilk gayenin ilim olduğunu söyler. Ona göre ilmin ötesinde, insanı insan yapan davranışlarıdır. Bu sebeple iyilik ve ahlâkî manasıyla karakter, imana müstenit bir hasisedir ve imandan büyük bir manevi kudret yoktur. Her türlü kötülük insanın kendi aşırı basit isteklerine esir olup hayvani hareketlerde bulunmasından kaynaklanır. Rıza Tevfik'e göre bu esareten kurtulmak için irade göstermek ve bu kuvveti mümkün olduğu kadar terbiye etmek gerekmektedir.

Ahmed Şuayb da özellikle pozitif bilimlerin önemine vurgu yapmakta deney ve gözlem ile bilginin doğrulanabilirliğini önemsemektedir. Bu açıdan ahlâkın metafizikten uzaklaşıp herkes için genel geçerliği ve ilkeleri olan bir alan olması gerektiğini söylemektedir. Pozitivist düşüncüyü bu bağlamda destekler gibi görünen Şuayb diğer yandan ahlâkın din ile olan bağlantısının önemine vurgu yapmaktadır.

⁵⁰⁴ Cahit Kavcar, **Batılılaşma Açısından Servet-i Fünûn Romanı**, ss.27-28.

⁵⁰⁵ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.64-65.

⁵⁰⁶ Rıza Tevfik, **Dârülfünun Felsefe Ders Notları**, ss.64-65.

Toplumların en mühim unsuru olarak dini inancı gören Şuayb, eskiden olduğu gibi yaşanan zamanda da en önemli meselenin din ve dini yaşantı olduğunu ifade eder. Şuayb, dinin insanlığa verdiği mutluluğu şimdiye kadar hiçbir felsefenin vermediğini, dinin insan doğası üzerinde süratli bir etkisinin olduğunu ve ayrıca dinin işlevsel yanını da unutmamak gerektiğini belirterek dine verdiği önemi açıklar.⁵⁰⁷ Filozofun bazı yazılarında pozitif ve determinist bir yaklaşımla metafiziğe yer vermeden kâinatı açıklama çabası içinde olması, diğer taraftan da dini destekleyen tutumu onu tutarsızmış gibi göstermiştir. Ancak çok genç yaşta öldüğü için fikirlerini olgunlaştırmaya imkân bulamayan fikir adamının eklektik olmaya çalıştığı ve determinizm ile hürriyet arasında terkip aradığını söylemek mümkündür. Ayrıca zamanının sosyal ve siyasi çevresi ve tarihi şartlar içinde meseleye çözüm aradığını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

⁵⁰⁷ Kemaleddin Taş ve Betül Göksüçukur, “Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikir akımları ve Din”, ss. 463-488.

7. SONUÇ

Ahmed Şuayb ve Rıza Tevfik Bölükbaşı, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış ve devletin içerisinde bulunduğu sıkıntılı durumlara rağmen araştırmaktan ve üretmekten vazgeçmemiş iki aydınımızdır. Onlar neredeyse her düşünürün karşılaştığı sorunlardan biri olarak kendi zamanlarında Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu Batı etkisinin çalkantılı süreci tecrübe etmiş ve kimi zaman ağır eleştirilere maruz kalmış ve nihayetinde çoğu fikirleri anlaşılamamıştır. Bu anlaşılmazlığın nedenleri arasında toplumun eğitim seviyesinin çok ilerisinde fikirler sunmaları, devletin içinde bulunduğu ekonomik, siyaset, sanat, edebiyat vb. alanlarda sorunlar yaşaması gösterilebilir.

1789'da Avrupa'da uzun süren savaşlar, kötüleşen ekonomi, toplumdaki ağır vergi talepleri, matbaaların etkisiyle kitapların yaygınlaşmasına bağlı olarak kültürel seviyenin artması ile meydana gelen Fransız İhtilali'nin sonuçları, Osmanlı devletin de batılılaşma hareketleri ile etkisini göstermiştir. Bu süreçte Osmanlı Devleti, siyasi bütünlüğünün zarar görmemesi için milliyet ve hürriyet anlayışlarının yaygınlaşmasını engellemek istemiştir. Fakat zaten duraklama döneminde olan Osmanlı devleti matbaanın gelişmesi ve basın ve yayın organlarının dergi ve şiirleri yayınlamasıyla bu fikirlerin toplum içerisinde yaygınlaşmasının önüne geçememiştir. Zira Osmanlı devletinin kurtuluşunu ve ilerlemesini Batı hayranlığına bağlayanlar, koşulsuz olarak batılılaşmanın bir çözüm yolu olduğu düşüncesine girmişlerdir.

Siyasi sorunların yaşandığı II. Abdülhamit dönemi (1876-1909), batılılaşma fikrinin en yaygın olduğu yıllardır. Osmanlıda modernleşme adına çalışmalar sürdürülürken, aynı zamanda baskı ve sansür politikası uygulayan II. Abdülhamit yönetimini eleştirmenin yasak olduğu, devletin herhangi bir icraatını eleştiren ya da sorgulayan gazetelerin kapatıldığı, kitapların toplatıldığı İstibdat dönemi düşünce hayatını temelden etkilemiştir. Fikir hayatlarını istedikleri gibi ifade edemeyen gençlerin yanında yazılarını istedikleri gibi kaleme alamayan dönemin önemli düşünürleri çareyi vatani terk etmekte görmüşlerdir. Sultan II. Abdülhamit'in uyguladığı baskı yönetimi ve basında sansür yasağı II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte ortadan kalkmış ve dergi

gibi süreli yayınlarda artış olmuştur. Yeni dönemin getirmiş olduğu fikir hürriyeti ile birlikte 1894'te kurulan ve yeni edebiyat akımının temsili olan *Servet-i Fünûn* dergisi başlangıçta Batı'nın ilmi ve fenni bilgilerini aktarsa da daha sonradan edebi akım haline gelmiştir. Derginin düşünürleri arasında, Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmed Şuayb, Mehmet Rauf, Cenap Şebabetin, Tevfik Fikret, Rezaizade Mahmut Ekrem, Nabizade vb. düşünürlerin yer almış; ekonomi, politika, müzik, sanat, edebiyat alanları ile Batı'nın pozitivism ve materyalizm gibi birçok fikir akımlarına yer verilmiştir.

İlk yazıları *Servet-i Fünûn* dergisinde çıkan Ahmed Şuayb, döneminin en önemli ve etkili felsefecisi ve eleştiricisi olarak daha sonra Rıza Tevfik Bölükbaşı ile *Ulûm-u İçtimaiye ve İktisadiye Mecmuası*'nda önemli sosyal ve felsefi konularda yazılar sunmuşlardır. Ahmed Şuayb pozitivism akımının kültürümüze yayılmasında en etkili düşünürlerden biri olarak ekolü felsefi, edebi, tarihi açılardan incelemiştir. Filozof, şair, siyasetçi ve sanatçı Rıza Tevfik Bölükbaşı da mufassal ilk Felsefe sözlüğünün yazarıdır. Sübjektivizmi savunan filozof epistemoloji, metafizik ve estetik alanlarında bu akıma bağlı kalmıştır. Ahmed Şuayb ve Rıza Tevfik her iki filozof da pozitivist, determinist, tekamülcü ve toplumsalcıdır. Ancak bu görüşleri onları İslami olmayan bir din ve ahlâk anlayışına götürmemiştir. İki filozofa göre de ahlâk, felsefi bir problem olmanın ötesinde sosyolojik bir gereksinimdir.

A. Şuayb toplumun içinde bulunduğu zor durumdan kurtulabilmesi için yaşadığı çağda çaba harcamakta ve çözümler bulmaya çalışmaktadır. Avrupa'nın ilerlemeyi başardığı bir dönem olan yaşadığı II. Abdülhamit döneminde, batının başarılarının, yöntem ve metotlarından hareketle elde ettiği düşüncesinden hareketle, kendi yaşadığı toplumun da kalkınması ve ilerlemesine araç olabileceği noktasında pozitivist görüşe yönelmiştir. Gelişimi itibarıyla pozitivism, teolojik ve metafizik evreleri geçip bilim evresine varmıştır ve bu son aşamada dinin reddedilmesini gerekli görmesinden kaynaklı düşüncelere yönelmiştir. Fende ve tabiat meselelerinde pozitivismin müspet metoduna bağlı olan Şuayb, din ve ahlâk noktasında pozitivist görüşü bir tarafa bırakmış ve toplumunun sahip olduğu bu değerlere bağlı olduğunu belirtmiştir. A. Şuayb toplumun ortak değerler etrafında ilerlemesinin son derece önemli olduğunu gösteren din ve ahlâkı, toplum hayatından çıkarttığımızda geride merhametsiz, şefkatsiz ve ailenin olmadığı bir yapıyla kalacağımızı belirtir. Bu nedenle insanlığın

iyiliğine olan bu iki kurumun varlığına ihtiyacın son derece zaruri olduğunu söylemektedir. Toplum yaşantısının en önemli unsuru A. Şuayb'a göre dindir ve dinin insan üzerinde gerçekleştirdiği etkiyi hiçbir ideoloji tam anlamıyla sağlayamaz. Ahlâkın kuşaktan kuşağa aktarıldığını vurgulayan Şuayb, iyi bir çevrede iyi ve ahlâklı olunacağını ve bu durumunda sonraki kuşaklara aktarılacağına inanmakta ve insanın doğuştan getirdiği bu iyi özelliklerin önemli olduğunu ifade etmektedir. Ahlâkın eğitim yoluyla değiştirilemeyeceğine inanan Şuayb, eğitimin insanı ne daha ahlâklı ve ne de daha mutlu yapamayacağına olan inancını ifade eder. Pozitivizmi bir metot olarak benimsemiş olsa da toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için din ve ahlâkın da zorunlu olduğunu vurgulaması, onun katı bir pozitivist olmadığını göstergesidir.

Rıza Tevfik felsefe dersi verdiği dönemde ön plana çıkardığı filozofların görüşlerini aktarırken sürekli sübjektivist felsefe geleneğini ön plana çıkarmıştır. Felsefenin ne olduğunu, konularının neler olduğu, felsefenin hangi temel problemleri kendine konu edindiği, hangi felsefî kavramların ne anlamda kullanılması gerektiğiyle ilgili çıkarımlarda bulunurken onun içinde bulunduğu genel felsefî düşünce şekli sübjektivist metottur. Tanrı, ölüm, ahiret, vicdan, estetik ve bilgi gibi felsefenin kadim problemlerine yaklaşımlarında da genel olarak aynı metotla değerlendirme yapmaktadır. Rıza Tevfik'in ahlâk felsefesi sosyal değişime ve gelişime uygundur. Kalkınmaya odaklı ve gelişimci bir toplum modelini benimseyen filozofun ahlâka bakışı tekamülcüdür. O halde filozofun bir ahlâk anlayışı "ilerlemeci etik teori" içinde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda filozofun dine ve ahlâka bakışı "ilerlemeci teoloji" kapsamında değerlendirilebilir. Onun din-ahlâk ilişkisi problemine bakışı başta epistemolojik ise de sonuç olarak toplumsallığa varmıştır.

A. Şuayb da pozitivizmin ahlâkını, metafiziğe ihtiyaç duymayan ve sadece toplum hayatını düzenleyen kurallar olarak ele almıştır. Ancak ahlâk anlayışında inandığı İslam dininin öğretileri doğrultusunda yorumlar yapmış dini olmayan toplumları ümitsiz görmüştür. Rıza Tevfik, din felsefesi açısından agnostik bir filozoftur. Onun felsefesi bu bağlamda bir bütünlük içermektedir. Çünkü sübjektivizm ile agnostisizm arasında "lazım- melzum" bakımından bir ilişki vardır. Agnostisizmi negatif ve pozitif olarak ayıran filozofun epistemoloji ve Tanrı problemi bağlamında din felsefesine

yaklaşımı pozitif agnostisizmdir. Bu bağlamda -nihai olarak- Tanrı problemi ile ilgili görüşleri, Tanrı'nın varlığının delillerine yaklaşımı kapsamında dine bakışı teist düşünceyle uyumsuz değildir. Çünkü ona göre “pozitif agnostisizm aslında teizmdir.” Tanrı-âlem-insan münasebeti meselesi bağlamında filozofun din felsefesi teizm ile örtüşmektedir. Rıza Tevfik, Türkiye’de dini agnostisizmi felsefi olarak gündeme getiren düşünürdür. Rıza Tevfik’in din felsefesi her türlü radikalizmin karşısındadır. Feylesof dinî radikalizmin daha doğru bir ifade ile mezhep taassupçuluğuna karşı çıkmaktadır.

Rıza Tevfik ve Ahmed Şuayb baskı ve sansür ortamına rağmen siyaset edebiyat, politika, estetik, tarih, tıp, alanlarında yazılar kaleme almışlardır. Bu iki filozof dergi ve makalelerin yasaklandığı fikir hürriyetinin olmadığı bir ortamda gelecek nesillerin bilgiye ulaşması ve bu bilgi ile devleti, toplumu gelişmiş toplumların seviyesine hatta daha ileriye taşımayı hedeflemişlerdir. Bu yüzden dönemlerinin tüm olumsuz koşullarına rağmen batının fikir akımlarını kendi toplumlarındaki gençlere ulaştırmak, gençleri yeni fikirler ile tanıştırmak için batılı düşünürlerden çeviriler yapmışlardır. Bu çeviriler ile toplumun eğitim seviyesinin gelişeceğine inanmışlardır. Toplumdaki eğitim seviyesi artıkça ve gençler bilgi sahibi oldukça gelişim sağlanacaktır. Nitekim Şuayb ve Bölükbaşı'nın, batılı düşünürlerden yapmış oldukları çeviriler ve benimsedikleri fikir akımları kadar, eleştirel yazılar kaleme almaları da gençlere yeni bilgileri öğrenme fırsatları doğurmuştur.

Ahmed Şuayb ve Rıza Tevfik, Osmanlıya Batı'nın yeni felsefi fikirlerini aktarma görevlerini gerçekleştirirken zaman zaman yanlış anlaşılımlardır. Çünkü araştırdıkları filozofların düşüncelerini aktarırken bu düşünceler bazen kendilerine mal edilmiştir. Onlar toplumun dini ve ahlâkî özelliklerini göz önüne alarak özellikle pozitivism ve subjectivism felsefesinin uygulanabileceğini savunmuşlardır. Devletin yaşadığı ekonomik, siyasi ve toplumsal huzursuzluğa çözümün yayın yasakları ile değil, yeni bakış açılarının topluma uygun hale getirilerek uygulanması ile çözüleceğini savunmuşlardır. Nitekim çabaları meyvesini vermiş ve çalışmalarının etkisi günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüze kadar gelen pozitivism, Darwinizm, sübjektivism, determinizm, agnostisizm gibi modern fikir akımlarının temelinde Bölükbaşı ve Şuayb'ın çalışmaları vardır.

Şuayb ve Bölükbaşı'nın din ve ahlâk alanlarındaki düşünceleri, gelecek nesillere aktarılabilir ve toplumun gelişerek daha iyiye ulaşabilecek çözümlerine odaklanmıştır. Bu sebeple toplumdaki düzenin sağlanmasında bilim, kültür, din ve ahlâk gibi temel gördükleri kavramları felsefi ve sosyolojik yaklaşımla açıklamışlardır. Kaleme aldıkları yazılar ile batıdan yaptıkları çeviriler dönemlerinde diğer düşünürlere de yol göstericisi olmuştur. Modern Batı düşüncesinin Osmanlıya aktarımı ve özelde ahlâk alanındaki yaklaşımları ile kendi dönemlerinin dışında, günümüz ve gelecek nesillere yeni bir bakış açısı sunmuşlardır. Onlara göre tabiatın bir parçası olan insan kalıtımla elde ettiği karakterini devam ettirmektedir. Bu sebeple fert olarak insanın ahlâkı toplumun şekillenmesinde doğrudan ilgilidir. Çünkü ahlâklı birey, ahlâklı toplumu oluşturur.

Ahmed Şuayb'a göre kâinatın bir özeti yani mikrokozmos olan insan matematikle başlayıp, insan bilimine ve oradan sosyolojiye uzanan bir hiyerarşi içinde kendisini geliştirmelidir. O halde beşeri bilimler, fen bilimine uyduğu zaman insanlık gelişeceği için metafiziğe muhtaç olmadan yaşanacak bir beşer ilmi ve ahlâk kurmak önemlidir. Esasen metafizik olmadan ahlâkın nasıl şekilleneceği konusu okuyucuda kafa karışıklığına neden oluyor gibi gözükse de her iki filozofun burada kastettiği metafizik söylem, din değildir. Çünkü onlara göre din, bir toplumu bir araya getiren ve iyileşmesine vesile olan en önemli unsurlardandır. Dolayısıyla ahlâk bilimi oluşturulacaksa onun da ilkelerinin olması ve diğer bilimler gibi doğrulanabilir olması gerekmektedir. Dolayısıyla filozofları doğru anlamak için zamanın siyasi, sosyal ve ilim iklimleri bakımından okumak faydalı olacaktır. Şuayb'ın erken ölümü ve belki de düşüncelerini tam olarak olgunlaştıramamış olması ya da Bölükbaşı'nın renkli siyasi geçmişi ve sentezci düşüncesi hatta bunların da ötesinde filozofların Batı filozoflarının düşüncelerini aktarırken yaptıkları değerlendirmeler onların yazılarında zaman zaman yanlış anlaşılmalara sebep vermiş olabilir. Ezcümle her iki filozofun Batı'nın Çağdaş felsefesi ve düşünürleri bağlamında, Türk felsefe ve düşünce dünyasına önemli katkılar yaptığını söyleyebiliriz. Bu çalışma ahlâk alanında her iki filozofun fikirlerini ele almıştır. Yeni yapılacak çalışmalara temel olması dileğiyle...

KAYNAKLAR

- Abdulcebbar, K. (2013). *Şerhu usûli 'l-hamse*. (İ. Çelebi, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. (Orijinal yayın tarihi 1965).
- Ada, T. (2015). *Hayatı ve kişiliği ile Rıza Tevfik Bölükbaşı*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş felsefe: Kant'tan günümüze felsefe akımları*. (7. Baskı). İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe terimler sözlüğü*. (9.baskı.). İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.
- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'ın ahlâk felsefesi*. İnkılâp Yayınevi.
- Akgün, M. (1999). 1839-1920 yılları arasında Türkiye'de aydınlanmanın uzantısı olarak temsil edilen felsefi akımlar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2-3), 475-498. <https://dergipark.org.tr/en/pub/auifd/issue/71649/1153578>
- Akseki, A. H. (1979). *Ahlâk dersleri: ahlâk ilmi ve İslam ahlâkı*. (3.baskı.). Nur Yayınları.
- Aktan, C. C. (1994). *Temiz toplum temiz siyaset*. T. Yayınları.
- Aktan, C.C. (2004). *Toplum ahlâk: temiz topluma doğru*. Zaman Kitap.
- Alkan, M. Ö. (1989). Türkiye'nin ilk felsefe dergisi: Felsefe mecmuası. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, 89, 49-56.
- Andı, K. (2006). Servet-i fûnûn mecmuası. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4(7), 533-544. <https://dergipark.org.tr/en/pub/talid/issue/43472/530510>
- Aristoteles. (1999). *Eudemos'a etik*. (S. Babür, Çev.). Dost Kitabevi
- Aslan, A. (2006). *Tanrı'nın varlığına dair argümanlar: Ateist din felsefesi eleştirisi*. İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Avcı, H. Ç. (2019). Vedanta sistemindeki maya ve avidya kavramları üzerine bir inceleme. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19(1), 89-105.
- Aydın, M. S. (1991). *Tanrı-ahlâk ilişkisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, V. (1999). *Rıza Tevfik'te din felsefesi*. [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi. YÖK Tez Merkezi Açık Erişim Sitesi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Aydın, M. (2013). John Stuart Mill' in faydacı ahlâkı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(28), 143-167. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=786439>
- Badiou, A. (2006). *Etik: Kötülük kavrayışı üzerine bir deneme*. (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- Bayraktar, M. (1999). İbn Miskeveyh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20, 201-208.
- Bergson, H. (2004). *Ahlâkın ve dinin iki kaynağı*. (M. Yakupoğlu, Çev.). Doğu Batı Yayınları.

- Berk, A. (1950, 2 Ocak). *Filozof Rıza Tevfik dün toprağa tevdi ettik*. Yeni Sabah Gazetesi. <https://www.turkishliterature.net/2-ocak-1950-riza-tevfiki-dun-topraga-tevdi-etti/>
- Berkes, N. (2022). *Türkiye' de çağdaşlaşma*. (A. Kuyaş, Haz., 34. baskı). Yapı Kredi Yayınları. (Orjinal yayın tarihi 1964).
- Beyaz, Y. (2016). Osmanlı bakiyesinde bir Osmanlı aydını: Rıza Tevfik Ürdün'de. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 21(41), 27-62. <https://doi.org/10.20519/divan.315100>
- Biçer, R. (2010). *Küreselleşen çağda İslam*. Gelenek Yayıncılık.
- Bilmen, Ö. N. (1949). *Yüksek İslam ahlâkı*. Burhaneddin Erenler Matbaası.
- Bircan, H. H. (2001). *İslam felsefesinde mutluluk*. İz yayıncılık.
- Birinci, A. (1989, Eylül). Rıza Tevfik'in II. meşrutiyet devrinde bir konferansı. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, 69, 161-163.
- Bölükbaşı, R. T. (1330). *Mufasssal kamus-ı felsefe*. Matbaa-i Âmire.
- Bölükbaşı, R. T. (1945). *Ömer Hayyam rubaileri*. Ahmet Halit Kitabevi.
- Bölükbaşı, R. T. (1984). *Abdüllhak Hamit ve mülâhazat-ı felsefiyesi*. (A. Uçman, Ed.). İstanbul Üniversitesi Yayınları. (Orjinal yayın tarihi 1918).
- Bölükbaşı, R. T. (2000). *Rıza Tevfik'in sanat ve estetikle ilgili yazıları*. (A. Uçman, Ed.). Kitabevi Yayınları. (Orjinal yayın tarihi 1941).
- Bölükbaşı, R. T. (2005). *Serab-ı ömrüm ve diğer şiirleri*. (A. Uçman, Ed.). Kitabevi Yayınları. (Orjinal yayın tarihi 1934).
- Bölükbaşı, R. T. (2009). *Dârülfünun felsefe ders notları*. (A. Utku & E. Erbay, Çev.). Çizgi Kitabevi. (Orjinal yayın tarihi 1934).
- Bölükbaşı, R. T. (2012). *Felsefe dersleri*. (S. Kızılırmak, Ed.). Altınpost Yayınları. (Orjinal yayın tarihi 1914).
- Bölükbaşı, R. T. (2015). Ahlâkın nüfûsa te'siri. M. Kanar (Ed.). *Ulûm-i iktisadiye ve içtimâîye mecmuası* içinde (s. 152-162). Doğu Kitabevi.
- Bölükbaşı, R. T. (2015). Hükümet ve hürriyet hakkında Spencer'in felsefesi. M. Kanar (Ed.). *Ulûm-i iktisadiye ve içtimâîye mecmuası* içinde (s.219-227). Doğu Kitabevi.
- Bölükbaşı, R. T. (2015). Tasnif-i ulûm bazı mukaddemat-ı felsefiyye. M. Kanar (Ed.). *Ulûm-i iktisadiye ve içtimâîye mecmuası* içinde (s. 237-254.). Doğu Kitabevi.
- Bölükbaşı, R. T. (2019). *Biraz da ben konuşayım*. (A. Uçman, Ed., 4. baskı). İletişim Yayınları. (Orjinal yayın tarihi 1993).
- Cevizci, A. (2018). *Etik: ahlâk felsefesi*. (3. baskı). Say Yayınları.
- Comte, A. (1952). *Pozitivizm ilmihali*. (P. Erman, Çev.; 2. baskı). Milli Eğitim Basımevi:Batı Klasikleri. (Orjinal yayın tarihi 1842).

- Coşkun, İ. (2011). *Ateizm ve İslam: Kelâmî açıdan modern çağ ateizminin eleştirisi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Çelebi, K. A. (2007). *Ahlâk-ı Alâî*. (Mustafa Koç, Haz., 4.baskı). Klasik Kitaplar Yayınları.
- Çağrıncı, M. (2006). *İslâm düşüncesinde ahlâk*. (3. Baskı). Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Çalışkan, M. (2011). *Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın din- ahlâk ilişkisi problemine yaklaşımı*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Çubukçu, İ. A. (Ed.). (1990). Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve felsefî düşüncesi. [Özel sayı]. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31(1-4), 137-146.
- Dalkılıç, B. (2000). *Türkiye'de din felsefesine doğru*. Kendözü Yayınları.
- Doğan, A. ve Ardiç, N., (2006). Osmanlı aydınları ve sosyal darwinizm. *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16(31), 43-45.
- Doğan, İ. (1999). Sosyolojik düşüncenin osmanlı'daki kaynakları: Ulûm-i iktisadiye ve içtimâîye mecmuası örneği. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 32(1), 49-82. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000001158
- Doğan, A. (2011). Osmanlı modernleşmesi, Fransız ihtilâli ve Ahmed Şuayp örneği. *Liberal Düşünce Dergisi*, 16(62), 77-96.
- Doru, S. R. (2016, Aralık). Ahmed Şuayb ve hukuk-i idare kitabında idare malları konusu. (F. Gedikli, Ed.). *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirimleri I*. İstanbul Üniversitesi Sadri Maksudi Arsal Hukuk Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Dölek, A. <http://sosyolojisi.com/oznelcilik-subjektivizm-nedir-tanimi-felsefe-akimlari/6020.html>
- Draz, A. (2007). *Din ve Allah inancı*. (B. Karlığa, Çev.). Bir Yayıncılık. (Orjinal yayın tarihi 1978).
- Durakbaşa, A. (1998, Kasım). Türkiye'de sosyolojinin kuruluşu ve Comte- Durkheim geleneği. *Sosyal bilimleri yeniden düşünmek sempozyum bildirimleri*. Metis Yayınları.
- Ercilasun, B. (1998). *Servet-i fûnûn da edebi tenkit*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Erdem, H. (1990). *Bir tanrı- âlem münasebeti olarak panteizm ve vahdet-i vücud*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Güler, İ. (2010). *İman- ahlâk ilişkisi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Göçer, K. (2002). *Son Osmanlı iktisat düşüncesinde birey: Ulum-i iktisadiye ve içtimaiye mecmuası ile iktisat mecmuası dergisi örnekleri*. [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi. Marmara Üniversitesi Açık Erişim Adresi. <https://openaccess.marmara.edu.tr/items/34419b36-37d0-47fa-bb6e-d454f3b0212a>
- Gündüz, M. (2005). *Ahlâk sosyolojisi*. Anı Yayıncılık.
- Güntöre, S. Ö. (2004). *John Stuart Mill'in ahlâk anlayışı*. İlya Yayınevi.
- İnan, R. (1998). *Ahmed Şuayb'in tenkidçiliği*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

- Kabakçı, E. (2008). Pozitivizmin Türkiye'ye girişi ve Türk sosyolojisine etkisi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 41-60.
- Kadri, H. K. (2000). *Meşrutiyetten Cumhuriyete hatıralarım*. (İ. Kara. Ed.). Dergâh Yayınları.
- Kandemir, F. (1943). *Kendi ağzından Rıza Teyfik: Hayatı felsefesi, şiirleri*. Remzi Kitabevi.
- Karagöz, M. (1995). Osmanlı devletinde ıslahat hareketleri ve batı medeniyetine giriş gayretleri. *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 6(6), 173-194. https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000242
- Karakuş, R. (1995). *1908-1933 Türkiye'de felsefenin kavranışı ve bu kavranışta dinin konumu felsefe serüvenimiz*. Seyran Kitap.
- Karakuş, M. (2016). Son dönem Osmanlı aydınlarından Ahmed Şuayb'ın din ve ahlâk görüşleri. *Kilis, 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(4), 165-178.
- Kavcar, C. (1985). *Batılılaşma açısından servet-i fünûn romanı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kılıç, R. (2005). *Ahlâkın dini temeli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Koç, T. (2014). *İslam estetiği*. İsam Yayınları.
- Konur, H. (2007). *Sufî ahlâkı: Din ahlâk tasavvuf*. Ensar Neşriyat.
- Korlaelçi, M. (2003). *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi*. Hece Yayınları.
- Kubat, M. (2019). İbn Teymiyye'nin İbn Arabî eleştirisi. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(18), 233-249. <https://doi.org/10.20493/birtop.601427>
- Kutluer, İ. (2007). Pozitivizm. *TVD İslam Ansiklopedisi*. 20 Haziran 2023 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/pozitivizm> adresinden edinilmiştir.
- Küçük, S. (2003). *Rıza Teyfik'in felsefesinde bilgi teorisi*. [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Lewis, B. (1984). *Modern Türkiye'nin doğuşu*. (M. Kıratlı, Çev.). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mardin, Ş. (1983). Batıcılık. M. Belge. (Ed.), *Cumhuriyet dönemi Türkiye ansiklopedisi* içinde (s. 245-250). İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye'de toplum ve siyaset: Makaleler- 1*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Tanzimat'tan sonra aşırı batılılaşma*. Türk Modernleşmesi: Makaleler 4 içinde (s. 9-21). İletişim Yayınları.
- Oktay, A. S. (2002). Kınalızade Ali Efendi'nin hayatı ve ahlâk-ı alaî isimli eseri. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1(12), 185-233.
- Orman, E. (2020). *Ahlâk felsefesi: ilk çağ klasik dönem felsefesi metinleri notları*. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Sistemi Erişim Adresi. <https://www.istanbul.edu.tr/tr/content/istanbul-universitesine-hosgeldiniz/acik-ve-uzaktan-egitim-fakultesi>

- Özger, Z. (2019). *Fatma Aliye Hanım'ın felsefî görüşleri*. [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Açık Erişim Adresi. <https://avesis.aybu.edu.tr/yonetilen-tez/4d8fa53d-551d-45b0-9ff6-7030631bd0df/fatma-aliye-hanimin-felsefi-gorusleri>
- Özlem, Doğan. (2004). *Etik: Ahlâk Felsefesi*. Notus Kitap Yayınevi.
- Pattabanoğlu, F. Z. (2022). Ahmed Şuayb'ın ilimlerine bakışı ve ilimler tasnifi. A. Çapku, (Ed.), *Tanzimat sonrası Türk düşüncesinde ilimler tasnifi* içinde (s. 269-300). Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Sakallı, F. (2012). Ahmed Şuayb'ın muhasebe-i edebiyeye ve diğer yazıları. *Türkbilig /Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 13(24), 171-186.
- Şenel, C. (2011). Tanzimat'tan günümüze felsefe dergileri: Açıklamalı ve seçme bir bibliyografya denemesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9(17), 431- 490.
- Şuayb, A. (2015). Hürriyet-i mezhebiye, hilafet ve saltanat-3. M. Kanar (Ed.). *Ulûm-i iktisadiye ve içtimâîye mecmuası* içinde (s. 282-293). Doğu Kitabevi.
- Şuayb, A. (2015). Avamil-i icmaiye-2. M. Kanar (Ed.). *Ulûm-i iktisadiye ve içtimâîye mecmuası* içinde (s. 41-52). Doğu Kitabevi.
- Şuayb, A. (2015). Avamil-i icmaiye-1. M. Kanar (Ed.). *Ulûm-i iktisadiye ve içtimâîye mecmuası* içinde (s.29-52). Doğu Kitabevi.
- Şuayb, A. (2015). Ulûm-u iktisadiye mecmuası hürriyet-i mezhebiye. M. Kanar (Ed.). *Ulûm-i iktisadiye ve içtimâîye mecmuası* içinde (s.98-108). Doğu Kitabevi.
- Şuayb, A. (2018). *Hayat ve kitaplar*. (E. Erbay, Ed.). Çizgi Kitapevi. (Orjinal yayın tarihi 1329).
- Şuayb, A. (2022). *Hukuk-u idare*. (R. Çağlayan, Ed. & Sad.). Akademisyen Kitabevi A.Ş. (Orijinal yayın tarihi 1911).
- Tan, Y. (2020). *Teizm- ateizm tartışmalarında kullanılan kanıtların mantıksal analizi*. Akademisyen Kitabevi.
- Taş, K., & Göksüçukur, B. (2019). Osmanlı dönemi batıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikir akımları ve din. *Dini Araştırmalar*, 22(56), 463-488. <https://doi.org/10.15745/da.583546>
- Tevfik, R., Aydın, F., & Özşener, M. (Eds.). (2003). Ateizm, zındık, zendeka, mülhid, ilhad. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(8), 157-187. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=792348>
- Uçman, A. (1982). *Rıza Tevfik'in tekke ve halk edebiyatı ile ilgili makaleleri*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Uçman, A. (1986). *Rıza Tevfik: hayatı edebi şahsiyeti şiirleri*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Uçman, A. (1989). Ahmed Şuayb. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23 Haziran 2023 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-suayb> adresinden edinilmiştir.

- Uçman, A. (1996). *Şiiri ve sanat anlayışı üzerine Rıza Tevfik' ten Ali ilmi Fani' ye bir mektup*. Kitabevi Yayınları.
- Uçman, A. (Ed.). (1997). *Edebiyat-ı Cedide' ye dair Ali Ekrem' den Rıza Tevfik' e mektup*. Kitabevi Yayınları.
- Uçman, A. (2004). *Rıza Tevfik' in şiirleri ve edebi makaleleri üzerinde bir araştırma*. Kitabevi Yayınları.
- Uçman, A. (2005). Rıza Tevfik' in mufassal kâmusu- ı felsefe adlı lügatı. *Mimar Sinan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi İlmî Araştırmalar Dergisi*, (19), 165-175. <https://dergipark.org.tr/en/pub/fsmiadeti/issue/6496/86069>
- Uçman, A. (2008). Rıza Tevfik Bölükbaşı. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25 Haziran 2023 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/riza-tevfik-bolukbasi> adresinden edinilmiştir.
- Uslu, F. (2012). Agnostisizm. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(21), 5-28. <https://doi.org/10.14395/jdiv80>
- Ülken, H. Z. (2001). *Ahlâk*. (2. baskı). Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2014). *Türkiye' de çağdaş düşünce tarihi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yalçın, H. C. (2010). *Edebiyat anıları*. (R. Mutluay, Ed.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve teodise: Batı ve İslam, din felsefesinde, kötülük problemi ve teistik çözümler*. Vadi Yayınları.
- Yazıbaşı, M. A. (2014). Klasik Osmanlı döneminden Cumhuriyete Osmanlı' da ahlâk eğitim ve öğretimi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3(4), 761-780. <https://doi.org/10.15869/itobiad.20784>
- Yoldaş, M. E. (1949, 31 Aralık). *Büyük bir kayıp: Filozof Rıza Tevfik dün gece vefat etti*. Akşam Gazetesi. <https://www.turkishliterature.net/31-aralik-1949-buyuk-bir-kayip-filozof-riza-tevfik/>
- Yücebaş, H. (1950). *Bütün cepheleriyle Rıza Tevfik: Şiirler, makaleler, hatıralar*. Halk Basımevi.