

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI



KINALİZÂDE ALİ ÇELEBÎ'DE
AHLÂK SİYASET İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

HAZIRLAYAN
Edip YALÇIN

MALATYA 2025

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

KINALİZÂDE ALİ ÇELEBÎ'DE AHLÂK SİYASET İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

EDİP YALÇIN

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

MALATYA 2025

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM gözetiminde hazırlanan “Kınalızâde Ali Çelebî’de Ahlâk-Siyaset İlişkisi” adlı bu doktora tezinin, akademik dürüstlük ve bilimsel etik kurallarına tamamen uygun olarak hazırlandığını, tezde sunulan tüm verilerin, analizlerin ve argümanların özgün olduğunu, kullanılan tüm kaynakların ve alıntıların etik kurallar çerçevesinde eksiksiz olarak belirtildiğini onurumla tasdik ederim.

Edip YALÇIN



ÖNSÖZ

Bu çalışma, ahlâk (etik) ve siyaset (politik) arasındaki kadim ve ayrılmaz ilişkinin Antik Yunan'dan başlayarak İslâm düşüncesine ve nihayet Osmanlı ahlâk felsefesinin zirve isimlerinden Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* eserine nasıl aktarıldığını ve sentezlendiğini incelemektedir. Metin, ahlâkın siyasetin ontolojik ve pratik öncülü olduğu ve bireysel erdemin, adil bir toplumun kurulmasının zorunlu temeli olduğu fikri üzerine kurulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümü, bu kadim felsefenin kaynaklarını ele alır. Burada, sırasıyla Antik Yunan Polis'inin ahlâk ve siyaset arasındaki ortak çerçeveyi nasıl oluşturduğu, Sokrates'in ahlâkı bilgiyle özdeşleştiren sorgulama yöntemi, Platon'un ruhun üçlü yapısı ve erdemler teorisine dayanan İdeal Devlet anlayışı, Filozof-Kral modeli ve Aristoteles'in erdem etiği, orta yol ilkesi ve insanın doğası gereği siyasal bir varlık olduğu tespiti yer alır. Bu zengin felsefi miras, Kindî ile başlayıp Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi filozoflar aracılığıyla İslâmî bir çerçevede yeniden yorumlanmış, özellikle Yeni Platonculuk ve Aristotelesçilik geleneklerinin senteziyle İslâm ahlâk ve siyaset felsefesinin temelini atılmıştır.

İkinci bölüm, çalışmanın ana odağı olan Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlâk düşüncesine odaklanmaktadır. Kınalızâde, ahlâk sistemini nefsin üçlü güçleri ve bunların itidalinden doğan dört temel erdem üzerine inşa eder. Onun felsefesinde ahlâkın nihai hedefi, ilim ve amel bütünlüğü ile ulaşılan Saadet (mutluluk) ve Kemal (yetkinlik) makamıdır. Kınalızâde, nefis hastalıklarını bir tür ruhânî tıp olarak ele alır ve bunların tedavisini alışkanlık (meleke) yoluyla ve zıddı eylemlerle gerçekleştirilen iradî bir çabaya bağlar.

Üçüncü bölüm ise Kınalızâde'nin ahlâkî ilkeleri toplumsal düzene nasıl yansıttığını gösteren siyaset düşüncesini inceler. İnsanın toplumsallığı fikri, devletin zorunluluğunu doğururken siyasal düzenin temelinde ise adalet ilkesi yer alır; Kınalızâde'ye göre adalet, ilahi şariat ve adil padişah ile sağlanır. Ayrıca o, toplumsal düzenin ve dayanışmanın temelini adalet kadar sevgiye de bağlayarak, sevginin ikiliği ortadan kaldıran doğal bir bağ olduğu için adaletten daha üstün olduğunu savunur. Kınalızâde'nin adil yönetici idealinin ve toplumsal tabakalar tasnifinin, Osmanlı siyaset teorisine katkısı büyüktür.

Sonuç olarak, bu eser Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinin, Antik Yunan ve İslâm felsefesi geleneklerini sentezleyerek, ahlâk ile siyasetin ayrılmaz bir bütün olduğu, yönetimin meşruiyetinin ise mutlak güçten değil, ahlâkî liyakat ve adaletten kaynaklandığı

temel tezini Osmanlı entelektüel dünyasına kazandıran önemli bir metin olduğunu ortaya koymaktadır.

Tez çalışmalarım boyunca, Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlâk ve siyaset arasındaki zorunlu ve organik ilişkisini inceleyen bu doktora tez çalışmasının tamamlanmasında, entelektüel ve manevi desteklerini esirgemeyen herkese en derin şükranlarımı sunarım.

Başta bu zorlu felsefi yolculukta, çalışmamın akademik ve metodolojik çerçevesinin oluşmasında rehberliğiyle bana yol gösteren, engin bilgisi ve tecrübesiyle her aşamada ilham veren kıymetli hocam Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM'e sonsuz teşekkürlerimi arz ederim.

Ayrıca, tez planlanmasında çok değerli katkılar sunan hocalarım Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK, Prof. Dr. Mehmet ÖNAL, Prof. Dr. Şahin EFİL ve Dr. Öğr. Üyesi İlyas ÖZDEMİR hocalarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Bu tezin yazım sürecinde sabır, anlayış ve motivasyonlarıyla daima yanımda olan aileme ve çocuklarıma, bu uzun ve meşakkatli süreçte gösterdikleri destek ve sabır için minnettarım.

Bu çalışma boyunca kullandığım zengin felsefi ve tarihi kaynaklara erişimimi sağlayan tüm dostlarıma ve entelektüel dayanışmalarıyla bana güç veren meslektaşlarıma ayrıca teşekkür ederim.

Bu tez, Kınalızâde Ali Çelebi'nin kadim felsefeyi Osmanlı düşüncesine taşıyan o köprü rolünün bir yansıması olarak, umut ederim ki gelecekteki çalışmalara ışık tutar.

Edip YALÇIN
Malatya, 2025

ÖZET

Bu tez, Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî adlı eserinde ortaya koyduğu ahlâk (etik) ve siyaset (politika) arasındaki zorunlu ve organik ilişkiyi incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, Kınalızâde'nin felsefesinin, Antik Yunan (Platon, Aristoteles) ve İslâm ahlâk felsefesi (İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî) mirasından gelen unsurları nasıl sentezlediğini ve Osmanlı siyaset düşüncesine özgün katkılarını ortaya çıkarmaktır.

Yöntem olarak karşılaştırmalı içerik analizi kullanılmış, tezin ana malzemesi olan Ahlâk-ı Alâî'deki kavramlar, seleflerinin eserleriyle mukayese edilmiştir.

Ana Bulgular:

Ahlâkın Merkezi: Kınalızâde, ahlâkî nefsin üç gücünün (aklî, gadabî, Şehvî) orta yol (itidal) ile dengelenmesine dayandırır. Adalet, diğer üç temel erdem (hikmet, şecaat, iffet) birleşmesiyle oluşan ve nefsin bütünlüğünü sağlayan en üstün fazilettir.

Siyasetin Ön Koşulu: İnsan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır (medeniyyun bi'ttab'). Bu nedenle siyaset, bireyin yetkinliğe ve nihai mutluluğa (saadet) ulaşması için zorunlu bir araçtır.

Yönetimin Temeli: Toplumsal düzen ve barışın tesisi için adalet ve sevgi zorunludur. Sevgi (muhabbet), ikiliği ortadan kaldırıp birliği sağladığı için adaletten daha üstün kabul edilir.

Yönetici Modeli: Adil hükümdar, Rabbanî Şariat'a (Nâmûs-u Evvel) uymakla yükümlü ikinci kanundur (Nâmûs-u Sani). Kınalızâde, yöneticinin yetkinliğini salt akla değil, ahlâkî liyakate, adalete ve yüksek gayeliliğe bağlar; onun ahlâkî duruşu, halkın ahlâkını doğrudan etkiler.

Sonuç olarak Kınalızâde, ahlâkî siyasetin içsel ruhu olarak tanımlayan, Türkçe kaleme alınmış bu eseriyle, ahlâksız siyasetin mümkün olmadığını savunan evrensel bir etik-politik model sunarak Osmanlı düşünce tarihinde kalıcı bir etki bırakmıştır.

Anahtar kelimeler: Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk ve Siyaset İlişkisi, Adalet (Bireysel ve Toplumsal), Orta Yol (İtidal), İslâm Felsefesi.

ABSTRACT

This thesis examines the essential and organic relationship between ethics (ahlâk) and politics (siyaset) as presented in Kınalızâde Ali Çelebi's work, *Ahlâk-ı Alâî*. The primary objective of the study is to reveal how Kınalızâde synthesized elements inherited from both ancient Greek philosophy (Plato, Aristotle) and Islamic moral philosophy (Ibn Miskawayh, Tûsî, Devvânî), and to highlight his original contributions to Ottoman political thought.

The method employed is comparative content analysis, comparing the concepts within *Ahlâk-ı Alâî*, the main material of the thesis, with the works of his predecessors.

Main Findings:

The Core of Ethics: Kınalızâde grounds his ethics in balancing the three faculties of the soul (rational/intellectual, spirited/irascible, appetitive/sensual) through the Mean (I'tidal). Justice (Adalet) is the supreme virtue, formed by the union of the other three cardinal virtues (wisdom, courage, temperance), ensuring the soul's integrity.

The Precondition for Politics: Man is by nature a social being (medeniyyun bi'ttab'). Therefore, politics is a necessary means for the individual to achieve perfection and ultimate happiness (saadet).

The Foundation of Governance: Justice and affection are essential for establishing social order and peace. Affection (Sevgi/Muhabbet) is considered superior to justice, as it eliminates duality and fosters unity.

The Ruler Model: The just ruler is the second law (Nâmûs-u Sani), obligated to comply with the Rabbanî Sharî'ah (Nâmûs-u Evvel). Kınalızâde links the ruler's competence not merely to intellect but to moral meritocracy, justice, and high aspiration; the ruler's ethical stance directly influences the morality of the populace.

Conclusion: In conclusion, by defining ethics as the inner spirit of politics, Kınalızâde established a universal ethical-political model, articulated in his work written in Turkish, asserting that politics without ethics is impossible, thereby leaving a lasting impact on Ottoman thought.

Keywords: Kınalızâde Ali Çelebi, Relationship between Ethics and Politics, Justice (Individual and Social), The Mean (I'tidal), Islamic Philosophy.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ.....	1
Konunun Önemi ve Amacı.....	1
Araştırma Problemi ve Temel Sorular.....	2
Yöntem ve Kaynaklar	2
Temel Kaynaklar	3
Literatür Taraması	4
Tezin Yapısı ve Bölümlerin İçeriği	5

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ANTİK YUNAN VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE SİYASET İLE AHLÂK- SİYASET İLİŞKİSİ

1.1.Antik Yunan’da Ahlâk ve Siyasetin Ortak Çerçevesi.....	7
1.1.1. Polis ve Ahlâk-Siyaset İlişkisi.....	8
1.1.2. Sofistlerin Ahlâk ve Siyaset Anlayışına Katkıları	9
1.1.3. Sokrates’in Ahlâkî Sorgulama Yöntemi	10
1.2. Platon’un Ahlâk ve Siyaset Anlayışı	11
1.2.1. Ruhun Üçlü Yapısı ve Erdemler	12
1.2.2. İdeal Devletin Temelleri (Politeia)	13
1.2.3. Adaletin Bireysel ve Toplumsal Anlamı	14
1.2.4. Filozof-Kral Modeli	14
1.2.5. Platon’un Ahlâk-Siyaset Bütünlüğü.....	17
1.3. Aristoteles’in Ahlâk ve Siyaset Anlayışı.....	18
1.3.1. Aristoteles Düşüncesinde Erdem Etiği ve Orta Yol	19
1.3.2. Eudaimonia (Mutluluk) ve En Yüksek İyi.....	20
1.3.3. İnsan Doğası ve <i>Zoon Politikon</i>	22

1.3.4. Devletin Amacı ve Siyasal Düzen Tipleri: <i>Politika ya da Rejim</i>	23
1.3.5. Adalet ve Yurttaşlık Anlayışı.....	24
1.4. Antik Yunan'dan İslam Dünyasına Aktarımlar.....	27
1.4.1. Çeviri Hareketleri ve <i>Helenistik</i> Miras	27
1.4.1.1. Helenistik Etki ve Aracı Kùltürler	29
1.4.2. Platon ve Aristoteles'in İslam Filozoflarına Etkisi	30
1.4.2.1. Aristoteles'in Etkisi ve Meşşâî Okulu	30
1.4.2.2. Platon'un Etkisi.....	32
1.4.2.3. Uzlaştırma Çabaları ve Sentez.....	33
1.4.2.4. İslam Filozoflarının Özgünlüğü.....	34
1.5. İslam Düşüncesinde Ahlâk ve Siyaset	35
1.5.1. Kindî: Felsefe ve Ahlâkî Arınma	38
1.5.2. Fârâbî: Mutluluk Öğretisi ve Erdemli Toplum (<i>el-Medînetü'l-Fâzıla</i>).....	40
1.5.3. İbn Miskeveyh: Nefis Güçleri ve Ahlâk-Siyaset İlişkisi (<i>Tehzîbu'l-Ahlâk</i>).....	42
1.5.4. İbn Sînâ: Mutluluk, Hikmet ve Toplum Düzeni.....	44
1.5.5. Gazzâlî: Nefis Tezkiyesi, İhyâ ve Siyaset Ahlâkî	45
1.5.6. İbn Rüşd: Akıl, Şariat ve Siyaset Felsefesi (<i>Tehâfütü't-Tehâfüt, Bidâyetü'l-Müctehid</i>)	46
1.5.7. Tûsî: <i>Ahlâk-ı Nâsirî</i> ve Adaletin Siyasal Temeli	51
1.5.8. Devvânî: <i>Ahlâk-ı Celâlî</i> ve Osmanlı Düşüncesine Etkisi	52
1.6. Antik Yunan ve İslam Düşüncesinin Ahlâk ve Siyaset Açısından Karşılaştırılması	53
1.6.1. Erdem Anlayışlarının Karşılaştırılması.....	54
1.6.1.1. Antik Yunan Perspektifi	54
1.6.1.2. İslam Düşüncesi Perspektifi.....	54
1.6.2. Mutluluk ve <i>En Yüksek İyi</i> Öğretisi Karşılaştırması	55
1.6.2.1. Antik Yunan Perspektifi	55
1.6.2.2. İslam Düşüncesi Perspektifi.....	55
1.6.3. Adalet ve Siyasal Düzen Anlayışları	56
1.6.3.1. Antik Yunan Perspektifi	56
1.6.3.2. İslam Düşüncesi Perspektifi.....	57
1.6.4. Liderlik ve Yönetici Tipolojileri Açısından Karşılaştırma.....	57
1.6.4.1. Antik Yunan Perspektifi	58
1.6.4.2. İslam Düşüncesi Perspektifi.....	58

1.7. Kınalızâde'ye Giden Yolda Teorik Arka Plan	59
1.7.1. Antik Yunan'dan Gelen Miras	59
1.7.2. İslam Filozofları Üzerinden Şekillenen Gelenek	60
1.7.3. Kınalızâde'nin Bu İki Damar Arasındaki Yeri	62
1.8. Antik Yunan ve İslam Felsefesinde Ahlâk–Siyaset İlişkisi	64
1.8.1. Antik Yunan Düşüncesinde Ahlâkın Siyasete Önceliği	64
1.8.2. İslam Felsefesinde Ahlâk ve Siyaset İlişkisi	65
1.8.3. Karşılaştırmalı Değerlendirme	66

İKİNCİ BÖLÜM

2. KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİ

2.1. Kınalızâde ve Osmanlı	68
2.1.1 Kınalızâde Ali Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri	68
2.1.1.1. Ahlâk-ı Alâî Eseri ve Kaynakları	68
2.1.2. Kınalızâde Döneminde Osmanlı İmparatorluğu (16. Yüzyıl)	70
2.1.2.1. 16. Yüzyıl Osmanlıda Yönetim ve Ekonomi	70
2.1.2.2. Sosyo-Kültürel ve Entelektüel Ortam	71
2.1.3. Kınalızâde Ali Çelebi Üzerine Yapılmış Çalışmalar	72
2.2. Ahlâkın Temeli ve Nefis Anlayışı	73
2.2.1. İnsani Nefsin Mahiyeti	73
2.2.2. Kınalızâde'nin Nefsin Güçleri Düşüncesi	87
2.2.3. Kınalızâde'nin Mutluluk, İyilik ve Kemal Anlayışı	92
2.3. Erdemler ve Erdemsizlikler (Rezîletler)	99
2.3.1. Huyların Sınıflandırılması	99
2.3.2. Dört Temel Erdem	101
2.3.2.1. Hikmet Erdemi	101
2.3.2.2. Şecaat (Cesaret/Yiğitlik) Erdemi	112
2.3.2.3. İffet (Ölçülülük) Erdemi	116
2.3.2.4. Adalet Erdemi	120
2.3.3. Erdemlerin Zıddı Olan Rezîletler/Erdemsizlikler	125
2.3.4. Erdeme Benzeyen Erdemsizlikler/Rezîletler	127
2.4. Kınalızâde'ye Göre Nefis Hastalıkları ve Tedavisi	129
2.4.1. Bilgi Ve Cehaletle İlgili Hastalıklar veya Temyiz Gücünün Hastalıkları	129

2.4.1.1. Şaşkınlık (Hayret)	130
2.4.1.2. Basit Cehalet (Cehalet-i Basit).....	130
2.4.1.3. Birleşik Bilgisizlik ya da Cehl-i Mürekkeb.....	131
2.4.2. Öfke ve Korku Temelli Hastalıklar (Gadabî Gücün Hastalıkları).....	132
2.4.2.1. Cürretkârlık, Korkaklık ve Gevşeklik.....	133
2.4.2.2. Korku	135
2.4.3. Şehvet ve Arzuların Aşırılıkları (Şehvî Gücün Hastalıkları)	138
2.4.3.1. Fücür	138
2.4.3.2. Tembellik veya Atalet.....	141
2.4.3.3. Hüzün veya Üzüntü	144
2.4.3.4. Haset veya Kıskançlık	146
2.4.4. Manevî Hastalıkların Tedavi Yöntemleri	149
2.5. Mutluluğa Ulaşma ve Erdemlerin Sürekliliği	153
2.5.1. Nihai Hedef: Saadet ve Kemal (Mutluluk ve Yetkinlik).....	153
2.5.2. Erdemlerin Kazanılması	156
2.5.3. Ruh Sağlığının Korunması.....	159

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KINALIZÂDE’NİN SİYASET DÜŞÜNCESİ

3.1. İnsanın Toplumsallığı ve Devletin Zorunluluğu	166
3.1.1. İnsanın Sosyal Bir Varlık Oluşu	166
3.2. Sevgi ve Sosyal Dayanışma	176
3.3. Devletin Siyasal Temelleri	181
3.3.1. Devlet Yönetiminde Adalet İlkesi	181
3.3.2. Kanun, Liyakat ve Eşitlik Anlayışı.....	184
3.4. Hükümdar ve Yönetici Ahlâkı	189
3.4.1. Padişahlarda Bulunması Gereken Hasletler	190
3.4.2. Hükümdarın Siyaset Anlayışı ve Adaletle İlişkisi	191
3.5. Toplumsal Tabakalar ve Düzen	199
3.5.1. İnsan Sınıflarının Görev ve Fonksiyonları	199
3.5.2. Yönetilenler-Yönetenler İlişkisi	201
DEĞERLENDİRME.....	206
Kınalızâde’nin Geleneğe Katkısı.....	211

Siyaset Felsefesine Merkezi Katkılar	213
KAYNAKLAR	217



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.k.	: Adı Geçen Lonferans Dökümanı
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.t.	: Adı Geçen Tez.
bkz.	:Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed .	: Editör
Hz.	: Hazreti
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
MEBY.	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
TDVY.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
ter.	: Tercümesi
thk .	: Tahkik Eden
vdi.	: ve diğerleri
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Bu çalışma, Antik Yunan felsefesinde doğan ve İslâm düşüncesi geleneğinde sistematik bir form kazanan ahlâk (etik) ve siyaset (politika) felsefelerinin bütünlüğünü, Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Tezin temel bulgusu, Kınalızâde'nin ahlâkî siyasetin içsel ruhu olarak tanımlayan, Türkçe kaleme alınmış bu eseriyle, ahlâksız siyasetin mümkün olmadığını savunan evrensel bir etik-politik model sunarak Osmanlı düşünce tarihinde kalıcı bir etki bırakmış olmasıdır.

Konunun Önemi ve Amacı

Bu çalışmanın temel amacı, Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlâk ve siyaset anlayışını hem klasik İslâm felsefesi geleneği hem de Antik Yunan düşüncesi bağlamında bütüncül bir şekilde incelemektir. Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, Osmanlı düşünce dünyasında ahlâkın yalnızca bireysel faziletlerle sınırlı kalmadığı, aynı zamanda toplumsal düzen ve siyasî yapı ile de doğrudan ilişkilendirildiği özgün bir sistem sunmaktadır. Bu yönüyle eser hem ahlâk felsefesinin hem de siyaset felsefesinin kesişim noktasında yer alır.

Tezin konusunun önemi, ahlâk-siyaset ilişkisinin İslâm düşüncesindeki gelişimini Kınalızâde örneğinde yeniden yorumlama çabasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Kınalızâde, özellikle Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî gibi kendisinden önceki filozofların görüşlerini sistematik bir bütün hâline getirerek Osmanlı entelektüel geleneğinde ahlâk düşüncesine yeni bir yön kazandırmıştır. Onun, birey ahlâkî ile devlet yönetimi arasında kurduğu doğrudan bağ hem İslâm hem de klasik Batı düşüncesi açısından özgün bir sentez örneğidir.

Çalışmanın amacı, Kınalızâde'nin bu sentez anlayışını kavramsal, tarihsel ve felsefî boyutlarıyla ortaya koymaktır. Böylece hem *Ahlâk-ı Alâî*'nin klasik miras içerisindeki yerini belirlemek hem de modern dönemde ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesine katkı sağlamak hedeflenmiştir.

Ayrıca bu tez, Kınalızâde'nin düşüncesini yalnızca tarihsel bir kişilik olarak değil, ahlâkın evrensel ilkeleriyle insanın toplumsal varoluşu arasındaki bağ temellendiren bir düşünür olarak ele almayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem Osmanlı ahlâk literatürünün felsefî boyutunu görünür kılmakta hem de İslâm ahlâk felsefesinin modern araştırmalardaki önemini vurgulamaktadır.

Araştırma Problemi ve Temel Sorular

Bu çalışmanın temel araştırma problemi, Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlâk-siyaset anlayışının hem klasik İslâm felsefesi geleneği hem de Antik Yunan düşüncesi bağlamında nasıl bir konumda yer aldığı sorusudur. Tezin merkezinde, *Ahlâk-ı Alâî*'de kurulan ahlâk sistemi ile siyaset felsefesi arasındaki bağın, insanın bireysel kemaliyle toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi nasıl temellendirdiği bulunmaktadır.

Araştırma bu kapsamda şu ana problemi çözümlemeyi hedeflemektedir: Ahlâk, bireyin iç dünyasından toplumsal düzene uzanan bir sistem olarak ele alındığında, Kınalızâde bu sistemi hangi felsefî kaynaklar ve hangi yöntemsel ilkeler üzerinden kurmuştur?

Bu sorunun izini sürerken, Kınalızâde'nin ahlâk ve siyaset düşüncelerinin hem İslâmî gelenek hem de Antik Yunan felsefesiyle olan ilişkileri tarihsel ve kavramsal düzlemde ele alınmıştır.

Bu temel probleme yanıt aramak amacıyla aşağıdaki alt sorulara da odaklanılacaktır:

1. Antik Yunan (Platon ve Aristoteles) ve İslâm filozofları arasında temel erdemler (hikmet, şecaat, iffet, adalet) ve mutluluk (*eudaimonia/saadet*) anlayışları açısından hangi ortaklıklar ve farklılıklar bulunmaktadır?

2. Kınalızâde Ali Çelebi, insan nefsinin mahiyeti, nefsin güçleri ve bu güçlerin itidalinden doğan erdemler teorisini hangi geleneklere dayanarak kurmuştur ve erdemlerin sürekliliğini sağlamak için hangi manevi tedavi yöntemlerini önermiştir?

3. Kınalızâde'nin siyaset düşüncesinde devletin gerekliliği (*medeniyyun bi't-tab'*) ve adalet ilkesi nasıl temellendirilmektedir ve sevgi/muhabbet kavramı, adalet ile karşılaştırıldığında nasıl bir üstünlük taşımaktadır?

4. Kınalızâde'nin ideal yönetici (padişah) tasavvuru hangi ahlâkî hasletlere dayanır ve bu yönetici tipi, Platon'un Filozof-Kralı ve Fârâbî'nin İlk Reisi gibi seleflerinin ideal lider modelleriyle nasıl bir ilişki içindedir?

Yöntem ve Kaynaklar

Bu çalışma, konusunu tarihsel süreklilik ve felsefî sistematik içerisinde ele alan çok yönlü bir araştırma yöntemine dayanmaktadır. Öncelikle tarihsel yöntem kullanılarak, ahlâk-siyaset ilişkisinin Antik Yunan'dan İslâm düşüncesine ve nihayet Osmanlı düşünce dünyasında Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseriyle kazandığı biçim kronolojik bir çizgide incelenmiştir. Sistematik yöntem, Kınalızâde'nin ahlâk ve siyaset felsefesinin kendi iç

yapısı, kavramlar arasındaki mantıksal bağlantılar ve ahlâkî sistemin bütünlüğü açısından çözümlemesini sağlamıştır. Çalışmanın omurgasını oluşturan karşılaştırmalı yöntem sayesinde, Kınalızâde'nin düşüncesi hem Antik Yunan filozofları Sokrates, Platon, Aristoteles hem de Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî gibi İslâm filozofları ile temel kavramlar düzeyinde karşılaştırılmıştır.

Araştırmada ayrıca karşılaştırmalı içerik analizi uygulanarak, *Ahlâk-ı Alâî*'deki adalet, hikmet, itidal, saadet, muhabbet v.b. gibi temel kavramlar sistematik biçimde çözümlenmiş ve bu kavramların önceki geleneklerdeki karşılıklarıyla ilişkisi ortaya konmuştur. Bu çözümleme, metinlerin yalnızca biçimsel değil, aynı zamanda anlam düzeyinde de yorumlanmasına imkân tanıdığı için hermeneutik (yorumsal) bir yaklaşım benimsenmiştir.

Bunun yanında, tezin kuramsal zeminini oluşturan felsefî yapılar arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemek üzere metinlerarası karşılaştırma yöntemi kullanılmış; *Ahlâk-ı Alâî* hem Batı felsefesini temsil eden Platon'un Devlet kitabındaki görüşleri ile İslam dünyasında öne çıkan *Tehzîbü'l-Ahlâk*, *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* gibi eserlerle karşılaştırılmıştır. Çalışmanın normatif boyutunda ise felsefî-normatif analiz yöntemiyle, Kınalızâde'nin "nasıl olması gerekir" düzleminde kurduğu değer sistemi (adalet, liyakat, sevgi, fazilet) değerlendirilmiştir.

Tüm bu yaklaşımlar, kapsamlı bir literatür taraması ile desteklenmiş; hem Kınalızâde, Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî, Platon, Aristotelesin görüşlerini içeren birincil kaynaklar hem de modern şerhler, yorumlar, ansiklopedi maddeleri ve çağdaş araştırmalar gibi ikincil akademik incelemeler titizlikle incelenmiştir. Böylece çalışma, tarihsel ve sistematik, karşılaştırmalı yöntemleri ile içerik ve yorumsal analiz yöntemlerinin bir sentezi olarak şekillenmiştir.

Temel Kaynaklar

Bu çalışmanın temel dayanak noktasını, Kınalızâde Ali Çelebi'nin 1564 yılında tamamladığı *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri oluşturmaktadır. Söz konusu eser, hem klasik İslâm ahlâk felsefesinin zirve metinlerinden biri olması hem de Osmanlı düşünce tarihinde ahlâk ile siyasetin ayrılmaz bir bütün olarak ele alındığı en kapsamlı sistematik çalışma olması bakımından birincil kaynaktır. Çalışmada Kınalızâde'nin kavramsal sistemi, doğrudan eserin Arapça ve Osmanlıca nüshalarına dayanılarak okunmuş; ayrıca günümüz Türkçe çevirileri ile ona yapılan akademik şerhlerden yararlanılmıştır. Bu yaklaşım, metnin tarihsel bağlamı ile felsefî derinliğini aynı anda analiz etmeyi mümkün kılmıştır.

Tezin ikinci temel kaynak grubunu, Kınalızâde'nin beslendiği İslâm ahlâk felsefesi geleneğinin klasik metinleri oluşturur. Bu bağlamda İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, Nâsireddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* ve Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserleri doğrudan incelenmiş; bu üç metnin Kınalızâde'nin düşüncesine etkileri hem kavramsal hem de sistematik açıdan karşılaştırmalı biçimde analiz edilmiştir. Bu eserler, Kınalızâde'nin ahlâkî yapıyı kurarken dayandığı teorik temellerin belirlenmesinde ana referans işlevi görmüştür.

Üçüncü kaynak grubunu ise Antik Yunan felsefesinin kurucu metinleri teşkil etmektedir. Platon'un *Politeia* (Devlet) ve *Nomoi* (Yasalar) ile Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* adlı eserleri, Kınalızâde'nin felsefesinde öne çıkan “erdemler öğretisi”, “itidal ilkesi” ve “devletin ahlâkî temeli” kavramlarının tarihsel ve felsefî kökenlerini açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Bu metinler, İslâm filozofları aracılığıyla İslâm dünyasına taşınan Helenistik mirasın mahiyetini anlamada konusunda temel referans olmuştur.

Literatür Taraması

Bu çalışmanın literatür taraması, ahlâk ve siyaset düşüncesinin iki ana damarını —Antik Yunan ve İslâm felsefesi geleneklerini— kapsamaktadır. İlk olarak, Antik Yunan kaynaklı ahlâk-siyaset bütünlüğü üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede, Platon'un *Devlet* (Politeia) adlı eserinde ortaya koyduğu ruh-devlet paralelliği, dört temel erdem öğretisi (hikmet, şecaat, iffet, adalet) ve “Filozof-Kral” modeli incelenmiştir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* adlı eserlerinde geliştirdiği erdem etiği, “orta yol (mesotes)” ilkesi ve “insanın doğası gereği siyasal bir varlık (zoon politikon)” olduğu yönündeki görüşleri de bu incelemenin odak noktalarını oluşturmuştur. Bu metinler, ahlâkın siyasete ontolojik ve pratik önceliğini ortaya koyan ilk sistematik örnekler olarak değerlendirilmiştir.

İkinci olarak, İslâm felsefesi geleneği ve onun Antik Yunan mirasıyla kurduğu sentez ele alınmıştır. Bu bağlamda, İslâm dünyasında VIII. ve IX. yüzyıllarda başlayan çeviri hareketleriyle Helenistik mirasın Arapça'ya aktarılması süreci ve bunun ahlâk-siyaset düşüncesi üzerindeki etkileri irdelenmiştir. Fârâbî, Kindî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî gibi filozofların, pratik felsefe (hikmet-i amelî) anlayışı altında ahlâk, ev idaresi (tedbîrî'l-menзил) ve siyaset (tedbîrî'l-medîne) konularını nasıl sistematik bir bütün hâline getirdikleri incelenmiştir. Özellikle Fârâbî'nin “Filozof-Kral/Peygamber” sentezi, İbn Miskeveyh'in nefis terbiyesini ahlâkın temeline yerleştirmesi ve Tûsî'nin bu geleneği sistemleştirerek Kınalızâde'ye model oluşturmaları, literatür taramasında ön plana çıkarılmıştır.

Bu iki düşünce damarının incelenmesi, Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserindeki kavramsal ve metodolojik yapının anlaşılması açısından gerekli teorik arka planı sağlamıştır. Böylece literatür taraması hem Antik Yunan felsefesi hem de İslâm ahlâk felsefesi mirasının Kınalızâde'nin düşüncesinde nasıl bir sentez oluşturduğunu tarihsel ve felsefî düzlemde ortaya koymuştur.

Tezin Yapısı ve Bölümlerin İçeriği

Bu çalışma, Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlâk ve siyaset düşüncesini tarihsel, sistematik ve karşılaştırmalı bir bakışla incelemeyi amaçlayan dört ana bölümden oluşmaktadır. Her bölüm, hem kendi iç bütünlüğü içinde ilerlemekte hem de bir sonraki bölüme kavramsal bir geçiş sağlamaktadır.

Birinci bölüm, araştırmanın kuramsal çerçevesini oluşturmakta ve Antik Yunan düşüncesinde ahlâk ile siyaset arasındaki ilişkinin temellerini ele almaktadır. Bu bölümde, Sokrates'in bilgi–erdem birliği anlayışı, Platon'un ruh–devlet paralelliği ve Aristoteles'in erdem etiği ile “orta yol” ilkesi detaylı biçimde incelenmiştir. Amaç, Kınalızâde'nin sisteminde görülen ahlâk siyaset ilişkisi ile erdem kavramlarının Antik Yunan'daki karşılıklarını tespit etmek ve bu kavramların sonraki felsefî mirasa nasıl aktarıldığını ortaya koymaktır.

İkinci bölüm, İslâm felsefesi geleneğinde ahlâk–siyaset düşüncesinin gelişimini ele almakta ve bu geleneğin Kınalızâde'ye uzanan teorik hatlarını analiz etmektedir. Bu kapsamda, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî gibi filozofların pratik felsefe anlayışları, erdem öğretisi ve saadet kavramına yükledikleri anlamlar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu bölüm, Kınalızâde'nin düşüncesinin beslendiği İslâmî arka planı bütünlüklü biçimde sergilemektedir.

Üçüncü bölüm, Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserini merkez alarak, onun ahlâk–siyaset sistemini kavramsal çözümlemeyle ortaya koymaktadır. Burada nefsin güçleri, dört temel erdem, adaletin anlamı, saadet anlayışı, birey ve toplum ilişkisi gibi ana temalar incelenmiştir. Ayrıca, Kınalızâde'nin ahlâk anlayışının hem bireysel hem toplumsal yönleriyle bir bütün oluşturduğu vurgulanmıştır.

Değerlendirme bölümü ise Kınalızâde'nin görüşlerini modern ahlâk kuramlarıyla karşılaştırmakta ve özellikle ahlâkın temeli, insanın toplumsal yönü ve siyasetin ahlâkî meşruiyeti konularında modern felsefî yaklaşımlarla (örneğin Kantçı, Aristotelesçi ve faydacı yaklaşımlarla) mukayeseler yapmaktadır. Bu bölüm, klasik ahlâk felsefesi ile modern etik

arasında bir köprü kurmayı ve Kınalızâde'nin sisteminin çağdaş felsefî bağlamlardaki geçerliliğini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

1.ANTİK YUNAN VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE SİYASET İLE AHLÂK-SİYASET İLİŞKİSİ

Antik Yunan felsefesinde ahlâk ve siyasetin ortak çerçevesi, Antik Yunan şehir devletlerinin (polis) yapısı ve bu iki alanın birbirini nasıl etkilediği ile yakından ilişkilidir. Bu dönemde filozoflar, bireyin erdemli yaşamının ve mutluluğunun ancak iyi düzenlenmiş bir toplum ve devlet içinde mümkün olabileceğine inanmışlardır.¹

1.1.Antik Yunan’da Ahlâk ve Siyasetin Ortak Çerçevesi

Antik Yunan düşüncesinde ahlâk ve siyaset birbirine sıkıca bağlı alanlar olarak görülmüştür. Fârâbî gibi İslâm filozoflarının da bu Yunan geleneğinden etkilenecek siyasetin ahlâktan bağımsız düşünülemeyeceğini² savunduklarını daha sonra göreceğiz. Siyaset ve ahlâkı bu şekilde ele alan hem Antik Yunan filozofları hem de İslam filozofları, siyasetin sağlıklı işleyebilmesi için ahlâkı bir şart olarak ön plana çıkarmışlardır.

Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*’adlı ahlâk eserinde siyasî ahlâk konularına değinmiş ve *Politika*’adlı eserini de bu konunun önemini vurgularcasına, ahlâkın bir devamı şeklinde işlemiştir.³ Onun bu düşünsel duruşu, düşüncesinde ahlâk ile siyasetin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğinin bir göstergesidir.

Antik Yunan felsefesinin ahlâkı ve siyaseti tek bir bütün olarak ele alması, bireyin nihai hedefi olan mutluluğa (eudaimonia) ulaşmasının sadece ahlâkî erdemlerle değil, aynı zamanda iyi düzenlenmiş bir toplumsal yapı (polis) içinde mümkün olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda bu durum, ahlâk ve siyaset alanının neden iç içe geçtiğinin de en net göstergesidir. Bununla birlikte bu yaklaşım, ahlâkı sadece bireysel vicdani bir mesele olmaktan çıkarıp, devletin ve yasaların temel kuruluş amacı haline getirmektedir. Nitekim Aristoteles’in ahlâk eserini (*Nikhomakhos'a Etik*) siyaset eserinin (*Politika*) bir öncülü olarak görmesi, bu ontolojik ve pratik önceliğe işaret eden bir durumdur.

¹ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), s. 1178a1-2, 1218b15, 1219b25-30; 1220b5.; Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001b), s. 295.

² Veysi Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî’nin Siyaset Düşüncesi* (Ankara: İlâhiyât, 2023), s. 39.

³ A.g.e, s. 40.

1.1.1. Polis ve Ahlâk-Siyaset İlişkisi

Antik Yunan'da şehir devleti (polis), bireyin yaşamının merkezinde yer almış ve felsefi düşüncüyü derinden etkilemiştir.⁴ Bu anlamda insan, doğası gereği sosyal veya politik bir varlık (*zoon politikoon*) olarak kabul edildiğinden, bu düşünce devlet düşüncesiyle doğal birlikteliklerin en üst biçimi olarak *en yüksek iyi* şeklinde amaçlanmıştır.⁵ Nitekim Platon, insanların tek başlarına kendi kendilerine yetememeleri ve ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarının yardımına ve işbirliğine ihtiyaç duymaları nedeniyle toplumun ve dolayısıyla devletin oluştuğunu belirtmektedir.⁶

Antik Yunan'da vatandaşların siyasi kararlara katılımı, adalet, yasa ve yurttaşlık gibi kavramların felsefi olarak incelenmesine yol açmıştır. Nitekim Aristoteles'e göre, ahlâklı bir yaşam ve mutluluk (eudaimonia) ancak iyi düzenlenmiş bir topluluk (polis) içinde mümkündür.⁷ Ona göre bu anlamda devletin amacı da vatandaşların erdemli bir yaşam sürdüğü ve nihai mutluluğa ulaştığı bir düzen sağlamaktır. Ahlâkın olmadığı bir devlette hiçbir yöneticinin gerçek anlamda iktidar olamayacağı vurgulanmış⁸ ve bu nedenle, yöneticilerin ahlâkî nitelikleri ve erdemli davranışları, siyasi istikrar ve adalet için vazgeçilmez olarak görülmüştür. Platon, ideal devletinde hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet gibi dört temel erdemi vurgularken,⁹ Aristoteles de *adaleti* toplumun mutlu ve düzenli olması için büyük önem taşıyan bir kavram olarak ele almıştır.¹⁰

Yine ahlâk-siyaset bağlamında, Aristoteles'in insanı *zoon politikon* (politik varlık/sosyal varlık) olarak tanımlaması, ahlâkın siyasetten ayrı düşünülemeyeceğinin felsefi temelidir; insan, kendi kendine yetemeyen bir varlık olduğu için bir araya gelmek zorundadır.¹¹ Bu birlikteliğin en üst biçimi olan polis (şehir devleti) ise sadece hayatta kalmayı değil, "iyi yaşamı" yani erdemli ve mutlu yaşamı amaçlamaktadır. Çünkü insanın kendi ihtiyaçlarını karşılaması için bu yapının (devlet) şart olmasının yanında, insanın potansiyellerini gerçekleştirebilmesi için de şarttır. Yani *Polis*'in, bireyin eudaimonia'sının gerçekleştiği tek yer olarak görülmesi, ahlâkî gelişimin ve siyasi katılımın aynı sürecin parçası olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir. *Adalet, yasa ve yurttaşlık* gibi kavramların merkezde olması,

⁴ Platon, *Devlet* (İstanbul: Say Yayınları, 2016a), s. 473d.

⁵ Aristoteles, *Politika* (İstanbul: Say Yayınları, 2017b), s. 1253a.

⁶ Platon, *Devlet*, s. 369b.

⁷ Aristoteles, *Politika*, s. 1098a, 1103b, 1142, 1147b.

⁸ Platon, *Yasalar* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), s. 691c-d.

⁹ Platon, *Devlet*, s. 427e.

¹⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. (Ankara: Dost Yayınevi, 1999), s. 1221a.; Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, s. 1155b17.

¹¹ Aristoteles, *Politika*, s. 1253a.

bireysel erdemin, toplumun adil düzeniyle olan sıkı bağıını göstermektedir. Ahlâkın olmadığı bir devlette yöneticinin gerçek iktidar olamayacağı tespiti ise, siyasi meşruiyetin temeline ahlâkî niteliği yerleştiren bir düşüncedir.

1.1.2. Sofistlerin Ahlâk ve Siyaset Anlayışına Katkıları

Sofistler, M.Ö. 5. yüzyılda Yunan felsefesinin odağını doğadan insana ve topluma kaydıran ve bu yönüyle felsefe tarihi ve düşüncesi için önemli katkıları olan kişilerdir. Onların ahlâk ve siyaset anlayışları, önceki doğa filozoflarından farklı olarak daha pragmatik ve göreceli bir zemine oturmaktadır. Sofistler, ahlâkî kuralların ve yasaların doğal (physis) değil, toplumsal anlaşmalar (nomos) sonucu ortaya çıktığını savunmuşlardır. Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür"¹² sözü bunun en iyi ifadesidir. O, bu düşüncesiyle ahlâkî yargıların bireysel ve göreceli olduğunu ima etmekle, adalet gibi kavramları insanların uzlaşarak oluşturduğu yasalara bağlamaktadır.¹³

Bazı Sofistler ise, doğanın bireysel çıkar ve güç olduğunu, yasaların ise zayıfları korumak için güçlüler tarafından oluşturulduğunu iddia etmişlerdir.¹⁴ Thrasymakhos'un adaletin "güçlünün çıkarı" olduğu yönündeki görüşü bu yaklaşıma bir örnektir.¹⁵ Bu tür düşünceler, ahlâkî ilkelerin siyasi iktidarla olan bağlantısını ve potansiyel çatışmasını ortaya koymaktadır. Sofistler ayrıca, erdem ve ahlâkî davranışların öğretilerle olduğunu savunarak, ahlâkî eğitimin siyasi toplumun şekillenmesindeki rolünü de vurgulamışlardır.¹⁶ Bu doğrultuda iyi yurttaşlar yetiştirmeyi ve siyasi hayatta başarılı olmayı öğretmeye odaklanmışlardır. Kritias gibi bazı Sofistler, tanrıların yasaların yetersiz kaldığı durumlarda düzeni sağlamak için akıllı yöneticiler tarafından icat edildiğini¹⁷ ileri sürerek geleneksel ahlâkî ve dini inançlara eleştirel yaklaşmıştır.¹⁸

Sofistlerin ahlâkı ve yasaları doğa (physis) yerine toplumsal anlaşmaya (nomos) dayandırması, Antik Yunan düşüncesinde bir dönüm noktası olmuştur. Bu görecelilik (rölativizm), ahlâkî ve siyasi kuralların evrensellik ve mutlaklıklarını sorgulatarak, gücün ve çıkarın ahlâkı nasıl şekillendirebileceği sorusunu gündeme getirmiş gibidir. Bu anlamda

¹² Platon, *Theaitetos* (İstanbul: Say Yayınları, 2014c), s. 152a.

¹³ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi II Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a*, çev. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2019), s. 145.; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler-Sokrates* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2021), s. 241.

¹⁴ W. K. C. Guthrie; a.g.e, s. 241.,

¹⁵ Platon, *Devlet*, s. 338c–339a.

¹⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler-Sokrates*, s. 98, 100, 107, 245.

¹⁷ Aristophanes, *Bulutlar* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1957), s. 48.; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi* (Ankara: V Yayınları, 1989), s. 66-67.

¹⁸ Walther Kranz, *Antik Felsefe - Metinler ve Açıklamalar*, çev. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984), s. DK 88 B 25.

Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" ilkesi ve Thrasymakhos'un adaletin "güçlünün çıkarı" olduğu iddiası, bu dönemin en keskin siyasi ahlâk tartışmalarını başlatmış gibi görünmektedir.

1.1.3. Sokrates'in Ahlâkî Sorgulama Yöntemi

Sofistler hakkındaki tartışmaları bulabileceğimiz en geniş literatür hiç şüphesiz Platon'un eserleridir. Onun eserlerinde konuşturduğu Sokrates, Sofistlerin göreceli ve pragmatik ahlâk anlayışına karşı çıkarak, kendisinin inandığı evrensel ahlâkî hakikatlerin¹⁹ savunusunu yapmıştır. Onun felsefi arayışının merkezinde, ahlâkî kavramların özünü bulmaya yönelik tanım arayışı yer almaktadır. Dolayısıyla Sokrates, bilginin erdemle aynı şey olduğunu savunmuş ve ahlâklı eylemlerden yoksun bilgiyi reddetmiştir.²⁰ Bu iddiayı destekler mahiyette, Aristoteles'e göre de ahlâkî alanda evrenseli arayan ve düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi Sokrates olmuştur.²¹ Bu yaklaşım, ahlâk ve siyasetin daha sağlam bir felsefi temele oturtulmasında önemli bir adım teşkil etmiştir.

Sokrates'in ahlâkı, toplumsal bir nitelik taşımakta ve genel iyiliğin, yani devletin esenliğinin sağlanmasına yönelik bir duruşu ifade etmektedir. O, insanları doğru düşünmeye ve bilgiye yönelterek, onların birer bilgin olmaktan ziyade, gerçek anlamda birer insan ve yurttaş olmalarını amaçlamaktadır.²² Ona göre bireysel mutluluk toplumsal mutluluktan ayrı düşünülemez. Her ne kadar bireysel erdemleri mutluluğun kaynağına yerleştirse de bu erdemlerin elde edilmesinin zeminini yine de toplumda bulmaktadır.

Sokrates'in ahlâkî sorgulama yöntemi (elenkhos), sorular yöneltme ve muhatabın kendi inançlarındaki çelişkileri fark etmesini sağlama üzerine kuruludur.²³ Gençlerle oturup kalkmasının nedenini "körpe ve ince dalların düzeltilebileceği, ancak tazeliğini yitirmiş ve kurumuş iri ağaçların düzgünlüğe eğilimli olmayacağı"²⁴ şeklinde açıklaması, eğitim ve ahlâkî gelişimin erken yaşlardaki potansiyeline verdiği önemi göstermektedir. Görüldüğü kadarıyla Sokrates'in felsefi duruşu, onu toplumun genel akışından farklı bir konuma yerleştirmiştir. Bir "*sokak filozofu*" olarak çarşı pazar gezip gençlerle iyilik, doğruluk ve

¹⁹ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler-Sokrates*, s. 98, 100.

²⁰ Platon, *Protagoras* (İstanbul: Say Yayınları, 2014b), s. 352b–357e.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), s. 1078b.

²² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), s. 44.

²³ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt* Paradigma Yayınları, 2009), s. 146.

²⁴ Platon, *Devlet*, s. 377a.

güzellik gibi değerleri tartışması,²⁵ onun dönemin yöneticileri tarafından "gençlerin ahlâkını bozmakla" suçlanmasına yol açmış ve nihayetinde idam edilmesine neden olmuştur.²⁶ Stoacı filozof Seneca, bilge insan için uygun bir şehir bulunmasının zor olduğunu belirtirken, Sokrates'in yargılanıp ölüme mahkûm edildiği Atina'yı buna örnek göstermiştir.²⁷ Fârâbî'ye göre ise Sokrates, yaşadığı toplumun erdemsizliğine sürüklenmek yerine ölümü tercih etmiş²⁸ gibi görünmektedir. Çünkü erdemsiz bir toplumda ne erdemli bir hayat sürmesi ne de soyutlanarak bedbaht olmaması mümkün değildi.²⁹

Sokrates'in dini misyonu da ahlâkî sorgulamalarının önemli bir parçasıdır. Kendisine ilahi bir ses veya varlık olan "daimonion"dan ilham geldiğini, bunun onu yanlış işler yapmaktan koruduğunu belirtmesi,³⁰ onun kendisini Tanrı'nın Atinalılara gönderdiği bir hediye olarak gördüğünü ve tek Tanrı inancına sahip olduğunu, özellikle kendi inancından bahsederken "Tanrı" terimini tekil olarak kullandığını, çoğul "tanrılar" terimini ise daha çok halkın politeist inançları veya yüce ruhlu kahramanlar bağlamında kullandığını³¹ görmekteyiz.

1.2. Platon'un Ahlâk ve Siyaset Anlayışı

Platon'un ahlâk ve siyaset anlayışı, felsefî sisteminin temelini oluşturan *İdealar* kuramı ve özellikle insanın yetkinleşmesi ile toplumun ideal düzeni arasındaki ayrı düşünülemez ilişki üzerine kuruludur. En temelde ise Platon'un siyaset felsefesi, ahlâkî ilkeler üzerine inşa edilmiştir.³² Onun bu ahlâkî temeli, siyaset görüşünün sadece pratik bir yönetim biçimi arayışı değil, aynı zamanda etik temelli bir ideal arayışı olduğunu gösteren bir durumdur. Bizim çalışmamızda da bu temel, onun felsefî sisteminin bütünlüğü açısından önemli bir başlangıç noktasıdır. Bunun daha iyi anlaşılması için Platon'un ahlâk ve siyaset anlayışını detaylandırmak gerekir.

²⁵ Mehmet Önal, "Bir Hayat Felsefesi ve Mutluluk Öğretisi Olarak Sınıfsız Aylaklık", *Beytulhikme Int J Phil* 9/2019), s. 1078.

²⁶ Mehmet Önal, "Sokrates'in Tanrı Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi* 32/2007), s. 25.

²⁷ Seneca, *Moral and Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 180.; İlyas Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı* Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), s. 28.

²⁸ Fârâbî, *Farabî'nin Üç Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 85-87.

²⁹ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 143.

³⁰ Walter Horatio Pater, *Platon ve Platonculuk* (İzmir: İlyayayınevi, 2011), s. 74.; Önal, a.g.m., s. 28.

³¹ Mehmet Önal; a.g.e, s. 36.

³² Platon, *Devlet*, s. 473d, 502c, 545a-581d.; Platon, *Yasalar*, s. 715d.; Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (İsatanbul: Ülken Yayınları, 2001), s. 186.

1.2.1. Ruhun Üçlü Yapısı ve Erdemler

Platon'un ahlâk anlayışı, insan ruhunun üç temel bölümden oluştuğu görüşüne dayanır. Bunlar, akıl (rasyonel), tin (irade veya öfke) ve iştiha (arzu veya istek) bölümleridir.³³ Onun felsefesinde ahlâkî erdem (arete), bu üç bölüm arasındaki uyum ve denge ile ilgilidir. Çünkü ahlâkî olarak da bu üç ruhsal bölüme karşılık gelen üç temel erdem vardır. Ona göre bunların ilki *akıldır*. Akıl (rasyonel bölüm), *ruhun* en üstün ve yönetici kısmıdır. Aklın erdemi ise *bilgelik* veya *hikmet*dir. Bilgelik, bireyin bütünsel iyiliğini yönetmekle yükümlüdür ve insanın düşünen kısmı ile ilgilidir.³⁴

Platon'a göre ikinci kuvve/güç ise *Öfke* gücüdür. *Öfke*, tehlikeler karşısında doğru hareket etmeyi ve korkuya boyun eğmemeyi ifade eden erdemdir. Tin'in erdemi adı da *cesaret* veya *şecaat/yiğitlik*dir.³⁵

Platon'un ruhta gördüğü üçüncü güç veya kuvve ise *İштиha* (Arzu/İstek) gücüdür ve bu güç insanın üç temel ihtiyaç ve arzuları olan beslenme, büyüme ve çoğalmayı temsil eder. Bu arzuları dengelemeyi ve aşırıktan kaçınmayı içeren erdem ise *ölçülülük* (*iffet*) olarak isimlendirilir. Ölçülülük, işlev olarak ruhun düşünen kısmı ile arzulayan kısmı arasındaki gerilimi giderir ve insanı bedensel hazların aşırılıklarından koruyan düzen kurucu bir erdemdir.³⁶

Ruhun üçlü yapısı (akıl, öfke, iştiha) ve bunlara karşılık gelen erdemler (bilgelik, cesaret, ölçülülük) Platon'un ahlâkî sisteminin temel taşlarıdır. Ruhun rasyonel kısmının (akıl) yönetici rolü, onun ahlâk anlayışında bilginin ve rasyonalitenin mutlak üstünlüğünü vurgularken bu, aynı zamanda '*Filozof-Kral*' modelinin de psikolojik temelini oluşturmaktadır. Platon'un bu güçlerle hedeflediği şey ise dengeyi ifade eden, bu üç ruhsal bölümün uyum içinde olmasıyla ortaya çıkan dördüncü ve en önemli erdem olan *adalet* erdemidir.³⁷ Adil bir insan, ancak ruhunun bu üç kısmının ahenkli bir denge içinde olması ve aklın diğer bölümleri yönetmesi sonucu adil olabilmektedir.³⁸ Platon'a göre adalet, bütün

³³ Platon; a.g.e, s. 425b, 508e, 592b. ; Platon, *Menon* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 81c.

³⁴ Alfred Edward Taylor, *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. (Ankara: Fol Kitap, 2020), s. 65.; Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), s. 158.; Platon, *Devlet*, s. 433a, 451a, 553d.

³⁵ Platon; a.g.e, s. 427e.

³⁶ A.g.e, s. 451a. ; Arslan Topakkaya - Bengü Özyürek Şahin, "Sakıncalı Rejim Demokrasi: Platon-Aristoteles Örneği", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 20 (2015), s. 206.

³⁷ Platon; a.g.e, s. 433a, 451a, 553d. ; Taylor, *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. s. 65.

³⁸ Raymond Geuss, *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*, çev. (İstanbul: Dipnot Yayınları, 2019), s. 71.

erdemlerin ihtiyacı ve aynı zamanda da sonucudur.³⁹ Yani bilgelik (akıl erdemi), cesaret (irade erdemi) ve ölçülülük (arzu erdemi) erdemlerinin varlığı, adaletin temelini oluşturmaktadır.

1.2.2. İdeal Devletin Temelleri (Politeia)

İdeal devlet anlayışını, insanın psikolojik özelliklerinden (ruhun üçlü yapısı) yola çıkarak oluşturan Platon,⁴⁰ ideal devletin amacını da bireylerin yetkinleşmesini sağlamak ve en yüksek iyiyi gerçekleştirmek olarak belirlemektedir.⁴¹ Platon'a göre devlet, insanın kendine yeterli olamaması ve temel ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlarla yardımlaşmak zorunda olmasından doğmaktadır.⁴² Çünkü salt bireysel ruh düşüncesi veya onun bu bireysel ahlâkî durumu kurgulaması yeterli değildir. Nitekim o, bu ruh düşüncesi üzerine ideal toplum düşüncesini bina etmektedir. Bu anlamda Platon'un kurgulamış olduğu *ideal toplumda*, ruhun üç bölümüne karşılık gelen üç temel sınıfı oluşturduğunu görmekteyiz. Bunların ilki *Yöneticiler* veya *Filozoflardır*. Ruhun akıl kısmına denk gelen veya ruhun bu kısmını temsil eden bu sınıfın görevleri, devleti bilgelikle yönetmek ve "iyi ideası"nın bilgisine sahip olmaktır. Bu sınıfın erdemi ise *bilgeliktir*.⁴³

Platon'a göre diğer sınıf ise *Koruyucular* yani *Askerlerdir*. Ruhun irade veya öfke kısmını temsil eden bu sınıf, devletin güvenliğini sağlamak, yasalara uymak ve yöneticilerin emirlerini yerine getirmekle görevlidirler. Bu sınıfın erdemi de *cesarettir*.⁴⁴

Platon'un devletinde insandaki ruhun kuvvelerine denk gelen son sınıf ise *Üreticiler* (*Çiftçiler, Zanaatkarlar, İşçiler*)dir ve bunlar ruhun arzu veya istek kısmını temsil ederler. Görevleri devletin maddi ihtiyaçlarını karşılamak olan bu sınıfın erdemi ise *ölçülülük* diğer adıyla *ıffettir*.⁴⁵

Görüldüğü gibi Ruh-Devlet paralelliği, Platon'un felsefesinin en özgün ve merkezi tezlerinden biridir. Devletin yapısını insanın ruhuna benzetmek, nihayetinde siyasal düzenin nihayetinde ahlâkî bir düzen olduğunun göstergesidir. Her sınıfın bir erdeme (bilgelik, cesaret, ölçülülük) karşılık gelmesi yine aynı şekilde ideal devlette bireysel ruhtaki uyumun (adalet) toplumsal düzeyde gerçekleştiğini ispatlamaktadır.

³⁹ Nasîreddin Tusi, *Ahlâk-ı Nasîrî*, çev. (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), s. 124.

⁴⁰ Platon, *Gorgias* (İstanbul: Say Yayınları, 2016b), s. 503e.; Platon, *Menon*, s. 81c.; Platon, *Yasalar*, s. 782e.

⁴¹ Platon, *Devlet*, s. 444a, 502d, 504e-505a, 540e, 591a.

⁴² Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 216.

⁴³ Platon, *Devlet*, s. 480a.; Platon, *Devlet Adamı* (İstanbul: Say Yayınları, 2014a), s. 163.; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Yayınevi, 2004), s. 175.

⁴⁴ Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2008), s. 27.

⁴⁵ Platon, *Devlet*, s. 434c, 435b, 486d, 540d.

Dikkat edilirse bu sınıflar hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiştir. Platon'un ideal devleti, İdealar kuramı ile yakından ilişkili olduğundan zorunlu olarak ideal adalet ve iyi ideasına uygun olarak tasarlanmış bir modeldir.

1.2.3. Adaletin Bireysel ve Toplumsal Anlamı

Platon'a göre adalet hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dengeyi ve uyumu ifade eden merkezi bir erdemdir.⁴⁶ Bu anlamda *bireysel adaletin* (a)ruhun üç kısmının (akıl, tin, iştihâ) uyumlu ve ahenkli bir şekilde çalışması sonucunda, (b)ruhun en üstün kısmı olan aklın, diğer bölümleri yönetmesi ve (c) insanın kendi işiyle uğraşması ve ruhunun parçalarının birbiriyle karışmaması sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bireysel adaletin ifadesi iken *toplumsal adalet* ise Platon düşüncesinde her sınıfın kendi doğasına uygun görevleri yerine getirmesi ve diğer sınıfların işine karışmaması anlamına gelmektedir. Bu anlamda bahsettiğimiz şey *adil* toplumdur. Yani yöneticilerinin bilge, koruyucularının cesur ve üreticilerinin ölçülü olduğu bir toplum adil bir toplumdur. Platon, sınıflar arasındaki geçişin veya görev değişiminin adaletsizlik ve devletin yıkılma nedeni olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Yani toplumsal düzen bireysel ruhun düzenli olmasına veya ruhun erdemli olmasına bağlıdır.

Adaletin bireysel ve toplumsal düzlemde 'uyum' ve 'herkesin kendi işini yapması' olarak tanımlanması, Platon'un adaleti sadece bir dağıtım ya da ceza ilkesi olarak değil, bütünsel bir 'işlevsellik' ve 'düzen' ilkesi olarak gördüğünü vurgulayan bir düşüncedir. Onun ruhsal düzeni (bireysel adalet) toplumsal düzenin (toplumsal adalet) kaçınılmaz öncülü ve garantisi gibi görmesi, ahlâk-siyaset bütünlüğü açısından önemli bir göstergedir. Eğer Platon için adaletten bahsedilecekse bu hem bireysel anlamda ahlâkî erdemliliğin hem de siyasi anlamda toplumsal dengeliliğin ifade edilmesi anlamına gelmektedir.

1.2.4. Filozof-Kral Modeli

Kurmuş olduğu sisteme uygun biçimde, *İdeal* devleti yönetecek kişilerin filozoflar olması gerektiğini savunan⁴⁸ Platon, insanlığın kötülüklerden kurtulabilmesi için ya tam ve gerçek filozofların iktidarı ele alması ya da tanrısal bir lütuf sayesinde kralların felsefeyi

⁴⁶ Francis Macdonald Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. (İstanbul: İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları., 2019), s. 41.; Ayhan Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası* (İstanbul: Gendaş Yayınları, 2004), s. 29.

⁴⁷ Platon, *Devlet*, s. 434c.

⁴⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008b), s. 234-235.

benimsemesi⁴⁹ gerektiğini ifade eder. Onun *Filozof Kralı* belli bazı niteliklere sahiptir. Çünkü bu yönetici, *insani zirve* sayılabilecek bütün nitelikleri taşıyan yani bütün erdemlerin en yetkin şekillerini barındıran kimsedir. Platon'un *Filozof Kralı* yüklediği bu özellikler sırasıyla:

1- *Bilgi (Episteme)*: Filozoflar, değişmez *İdealar* dünyasının, özellikle de *İyi İdeası*'nın bilgisine (*episteme*) sahip olan yegâne kişilerdir. Gerçek bilgiye sahip olmaları nedeniyle devleti en doğru ve adil şekilde yönetebilirler. Ve bu yetki sadece Filozoflara aittir. Ancak daha sonra ise Platon yasaları esas alacak şekilde düşüncesini yenilemiştir.⁵⁰ Yani yasalar, bilge yöneticilerin ilkelerinin bir yansıması olmalı ve toplumsal düzeni sağlamanın yanı sıra yurttaşları erdemli bir yaşama yönlendirmelidirler.⁵¹ Burada Platon'un bilgi anlayışı siyasal meşruiyetin de kaynağıdır. Çünkü Filozof kral, hakikati bilen tek kişi olarak yasaların bile ötesine geçebilir. Ancak Platon'un geç döneminde yasaların üstünlüğünü vurgulaması, ideal ile pratik (reel politik) arasındaki uçurumu fark ettiğini göstermektedir. Bu değişim, onun düşüncesinde bir tür "realist dönüş" olarak da okunabilir.

2-*Erdem*: Filozof bütün bilimleri elde etmeye hazır, doğruyu seven, varlığın bütünü kavrayan, doğruluğu ve adaleti seven kişidir.⁵² Filozof yaratılışı gereği, eğer uygun eğitimi bulursa gelişerek bütün değerlere ulaşır.⁵³ Burada Platon için filozof kral yalnızca entelektüel değil, aynı zamanda ahlâkî bir örnektir. Erdemsiz bir şekilde elde edilen bilginin tehlikeli bir güce dönüşebilir olma ihtimaline karşı, bilgi ile erdemin birleşmesi, siyasette güvenilir bir liderliğin ön koşulu olarak okunabilir.

3-*Eğitim*: Platon, Filozofların sıkı bir eğitim sürecinden geçmeleri gerektiğini düşünür⁵⁴ ve ona göre filozof 50 yaşından sonra yönetime gelmelidir.⁵⁵ Bu, Platon'un devlet teorisinin "pedagojik boyutunu" ortaya koyan bir durumdur. Ona göre iyi yönetim doğuştan gelen yetenek kadar, uzun bir eğitimin de ürünüdür.⁵⁶ 50 yaş sınırı ise yöneticiliğin gençlik tutkularından arınmış, olgunluk çağına özgü bir bilgelik gerektirdiğini simgeleyen bir

⁴⁹ Eflaton, *Mektuplar* (İstanbul: MEBB, 1962), s. 326a-b.

⁵⁰ Platon, *Yasalar*, s. (Giriş: s.33).

⁵¹ Platon, *Theaitetos*, s. 178a, 179a.; Abdullah Demir, "Platon Felsefesinde Bilgi Sorunu", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antıçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), s. 192, 218.

⁵² Platon, *Devlet*, s. 476e, 491c, 494d.

⁵³ A.g.e, s. 491d-492a.

⁵⁴ A.g.e, s. 413d-540a.

⁵⁵ A.g.e, s. 540a. ; Adnan Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri* Marmaar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (2008), s. 229.

⁵⁶ Platon; a.g.e, s. 413d, 414a, 503c, 540a, 545a, .

durumdur. Bu anlayış, günümüzdeki liderlik için de deneyim ve olgunluk şartını hatırlatmaktadır.

4-*Akıl ve İktidarın Birleşmesi*: Platon'a göre ideal devleti gerçekleştirmenin tek yolu, devleti yönetecek kişilerin filozof olması, yani akıl gücüyle devlet gücünün birleştirilmesidir.⁵⁷ Diyebiliriz ki bu, Platon'un karşımıza çıkan en radikal önermesidir: iktidar ancak bilgiyle birleştiğinde meşrudur. Bu fikir, günümüz demokrasilerindeki “halk iradesi” ilkesinden oldukça farklıdır; çünkü Platon bilgiye sahip bir elitin yönetimini öngörmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, *epistemokratik*⁵⁸ bir modelin savunusu olarak değerlendirilebilir.

5- *Hukuktan Bağımsızlık* (İdeal Durumda): Filozof Kral, mutlak bilgiye dayandığı için yasalara bile bağlı kalmayabilir.⁵⁹ Bu madde Platon'un sisteminin en tartışmalı yönüdür. Eğer bir kişi mutlak hakikati biliyorsa, yazılı yasaların sınırlamasına ihtiyaç duymayabilir, ancak pratikte böyle bir bilgelik tartışmalı olduğundan, bu görüş tehlikeli bir otoriterliğe kapı aralama riskini barındırmaktadır. Platon'un *Yasalar*'da yasaların üstünlüğünü savunmaya yönelmesi, bu tehlikeyi sezdiğini düşündürür mahiyettedir.

6-*Mağaraya Dönüş Sorumluluğu*: Hakikati (İdeaların bilgisini) temaşa eden filozof, mağaraya (siyasi hayata) geri dönüp, hakikatin bilgisini uygun imajlarla ve sembollerle topluma aktarmakla sorumludur. Ancak filozof, mağaraya geri dönmek istemez⁶⁰ çünkü bu dönüş filozofun hayatını tehlikeye atabilir (Sokrates'in akıbeti gibi). Ona göre bu sorumluluk, filozof kralın en ağır yükümlülüğüdür.⁶¹ Çünkü hakikati bilmek yeterli değildir; onu topluma taşımak da gerekir.⁶² Ancak siyaset, hakikati çarpıtmaya ve filozofu yıpratmaya açıktır.⁶³ Platon burada hocası Sokrates'in trajedisini düşünüyor gibi görünmektedir. Bu madde, bilgi sahibi kişilerin kamusal sorumluluklarından kaçamayacaklarını vurgulayan evrensel bir ilke olarak da okunabilir. Fakat filozofun topluma dönmesi halinde dönmenin barındığı potansiyel

⁵⁷ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 180.

⁵⁸ *Epistemokrati* “bilgiye dayalı yönetim” demektir. Esasen Platon ve Aristoteles'ten gelen siyaset felsefesi geleneğinde, yönetimin en bilgili ve en faziletli kişilere ait olması gerektiği fikrini ifade eden, gerçek yöneticiliği ve başkanlığı kazandıran temel unsur hikmet (bilgelik) ve fazilet (erdem) olarak kabul eden ve bu iki nitelikte kişilerin diğer insanlardan üstün gören, esasen Platoncu ideali Fârâbîci ideal ile birleştirerek Aristoteles'in siyasal erdeminin çatışı altında birleştiren yönetim biçimini ifade etmektedir. Bu yönetim anlayışından güdülen amaç ise yöneticinin yetkinliğini soyluluk veya zenginlikten ziyade bilgi, akıl ve erdeme dayandırmaktır. Heywood, 27), ; Miller, 2019, 53), ; Küçükalp, 2011, 44), ; Ağaoğulları, 2018, 88), ; 63-74(Safi, 2018, 68).

⁵⁹ Platon, *Devlet*, s. 484a-487d; 500d-502c.

⁶⁰ A.g.e, s. 517d, 580d

⁶¹ A.g.e, s. 540b, 587c

⁶² A.g.e, s. 540b, 588a.

⁶³ A.g.e, s. 473d, 473e.

hayati tehlikeyi hocası Sokrates'in trajik sonuna binaen düşünmüş ise, bu onun sisteminin tamamen ütöpik olmadığını, kısmen de olsa tecrübeye dayandığını göstermektedir.

Kısaca toparlayacak olursak, *Filozof-Kral*, Platon'un rasyonel, bilgi temelli ve etik odaklı yönetim idealinin somutlaşmış halidir. Kralların felsefeyle, filozofların krallıkla birleşmesi tezi, 'bilgi eşittir erdem' Sokratesci ilkesinin siyasete taşınması şeklinde kendini göstermektedir. Platon'un 'Yasalar' eserindeki yasalara öncelik verme eğilimi de Platon'un daha sonraki dönemde ideal yönetim ile pratik yönetim arasındaki gerilimi hafifletme çabası olarak yorumlanabilir bir durumu arz etmektedir.

1.2.5. Platon'un Ahlâk-Siyaset Bütünlüğü

Araştırmamızı asıl ilgilendiren konu Platon'un felsefesi lokalinde onun Ahlâk-Siyaset ilişkisi ile ilgi düşüncesidir. Bu anlamda Platon'un siyaset felsefesinin temel etik prensipler üzerine kurulduğunu ve bu iki alanın, Platon'un düşünce sisteminde ayrılmaz bir bütünlük teşkil ettiğini görmekteyiz. Bu bütünlüğü oluşturan temel noktaların birincisi devletin amacıdır. Amacı bireylerin yetkinleşmesini, erdemli ve mutlu bir yaşam sürmelerini sağlamak olan devletin, bu amacına ulaşmasının yolu, ahlâkî ilkelere dayalı bir yönetim anlayışını hâkim kılmaktan geçer.⁶⁴ Ahlâk-siyaset bütünlüğünü oluşturan ikinci ilke ise *Ruh-Devlet* paralellliğidir. Platon, devleti (siyaseti) bireysel ruhun (ahlâk) büyük bir versiyonu olarak görürken, toplumsal adaleti de bireysel ruhtaki uyumun bir yansıması⁶⁵ şeklinde düşünür. Üçüncü bir birliktelik ilkesi de yönetimin ahlâkî niteliği ile ilgili durumdur. Platon'a göre iyi yönetim, yöneticilerin bilgeliğine ve erdemine (ahlâkî nitelik) bağlıdır.⁶⁶ O, farklı yönetim biçimlerini (timokrasi, oligarşi, demokrasi, tiranlık) ahlâkî erdemlerin varlığı veya yokluğu üzerinden değerlendirir; erdemsiz yönetimleri (tiranlık gibi) kötü yönetimler olarak görür.⁶⁷

Platon'daki ahlâk-siyaset bütünlüğünü gösteren bir başka şey ise bilgi zorunluluğudur. Ona göre ahlâkî bilgi (İyi İdeası'nın bilgisi), siyasi liderlik için en zorunlu önkoşuldur.⁶⁸

⁶⁴ A.g.e, s. 473d, 545a-581d. ; Osman İnan Şenses, *Platon'dan Smith'e Sosyal Düzenin İnşası* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), s. 13. ; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*, s. 234-235.; Sebile Başok Diş, "Platon Felsefesi'nde Adalet, Düzen ve Yasa", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), s. 1044.

⁶⁵ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 18.

⁶⁶ Platon, *Devlet*, s. 473d.

⁶⁷ Cengiz Özgün - Mustafa Uluçakar, "Platon ile Fârâbî'nin Devlet Anlayışlarının Günümüz Siyaset Perspektifinden Karşılaştırılması", *IJEASS* 3/1 (2020), s. 2.; O. Vahdet İşsevenler, *Doğal Hukuk Sorunu, Aristoteles'in Politika'sı&Hobbes'un Leviathan'* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), s. 26-27.

⁶⁸ Platon, *Yasalar*, s. 712a.

Ancak ve ancak gerçek bilgiye sahip filozoflar, bilgelik erdemi sayesinde devleti en iyi şekilde yönetebilirler.⁶⁹

Platon'daki ahlâk-siyaset bütünlüğünü gösteren son nokta ise yasaların ahlâkî rolü noktasıdır. Özellikle geç dönem eseri *Yasalar*'da, yasalar (kanunlar) toplumsal uyumu sağlamanın yanı sıra, yurttaşları erdemli bir yaşama yönlendirmeyi esas almaktadır. Diğer bir ifade ile, yasalar Filozof-Kralın görevini ifa etmelidir. Bu anlamda Platon yasaları akıl kaynaklı ve adalet gibi ilkelere uygun şekilde tasavvur eder.⁷⁰

Platon'un düşünce sisteminde ahlâk ve siyasetin ayrılmaz bir bütün oluşturması, onun felsefesinin nihai amacını netleştirmektedir. Görülen o ki Platon, siyaseti salt iktidar mücadelesi olarak değil, 'iyi'yi ve 'adalet'i toplumsal düzeyde gerçekleştiren bir şey olarak görmektedir. Nitekim ahlâkın, siyasetin ontolojik ve pratik öncülü olması, Platoncu anlamda düşünüldüğünde bizi tüm siyasi sorunların temelinde ahlâkî bir yetersizliğin yattığı düşüncesine götürmektedir.

Özetle, Platon için ahlâk (etik), bireyin ruhundaki düzen ve erdem arayışı iken; siyaset (Politeia), bu bireysel düzenin, toplumsal düzeyde, ideal sınıflar ve bilge yöneticiler aracılığıyla hayata geçirilmesi ve herkesin mutluluğunun sağlanmasıdır. Bu anlamıyla ahlâk, siyasetin hem ontolojik hem de pratik bir öncülüdür.

1.3. Aristoteles'in Ahlâk ve Siyaset Anlayışı

Aristoteles'in ahlâk ve siyaset felsefesi, Batı düşüncesinin temellerini atan ve İslâm filozofları (özellikle İbn Miskeveyh ve Fârâbî) tarafından yakından incelenen ve benimsenen bir sistematiğe sahiptir.⁷¹ Aristoteles, ahlâk ile siyasetin birbirinden ayrılmaz olduğunu savunarak, etiği siyaset felsefesinin bir parçası olarak görmüştür.⁷² Ahlâk-Siyaset ilişkisi düşüncesine bu şekilde bakmak, Aristoteles'in felsefesinin bütüncül yapısını anlamak için kritik öneme sahiptir. Etiğin siyasete tabi olması, onun, bireyin en yüksek iyiye (*Mutluluk/Eudaimonia*) ancak en yetkin topluluk olan "Polis" içinde ulaşabileceği fikrinden kaynaklanır.⁷³ Bu düşünce biçimi günümüzün modern felsefesinin birey-devlet veya ahlâk-siyaset ayrımından epey farklıdır. Aristoteles'in Ahlâk- siyaset ilişkisini doğru anlamanın yolu öncelikle onun ahlâkla ilgili düşüncelerini bilmekten geçer.

⁶⁹ Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, s. 29.

⁷⁰ Platon, *Yasalar*, s. 713e-715d, 823a.; Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 353.

⁷¹ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 40.

⁷² Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1098a, 1103b, 1142, 1147b.

⁷³ A.g.e, s. 1094a-b.

1.3.1. Aristoteles Düşüncesinde Erdem Etiği ve Orta Yol

Aristoteles'in ahlâk felsefesi gayeci (teleolojik) bir temele dayanır⁷⁴ ve ahlâkı, üstün bir prensipten değil, Platon'un aksine insanın kendi mahiyetinden (ruhundan) çıkarır.⁷⁵ Bu mahiyet ise, ruhun erdeme uygun etkinliği aracılığıyla tam kemalini ancak *Devlette* bulma imkânına sahiptir.⁷⁶ Bunu daha iyi anlamamanın yolu ise Aristoteles'in düşüncesinde erdemlerin nasıl kazanıldığını ve ahlâkî değişimin nasıl gerçekleştiğini bilmekten geçer.

Aristoteles, kötü insanın eğitimle iyi insan olabileceğini söylemektedir.⁷⁷ Ona göre ahlâk, doğuştan gelen (tabii) bir durum değildir,⁷⁸ çünkü değişmesi mümkün olan hiçbir şey tabii (doğal/doğuştan gelen) değildir.⁷⁹ Bu nedenle insanlar eğitim yoluyla erdemli bir hâle gelebilirler. İnsanların iyi olmasında üç yol vardır: Tabiat (Yaratılış/Mizaç), Adet (Alışkanlık) ve Öğretim/Eğitim.⁸⁰ İşte ahlâkî erdemler (karakter erdemleri), alışkanlık (i'tiyâd) yoluyla edinilirler.⁸¹ Bu ise bir eğitimin sonucunda kazanılan davranışların ifadesidir. Bu düşünceye göre eğer ahlâkın değişmesi mümkün olmasaydı, çocuk ve gençleri eğitilmez ve toplumsal kurallar konmazdı.⁸² Bu durumu desteklemek üzere düşüncesini dile getiren İbn Miskeveyh'e göre Aristoteles, zihin kuvveti için mantık kitaplarını, insanın psikolojik durumlarının düzeltilmesi için ise ahlâk kitaplarını yazmıştır.⁸³ Aristoteles'in erdemi "alışkanlık" (i'tiyâd) yoluyla edinilen bir davranış biçimi olarak görmesi, onu Sokrates ve Platon'un entelektüalist ahlâk anlayışından ayırmaktadır. Erdemi, sadece bilmek değil, aynı zamanda doğru eylemi tekrarlayarak kazanılan bir "huy" olarak göre Aristoteles, bu "huy" (hexis) kavramını ahlâk felsefesi için merkezi bir konuma yerleştirmektedir.⁸⁴ İbn Miskeveyh'in aktarımı ise Aristotelesçi felsefenin İslam dünyasında "nefs tezkiyesi" (ruhu arındırma) bağlamında nasıl pratik bir araç olarak algılandığını vurgulayan bir düşüncedir.

⁷⁴ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 133.

⁷⁵ Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), s. 60.

⁷⁶ A.g.e, s. 61.

⁷⁷ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1103b25.

⁷⁸ A.g.e, s. 1103a.

⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma (Tehzibu'l-Ahlak)* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1983), s. 37.

⁸⁰ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 61.

⁸¹ Hakan Hemşinli, "İbn Miskeveyh. Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe.", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2 (2018), s. 383.

⁸² İbn Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 19.

⁸³ A.g.e, s. 20.

⁸⁴ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1103a.

Aristoteles, ahlâkî olarak iyi olan bütün fiillerin genel karakterini, ifrat ile tefritin, aşırılık ile eksikliğin oluşturduğu iki kötünün ortası olarak tarif eder.⁸⁵ Her *fazilet (erdem)*, fazlalık ve eksiklik şekliyle, iki aşırılığın ortasında yerini alır.⁸⁶ İşte Aristoteles'e göre *erdemler* bu orta olmalar ve hallerdir.⁸⁷ Ona göre *orta yol (itidal)* kavramı, akla uygun davranma erdemini ve nihayetinde mutluluğu meydana getirir. Ancak bu orta yol mutlak değildir ve matematiksel bir ölçüm ile belirlenemez; görece bir nitelik taşır ve içinde bulunulan koşullara göre değişir⁸⁸ yani "bize göre" halini alır.

Erdemli davranışı, ruhun akla uygun etkinliği⁸⁹ olarak gören Aristoteles'in ahlâk anlayışında, kişinin fiillerini düşünme ve ayırt etme yoluyla gerçekleştirmesi ve onları aklın gerektirdiği şeye göre düzenlemesi esastır.⁹⁰ Bu akla uygunluk, *Pratik Hikmet (Phronesis)* sahibi kişinin (*Phronimos*) belirleyeceği şekildeki bir davranıştır.⁹¹ Ona göre *Phronesis*, entelektüel erdemler sınıfında yer alsa da ahlâkî erdemlerin uygulanmasını sağlayan pratik aklın bir unsurudur.⁹²

Bu "bize göre orta"⁹³ ifadesi, Aristotelesçi *orta yolun (Mesotes)* göreceli ve bağlamsal doğasını olabilecek en mükemmel bir şekilde ifade eden bir düşüncedir. Çünkü *orta yol*, matematiksel bir formül değil, *Pratik Bilgelik (Phronesis)* gerektiren dinamik bir karardır. *Phronesis*'i kısaca ifade edecek olursak, doğru hedefi (*eudaimonia*) belirleyen ahlâkî erdemlerle, hedefe ulaşmak için doğru araçları seçen entelektüel erdemleri birleştiren kilit yetenektir. Konumuzu ilgilendirmesi bakımından ifade edecek olursak, Aristoteles'te *Ahlâkî erdem* (ne yapmalıyız?) ve *Phronesis* (nasıl yapmalıyız?) birbirinden ayrı düşünülemez bir durum arz etmektedir.

1.3.2. Eudaimonia (Mutluluk) ve En Yüksek İyi

Bu konu ile ilgili olarak başta şunu açıklamakta fayda var, *Eudaimonia*'nın Türkçeye "*mutluluk*" olarak çevrilmesi, bazen kavramın derinliğini tam olarak yansıtmayabilir. Aristoteles için *Eudaimonia*, hazzı bir mutluluktan ziyade, "iyi yaşama" veya "insan doğasına

⁸⁵ A.g.e, s. 1107a.

⁸⁶ A.g.e, s. 1106b. ; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 145.

⁸⁷ Aristoteles; a.g.e, s. 1114b26-30.

⁸⁸ A.g.e, s. 1106b.

⁸⁹ Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı* (Ankara: Gündoğan, 1993), s. 98.

⁹⁰ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1088b13-16.

⁹¹ M. Ahmet Tüzen, "Aristoteles'in Ahlak Anlayışında Pratik Aklın Rolü.", *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2023), s. 121.

⁹² Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1103b, 1114b, 1144b, 1147b.; Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), s. 148.

⁹³ Aristoteles; a.g.e, s. 1106b.

uygun yetkin bir yaşam sürme" anlamını taşır. Bunun, “ruhun erdeme uygun etkinliği”⁹⁴ şeklinde tespit edilmesi ile tam olarak ifade edilmiş olur.

Aristoteles’e göre *iyi, bütün (to holon)* tarafından amaçlanan son amaçtır. Her sanat, araştırma, eylem ve tercihte bir iyi arzulanır ve iyi, “her şeyin yöneldiği şey” diye tarif edilir.⁹⁵ Yani her bir eylemin kendi ergonuna göre olması “onun iyisi”dir. Mutluluk ise insana ulaşana göre bir iyilik ve onun için bir olgunluktur. Aristoteles’in öz bir şekilde ifade etmesi gibi *mutluluk*, insanın asıl mahiyetinin tahakkukundan başka bir şey değildir.⁹⁶ Yani mutluluk, insanın en değerli ve temel hedefi olup, ruhun erdeme uygun etkinliğidir.⁹⁷ Ayrıca diğer şeylerden farklı olarak kendi zâtı için istenen tek şey de mutluluktur; başka bir şey için istenmez ve bu yönüyle nihai gaye ve mükemmel nihai şeydir.⁹⁸

Aristoteles’in mutluluğu beşe ayırdığı söylenir.⁹⁹ Bunlar (a)bedenin sağlamlığı ve duyuların kuvveti, (b)servete ve sadık adamlara sahip olmak, (c)insanlar arasında itibar ve sevgi kazanmak, (d)girişilen teşebbüslerde başarılı olmak ve son olarak (d)tam ve yerinde görüşe, doğru fikre sahip olmaktır.¹⁰⁰

Aristoteles mutlulukları üç genel kategoriye ayırmıştır. İlki nefsteki mutluluk (ilim ve marifetler, sonu hikmet olan en yüce mutluluk), ikincisi bedeni mutluluk (güzellik, sağlık) ve bedeni kuşatan dışsal mutluluk (dostlar, zenginlik) ve sonuncusu olarak da en yüce mutluluk ilim ve marifetle elde edilen ve çalışma ile gayret gerektiren mutluluk kategorileridir; diğerleri ise kısmen talih yoluyla elde edilebilir mutluluklardır.¹⁰¹ Bunlar içerisinde en yüce olanı *en yüksek iyi* ya da *teorik yaşam* dediğimiz birincisidir. Aristoteles devletin ve bütün toplulukların en yüksek *iyi*’yi gaye edinmek zorunda¹⁰² olduklarını söylemesi de onun ahlâk ile siyaseti ne kadar bütüncül bir karakter taşıdığını da göstermektedir.

Aristoteles, teorik yaşamı, siyasal yaşama göre daha değerli görmektedir, ancak bu siyasal yaşamı değersiz gördüğü anlamına gelmez. Ona göre bu teorik yaşam biçimi en soylu

⁹⁴ A.g.e, s. 1098a.

⁹⁵ A.g.e, s. 1178a1-2. ; MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. s. 295.

⁹⁶ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), s. 1185a2-9.

⁹⁷ Aristoteles, *Nikhomakos’a Etik*, s. 1096-a, 1097-b, 1098a, 1103-a.

⁹⁸ Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 105.

⁹⁹ Aristoteles’te doğrudan bu şekilde bir beşli sınıflama bulunmaz; bu tasnif daha çok sonraki şârihler aracılığıyla Aristoteles’in mutluluk anlayışını yorumlama çabalarının bir yansımasıdır. *Detaylı bilgi için bkz.: Aristoteles’te İyi Kavramının Beş Niteliği*, Hümeysra Özturan. Aristoteles, *2400’üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017a), s. 269-283.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. s. 1219a–1220a.

¹⁰¹ A.g.e, s. 1214b–1215a.

¹⁰² Aristoteles, *Nikhomakos’a Etik*, s. 1094a–b.; Aristoteles, *Politika*, s. 1252a–1253a.

faaliyet, insan doğasını aşan tanrısal nitelikte bir etkinlik¹⁰³ olduğundan bu *en iyi* olma şerefine nail olmuştur.

*Nikhomakhos 'a Etik'*in son bölümlerinde (Kitap X), teorik yaşamın (bios theoretikos) en yüksek mutluluk formu olarak konumlandırılması elbette önemlidir. Bu, en üstün entelektüel erdem (Sophia - Hikmet) insanı tanrısal olana yaklaştırdığı tezidir.¹⁰⁴ Ancak hemen ardından, siyasal ve pratik yaşamın da birincil olmasa da önemli bir erdemli yaşam formu olduğu vurgulanması elbette önemsenmelidir.

1.3.3. İnsan Doğası ve Zoon Politikon

Aristotelesçi düşüncede ruh, bedenin şekli (formu) olarak görülür. Ruh, organik bedenin *Entelechie*'sidir,¹⁰⁵ yani hayat prensibidir. Ruh, bedenden ayrı bir gerçeklik olsa da onunla bütünleşmiş bir unsurdur; maddeyi/bedeni aktif kılan, ona şuur ve akıl veren unsurdur.¹⁰⁶

Aristoteles'e göre ruh üç kademelidir. Bunlar, Nebat, Hayvan ve İnsan.¹⁰⁷ Bunlar içerisinde insanı diğer canlılardan ayıran, akıl sahibi olan kimsenin eylem (yaşamı) ile ilgili olanıdır.¹⁰⁸ İnsanlar, yeme, içme ve cinsel ilişki gibi eylemleri hayvanlarla ortak yapar, hatta beslenme ve çoğalma konusunda bitkilerle de benzer bir durumdadır. Ancak insanın yetkinliği bu olamaz. İnsan, merak eden, soru soran ve sorgulayan bir varlıktır.¹⁰⁹ İşte bu insan doğasının tezahürüdür ve onun doğasına uygun olan şeydir.

Diğer tarafta Aristoteles, insanı doğası gereği sosyal bir yaratık (cemiyyet mahluku) ve *Zoon politikon*" (siyasal varlık) olarak tanımlamıştır.¹¹⁰ Zoon politikon (siyasal varlık) kavramının önemi, insanın sadece bir sürü canlısı (zoon gregarikon) olmamasıdır. İnsan, devlette (polis) yaşayarak en yüksek potansiyeline ulaşabilen ve sadece bu ortamda logos (akıl/dil) aracılığıyla adalet ve iyilik üzerine konuşabilen tek varlıktır.¹¹¹ Bu nedenle siyaset, ahlâkın zorunlu tamamlayıcısıdır.¹¹²

¹⁰³ Aristoteles; a.g.e, s. 1177a12–1178b32.

¹⁰⁴ A.g.e, s. 1177a–1178b.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. s. 1015a5.; Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1184b8.; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), s. 180.

¹⁰⁶ Hüseyin Subhi Erdem, "İnsan Şahsiyetinin Gelişimine Holistik Bakış Felsefi Perspektiften Davranışçı ve Bilişselci Ekolün Eleştirisi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), s. 182.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), s. 413a–414b.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, s. 1097b–1098a.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. s. 980a21.

¹¹⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 1253a2–18.

¹¹¹ Erman Kar, "Cumhuriyet Düşüncesinin Felsefi Temeli Olarak Aristoteles'in Politeia Öğretisi", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 2023), s. 29.

¹¹² Aristoteles, *Politika*, s. 1253a2.

Aristoteles'e göre insanın toplumsal bir varlık olması, onun tek başına kendine yetmeyen¹¹³ bir varlık olmasından kaynaklanır. İnsanlar, temel ihtiyaçlarını karşılamak ve iyi bir yaşam sürmek için diğer insanlarla birlikte yaşamaya ve iş birliğine ihtiyaç duyarlar.¹¹⁴ Bu sadece temel ihtiyaçlarını karşılama ile ilgili bir durum değildir, aynı zamanda insanın insanî potansiyellerini gerçekleştirmesi için de gerekli bir durumdur. Bu insani potansiyellerden en önemli olanı da ahlâkla ilgi olanıdır. Bu nedenle, insan ahlâkî olgunluğa ancak devlette (polis) ulaşabilir. Örneğin birlikte yaşamak için insanın en önemli fenomeni olan iletişim (logos)¹¹⁵ vazgeçilemez bir işleve sahiptir. İşte Aristoteles'te siyasetin hem siyasî hem de sosyal olanı ifade etmesinin temeli bu zoon politikon kavramına dayanmaktadır.

1.3.4. Devletin Amacı ve Siyasal Düzen Tipleri: *Politika ya da Rejim*

Aristoteles'in siyaset düşüncesinin iyi anlaşılmasının bir şartı da onun düşüncesindeki devlet ve siyasal düzen tiplerini (rejim) bilmekten geçer. Bu bağlamda Aristoteles'in siyaset düşüncesi, pratik felsefenin bir parçası olarak görülür ve ahlâk ile yakından ilişkilidir.¹¹⁶

Aristoteles'e göre *Devlet (Polis)*, aile ve köy gibi doğal birlikteliklerin en üst ve en yetkin biçimidir.¹¹⁷ Devletin amacı ise sadece temel ihtiyaçları karşılamak olmaması, bununla birlikte en yüksek *iyi'yi (hayr)* gaye edinmesi ve vatandaşlarının mutluluğunu (eudaimonia) sağlaması¹¹⁸ olduğundan *Devlet*, bireyin kendini gerçekleştirmesi ve en yüksek potansiyeline ulaşması için gerekli zemini sunan yapıdır. Bireylerine yukarıda sayılan hususları sağlayıp sağlamama durumuna göre Aristoteles yönetim biçimlerini iki grupta inceler: Doğru rejimler (ortak iyiliği amaçlayanlar) ve yozlaşmış rejimler (kendi çıkarını gözetenler). Aristoteles yönetim biçimlerini kimin yönettiğine (tek, azınlık, çoğunluk) ve hangi çıkarı gözettiğine (ortak iyi/kendi çıkarı) göre sınıflandırırken de¹¹⁹ doğru rejimleri üçe ayırır. Bunlar, (a) tek kişinin erdemli yönetimi olan *Hükümdarlık (Monarşi / Siyaset-i Mülk)*, (b) erdemli ve yetenekli azınlığın yönetimi olan *Aristokrasi (Siyaset-i Keramet)* ve (c) Çoğunluğun (orta sınıfın) yönetimi olan *Politeia (Anayasal Yönetim / Siyaset-i Cemaat / Cumhuriyet)* rejimleridir. Tek kişinin erdemli yönetimi olan *Hükümdarlık (Monarşi / Siyaset-i Mülk)*, ortak yararı amaçlar. *Erdemliler yönetimi (Siyaset-i Fuzalâ)* olarak da adlandırılır. Yine birincisi

¹¹³ A.g.e, s. 1252b27–1253a1.

¹¹⁴ A.g.e, s. 1253a.

¹¹⁵ Aristoteles, *Politika* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2008), s. 1253a9–18.

¹¹⁶ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, s. 1094a26-b11.

¹¹⁷ Aristoteles, *Politika*, s. 1252b27–1253a.

¹¹⁸ A.g.e, s. 1280b30–1281a2.

¹¹⁹ Aristoteles, *Politika*, s. 1279a–1279b.

gibi ortak yararı amaçlayan bir diğer rejim ise *Aristokrasi (Siyaset-i Keramet)* yönetim biçimidir. Son olarak da *Politeia (Anayasal Yönetim / Siyaset-i Cemaat / Cumhuriyet)* rejimi ise çoğunluğun (orta sınıfın) yönetimi olup diğer ikisi gibi o da ortak yararı amaçlamaktadır.¹²⁰ Bu yönetim biçimi yapı olarak oligarşi ve demokrasinin birleşimidir ve Aristoteles'e göre aksiyolojisi en yüksek rejimdir.¹²¹ Dikkat edilirse iyi rejimlerin ortak yanı hepsinin çoğunluğun yararını gözetiyor olmasıdır. Yukarıda sayıldığı şekliyle yararlar ise bireyler için iyiyi amaç edinme, mutluluğu amaç edinme ve dolayısıyla bireylerin kendisini gerçekleştirerek potansiyelini ortaya çıkarmasıdır.

Aristoteles'in ikinci grup olarak saydığı *Yozlaşmış/Sapmış Rejimlere (Kendi Çıkarını Gözetenler)* gelince, bunlar da üçe ayrılır. Birincisi *Tiranlık (Zorbalık Yönetimi / Siyaset-i Galebe)* rejimidir. Monarşinin yozlaşmış hali olan bu yönetim biçimi, yöneticinin kendi çıkarını gözetir. Diktatörlerin adaletsizce yönettiği böyle bir ülkede devlete karşı dostluk bulunmaz. Bu da devletin yıkılmasını kaçınılmaz kılan bir durumu doğurur.¹²² İkinci kötü yönetim biçimi veya rejim olan *Oligarşi*'dir. Aristokrasinin yozlaşmış halinden doğan bu yönetim, zengin azınlığın kendi çıkarını koruduğu bir rejimdir.¹²³ Üçüncü ve son kötü veya yozlaşmış olan yönetim biçimi ise *Demokrasi*'dir. Politeia'nın yozlaşmış halidir ve çoğunluğun yoksullarının özel çıkarını amaçlayan yönetimdir.¹²⁴ Aristoteles, demokrasiyi sapmış rejimler arasında en az kötü olanı olarak değerlendirirken¹²⁵ onun ideal rejimin olarak, orta sınıfa dayalı ve hem zenginlerin (Oligarşi) hem de yoksulların (Demokrasi) çıkarlarını dengeleyen bir anayasal yönetim olan Politeia'yı esas alması, onun siyasetteki realist ve pragmatik yaklaşımını göstermek açısından önemlidir. O, "en iyi" rejimin (Monarşi/Aristokrasi) mükemmel bir ortamda var olacağını kabul etse de "uygulanabilir en iyi" rejimin Politeia olduğunu vurgulaması da Aristoteles'in ütölist olmadığını, Platon'un tersine reel politikaya göre çözüm ürettiğini göstermektedir.

1.3.5. Adalet ve Yurttaşlık Anlayışı

Aristoteles'i anlamamızın bir diğer önemli unsuru da onun *Adalet (Dikaiozyne)* ve *Yurttaşlık* düşüncesini bilmemizdir. Bu anlamda Aristoteles, iyilik ile adâleti birbirine benzer görür çünkü ona göre devlette amaç edinilen *iyilik* adalettir. Bu durumda bireysel ahlâkta

¹²⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 1279a26–1279b10.

¹²¹ Aristoteles, *Politika*, s. 1295a25–1296b15.

¹²² A. g. e, s. 1279b. ; Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1161b.

¹²³ Aristoteles; a. g. e, s. 1279a-b.

¹²⁴ Aristoteles, *Politika*, s. 1279b10–1280a10.

¹²⁵ Aristoteles, *Politika*, s. 1289b15–30.

iyilik veya erdem nasıl ahlâkın temeli ise devlette de *adalet* siyasetin temelidir.¹²⁶ Aristoteles felsefesinde *adalet*, diğer tüm erdemlerin bir arada bulunduğu bir durum olarak kabul edilir. Ancak Aristoteles adaleti tek bir çeşit olarak görmez ve *evrensel* (genel) adalet (yasaların emrettiği her türlü erdemlilik) ve *tikel* adalet şeklinde ikiye ayırır.¹²⁷ Aristoteles'e göre *evrensel adalet* (genel adalet ya da tümellik taşıyan adalet), diğer bütün erdemleri içine alan ve yasalara tam bir uygunluk ile kendini gösteren en tamamlanmış ve en mükemmel erdemdir.¹²⁸ Bu adalet türünün en temel ve basit özelliği yasallıktır. Bu tür adalet, bir yurttaşın yasalara uygun davranmasını ve toplumsal düzene tam olarak itaat etmesini ifade eder.¹²⁹ Bu anlamda Aristoteles, iyi yasaların, vatandaşların mutlu ve erdemli bir hayat sürmesini amaçladığını varsayar. Dolayısıyla onun düşüncesinde yasalara uymak, esasen erdemli ve iyi bir hayatın bütün gerekliliklerine uymak anlamına gelir.¹³⁰ Bu yönüyle düşünüldüğünde haksız olan kişi yani erdemsiz kişi, aynı zamanda yasalara uymayan kişidir.

Evrensel adaletin ikinci önemli özelliği onun, bütün erdemlerin bir toplumsal tezahürünün olmasıdır. Aristoteles'e göre, diğer bütün erdemler kişinin kendi benliği ile ilgilidir; ancak adalet, komşumuzla (başkalarıyla) olan ilişkilerimizde ortaya çıkar.¹³¹

Adalet-erdem ilişkisi bağlamında bakıldığında adalet, tam erdemdir¹³² çünkü erdemin fiili olarak uygulanmasıdır. Nitekim bir kişi, cesaretini sadece kendi adına kullanırken, adalet erdemini sadece başkalarıyla olan ilişkisinde kullanır.

Evrensel adaletin üçüncü özelliği de siyaset bilimi ile olan ilişkisidir. Aristoteles'e göre ahlâk (etik) bireyin iyiliğiyle, siyaset (politika) ise topluluğun (Polis'in) iyiliğiyle ilgilidir.¹³³ Siyaset, en yüce iyiyi (mutluluğu/eudaimonia'yı) hedefleyen en yetkili bilimdir.¹³⁴ Ona göre evrensel adalet, bu en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için konulmuş yasalara uymaktır.¹³⁵ Bu nedenle etik, siyaset biliminin bir alt dalı gibi görülür ve evrensel adalet, siyasi topluluğun mutluluğunu ve düzenini sağlayan yasa ve kurallara uyumu temsil eder.

Tikel adaleti de ikiye ayıran filozof, kamu hizmetleri ve mallarının erdem ve yeteneklere göre dağıtılmasıyla ilgilenen ve nisbî eşitlik esasına dayanan *Dağıtıcı Adalet* (*Orantısız Adalet*) ve kişiler arasındaki haksızlıkların giderilmesi ve eşitliğin yeniden tesis

¹²⁶ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1129a–1130a.

¹²⁷ A.g.e, s. 1130b–1132b.

¹²⁸ A.g.e, s. 1129a25–1130a13.

¹²⁹ A.g.e, s. 1129a32.

¹³⁰ A.g.e, s. 1129a-b.

¹³¹ A.g.e, s. 1129b–1130a.

¹³² A.g.e, s. 1129b26–1130a13.

¹³³ A.g.e, s. 1094b7–10.

¹³⁴ A.g.e, s. 1094a26–1094b7.

¹³⁵ A.g.e, s. 1129b14–19.

edilmesini amaçlayan *Düzeltici Adalet (Mübadeleci Adalet)* şeklinde bir ayırıma gider.¹³⁶ Aristoteles'e göre adaletin sağlanması, bireysel özelliklere ve yeteneklere göre herkese hak ettiğinin verilmesi demektir. Aynı zamanda, eşit olanlar arasında eşitlik ve eşit olmayanlar arasında eşitsizlik adalettir.¹³⁷ Aristoteles'in adaleti orantısal eşitlik olarak tanımlaması (Dağıtıcı Adalet), liberal eşitlik (herkese aynı pay) anlayışından farklıdır ve liyakat esaslıdır. Bu, devlette hizmet ve onurların, kişinin erdem ve katkısına göre dağıtılması gerektiği anlamına gelir ki, bu da Aristotelesçi devletin *meritokratik* (liyakat esaslı) idealini pekiştiren bir düşüncedir.

Aristoteles'in adalet anlayışına göre hukuk, sadece ceza vermekle kalmamalı, aynı zamanda suçu işleyene yönelik bir eğitim sürecini de başlatmalıdır.¹³⁸ Yasa, genel olduğu için *somut eylemle* zorunlu bir gerilim halinde olabilir; bu durumda hakkaniyet (*epieikeia*), yasanın düzeltilmesidir.¹³⁹

Bir diğer konumuz ise Aristoteles'in *Yurttaşlık* anlayışıdır. İyi insan ile iyi vatandaş Aristoteles'te aynı anlamdadır. *Yurttaşlık* ise siyasi kararlara katılım, adalet ve yasalara uygun yaşama ile ilgili bir durumdur.¹⁴⁰ Ona göre erdem ancak özgür ve akıllı varlıklara ait bir şey olmasından dolayı devlet, özgür bireylerin erdemli bir birlikteliği olarak görülmelidir.¹⁴¹ Burada Aristoteles'in tavsiye ettiği şey, devlet yöneticisinin (lideri), vatandaşlarına bir baba şefkatiyle bakması ve onları koruyup gözetmesidir.¹⁴²

Ekonomik açıda devletin görevine de değinen Aristoteles, yönetimde *bilgelik*'i zorunlu¹⁴³ görürken, bununla birlikte bir devlette ticaretin gelişmesi için pazar yerinin de denetlenmesini gerekli¹⁴⁴ görür ve ona göre devlet, toplumun ihtiyacına göre mal alıp satanları himaye etmelidir. Filozofumuz her alanda ve bu alanda da liyakat ve ehliyeti, görevli seçiminde en önemli prensiptir.¹⁴⁵

Aristoteles, eğer kamusal otorite insanları erdemli bir yaşama sevk etmede başarısız olursa, her bireyin kendini, çocuklarını ve arkadaşlarını eğitime hakkına sahip olduğunu söyler

¹³⁶ A.g.e, s. 1131a–1132b.

¹³⁷ A.g.e, s. 1131a22–30.

¹³⁸ Aristoteles, *Politika*, s. 1337a10–20.

¹³⁹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1137a31–1138a3.

¹⁴⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 1275a22–1275b20.

¹⁴¹ A.g.e, s. 1279a17–22.

¹⁴² Aristoteles, *Politika*, s. 1253b5–14.

¹⁴³ Aristoteles, *Politika*, s. 1281a40–1281b10.

¹⁴⁴ A.g.e, s. 1321a5–1321b30.

¹⁴⁵ A.g.e, s. 1281a–1281b.

ve bu bireyin tümel bilgiye (bilge) sahip olması gerektiğinde¹⁴⁶ ısrar eder. Burada bireysel çaba ve eğitim önemi ortaya çıkmaktadır.

1.4. Antik Yunan'dan İslam Dünyasına Aktarımlar

İslam siyaset düşüncesi, kadim medeniyetlerin bilgi mirası ile Müslümanların tarih boyunca edindikleri siyasi tecrübelerin harmanlanmasıyla oluşmuş, köklü temellere dayanan külli bir akletme biçimini ifade etmektedir. Buradaki “külli akletme” ifadesi, İslam siyaset düşüncesinin yalnızca Yunan felsefesinin aktarımıyla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda vahiy, şeriat ve İslami değerler ekseninde yeniden üretildiğini belirtmektedir. Diğer bir ifade ile bu akletme biçimi, İslam siyaset düşüncesinin hem aktarılmış mirasa (Yunan, İran, Hint) dayalı inşayı ifade etmekte hem de İslam'ın kendi iç dinamikleriyle (vahiy, sünnet, şeriat, ümmet tecrübesi) inşa edilmiş bir yapı olduğunu belirtmektedir. Bu ifade aynı zamanda çok katmanlı birikimin ahlâk, hukuk, metafizik ve siyaset arasındaki bütüncül bağını da anlatmaktadır. Şimdi bunu anlaşılabilir kılmak için biraz daha detaylandıralım.

İlk olarak Müslümanlar, devletlerini kuruldıkları coğrafyada bu kadim medeniyetlerin mirasını devralmış, yeniden okumuş ve geliştirmişlerdir.¹⁴⁷ Bu çabanın şüphesiz ki en önemli merhalelerinden biri çeviri hareketleri olmuştur.

1.4.1. Çeviri Hareketleri ve *Helenistik* Miras

İslam düşüncesinin eski Yunan'ın kültürel mirasını (hem mevsuk hem de gayr-ı mevsuk eserler dahil) benimsediği bu muazzam dolaşım,¹⁴⁸ Hicri 3. (Miladi 9.) yüzyılın başından itibaren varlığını büyük bir çeviri girişimiyle devam ettirmiştir. Devam ettirmiştir çünkü bu hareket, sadece yeni bir çığır açmak değil, aynı zamanda İslam öncesinden beri süren düşüncelerin daha kapsamlı ve yöntemli biçimde sürdürülmesiydi.¹⁴⁹

Çeviri faaliyetlerinin yoğunlaştığı dönemde *Beytü'l Hikme* bu hareketin merkezi olmuş,¹⁵⁰ Halife *Me'mun* da “*Felsefe Yurdu*”nu (Beytu'l-hikme) kurmuştur. Yönetim merkezinin Ortodoks Hristiyan düşüncesinden nispeten uzak olan Bağdat'a taşınması, antik

¹⁴⁶ A.g.e, s. 1337a–1338b.

¹⁴⁷ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtuşi'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 10.

¹⁴⁸ Corbin Henry, *İslam Felsefesi Tarihi - Başlangıçtan İbni Rüştü'nün Ölümüne* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 49.

¹⁴⁹ A.g.e, s. 52.

¹⁵⁰ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), s. 32.; Hayrani Altuntaş, *İbn Sina Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1985), s. 159.; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1985), s. 18.

Yunan düşüncesinin sistematik bir şekilde Arapçaya aktarılmasına daha rahat imkân sağlamıştır.¹⁵¹

Bu durum, Abbasi yönetiminin sadece entelektüel bir merakla değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir tercihle de bu çeviri hareketini desteklediğini göstermektedir. Yönetim merkezinin Bağdat'a taşınması, *Doğu Hristiyan (Nesturî ve Yakubi)* çevrelerin ve onların Süryanice üzerinden aktarım rolünün merkezi bir konuma gelmesine de zemin hazırlamıştır. Burada “siyasi ve kültürel tercih” meselesi önemli; zira çeviri hareketi sadece bilimsel merakla değil, aynı zamanda Abbasi iktidarının meşruiyet arayışıyla da doğrudan ilişkilidir.¹⁵² Abbasiler, kendilerinden önceki Emevî hanedanının aksine, sadece fetihlere değil, ilim, medeniyet ve adalete dayalı bir iktidar ideali de inşa etme çabasındaydılar.¹⁵³ Kadim medeniyetlerin (özellikle Sasaniler'in) yönetim, felsefe ve astronomi gibi bilgi mirasını sahiplenmek ve bu bilgiyi İslami bir çerçevede yorumlamak, onların *dünyevi (sultani) iktidar*" ve *"dini liderlik (hilafet)"* rollerini pekiştiren, evrensel bir medeniyet kurucusu oldukları iddiasını güçlendiren hayati bir meşruiyet zeminini oluşturmuştur.¹⁵⁴

Motivasyon: Başlangıçta Müslümanlar, dini ve pratik hayatlarında ihtiyaç duydukları astronomi ve kimya gibi ilimlere dair eserleri tercüme etmeye başladılar. Daha sonra kelamî tartışmalarda yararlanmak amacıyla mantığı tercüme ettiler, bu durum onları fizik, metafizik ve siyasete götürdü.¹⁵⁵ Mantık, kelam tartışmalarında “delil düzeni” sağladığı için İslam düşüncesine en hızlı giren felsefi disiplin olmuştur. Bu nedenle mantık tercümeleri, ahlâk ve siyaset felsefesine giden yolu açtı. Dolayısıyla çeviri hareketinin temel dinamikleri arasında dini ve pratik hayatlarına yapacağı katkılarının dışında entelektüel ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları karşılayan siyasi faktörler de bulunmaktaydı.¹⁵⁶

Aktarılan Miras: İslam dünyasına giren yabancı kaynaklar arasında *Hermes Geleneği*, *Antik Yunan ve Helenistik düşünce*, *Hint düşüncesi* ve *Sasanî düşüncesi* yer almaktadır. Felsefi düşünce söz konusu olduğunda, Antik Yunan ve Helenistik felsefenin kaynaklığı diğer geleneklerin etkilerine kıyasla çok daha etkin ve önemlidir.

¹⁵¹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s. 29.

¹⁵² Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 55.; Özkan Kerimoğlu, *Farabi Ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı* Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), s. 28.

¹⁵³ Ebu'l-Hasan el Mâverî, *Siyaset Sanatı (Kitabü'l Nasihatü'l - Mülûk)*, çev. (İstanbul: Özgü Yayınları, 2013), s. 192.;

¹⁵⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, s. 28-35.

¹⁵⁵ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 43.

¹⁵⁶ Tanju Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı* İstanbul Üniversitesi, a.g.e, s. Cited Pages.2022), s. 69.

Siyaset Mirası: Siyasetnameler, Müslümanların Fars, Hint ve Grek kültür ve medeniyetleriyle tanıştıkları bir zamanda (VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren) yazılmaya başlanmıştı. Siyasetname müellifleri Fars siyaset geleneği, Hint devlet düşüncesi ve Yunan filozoflarının ideal devlet düşüncesinden esinlenmişlerdir.¹⁵⁷ Siyasetnamelerin ortaya çıkışında Fars (Sasani) idari bilgeliği ile Yunan felsefi devlet idealinin harmanlanması, İslam siyaset düşüncesinin teorik ve pratik boyutları birleştiren zengin bir yapıya sahip olduğunun da göstergesidir. Burada, Nizâmülmülk'ün "*Siyasetnâme*"si gibi eserler bu çoklu mirasın örnek ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çevirmenler: Yahya İbn Batrik (IX. yüzyıl başı) ve Abdul-Mesih b. Abdillâh b. Na'ima el-Himsi, Huneyn b. İshak önde gelen çevirmenlerdendir.¹⁵⁸ Ayrıca Yahya İbn Adî ve hocası Ebû Bişr Mettâ, Platon ve Aristoteles'in eserlerinin yanı sıra, büyük Aristoteles şarihleri İskender Afrodîsî ve Ammonius Hermiae'nin eserlerinin tercümesine katkıda bulunmuştur.¹⁵⁹

1.4.1.1. Helenistik Etki ve Aracı Kültürler

Dolaylı Aktarım: Yunan felsefesi mirasının İslam dünyasına intikali, dolaylı bir yolla Helenistik felsefe ve Hristiyanlaşmış Yunan felsefesi kanalıyla olmuştur. Atina okulu dağıldıktan sonra filozoflar İskenderiye ve Suriye'ye göç ederek Platon ve Aristoteles, Plotinus ve Proklos üzerinden açıklayarak bu Hristiyanlaşmış Yunan felsefesini meydana getirmişlerdir.¹⁶⁰ Diğer taraftan Süryani düşünürlerin tercüme ile birlikte şerh etme çalışmaları da bu aktarıma katkı sağlamıştır. Bu durum, çeviri hareketinin Süryani-Hristiyan kültürünün oynadığı "aracılık" rolünü ve bu sayede aktarılan mirasa Yeni Platonculuk eğilimlerinin hâkim olduğunu anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir. Çünkü Yeni Platonculuğun ahlâk-siyaset felsefesi açısından etkisi çok büyüktür. Özellikle "akıl, ruh, beden hiyerarşisi"nin İslam filozofları tarafından kabul edilmesi, bu aracılığın sonuçlarından biridir.

Süryanice ve Yeni Platonculuk: Bu eserler Yunanca'dan Süryanice'ye, oradan da Arapça'ya çevrilmiştir. Yeni Eflâtuncu (Yeni Platoncu) gelenekten gelen metinler, çoğu zaman İskenderiye Patrologie geleneğinden gelmekteydi.¹⁶¹ Burada Süryanicenin bir "geçiş dili" olmasının yanı sıra kavram aktarımındaki etkisi de göz ardı edilmemelidir. Çünkü bazı Yunan

¹⁵⁷ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyasetnâmeler ve Klasik Kaynakları", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2004), s. 17.

¹⁵⁸ Henry, *İslam Felsefesi Tarihi - Başlangıçtan İbni Rüşt'ün Ölümüne* s. 53.

¹⁵⁹ Macid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), s. 41.

¹⁶⁰ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 13.

¹⁶¹ A.g.e, s. 15.

terimleri Süryanice üzerinden Arapçaya geçtiği için anlam kaymaları yaşanmıştır (örneğin ousia → cevher).¹⁶²

Sahte Eserler Sorunu: Hicri 6. yüzyılda Ya'kûbî'nin Yeni Eflâtuncu çevreden, adı bilinmeyen bir yazarın Plotinus'un *Enneades*'lerinden yaptığı bir seçme eser, tüm İslam Ortaçağında Aristo'nun *Theologie*'si (Kitab-al-Esolocya) diye tanınmış ve Aristo metinleriyle birlikte incelenmiştir. Bu sahte eserin (Pseudo-Aristoteles), İslam düşünce ve kültür dünyasını önemli ölçüde etkilediği vurgulanmaktadır.¹⁶³ Bu sahte eser sadece İslam dünyasında değil, Ortaçağ Latin skolastiğinde de etkili olmuştur. Yani yanlış atıf, iki büyük medeniyet havzasında ortak bir “yanlış anlama”ya yol açmıştır.¹⁶⁴

1.4.2. Platon ve Aristoteles'in İslam Filozoflarına Etkisi

Antik Yunan felsefesi, genel olarak İslam felsefesini, özelde ise İslam siyaset düşüncesini etkilemiştir.¹⁶⁵ Müslüman filozoflar, metafizik, bilgi, varlık ve ahlâk felsefelerinde özellikle Platon ve Aristoteles'ten etkilenecek varlığı, insanı ve tabiatı yeniden yorumlamışlardır.¹⁶⁶ Burada “yeniden yorumlama” çok önemli bir durumdur. İslam filozofları sadece nakletmemiş, aktarılan düşünceleri vahiy ve şariat çerçevesine entegre ederek dönüştürmüşlerdir. Bu nokta, özgünlük meselesi açısından kritik bir öneme sahiptir.

1.4.2.1. Aristoteles'in Etkisi ve Meşşâî Okulu

Meşşâî Geleneği: Klasik dönem İslam filozoflarının büyük çoğunluğu, felsefi sistemlerinin genel yapısını Aristoteles doktrinini temel almalarından ötürü “*Meşşâî*” (*Peripatetik*) olarak kabul edilirler.¹⁶⁷ Ancak Meşşâîlik sadece Aristoteles'in doğrudan etkisi değil, Yeni Platoncu yorumlarla harmanlanmış bir Aristotelesçilik olduğundan, burada “saf Aristotelesçilik”ten söz etmek yanıltıcı¹⁶⁸ olacaktır.

Aristoteles'in Otoritesi: İslam dünyasında eserlerinin çevirileri sayesinde *Aristoteles* üzerinde en çok durulan filozof olmuştur. Mantığın ilk prensiplerini koyduğu için ona “*İlk*

¹⁶² Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, s. 137-140.

¹⁶³ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 9.

¹⁶⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, s. 169-172.

¹⁶⁵ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 50.

¹⁶⁶ A. g. e., s. 10.

¹⁶⁷ Uwe Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition* (Boston: Brill, 2008), s. 21.

¹⁶⁸ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, s. 172-175.

Muallim” (ilk hoca) unvanı verilmiştir. “İlk Muallim” unvanı, Aristoteles’in mantık disiplindeki rolünden kaynaklanır. Ancak burada Aristo’nun Platon’a karşı diğer bir üstünlüğü Platon’un diyalog tarzının İslam düşüncesi eğitim tarzında “ders kitabı” olmaya uygun bulunmamış olmasından dolayıdır.¹⁶⁹ Onun otoritesinin nedenleri arasında, felsefi sisteminin bütüncül, tutarlı ve uyumlu bir insan anlayışı sunması ve eserlerinin (Platon’un diyaloglarının aksine) ders kitabı olmaya daha yatkın olması sayılabilir.¹⁷⁰

Fârâbî ve Aristoteles: Meşşâî ekolünün ikinci Müslüman filozofu olan *Fârâbî*, Aristoteles’e büyük ilgi göstermiş ve bu ilgiyi de *Felsefetu-Aristutâlîs* adlı eseriyle ortaya koymuş görünmektedir.¹⁷¹

İbn Miskeveyh ve Etik: İbn Miskeveyh, insanın gayesi ve yetkinliği hususunda Aristotelesçi çizgide olduğunu göstermiştir.¹⁷² Onun düşüncesinde mutluluğun elde edilmesi metodunun Aristoteles tarafından ortaya konan metot olduğunu ve bu yolda elde edilmesi gerekenlerin bizzat onun tarafından tek tek sanat haline getirildiğini müşahade etmekteyiz. Aristoteles, zihnin ölçüsünü mantıkla; nefsin ölçüsünü de ahlâkla belirlemişti. İbn Miskeveyh ise bilgiye rağmen insanın hazlara yenik düşebileceği yönündeki Aristotelesçi tutumu benimsemiştir.¹⁷³ İbn Miskeveyh’in *Tehzîbu’l-Ahlâk*’ında Aristotelesçi orta yol anlayışını sistemleştirmesi, İslam ahlâk düşüncesinin en önemli dönüm noktalarından biridir.

Ahlâk ve Siyasetin Bütünlüğü: Aristoteles başta olmak üzere, *Fârâbî*, *Tûsî* ve *Kınalızâde* gibi filozoflar ahlâk (*tedbiru’n-nefs*), ev yönetimi (*tedbiru’l-menâzil*) ve siyaseti (*tedbiru’l-mudun*) pratik felsefe kapsamında bir bütün olarak görmüşlerdir.¹⁷⁴ Bu bütüncül yaklaşım, Yunan geleneğindeki etik-siyaset bağlantısının İslam filozoflarınca da benimsendiğini ve Klasik İslam Siyaset Felsefesinin temel çerçevesini oluşturduğunu göstermektedir. Dolayısıyla *Tedbîru’n-nefs–tedbîru’l-menâzil–tedbîru’l-mudun*” üçlemesi hem Aristoteles’in hem de İslam filozoflarının ortak mirasıdır.¹⁷⁵

Orta Yol İlkesi: Aristoteles’in ahlâkî olarak iyi olan bütün fiillerin genel karakterinin ifrat (aşırılık) ile tefritin (eksiklik) oluşturduğu iki kötünün ortası olduğu fikri, *Fârâbî* ve diğer

¹⁶⁹ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 63.

¹⁷⁰ A.g.t, s. 65.

¹⁷¹ Ayaz, *Farabi’de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 39.

¹⁷² Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertîbu’s-Sa’âdât ve Menâzilu’l-Ulûm)*, s. 16.

¹⁷³ A.g.e, s. 17, 18, 30.

¹⁷⁴ Hümeýra Karagözoğlu, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te “Adalet” Kavramının Siyasî Yansımaları", *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), s. 96.

¹⁷⁵ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 186.

İslam filozofları tarafından benimsenmiştir.¹⁷⁶ Bu ilke, daha sonra Gazâlî'nin ahlâk teorisinde de aynı biçimde işlenmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'in etkisi sadece Meşşâî ekolde değil, kelamcı-mutasavvıf düşüncede de görülmektedir.

Dostluk ve Toplum: Tûsî'nin toplumsal birliğin kurulması için gerekli olan sevgi ve dostluğa yaptığı vurgunun, önemli ölçüde Aristoteles kaynaklı olduğu söylenebilir, zira Aristoteles de sosyal birlikteliğin en önemli unsuru olarak sevgi ve dostluğu kabul eder.¹⁷⁷ Burada Tûsî, Aristoteles'ten aldığı “dostluk” fikrini İslami “muhabbet” kavramıyla harmanlamış görünmektedir.¹⁷⁸

1.4.2.2. Platon'un Etkisi

Temel Fikirler: Platon'un felsefesi, ahlâk ve siyaset anlayışlarını derinden etkileyen düalist bir yaklaşım üzerine kuruludur; ahlâkî değerleri *İdealar dünyasına* dayandırır.¹⁷⁹ Ancak Platon'un idealar öğretisi İslam filozoflarınca aynen kabul edilmemiştir. Onlar ideaları, çoğunlukla Tanrı'nın ilminde mevcut olan “küllîler” şeklinde yeniden yorumlamışlardır.¹⁸⁰ Oysa Platon en yüksek iyinin *İyi İdeası* olduğunu, bunun bütün varlıkların ve doğru bilginin kaynağı olduğunu savunmaktadır.¹⁸¹

Filozof-Kral İdeali: Platon, ideal yönetimin, mutlak bilgiye (İyi İdeası) sahip olan filozof kralların yönetimi olduğunu savunur.¹⁸² İslam filozoflarının bu fikri peygamberlik kurumuyla özdeşleştirmesi, aktarılan düşüncenin doğrudan bir “dönüşüm”e uğradığını göstermektedir. Bu, İslam siyaset düşüncesinde “vahiy ile hikmetin birleşmesi” fikrinin köklerinden biri gibi görünmektedir. Ayrıca devletin amacının, bireylerin erdemli ve mutlu bir yaşam sürmelerini sağlamak olduğu ve bunun ahlâkî ilkelere dayalı yönetimle mümkün olduğu Platon'dan miras alınan bir görüştür.¹⁸³

Hukuk ve Yasa: Platon'un *Devlet (Kitâbü's-Siyâse)* ve *Yasalar (Kitâbü'n-Nevâmîs)* diyalogları İslam siyaset felsefesinin Platoncu tarzda gelişmesini sağlayan temel metinlerdir.¹⁸⁴ Ancak İslam düşüncesinde yasa (şeriat), sadece akıl değil, vahye dayalıdır.

¹⁷⁶ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 144.

¹⁷⁷ Nasiruddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri* (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), s. 247.; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. s. 1234b.

¹⁷⁸ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 224.

¹⁷⁹ Platon, *Devlet*, s. 508e.; Platon, *Protagoras*, s. 352c, 358.; Platon, *Şölen* (İstanbul: Say Yayınları, 2015b), s. 211c.

¹⁸⁰ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 72.

¹⁸¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2013), s. 167.

¹⁸² Platon, *Devlet*, s. 520d, e, 521a, b, 522c.

¹⁸³ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*, s. 234-235.

¹⁸⁴ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 74.

Dolayısıyla Platon'un yasa koyucu anlayışıyla İslam'daki yasa kavramı arasındaki bu fark göz ardı edilmemelidir. Çünkü Platon'un yasa kuramının temelinde yasa koyucunun *akıl* aracılığıyla toplumun gereksinimlerine uygun bir kurallar bütünü getirebileceği görüşü vardır.¹⁸⁵ Oysa İslam düşüncesinde yasanın anlamı çoğunlukla *vahy* şeklinde anlaşılmaktadır.

Yasa Koyucu: Platon'a göre yasa koyucu, "doğru," "güzel" ve "iyi"nin neliğini kavramış kişi olarak, düşüncelerini eyleme döken filozoftur. İslâm filozofları, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimlerle, yasa koyucu filozof karakterini peygamber karakteriyle ilişkilendirmişlerdir ki bu da Platon'un etkisinin İslami bir çerçevede yorumlandığını göstermektedir.¹⁸⁶ Fârâbî'nin yasa koyucu filozof için zikrettiği özelliklerin büyük ölçüde Platon'un *Devlet* diyalogunda zikrettiği özelliklerle uyduğu da eserlerinden anlaşılmaktadır.¹⁸⁷ Platon'un 'Filozof-Kral' idealinin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından 'Peygamber/Şeriat Koyucu' karakteriyle sentezlenmesi, Antik Yunan siyaset felsefesinin İslam dünyasında özgün bir şekilde 'İslamileştirilmesinin' en çarpıcı örneğidir. Bu dönüşüm, Platoncu düşüncenin İslamileştirilmesinin en tipik örneğidir. Fârâbî'nin "ilk reis"i, Platon'un filozof kralının vahiy ile bütünleştirilmiş bir versiyonu gibi durmaktadır.

1.4.2.3. Uzlaştırma Çabaları ve Sentez

Platon ve Aristoteles'i Uzlaştırma: İslam dünyasında, *Porphyrius*'tan sonra Platon ile Aristoteles arasında çoğu konuda bir uyum olduğu düşüncesi güçlenmeye başlamış ve bu, Yeni Platoncuların eğilimlerini belirleyen önemli bir kırılma noktası olmuştur.¹⁸⁸ Burada Yeni Platonculuğun etkisi görülmektedir. "Platon ile Aristoteles aslında aynı şeyi söylüyor" fikri hem Hristiyan hem İslam felsefesinde yaygın bir kanaat oluşturmıştır.¹⁸⁹

Fârâbî'nin Rolü: Fârâbî, Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma girişiminde bulunmuş,¹⁹⁰ ancak bunu yaparken yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen *Theologie* (Esulucya) adlı esere dayanmıştır.¹⁹¹ Bu hata, aslında bir "yaratıcı yanlış anlama"dır. Çünkü Fârâbî bu sayede Aristoteles'in de yaratılış fikrini kabul ettiğini sanmış ve İslami teolojii felsefî sistemine daha kolay entegre etmiştir. Burada ayrıca şunu eklemekte fayda var: Yanlış atfedilen metinler bile İslam düşüncesinde yeni ufuklar açmıştır. Yani hatalı kaynaklar bile verimli olabilmıştır.

¹⁸⁵ Platon, *Yasalar*, s. 34.

¹⁸⁶ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 236.

¹⁸⁷ A.g.t, s. 217. ; Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-emed Ale'l-ebed* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), s. 74.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi* (2016), s. 115.

¹⁸⁹ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 130.

¹⁹⁰ Henry, *İslam Felsefesi Tarihi - Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne* s. 287.

¹⁹¹ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 35.

Bu sahte eser, Fârâbî'yi, Aristoteles'in de alemin yaratılmış olduğuna inandığını sanarak savunmaya itmiştir.¹⁹² Bu durum aynı zamanda İslam felsefesinde Aristoteles'in yanlış anlaşılmasında bir faktör olmuştur.¹⁹³ Pseudo-Aristoteles'in *Theologie*'si gibi sahte eserlerin, İslam felsefesinin ana akımı olan Meşşâî geleneğinin oluşumunda ve Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma çabalarında önemli bir rol oynaması, aktarılan bilginin "doğrulanmamış kaynaklar" (gayr-ı mevsuk eserler) içerdiği gerçeğini açıkça ortaya koymaktadır.

1.4.2.4. İslam Filozoflarının Özgünlüğü

Antik Yunan'dan alınan felsefi düşünceler, İslam coğrafyasının şartlarında ve toplum gerçekleriyle yoğrularak yeniden yorumlanmıştır.¹⁹⁴ Bu durum, İslam filozoflarının sadece nakilci olmadıklarını, aynı zamanda dönüştürücü bir rol aldıklarını göstermektedir. Özellikle “*fikhî siyaset*” kavramının, Yunan felsefesinde olmaması, tamamen İslam'a özgü bir alan olması bunu en güzel somut örneğidir. Nitekim İslam filozofları, antik felsefenin pagan kültürü nedeniyle fikhî siyaset bağlamında bir düşünce üretmemiş olmasından farklı olarak, kendi özgün düşünceleri olan *fikhî siyaset* üretmişlerdir.¹⁹⁵ B u anlamda Fârâbî'nin sistemi, kaynağını her şeyden fazla İslam'da bulan çok boyutlu bir sistemdir.¹⁹⁶ Burada İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların da özgün yönleri vardır. Ancak konunun uzamaması için burada sadece bir örnek vermekle yetinelim. Mesela İbn Rüşd'ün, Aristoteles'e bağlılığını korurken şeriat-felsefe ilişkisini İslamileştirmesi bunun güzel bir örneğidir. İslam filozoflarının sadece pasif alıcılar değil, aynı zamanda İslam'ın teolojik ve fikhî çerçevesine felsefeyi entegre ederek “fikhî siyaset” gibi özgün alanlar açan aktif yorumcular olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Liderlik Sentezi: İslam filozofları (Fârâbî, İbn Sînâ, Tûsî vb.), genellikle felsefi hikmet (akıl) ile dini rehberliği (vahiy/ilham) birleştiren bir yönetici idealine sahiptirler.¹⁹⁷ Bu sentez, Platon'un entelektüel elitizmini aşarak “peygamber-ulema işbirliği”ne dönüşmüştür. Yani liderlik sadece akla değil, aynı zamanda vahye dayandırılmıştır. Fârâbî'nin “İlk Reis”i, ilahi ilhamla veya vahye muhatap olarak diğer insanlardan ayrılır ve toplumu nihai mutluluğa götürme sorumluluğuna sahiptir. Burada önemli bir ayırım yapılmalı: Platon'un filozof kralı

¹⁹² Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 225.

¹⁹³ A. g. t, s. 230.

¹⁹⁴ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 50.

¹⁹⁵ A. g. e, s. 47.

¹⁹⁶ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 229.

¹⁹⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 64–71.; İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), s. 319.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 260.;

aklı bilgiyle yetinirken, Fârâbî'nin ilk reisi “vahiy” alır. Bu, İslam siyaset felsefesinin en özgün katkılarından biridir ki Platon'un entelektüel elitizminin ve Aristoteles'in pratik akıl vurgusunun İslami bir çerçevede birleştirilmesini ifade eder gibi durmaktadır.

1.5. İslam Düşüncesinde Ahlâk ve Siyaset

İslam düşüncesinde ahlâk (etik) ve siyaset (yönetim) arasındaki ilişki, pratik felsefenin (hikmet-i ameli) ayrılmaz bir parçası olarak görülür ve bu iki alan arasında derin bir bağ bulunmaktadır.¹⁹⁸ Şimdi bu bağı biraz detaylandıralım. Bunun için tanım mahiyetinde olan felsefi çerçeve ve pratik felsefenin yapısından söz edelim.

İslam düşünürleri, özellikle felsefi ahlâk geleneğinde, pratik felsefeyi üç ana bölüme ayırmaktadırlar. Bunlar, (a)*İlm-i Ahlâk (Kişisel Ahlâk)*, (b)*İlm-i Tedbîrî'l-Menzil (Aile İdaresi)* ve son olarak da *İlm-i Siyaset-i Medîne (Devlet Yönetimi)*dir.¹⁹⁹ Pratik felsefenin bu üçlü ayrımı, İslam felsefesi geleneğinin temel bir kategorizasyonudur. Nasîruddîn Tûsî'den itibaren ev idaresi (tedbirü'l-men zil) ve siyaset felsefesinin ahlâk ilmiyle birlikte ele alınır hale gelmesi, bu ilişkinin önemini göstermektedir.²⁰⁰ *Ahlâk-ı Nâsirî* ve Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* gibi eserleri de bu yapıyı benimsemişlerdir.

Üzerine insanların bu kadar çok düşündükleri, emek verdikleri ve önemsedikleri siyaset felsefesinin amacının “ne”liği ve siyasetin gerçekten gerekli olup olmadığı sorularının cevabı evettir. Siyaset felsefesinin gerekliliği ve amacı, onun insan türünün devamı ve kişisel hayat için faydalı olan konularda yardımlaşabilmeleri amacıyla fertler arasındaki iş birliğinin niteliğini öğrenmek gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.²⁰¹ İşte siyaset felsefesinin ortaya çıkardığı siyasetin gerekliliği, insanın doğası gereği olan *toplumsal varlık (medeniyun bi't-Tab')* olma özelliğinden çıkmaktadır. İnsan, doğası gereği toplumsal (medenî) bir varlık olduğundan üstün vasıflara, erdeme ve mutluluğa ulaşması, diğer insanlarla etkileşim içinde, toplumsal bir yapı içerisinde erdemli bir yaşam sürmesiyle mümkündür. İşte bu toplumsallığı sağlayan temel kurum *devlet*²⁰² olarak tanımlanmıştır. Diğer bir ifade ile, toplumsal hayat tek başına kötülüğü gidermeye ve iyiliği sağlamaya yetmediği için *devlet* oluşmaktadır; insanların

¹⁹⁸ Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), s. 429.

¹⁹⁹ Süleyman Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlâk Anlayışlarının Karşılaştırılması* Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), s. 177.

²⁰⁰ Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), s. 175.

²⁰¹ Gürbüz Deniz, "İbn Sina'nın Ahlaka Dair Risaleleri (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), s. 233.; İbn Sînâ, *Risaleler*, çev. (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), s. 93.; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), s. 158, 165.

²⁰² Aristoteles, *Politika*, s. 1337a.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* 3 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008c), s. 238-240.

oluşturduğu toplulukta çekişme, rekabet, anlaşmazlık ve fesat ortaya çıkarsa da toplumu bir arada tutacak ve bu olumsuzlukları giderecek bir *yönetim (siyaset)* zorunlu hale gelmektedir.²⁰³

Siyasetin amacına gelince, İslam düşünürlerine göre siyasetin nihai amacı, bireysel ahlâkın arındırılması ve yetkinleştirilmesinin toplumsal ve siyasi düzen üzerindeki etkisini ele alarak, insanların mutlak kurtuluşa ve saadete (mutluluğa) ulaşmasını sağlamaktır.²⁰⁴ Tezimizin asıl konusu olan düşünürümüz Kınalızâde de tüm insan fertlerinin medeni ve sosyal olmasını sağlamayı ve kötülükleri ortadan kaldırmayı amaçlayan bu yönetime *en büyük siyaset (siyaset-i uzma)* adını vermektedir.²⁰⁵

İslam düşüncesinde siyaset, yöneticinin niyet ve amacına göre ahlâkî bir ayrıma tabi tutulur. Bu ayrıma göre iki tür siyaset vardır. Bunlar *Tam Siyaset (Faziletli Siyaset)* ve *Eksik Siyaset (Tegallübe Dayalı Siyaset)*. *Tam Siyaset*in amacı, yöneticinin Allah'ın ahlâkına sahip olması ve mutluluğa ulaşmasıdır. Bu siyaset içerisindeki erdemli siyasetçi adalete tutunur, halkını dost sayar ve yönetirken kendi kişisel arzularını da kontrol eder.²⁰⁶ Eksik siyasetin amacı ise üstünlük ve tasallutla (zorbalıkla) kötülük isteyen nefsin arzularına ulaşmaktır ve bu durum kötülüğe (şekavet) yol açar. Kınalızâde Ali Çelebî'ye göre bu tür siyaseti uygulayanlar, zulme başvurur ve tebaasını köle gibi kabul ederler.²⁰⁷ Yönetimin zorunluluğa ve hikmete uygun olması, fertlerde ve türde yetkinliğe yol açması durumunda buna *ilahi yönetim (siyaset-i ilahi)* denir.²⁰⁸ Yönetimde de kanuna (nâmûs), yöneticiye (hâkim) ve paraya ihtiyaç vardır.²⁰⁹ Ancak böyle bir yönetimde adalet sağlanabilir.

İslam düşüncesinde bu kadar önemli olan ve amacı da mutluluk olan ahlâk ve siyaset ilişkisinin merkezinde *adalet* kavramı yer alır.²¹⁰ Adalet, işlev olarak bireysel ve toplumsal yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik prensiplerine uygun yaşamayı belirleyen ahlâkî bir erdemdir.²¹¹ Bu çerçevede İslam düşüncesinde yöneticiler erdemli olmalı ve siyaset sanatını iyi bilmelidirler. Erdem-yönetim ilişkisi çerçevesinde Padişahlar, âlemin kalbidir ve kalbin hadd-i itidalden (olması gereken sınır/erdem) sapması tüm bedeni etkilediği²¹² gibi

²⁰³ Kınalızâde Ali Çelebî, *Ahlak-ı Alâî* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), s. 114-115, 377, 378.

²⁰⁴ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019b), s. 131.

²⁰⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 114-115.

²⁰⁶ A.g.e, s. 425.

²⁰⁷ A.g.e, s.

²⁰⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 240.

²⁰⁹ A.g.e, s.

²¹⁰ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 150.

²¹¹ Mustafa Çağrıncı "Adalet", *DİA*, 1988), s. 341.

²¹² Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. . 242-243.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 378-379.

erdemsiz yöneticinin doğuracağı sonuç da toplumun bozulmasıdır. Burada yöneticinin amacı önem arz etmektedir. Hükümdar ya da yöneticinin öncelikli amacı Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak (ilahi meziyetlerle bezenmek) ve saadet (mutluluk) elde etmektir.²¹³ Bu düşünceye göre yönetici haramlardan uzak durursa, halk da onu takip eder ve tüm iyiliklerin sevabı ona döner; eğer yanlış yoldaysa, halk da günaha dalar ve bunun vebali yine ona kalır.²¹⁴

Yöneticinin bu denli önemli olduğu bu düşünce sisteminde *İdeal yönetici (halife/imam)*, ahlâkın güzelleştirilmesi ve ilahi sıfatlarla ahlâklanma gibi hedefleri gerçekleştirmeyi amaçlar.²¹⁵ İbn Miskeveyh'e göre mutluluğa ulaşmak, insanın nefsanî isteklerini yok etmesi ve ilahi şiar ve himmetle dolmasıyla mümkündür, bu da kişinin *tabii* davranışlardan²¹⁶ tamamen temizlenmesiyle gerçekleşir.²¹⁷ Bireysel ahlâkın güzelleştirilmesi (nefsin edeplendirilmesi) toplumsal ahlâkın gerçekleşmesinin ön koşuludur. Bu süreç, yetkinleşmiş ve başkalarının dönüşüm süreçlerini yönetebilecek liderleri gerektirir.²¹⁸ Bu çerçevede yöneticinin etkin olabilmesi için hoşgörölü, sabırlı ve bağışlayıcı davranışlar olan hilm gibi ahlâkî erdemlere

²¹³ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, sad. Ahmet Karaman Tercüman 1001 Temel Eser, s. 187.

²¹⁴ Hüseyin Vaiz-i Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 352.

²¹⁵ Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 187.

²¹⁶ **Tabii Davranışlar** (doğal davranışlar/eğilimler) kavramı, İslam düşünce literatüründe genellikle insanın ruhsal olgunlaşma ve nihai mutluluğa ulaşma yolunda aşması gereken doğuştan gelen, bedensel veya içgüdüsel eğilimler bağlamında ele alınır. Bu davranışların niteliği ve ilgili olduğu temel noktalar şunlardır:

1. *Mutluluğa Ulaşma Engeli Olarak Tabii Davranışlar*: Tam mutluluğa (saadet) ulaşmak, ancak kişinin bu tabii davranışlardan tamamen temizlenip kurtulmasıyla mümkündür. Bu tabii davranışlardan arınıldıktan sonra, insan ilahi marifetle ve ilahi arzu ile dolar ve nefsindeki ilahi gerçekleri kavrar. İnsanın ruhunun dev gölgesi olan tabii işler tamamen ortadan kalkmadıkça ve kalp ilahi bir gaye ile dolmadıkça saadete ulaşamaz.

2. *Tabiat ve Yaratılış (Fitrat) Bağlamı*: İnsanın ilk yaratılışında (fitratında) anne babasının yönetimine, sonrasında ise doğru yolu gösteren ilahi yasalara ve doğru dine muhtaç olduğu anlaşılmaktadır. İnsan yaratılışı (fitrat) itibarıyla hem yetkinliğe hem de noksanlığa istidatlıdır. Doğal gereksinimler ve dürtüler (şehvet ve gazap gibi) hayvanlarla ortak yönleridir. Bazı görüşlere göre huylar tabiatın gereğidir ve bu nedenle değişmezken, Gazzâlî gibi düşünürler terbiyenin (eğitimin) lüzumuna işaret ederek karakterin değiştirilebileceğini savunur. İnsanları diğer canlılardan ayıran en temel öz, akıldır (düşünme gücü), ve bu yetenek insanın tabiatına yerleştirilmiştir. İnsanın mükemmelliği, aklın bu diğer güçler üzerinde egemen olmasıyla mümkündür. Etik açıdan değerlendirilen davranışlar, kişinin karakterinde (huy, karakter ve mizaç) kökleşmiş olmalı ve düşünüp taşınmadan doğal bir davranış olarak sergilenmelidir.

3. *Doğal Eğilimlerin Ötesine Geçiş*: Gerçek ahlaki fazilet, arzusun muhakemeli bir düşünceyle ve iradeli bir seçmeyle ortaya çıkmasıyla mümkündür. İnsanın doğasında bulunan ve hayatta kalmaya yarayan davranışların temelinde, fayda ve haz sağlayan gârizî (içgüdüsel) bir yatkınlık yatar. Hayvanların hareketleri, genellikle tek bir yönde olur ve tabii olarak adlandırılır; bu da zorlamalı (kasrî) hareketten ayrılır. Sonuç olarak, tabii davranışlar insanın rasyonel olmayan, fiziksel ve içgüdüsel temelli ilk halini ifade ederken, ahlaki olgunlaşma ve mutluluk, bu tabii halin akıl ve irade aracılığıyla arındırılması ve yüceltilmesini gerektirir. ((Miskeveyh, *Tehzib*, s. 85.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 72.; Celâleddîn Devvânî, *Ahlak-ı Celali* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), s. 40.; Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Felsefi ve Dini Bir Etkinlik Olarak Ahlak", *İslam ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), s. 1229.; Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 166.)

²¹⁷ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 85.

²¹⁸ Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, s. 131.

sahip olması, tebaasıyla iletişim kuracağı en uygun ve en güzel yollardan biridir.²¹⁹ Bu genel düşünce girizgâhından sonra, İslam filozoflarının düşüncelerini ele alalım.

1.5.1. Kindî: Felsefe ve Ahlâkî Arınma

İslam'ın ilk filozofu olarak kabul edilen²²⁰ Kindî (ö. 252/866), aynı zamanda Yunan felsefesini, özellikle Yeni Eflatunculuk ve Aristotelesçiliği, İslami ilkelerle uzlaştıran felsefe geleneğinin kurucusu olarak da görülür.²²¹ Bu öncülük, İslam düşüncesi için bir dönüm noktasıdır ve felsefenin İslam medeniyetinde yerleşip gelişmesinde temel rol oynamıştır. Kindî, Antik Yunan mirasını İslam'ın tevhîd ilkesine ters düşmeyecek şekilde yorumlayarak kendinden sonraki Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara zemin hazırlamıştır.

Felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi" olarak tanımlayan Kindî, felsefenin en değerli ve merteye bakımından en yüce bölümünü ise *İlk Felsefe/Metafizik*'i kabul eder. Çünkü ona göre bu, her gerçeğin sebebi olan *İlk Gerçek*'e (Tanrı'ya) dair bilgidir.²²² Bu tanım, felsefeyi sırf teorik bir bilgi yığını olmaktan çıkarıp, insanlığın erişebileceği en yüksek hakikate, yani Tanrı bilgisine ulaşma çabası olarak konumlandırır. Kindî'ye göre Tanrı bilgisi (İlk Gerçek), bütün diğer bilgilerin ve varlıkların kaynağı olduğu için, metafizik ilimlerin de zirvesidir.

Kindî'ye göre ahlâkî erdemlerin gerçekleşmesindeki en önemli unsur *nefs* tir. Nefsin arınması, kişinin bedensel isteklerden nefsinin kurtarmasını ve Yaratıcı nurundan ve rahmetinden yararlanmasını sağlar.²²³ Kindî'nin bu yaklaşımı, İslam ahlâk felsefesinin temel taşlarından biri olan *nefs tezkiyesi* (nefsi arındırma) kavramının ilk sistematik temellerini atmıştır. Ahlâkî yetkinliğe ulaşmanın yolu, dış dünyadan değil, iç dünyadaki bedensel (şehvani) ve öfke güdülerinin kontrol altına alınmasından geçer.²²⁴ Kindî, Platoncu-Aristotelesçi yaklaşıma uygun olarak, insan nefsinin akıl, şehvet ve öfke güçlerinden oluştuğunu ve akıllı ruhun akli güç tarafından yönetilmesi gerektiğini belirtir.²²⁵ Bu üçlü nefis

²¹⁹ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 119-120.

²²⁰ M. Cünety Kaya, "Felsefenin Klasik Çağı", *İslam Düşünce Atlası 1 Klasik Dönem*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2017), s. 336. ;Müfit Selim Saruhan, "İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), s. 75.

²²¹ Peter Adamson - Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), s. 2.

²²² Kamuran Gökdağ, "Klasik Dönem İslam Filozofları İlim Tasniflerinde Metafizik: Konusu ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri (s.15-37)* (2020), s. 18.

²²³ İbrahim Aksu, *Farabi'de Temel erdemler* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst., Doktora Tezi, (2018), s. 96.; Önder Bilgin - İlim Esra Ereğ, "İslam Ahlâk Felsefesinde Akıl Ve Mutluluk İlişkisi", *Journal of International Social Research* 12/66 (2019), s. 1282.

²²⁴ İbrahim Aksu; a.g.e, s. 96.

²²⁵ Yunus Kaplan, "Kindi Felsefesinde Faziletlerin Epistemik Zemini", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 37. Sayı (2017), s. 221.

taksimi, Kindî'nin Yunan felsefesinden aldığı mirası göstermektedir. Özellikle Platon'un *Devlet* adlı eserinde bahsettiği ruhun üç parçalı olduğu düşüncesiyle paralellik taşımaktadır. Burada *akıl* gücünün yönetici konumda olması, erdemli yaşamın temelini rasyonel düşünceye ve ölçülülüğe dayandırıldığını ortaya koymaktadır.

Kindî'nin ahlâk anlayışı, Aristoteles'te olduğu gibi *orta yol (itidal)* üzerine kuruludur.²²⁶ Üzüntüden kurtulma yollarına dair risalesi (*el-Hile li Def'i'l-Ahzân*), ölüm korkusunun giderilmesi ve geçici dünyevi şeylere bağlanmama konularındaki vurgusuyla Stoacı ahlâk izlerini taşımaktadır.²²⁷ Bu durum, Kindî'nin Yunan ahlâk felsefesinin pratik ve psikolojik yönlerini İslami düşünceye adapte etmedeki başarısını göstermektedir. Özellikle Stoacıların duygusal aşırılıklardan kaçınma ve iç huzura odaklanma ilkeleri, İslami zühd (dünyadan el çekme) anlayışıyla önemli bir kesişme noktası bulmuş gibidir.

Bu benzerliklerle beraber Kindî, Aristoteles'in varlığın ezeliliği tezine karşı, John Philoponus'un delillerini kullanarak evrenin Allah'ın hür iradesiyle yoktan yaratıldığını (*hudûs*) ispatlamaya çalışması,²²⁸ onu Meşşai geleneğin (Fârâbî ve İbn Sînâ) sudûr teorisinden ve Aristoteles'in pasif Tanrı anlayışından ayırmaktadır²²⁹ ve bu, Kindî'nin felsefe tarihindeki en önemli teolojik katkısıdır. Aristotelesçi *ezeliyet* fikrinin İslam'ın *yoktan yaratılış (creatio ex nihilo)* ilkesiyle uzlaşmazlığını görerek, kendisinden sonraki Meşşai filozofların (özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ) benimseyeceği *sudûr (taşma/çıktı)* teorisinden de net bir şekilde ayrılmıştır. Bu aynı zamanda onu kelamcılara yaklaştıran bir yaklaşımdır.

Kindî'nin kendisinden önceki filozoflara bir diğer karşıtlığı da metafizik/teolojik karşıtlığıdır. Filozofun metafiziğe yönelik teolojik eğilimi, metafiziği *teoloji (ilmü't-tevhîd)* ile özdeşleştirme eğiliminde olduğunu göstermektedir.²³⁰ Bu yaklaşım, daha sonra İbn Sînâ'da olduğu gibi,²³¹ Aristoteles'in *Metafizik*'inin konusunun teleolojik biçimde anlaşılmasına yol açmıştır. Kindî, Aristoteles'in *İlk Hareket Ettiricisi*'nin akıl olduğu kabulüne karşı, Plotinus'u takip ederek *Bir*'in akıl ve nefsin ötesinde olduğunu kabul etmiştir.²³² Kindî, ilk felsefi (metafizik) tanımında da belirttiği gibi, "her gerçeğin sebebi olan *İlk Gerçek*'e (*Tanrı*'ya) dair bilgi" arayışında olmuştur. Bu, felsefi metafizik ile İslam'ın Tanrıbilimi (tevhîd ilmi)

²²⁶ Osman Mutluel, "İslam Düşüncesinde Ahlaki Bir Kavram Olarak "Orta Yol"", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2012), s. 252.

²²⁷ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi", *Ekev Akademi Dergisi* 64/2015), s. 88.

²²⁸ Kindî, *Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 122.

²²⁹ Gökdağ, a.g.m., s. 19.

²³⁰ A.g.m., s. 18-19.

²³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013a), s. 140.

²³² Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 38.; Gökdağ, a.g.m., s. 18.

arasındaki sınırların Kindî'de henüz tam olarak ayrışmadığını göstermektedir. İbn Sînâ ise daha sonra metafiziği, varlığın varlık olarak incelenmesi (ontoloji) olarak tanımlayarak bu ayrımı daha net bir şekilde yapacaktır.

Kindî'nin akıl taksimi de Aristoteles'in ikili ve İskender Afrodisî'nin üçlü taksiminden farklıdır; dördüncü aşamada Aristoteles ve İskender'de bulunmayan *Zâhir (Beyânî) Akıl* mertebesini eklemiştir.²³³ Bu Kindî'ye göre, insanın elde ettiği bilgiyi açıklama, ispat etme ve mantıksal olarak ifade etme yeteneğidir²³⁴ ve bilgi edinme sürecinin son aşaması olarak Kindî'ye özgü bir vurgudur. Sonuç olarak, Aristoteles genel bir çerçeve çizerken, İskender Faal Akıl dışsallaştırıp Materyalist bir eğilim göstermiş; Kindî ise İskender'in dışsallaştırdığı Faal Akıl kabul ederek, insan aklının gelişimine "ifade etme" aşamasını ekleyerek teoriyi detaylandırmıştır. Kindî'nin akıl (a'kl) kavramına yaptığı bu taksim, onun felsefî mirası İslami bağlamda özgünleştirme çabasının bir örneğidir. Dördüncü akıl mertebesini eklemesi, teorik aklın (bilgiyi edinme ve depolama) pratik olarak ifade edilmesi ve açıklanması (beyanı) yönüne verdiği önemi vurgulamaktadır.²³⁵

1.5.2. Fârâbî: Mutluluk Öğretisi ve Erdemli Toplum (*el-Medînetü'l-Fâzıla*)

Fârâbî (ö. 257/950), İslam felsefesinin sistematik kurucusu ve *İkinci Muallim*"olarak bilinir. Onun bu ünvanı, Kindî'nin başlattığı felsefî uzlaştırma çabalarını kurumsal ve sistematik bir düzeye taşımasının sonucudur. Nitekim onun felsefesi, hakikatin tek olduğuna dair güçlü inancıyla, farklı sistemleri (Platonizm ve Aristotelesçilik) uzlaştırmaya yönelik eklektik bir yapıya sahiptir.²³⁶

Farabî dendiğinde akla gelebilecek ilk şeylerden biri *mutluluktur*. Ona göre *mutluluk (saadet)*, ahlâkî yaşamın nihai gayesidir.²³⁷ Fârâbî, insanları övülmüş (güzel) fiilleri yapmaya ve erdeme tabi olmaya götürmenin, siyasetin hizmete yönelik en etkili eylem alanı olduğuna inanmaktadır.²³⁸ O, ahlâkî ve siyaseti *İlm-i medeni*'başlığı altında bütüncül bir yapı olarak ele alan ilk filozoftur. Kendisi ahlâkın doğuştan değil, eğitim ve *alışkanlıklarla (meleke)*

²³³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 24.; Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 44.

²³⁴ Kindî, a.g.e, s. 261. ;

²³⁵ Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 44-45.

²³⁶ Ayaz, *Farabî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 34.; Oliver Leaman, *İslam felsefesi: Giriş* (Ankara: Hece Yayınları, 2014), s. 20.

²³⁷ Filiz Karakaya Toprak - Enver Uysal, "Farabî'de "İyi, Yetkinlik Ve Mutluluk" Kavramları Işığında Pdr Hizmetlerine Farklı Bir Yaklaşım", *Sosyal Bilimler Dergisi* III/1 (2019), s. 194.

²³⁸ Ayaz, *Farabî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 117.

kazanılan bir şey olduğu görüşündedir.²³⁹ Ahlâkı siyasetle birleştiren onun bu bütüncül yaklaşımı, kendisinin bireysel ahlâkîliğini toplumsal bir hedef haline getirmektedir.

Fârâbî denince bir diğer önemli konu da *Erdemli Toplum (el-Medînetü'l-Fâzıla)* ve *Yasadır*. Ona göre insan, kendisinden önceki seleflerinde olduğu gibi, fıtratı gereği yardımlaşmaya muhtaç toplumsal bir varlıktır. Onun bu düşüncesi, devlet teşkilatını (şeriatın korunması ve insanların mutluluğu için) zorunlu kılmaktadır.²⁴⁰ Bu zorunluluk, Fârâbî'yi Platoncu bir idealizmi İslami bir siyaset teorisiyle birleştirmeye yöneltmiş gibidir.

Fârâbî'nin ideal yöneticisi olan *İlk Başkan"(er-reîsü'l-evvel)* fikri, Platon'un Filozof Kralı idealine dayanır ve onun bu yöneticisi (*İlk Başkan*), bilgelikle yönetir ve iyi ideasının bilgisine sahip olmalıdır.²⁴¹ Platon gibi Fârâbî de devletin amacının bireylerin erdemli ve mutlu bir yaşam sürmelerini sağlamak olduğu belirtmektedir.²⁴² Diğer taraftan Fârâbî, Platon'un *Filozof Kral* idealini, *Peygamber/Yasa Koyucu* karakteriyle sentezlemiştir.²⁴³ İşlev olarak Yasa koyucu filozof, aklî olarak elde edilen teorik ve pratik bilgiyi halka ikna ve tahayyül ettirme yoluyla sunar, bu da felsefî ilkelerin halk tarafından kabul görmesini sağlayan *mille* teorisinin kökenidir.²⁴⁴

Fârâbî, kendisinden önceki filozoflarla benzerlikleri olmakla birlikte, filozoflardan bazı yönlerden de ayrılır. O, Kindî'nin de etkisiyle ortaya çıkan, metafiziğin konusunun sadece Tanrı, akıl ve nefis gibi konuları incelemek olduğu ve *ilmü't-tevhîd* ile aynı olduğu yönündeki yaygın yanlış anlamayı düzeltmek amacıyla çalışmıştır.²⁴⁵ Fârâbî'ye göre metafiziğin öncelikli konusu mutlak anlamda varlık ve ona külli planda denk düşen şey, yani *Bir*'dir, Tanrı ile sadece ikinci planda ilgilenir.²⁴⁶ Fârâbî'nin bu düzeltmesi, İslam felsefesinin ontolojik temellerini kelimadan ayırarak daha özerk bir disiplin haline getirmiştir.

Fârâbî metodolojik olarak da özellikle Platon ve onun takipçilerine muhalefet etmektedir. O, Yunan filozoflarının (özellikle Platon) görüş ve düşüncenin tek başına yeterli olduğunu görüp meslek ve sanatları küçümsemelerine karşı çıkarak, bilgi ve düşüncüyü eyleme dönüştürme konusunda onlara muhalefet ederek,²⁴⁷ Kindî'nin teorik bilgiyi yücelten

²³⁹ A.g.t, s. 141.

²⁴⁰ A.g.t, s. 131.

²⁴¹ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*, s. 234-235.; Leaman, *İslam felsefesi: Giriş*, s. 166.

²⁴² Özgün - Uluçakar, a.g.m., s. 8.

²⁴³ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 146.

²⁴⁴ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 18-19.

²⁴⁵ Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 38.; Gökdağ, a.g.m., s. 22.

²⁴⁶ Peter Adamson - Richard C. Taylor; a.g.e, s. 366. ; Gökdağ, a.g.m., s. 25.

²⁴⁷ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 286.; Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi İyi, Akıl Ve Siyaset* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s. 66.; Fârâbî, *Fususü'l-Medeni Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, nşr. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), s. 134.

tavrını pratik uygulamaya ve toplumsal faydaya yönlendirerek ahlâk felsefesine eylem boyutunu güçlendirmiştir.

1.5.3. İbn Miskeveyh: Nefis Güçleri ve Ahlâk-Siyaset İlişkisi (*Tehzîbu'l-Ahlâk*)

İbn Miskeveyh (ö. 1030), hayatının önemli bir kısmını Büveyhîler'in hizmetinde haznedar ve kütüphaneci olarak geçirmiştir.²⁴⁸ İslam ahlâk düşüncesinin ilk kapsamlı sistematik felsefi eseri olan *Tehzîbu'l-Ahlâk* ona aittir.²⁴⁹ İbn Miskeveyh'in bu eseri, felsefi ahlâkın Kindî ve Fârâbî'den sonra tamamen bağımsız bir disiplin olarak yerleştiğini kanıtlamak bakımından önemlidir.

İbn Miskeveyh ahlâk konusuna insan nefsinin mahiyetiyle başlar ve Platoncu gelenekteki gibi nefsin güçlerini (düşünme, öfke, şehvet)²⁵⁰ ve bunların itidalinden doğan dört temel erdemi (hikmet, iffet, şecaat, adalet) kabul eder.²⁵¹ Dikkat edilmesi gereken husus, burada *Adalet* diğer filozoflardan farklı olarak üç faziletin birleşimi değil, müstakil bir fazilet olarak değerlendirilmiştir.²⁵² Ona göre iffet ise, iki kötülük yani açgözlülük ve gevşeklik arasında yer almaktadır.²⁵³ Filozofumuz kısmen de olsa değiştirdiği bu nefis taksimi ve erdem tasnifi, Kindî'den bu yana gelen Yunan felsefesi etkisinin İslami ahlâkın temel metodolojisi haline geldiğini göstermektedir. Düşünürümüze göre mutluluk ve yetkinlik (*kemal*) insanın nihai hedefidir ve mutluluk, insanın kendine has işlerini en üstün biçimde yapması ve nefsinin arındırmasıyla ilişkilidir.²⁵⁴ Kindî, Râzî ve Fârâbî'de olduğu gibi İbn Miskeveyh de faziletin (erdem) bilme gücüyle gerçekleşebileceğini düşünmektedir.²⁵⁵ Kendisi yetkinliği *yakîn yetkinlik* (*el-kemâlû'l-karîb*) ve *uzak yetkinlik* (*el-kemâlû'l-ba'îd*) olarak ikiye ayırarak,²⁵⁶ birincisini, fiillerin düşünme ve ayırt etme yoluyla gerçekleştirilip akla uygun düzenlenmesi; ikincisini ise *en yüce mutluluğun* (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) elde edilmesi²⁵⁷ şeklinde tasnif etmektedir. Kindî'nin nefis arınması ve mutluluğu yüce bilgiyle ilişkilendirme vurgusu, İbn Miskeveyh'te yetkinlik mertebeleri ayrımıyla daha da sistematikleştiğini göstermektedir.

²⁴⁸ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 10.

²⁴⁹ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlâk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 111.

²⁵⁰ Murat Demirkol, "İslam Ahlâk Felsefesinde Erdem Kavramı", *International journal of Science Culture and Sport* 2/5 (2014), s. 270.

²⁵¹ Bilgin - Ereğ, a.g.m., s. 1283.

²⁵² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. (Kahire: Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1977), s. 22.

²⁵³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 32.

²⁵⁴ Bilgin - Ereğ, a.g.m., s. 1283.

²⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak-Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Büyüyen Ay yayınları, 2013), s. 113.

²⁵⁶ Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, s. 16.

²⁵⁷ A.g.e, s. 39.

Ahlâk ve siyaset arasındaki ilişki konusunda ise İbn Miskeveyh ikisi arasında ontolojik bir bağ olduğunu düşünmektedir.²⁵⁸ Fârâbî gibi toplum içinde yaşamayı gerekli gören²⁵⁹ ve tek başına yaşayarak zühde sarılanları eleştiren filozofumuz, bu şekilde bir yaşamla insanın, ahlâkî erdemlerden soyutlanmış olacağını savunmaktadır.²⁶⁰

İbn Miskeveyh'in Platon ve Fârâbî ile benzer düşüncelerinin olduğunu görmekteyiz. Onun nefis teorisini Platon'a dayanırken,²⁶¹ mutluluk mertebelerini ise kendisi, Fârâbî'nin ilk ve son yetkinlik ayrımını andırır biçimde, yakîn ve uzak yetkinlik olarak ifade etmiştir.²⁶² Yine aynı şekilde İbn Miskeveyh, Fârâbî, Tûsî ve İbn Sînâ gibi ahlâkın alışkanlıklarla kazanılan bir meleke olduğunu da kabul etmektedir.²⁶³ Fakat İbn Miskeveyh Fârâbî ve Aristoteles'in aksine, İbn Miskeveyh *ameliyeyi (Ahlâk)* birinci planda, *nazariyeyi (İlim)* ise ikinci planda tutar; yani "Ahlâk önce, İlim ondan sonradır".²⁶⁴ Bu, Fârâbî ekolünden temel bir ayrılıktır.²⁶⁵ Bu tavrıyla, nefis tasfiyesini ahlâkın merkezine alan İhvânü's-Safâ'ya yaklaşmakta, ancak nefis tasfiyesini ahlâkın esası değil, sadece bir vasıtası saymakla onlardan da ayrılmaktadır.²⁶⁶ Bu düşünce, İbn Miskeveyh'in ahlâkî değişimin rasyonel bilgiden önce geldiğini savunarak, pratik ahlâkın teorik felsefeye önceliğini vurgulamasını sağlayan diğerlerinden farklı düşüncesidir.

Görüldüğü gibi İbn Miskeveyh üzerinde Kindî'nin etkisi büyüktür. Onun *Tertîbu's-sa'âdât* adlı eseri, Kindî'nin, Aristoteles'in kitaplarının sayısı üzerine yazdığı risalesi ve Fârâbî'nin *et-Tenbîh alâ sebîli's-Sa'âde* eserlerinin birleştirilmiş hali gibidir.²⁶⁷ Bu da İbn Miskeveyh'in sisteminin Kindî'nin bilgi ve mutluluk mertebeleri üzerine kurulu yapısından önemli bir miras aldığını göstermektedir.

²⁵⁸ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 80.

²⁵⁹ A.g.e, s. 77.

²⁶⁰ Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 37.

²⁶¹ Demirkol, a.g.m., s. 268.

²⁶² Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, s. 35.

²⁶³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.; Fârâbî, *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, nşr. (Beyrut: 1985), s. 106.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 47.; Deniz, a.g.m., s. 235.

²⁶⁴ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 22, 199.

²⁶⁵ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 85.

²⁶⁶ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 200.

²⁶⁷ Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, s. 37.

1.5.4. İbn Sînâ: Mutluluk, Hikmet ve Toplum Düzeni

İbn Sînâ (ö. 1037), Meşşai felsefenin zirvesini temsil eden²⁶⁸ ve felsefî sistemini kurarken Aristoteles ve Fârâbî çizgisini birleştiren²⁶⁹ bir filozoftur.

İbn Sînâ incelenirken *Mutluluk*, *Hikmet* ve *Nefis* kavramları kaçınılmaz olarak ele alınmalıdır. Onun düşüncesinde *Mutluluk (saadet)*, ahlâkî yaşamın nihai gayesi olarak kabul edilmiştir. Çünkü mutluluğu kemalle (yetkinleşme) ilişkilendirir. O da diğer filozoflar gibi nefsin güçlerinin (arzu ve öfke) aklın rehberliğinde kontrol altına alınmasını erdemin ortaya çıkmasında etkin etken olarak kabul ederken, nefsin terbiyesini (*tezkiye*) ise ahlâkî olgunlaşmanın temeli olarak görenlerdendir. İbn Sînâ, nefsin güçleriyle ilgili Fârâbî'den daha sistematik bir tasvir sunmuştur.²⁷⁰ Diğer bir ifade ile İbn Sînâ, Kindî ve Fârâbî'den gelen nefis psikolojisi geleneğini, kendi geliştirdiği güçlü ontolojik sistemiyle daha da derinleştirmiştir.

Siyasetle ilgili olarak İbn Sînâ toplumsal düzenin sağlanmasını zorunlu kabul eder ve ona göre bu, ilahi bir yasa koyucu (*şâri'*) tarafından belirlenen kanunlarla mümkündür. Onun düşüncesindeki Yasa koyucu, bireysel ve sosyal hayatı düzenleme yetisine sahiptir.²⁷¹ Bu düşünce İbn Sînâ'nın özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ, Fârâbî ve Meşşai filozoflarına benzer düşünceler serdetmiştir. Fârâbî gibi nefsin *Faal Akıl* ile ittisal kurmasını mutluluğun ve yetkinleşmenin kaynağı olarak gören filozof, ahlâkî da genel kabulle mutabakat içerisinde, eğitim ve alışkanlıklarla kazanılan bir meleke olarak kabul etmektedir.²⁷²

Diğer taraftan Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ, peygamberliği *sezgi (hads)* kavramı merkezinde açıklamaktadır. Ona göre, Faal Akıl'dan gelen bilginin orta terimini nefsin sezgi yoluyla elde etmesi, nübüvvetin özünü oluşturmaktadır.²⁷³ O, Fârâbî'nin Filozof Kral teorisini, Kindî'nin akıl taksiminden miras kalan akli yeteneklerin en üst düzeyiyle rasyonel bir temele oturtmaktadır.²⁷⁴

²⁶⁸ Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Düşüncesine Yansımaları* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), s. 178.

²⁶⁹ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 17-18.

²⁷⁰ Ömer Türker, *Metafizik 3 - Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s. 1303.

²⁷¹ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 191.

²⁷² Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 76.; Ömer Türker, *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkânı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019a), s. 341.

²⁷³ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 239.

²⁷⁴ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), s. 206-207.

1.5.5. Gazzâlî: Nefis Tezkiyesi, İhyâ ve Siyaset Ahlâkı

Gazzâlî (ö. 505/1111), felsefenin metafizik iddialarına karşı çıkan, ancak felsefi ahlâk tasniflerini kendi tasavvufi ve kelâmî sistemi içinde kullanan önemli bir düşünürdür.²⁷⁵ Gazzâlî'nin ahlâk anlayışı, nefsin terbiyesini (*tezkiye*)²⁷⁶ ahlâkî olgunlaşmanın temeli olarak görmektedir.²⁷⁷ Filozoflar gibi, nefsin arzu ve öfke güçlerinin aklın rehberliğinde kontrol altına alınmasını erdemin ortaya çıkmasında etkin etken olarak kabul eden²⁷⁸ Gazzâlî, Kindî'den bu yana gelen nefis psikolojisini ve erdem tasnifini kabul etmekle birlikte bu erdemleri tamamen farklı, tasavvufi bir nihai amaca (Tanrı sevgisi) bağlamaktadır. *Kimya-yı Saadet*'te, insanda hayvanların (yemek, cinsellik) ve yırtıcıların (galebe, istila) ahlâklarının bulunduğunu, filozofların nefsin kuvveleriyle ilgili görüşlerinin yanlış olduğunu, zira bu özelliklerin insanı üstün kılamayacağını söyleyerek itiraz etmektedir.²⁷⁹ Yüksek gayenin, Allah'ın irfan ve sevgisine ulaşmak olduğunu vurgularken kendinden önceki filozofların da hata yaptığını söylemiş olmaktadır. *İhyâu Ulûmiddin*'de, kendisinin de iştirak ettiği gibi bazı âlimlerin de fitneden korunmak ve kalbin hasis emellerden sıyrılması için zaviye ve uzlete çekilmeyi insanlara karışmaktan daha faziletli gördüklerini belirtmektedir.²⁸⁰

Siyasetle ilgili olarak Gazzâlî, adaletin siyasetin en mühim veçhesi olduğunu ve adalet olmadan devletin ayakta duramayacağını savunmaktadır. *Adalet Dairesi* ilkesini kabul ederek,

²⁷⁵ Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 10.

²⁷⁶ İslam ahlâk literatüründe nefsin eğitimi için kullanılan üç kavram vardır. Bunlar: *Tehzib*, *Te'dib* ve *Tezkiye* kavramlarıdır.

1. *Tehzib* (تهذيب) - Ahlaki Olgunlaştırma / Güzelleştirme anlamına gelmektedir ve kişinin ahlakını düzeltme ve olgunlaştırma sürecini ifade eder. (Miskeveyh, *Tehzib*, s. 70. aynı zamanda bu kavram, ahlaki disiplin ve eğitim yöntemlerinden biri olarak anılmaktadır ve *terbiye*, *te'dib* gibi diğer yöntemlerle birlikte kullanılmıştır. (Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 216. İnsan nefsinin kötü huylardan arındırılarak erdemli fiillerin kendisinden sâdır olmasını sağlayacak şekilde eğitilmesi temel amaçtır. Bu düşünce ve amaç bazı düşünürlere göre, karakterin doğuştan gelen (tabii) eğilimlere rağmen eğitim (*tehzib*) yoluyla değiştirilebileceği inancının bir sonucudur. (İbn Rüşd, *Tehafütü't Tehafüt Gazzâlî'ye Reddiye* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), s. 189.

2. *Te'dib* (تأديب) - Edeplendirme / Disiplin verme (edep verme), kişinin ahlak eğitiminin bir parçasıdır. (Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 43. Bu kavram, özellikle çocukların ve erdemlere doğal eğilimi olmayan kişilerin doğru yola yöneltilmesi için uygulanan yöntemler arasında yer alır. (Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 414. Edeplendirme yöntemleri, yalnızca yumuşak yaklaşımları değil, aynı zamanda vaat, tehdit, korkutma, azarlama, cezalandırma ve zorlama gibi araçları da içerebilir. (Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 20.

3. *Tezkiye* (تزكية) - Nefsi Arındırma / Temizleme (nefsin temizlenmesi), kalbin (*kalb/rûh*) kötü ahlâktan tamamen temizlenmesi ve ardından iyi ahlâk ile süslenmesi (*tezyîn*) sürecini ifade eder. (Alî bin Emrullah - Muhammed Hâdimî, *İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2014), s. 12. Bu arındırma, insanın nefsinde yerleşik olan kötü alışkanlıkları ve eğilimleri ortadan kaldırma çabasıdır. (Anar Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), s. 197.

Anlaşıldığı kadarıyla *tehzib* felsefi literatürde, *te'dib* dini literatürde, *tezkiye* ise tasavvufi literatürde kullanılan kavramlardı. Gazzâlî'nin buradaki kullanımı ise görüldüğü gibi tasavvufi özellik taşıyan *tezkiye* kavramıdır.

²⁷⁷ İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din Tercümesi* C.3 (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2020b), s. 68.; Cemil Oruç, *İmam-ı Gazzâlî'nin Eğitim Anlayışı* Marmara Üniversitesi, Soya Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), s. 72.

²⁷⁸ Bilgin - Erek, a.g.m., s. 1285.

²⁷⁹ İmam Gazzâlî, *Kimya-yı Saade* (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011), s. 54.

²⁸⁰ A.g.e, s. 314.

dinin bekasının devlet ve başkan ile, başkanın bekasının asker ile, askerin bekasının mal ile, malın ülkenin mamur olması ile ve ülkenin mamur olmasının ise adaletle mümkün olduğunu belirtir.²⁸¹ Gazzâlî'ye göre bir devlet başkanı, eşyanın hakikatini iyi kavrayabilmek için güzel ahlâklı, akıllı ve bilge olmalıdır.²⁸²

Diğer taraftan Gazzâlî Kindî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi ahlâkî erdemlerin kazanılması ve kötülüklerden (kibir, haset) arınılması konusunda aklın ve *tezkiyenin* önemini kabul eder.²⁸³ Ancak onun erdemlerin kazanılması sürecinde kastettiği arınma tamamen tasavvufî özellik taşımaktadır. Fakat bir başka düşünsel mutabakat konusunda Gazzâlî, devlet başkanının *bilge (hakîm)* olması gerektiği düşüncesinde Platon, Aristoteles, Fârâbî ve Mâverî gibi kendisinden önceki ve çağdaşı düşünürlerle ortak bir görüş de sergilemektedir.²⁸⁴

Önemli bir diğer konu olan Siyaset Felsefesi tartışması hususunda ise Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in tam mutluluğun toplumsal yaşamda mümkün olduğu görüşüne karşı,²⁸⁵ Gazzâlî, uzlete çekilmenin faziletli olabileceği yönündeki sûfî görüşleri eserine dahil etmiştir.²⁸⁶ Bu, Fârâbî'nin zorunlu gördüğü erdemli toplum idealine karşı, bireysel arınmanın (Kindî'de temeli atılan nefis tezkiyesi) önceliğini savunan mistik bir duruşu temsil eder gibi görünmektedir.

1.5.6. İbn Rüşd: Akıl, Şeriat ve Siyaset Felsefesi (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, *Bidâyetü'l-Müctehid*)

İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) akıl, şeriat ve siyaset felsefesi, özellikle Endülüs felsefesinin zirve noktalarından birini temsil etmesi ve felsefe ile din arasındaki ilişkiyi uzlaştırma çabaları açısından İslam düşünce tarihinde müstesna bir yere sahiptir.²⁸⁷ Felsefeyi, Gazzâlî'nin saldırılarına karşı cesaretle savunmasıyla (başta *Tehâfütü't-Tehâfüt*) ve kendi Aristotelesçi düşüncesini dinî naslarla uyumlulaştırmasıyla tanınmaktadır.²⁸⁸

İbn Rüşd'ün felsefesinin merkezinde *akıl (burhan)* ile *vahiy/şeriat* arasındaki ilişkinin temellendirilmesi vardır. Bu anlamda o, akla olan bağlılığının argümanlarını eserlerinin her

²⁸¹ Ejder Okumuş, "Gazzâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), s. 718.

²⁸² Macid Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 275.; Okumuş, a.g.m., s. 720.

²⁸³ İmam Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-din Tercümesi*, çev. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020a), s. 593.

²⁸⁴ Veysi Abdulaziz, "Efdalüddin Kâşânî'nin Siyaset Teorisinde İdeal Devlet Adamı", *Mütefekkir* 11/22 (2024), s. 647.

²⁸⁵ Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 37.

²⁸⁶ Gazzâlî, *Kimya-yı Saade*, s. 315.

²⁸⁷ Leaman, *İslam felsefesi: Giriş*, s. 23.

²⁸⁸ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 258.

yerinde savunmaktadır.²⁸⁹ Ona göre din (vahiy/şeriat) ve felsefe (akıl) arasında bir uyum vardır.²⁹⁰ Bu düşüncesini *Faslu'l-Makal* (Din ve Felsefe Arasındaki Uyum Üzerine Kitap) adlı eserinde dile getiren İbn Rüşd, Şeriat'ın (ilahi yasa) bizzat yaratılışı akıl yoluyla gözlemlemeyi zorunlu kıldığını iddia eder ve bu özlemin ise ancak akıl aracılığıyla yapılabileceğini savunur.²⁹¹ Bu, Şeriat'ın felsefi düşünceyi farz kıldığı anlamına gelmektedir.²⁹²

Diğer taraftan İbn Rüşd, her ne kadar din ile felsefe arasında bir zorunu bir ilişki görüyorsa da vahiyle gelen Şeriat'ın üstünlüğünü açıkça vurgulamaktadır. Ona göre Şeriat, bireysel kurtuluşa ve adaletli bir hayata rehberlik eden ilahi vahiy kanunudur.²⁹³ Bu üstünlüğü şeriatın kaynağına dayandıran filozofa göre Şeriat, insanın yanılan aklından değil, Allah'ın yanılmaz hikmetinden kaynaklandığı için üstün olan bütün hakikati içerir.²⁹⁴ Onun bu vurgusu, felsefenin Şeriat'a tabi olduğunu ve Şeriat'ın nihai gerçeği barındırdığını belirtmektedir.

Şeriatı kaynağına yani bilginin kaynağına göre üstün gören İbn Rüşd, bilginin elde ediliş yollarını gösteren mantığı kavradığımızda, aklın farklı formlarının düzenlenmesini de kavramamız gerektiğini söyler. Çünkü en iyi ve saf akıl türünün kanıtsal (burhanî) akıl²⁹⁵ olduğunu ancak böyle kavrayabiliriz. Ona göre halk, hisse dayanan ilk bilgiyle idrak derecesinde kalırken; münevverler (aydınlar), hisle edinilen *idraka* burhanla (kesin kanıtla) olan idrakı katarlar ki, bu yol doğal ve şer'î bir yoldur.²⁹⁶

Yine bu çerçeveden olmak üzere İbn Rüşd *Fasl'da*, filozofun metodunu fıkıhçı ve kelamcının metoduyla karşılaştırır.²⁹⁷ Filozof burhana dayanan kesin bilgiye sahipken, fıkıhçı ve kelamcı öznel görüş kıyasına (zanniyyat) dayanırlar ve bu nedenle kesinlikten yoksundurlar.²⁹⁸ Şeriat'ın bilgisine ve yorumlama aracına (te'vil) yalnızca felsefeci sahiptir.²⁹⁹ Bu karşılaştırma, İbn Rüşd'ün felsefeyi, dini metinleri doğru yorumlayabilecek tek araç olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

²⁸⁹ Leaman, *İslam felsefesi: Giriş*, s. 236.

²⁹⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl/Felsefe ve Din Uyum* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), s. 18.

²⁹¹ Gülâmüseyin İbrâhimî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni I* (İstanbul: KetebeYayınları, 2019), s. 211.

²⁹² A.g.e, s. 211.

²⁹³ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 147.

²⁹⁴ A.g.e, s. 263.

²⁹⁵ Leaman, *İslam felsefesi: Giriş*, s. 240.

²⁹⁶ Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), s. 150.

²⁹⁷ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 267.

²⁹⁸ Leaman, *İslam felsefesi: Giriş*, s. 240.; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 267.

²⁹⁹ Erwin I. J. Rosenthal; a.g.e, s. 267.

Gelelim asıl konumuzu ilgilendiren İbn Rüşd'ün siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerine. Bu konudaki düşüncelerini esas olarak Eflatun'un *Devlet* eserine yazdığı şerhte ortaya koymaktadır.³⁰⁰ Filozof, insanların erdemler kazanmak ve mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmaya ihtiyaç duyduklarını, dolayısıyla toplumsal bir varlık olmalarının zorunlu olduğunu belirtirken³⁰¹ seleflerinin yolunu takip ettiğini göstermektedir. Ona göre insanların bu zorunluluklarına istinaden meydana getirmiş oldukları şehrin halkının mutluluğa ulaşması, ancak *yasaya* bağlı bir başkanlık sistemi ile mümkündür.³⁰² Bu sistemin içerisinde *şeriat* (yasa) ise toplumsal düzen ve kurumları oluşturmak için ilahi iradenin ihdas ettiği hükümlerin bir tezahürüdür.³⁰³ İbn Rüşd'ün bu görüşü, Şeriat'ın ya da Kitabın sadece dini bir metin değil, aynı zamanda ideal bir devletin anayasası olduğunu vurgulaması önemli bir husustur.

İbn Rüşd'ün adalet düşüncesine gelince, o da Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, insanlar arasında düzen ve adaleti tesis etme görevini, Allah tarafından üstün güçler verilen bir kişi olan *peygamberin* yerine getirebileceğini düşünmektedir.³⁰⁴ Ona göre peygamberler, beşerî bir öğrenme ile değil, Allah'tan gelen vahiy ile halka şeriatlar ve kanunlar koyarlar.³⁰⁵

Yasa koyucu olarak peygamberi diğer yöneticilerden ayırmış görünen İbn Rüşd, yasa koyucunun sahip olması gereken iki temel özelliği öne sürer: a) nazarî (teorik) yetkinlik; b) bu yetkinliğin nasıl elde edileceğini belirten amelî (pratik) yetkinlik.³⁰⁶ Ayrıca ona göre yöneticinin, insanları bu yetkinliğe ikna etmesi ve teşvik etmesi de gerekir.³⁰⁷ Bu şartlar, Fârâbî'nin yasa koyucu/yönetici için öne sürdüğü koşullara benzer niteliktedir. İyi şehirler veya rejimler ile kötü olanları arasındaki farkı da bize söyleyen filozof, temelde *iyi* olan anayasasına göre yaşayan şehir iyi; buna karşın iyi olan anayasasını terk etmiş şehir ise değişmiş veya değişmekte olan bozuk bir kenttir ve sonuçta yanlış fiillerde bulunması³⁰⁸ da kaçınılmazdır.

İbn Rüşd ile kendisinden önceki filozoflar arasında bir karşılaştırma yapmamız gerekirse, bu karşılaştırmayı en fazla hak eden iki filozoftan bahsedebiliriz. Bunlar hiç

³⁰⁰ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 224.

³⁰¹ A.g.t, s. 172.

³⁰² A.g.t, s. 224.

³⁰³ A.g.t, s. 224

³⁰⁴ A.g.t, s. 150.

³⁰⁵ Ulvi Murat Kılavuz, "İhtisas Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik 3; Nedensellik, Ruh ve Meâd*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, s. 1360.

³⁰⁶ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 150.

³⁰⁷ A.g.t, s. 231.

³⁰⁸ Halim Usta, *İslam Düşüncesinde Ahlak Ve Siyaset Tasavvuru -Maverdi Merkezli Bir İnceleme-* Hitit Üniversitesi, a.g.e, s. Cited Pages.Yüksek Lisans Tezi, 2019), s. 53.

şüphesiz Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Bunun sebebi ise her iki filozofun da ciddi nubuvvet teorileri öne sürmüş olmalarıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ, *nübüvvet* (peygamberlik) teorisini, vahyi, entelektüel bilginin duyusal formlarda ifadesi olarak açıklamak için geliştirmişlerdir. İbn Sînâ'da peygamberin akli yetkinlik mertebesi *kutsî akıl* olarak isimlendirilir.³⁰⁹ İbn Rüşd de vahyi, Allah'ın seçtiği bir kimsede (*istifa*) bir vasıta ile bilgi yaratmak suretinde olduğunu söyler.³¹⁰ Bilginin kaynağı düşüncesinden dolayı vahyi önemseyen bu filozoflar, siyasette de peygamberlere yöneticiliğin en büyük payesini vermektedirler. Ancak İbn Rüşd, ideal vahiy kanunu olarak Şeriat'ın üstünlüğü ve onun ideal devletin anayasası olarak siyasi fonksiyonu hususlarında Fârâbî'den daha bilinçlidir.³¹¹ Çünkü Fârâbî, fıkıh ilmiyle (Şeriat ile) çok az ilgilenen bir filozof olarak bilinir; o, iktisat, imamet ve cihat gibi konularda kendine göre temel sayılmayan alanları unutmuş gibi saf filozof tavrına sahip görünmektedir. Onun bu tutumu, dininin şeriatına itina gösteren diğer Müslüman filozoflar (İbn Rüşd, Râzî ve İbn Haldun gibi) arasında farklı bir tutumdur.³¹² Bu karşılaştırma, İbn Rüşd'ün felsefeyi dini pratikle daha sıkı bir şekilde ilişkilendirdiğini gösteren bir durumdur. Çünkü şeriat veya yasa dendiğinde işin pratiği daha çok ön plana çıkmaktadır.

İbn Rüşd ile ilgili bir diğer önemli konu da yasanın kaynağı meselesidir. İslam felsefesinde Ebû Bekîr er-Râzî ve Fârâbî, yasa koyucu olarak filozof karakterini öne çıkarıp yasanın akıl kaynaklı olması gerektiğini düşünürlerken; Âmirî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar ise vahiy ve peygamber karakterini öne çıkararak yasa koyuculuğu ve yasanın kaynağını daha önemli bulan bir duruş sergilemektedirler.³¹³ Bu durumda yasanın uygulanmasının sonucu ortaya çıkacak olan bireysel mutluluk ve toplumsal düzen yani adalet ancak doğru yasalarla yani kaynağı sağlam olan bilgi ile ve onun uygulanmasıyla mümkündür. Bu çerçeveden olmak üzere sosyal hayat yani yasanın uygulanma zemin önemli bir konudur. Çünkü bireylerin tek başlarına mutlu olabileceklerine İslam filozoflarının neredeyse tamamı karşı çıkmaktadır. Bunlardan biri de Fârâbî'dir. Fârâbî, bireyin mutluluğunun tek başına yeterli olmadığını, mutlu bir toplum gerektirdiğini savunarak konuya sosyal bir perspektif eklerken³¹⁴ İbn Rüşd de bu görüşe katılır, inziva hayatı süren fertlerin medeni görevlerini yerine getiren yurttaşlar olarak ulaşabilecekleri gerçek mutluluk

³⁰⁹ Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 482.; İbn Sînâ, *en-Necât* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013b), s. 154.

³¹⁰ İbn Rüşd, *El-Keşf an menâhici'l-edille* (Beyrut: Merkezi Dirseti'l-Arabiyye, 1998), s. 131.

³¹¹ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 258.

³¹² Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 212.

³¹³ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 236.

³¹⁴ Bilgin - Erek, a.g.m., s. 1279.

konusundaki şanslarını kaybedeceğini belirtir.³¹⁵ Tıpkı diğer filozoflar gibi İbn Rüşd de bireyin mutluluğunun toplumsal yaşam ve görevler içinde ancak gerçekleşebileceğini savunmaktadır.

Her ne kadar Kınalızâde'nin sözünü ettiği bir filozof değilse de İbn Rüşd'ü karşılaştırabileceğimiz bir diğer filozof İbn Bâcce'dir. O, kendisinden önceki önemli bir Endülüs filozofu olan İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-Mütevahhid* (Münzevinin İdaresi) eserindeki ikileme atıfta bulunur, ancak selefi tarafından yanlışla itilmiş olduğunu açıkça ifade eder.³¹⁶ İbn Bâcce, akılla birleşme (ittisal) için münzevi (birey) yaşamın, vecd veya keşif gibi mistik şeylere ihtiyaç duymadan, sırf kendi melekelerinin gelişimiyle mümkün olduğunu savunur.³¹⁷ İbn Rüşd ise, Eflatun ve Aristo'ya katılarak, inzivaya çekilenlerin sivil görevlerini yerine getirmediği için gerçek mutluluğa ulaşma şanslarını kaybettiğini belirtir.³¹⁸ Bu, İbn Bâcce'nin bireysel inzivaya dayalı yaklaşımına karşı, toplumsal ve siyasal katılımın mutluluk için zorunlu olduğunun vurgusudur.³¹⁹ Aynı zamanda İbn Rüşd'ün bu eleştirisi, toplumsal hayattan uzaklaşmanın felsefenin hedeflerine ulaşmada da bir engel olduğunu göstermektedir.

İbn Rüşd ile ilgili söylememiz gereken bir diğer konu ise onun düşüncesindeki toplumsallık ve hukuka bakışıdır. İbn Rüşd, Eflatun'un toplumsal görevler açısından kadınların eşitliği konusundaki fikirlerini, kendi çağdaş devletlerine uygulayarak siyasi bir gerçekçilik sergilemiştir.³²⁰ Kadınların o dönemdeki tek görevinin doğum yapmak, kocalarına hizmet etmek, çocuk büyütmek ve emzirmek olduğunu ve bu nedenle yeteneklerinin bilinmediğini eleştirmiştir.³²¹ İbn Rüşd, kadınların toplumsal yaşama katılımının önündeki engelleri sorgulayarak, toplumsal gelişime dair eleştirel bir yaklaşım sergilemesi, bize onun içinde yaşadığı toplumun sosyal yapısına bakışı ile ilgili ip ucu vermektedir.

Son olarak İbn Rüşd'ün yasa(şariat) düşüncesini inceleyerek bu konuyu bitirelim. İbn Rüşd, diğer Endülüs filozoflarından İbn Bâcce ve İbn Tufeyl gibi, güçlü bir fıkıh tahsili ve uzmanlığına sahip Müslüman âlimler arasında yer almaktadır. O, bir yandan felsefeyi savunurken, diğer yandan şeriati (ilahi kanunu) politik düşüncesinin merkezine koyarak fıkıh

³¹⁵ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 202.

³¹⁶ Macid Fahrî, *İslâm Felsefesi, Kelâm Ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), s. 133.

³¹⁷ Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 143.

³¹⁸ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 61.; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye* (Beyrut: 1986a), s. 57.

³¹⁹ Adem Çaylak, *İslam Siyasi Düşünce Tarihi* (Ankara: Savaş Yayınları, 2018), s. 468-470.

³²⁰ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 277-278.

³²¹ A.g.e, s. 277.

ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışmaktadır.³²² Bu, konumuzun başından beri incelediğimiz İbn Rüşd'ün felsefe ve din arasında bir köprü kurma çabasının bir göstergesidir.

1.5.7. Tûsî: *Ahlâk-ı Nâsirî* ve Adaletin Siyasal Temeli

Nasîreddin Tûsî (ö. 1274), felsefi ahlâk geleneğinin önemli bir temsilcisi olup, yazmış olduğu *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eseri, İslam felsefesi tarihinin en önemli sistematik ahlâk kitaplarından biridir.³²³ Eser, Aristoteles'in pratik felsefe sınıflamasını takip ederek, *Bireysel Ahlâk (Tehzîbü'l-Ahlâk)*, *Ev İdaresi (Tedbîrü'l-Menâzil)* ve *Devlet Yönetimi (Siyâsetü'l-Müdün)* olmak üzere üç ana bölüm³²⁴ şeklinde yazılmıştır. Tûsî, Fârâbî'nin ilm-i medeni anlayışını ve İbn Miskeveyh'in sistematik ahlâk yapısını birleştirerek pratik felsefenin klasik modelini sağlamlaştırmış görülmektedir. İnsanların yiyecek ve erzak biriktirme zorunluluğu nedeniyle topluluklar halinde yaşaması gerektiğini düşünen filozof, bunun da adaleti koruyacak yasa ve yöneticilere olan ihtiyacı doğurduğunu savunmaktadır.³²⁵ Yöneticinin uygunluğu ve bilgi üstünlüğü olmadan yönetime kalkışmaması gerektiğinin³²⁶ dile getiren düşünürümüz, böylece ahlâk ve siyaset arasındaki zorunlu ilişkiyi ifade etmiş olmaktadır.

Adaletin siyasi temellerini adalete bağlayan Tûsî, adaleti siyasetin ve yönetimin temel ilkesi olarak kabul etmekte ve adalete ulaşmada da kanuna (*nâmûs*), yöneticiye (*hakim*) ve paraya ihtiyaç olduğunu³²⁷ dile getirmektedir. Kendisinden önceki düşünürler gibi düşünen filozof, toplumların mutluluğa ancak devlet içerisinde erişebileceklerinin ve devletteki düzenin evrendeki düzenden ileri geldiğini³²⁸ savunmaktadır. Adaletin sağlanması için yönetilenlerin (tebaa) itaatini esas gören Tûsî, aksi takdirde devlet sisteminin bozulacağını³²⁹ iddia etmektedir.

Tûsî, eserinin ana kaynağı olarak İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ından yararlanmışır.³³⁰ Nefsin güçleri (melekî/düşünme, sebûî/yırtıcı, behîmî/hayvanî) ve erdemler konusunda da İbn Miskeveyh'i takip etmektedir.³³¹ Bu, Kindî'den beri gelen ahlâkî erdemlerin

³²² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), s. 329-330.

³²³ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 10.

³²⁴ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 64.

³²⁵ A.g.e, s. 192.

³²⁶ A.g.e, s. 241.

³²⁷ A.g.e, s. 240.

³²⁸ Demirkol, a.g.m., s. 272.

³²⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 437.

³³⁰ Hülya Arıkan, *Nasiruddin Tusi ve Kınalızade'nin Mutluluk Anlayışlarının Mukayeseli Analizi* Yıldırım Bayezit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (2018), s. 157.

³³¹ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlâk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 229.

nefis terbiyesiyle kazanıldığı yönündeki genel felsefî kabulün devamını sağlar niteliktedir. Diğer bir ifadeyle o da Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi ahlâkın alışkanlıklarla kazanılan bir meleke olduğunu kabul etmektedir.³³²

Tûsî üzerinde İbn Sînâ etkisinin olduğu, nefis teorisini incelerken, İbn Miskeveyh'ten farklı olarak, doğrudan İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ından yararlandığı görülmektedir.³³³ Yöntem olarak Tûsî'nin mutluluk konusunu tek bir başlık altında ele alması ve alt başlıklara ayırmaması, İbn Miskeveyh'ten farklı ve özgün bir sunuş biçimi olarak da değerlendirilebilir.³³⁴

Tûsî'nin siyaset düşüncesine gelecek olursak, o akıl ve dinin/şeriatın adil yönetim için uyumlu işlemesi gerektiğini düşünür ve ilahi ilhamla ayırt edilen, hakikati bilme sanatına sahip bir *İlk Başkandan* bahseder.³³⁵ Tûsî, bu yaklaşımıyla Fârâbî'nin Filozof Kral/Yasa Koyucu idealine bağlı kalarak, siyaset felsefesi geleneğini sürdürmüş görünmektedir.

1.5.8. Devvânî: *Ahlâk-ı Celâlî* ve Osmanlı Düşüncesine Etkisi

Celâleddîn Devvânî (ö. 1502), *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eseriyle Tûsî'nin başlattığı felsefî ahlâk geleneğini sürdürmüştür.³³⁶ Eser, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si gibi, Ahlâk, Ev İdaresi ve Siyaset bölümlerini içeren sistematik bir yapıya sahiptir.³³⁷ Devvânî, yöneticilerin *hikmet*, *akıl* ve *cesaret* gibi ahlâkî niteliklere sahip olması gerektiğini savunmaktadır.³³⁸ Ona göre padişahın görevi, şehvetleri tatmin etmek değil, iyi namın devam etmesini sağlamaktır.³³⁹ Düşüncelerine bakıldığında Devvânî'nin eseri, Kindî'den başlayıp Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî üzerinden gelen pratik felsefenin kurumsal yapısının devamlılığını gösterir bir mahiyet arz etmektedir. Ona göre *Adalet*, siyasetin temel ilkesidir ve adil yönetim toplumun refahı için

³³² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 12.; Müfit Selim Saruhan, "İslam Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XVI/4 (2003), s. 641.; Ender Büyüközkara, "İslam Düşüncesinde Erdem Sınıflandırmaları ve Temel Erdemler", *Erdem Üzerine Tartışmalar*, ed. Abrim Gürgen (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020), s. 279.

³³³ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), s. 275.; Fahrî, *İslâm Felsefesi, Kelâm Ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, s. 78.; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 37.; İbn Sînâ, *Kitabü'l-Şîfa (Arapça)* (Kahire: El-Metbe'etu'l-Emiriyye, 1952), s. 268.;

³³⁴ Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 18.; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 172.

³³⁵ Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 10.

³³⁶ İbrahim Agah Çubukçu, *Ahlak Tarihinde Görüşler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1994), s. 116.; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 79.; Toprak, *İslam Düşüncesinde Tıbb-ı Ruhani Geleneği-Kınalızâde Ali Efendi Örneği*, s. 63.;

³³⁷ Remzi Demir, "Osmanlılar Dönemi'nde Bilim-Felsefe Birikimine Genel Bir Bakış", *Dört Öge* 16/2019), s. 6.

³³⁸ Çubukçu, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, s. 116.; Demirkol, a.g.m., s. 273.

³³⁹ Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 249.

şarttır.³⁴⁰ O Padişahın iyilik ve kötülüğün halka geçtiğini bilmesini ve rezil, erdemsiz kimselerle oturup kalkmamasını³⁴¹ düşünmektedir.

Devvânî'nin düşüncesi Tûsî, Fârâbî ve İbn Miskeveyh ile bazı paralellikler göstermektedir. Devvânî, Tûsî'den devraldığı sistematik üçlü yapıyı (ahlâk, ev idaresi, siyaset) sürdürürken,³⁴² yöneticinin bilgelik ve adaleti tesis etme konusundaki zorunluluk düşüncesinde kendisinden önceki tüm İslam filozoflarıyla da hemfikirdir.³⁴³

Devvânî *Ahlâk-ı Celâlî* eseriyle Osmanlı düşünce tarihinde önemli bir etkiye sahip olmuş ve Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* eserinin hem ana kaynaklarından hem de temel modeli olmuştur.³⁴⁴ Bu durum, Kindî'nin kurucu rolüyle başlayan felsefî ahlâk geleneğinin, Osmanlı düşüncesine aktarılacak uzun ömürlü ve bölgesel bir etki yarattığını göstermektedir. Kınalızâde, bu eseri ve Tûsî'nin eserini model alarak, felsefî ahlâkın Türkçe olarak kaleme alınması ihtiyacını gidermiştir.³⁴⁵ Kınalızâde, eserinde Devvânî'nin görüşlerindeki karışıklık ve dağınıklıkları derleyip topladığını söyleyerek kendisinden daha ilerde olduğunu da dile gitmiş olmaktadır.³⁴⁶

1.6. Antik Yunan ve İslam Düşüncesinin Ahlâk ve Siyaset Açısından Karşılaştırılması

Antik Yunan ve İslam düşüncesinin ahlâk ve siyaset alanındaki düşünlerin karşılaştırılması, İslam filozoflarının (özellikle Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh) Yunan felsefesinden gelen mirası (başta Platon ve Aristoteles) İslami bir çerçevede nasıl dönüştürdüğünü ve özgünleştirdiğini göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır. Karşılaştırmayı dört alanda yapmak daha kapsayıcı olacaktır. Bunlar, (a) erdem anlayışlarının karşılaştırılması, (b) mutluluk ve en yüksek iyi öğretisinin karşılaştırması ve (c) adalet ve siyasal düzen anlayışları ile liderlik ve yönetici tipolojileri açısından karşılaştırma şeklinde olacaktır.

³⁴⁰ Büyüközkara, "İslam Düşüncesinde Erdem Sınıflandırmaları ve Temel Erdemler", s. 274.; Usta, *İslam Düşüncesinde Ahlak Ve Siyaset Tasavvuru -Maverdi Merkezli Bir İnceleme-*, s. 76.

³⁴¹ Erol Şimşek, "Kınalızade'nin Siyaset Düşüncesinde Yöneten-Yönetilen İlişkileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 119/119 (2021), s. 356.

³⁴² Demir, a.g.m., s. 6.

³⁴³ Aksu, *Farabi'de Temel erdemler*, s. 171.; İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. (İstanbul: Litera, 2005), s. 195.; Hatice Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), s. 279.; Muhammet Özdemir, *Gazzali'nin Tehafütü'l-Felsefe Adlı Eserinde Üç Meselehin Ele Alınışı Ve İbn Sina'nın Görüşleriyle Mukayesesi* a.g.e, s. Cited Pages.2012), s. 29-30.

³⁴⁴ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 441.

³⁴⁵ Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlakı* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991), s. IX.

³⁴⁶ A. Sıdika Oktay, "Kınalızade Ali Efendi'nin Nefs Konusundaki Görüşleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001), s. 114.

1.6.1. Erdem Anlayışlarının Karşılaştırılması

Antik Yunan felsefesinde ahlâk ve siyaset, bireyin erdemli yaşamının ve mutluluğunun ancak iyi düzenlenmiş bir toplum ve devlet içinde mümkün olabileceği inancıyla sıkıca bağlı alanlar olarak görülmüştür.

1.6.1.1. Antik Yunan Perspektifi

Platon ahlâk anlayışını, insan ruhunun üç temel bölümden (akıl, tin/irade, iştiha/arzu) oluştuğu görüşüne dayandırırken, *ahlâkî erdemi* de bu üç bölüm arasındaki uyum ve denge ile izah etmektedir. Bu anlamda ruhun yönetici kısmı olan aklın erdemini *bilgelik (hikmet)*, *tinin (irade/öfke)* erdemini *cesaret (şecaat/yiğitlik)* ve *iştiha (arzu/istek)* kısmının erdemini ise aşırılıktan kaçınmayı içeren *ölçülülük (iffet)* olarak belirleyen Platon, bu üç ruhsal bölümün uyum içinde olmasıyla dördüncü ve en önemli erdem olan *adaletin* ortaya çıktığını dile getirmektedir. Bu Platoncu adalet tanımı, İslam filozofları (özellikle İbn Miskeveyh) tarafından Adalet'in diğer üç erdemin sonucu değil, müstakil bir güç olduğu görüşüyle farklılaşacaktır. Fakat bu düşünce şaz bir duruş olarak kalacaktır.

Aristoteles ise ahlâkın, doğuştan gelen (tabii) bir durum olmadığını, *alışkanlık (i'tiyâd)* yoluyla edinilen bir davranış biçimi olduğunu, bu nedenle, ahlâkın değişmesinin mümkün olduğunu, bu yüzden çocuk ve gençlerin eğitilmelerinin ve toplumsal kurallar koymanın mümkün olduğunu dile getirmektedir. Aristoteles'in etiğinin temelini *Orta Yol (Mesotes)* ilkesi olarak oluşturması, ahlâkî olarak iyi olan bütün fiillerin genel karakterinin, ifrat (aşırılık) ile tefritin (eksiklik) oluşturduğu iki kötünün ortası olduğunun ifadesidir. Ona göre bu orta yolun mutlak olmaması, görece bir nitelik taşıması ve içinde bulunulan koşullara göre değişiyor olması, yani "bize göre" halini alması onu matematiksel bir durumdan çıkarmakta ve insanların karakterlerine göre şekillendiğini bildirmektedir. Aristoteles'in orta yol ilkesindeki "bize göre" vurgusu, diğer bir ifade ile, ahlâkî erdemin eyleminin failine, koşullarına ve amacına bağlı olarak değiştiğini; yani mutlak ve matematiksel bir ortadan ziyade pratik aklın (*Phronesis*) ürünü olduğunu göstermektedir. Bu durumda erdemli davranış, *Pratik Hikmet (Phronesis)* sahibi kişinin belirleyeceği akla uygun bir davranış demektir.

1.6.1.2. İslam Düşüncesi Perspektifi

Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi İslam filozofları, Antik Yunan mirasını benimsemişlerdir. Buna göre Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, ahlâkın

doğuştan değil, eğitim ve alışkanlıklarla (meleke) kazanılan bir şey olduğu görüşündedir. İslam filozoflarının bu yaklaşımı (meleke), Aristotelesçi geleneğin kabulü olup, ahlâkî mistik sezgiden ziyade akıl ve irade ile geliştirilebilen pratik bir disiplin olarak konumlandırmışlardır.

Yine aynı şekilde, Kindî ve İbn Miskeveyh, Platoncu gelenekteki nefsin güçlerini ve bunların itidalinden doğan dört temel erdemi kabul eder. İbn Miskeveyh'e göre iffet, açgözlülük ve gevşeklik arasında yer alırken, İbn Miskeveyh, adaleti diğer üç faziletin birleşimi değil, müstakil bir fazilet olarak değerlendirmektedir.

Orta yol ilkesi konusunda ise Aristoteles'in bu düşüncesi Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi İslâm filozofları tarafından benimsenmiştir. Bu ilke, daha sonra Gazâlî'nin ahlâk teorisinde de işlenmiştir.

1.6.2. Mutluluk ve *En Yüksek İyi* Öğretisi Karşılaştırması

Hem Yunan hem de İslam düşüncesinde, ahlâkî ve siyasi eylemin nihai gayesi mutluluktur.

1.6.2.1. Antik Yunan Perspektifi

Aristoteles'e göre Mutluluk (Eudaimonia), insanın asıl mahiyetinin tahakkuku ve ruhun erdeme uygun etkinliğidir. O mutluluğu, kendi zâtı için istenen nihaî ve mükemmel gaye şeklinde kabul ederken, onu çeşitli kategorilere ayırır, ancak en yüce mutluluğu, siyasal yaşama göre daha değerli görülen, entelektüel erdemle (Hikmet) ulaşılan teorik yaşam (bios theoretikos) olarak görmektedir. Ona göre bireyin mutluluğu, ancak iyi düzenlenmiş bir toplumsal yapı (polis) içinde mümkündür.

Platon'da ise *En Yüksek İyi*, akıl yoluyla bilinebilen *İyi İdeası*'dır. Bireysel anlamda ahlakiliğin ifadesi bu iken, politik olarak da devletin amacı, vatandaşların erdemli ve mutlu bir yaşam sürmesi olmalıdır.

1.6.2.2. İslam Düşüncesi Perspektifi

İslam filozofları için Saadet (Mutluluk) Antik Yunan'daki düşünce gibi, ahlâkî yaşamın nihai gayesidir. Siyasetin nihai amacı ise insanların mutlak kurtuluşa ve saadete ulaşmasını sağlamaktır. Bu anlamda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara göre en yüce mutluluk, nefsin Faal Akıl ile ittisal kurması, ilim ve marifetle elde edilen yetkinliktir. Bu ittisal (birleşme) kavramı, İslam Felsefesi'nde entelektüel erdemin (nazarî felsefe), siyasal eylem (amelî

felsefe) üzerindeki nihai üstünlüğünü simgelemekte ve Aristoteles'in teorik yaşam (bios theoretikos) vurgusuyla paralellik göstermektedir. İbn Miskeveyh bunu, fiillerin akla uygun düzenlenmesi olan yakîn yetkinlik (el-kemâlû'l-karîb) ve en yüce mutluluğun elde edilmesi olan uzak yetkinlik (el-kemâlû'l-ba'îd) olarak ikiye ayırmaktadır.

Yine bir düşünce benzerliği olarak Fârâbî ve İbn Miskeveyh de insanı, Aristoteles gibi, doğası gereği toplumsal bir varlık (medeniyun bi't-Tab') olarak görürlerken, aynı şekilde seleflerine iktidaen tam mutluluğa ancak diğer insanlarla etkileşim içinde, toplumsal bir yapı (devlet) içerisinde erdemli bir yaşam sürerek ulaşılabileceğini savunurlar. Gazzâlî ise yüksek gayenin, Tanrı'nın irfan ve sevgisine ulaşmak olduğunu vurgulamaktadır. Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in zorunlu gördüğü toplumsal yaşama karşın, o, kalbin hasis emellerden sıyrılması için uzlete çekilmenin (soyutlanmanın) daha faziletli olabileceği yönündeki sûfî görüşleri savunmaktadır. Gazzâlî'nin bu duruşu, ahlâkın merkezini Fârâbî'nin siyasi idealinden bireysel tasavvufî arınmaya kaydırarak, İslam ahlâk literatüründe önemli bir kırılma noktası oluşturmuştur.

1.6.3. Adalet ve Siyasal Düzen Anlayışları

Adalet, Antik Yunan ve İslam düşüncesinde siyasi istikrar ve toplumsal düzen için vazgeçilmez bir temel olarak görülmüştür.

1.6.3.1. Antik Yunan Perspektifi

Platon'a göre adalet, bireysel düzeyde ruhun uyumu, toplumsal düzeyde ise her sınıfın kendi doğasına uygun görevleri yapması ve diğer sınıfların işine karışmaması anlamına gelmektedir. Ona göre ruhsal düzen (bireysel adalet) toplumsal düzenin kaçınılmaz öncülüdür. Bu durum, Platoncu sistemde ahlâkın (bireysel erdem) siyasete (toplumsal düzen) ontolojik bir zemin hazırladığını ve ideal devletin temelini erdemli birey olduğunu göstermektedir.

Aristoteles'e göre ise olay daha politiktir ve devlette amaç edinilen iyilik adalettir. O, adaleti ikiye ayırır: Evrensel Adalet (tüm erdemleri kapsayan, yasalara uygunluk) ve Tikel Adalet (Dağıtıcı Adalet/liyakat esasına göre orantısız eşitlik ve Düzeltici Adalet/haksızlıkların giderilmesi). Dağıtıcı adalet, liyakate (erdem ve katkıya) dayanır; yani eşit olanlar arasında eşitlik, eşit olmayanlar arasında eşitsizlik adalettir. Aristoteles'in liyakate dayalı orantısız eşitlik ilkesi, İslam mali ve siyasi düşüncesinde (özellikle vergilendirme ve görevlendirmede) sıklıkla başvurulan temel bir adalet prensibi olmuştur.

Siyasal düzenin amacı konusunda ise Antik Yunan düşüncesi Devleti (Polis), en yetkin birliktelik olarak görmektedir. Devletin amacını ise sadece hayatta kalma değil, erdemli ve iyi yaşamı sağlama olarak hedeflemektedir. Uygulanabilir en iyi rejimi, orta sınıfa dayalı Politeia (Anayasal Yönetim) olarak göre Aristoteles, bunun gerekçesini hem zenginlerin (Oligarşi) hem de yoksulların (Demokrasi) çıkarlarını dengeleyen bir anayasal yönetim olmakta bulmaktadır.

1.6.3.2. İslam Düşüncesi Perspektifi

İslam düşüncesinde ise adalet, bireysel ve toplumsal yapıda dirlik ve düzenliği sağlayan, hakkaniyet ve eşitlik prensiplerine uygun yaşamayı belirleyen ahlâkî bir erdem olarak düşünülmektedir. Örneğin Gazzâlî, dinin, başkanın, askerin ve ülkenin bekasının adaletle mümkün olduğunu belirten Adalet Dairesi ilkesini kabul ederek, adalet olmadan devletin ayakta duramayacağını savunur.

Siyasetin zorunluluğu meselesini, insanın doğası gereği toplumsal varlık (medeniyun bi't-Tab') olma güzelliğine ve bunu da yetkinliğe götüren tek yol olmaya bağlayan İslam filozofları, yasa (şeriat) kavramını da Antik Yunan'ın sadece akıl yoluyla yasaları koyan yasa koyucu anlayışından farklı olarak, vahye dayandırmaktadırlar. Örneğin İbn Sînâ'ya göre toplumsal düzen, ilahi bir yasa koyucu (şâri') tarafından belirlenen kanunlarla ancak mümkündür. Bu, İslam siyaset felsefesinde aklî yasa ile ilahi yasa (Şeriat) arasında kurulan sentezi gösterir ve dolayısıyla vahiy, aklın tek başına ulaşamayacağı toplumsal düzenin nihai ve bağlayıcı kaynağı olarak konumlandırılmıştır. Fârâbî'nin yasa koyucu filozofu da aklî bilgiyi halka ikna ve tahayyül ettirme yoluyla sunarken, Tûsî, adaleti koruyacak yasa ve yöneticilere olan ihtiyacı vurgulamaktadır.

Siyaset tipleri konusundaki düşünceler gelince, İslam düşüncesinde siyaset, yöneticinin niyetine göre Tam Siyaset (Erdemli Siyaset) ve Eksik Siyaset (Tegallübe Dayalı Siyaset) olarak ikiye ayrılır. Tam Siyasetin amacı, yöneticinin Allah'ın ahlâkına sahip olması ve mutluluğa ulaşmasıdır. Dolayısıyla ideal olan siyaset tipi tam siyasettir.

1.6.4. Liderlik ve Yönetici Tipolojileri Açısından Karşılaştırma

Liderlik, her iki gelenekte de ahlâkî mükemmeliyetle ilişkilendirilmiş, ancak İslam düşüncesinde vahiy ve hikmetin senteziyle özgün bir karaktere büründürülmüştür.

1.6.4.1. Antik Yunan Perspektifi

Platon'un ideal yöneticisi Filozof-Kral'dır. Filozoflar, değişmez İdealar dünyasının, özellikle de İyi İdeası'nın bilgisine (episteme) sahip olan yegâne kişi olan bu yönetici formu, devleti en doğru ve adil şekilde yönetebilecek tek insan tipidir. Buna bağlı olarak da Platon'a göre ideal devleti gerçekleştirmenin tek yolu, devleti yönetecek kişilerin filozof olması, yani akıl gücüyle devlet gücünün birleştirilmesidir. Filozof kral, hakikati bilen tek kişi olarak ideal durumda yasaların bile ötesine geçebilir konuma yerleştirilirken, Filozof Kral'ın yasaların bile ötesine geçme yetkisi, Platoncu modelin mutlakiyetçi yönetim eğilimlerini barındıran en tartışmalı yönü olarak görülür ve İslam filozofları bu otoriteyi ilahi vahiy ile sınırlama yoluna gitmişlerdir. Sonuçta her iki düşünce biçimi de yöneticinin ahlâkî niteliklerini ve erdemli davranışlarını, siyasi istikrar için vazgeçilmez görmüşlerdir. Nitekim Filozof kral, entelektüel olduğu kadar ahlâkî bir örnektir; doğruyu ve adaleti seven kişidir.

1.6.4.2. İslam Düşüncesi Perspektifi

Fârâbî, İbn Sînâ ve Tûsî gibi İslam filozofları, ideal yönetici olarak İlk Başkan (er-reîsü'l-evvel) veya Halife/İmam figürünü ortaya koymuştur. Bu figür, Platon'un Filozof Kral idealinin, Peygamber/Yasa Koyucu karakteriyle sentezlenmiş halidir. Fârâbî'nin yaptığı bu sentez, yönetici meşruiyetinin kaynağını sadece beşerî akıldan değil, aynı zamanda ilahi otoriteden alarak, İslam siyaset felsefesinde özgün bir liderlik tipi yaratmıştır.

Fârâbî'nin İlk Reisi, ilahi ilhamla veya vahye muhatap olarak diğer insanlardan ayrı görüldüğünden ve toplumu nihai mutluluğa götürme sorumluluğuna sahip olduğundan liderlik, sadece akla değil, aynı zamanda vahye dayandırılmıştır. Ayrıca görev olarak yasa koyucu, aklî olarak elde edilen bilgiyi halka ikna ve tahayyül ettirme yoluyla sunmak zorundadır.

Diğer taraftan İslam düşüncesinde yöneticinin öncelikli amacı Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanmak (ilahi meziyetlerle bezenmek) ve saadet (mutluluk) elde etmektir. Tam Siyaset (Erdemli Siyaset) uygulayan yönetici adalete tutunur ve kişisel arzularını kontrol eder. Çünkü İslam düşüncesinde yöneticinin erdemsizliği, tüm toplumu etkileyerek toplumsal bozulmaya yol açar. Bu düşüncede yöneticiler sadece siyasi değil, aynı zamanda ahlâkî ve ontolojik bir merkezi temsil etmektedirler. Dolayısıyla yöneticinin bozulması tüm toplumun bozulmasına yol açan bir durumdur.

1.7. Kınalızâde'ye Giden Yolda Teorik Arka Plan

1.7.1. Antik Yunan'dan Gelen Miras

İslam ahlâk düşüncesinin bir disiplin olarak gelişimi, büyük ölçüde Antik Yunan ve Helenistik felsefeyi esas alan filozofların çalışmalarına bağlı olmuştur.³⁴⁷ Bu durum, İslam felsefesinin felsefî birikimi miras olarak kendisini konumlandığını ve Helenistik dönemin etkisinin ne kadar kalıcı olduğunu göstermektedir.³⁴⁸ Kınalızâde'nin düşünsel mirası, çok az da olsa Presokratikler, Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarına dayanmaktadır.³⁴⁹ Bu anlamda Antik Yunan'dan gelen temel miraslardan biri, felsefenin *nazarî* (teorik) ve *amelî* (pratik) olarak ikiye ayrılmasıdır.³⁵⁰ Nazarî-amelî ayrımı, İslam felsefesinde bilginin amacı ile eylemin mükemmelliği arasındaki temel ayrımı ifade eder ve ahlâk felsefesinin pratik alanını temellendirmektedir. Bu ayrıma göre, insanın bilme gücü ile ulaştığı mükemmellik (ilmi görüşünün isabeti) nazarî felsefenin, yapma gücü ile kazandığı mükemmellik (ahlâkî olgunluk) ise amelî felsefenin konusunu teşkil etmektedir. İçerik olarak ise amelî felsefe, birey ahlâkî (*tehzîbü'l-ahlâk*), ev yönetimi (*tedbîrû'l-menâzil*) ve siyaset (*siyâsetü'l-müddün*) olarak üç ana bölüme ayrılır.³⁵¹ Bu üçlü bölümlenme, daha önce kısmen de olsa bulunmasına rağmen, Tûsî tarafından daha sistematik hale getirilmiş ve Kınalızâde tarafından da takip edilmiştir.³⁵²

İslâm siyaset düşüncesi, Antik Yunan felsefesinden, özellikle Platon ve Aristoteles'ten etkilenmiştir.³⁵³ Aristoteles'e göre ideal devlet, insanların iş bölümü yapmaları sonucu ortaya çıkar ve örgütlenmesini bu iş bölümünü korumaya yönelik düzenlemelidir.³⁵⁴ Aristoteles'in insanı *zoon politikon* (siyasî/medenî canlı) olarak tanımlaması, İslâm filozofları tarafından da kabul görmüştür.³⁵⁵ Bu kavramın kabulü, İslam siyaset felsefesinde birey-toplum ilişkisinin ve siyasi hayatın zorunluluğunun felsefî bir temele oturtulmasını sağlamıştır.

³⁴⁷ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 35.

³⁴⁸ Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 50.

³⁴⁹ Müstakim Arıcı, "Yenilenme Dönemi Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İslam Düşünce Atlası 2*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2017), s. 720.

³⁵⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 43.

³⁵¹ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 15.

³⁵² Hüsâmettin Erdem, "Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alaisi ve Kaynakları", *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), s. 45.

³⁵³ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 51.

³⁵⁴ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 150.

³⁵⁵ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 174.

Platoncu gelenekten İslâm düşünürlerine intikal eden ve Kınalızâde'nin de benimsediği şey, üçlü nefis tasnifi (nebati, hayvani, insani) olmuştur.³⁵⁶ Kınalızâde'nin erdem teorisi de temel olarak İbn Miskeveyh ve Tûsî üzerinden Platon ve Aristoteles'e uzanır.³⁵⁷ Aynı şekilde Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* adlı eseri, ahlâk felsefesinin kurucu metni kabul edilir ve İslâm ahlâk literatürünü çok ciddi bir biçimde etkilemiştir.³⁵⁸

Bilgi veya düşünsel mirasın aktarım yolundan bahsedecek olursak da Antik Yunan felsefesinden gelen bilgiler, İslâm düşüncesine genellikle Süryaniler eliyle tercümeler yoluyla intikal etmiştir.³⁵⁹

Platon ve Aristoteles'in dışında Stoacılar ve Galen'i de intikal eden bu mirasın arka planı olarak sayabiliriz. Stoacıların duygusal aşırılıklardan kaçınma ilkeleri, İslami zühd (dünyadan el çekme) anlayışıyla kesişmiştir.³⁶⁰ Yine aynı şekilde tıp düşünürü Galen'in ahlâk felsefesi üzerindeki etkisi büyüktür, çünkü onun mizaç teorisi, beden ve ruh arasındaki ilişkiyi kurarak nefsanî güçlerin kontrol edilmesini ahlâkın merkezine koymuştur.³⁶¹ Galen'in mizaç teorisi ve nefis-beden ilişkisi vurgusu, ahlâkı soyut bir kavram olmaktan çıkarıp fizyolojik ve psikolojik bir temel üzerine oturtturarak İslam ahlâk geleneğine önemli bir pratik boyut katmıştır. Galen'in Platon ve Aristotelesçi teoriye uygun nefis anlayışı, haliyle sonraki İslam filozoflarını da etkilemiştir.³⁶²

1.7.2. İslam Filozofları Üzerinden Şekillenen Gelenek

Antik Yunan'dan alınan felsefî düşünceler, İslâm coğrafyasının sahip olduğu şartlarda ve toplum gerçekleriyle yoğrularak yeniden yorumlanmıştır, bu da İslâm filozoflarının sadece nakilci olmadığını, aynı zamanda dönüştürücü bir rol üstlendiğini göstermek³⁶³ bakımından önemlidir.

Felsefeyi ilk kurma işi Kindî ile başlar. Kindî İslâm dünyasında ilk filozof kabul edilir. O, Yunan ahlâk felsefesinin pratik ve psikolojik yönlerini İslami düşünceye adapte etmede başarılı olmuş³⁶⁴ bir filozoftur. O, akıl hiyerarşisine "ifade etme" aşamasını ekleyerek felsefi

³⁵⁶ Oktay, a.g.m., s. 99.

³⁵⁷ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlâk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 232.

³⁵⁸ Erdem, a.g.k. s. 41.

³⁵⁹ Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Düşüncesine Yansımaları*, s. 106.; Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 74.

³⁶⁰ Pattabanoğlu, a.g.m., s. 88.

³⁶¹ Hümeysra Özturan, "Peira ve Logos'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), s. 1167.

³⁶² A.g.e, s. 1156.

³⁶³ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 47, 50.

³⁶⁴ Kindî, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), s. 122.

mirası İslami bağlamda özgünleştirmeye çalışmıştır.³⁶⁵ "İfade etme" aşamasının bilgi teorisine eklenmesi, Kindî'nin felsefenin sadece nazarî değil, aynı zamanda tebliğ ve aktarım yönüne de önem verdiğini ve bu yönüyle İslâmî bilim geleneğine kapı açtığını göstermektedir.

İkinci olarak geleneğin üzerinde şekillendiği filozof olarak Fârâbî'den bahsedilebilir. İslâm felsefesinin sistematik kurucusu ve "İkinci Muallim" (el-muallimu's-Sani) olarak anılan³⁶⁶ Fârâbî, siyaset felsefesini metafizikle başlatmış ve mutluluğu ideal siyasî sistem içinde ele almıştır.³⁶⁷ O, ahlâk ve siyaseti bütünlük içinde incelemiş, devleti halkın mutluluğu için bir araç olarak görmüştür.³⁶⁸ Fârâbî'nin *Faziletli Şehir (el-Medînetü'l-Fâzıla)* teorisi, Platon'un filozof-kralı ile İslâm'ın peygamber/kanun koyucu/imam figürünü sentezlemiş,³⁶⁹ onun bu sentezi, İslami siyaset düşüncesinin kendine özgü "ideal yönetici" figürünü oluşturmasında ve felsefi aklın dini otoriteyle birleştirilmesinde kilit bir rol oynamıştır.

Kadim geleneğin şekillendirilmesindeki bir diğer filozofumuz ise İbn Miskeveyh'tir. Ahlâk alanında Kindî'den sonraki filozofların takip ettiği yolu benimsemiş³⁷⁰ olan filozofumuzun *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eseri, birey ahlâkını sistematik ve felsefi bir tarzda ele alan ilk planlı ahlâk eseri olarak kabul edilmektedir.³⁷¹ Kınalızâde'nin de içinde bulunduğu "Tehzib geleneğinin" en önemli kaynağı durumundaki³⁷² bu eserle İbn Miskeveyh, ahlâkı bireysel nefis terbiyesine odaklayarak (tehzîbü'l-ahlâk), pratik ahlâk geleneğini sistematikleştirmiş ve Tûsî ile Kınalızâde'nin dayandığı temel yapıyı kurmuştur.

İbn Sînâ'ya (ö. 1037) gelince, onun insani nefsi, bilme gücü (*kuvve-i âlîme / teorik akıl*) ve eylem gücü (*kuvve-i âmîle / pratik akıl*) şeklinde ikiye ayırması, geleneğe yeni bir tasnif kazandırmış ve Kınalızâde tarafından da kabul edilmiştir.³⁷³

Bu geleneğin Osmanlı'ya geçişinin bilinmesi araştırmamızın gelecek bölümleri için önemlidir. Gazzâlî, sistematik ahlâk geleneğine büyük katkılarda bulunmuş bir filozoftur.³⁷⁴ O bireysel arınmanın (nefis tezkiyesi) önceliğini savunarak Fârâbî'nin zorunlu gördüğü erdemli

³⁶⁵ Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 44-45.

³⁶⁶ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 34.

³⁶⁷ Hüriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), s. 119.

³⁶⁸ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 174-175.; Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 39.

³⁶⁹ Erwin I. J. Rosenthal; a.g.e, s. 185.

³⁷⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. Giriş XXXII.

³⁷¹ Murat Demirkol, "Nasiruddin Tusi'nin Kınalızade'nin Ahlak Felsefesine Etkisi", *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), s. 505.

³⁷² Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 164.

³⁷³ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlâk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 214.

³⁷⁴ Abdullah Durakoğlu, "Gazzâlî'de Ahlak Eğitimi", *GEFAD / GUJGEF* 34/2 (2014), s. 212.; Atilla Arkan, "Farabi'nin Gözüyle Ahlak ve Siyaset İlişkilerinin Analizi Ve Günümüze Bakışı", 2006), s. 122.; Okumuş, a.g.m., s. 711.

toplum idealine karşı mistik bir duruşu temsil etmektedir.³⁷⁵ Gazzâlî'nin bu mistik duruşu, ahlâk felsefesinin siyasi idealden ziyade tasavvufî ve bireysel bir arınma yoluna kaydığı bir kırılma noktası oluşturmıştır. Bu, İslami üşünce geleneği açısından Fârâbî'nin rasyonel siyaset felsefesinden önemli bir sapma olarak görülmektedir. Ancak Sistematik ahlâkî bir esere dönüştürecek olan Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274) olacaktır.³⁷⁶ O Ahlâk-ı Nasirî adlı eseriyle, ahlâk felsefesini ilk defa birey ahlâkî, ev yönetimi ve devlet yönetimi olmak üzere üçlü bölümlere sistemine oturtmuştur.³⁷⁷ Tûsî, kendinden önceki filozofların (Platon, Aristoteles, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Gazzâlî) fikir ve malzemelerini kullanarak bir analiz ve sentez yapan³⁷⁸ Kınalızâde'de zirveyi bulan geleneğin bu anlamdaki toparlayıcı filozofudur.

Bir diğer önemli sistematik ahlâk filozofu Celâleddîn Devvânî'dir (ö. 1502). *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eseri, Tûsî'den sonra bu sistematik felsefî ahlâk geleneğinin önemli bir örneğidir.³⁷⁹ Devvânî, Tûsî ile birlikte Kınalızâde'nin temel kaynaklarından ve seleflerinden biri olmuştur.³⁸⁰

1.7.3. Kınalızâde'nin Bu İki Damar Arasındaki Yeri

Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 1572), 16. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yetişmiş önemli bir âlimdir. *Ahlâk-ı Alâî* adlı baş eseri, kendisinden önceki bütün kültürel ve entelektüel birikimi harmanlayarak yansıtan bir eser³⁸¹ niteliğindedir.

Kınalızâde, bir tercüman ya da özetleyiciden çok, farklı gelenekleri kendi düşünce sistemi içinde bir araya getiren sentezci³⁸² konumunda görünmektedir. Kınalızâde'nin sentezci olarak nitelendirilmesi, onun Osmanlı entelektüel hayatındaki konumunu ve *Ahlâk-ı Alâî*'nin sadece bir tekrar değil, bize aynı zamanda yeni bir bağlama oturtulmuş özgün bir eser olduğunu göstermektedir. Kınalızâde teorik arka planı kurarken Antik Yunan filozoflarının (özellikle Aristoteles ve Platon) ahlâk ve siyaset teorilerini, İslami felsefe geleneği içindeki

³⁷⁵ Gazzâlî, *Kimya-yı Saade*, s. 315.

³⁷⁶ Abdolvahhap Taştan, "Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nasirî Adlı Eserindeki Görüşleri Ve Günümüz Toplumlarına Yansımaları", *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*, ed. Asife Ünal Bartın Üniversitesi, 2015), s. 182.

³⁷⁷ Erdem, a.g.k. s. 41.

³⁷⁸ A.g.k. s. 46.

³⁷⁹ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 10.

³⁸⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 17.

³⁸¹ Ayşe Sıdika Oktay, "Kınalızade Ali Efendi'de Ahlaki Yasa ve Değerleri Kaynağı Sorunu", *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), s. 94.

³⁸² Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s. 17.; Salih Yalın, "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği", *Journal of Islamic Research* 3/30 (2019), s. 494.

öncüllerinin (Tûsî ve Devvânî) eserleri üzerinden İslami prensiplerle (Şeriat, vahiy, dini öğretiler) sentezlemiştir.³⁸³

Kınalızâde'nin Ahlâk geleneği ile ilişkisi, özellikle Tûsî ve Devvânî ile ilişkisi ciddi bir takip şeklindedir. O, *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken plan ve muhteva itibarıyla büyük ölçüde Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sine bağlı kalmıştır.³⁸⁴ Tûsî'den aldığı metotla felsefi aklı dini bilgiyle birleştirerek ideal bir toplum ve yönetici anlayışı sunmuştur.³⁸⁵ Kınalızâde, Sokrat, Eflatun ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının görüşlerini de çoğunlukla *Ahlâk-ı Nâsırî*'den takip ederek vermiş³⁸⁶ gibidir. Kınalızâde, miras aldığı bu ahlâk felsefesi birikimine yeni yaklaşımlar getirerek hem metni zenginleştirmiş hem de felsefi olmanın yanında dinî bir ruh da katmıştır.³⁸⁷

Bu ki damar veya yol arasında ahlâkî siyasetin hem ontolojik hem de pratik bir öncülü olarak gören Kınalızâde, adil bir toplumun ancak erdemli bireylerin, sağlam aile yapılarının ve yüksek ahlâkî vasıflara sahip yöneticilerin varlığıyla mümkün olabileceğini savunurken³⁸⁸ tasavvur ettiği ideal yönetici, İslâm filozoflarının ideal reis figürünün Osmanlı bağlamına uyarlanmış bir versiyonu³⁸⁹ şeklinde durmaktadır. Literatür bağlamından incelendiğinde ise Kınalızâde, önceki metinlere kıyasla eserini daha zengin felsefi, dini, edebî ve tarihî kaynaklarla genişletmiştir.³⁹⁰ Özellikle dini kaynaklara (ayet ve hadisler) Tûsî'den daha fazla yer vermiş³⁹¹ olması onun bu özelliğinin bir göstergesidir. Ayrıca, konuları güncel örnekler, hikâyeler ve şemalarla işlemiş olması, eserin özgünlüğünü de pekiştiren bir unsurdur.³⁹²

Bu konu bağlamında bir diğer önemli husus da Kınalızâde'nin dil tercihidir. Eserini, önceki klasik ahlâk metinlerinin Farsça olmasının aksine, *Türkçe* yazma amacı, onun yeni bir ahlâkî dil ihtiyacına cevap verme çabasını yansıtmakla³⁹³ birlikte, onun bu duruşu temsil ettiği makamın da bir icabıdır. Çünkü hem devlet hem de halk arasındaki konumu bunu

³⁸³ Hümeysra Özturan, "Klasik Dönem Ahlak ve Siyaset Düşüncesi 1", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2017), s. 437.

³⁸⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 16.

³⁸⁵ Yalın, a.g.m., s. 494.

³⁸⁶ Ömer Bozkurt, "Kınalızade'nin Ahlak-ı Alai'sinde Bir Ahlak Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması", *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), s. 359.

³⁸⁷ Murat Demirkol, "Ahlak-ı Alai'nin Ahlak Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri Ve Özgünlüğü", *Eskiye* 33 (2016), s. 60.

³⁸⁸ Kerimoğlu, *Farabi Ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*, s. 176.

³⁸⁹ Yalın, a.g.m., s. 481.

³⁹⁰ Demirkol, a.g.m., s. 60.

³⁹¹ Arıkan, *Nasiruddin Tusi ve Kınalızade'nin Mutluluk Anlayışlarının Mukayeseli Analizi*, s. 91.

³⁹² Demirkol, "Nasiruddin Tusi'nin Kınalızade'nin Ahlak Felsefesine Etkisi", s. 505.

³⁹³ Erol Fırtına, *Osmanlı Fazilet Eksenli Siyaset Teorilerine Kınalızade Ali Çelebi'nin Katkısı* İnş Haldun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), s. 85.

gerektirmektedir. Bir yandan devlet erkanında sayılması literatürel dil kimliğini, diğer taraftan da halka hitap eden yönüyle halk dilini gerekli kılmaktadır. Bu durum, *Ahlâk-ı Alâî*'yi Osmanlı entelektüel seçkinleri arasında kültürel bir simge haline getirmekle³⁹⁴ birlikte eserin halka hitap eden yönünü de ortaya çıkarmaktadır. Özellikle verdiği somut örnekler ikinci görevi ifa eder mahiyettedir.

1.8. Antik Yunan ve İslam Felsefesinde Ahlâk–Siyaset İlişkisi

Ahlâk (*ethikê*) ile siyaset (*politikê*), hem Antik Yunan felsefesinin hem de İslam düşünce geleneğinin merkezinde yer alan, ontolojik ve pratik düzlemde birbirini tamamlayan iki asli disiplindir. Her iki gelenekte de bireyin erdemli bir yaşam sürmesi ve nihai mutluluğa (*eudaimonia* / *saadet*) ulaşabilmesi, iyi düzenlenmiş bir toplumsal yapı veya devlet (*polis* / *medîne*) içinde mümkün görülmüştür. Bu bakımdan ahlâk, siyasetin hem kurucu ilkesi hem de nihai hedefi olarak değerlendirilmiştir. Yani bireysel erdem, siyasal düzenin hem şartı hem de sonucudur; ahlâk ile siyaset arasındaki ilişki dairesel değil, karşılıklı bir tamamlanmadır.

1.8.1. Antik Yunan Düşüncesinde Ahlâkın Siyasete Önceliği

Antik Yunan felsefesinde ahlâk, bireysel bir vicdan meselesi olmaktan çıkarılmış, devletin ve yasaların varlık gerekçesi hâline getirilmiştir. Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* adlı eseri, *Politika*'nın doğrudan öncülü niteliğindedir; bu da ahlâkın siyasetin ontolojik ve pratik öncüsü olarak görüldüğünü gösteren bir durumdur. Aristoteles'in insanı doğası gereği “siyasal bir canlı” olarak görmesi, devletin amacını yalnızca yaşamı sürdürmekten çıkarıp, vatandaşların erdemli ve mutlu bir hayat sürebilecekleri düzeni kurmaya yöneltmiştir. Yönetimin ahlâkîliğini bağlamında, ahlâkın bulunmadığı bir devlette yöneticinin gerçek anlamda “iktidar” sahibi olamayacağını vurgulayan Aristoteles, siyasal meşruiyetin temeline ahlâkı yerleştirir. Onun ahlâk düşüncesinde çaba sonucu elde edilebilen erdem (*aretê*), doğuştan değil, doğru eylemlerin tekrarıyla kazanılan bir huydur (*hexis* / *i'tiyâd*) olarak görülmektedir. Burada erdemli davranışın ölçütü ise ifrat ve tefritin ortasında yer alan “orta yol” (*mesotes*), yani aklın rehberliğinde belirlenen *itidal*dir. Bu *itidal*in rehberi, pratik hikmet (*phronesis*) sahibi kimsedir. Devlet düzeyinde ise bunun adı adalettir ve Aristoteles'te devletin en yüksek amacı, adaletin gerçekleştirilmesidir ki adalet, bireysel erdemlerin kamusal düzlemdeki görünümüdür.

³⁹⁴ Toprak, *İslam Düşüncesinde Tıbb-ı Ruhani Geleneği- Kınalızâde Ali Efendi Örneği*, s. Önsöz vii.

Platon ise ahlâk–siyaset bağıını ruh–devlet paralelliği üzerinden temellendirmektedir. Ona göre devlet, bireysel ruhun büyütölmüş hâlidir. Bireysel düzlemde adalet, ruhun üç parçası (akıl, öfke, arzu) arasındaki uyumla; toplumsal düzlemde ise her sınıfın kendi işini yapmasıyla gerçekleşir. Bu sebeple “adalet” hem bireysel hem siyasal düzenin merkez erdemidir. Devleti yönetme yetkisi, “İyi İdeası”nın bilgisine sahip olan filozof–krala aittir; zira iktidar, bilgiyle birleştiğinde meşruiyet kazanır.

Aslında bu iki önemli filozoftan önce sahada olan filozof Sokrates’tir. Sofistlerin görececi ahlâk anlayışına karşı çıkan ve evrensel ahlâkî ilkelerin varlığını savunarak “bilgi erdemdir” ilkesiyle ahlâkın entelektüel temellerini atmış olan Sokrates, Sofistlerin yasaları doğal (*physis*) değil, toplumsal sözleşmelerin (*nomos*) ürünü saymalarına ve ahlâkî göreceliği savunmalarına ilk karşı çıkmış kişidir. Onun bu duruşu ahlâkın temellerini açısından tarihi önemli bir duruştur.

1.8.2. İslam Felsefesinde Ahlâk ve Siyaset İlişkisi

İslam düşünürleri, Yunan geleneğinden aldıkları “pratik felsefe” (*hikmet-i amelî*) anlayışını üçlü bir sınıflama içinde sistemleştirerek onu bireysel ahlâk, ev idaresi ve siyaset üçlemesine çevirmişlerdir. Oluşturdıkları bu yapı, bireysel ahlâkın toplumsal düzenin ön koşulu olduğunu göstermektedir. İnsanın doğası gereği “toplumsal bir varlık” (*medeniyyun bi’t-tab’*) olması, siyasetin zorunluluğunu doğururken nihai hedef olarak da bireyin ahlâken arınması yoluyla toplumun da adil ve düzenli hâle gelmesi şeklinde formölüze edilmiştir.

Kindî, İslam felsefesinin kurucu ismi olarak, Platoncu–Aristotelesçi öğretileri tevhîd inancıyla uzlaştıırken, nefsi akıl, öfke ve şehvet güçleri olarak üçe ayırır ve bunun içerisinde yönetici gücün *akıl* olması gerektiğini vurgular. Kısaca filozofumuz ahlâkı, Aristoteles’te olduğu gibi orta yol (itidal) ilkesi üzerine kurar.

Fârâbî, “İkinci Muallim” olarak ahlâk ve siyaseti bir bütün hâlinde ele alır ve *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da devletin amacını bireylerin erdemli ve mutlu yaşamalarını sağlamak olarak belirler. Platon’un “filozof-kral”ını peygamberlik makamıyla ilişkilendiren Fârâbî, böylece siyasal otoritenin ilahi vahiy ile akli hikmeti uzlaştıran bir kaynağa sahip olduğunu öne sürer.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-Ahlâk*’ta ahlâk–siyaset bağıını toplumsal bir perspektifle ele alarak mutluluğun yalnızca toplum içinde gerçekleşebileceğini, zühd yoluyla dünyadan uzaklaşmanın insanı eksik kılacağını söyler. Adaleti diğer üç erdemin (hikmet, iffet, şecaat)

sentezi değil, müstakil bir fazilet olarak göremesi de onun burada genel çizginin dışında konumlandırmasıdır.

İbn Sînâ, mutluluğu kemal (*yetkinleşme*) ile ilişkilendirir ve nefsin arzu ve öfke güçlerinin aklın rehberliğinde dengelenmesini savunur. Toplumsal düzeyde ise düzenin devamı için ilahi yasa koyucunun (*şâri*) varlığını zorunlu görür.

Gazzâlî, felsefenin metafizik iddialarını reddetmekle birlikte, ahlâkî arınmayı nefis terbiyesi üzerinden temellendirir. *Adalet Dairesi* ilkesiyle devletin varlığını adaletin sürekliliğine bağlar: ona göre “Adalet olmazsa devlet yıkılır.” Çünkü yöneticiler toplumun kalbi gibidir; kalbin sapması tüm bedeni –yani toplumu– bozar.

İbn Rüşd, aklın (*burhânî bilgi*) ile şeriatın (*ilahi yasa*) çatışmadığını, aksine birbirini tamamladığını savunurken, Şeriat’ı bireysel kurtuluşun ve adaletli toplumun anayasası olarak görür. O da Fârâbî gibi, toplumsal yaşama katılmayanların gerçek saadete ulaşamayacağını belirtir.

Nasîrüddîn Tûsî, Aristoteles’in pratik felsefe tasnifini İslam düşüncesinde sistemleştirmiş; ahlâk, ev idaresi ve siyaseti bir bütün olarak ele almıştır. Adaleti hem bireysel hem siyasal düzeyde en yüksek ilke sayar.

Kınalızâde Ali Çelebi, Tûsî ve Devvânî’nin ahlâk–siyaset mirasını Osmanlı bağlamına taşıması; *Ahlâk-ı Alâî*’de erdemli bireylerle adil yöneticilerin aynı sistemin iki kutbu olduğunu vurgulamıştır. Ona göre siyaset, ahlâkın kamusal görünümüdür; adil toplum, ancak yüksek ahlâkî vasıflara sahip bireylerle mümkündür.

1.8.3. Karşılaştırmalı Değerlendirme

Antik Yunan ve İslam felsefeleri, ahlâk ile siyaseti birbirinden bağımsız alanlar olarak değil, aynı hakikatin iki görünümü olarak ele almışlardır. Her iki gelenekte de insan, toplumsal bir varlık olarak tanımlanır (*zoon politikon* / *medeniyun bi’t-tab*) ve nihai mutluluk ancak devlet içinde mümkün kabul edilir.

Aristoteles’in “erdem alışkanlıkla kazanılır” ilkesi, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından benimsenmiş; “orta yol” ilkesi ise İslam ahlâk düşüncesinin temel taşı hâline gelmiştir. Her iki gelenekte de adalet, siyasal istikrarın ve toplumsal dengenin temeli olarak görülmektedir.

Ancak temel ayırım, siyasetin meşruiyet kaynağında ortaya çıkar: Platon’un filozof-kralı mutlak bilgiye dayanarak yasaların ötesine geçebilirken, İslam filozofları için liderliğin

meşruiyeti, vahiy ve ilahi yasa ile sınırlandırılmıştır. Böylece İslam düşüncesinde yasa koyucunun kaynağı yalnızca akıl değil, aynı zamanda vahiydir.

Aristoteles ve Fârâbî, teorik yaşamı en yüce mutluluk olarak görürken; İbn Miskeveyh ahlâkî eyleme öncelik vermiş, Fârâbî ve İbn Rüşd toplumsal yaşama katılmayı zorunlu görürken, Gazzâlî bireysel arınmanın önceliğini savunmuştur.

Platon adaleti ruhun uyumu olarak görürken, İbn Miskeveyh adaleti müstakil bir erdem saymıştır.

Sonuç olarak, Antik Yunan’da temelleri atılan ahlâk–siyaset bütünlüğü, İslam filozofları tarafından metafizik ve dinî bir boyutla yeniden yorumlanmıştır. Siyaset, salt güç veya iktidar aracı olmaktan çıkarılıp, ahlâkın toplumsal yansıması hâline getirilmiştir. Böylece hem bireysel erdem hem de kamusal adalet, nihai mutluluk (*saadet-i uzmâ*) idealinde birleşmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİ

2.1. Kınalızâde ve Osmanlı

2.1.1 Kınalızâde Ali Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri

Kınalızâde Ali Çelebi, 916/1510-11 yıllarında Isparta'da doğmuş ve 1572 yılında Edirne'de vefat etmiştir. Asıl adı Alâ'ad-dîn Alî b. Emrullah'tır.³⁹⁵

Kendisi âlim, şâir, müderris, kadı (hâkim) ve kadıkuzat (başkadı) gibi çeşitli önemli unvanlara sahip, ilim ehli bir aileden gelen çok yönlü bir figürdür.³⁹⁶ Ataî, onu hikmet alanında İbn Sînâ ayarında bir düşünür olarak görmüştür. Kâtip Çelebi ise Kınalızâde'yi "gerçekleri araştırıp bulan ulu Türk bilgini" ve "dünyaya bir gelenlerden" olarak övmüş; nakli (nakledilen) ve akli (akla dayalı) ilimleri kendinde toplayan kuvvetli bir alim olduğunu ifade etmiştir. Az konuşup çok düşünen, nazik, ince ruhlu ve edepli bir kişiliğe sahip olduğu belirtilir. Eserini yazarken dahi eleştiriye açık olması ve hatalarının bulunması için Mürevvîh Ali'yi çağırıp yazdıklarını okutması, onun mütevazı ve titiz kişiliğini göstermektedir.³⁹⁷

2.1.1.1. Ahlâk-ı Alâî Eseri ve Kaynakları

Kınalızâde'nin esas kimliğini oluşturan ve en bilinen eseri *Ahlâk-ı Alâî*'dir. *Ahlâk-ı Alâî*, İslam ahlâk düşüncesi tarihinde İbn Miskeveyh, Nasireddin Tûsî ve Celaleddin Devvânî'nin eserleriyle oluşan ahlâk felsefesi yazım sürecinin dördüncü önemli halkası olarak kabul edilir. Bu eser, hatta Türkçe yazılmış ahlâk kitaplarının ilki olarak bilinmektedir. Kınalızâde, özellikle bir Türkçe ahlâk kitabı yazma amacıyla eserini kaleme almıştır.³⁹⁸ Eserin yazıldığı tarihten itibaren yoğun bir şekilde istinsah ve basım yoluyla yayılması ve kendisinden sonraki ahlâk metinlerine geniş ölçüde kaynaklık etmesi, onun eşsiz konumunu ortaya koymaktadır.

³⁹⁵ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 12, 14.

³⁹⁶ Ali Çelebi Kınalızade, *Ahlâk-ı Alai*, sad. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 3.; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiratü's-Şuarâ*, thk. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 652-691.

³⁹⁷ Murat Demirkol, "Ahlâk-ı Alai'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri Ve Özgünlüğü", *Eskiye* 33 (2016), 52.; Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 20.; Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de aile ahlâkı* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991), 159.; Vakkas Kaçar, *Kınalızade'nin Eğitim ve Ahlâk Anlayışı* Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 8.

³⁹⁸ Murat Demirkol, "Ahlâk-ı Alai'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri Ve Özgünlüğü", *Eskiye* 33 (2016), 52.; Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 20.; Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de aile ahlâkı* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991), 159.; Vakkas Kaçar, *Kınalızade'nin Eğitim ve Ahlâk Anlayışı* Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 8.

Saray kütüphanesinde en çok nüshası bulunan ahlâk kitabı olması, onun bir devlet kitabı olduğunu da düşündürmektedir.³⁹⁹

Ahlâk-ı Alâî, yazarın felsefî, dini ve tasavvufî birikimini yansıtan en kıymetli eseridir. Yapısal olarak, pratik felsefenin üç ana bölümünü ele alan bir mukaddime ve üç ana bölümden oluşur:

1. İlmü'l-Ahlâk (Kişisel Ahlâk): Bireysel erdemler ve nefsin terbiyesi.

2. İlmü Tedbîri'l-Menzil (Aile Ahlâkı/Ev Yönetimi): Aile kuruluşu, eşlerin görevleri, çocuk terbiyesi. Kınalızâde, aile ahlâkını başlı başına bir ilim dalı olarak görmesiyle seleflerinden ayrılır.

3. İlmü Tedbîri'l-Medîne / İlm-i Siyaset-i Medîne (Devlet Ahlâkı/Kamu Etiği): Devlet yönetme adabı, adalet ve sevgi.

Eser, kişisel ahlâktan devlet yönetme adabına, dünyevi ahlâktan uhrevi sorumluluğa kadar birçok konuyu derinlikli ve doyurucu bir şekilde işlemesiyle diğer kitaplara göre daha ön plandadır.

Kınalızâde, ahlâk ve siyaset felsefesini oluştururken kendisinden önceki İslam ahlâk felsefesi geleneğinin eserlerinden faydalanmıştır.⁴⁰⁰ Faydalandığı başlıca kaynakları ise şunlardır:

Nâsireddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsiri*'si: Ahlâk teorisini ve insani nefsin tasnifini şekillendiren ana felsefi kaynaktır.

Celaledin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si: Konuları dini bağlamda ele almak istediğinde başvurduğu ikinci ana kaynaktır.

Hüseyin Vaiz Kâşîfî'nin *Ahlâk-ı Muhsînî*'si: Kınalızâde, bu eserin ilmi derinliğini Tûsî ve Devvânî kadar güçlü bulmasa da ifadesindeki açıklık ve üslubundaki tatlılık nedeniyle rağbet gördüğünü belirtir; bu eserdeki ibretlik hikâyelerden epey yararlanmıştı.

Kınalızâde, kaynaklarını cömertçe kullanmasına rağmen eserinin tamamen alıntı olmadığını, seleflerinin düşüncelerini kabul etmeyip kendine özgü görüşler ortaya koyduğu yerler bulunduğunu göstererek kendi özgün görüşlerini sunmuştur.⁴⁰¹ Kaynaklarını açıkça belirtmesi, günümüz akademik metoduna yaklaşan bir yöntem izlediğini göstermektedir. O,

³⁹⁹ Merve Nur Kesmetaş Serçe, *Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alaisinde Ahlak ve Eğitim Anlayışı* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), s. 2.; Ali Çelebî Kınalızâde, *Ahlak-ı Alai*, sad. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 3.; Erdem, a.g.k. s. 49.

⁴⁰⁰ *Geniş bilgi ve karşılaştırma için bkz. Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, çev. Okumuş, ; Hüseyin Vaiz-i Kâşîfî, Ahlak-ı Muhsînî, çev. Murat Demirkol (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), ; Tusi, Ahlak-ı Nasiri, çev. Gafarov-Şükürov, vdi.*

⁴⁰¹ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 185.; Demirkol, a.g.m., s. 56.

ilmi/akademik dilin yanında sade Türkçe'yi ve örneklemeleri kullanarak hem kendi sınıfındaki bilgiler ve ulema için literatürü toparlamayı hem de avama yönelik irşat sağlamayı hedeflemiş görünmektedir.

2.1.2.Kınalızâde Döneminde Osmanlı İmparatorluğu (16. Yüzyıl)

Kınalızâde Ali Çelebi'nin düşüncelerinin anlaşılması için, yaşadığı 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel bağlamının belirlenmesi büyük öneme sahiptir. Bu dönem, imparatorluk tarihi için hem "Klasik Dönem" in zirvesi hem de ikilemler barındıran bir dönüm noktasıdır.⁴⁰² Konu, çalışmamızın sınırlılığı nedeniyle kısa bir şekilde ele alınacaktır.

2.1.2.1. 16. Yüzyıl Osmanlıda Yönetim ve Ekonomi

16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu en geniş sınırlarına ulaşmış ve yönetimdeki merkeziyetçilik hem kentlerde hem de taşrada güçlü bir şekilde hissedilir hale gelmiştir. Hukuki planda merkeziyetçilik güçlü kalmış olsa da idari anlamda eyalet yönetimlerine tanınmış pek çok hak bulunuyordu, bu da imparatorluğun yapısının elastik olduğunu göstermektedir.⁴⁰³

Osmanlı siyasi düşüncesi; Eski Orta Asya Türk Moğol gelenekleri, Osmanlı öncesi Müslüman devlet tecrübeleri, Eski Hint ve İran zeminleri, Eski Yunan düşüncesi ve Bizans pratiği gibi farklı geleneklerden beslenmiştir.⁴⁰⁴ 16. yüzyıl ortalarında en gelişmiş halini bulan Osmanlı klasik düzeni, yönetici, tüccar ve köylü sınıflarını içeren kadim/evrensel bir düzen olarak tasavvur edilmiştir.⁴⁰⁵ Hukuki alanda ise, özellikle Arap topraklarının fethiyle artan kadı ve müftü ihtiyacı nedeniyle fıkıh disiplini öne çıkmıştır.⁴⁰⁶

Ancak, özellikle 16. yüzyılın sonlarına doğru, devlet yönetiminde, kurumsallaşmada, askeri ve mali sistemlerde bozulma ve aksamalar belirginleşmeye başlamıştır.⁴⁰⁷ Yüzyılın

⁴⁰² Derya Ocak, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Şenliklerinin Siyasal Boyutları ve Gündelik Hayata Etkileri* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), s. 2.

⁴⁰³ Ekrem Işın Mehmet Genç, Cornell Fleischer, - Hilmi Yavuz Mete Tunçay, Nuray Mert, "İdeal "Osmanlı" Yok" 19 ((İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), s. 241.

⁴⁰⁴ Hüseyin Yılmaz, "Osmanlı Siyaset ve Hukuk Düşüncesi Geleneğinde Anayasalcılık", *Yüzüncü Yılında İkinci Meşrutiyet: Milletlerarası Kongre Tebliğleri*, ed. Halit Eren IRCICA, 2012), s. 383.

⁴⁰⁵ A.g.m., s. 383-384.

⁴⁰⁶ Ekrem Demirli vd. (ed.), *Sahn-ı Semândan Dârülfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) XVI. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), s. 22.

⁴⁰⁷ Ocak, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Şenliklerinin Siyasal Boyutları ve Gündelik Hayata Etkileri*, s. 5.

ikinci yarısında yönetici sınıfta kötü yönetim uygulamaları ortaya çıkmış ve bu durum tüm tebaayı (vatandaşlar) etkilemiştir.⁴⁰⁸

İmparatorluğun gücünün kaynağı olan ordu, 16. yüzyılda önemli değişimler geçirmiştir.⁴⁰⁹ Ateşli silah teknolojisindeki gelişmeler, tımarlı sipahinin (ortaçağ silahlı) ateşli silahlı piyade karşısında geri kalmasına neden olmuştur.⁴¹⁰ Bu durum, merkezde daha büyük ve daimî ordulara ihtiyaç duyulmasına yol açmış, Kapıkulu asker sayısında patlama yaşanmıştır.⁴¹¹ Tımar sisteminin askeri ve mali önemi azalmaya başlamış, 16. yüzyılın sonlarına doğru bu sistem terk edilmeye başlanmıştır.⁴¹²

Osmanlı Devleti'nde mali bunalımın kaynakları 16. yüzyılın sonlarına kadar götürülebilir.⁴¹³ Merkezi devlet bütçesi yüzyılın sonlarından itibaren açık vermeye başlamıştır. Amerika'dan gelen ucuz gümüşün neden olduğu devalüasyon (akçenin gümüş oranının düşürülmesi olarak bilinen *tağşiş*) ve fiyat artışları yaşanmıştır.⁴¹⁴ Yeniçeriler, paranın değerindeki düşüşün maaşlarına yansımından rahatsız olmuş ve bu mali sıkıntılar yeniçeri ayaklanmalarıyla ilişkilendirilmiştir.⁴¹⁵ Tımar sisteminin terk edilmesiyle *iltizam* (vergi toplama hakkının kiralanması) sistemi yüzyılın sonlarına doğru daha fazla ağırlık kazanmıştır.⁴¹⁶

Başka sorunlardan bir diğeri ise sosyal alandaki sorunlardır. Köylülerin ağır vergi yükünden kaçması köy terklerine yol açmıştır.⁴¹⁷ Taşrada, özellikle yüzyılın sonlarından itibaren artan Celâli isyanları gibi hareketler toplumsal yapıyı olumsuz etkilemiştir.⁴¹⁸

2.1.2.2. Sosyo-Kültürel ve Entelektüel Ortam

16. yüzyıl, Türk kültürünün Selçuklulardan aksettiği geleneklerin yaşatıldığı bir dönemdir.⁴¹⁹ Bu dönemde, mahalle, sokak, cami, medrese, çarşı gibi birimlerle bütünleşen

⁴⁰⁸ Bilal Eryılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Faarklılıklara Ve Hoşgörüyü Kavramsal Bir Yaklaşım", *Osmanlı* 4, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), s. 239.

⁴⁰⁹ Şefket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları* 4, çev. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), s. 13.

⁴¹⁰ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 53.

⁴¹¹ Özgür Kolçak, *Ok, Tüfek ve At - 16. Yüzyıl Osmanlı Askeri Devrimi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2023), s. 404.

⁴¹² Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları* 4, çev. s. 13.

⁴¹³ Coşkun Çakır, "Tanzimat Ve Islahat Fermanlarının Mali Boyutları", *Osmanlı* 3, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), s. 366.

⁴¹⁴ Sabahaddin Zaim, "Yükselme Devrinde Osmanlı Devleti'nin İktisadi Durumu", a.g.e, s. Cited Pages.s. 40.

⁴¹⁵ Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları* 4, çev. s. X.

⁴¹⁶ A.g.e, s. 11.

⁴¹⁷ Mehmet Öz, "Osmanlı Klasik Döneminde Tarım", *Osmanlı* 3, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni türkiye Yayınları, 1999), s. 40.

⁴¹⁸ A.g.e, s. 40-41.

karakteristik Osmanlı kent kültürü belirginleşmiştir.⁴²⁰ Vakıflar, sosyo-kültürel yapılanmada önemli bir rol oynamıştır.⁴²¹

Artan maddi zenginlik ve nüfusla birlikte, yüzyılın ikinci yarısında bir *değer bunalımı* ortaya çıkmıştır.⁴²² Ahlâk kitaplarının yazılmasının nedenlerinden biri de bu bunalıma bir yanıt arayışı olarak görülmektedir. *Mülazemet sistemi*,⁴²³ bürokrasiyi düzene soksa da dışarıdan ilim adamlarına kapıyı kapatılarak entelektüel açıdan içe kapanmaya neden olmuş, bu da kapsamlı hakikat arayışı ve ilmi perspektifin zayıflamasına yol açmıştır.⁴²⁴

Sanat alanında ise 16. yüzyıl, Mimar Sinan'ın eserleri ve İznik çinileri gibi ürünlerle Osmanlı sanatının altın çağı olarak kabul edilir; bu eserler farklı kültür birikimlerinin incelmış birer sentezini sunar.⁴²⁵ Öte yandan, dönemin entelektüel ve dini ortamında *İlhâd* ve *Zandaka* gibi kavramlar tartışılmış, bu da kendine özgü bir İslamiyet ve devlet yapısının ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.⁴²⁶ Kınalızâde'nin kendisi, zayıflayan hakikati arama anlayışının güçlü temsilcilerinden biri olarak görülmektedir.⁴²⁷

2.1.3. Kınalızâde Ali Çelebi Üzerine Yapılmış Çalışmalar

Bir kaç istisna dışında neredeyse tamamı *Ahlâk-ı Alâî* eseri üzerine olmak üzere Kınalızâde Ali Çelebî hakkında yapılmış birçok çalışma var. Bunları türlerine ayırarak listeler halinde aşağıda sunduk.

A. Monografiler, Kitaplar ve Tamamlanmış Tezler (Yerli)

1. Hasan Aksoy, *Kınalı-zâde Ali Çelebi Hayatı, İlmî ve Edebî Şahsiyeti Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları*, Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1976.
2. Mustafa Koç, *Ahlâk-ı Alâ'i Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı (İnceleme- Çeviri Yazı - Tıpkıbasım)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

⁴¹⁹ Resul ALTUNTAŞ, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak Eğitime İlişkin Görüşleri* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015), s. 8.

⁴²⁰ İlber Ortaylı, *Osmanlı Sarayında Hayat* (İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2008), s. 91.

⁴²¹ Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlılar Döneminde Türk Vakıfları Ya da Türk Hayrat Sistemi", *Osmanlı* 5, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), s. 20.

⁴²² Yaşar Uzun, "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Kamuda Erdem Esaslı Etik Yönetim Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), s. 200.

⁴²³ *Mülazemet sistemi ile ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1966)

⁴²⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 21.

⁴²⁵ Jale N. Erzen, "Osmanlı Estetiği", *Osmanlı* 10, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), s. 47.

⁴²⁶ Mehmet Genç - Mete Tunçay, "İdeal "Osmanlı" Yok", s. 240.

⁴²⁷ Vakkas Kaçar, *Kınalızâde'nin Eğitim ve Ahlak Anlayışı* Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), s. 19.

3. Murat Demirkol, *Ahlâk-ı Alâî: Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara, 2008.

4. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.

B. Akademik Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri (Yerli)

5. Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 25, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, s. 416-417.

6. Murat Demirkol, "Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü," *Eskiye*, Sayı 33, 2016, s. 51-78.

7. Ferid Kam, "Kınalızâde Ali Çelebi," *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 1, Sayı 4, 1332 (1914), s. 357-379.

8. Orazsahet Orazov, "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Fıkıh Eserlerinin Tespiti," *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, 2023, s. 339-366.

9. Nurgül Işık, "Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Devlet, Adalet ve Uluslararası İlişkiler," *Beytü'l-Hikme: An International Journal of Philosophy*, Cilt 12, Sayı 3, 2022, s. 1019-1040.

C. Yabancı Dildeki Çalışmalar (Uluslararası)

10. Hanneke Stoltz, *Ethics and Politics in the Ottoman Empire: The Ottoman Adaptation of the Akhlâq Genre*, Brill, Leiden, 2016.

11. Gottfried Hagen, "The Knowledge of Order and the Order of Knowledge: Intellectual Life," in Suraiya Faroqhi & Kate Fleet (eds.), *The Cambridge History of Turkey, Volume 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, s. 491-550.

12. M. Gaffuri, "Kınalızâde's Contribution to Islamic Economic Thought through the lens of Ahlâq-ı 'Alâî," *International Journal of Islamic Economics and Finance*, Vol. 5, No. 2, 2023, pp. 245-260.

2.2. Ahlâkın Temeli ve Nefis Anlayışı

2.2.1. İnsani Nefsin Mahiyeti

Kendi ahlâk felsefesini oluştururken, kendisinden önceki İslam ahlâk geleneğinden, özellikle de İbn Miskeveyh, Gazzâlî ve Tûsî gibi filozofların fikirlerinden ve malzemelerinden faydalandığını açıkça belirtmekten. Kınalızâde Ali Çelebî, öyle görünüyor

ki bu gelenekten almış olduğu nefis anlayışı ve erdem teorisi, kendisinin ahlâk düşüncesinin temelini oluşturmuştur.⁴²⁸ Kendisinden önceki mirasın da temelini ana taşı olan bu ahlâk düşüncesine göre güzel ahlâkî davranışlar bir ihtiyacın ve gereksinimin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.⁴²⁹ Kınalızâde de ahlâkî değer ve yasaların ortaya çıkmasında iki farklı kaynağın rol aldığını ifade ederek bunların ilkinin *tabii* (insanın doğal eğilimleri), ikincisini ise *haricî* (bir kişi tarafından ortaya konan veya peygamberlerin getirdiği hükümler, yasa ve değerler) kaynaklar şeklinde taksim etmektedir.⁴³⁰ Onun düşüncesinde, kendisinden önceki seleflerinin de kabul ettiği gibi, nefsin yetkinleşmesi ve ahlâkın kazanılması, nefsin güçlerinin dengelenmesine bağlıdır. Burada erdem ve erdemsizlikler ele alınırken erdem, ifrat ve tefritten uzak *orta yol*, erdemsizlik de ifrat (fazlalık) veya tefrit (eksiklik) uçlarından birine ait davranış temeline dayalı olarak tanımlanmaktadır.⁴³¹ Bu siteme Kınalızâde de aynısıyla uymaktadır. Ayrıca Kınalızâde'nin nefis anlayışı ve ahlâk sistemi, kendisinden önceki İslam filozoflarında da olduğu gibi büyük oranda Antik Yunan ve İslam filozoflarının birikimini harmanlayan bir niteliktedir. Örneğin Kınalızâde'nin kullandığı nefsin üçlü taksimi Platoncu geleneğe dayanırken,⁴³² erdemler konusundaki *orta yol* düşüncesi ise Aristoteles'e ait bir düşüncedir. Bilindiği üzere Platon, ruhu bu üç temel bölüme ayırarak her bir parçasının erdeminin olduğunu söyler. Ona göre de bu erdemler, akıl (bilgelik/hikmet), öfke (yiğitlik/şecaat), şehvet (ölçülülük/iffet)tir.⁴³³ *Adaleti* ise bu üç erdemin uzlaşısı ve uyumuyla ortaya çıkan ve ruhun diğer bütün büyük ve soylu niteliklerini içine alan baş erdem olarak kabul eder.⁴³⁴ Aristoteles ise, nefsi hiyerarşik olarak inceleyerek, onu *Nebatî*, *Hayvanî* ve *İnsanî* (Akıl)⁴³⁵ olmak üzere üçe ayırır. İnsanı diğer canlılardan ayıran yetkinliği ise, akıl sahibi (*düşünme gücü*) olmakta görür.⁴³⁶ Ona göre nefis, cismin sureti ve canlı bir cismin ilk yetkinliğidir ve nefsin bedenden ayrı bir varlığı da söz konusu değildir.⁴³⁷ Kınalızâde,

⁴²⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 13-14, 22-23.

⁴²⁹ A. Sıdika Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlâkî Yasa ve değerlerin Kaynağı Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/35 (2015), s. 97.

⁴³⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 44.

⁴³¹ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 98, 99.; Müstakim Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Dîvân Disiplinle Arası Çalışmalar Dergisi* 20/38 (2015), s. 12.

⁴³² Platon, *Yasalar*, s. 425b, 508e.; Platon, *Menon*, s. 81c.; Fatih Aydın, "İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), s. 3119.

⁴³³ Platon; a.g.e, s. 425b, 508e, 592b. ; Platon, *Menon*, s. 81c.; Arıcı, a.g.m., s. 31.

⁴³⁴ Ömer Osmanoğlu, "Etik ve Politik Bir Kavram Olarak Adalet", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, ed. Cengiz Gündoğdu Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), s. 34.; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri-I Mutluluk Ahlâkı* (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970), s. 84.

⁴³⁵ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1139a, 1102b, 1112a.

⁴³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. s. 980a21.; Mehmet Ali Ağaoğulları (ed.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), s. 136.

⁴³⁷ W. D. Ross, *Aristoteles* (Ankara: Kabalcı yayınları, 2014), s. 159.

Aristotelesçi çizginin bu yönüyle beraber, yetkinleşmeyi *fonksiyonda mükemmellik* olarak gören yönünü de tamamen benimsemektedir.

Platon ile olan düşünce benzerliğinde ise Kınalızâde, Yine Platoncu anlamda benzerlik bağlamından, ruhun mahiyeti ile ilgili Platon'un, ruhun bedenden tamamen farklı, tinsel, soyut ve ölümsüz bir cevher olarak görmesini,⁴³⁸ nefsin bu ölümsüzlük durumunu kabul etmektedir.⁴³⁹ Platon ayrıca, ruhun arınması gerektiğini ve en yüksek iyinin hazda değil, Tanrı'ya yaklaşımda olduğunu savunurken⁴⁴⁰ Kınalızâde ise *kemalî* insan türünün Allah Teala'ya yakınlığının son noktası olarak görmektedir.⁴⁴¹ Ayrıca Kınalızâde, her yetkinlik talibinin, "Allah'ın ahlâkı ile bezenin!" ifadesinde sabit olduğu üzere, türün devamı ve âlemin düzeninin bekası için çalışıp *İlk İlke*'ye benzemesi gerektiğini söyler.⁴⁴² Bu düşünce Platoncu ahlâk felsefesinin temelindeki *Tanrı'ya benzeme (homoiosis theoi)* ilkesinin İslami bir yorumu gibidir. Yeni Platonculuk'ta (Plotinus'tan itibaren) ise mutlak varlık, sonsuzluğun özü haline getirilerek yüceltilir.⁴⁴³ Bu değişim çerçevesinde İslam filozofları ise Platon'un idealar öğretisini çoğunlukla Tanrı'nın ilminde mevcut olan "küllîler" şeklinde yorumlamışlardır.⁴⁴⁴

Ahlâkın temeli ve nefis anlayışı konusunda Kınalızâde'nin örnek aldığı diğer filozofun Aristoteles olduğunu görmekteyiz. Az önce de değinildiği gibi, Kınalızâde'nin benimsediği *orta yol (itidal)* doktrini ve erdemsizlikleri ifrat ve tefrit olarak görmesi, kökenini Aristoteles'ten alır.⁴⁴⁵ Aristoteles'e göre ahlâkî erdemler, alışkanlık (i'tiyâd) yoluyla edinilen bir davranış biçimidir.⁴⁴⁶ İbn Miskeveyh gibi İslam ahlâkçıları da bu Aristotelesçi orta yol anlayışını sistemleştirerek⁴⁴⁷ kendilerinden sonra gelecek olan İslam filozoflarına aktarmışlardır. Nitekim Kınalızâde de bu yolla bu mirası almıştır.

Ayrıca Aristoteles, nefsi hiyerarşik olarak inceleyerek ve nefsi *Nebatî, Hayvanî* ve *İnsanî (Akıl)*⁴⁴⁸ olmak üzere üçe ayırırken, insanı diğer canlılardan ayıran yetkinliğin akıl sahibi (*düşünme gücü*) olmasında görür.⁴⁴⁹ Nefsi cismin sureti ve canlı bir cismin ilk

⁴³⁸ Platon, *Phaidon* (İstanbul: Say Yayınları, 2015a), s. 79c-d.; Platon, *Yasalar*, s. 896c.

⁴³⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 57.

⁴⁴⁰ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkilap Yayınevi, 2004), s. 46.

⁴⁴¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 75.

⁴⁴² A.g.e, s. 314.

⁴⁴³ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 9.

⁴⁴⁴ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 72.

⁴⁴⁵ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1107.

⁴⁴⁶ A.g.e, s. 1139b.

⁴⁴⁷ Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, s. 17, 18, 30.

⁴⁴⁸ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1139a, 1102b, 1112a.

⁴⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. s. 980a21.; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 136.

yetkinliği ve bedenden ayrılmayan bir şey olarak görmesi⁴⁵⁰ de Kınalızâde tarafından kabul edilen Aristotelesçi çizginin yetkinleşmeyi *fonksiyonda mükemmellik* olarak gören yönünün tamamen kabul edilmesidir. Ancak, Kınalızâde'nin temel aldığı İslam ahlâk geleneği, bu tanımı ruhun *basit ve manevî bir cevher* olduğu Platoncu görüşüyle sentezlediği için, salt Aristotelesçi nefis tanımını benimsememektedir. O, nefsin fonksiyonunu bedeni yönetme ve yetkinleştirme olarak görse de onun cisimsel olmadığını (cevher) savunmaktadır. Özetle, Kınalızâde, bu Aristotelesçi görüşü kısmen kabul etse de bir kısmının da aksine, nefsin bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğünü savunan Platoncu/İslami teolojik geleneğe bağlı kalmaktadır. Dolayısıyla o, ahlâkî çabaların nihai amacının dünyevi ve fani değil, ebedî saltanat olduğunu belirtmektedir.⁴⁵¹

İnsanın nihai amacı konusunda da Kınalızâde Aristoteles çizgisini takip etmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre insanın nihai amacı mutluluktur ve bu hedefe ulaştıracak araç erdemdir⁴⁵² ve erdemın sonucunda meydana gelen mutluluk ise yalnızca aklın etkinliği sayesinde gerçekleşebilmektedir.⁴⁵³

Kınalızâde'nin ahlâkî düşünce mirasını aldığı kaynakların, Antik Yunan felsefesi ile birlikte İslam felsefesi olduğunu dile getirmiştik. Bu düşünürlerden ilki, Kindî'dir. Kindî ile Kınalızâde'nin düşüncelerini karşılaştırdığımızda, Kınalızâde'nin ahlâkın kaynağı konusundaki nefis temelli yaklaşımında Kindî'nin etkileri görülmektedir. Kindî'ye göre nefis, basit, ölümsüz, cisimsiz ve manevî bir cevherdir.⁴⁵⁴ Kınalızâde ise oluş ve bozuluş âleminde yaygın olan fanilik sıfatının araz ve suretlere özgü olduğunu, ne *mahal* olan ne de o *mahale* yerleşen soyutlar gibi varlıklara varlıktan sonra yokluğun erişemeyeceğini⁴⁵⁵ ifade etmektedir. Kindî'nin *nefsi* yüce Yaratıcı'nın nurundan gelmiş⁴⁵⁶ kabul etmesine karşılık Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'deki yetkinlik (kemal) ve mutluluk anlayışı bu ilahi kaynağa ulaşma gayesine dayanmaktadır. Nitekim Kınalızâde, *Allah'ın ahlâkı ile bezenin!*⁴⁵⁷ hadisinin sabit olduğunu ve her yetkinlik talibinin, türün devamı için çalışıp *İlk İlke*'ye benzemesi gerektiğini

⁴⁵⁰ Ross, *Aristoteles*, s. 159.

⁴⁵¹ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 116.

⁴⁵² Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 136.

⁴⁵³ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, s. 177b.

⁴⁵⁴ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 219.

⁴⁵⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 58.

⁴⁵⁶ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 129.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 52, 74, 146.

⁴⁵⁷ Bu söz, bazı tasavvufî veya ahlâkî eserlerde “hadis” olarak nakledilmiştir; fakat isnadı zayıftır veya aslı bulunamamıştır. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* adlı eserinde bu sözü şöyle kaydeder: «الله أَخْلَقَ بَنِي تَخْلُقُوا» “Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız.” Sonra şu açıklamayı yapar: “Bu söz, meşhur bir lafızdır, fakat hadis olarak sabit değildir.” (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. 1, s. 353, no: 1081) Süyûtî, ise bu lafzın aslının bulunmadığını belirtir: “Bu, hadis değildir; belki Kelâm-ı Hakîm veya sûfilerin sözü olarak söylenmiştir.” (Süyûtî, *el-Câmi 'u's-Sağîr*, giriş kısmı)

savunurken⁴⁵⁸ bu düşünce, felsefenin amacının Tanrı'ya yaklaşmak olduğu tarzındaki Kindîci anlayışın İslami ahlâka aktarılmış ifadesi olarak görülebilir.

Nefis/beden karşılaştırmasında Kindî, nefsin bedenden üstün olduğu ve bedenin nefsin bir aleti konumunda bulunduğu⁴⁵⁹ şeklindeki Platoncu insani nefis taksimi,⁴⁶⁰ Kınalızâde tarafından da kabul edilmiş ve nefsin arzu ve öfke güçlerine karşı aklın önderliğinde mücadele edilmesi ve arınması gerektiğin savunmuştur.⁴⁶¹ Nitekim bu anlamda Kınalızâde, nefsin hâkim olamaması için bizzat cezalandırma yolunu önermektedir. Örneğin, eğer nefis gereksiz yere öfkelenirse, cezalandırmak amacıyla bazı utanmazların eziyet ve horlamasına sabretmek suretiyle eğitip yönetilmelidir.⁴⁶² Yine nefse akıl ile hakimiyet kurma amaçlı, arzu gücünün fani lezzetleri elde etme ve öfke gücünün hâkimiyet kurma gibi fiillerinin insani nefis için yetkinlik olmadığı, akıllı kimsenin bu tür değersiz hayvanların üstünlükle ortak olduğu bir sıfatı niçin yetkinlik olarak edinmek istediği⁴⁶³ düşünülmelidir. Bu düşünceler, aklın bedensel eğilimler (şehvet ve öfke) üzerindeki mutlak önderliğini ve onlarla mücadele gerekliliğini yansıtmaktadır.

Ahlâk düşüncesinin merkezinde bulunan *denge* ve *erdem* konusunda Kindî, insanda bulunan her şeyin dengede (itidal) olması gerektiğini ve nefsin güçlerinin görevleri dâhilinde tutulması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁶⁴ O bu anlamda *adalet* ile *itidal*i birbirinden ayırarak, itidalî kişinin kendisine yönelik ölçülü davranışı, adaleti ise başkalarına yönelik ölçülü davranışı olduğu şeklinde ikiye ayırır.⁴⁶⁵ Kindî, adaleti başkalarına yönelik ölçülü davranış olarak ayırırken, Kınalızâde'nin temel aldığı İbn Miskeveyh ve Tûsî geleneği, adaleti hem içsel (kendine yönelik) hem de dışsal (başkalarına yönelik) dengeyi kapsayan erdemlerin çatısı olarak görmektedir. Böylece adaletin kapsamı konusunda Kınalızâde'nin Kindî'den ayrı düştüğü görülebilir. Bu anlamıyla Kınalızâde'de adalet, kapsam olarak, insanın onunla kendisine ve başkasına karşı insafî davranıldığı bir erdemdir.⁴⁶⁶ Ona göre adalet erdemi elde

⁴⁵⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 314.

⁴⁵⁹ Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 56.; Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 87.

⁴⁶⁰ Ümrân Kayaalp, "Kindî'nin Nefs Algısının Ahlak Anlayışına Tesiri", 5. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, 2016), s. 158.

⁴⁶¹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 312.;

⁴⁶² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 140.

⁴⁶³ A.g.e, s. 77.

⁴⁶⁴ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 318.

⁴⁶⁵ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 137.; Kindî, *Resâil* (Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-Arabi, 1369/1950), s. 178.

⁴⁶⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 34.

edildiğinde, nefsin bütün bölümleri onunla aydınlanır, zira nefsin bütün faziletleri sadece burada bir araya gelebilmektedirler.⁴⁶⁷

Diğer taraftan Kınalızâde'nin düşüncesindeki itidalin adalete götürmesi (bireysel ahlâktan siyasete) bağlamında yetkinliğe ulaşma süreci, Kindî'nin ayırımındaki pratik sıralamaya benzer şekilde işlemektedir. Yani insanın zatında temyiz gücü denge ve eşitlik şartlarını gözeterek diğer güçlere (şehvet ve gazap) hâkim olunca her güç kendi hakkına kavuşur. *Ahlâk-ı Alâî*' ve kendisinden önceki ahlâk eserinden *Ahlâk-ı Nasirî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* eserlerinde de geçtiği gibi, kendisini bu şekilde dengeleyen kimse, dostlarını, ailesini ve şehrin diğer insanlarını ve bunlardan sonra hayvanları adalet gerçekleşinceye kadar dengelemekle uğraşmalıdır.⁴⁶⁸ Bu durum, içsel itidalin (kişinin kendisine yönelik ölçü) toplumsal adalet (başkalarına yönelik ölçü) bir ön koşul ve başlangıç olduğu fikrini yansıtmaktadır.⁴⁶⁹

Kınalızâde'nin kendisinden faydalandığı İslam düşünürlerinden biri de *Fârâbî*'dir. İnsanı kendisinin seleflerinde (Aristoteles vb.) geçtiği gibi, tabiatı gereği sosyal (medenî) bir varlık olarak tanımlayan Fârâbî⁴⁷⁰ bu toplumsallığı, insanın tek başına kendine yetmeyen bir varlık olmasına dayandırmaktadır.⁴⁷¹ Kınalızâde, bu temel Aristocu ve Meşşâî ilkeyi aynen benimser. Ona göre insanın, umduğu yetkinliğe ulaşması ve beklediği mutluluğu kazanması için türünün fertleri ile bir arada bulunması, medeni hayat sürdürmesi ve onlardan yardım alıp faydalanması gerekir.⁴⁷² Çünkü Kınalızâde ve seleflerine göre insan türünün, doğal olarak medeni ve sosyal olması esastır.⁴⁷³ Bu toplumsallık ihtiyacı, insanın türünün fertleri ile karışık ilişki kurmadan ve insan fertleri bazı işlerde birbirlerine yardım etmeden giderilemez ve insan da yetkinleşmez. Bu durumu, insanın akıl ve temyiz vasıflarına sahip ve seçkin olmasıyla ilişkilendiren Kınalızâde'ye göre Cenab-ı Hak, insanın gıda, elbise, silah, ev gibi bütün ihtiyaçlarını kendisinin düşünüp karşılamasına bırakmıştır, bu da yardımlaşmayı zorunlu kılmaktadır.⁴⁷⁴ Diğer canlılardan ve özellikle hayvanlardan farklı olan insanların farklılıklarının temeli olan akıl gücünün en temele tezahürü de budur.

⁴⁶⁷ A.g.e, s. 112.

⁴⁶⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 116, 128-129.; Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 120-121.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 138-139.

⁴⁶⁹ Kindî, *Resâil*, s. 178.

⁴⁷⁰ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020b), s. 64.; Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 62.

⁴⁷¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 152.; Mübahat Türker Küyel, *Değer ve Fârâbî* (Ankara: AÜİFD, 1975), s. 83.

⁴⁷² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 476.

⁴⁷³ A.g.e, s. 114.

⁴⁷⁴ A.g.e, s. 376.

Fârâbî, nefsin yetkinleşmesi ve mutluluğa ulaşması için nazarî ve amelî hikmetin tamamlanması gerektiğini savunur⁴⁷⁵ ve onun Faal Akıl ile birleşme (ittisal) yoluyla mutluluğa ulaşma fikri de buradan kaynaklanır. Aynı zamanda onun bu düşüncesi, Yeni Platoncu sudûr nazariyesinden izler taşımaktadır.⁴⁷⁶ Ancak unutulmamalıdır ki Fârâbî bireysel mutluluğu toplumsal bir düzende yaşamaya bağlayarak, bu toplumsallık düşüncesinin temelini, insanın diğerlerinin yardımı olmaksızın bütün ihtiyaçlarını elde edememesi durumuna dayandırmaktadır.⁴⁷⁷ Dolayısıyla o bireysel mutluluğu siyasete bağlamakta ve böylece siyaset olmaksızın mutluluktan bahsedilemeyeceğini göstermektedir. Kınalızâde ise insanın toplumsallık nedenini özellikle hayvanlarla karşılaştırma yoluyla desteklemektedir. Ona göre insan, türsel ve şahsi devamlılığı için türün diğer fertlerinin hizmet ve yardımına öteki hayvanlara göre daha çok muhtaçtır.⁴⁷⁸ Çünkü hayvanların besinlerinin basit olması ve toplanıp birleştirilmesinin pişirme ve düzenlemeye bağlı olmaması, elbiselerinin üzerlerinde yaratılıştan mevcut bulunması ve silah gibi gereçlerinin de kendileriyle birlikte yaratılmış olması sebebiyle, hayvanlar medeniyet ve toplumsallığa ihtiyaç duymazlar.⁴⁷⁹ Halbuki insan, yetkinliğe ulaşabilmek için, hayvanlardan farklı olarak, sayılan bu ihtiyaçları karşılamak zorundadır ve bu da iş birliğini (yardımlaşmayı) gerekli kılmaktadır.⁴⁸⁰ Fârâbî'ye benzer şekilde Kınalızâde, insanların arasına karışmanın zaruri olduğunu "İnsan insana muhtaçtır" sözüyle desteklemektedir.⁴⁸¹

Fârâbî'de siyasetin amacı, toplumun tamamının mutluluğunun sağlanmasıdır.⁴⁸² Kınalızâde'de de bu amaç aynen korunmaktadır. İnsanın umduğu yetkinliğe ulaşması ve beklediği mutluluğu kazanması için türünün fertleriyle bir arada bulunmasını gerekli⁴⁸³ gören Kınalızâde, özetle yetkinliğe ve mutluluğa ulaşma, ancak toplumsallığın gerçekleşmesini ve fesadın ortadan kalkmasını sağlayacak bir yönetim (siyaset) ile mümkün⁴⁸⁴ görmektedir. Bu siyaset, onun düşüncesinde adil padişah (engelleyici hükümdar)⁴⁸⁵ ve ilahi kanun (şeriat) ile temsil edilir.⁴⁸⁶

⁴⁷⁵ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 272-273.

⁴⁷⁶ A.g.t, s. 152-153.

⁴⁷⁷ A.g.t, s. 62.

⁴⁷⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 376.

⁴⁷⁹ A.g.e, s. 114.

⁴⁸⁰ A.g.e, s. 376.

⁴⁸¹ A.g.e, s. 134.

⁴⁸² Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), s. 76.

⁴⁸³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 476.

⁴⁸⁴ A.g.e, s. 378.

⁴⁸⁵ A.g.e, s. 377-378.

⁴⁸⁶ A.g.e, s. 116.

Fârâbî'nin görüşleri, Kınalızâde'nin sentezci yaklaşımı içinde temel olarak korunsada Kınalızâde'nin sisteminde pratik uygulanış ve detaylandırma konusunda farklılıklar ve vurgu kaymaları görülmektedir. Bu anlamda Fârâbî, erdemli devletin ilk başkanının hem filozof (rasyonel ve etik yetkinleşme) hem de *nebî* (Faal Akıl'la ittisal kuran) olması gerektiğini savunurken,⁴⁸⁷ Kınalızâde bu teorik idealizmi daha pratik bir Osmanlı siyaset felsefesi içine yerleştirmiş görünmektedir. Kınalızâde bu anlamda yöneticinin vasıflarını "yüksek saadet başını taçlandıran rabbani bir hediye"⁴⁸⁸ olarak görmekte ve İslami hükümdarı (adil padişah/engelleyici hükümdar) merkeze koyarken⁴⁸⁹ Fârâbî'de vurgulanan Faal Akıl ile ittisal yoluyla gelen vahiy ve nübüvvet⁴⁹⁰ unsurunu, Kınalızâde'de ilahi kanun (şeriat) ve adil padişahın egemenliği (hükümlanlığı) üzerinden kurumsallaşmış bir otoriteye dönüştürmektedir.⁴⁹¹

Kınalızâde-Fârâbî karşılaştırmasında ele alacağımız bir husus da adaletin bölümleriyle ilgili iki filozofun düşünceleridir. Fârâbî, adalet kavramını dağıtıcı ve kanunî adalet olarak ikiye ayırarak⁴⁹² aynı zamanda, insanda adalet ve zulmü ayırt eden *ünsiyet* (insan olma) yeteneği bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁹³ Fârâbî, Aristoteles'i takiben, adaleti *Bölüştürmece* veya *Orantısar Adalet* (Dağıtıcı Adalet) ve *Düzeltici Adalet* (Kanunî Adalet) şeklinde iki ana türe ayırmaktadır.⁴⁹⁴ Kınalızâde bu taksimi aynen kullanmasa da eseri bu kavramların dayandığı temel itidal (denge) ve eşitlik ilkesi üzerine kurulmuştur ve adaleti hem bireysel hem de toplumsal boyutta ele almaktadır. Ona göre adalet, bütün yetkinlikleri kendisinde toplayan ve nefsin bütün bölümlerini aydınlatan en tamamlanmış erdemdir.⁴⁹⁵ Bu, Aristotelesçi geleneğin adaleti devlette amaçlanan en yüksek iyilik olarak görme ve Fârâbî'nin adaleti erdemlerin en yücesi olarak görme düşüncesiyle uyumludur.⁴⁹⁶

İslam filozoflarından İbn Sînâ da Kınalızâde'nin kaynaklarından biridir. Kendisi Kınalızâde'nin de dayandığı Aristotelesçi ahlâk geleneğini sürdüren ve bu anlamda ruhun

⁴⁸⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 123.; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020a), s. 79.; Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Bursa Uludağ İlahiyat fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), s. 164.

⁴⁸⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 426.

⁴⁸⁹ A.g.e, s. 438.

⁴⁹⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79-80.

⁴⁹¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 116.

⁴⁹² Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1129a.; Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, thk. Fevzi Mıtrî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986b), s. 71

⁴⁹³ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 62.

⁴⁹⁴ Fârâbî, *Muntezea (Arapça)*, thk. Neccâr, s. 71.

⁴⁹⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 102.

⁴⁹⁶ Osmanoğlu, a.g.e, s. 37.

manevî bir cevher olduğunu savunan bir filozoftur.⁴⁹⁷ O, Platon gibi ruhun bedenden ayrı var olabileceğini kabul etmekle birlikte, nefsin çoğalması ve bireyselliğini kazanmasını ancak bir bedenle birleşmeyle mümkün görmektedir.⁴⁹⁸

Başka bir konu ise Kınalızâde Ali Çelebi'nin, İbn Sînâ'nın ruhun mahiyetine dair hem cisimsel olmayan özünü hem de yetkinleşme sürecindeki bedene olan zorunlu ihtiyacını kabul eden sentezci yaklaşımını benimsemesidir. İbn Sînâ'nın ruhu (nefs) manevî bir cevher olarak görmesi⁴⁹⁹ ve Platon gibi ruhun bedenden ayrı var olabileceğini kabul etmesi,⁵⁰⁰ Kınalızâde'nin ölümsüzlük ve nefsin üstünlüğü hakkındaki ifadelerinde açıkça görülebilmektedir. Kınalızâde'ye göre, "beden ülkesinin harap olması nefis sultanının yok oluşuna sebep olmaz".⁵⁰¹ Nefsin bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğünü Kınalızâde şu ifadelerle dile getirmektedir: "Ruh avlusuna beden harabelerinin kazınmasından dolayı fanilik tozu konmaz. Belki çadır bozulur ama sultan süvari olarak kalır, gemi dağılır ama kaptan kurtulur".⁵⁰² Bu benzetme, ruhun bedenden bağımsız, tinsel (soyut) bir cevher olduğu fikrini kuvvetle destekleyen bir düşüncedir. Kısacası nefsin yapısında soyut (meleklik) ve bedenle ilişkili (hayvanlık) unsurların bulunduğunu belirten Kınalızâde'ye göre⁵⁰³ cisimsiz ve soyut olan varlıklara "varlıktan sonra yokluk erişmez".⁵⁰⁴ Fakat nefsin çoğalması ve bireyselliğini kazanması için bedene zorunlu ihtiyacın olduğu hususunda İbn Sînâ'nın aksine, Kınalızâde ve takip ettiği gelenekte (Tûsî), nefsin çoğalması ve bireyselliğini (ferdiyetini) kazanmasının ancak bir bedenle birleşmesiyle mümkün olduğu fikri korunur.⁵⁰⁵

Kemal konusunda ise İbn Sînâ yetkinlik ve mutluluğu ancak bir bedenle birleştikten sonra ve mutlaka bir bedenle birlikte iken kazanıldığını savunurken Kınalızâde'nin tüm ahlâk sistemi de aynı şekilde nefsin yetkinleşmesi ve gerçek mutluluğa ulaşması için amelî yetkinliğin kazanılması gerektiğini savunur.

Ahlâkın tanımı İbn Sînâ'da, fiillerin kolaylıkla nefisten sudur etmesini sağlayan yatkinliktir yani meleke şeklindedir.⁵⁰⁶ Ona göre mutluluğun (en-nefs en-natika el-mutma'inna) elde edilmesi için teorik (ilim) ve pratik (erdemler) aklın yetkinleştirilmesi

⁴⁹⁷ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 94.

⁴⁹⁸ A.g.e, s. 106.

⁴⁹⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 46.

⁵⁰⁰ Platon, *Devlet*, s. 608c - 611a.

⁵⁰¹ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 56.

⁵⁰² A.g.e, s. 57.

⁵⁰³ A.g.e, s. 25.

⁵⁰⁴ A.g.e, s. 57.

⁵⁰⁵ İbn Sînâ, *El-İlâhiyât, Kitabu's-Sifa* Felsefevil.com, s. 178-179.

⁵⁰⁶ A.g.e, s. 429-430.

gerekir.⁵⁰⁷ İbn Sînâ felsefesinde bu yetkinleşme sonucunda ruh mutluluğun en yüksek mertebesinde. Daha önce de belirtildiği gibi Kınalızâde'de ise bu amaç, Hakk'a yakîn olmak ve yüce topluluğa katılmak şeklinde kabul edilir. Ona göre bu mertebe, insan türünün İlâh Teâlâ'ya yakınlığının son noktasıdır.⁵⁰⁸

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın temel ahlâk ve mutluluk ilkeleri Kınalızâde tarafından kabul edilse de ilkelerin tanımlanması ve şeriatla ilişkilendirilmesi konusunda belirgin farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Felsefenin ne olduğu konusunda Kınalızâde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaygın felsefe tanımının ("insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini bilmesidir") ameli (pratik) yönden eksik olduğu yönündeki eleştiriyi benimser.⁵⁰⁹ Bu eleştirinin arkasından Kınalızâde, eksikliği doldurmak için Tûsî'nin felsefe tanımına yer verir. Tûsî'nin bu tanımı, "şeyleri oldukları hal üzere bilmek ve insan nefsini yönelmiş olduğu yetkinliğe ulaştıracak şekilde, güç yettiği ölçüde işleri gerektiği gibi yerine getirmek"⁵¹⁰ şeklinde ilim ve amel bütünlüğünü içeren bir kapsayıcılıktır. Görülen o ki İbn Sînâ, yetkinliği ilim-amel bütünlüğü içinde görse de⁵¹¹ Kınalızâde, onun tanımının sırf teorik bilgiye vurgu yaptığı yönündeki metodolojik eleştiriyi kabul ederek, tanımını daha kapsamlı bir formülasyonla değiştirmiştir. Yani Kınalızâde'nin tanımı bu geniş şekliyle ele alması, ahlâkın da buna dahil olma sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla bir ahlâk filozofu olarak da Kınalızâde'nin isteyeceği şey budur.

Kınalızâde'nin diğer temel kaynaklarından biri olan İbn Miskeveyh, İslam ahlâk felsefesinde Aristotelesçi orta yol anlayışını sistemleştiren kilit figürdür.⁵¹² O da Platoncu üçlü nefis taksimini kullanarak bunula birlikte Tûsî'nin de takip ettiği sembolizmi (domuz, yırtıcı hayvan, melek) benimser.⁵¹³ Tıpkı İbn Miskeveyh'te olduğu gibi, Kınalızâde'de bu üç gücün itidal (orta yol) üzere olması, dört temel erdemin (fezâil-i erbaa) ortaya çıkmasını sağlamaktadır.⁵¹⁴ Kınalızâde'nin de kabul ettiği bu taksim, Kindî ve İbn Miskeveyh'ten gelen, Platoncu gelenekteki temel erdemler şemasıdır.⁵¹⁵ Bu anlamda İbn Miskeveyh'e göre adalet, nefsin bütün bölümleri onunla aydınlandığında gerçekleşen ve bütün faziletleri bir araya

⁵⁰⁷ A.g.e, s. 429.

⁵⁰⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 45, 72, 430.

⁵⁰⁹ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 273.

⁵¹⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 37.

⁵¹¹ Sînâ, *El-İlâhiyât, Kitabu's-Şifa*, s. 5.

⁵¹² Erdem, a.g.k. s. 40.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 8.; Arıcı, a.g.m., s. 4.

⁵¹³ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 137.

⁵¹⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. Giriş XLVIII.

⁵¹⁵ Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik* (İsparta: Fakülte Kitabevi, 2009), s. 18.

getiren ana erdemdir.⁵¹⁶ O, adaleti, diğer erdemlerin orta yolu olmasına benzemediği için benzersiz bir konumda görür; zira adaletin her iki tarafı (aşırı ucu) da zulümdür.⁵¹⁷ Aynı çizginin takipçisi olan Tûsî'nin de dediği gibi zulüm, hem fazla istekte bulunma hem de noksanlıkta bulunma şeklinde ortaya çıkar.⁵¹⁸

Diğer taraftan İbn Miskeveyh adaleti, nefsin bütün faziletlerini bir araya getiren ve gerçekleştiğinde nefsin bütün bölümlerini kendisiyle aydınlatan⁵¹⁹ erdem olarak görme düşüncesi, Kınalızâde'nin de bu görüşü aynen sistemine dâhil ettiği ve daha önce de diğer filozoflarla ilgili tartışmalarda değinildiği üzere Kınalızâde'nin temel aldığı yetkinleşme teorisine göre, yetkinliğe ulaşan insanın mertebesi, insan türünün İlâh Teala'ya yakınlığının son noktası olarak kabul ettiği görülmektedir. Çünkü ona göre nefsin bütün faziletleri, yetkinlik dairesinin en şerefli olan adalet fazileti ile ilişkilidir. Kınalızâde'nin geleneğinde (Tûsî'yi takiben), insanın zatında bulunan temyiz gücü, denge ve eşitlik şartlarını gözeterek diğer güçlere hâkim olunca çok başlılıktan kaynaklanan kargaşa ortadan kalkar.⁵²⁰ Adalet bu içsel dengeyi sağladıktan sonra, görev olarak kişi kendisini, ailesini, dostlarını ve şehrin diğer insanlarını adalet gerçekleşinceye kadar dengeleme görevini üstlenir.⁵²¹ Bu düşünce Kınalızâde ve seleflerinin sistemlerinde, adaletin hem bireysel erdemleri (nefsin bölümlerini) aydınlattığını, hem de sosyal erdemleri kapsadığını göstermektedir.

Adaletle birlikte ele alınmakla anlaşılabilen zulüm konusundaki tartışmaya gelince, İbn Miskeveyh'te zulüm, orta yoldan sapma olup, hem fazla istekle (fazlalık/ıfrat) hem de noksanlıkla (tefrit/eksiklik) kendini gösteren bir rezîlet/erdemsizliktir.⁵²² Filozofa göre haksızlık etmek, gerekmeyen ve uygun olmayan yollarla çok mal elde etmek⁵²³ anlamına gelmektedir. Kınalızâde de yine buna benzer şekilde ahlâkî sapma ve erdemsizliklerin, güçlerin itidal sınırını aşmasıyla ortaya çıktığını⁵²⁴ düşünmektedir. Örneğin, öfke⁵²⁵ ve mal hırsı⁵²⁶ gibi durumlar zulüm ve ölçsüzlük olarak görülür.⁵²⁷ Yine bu erdemsizlik babından olmak üzere İbn Miskeveyh haksızlığa uğramayı (*inzilam*), mal kazanmak için gereksiz yere

⁵¹⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 11-113.

⁵¹⁷ A.g.e, s. 113.

⁵¹⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 124.

⁵¹⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 112.

⁵²⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 116, 128-129.

⁵²¹ Devvani, *Ahlak-ı Celali*, s. 120-121.; Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 138-139.

⁵²² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 112.

⁵²³ A.g.e, s. 34.

⁵²⁴ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 87-89, 98, 101.

⁵²⁵ A.g.e, s. 174.

⁵²⁶ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 390.

⁵²⁷ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 179.

kişilere boyun eğmek ve ezilmek⁵²⁸ olarak görürken zulmü ise, eksiklik ve aynı zamanda fazlalığı kapsayan⁵²⁹ şekilde görmektedir. Oysa Kınalızâde'nin eseri genel olarak bütün ahlâkî bozuklukları itidalden çıkma⁵³⁰ veya ölçüsüzlük⁵³¹ olarak tanımlar, ki bu da fazlalık (ifrat) veya eksiklik (tefrit) şeklinde kendini gösterir. Kınalızâde'nin bu geniş bakış açısı kendisinden öncekilere nazaran daha sistematik bir görüntü sergilemektedir.

Gazzâlî de Kınalızâde'nin beslendiği gelenek içinde yer alır ve ruhun Platoncu parçalarını (domuz, köpek, akıl) o da kullanır.⁵³² Bu meyanda Gazzâlî'nin insan eğitimi düşüncesinin önem kazandığı görülmektedir. Gazzâlî, insanın fitrat üzerine (hanif ve temiz tabiatlı) yaratıldığını, kötülüğün sonradan alışkanlıkla kazanıldığını savunması, ahlâk eğitimi konusunda iyimser bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.⁵³³ İbn Sînâ'da olduğu gibi ahlâkî yatkınlığın kazanılmasında Aristotelesçi orta yolun bulunması gerektiğini ileri süren Gazzâlî'nin ahlâk kitapları, Kınalızâde'nin sonraki ahlâk felsefesinin temelini oluşturmuştur.⁵³⁴ Buna örnek, Gazzâlî'nin *İhyâ'u Ulûmiddin* adlı eserinin, Kınalızâde'nin özellikle nefis hastalıklarının tedavisi konusundaki en önemli kaynağını⁵³⁵ oluşturmuş olmasıdır. Nitekim Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî'de eksik kaldığını düşündüğü birçok bilgiyi Gazzâlî ile tamamlamaya çalışmış görünmektedir.⁵³⁶

Kınalızâde'nin bir başka kaynağı ise İbn Rüşd'tür. O, Aristoteles'in psikoloji görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır ve nefis-beden bütünlüğüne vurgu yapmaktadır.⁵³⁷ Diğer İslam filozofları gibi ona göre de insan, akli vasıtasıyla ruhun diğer bütün bölümlerine egemen olduğu zaman erdemli olur; bu düşünce dile getirilen şey, insanın iyi şeylere aklın belirlediği ölçü ve zamanda yönelmesi anlamına gelmektedir.⁵³⁸ İbn Rüşd, Platon ve Aristoteles'e atıfla, gerçek mutluluğa (en üst seviyede gelişim) sadece aklî, entelektüel faaliyeti idrak edebilecek seçkin bir azınlığın ulaşabileceğini belirtilmektedir.⁵³⁹

⁵²⁸ A.g.e, s. 34.

⁵²⁹ A.g.e, s. 112.

⁵³⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 174.

⁵³¹ A.g.e, s. 102.

⁵³² İmam Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn Tercümesi 3. Cilt* (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2016), s. 18.

⁵³³ Durakoğlu, a.g.m., s. 223.

⁵³⁴ A.g.m, s. 217.

⁵³⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 18.

⁵³⁶ A. Sıdika Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), s. 82.

⁵³⁷ Ross, *Aristoteles*, s. 159.

⁵³⁸ Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi (Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s. 73.

⁵³⁹ A.g.e, s. 119.

Başka bir mesele ise ruhun mahiyeti ve bedenle olan ilişkisi meselesidir. Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, İbn Rüşd'ün katı Aristotelesçi çizgisiyle büyük ölçüde aynı ahlâkî ilkeleri paylaşırsa da nefsin (ruh) mahiyeti ve bedenden bağımsızlığı konusunda Meşşâî geleneğin İbn Sînâcî-Platoncu yorumunu takip ettiği için İbn Rüşd ile temel bir metafiziksel zıtlık barındırmaktadır. İbn Rüşd, Aristotelesçi psikolojiye bağlı kalarak, aklın dışındaki nefis güçlerinin bedenden ayrı bir varlığının söz konusu olamayacağını savunan ve böylece nefis-beden bütünlüğünü vurgulayan⁵⁴⁰ bu düşüncesi, bu yönüyle genel İslami ahlâk geleneğinden ayrılmaktadır. Buna karşın Kınalızâde, nefsin mahiyeti konusunda İbn Sînâ ve Tûsî geleneğini takip ederek, ruhun bedenden ayrı, ölümsüz bir cevher olduğu yönündeki Platoncu görüşü benimseyerek, ruhun bedenden bağımsızlığı, beden yok oluşundan sonra dahi varlığını sürdürmesiyle açıklanan, "belki çadır bozulur ama sultan süvari olarak kalır, gemi dağılır ama kaptan kurtulur" ifadesindeki, İbn Rüşd'ün savunduğu Aristotelesçi nefis-beden bütünlüğüne karşı çıkararak, ruhun cisimsiz ve bağımsız bir cevher olduğu düşüncesini savunmaktadır.

Bu farklı düşüncelerle birlikte aklın egemenliği ve erdemli davranış konusunda Kınalızâde İbn Rüşd ile mutabıktır. Bu meyanda İbn Rüşd erdemin, insanın akli vasıtasıyla ruhun diğer bütün bölümlerine egemen olduğu zaman gerçekleşeceği ve bunun, iyi şeylere aklın belirlediği ölçü ve zamanda yönelmek olduğu şeklindeki düşüncesi, Kınalızâde'nin de tüm ahlâk sistemine, rasyonel gücün (akıl) kontrol ve yönetiminin esas olduğu fikrini yerleştirmiştir. Nitekim Aristotelesçi itidal ilkesi bu yönetimle mümkündür. Çünkü bu düşünce geleneğine göre insan nefsinde, Şerefi Yüce olan Hûda'nın halifesi olan ayırt etme kuvvesi (akıl/düşünme gücü) bulunmaktadır. Sonuçta bu ayırt etme kuvvesi, denge ve eşitlik şanlarını gözetererek kuvvelere hâkim olduğu⁵⁴¹ zaman, kuvvelerden her biri kendi hakkına ulaşır ve böylece yetkinlik (erdem) elde edilmiş olur.

Diğer filozoflar gibi Tûsî de Kınalızâde'nin sistematüğini belirleyen önemli bir kaynaktır. Tûsî, İbn Miskeveyh'i doğrudan takip eden,⁵⁴² kendisinden önceki selefleri gibi nefsi behîmî (şehvet), sebu'î (öfke) ve melekî (akıl) olarak adlandıran bir filozoftur. Ona göre behîmî nefis (hayvanî nefis) edebi kabul edici değildir, sebu'î nefis ise eğitime boyun eğicidir.⁵⁴³ Tûsî de görüldüğü üzere geleneğin genel çizgisini takip ederek Aristotelesçi *orta yol* doktrinini benimsemektedir.⁵⁴⁴ Kindî'den farklı olarak Tûsî, itidal kavramı ile adâlet

⁵⁴⁰ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 88.

⁵⁴¹ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 129.

⁵⁴² Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 102.

⁵⁴³ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 77.

⁵⁴⁴ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1103a-1103b.

kavramını bir birinin yerine kullanır⁵⁴⁵ ki bu düşünce Kınalızâde'ye de geçmiş bir düşüncedir. Ona göre *adalet*, erdemlerin en yetkini ve kapsamlısı olan ve insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde temel erdemdir.⁵⁴⁶ Tûsî, ahlâkî yetkinleşme konusunda ise, genel görüşe katılarak, insanın yetkinleşme amacının mutluluk olduğunu⁵⁴⁷ ifade etmektedir.

Kınalızâde'nin sok kaynağı olarak ele alacağımız kişi Devvânî'dir. Devvânî'nin ahlâk felsefesi (*Ahlâk-ı Celâlî*), kendisinden önceki filozoflarda olduğu gibi, Kınalızâde'nin de faydalandığı, İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından geliştirilen Aristotelesçi-Platoncu ahlâk geleneği içinde yer almaktadır. Kınalızâde, eserini tasnif ederken *Fâzıl* Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sindeki bölümleri esas kabul etmiş ve hatta ikinci kitap olan Aile ahlâkı başlığının içeriğini büyük ölçüde bu eserden almıştır.⁵⁴⁸ Bu nedenle, Devvânî'nin ahlâk felsefesindeki Aristotelesçi-Platoncu gelenek ve nefsin yetkinleştirilmesi ile ilgili temel ilkeler, Kınalızâde'nin sisteminde de güçlü karşılıklara sahiptir. Örneğin Devvânî'nin ahlâk felsefesinin temelini oluşturan, nefsin güçlerinin yetkinleştirilmesi ve orta yolun (itidal) bulunması fikri, *Ahlâk-ı Alâî*'nin bireysel ahlâk (İlm-i Ahlâk) bölümünün özünü teşkil eder. Bu anlamıyla Devvânî'nin ahlâk felsefesi geleneğinde, daha önce de diğerlerinde karşılaştığımız şekliyle, nefsin kuvvetlerinin doğru bir şekilde yönetilmesi ve yetkinliğe ulaşması esastır. Dolayısıyla bu sistem, İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından geliştirilen Aristotelesçi-Platoncu gelenek içinde yer almaktadır. Bilindiği gibi bu gelenekte nefis güçlerinin yetkinleştirilmesi ve dengede tutulması esas kabul edilmektedir. Nitekim Devvânî de erdemleri, nefsin güçlerinin itidal noktasına getirilmesiyle ilişkilendirir. Keza onun eseri de seleflerinde olduğu gibi nefsin kuvvetlerinin doğru bir şekilde yönetilmesi ve yetkinliğe ulaşması konularını içermektedir.⁵⁴⁹ Kendisi bu duruşuyla Aristotelesçi ahlâk geleneğinin temel ilkesine uymaktadır yani Kınalızâde ile uyumlu bir düşünce yapısına sahiptir. Çünkü Kınalızâde'ye göre yetkinlik, fiillerin nefsin güçlerinden doğru aklın gereği olarak itidal derecesinde ve güzel bir şekilde çıkmasına sebep olan huy ile kazanılır. Erdemler de nefsin güçlerinin itidal sınırında bulunmasıyla ortaya çıkar. Nefsin şehvet karasında dolaşmaması ve arzu havasında uçmaması için mücadele edilmesi gerektiği ve kişinin arzularına ve şehvetlerine orta (mu'tedil) bir derecede uymasından ibaret olduğu fikri, itidalin pratik hayattaki zorunluluğunu göstermektedir. Bütün bu düşünceler bir mutabakatın göstergesidir.

⁵⁴⁵ Kindî, *Resâil*, s. 178.

⁵⁴⁶ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 234.

⁵⁴⁷ Demirkol, a.g.m., s. 271.

⁵⁴⁸ Abdülhak Adnan Adıvar, *Kınalızâde Ali Efendi* (İstanbul: İA, 1977), s. 710-711.

⁵⁴⁹ Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 101.

2.2.2. Kınalızâde'nin Nefsin Güçleri Düşüncesi

Kınalızâde Ali Çelebi, ahlâk ilminin amacının nefsin iyi ve erdemli olup mutluluğa (saadet) erişmesi olduğunu belirtir. Güzel huyları ve temel erdemleri sınıflandırmak için, insani nefsin özünde yerleşmiş olan ve "üç nefis" olarak da adlandırılan üç temel gücü esas alan⁵⁵⁰ düşünürümüz, nefsin bu güçlerini *şeref* ve *eksiklik* bakımından birbirinden farklı üç ana kısma ayırmaktadır. Kendisinin ilk ele aldığı nefis, şeref bakımından en üstte olan nefistir. *Melekî Nefis (Aklî Güç)* ve kuvve olarak adlandırılan bu güç insanda bulunan en yüksek güçtür.⁵⁵¹ Görevi, akledilirleri ve idrak edilenleri idrak ve temyiz etmektir.⁵⁵² Melekî nefis, düşünme (tefekür) ve ayırt etme (temyiz) gücü olarak tanımlanmaktadır⁵⁵³ çünkü insan, bu yüksek nefis ile meleklerle ortak olur ve otçul hayvanlardan ayrılır.⁵⁵⁴ Kınalızâde'ye göre bu kuvve aynı zamanda, egemenlik kurma, yükselme ve yüksek mevki arzusunun da ilkesidir.⁵⁵⁵

Kınalızâde'nin ele aldığı ikinci güç, derece (şeref) olarak melekî nefsin altında ve hayvani nefsin üstünde yer alan *Yırtıcı Nefis* veya *Gadabî Güç*tür. Bu güç, üç kuvve arasında ortada yer alan⁵⁵⁶ ve öfke, atılganlık (tehlikelere atılma), intikam, egemenlik arzusu, kibirlenme, şöhret ve üstünlük kurma ilkesi olan kuvvedir.⁵⁵⁷ Temel işlevi, zararları gidermeyi sağlamaktır.⁵⁵⁸ Kınalızâde yırtıcı nefsi, dengeli bir tasarrufta bulunması durumunda yiğitlik huyunu (fazileti) ortaya çıkaracağını⁵⁵⁹ ifade etmektedir.

Kınalızâde'nin bahsini ettiği üçüncü ve son nefis mertebesi ise şerefçe en altta olan *Hayvanî Nefis* veya *Şehvî Güç*tür. Ona göre bu güç veya kuvve, insanda bulunan güçlerin en düşüğüdür ve behimi nefis olarak adlandırılır.⁵⁶⁰ Lezzet ve haz talebinin ilkesi ile yiyecek, içecek ve karşı cinsi elde etme vasıtası⁵⁶¹ olan bu kuvvenin temel işlevi, yararları/faydaları çekmeyi sağlamaktır.⁵⁶² Kınalızâde'nin edebî üslubuyla, insan bu düşük nefse uyarsa otçul hayvanlar yerinde ve yırtıcılar mertebesinde konaklar.⁵⁶³ O, hayvani nefsin itidalini ise iffet

⁵⁵⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 83, 88.

⁵⁵¹ A.g.e, s. 83.

⁵⁵² A.g.e, s. 88.

⁵⁵³ A.g.e, s. 146.

⁵⁵⁴ A.g.e, s. 83.

⁵⁵⁵ A.g.e, s. 88.

⁵⁵⁶ A.g.e, s. 83.

⁵⁵⁷ A.g.e, s. 88.

⁵⁵⁸ A.g.e, s. 146.

⁵⁵⁹ A.g.e, s. 88-89.

⁵⁶⁰ A.g.e, s. 83.

⁵⁶¹ A.g.e, s. 88.

⁵⁶² A.g.e, s. 146.

⁵⁶³ A.g.e, s. 83.

erdemini meydana getiren ve din ile aklın cevaz verdiği konularda dengeli şekilde yararlanmak⁵⁶⁴ şeklinde görmektedir.

Kınalızâde, bu nefislerin dini boyutuna işaretlerle bunların Kur'an-ı Kerim'de sırasıyla *Nefs-i Emmare* (kötülüğü, şehvet ve hevesleri emreden), *Nefs-i Levvame* (kendisini kınayan) ve *Nefs-i Mutmainne* (huzura kavuşmuş, iyilik yolunda devamlı) ile işaret edildiğini de salık verir.⁵⁶⁵ Onun bu şekilde olaya bakması, kendisinin dini kişiliğini gücüne ve konuya hangi açıdan baktığına önemli bir işarettir.

Kınalızâde'nin nefsin güçleri tasnifi, daha önce de konuların kendi bağlamlarında geçtiği şekli ile, kendisinden önceki İslâm ahlâk felsefesi geleneğinin (özellikle İbn Miskeveyh ve Tûsî) doğrudan bir devamı olup, temelleri Platon'a kadar uzanmaktadır. Bu anlamda ruhu üç temel kısma ayıran Platon,⁵⁶⁶ bu üç kısmı, insandaki üç temel erdem olan bilgelik, cesaret ve ölçülülüğün kaynağı olarak kabul eder.⁵⁶⁷ Ona göre akıl (rasyonel kısım), ruhun yönetimini üstlenmeli ve diğer kısımları kontrol etmelidir; bu yönetimle ruhta düzen (Adalet) sağlanır.⁵⁶⁸ O, öfke gücünün galip gelenin köpeğe, şehvet gücünün galip gelenini domuza, zihin gücünün galip geleni ise meleğe benzetmektedir.⁵⁶⁹ Kınalızâde'nin *Melekî*, *Yırtıcı* (Sebuî) ve *Hayvanî* (Behîmî) nefis taksimi,⁵⁷⁰ Platon'un üçlü tasnifinin İslâm felsefesi terminolojisindeki ile birebir örtüşenidir. Nitekim bütün bir felsefî ahlâk geleneğindeki kabule tekabül ettiği şekliyle Kınalızâde'nin de dahil olduğu, *Melekî* Nefsin, Platon'un rasyonel akıl kısmına karşılık gelen ve bu gücün veya kuvvenin yönetici, en yüksek güç olarak kabul edildiği⁵⁷¹ bir gelenekle karşı karşıyayız. Başlangıcı Platon olmak üzere, içerisinde Aristoteles'in de bulunduğu bu düşünce geleneğinde Aristoteles ise nefsi fonksiyonlarına göre bitkisel (nebatî), hayvanî ve insanî (düşünen) olarak hiyerarşik bir bütünlükte ele almaktadır.⁵⁷² Ona göre insan, düşünen nefis (nâtıka) ile hayvanlardan ayrılır.⁵⁷³ O nefsi beden formu olarak kabul eder ve ondan ayıramaz bir bütün şeklinde görür.⁵⁷⁴ Bu durumda Aristoteles, düşünme gibi zihinsel olayları bile bedene ilişkin unsurlarla açıklanmaktadır.⁵⁷⁵

⁵⁶⁴ A.g.e, s. 89.

⁵⁶⁵ A.g.e, s. 83-84.

⁵⁶⁶ Platon, *Yasalar*, s. 425b, 508e, 592b.

⁵⁶⁷ Platon, *Devlet*, s. 451a.

⁵⁶⁸ Geuss, *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*, çev. s. 71.

⁵⁶⁹ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 47.

⁵⁷⁰ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 83,88.

⁵⁷¹ A.g.e, s. 83. ; Yahya ibn Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi* (İstanbul: T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. Giriş XXXVIII.

⁵⁷² Demirkol, a.g.m., s. 269.

⁵⁷³ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 57-58, 59-63, 108.

⁵⁷⁴ Ross, *Aristoteles*, s. 159

⁵⁷⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008a), s. 215.

Kınalızâde, Fârâbî ve İbn Miskeveyh çizgisini izleyerek Platoncu tasnifi kullanmasına rağmen, bu kuvveler (şehvî, gadabî, aklî) Aristoteles'in nefis hiyerarşisindeki alt ve üst fonksiyonlara karşılık gelen düşünce formatını kabul etmektedir.⁵⁷⁶ Onun felsefesinde geçen *Hayvanî Nefis*, Aristoteles'teki hayvanî nefsin şehvî ve duyumsal yönlerini içermektedir.⁵⁷⁷ Ancak bu kadar düşünce benzerlikleriyle beraber, Kınalızâde'nin vurguladığı *Melekî Nefis* kavramı ve ruhun, beden çürüdükten sonra bile baki kalacağı fikri,⁵⁷⁸ nefsin bedenin yetkinliği olduğu⁵⁷⁹ ve bedenden ayrılmayacağı yönündeki katı Aristotelesçi görüşle çelişir durumdadır.⁵⁸⁰ Kınalızâde, daha çok Kindî, İbn Sînâ ve Yeni Platoncuların basit cevherci (*cevher-i basit/yalın/bileşik olmayan*) anlayışına yakîn durmaktadır.⁵⁸¹

Kınalızâde'yi Yeni Platoncularla karşılaştırmaya tabi tutacak olursak; İslâm felsefesinde nefsin bir basit cevher olduğu, canlı olduğu ve baki olduğu kabul edilmektedir.⁵⁸² Onlara göre bu cevher, şerefli ve yetkindir, özü yüce yaratıcıdan gelmektedir.⁵⁸³ Kınalızâde'nin aklî güce *Melekî Nefis* adını vermesi,⁵⁸⁴ nefsin özünün ilahi ve ruhanî olduğunu, cisimden bağımsız olduğunu vurgulayan Yeni Platoncu geleneğin etkisini açıkça gösterir mahiyettedir.⁵⁸⁵

İslam filozoflarıyla Kınalızâde'yi kıyaslarsak da Kindî, Platon gibi ruhun bedenden önce varlığını kabul eden, nefsin basit ve ölümsüz bir cevher olduğunu belirten⁵⁸⁶ bir düşünceye sahiptir. O da insanda akıl, öfke ve şehvet olmak üzere üç güçten söz eder⁵⁸⁷ ve nefsin bu güçlerini *galip gelenin* türüne göre sırasıyla köpeğe, domuza ve meleğe benzetir⁵⁸⁸ ve aklî nefsin, öfke ve şehvet güçlerine karşı koyarak insanın ahlâkî yetkinliğe ulaşmasını sağlaması gerektiğini vurgular⁵⁸⁹ ve az önce sözünü ettiğimiz, Kınalızâde'nin de kullandığı *yırtıcı* (Sebuî) ve *hayvanî* (Behîmî) terminolojisini⁵⁹⁰ bu sembolizasyon ile etkilemiş gibi

⁵⁷⁶ Demirkol, a.g.m., s. 269.

⁵⁷⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 60.

⁵⁷⁸ A.g.e, s. 58.

⁵⁷⁹ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 35.

⁵⁸⁰ Ross, *Aristoteles*, s. 161.

⁵⁸¹ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 25.; Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 243.

⁵⁸² Cavit Sunar; a.g.e, s. 25-26.

⁵⁸³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 243.

⁵⁸⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 83, 88.

⁵⁸⁵ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 243.

⁵⁸⁶ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 218.

⁵⁸⁷ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 236, 245-246.

⁵⁸⁸ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 47.

⁵⁸⁹ Kayaalp, a.g.k. s. 52.

⁵⁹⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 83, 88.

görülmektedir.⁵⁹¹ Kınalızâde'nin de ifade ettiği gibi, nefsin bu kuvveleri bir birlerine zıt karakterlere sahiptirler.⁵⁹² Bu da Kindî'nin *galip gelen* düşüncesini destekler mahiyettedir.

Bir diğer Kınalızâde ile karşılaştırmasının gerekli olduğu düşünürümüz ise Fârâbî'dir. Onun da kendisinden önceki Kindî gibi, ahlâk kuramı Platon ve Aristoteles'e dayanmaktadır. İnsânî nefsin (nâtık nefis) iradî fiillerin kaynağı olduğunu ve bu nefsin üç kuvvesinin erdem ve erdemsizliklerin kaynağı olduğunu kabul eden Fârâbî'den⁵⁹³ esinlenen Kınalızâde, felsefî ahlâkı, nefsin üç kuvvesinin itidalinden (orta yolu) erdemleri (hikmet, yiğitlik, iffet) türetme sistematiğini kullanır⁵⁹⁴ ve bu da temel İslâm ahlâk felsefesinin yapısına⁵⁹⁵ karşılık gelen bir tasavvurdur.

İbn Sînâ da geleneği takiben tıpkı kendisinden öncekiler gibi, nefsin kuvvelerini bitkisel, hayvanî (duyma ve hareket) ve insânî (düşünen) olarak tasnif etmektedir. Ona göre insanî nefis (nâtık nefis), diğer iki nefis türünün güç ve işlevlerini kuvve (potansiyel) olarak içerecek yapıdadır.⁵⁹⁶ Kınalızâde'nin nefsin güçlerini (aklî, gadabî, Şehvî) kullanması, İbn Sînâ'nın da kabul ettiği *düşünen nefsin* (Melekî Nefis) altındaki kuvveler ayırımına dayanmaktadır. Bu düşünce sistematiği, nefsin bir hareket prensibi olarak görünmesi ve tek nefsin çeşitli fonksiyonlarının olması anlayışına dayanan ve düşünürlerce sürdürülen bir yapıyı⁵⁹⁷ ifade etmektedir.

İbn Miskeveyh'e gelince o, Platoncu şehvî, gazabî ve nâtık nefis ayırımını benimseyerek⁵⁹⁸ ünlü benzetmeyi (şehvet gücünü domuza (behîmî), öfke gücünü yırtıcı hayvana (sebuî), düşünme gücünü ise meleğe benzetme) kullanarak ana çizgiyi takip etmiş bir filozoftur.⁵⁹⁹ Özellikle filozof, *Hayvanî Nefsin* (Behîmî) eğitilmemiş ve eğitmeye elverişli olmadığını, buna karşın Öfkeli Nefsin ise eğitilmeye elverişli olup Hayvani Nefsi bastırmada kullanıldığını belirtmektedir.⁶⁰⁰ Kınalızâde'nin Yırtıcı (Sebuî) ve Hayvanî (Behîmî) nefis adlandırmaları, İbn Miskeveyh'in bu kavramları ilk kez sistematik olarak kullandığı *Tehzîbü'l-Ahlâk*'taki tasnifle tam bir uyum içinde⁶⁰¹ olmakla beraber, onun behimi nefsin eğitilemeyeceği düşüncesi ise Kınalızâde tarafından kabul görmemiştir.

⁵⁹¹ Demirkol, a.g.m., s. 270.

⁵⁹² Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 244.

⁵⁹³ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 119.

⁵⁹⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.

⁵⁹⁵ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 119.

⁵⁹⁶ Demirkol, a.g.m., s. 269.

⁵⁹⁷ A.g.m., s. 269-270.

⁵⁹⁸ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlak Eğitimi*, s. Giriş XXXVIII.

⁵⁹⁹ Demirkol, "Nasiruddin Tusi'nin Kınalızade'nin Ahlak Felsefesine Etkisi", s. 115-123.

⁶⁰⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 55.

⁶⁰¹ Demirkol, a.g.m., s. 270.

Gazzâlî ise saydıklarımızdan farklı olarak nefis kavramını daha çok tasavvufî ve İslamî literatürde yer alan yönüyle ele almaktadır. Tasavvufta nefis, genellikle şer ve günahın kaynağı olan, kötülüğü emreden süflî arzuların tamamı (*nefs-i emmâre*) anlamına gelmektedir.⁶⁰² Kınalızâde, felsefî üçlü tasnifi kullanırken, aynı zamanda bu felsefî güçleri Kur'an'daki Nefs-i Emmare (şehevi) ve Nefs-i Levvame (kınayan/pişman olan) gibi kavramlarla eşleştirerek, Gazzâlî ve sonraki İslâm ahlâkçılarının yaptığı gibi felsefî ahlâkî dini terminolojiyle de bütünleştirmiş⁶⁰³ gibi durmaktadır.

İbn Rüşd'e gelince, kendisi nefsin güçleri konusunda Aristoteles'in yaklaşımlarını temel almakta⁶⁰⁴ ve ruhun iki kısmından bahsetmektedir. Bunlar iyi kısım (*Akıl*) ve kötü kısım (*Hayvani Nefs*) şeklindedir. Ona göre akıllı kişi, nefsinin kötü kısmına (hayvani nefse) hükmetmelidir.⁶⁰⁵ Aynı zamanda İbn Rüşd'e göre akıl dışında nefsin diğer güçleri (öfke, arzu) maddî alanda olup bedenden ayrılamazlar.⁶⁰⁶ Kınalızâde'nin aklî gücün en şerefli olduğu ve diğer güçleri yönetmesi gerektiği⁶⁰⁷ görüşü, İbn Rüşd'ün aklın hayvani nefis üzerindeki egemenliği fikriyle⁶⁰⁸ benzerlik göstermektedir. Fakat İbn Rüşd'ün, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Neo-Platonik eğilimlerini eleştiren⁶⁰⁹ ve Aristoteles'e sadık kalan katı rasyonalizmi, Kınalızâde'nin Devvânî ve Tûsî'den aldığı tasavvufî ve işrâkî motiflerle süslü genişletilmiş ahlâk anlayışından farklıdır.⁶¹⁰

Tûsî'ye gelecek olursak, o *Ahlâk-ı Nâsırî*'de insanî nefsin kuvvelerini İbn Sînâ vasıtasıyla Aristotelesçi çizgide (nebatî, hayvanî, insanî) ele alırken,⁶¹¹ bu kuvvelere Platoncu anlamda behîmî (hayvanî), sebu'î (yırtıcı) ve melekî (düşünen) adlarını verir.⁶¹² O da Platon'u esas alan İbn Miskeveyh'i takip ederek şehvet gücünü domuza, öfke gücünü yırtıcı hayvana benzetir.⁶¹³ Yine İbn Miskeveyh'e iktidaen behîmî nefsin eğitilemez olduğunu savunan Tûsî, sebu'î nefsin ise eğitime boyun eğici olduğunu belirtir⁶¹⁴ ve bu eğitilemez düşüncesinin dışında Kınalızâde'nin nefsin güçlerini (aklî, gadabî, Şehvî) Melekî, Yırtıcı ve Hayvanî

⁶⁰² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 180.

⁶⁰³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 83.

⁶⁰⁴ Aksu, *Farabi'de Temel erdemler*, s. 133.

⁶⁰⁵ Mirpenç Akşit, "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2018), s. 56.

⁶⁰⁶ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 88.

⁶⁰⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 83, 88.

⁶⁰⁸ Akşit, a.g.m., s. 56.

⁶⁰⁹ Ümit Hassan, *İbn Haldun- Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2010), s. 67.

⁶¹⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 20.

⁶¹¹ Demirkol, a.g.m., s. 269.

⁶¹² Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 102.

⁶¹³ Demirkol, a.g.m., s. 270.

⁶¹⁴ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 102.

isimleriyle anması,⁶¹⁵ Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'deki terminolojisiyle ve sistematîğiyle tam bir uyum içindedir.⁶¹⁶ Zaten beklenen de budur, çünkü Tûsî'nin ahlâk felsefesi, Kınalızâde'nin eserinin iki temel kaynağından biridir.⁶¹⁷

Son olarak da Devvânî'yi inceleyelim ve Kınalızâde ile karşılaştıralım. Devvânî (*Ahlâk-ı Celâlî*), Tûsî'nin sistemini izleyen sonraki ahlâk yazarlarından.⁶¹⁸ O da erdemsizlikleri ifrat ve tefrite dayalı olarak tanımlar ve nefsânî hastalıkların itidalden uzaklaşmasının niceliksel (fazlalık/eksiklik) ve niteliksel olmak üzere iki yönde olduğunu belirtir.⁶¹⁹ Kınalızâde, nefsin bozulmasını aynı şekilde nicelik (itidalden fazla veya eksik olmak) ve nitelik bakımından bozulma şeklinde iki kısma ayırmıştı.⁶²⁰ Dolayısıyla Bu durum, Kınalızâde'nin, Devvânî ve Tûsî gibi İslâm ahlâk geleneğinin sistemleştirdiği bu analitik yapıyı kullandığını göstermektedir.⁶²¹

2.2.3. Kınalızâde'nin Mutluluk, İyilik ve Kemal Anlayışı

Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* eserine göre, insani nefsin yetkinliği (kemal) ve mutluluğu (saadet), değerli ve değersiz varlığın kasasının (varlığın yapısı) ortak olmadığı kendine has bir özelliğe sahip olmasıyla bilinmelidir.⁶²² Onun bu ayırımı varlık tabakaları arasında insanın sahip olduğu yeri belirlemesi ve dolayısıyla insana bu pencereden bakılması açısından önemli bir ölçüttür. Aynı zamanda bu, hem insanın tanım bakımından “ne”liğini belirleme hem de insanın üstlendiği görevinin çerçevesini belirlemede ciddi bir kılavuz niteliği taşımaktadır. Kendisinin ahiret inancına müsteniden, mutluluk ve kemal anlayışının nihai gayesi, fani saltanat ve iki günlük dünya hükümeti olmamalıdır; bilakis niyet ve amaç, süre giden ebedi saltanat (ahiret mutluluğu) olmalı ve güçlü sultanın (Allah) yanında doğruluk makamında bulunmak olmalıdır.⁶²³ İnsanı potansiyel açıdan buna uygun gören Kınalızâde, bahsi geçen makam için insanî nefsin kemal ve saadetini şart görmektedir. Bunun için araç olan şey (insani nefsin yetkinliğinin ve mutluluğunun zirveye çıkması için), öncelikle düşünme kuvvetinin yetkinleştirilmesidir.⁶²⁴ Bu ise ancak yetkinleştirici ilahi ilham sayesinde

⁶¹⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 83, 88.

⁶¹⁶ Demirkol, a.g.m., s. 269.

⁶¹⁷ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 48.

⁶¹⁸ A.g.e, s. 125.

⁶¹⁹ A.g.e, s. 214.

⁶²⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 146.

⁶²¹ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 214.

⁶²² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 76.

⁶²³ A.g.e, s. 430.

⁶²⁴ A.g.e, s. 75-76.

dostluk ve Hakk'a yakînlık dairesine ulaşmakla gerçekleşebilir.⁶²⁵ Nefis terbiyesi veya nefsi itidale kavuşturma meselesi bakımında, ona göre bu makamda (dostluk ve Hakk'a yakînlık), eksik nefislere rehberlik edilerek ancak yetkinliğe ulaştırılabilirler. Kınalızâde'ye göre yetkinliklerin en üstünü ise, vahiy indirilmesi ve Cebrail'in (a.s.) gönderilmesi suretiyle şereflendirilen, tevhid ve rabbani takdisi öğretmekle görevlendirilen arınmış yüksek peygamberlerin (a.s.) bulunduğu yetkinliktir. Ona göre bu yetkinlik durumu, yüksek âlemin soyut akıllarına ve yüce topluluğun kutsal ruhlarına bitişiktir.⁶²⁶ Kınalızâde'nin bu düşüncelerinde yetkinliğin iki aracıyla karşılaştırmaktayız. Bunlardan birincisi akıl ve ikincisi de vahy'dir. Yetkinleştirilmesi gereken akıl ile yetkinleştirici vahyin birbiriyle birlikte ve birini ötekinin şartı olarak görmesi genel anlamda bir literatür değerlendirmesi olarak da görülebilir. Onun akıl-vahy ilişkisindeki bu vahyin şekillendirici özelliği hususundaki bu tutumu, genel İslami fıkıh literatürünün de tutumudur.

Yetkinliğin bir diğer aracı da ona göre *cana yakînlık* yani *unsiye*'tir. Cana yakînlık insanın bir özelliği olduğundan, insanın yetkinliği, türünün fertlerine yakînlık duymasıyla gerçekleşir. İnsana has olan bu özellik, sevgi ve medeni birlikteliğe sebep olan ve insanın doğal olarak medeni olmasının bir gereğidir.⁶²⁷ Birbirlerisiz dayanamama anlamında da kullanılabilecek bu kavram, insanların bir arada yaşamalarının psikolojik arka planı gibi de görünmektedir.

Kınalızâde'ye göre İyilik ve Erdemler (ahlâk-ı hasene) de bu yetkinliğe ulaşmanın bir başka aracıdır. Ona göre ahlâk-ı hasenenin ve de insani nefsin bir özelliği de dostluktur ve bu, arkadaş vasıflarıyla gerçekleşecek olan, dost ahlâkıyla donanıp süslenmeyi gerektiren bir erdemdir.⁶²⁸ Bu sebeple erdemsizlik ayıplarından arınmamış kimselerin arkadaşlığından kaçınmak gerekmektedir. İnce bir noktaya dikkat çeken Kınalızâde, nimet veren ve iyilik yapma niyetini kalbe yerleştiren Cenab-ı Hak olduğu için, sevginin kaynağı olan Hazret-i Hakk'ı sevmek, iyilik eden kimseyi sevmekten daha öncelikli olduğunun unutulmaması gerekir.⁶²⁹ Erdemler konusundaki hassasiyetini görmemiz bakımından onun şaka konusunda dile getirdiği bir husus da yine dikkate değerdir. Bu anlamda ona göre, şaka gibi davranışlarda bile itidal ölçüsünün muhafaza edilmesi gerekir; çünkü aşırı şakacılık akıl ve din tarafından da yerilmiştir.⁶³⁰

⁶²⁵ A.g.e, s. 71.

⁶²⁶ A.g.e, s. 72.

⁶²⁷ A.g.e, s. 398.

⁶²⁸ A.g.e, s. 132.

⁶²⁹ A.g.e, s. 397.

⁶³⁰ A.g.e, s. 165-166.

Kınalızâde'nin *mutluluk, iyilik ve kemal* konusundaki bu düşüncelerini kendisinden önceki filozoflarla karşılaştırmamız, konunun durduğu yeri netleştirecek ve daha anlaşılır kılacaktır. Gereklilik çerçevesinde tekrar etmek gerekirse daha önceki konular çerçevesinde bahsi geçtiği gibi bu konuda da diyeceğimiz şey, onun ahlâk felsefesinin, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* planı ve muhtevası esasına göre yazıldığıdır. Bilindiği üzere Kınalızâde, eserinde sırasıyla en çok Tûsî, Gazzâlî ve Devvânî'ye başvurmaktadır.⁶³¹ Bu durum, onun ahlâk anlayışının, Meşşâî felsefenin İslâmî yorumuyla, tasavvufî ve işraki unsurların harmanlandığı bir geleneğin kendi zamanındaki son halkası olduğunu göstermektedir.⁶³² Bütün bir İslami geleneği bir araya getirerek uyumlu ve tutarlı bir esere dönüştürmek, Kınalızâde'nin ilmi kişiliğini göstermesi bakımından epey önemlidir.

Kınalızâde'nin ahlâk felsefesi, -daha önce de değinildiği gibi- Platoncu ruh kuramının İslâm filozofları tarafından kabul edilmiş şeklini temel almakta ve bunu kendi bilgi birikimi ile harmanlamaktadır. Dolayısıyla Kınalızâde'nin erdemli olmayı hayvani nefsin kırılması gerektiği⁶³³ düşüncesi, Platon'un ruh hakkındaki üçlü taksimi ve bu taksime bağlı olarak temel erdemleri belirlemesi, aynı zamanda adaleti de ruhun üç bölümünün uyumundan yani erdemli olmalarından çıkarması düşüncesini yansıtmaktadır. Nitekim Kınalızâde'nin bu düşüncesi, Platoncu düşünce yapısının İslâm ahlâkına yansımalarıdır. Ayrıca Platon'un erdemsizliği adaletin iki ucunda da görmesi, Kınalızâde'nin *zulüm* ve *inzılam* taksimini yapmasını da etkilemiş benziyor. Bu uyum, Kınalızâde'nin bu Platonik zulüm kavramını İslâmî ahlâk çerçevesinde tartıştığını da göstermektedir.⁶³⁴

Bir diğer benzerlik de Platon'un insanların kendilerine yeterli olamamaları nedeniyle toplumsal hayata doğru doğal bir eğilimleri olduğunu savunma⁶³⁵ düşüncesindeki paralelliktir. Kınalızâde'nin insanın yetkinliğinin, türünün fertlerine yakınlık duymasıyla gerçekleştiğini ve bunun medeni birlikteliğin bir gereği olduğunu belirtmesi,⁶³⁶ aynı şekilde bu Platoncu görüşle benzerliği göstermektedir.

Tarihi sırayı takip edecek olursak karşılaştırılmasının gerekli olduğunu düşündüğümüz bir diğer filozof Aristoteles olmuş olur. Aristoteles'in mutluluğu, insanın nihai hedefi ve ruhun erdeme uygun etkinliği⁶³⁷ şeklinde tanımlaması, bu mutluluğun aracı olan yetkinleşmeyi de

⁶³¹ A.g.e, s. 18.

⁶³² A.g.e, s. 20. ; Hassan, *İbn Haldun- Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 85.

⁶³³ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 140.

⁶³⁴ A.g.e, s. 123.

⁶³⁵ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s.

⁶³⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 398.

⁶³⁷ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, s. 1096-a, 1097-b, 1098a, 1103-a.,.

insanın kendi *telosuna* ulaşmak olarak belirlemesine⁶³⁸ karşılık Kınalızâde'nin yetkinliği, insani nefsin kendine has bir özelliği olarak görmesi ve ahlâkın nihai amacının yetkinlik ve mutluluk olması,⁶³⁹ şeklindeki tarifiyle, Kınalızâde'nin düşüncesini Aristotelesçi teleolojik ahlâk anlayışın devamı niteliğinde göstermektedir.

Erdemler ve orta yol düşüncesi bakımından konuya bakıldığında ise Aristoteles'in temel ahlâk prensibi olan, erdemin aşırılık (ifrât) ve noksanlık (tefrît) arasındaki orta yol (itidal) olduğu fikri,⁶⁴⁰ İslâm ahlâk filozofları tarafından tamamen benimsenmiştir.⁶⁴¹ Nitekim Kınalızâde'nin şaka gibi konularda bile itidal ölçüsünü vurgulaması,⁶⁴² bu geleneğin sadık bir takipçisi olduğunun en net göstergesidir. Aynı şekilde erdemlerin kazanılması Aristoteles'te alışkanlık (i'tiyâd) yoluyla edinilir⁶⁴³ ve Kınalızâde'nin, nefsin erdemsizliklerden arınması için gayretli kimselerin davrandığı gibi çabalamayı (alışkanlık edinme) ve arkadaş çevresinin önemini vurgulaması,⁶⁴⁴ bu Aristotelesçi çizgiyi takip ettiğini göstermektedir.

İbn Miskeveyh'e gelince, o, Aristoteles'e dayanarak, iyilik (hayr) ve mutluluk (saadet) arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre *Mutlak İyi*, bütün insanlar için ortak ve objektif bir son gayedir.⁶⁴⁵ Buna karşın *mutluluk* ise kişiye özgü bir kemal ve refah hali ve görelî⁶⁴⁶ olarak görmektedir. Kınalızâde'nin yetkinlik ve mutluluğu kendine has bir özellik olarak tanımlaması,⁶⁴⁷ İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin sistemleştirdiği bu ayırım düşüncesiyle uyumluluk göstermektedir.⁶⁴⁸ Diğer taraftan İbn Miskeveyh'in sistematığı, nefsin güçleri (Platoncu üçleme) ve bunların yetkinleşmesi üzerine kuruludur.⁶⁴⁹ Tûsî'nin İbn Miskeveyh'i doğrudan takip etmesi⁶⁵⁰ nedeniyle Kınalızâde de bu sistematikten nasibini almış görünmektedir.⁶⁵¹

Kınalızâde ve Fârâbî arasında da bazı benzerlikler mevcuttur. Fârâbî'nin Aristoteles'i takiple insanın doğası gereği toplumsal (medenî bi't-tab') olduğunu ve tam mutluluğa ancak erdemli bir toplum/devlet içinde ulaşılabileceğini kabul etmesi⁶⁵² ile Kınalızâde'nin

⁶³⁸ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001a), s. 273.

⁶³⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 76.

⁶⁴⁰ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1114b.

⁶⁴¹ Aydın, a.g.m., s. 3119.

⁶⁴² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 165-166.

⁶⁴³ Hemşinli, a.g.m., s. 383.

⁶⁴⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 132, 140.

⁶⁴⁵ ; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 87-89.

⁶⁴⁶ A.g.e, s. 71.

⁶⁴⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 75.

⁶⁴⁸ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 174.

⁶⁴⁹ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. Giriş XXIII.

⁶⁵⁰ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 102.

⁶⁵¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 18.

⁶⁵² A.g.e, s. 114, 398.

yetkinliği cana yakınlık (ülfet) ve medeni birliktelik ile ilişkilendirmesi,⁶⁵³ Fârâbî ve Aristoteles'ten gelen bu ortak görüşün sürdürüldüğünü göstermektedir.

Ahlâkîliğin temeli konusuna baktığımızda da bir paralellikten veya düşünce benzerliğinden bahsedilebilir. Fârâbî'ye göre yetkinleşme (kemal), *Faal Akıl* ile ittisal yoluyla gerçekleşmekte⁶⁵⁴ görmesi ile Kınalızâde'nin en yüksek yetkinliği ilahi ilham ve Hakk'a yakınlık makamına ulaşma olarak görmesi,⁶⁵⁵ Fârâbî'nin rasyonel felsefesi üzerine inşa edilen ve İslâm düşünürleri tarafından mistik unsurlarla zenginleştirilen yetkinleşme anlayışıyla paralellik arz etmektedir.⁶⁵⁶

İbn Sînâ'ya baktığımızda ise, o bu ahlâkın temeli konusunda İbn Miskeveyh aracılığıyla, nefsin teorik (akledilir âlem) ve pratik (hissedilir âlem/ahlâk) yönleri olduğunu savunarak, nefsin yukarıya yönelmesiyle ilmin, aşağıya yönelmesiyle ahlâkın ortaya çıktığını⁶⁵⁷ savunmaktadır. Kınalızâde'nin yetkinliğin en üst mertebesini yüksek âlemin soyut akıllarına bitişik peygamberlik makamı olarak tasvir etmesi,⁶⁵⁸ İbn Sînâ'nın teorik yetkinleşmeyi vurgulayan bu kozmolojik yapısıyla uyumlu gibi durmaktadır.

Kindî de aynı şekilde Kınalızâde'yi etkilemiş gibi görünmektedir. Bilindiği gibi Kindî, felsefe ile dinin birliğini savunmuş ve dini (ilahi) ile felsefi (insani) ilimleri birbirinden ayırmış⁶⁵⁹ bir filozoftur. Aynı zamanda Platoncu sembolizmi (nefsin güçlerinin hayvani benzetmeleri) kullanana filozof, Kınalızâde'nin yetkinliği nihai olarak Hakk'a yakınlık ve ebedi saltanat ile ilişkilendirmesi düşüncesine katkı sağlamış gibidir.

Tûsî ise Kınalızâde'nin en bariz kaynaklarında biri olması hasebiyle *Ahlâk-ı Alai*'nin çerçevesini oluşturduğunu Kınalızâde'nin kendi dilinden biliyoruz.⁶⁶⁰ Bu onun yetkinlik, iyilik ve mutluluk konularındaki felsefi yapısını ve tasniflerini büyük ölçüde Tûsî'nin sisteminden miras alındığı anlamına gelir.⁶⁶¹ Zaten Tûsî de Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi Aristotelesçi orta yolu ve Platoncu nefis taksimini benimsemekte,⁶⁶² dolayısıyla Kınalızâde de aynı yolu takip etmektedir.

⁶⁵³ A.g.e, s. 398.

⁶⁵⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 123.

⁶⁵⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 72.

⁶⁵⁶ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 286.

⁶⁵⁷ Demirkol, a.g.m., s. 269.

⁶⁵⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 72.

⁶⁵⁹ Cavit Sunar, "İslâm Meşşai Felsefesinde İlk Adım: el-Kindî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1969, s. 32.

⁶⁶⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 33.

⁶⁶¹ A.g.e, s. 18.

⁶⁶² Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 102.

Bir diğerk düşünür ise Gazzâlî'dir. Tam bir meşşâî paradigma sentezi yapan Kınalızâde bu felsefî-meşşâî düşüncenin karşı tarafında buluna en önemli filozofu da kendi sistemi içerisinde harmanlamamayı başarmıştır. Çünkü Kınalızâde'nin en çok başvurduğu düşünürler arasında Gazzâlî üçüncü sırada yer alır.⁶⁶³ Kınalızâde'nin aşırı şehvetin tedavisi gibi nefis terbiyesine yönelik detaylı açıklamalarında,⁶⁶⁴ Gazzâlî'nin bu konudaki öğretilerinden etkilendiği açıktır.⁶⁶⁵ Nitekim Kınalızâde'nin yetkinliğin en üst seviyesini Hakk'a yakınlık dairesine ulaşma olarak tanımlaması,⁶⁶⁶ Gazzâlî'nin de yüksek gayenin Allah'ın irfan ve sevgisine ulaşmak (mistik mutluluk) olduğu yönündeki tasavvufî yönelimiyle uyumludur.⁶⁶⁷

Bu konudaki son bir benzerlik ise, en azından üslup açısından Kınalızâde'nin Devvânî'den etkilendiğini aşikâr biçimde söyleyebiliriz. Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* eserini yazarken, Tûsî'nin felsefî anlatımını tasavvufî ve işraki motiflerle süsleyerek daha cazip hale getirdiği görülmektedir. Kınalızâde'nin eserinin de bu geleneği sürdürerek çok ağır, edebi ve şaşırtıcı bir dille yazılmış olması,⁶⁶⁸ Devvânî'nin üslup ve içerik açısından Kınalızâde üzerindeki etkisini gösterir mahiyettedir.

Son olarak da Yeni Platoncuları ele alalım. Kınalızâde'nin en yüksek yetkinlik makamını, yüksek âlemin soyut akıllarına bitişik peygamberler tabakası olarak tasvir etmesi,⁶⁶⁹ İslâm felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ aracılığıyla yerleşen kozmik hiyerarşi ve varlıkların tedrici yükselişi fikriyle uyumluluk göstermektedir. Bu tür düşünceler, İslâm düşünce tarihinde Aristoteles metinleriyle birlikte incelenen ve Plotinus'un *Enneades*'inden gelen Yeni Platoncu unsurların bir yansıması niteliğindedir.⁶⁷⁰

Yukarıda sayılan mutabakat veya uyumlu fikirlere karşın bir de işin karşıt fikirlerde olma durumu da söz konusudur. Örneğin Aristoteles'in mutluluğun ne Tanrısal bir varoluşla ne de mistik bir aşkıncılıkla ilişkili olmadığını, tamamen rasyonel ve insani eylemlerle gerçekleştiğini savunan pozisyonuna karşın⁶⁷¹ Kınalızâde, yetkinliğin zirvesini ilahi ilham ve Hakk'a yakınlık makamına ulaşma şeklinde görerek,⁶⁷² ahlâkî teleolojinin nihai amacını bu dünyevi yaşamın ötesinde, ilahi bir düzlemde tanımlaması, Kınalızâde'nin, Aristoteles'in

⁶⁶³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 18.

⁶⁶⁴ A.g.e, s. 187.

⁶⁶⁵ A.g.e, s. 186-187.

⁶⁶⁶ A.g.e, s. 72.

⁶⁶⁷ Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, s. 228.

⁶⁶⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 20.

⁶⁶⁹ A.g.e, s. 72.

⁶⁷⁰ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 9.

⁶⁷¹ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 138.

⁶⁷² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 72.

dünyevi eudaimonia (mutluluk) anlayışından ayrıldığını göstermektedir.⁶⁷³ Başka bir filozof olan İbn Sînâ, karşı tarafta durma adına, ilahi kanunlardan gelen ahlâkî ilkeleri felsefesinin temeline koyar.⁶⁷⁴ Fakat Kınalızâde'nin, insanların ve toplulukların anlaşarak ortaya koydukları ahlâkî değer ve yasaların zamana ve şartlara bağlı olarak değişebileceğine (göreliliğine) inanan bir yaklaşım sergilediği yorumu yapılmıştır.⁶⁷⁵ Daha da ötesi, Kınalızâde'nin peygamberlerin getirdiği hükümlerin de mutlak kabul etmeyip değişebileceğine inanarak onların göreliliğine hükmetmesi, vahiyden gelen ilkeleri mutlak hikmet olarak gören İbn Sînâ'dan daha akılcı (rasyonel) ve farklı bir tutum sergilediği şeklinde değerlendirilebilir. Kınalızâde'nin fıkhi kimliğini göz önüne aldığımızda bu düşünce göz ardı edilmeyecek kadar önemlidir. Özellikle makâsıd anlamında aklî ilkelerin kanundan önce gelmesi bu konuyu daha da anlamlı hale getirmektedir. Bu düşünsel pozisyon aynı zamanda Kınalızâde'nin ilmi seviyesini de gösteren bir durumdur.

İbn Rüşd-Kınalızâde fikir ayrılığı babından olmak üzere bir karşılaştırma yapacak olursak; Platon ve Aristoteles, gerçek anlamda mutlu olabilecek kimselerin, sadece münevver ve elit olan, yüksek aklî faaliyeti idrak edebilecek sınırlı sayıdaki seçkin insanlar olduğunu savunmaktadırlar.⁶⁷⁶ Kınalızâde'nin kaynağı olan Tûsî de bu elitist çizgidedir, ancak İbn Rüşd, onlardan farklı olarak mutluluğu elde etme konusunda elitist değildir; İbn Rüşd'e göre her insan yetkinliğe sahiptir ve Hz. Peygamber'in kanunu her ferde mutluluktan düşen payı garanti etmektedir.⁶⁷⁷ Kınalızâde'nin en yüksek kemal makamını peygamberlik (yani seçilmiş azınlığın makamı) olarak görmesi,⁶⁷⁸ bu elitist Platoncu/Tûsîci çizgiyi sürdürdüğünü gösteriyor gibi görünse de aslından kendisi ahlakî herkes için ulaşılabilir görmektedir. Ayrıca İbn Rüşd, felsefî doğruluğa ulaşmak için keşif gibi mistik şeylere ihtiyaç duyulmadığını, sırf kendi melekelerinin gelişimiyle bunun mümkün olduğunu savunur.⁶⁷⁹ Oysa Kınalızâde, yetkinliği ilahi ilham ve Hakk'a yakınlık makamlarıyla ilişkilendirerek mistik/tasavvufi unsurları felsefî ahlâkına dahil eder.⁶⁸⁰ İbn Rüşd'ün elitist düşüncesinin dışındaki konularda saf Aristotelesçiliği savunma eğilimine karşın,⁶⁸¹ Kınalızâde, Tûsî ve Gazzâlî'nin etkisiyle

⁶⁷³ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 88.

⁶⁷⁴ Oktay, a.g.m., s. 99.

⁶⁷⁵ A.g.e, s. 100.

⁶⁷⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 40.

⁶⁷⁷ Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi (Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)*, s. 119.

⁶⁷⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 72.

⁶⁷⁹ Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 143.

⁶⁸⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 72.

⁶⁸¹ Hassan, *İbn Haldun- Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 56.

dini-tasavvufi yorumu benimsemiştir.⁶⁸² Kınalızâde'nin özgün kimliğinin yani hem ayıklayıcı hem de sentezleyici kimliğinin bu tezahürü önem arz etmektedir.

2.3. Erdemler ve Erdemsizlikler (Rezîletler)

Erdemler ve erdemsizlikler (rezîletler) sistemi, ahlâk ilminin temelini oluşturur ve nefisten çıkan fiillerin niteliğine göre şekillenirler. Bu anlamıyla ahlâk ilmi, insani nefsin huy ve fiillerinden iyi ve kötü olması bakımından bahseden bir ilim dalıdır.⁶⁸³ Tıp sanatı beden ilmi olduğu gibi, bu ilim de ruhani tıp olarak nitelendirilir. Bu ilme göre çirkin huylar insani nefsin hastalıkları, kötü işler ise onun felaketleridir. İşlev olarak, nefsin kötü huyları bu yüksek ilimle yok edilebilir ve iyi huylar onun sayesinde sürdürülebilir.⁶⁸⁴

2.3.1. Huyların Sınıflandırılması

Kınalızâde'nin kendi seleflerinden tevarüsle ahlâkı, insani nefsin üç temel gücüne (kuvve) dayandırarak tasnif etmesi, bu anlamda da üçlü taksimi⁶⁸⁵ esas alarak fazilet ve rezîletleri yani erdem ve erdemsizlikleri⁶⁸⁶ buna göre tanımlaması geleneğin genel kabulünü birebir aldığı göstermektedir.

Kınalızâde, nefsin yaratılışı hakkında filozofların çoğunluğunun benimsediği görüşü aktararak, insani nefsin ne saf iyilik ne de sırf kötülük üzere yaratıldığını; iki tarafa da kabiliyetli ve meyyal olduğunu dile getirmektedir. Bu anlamıyla nefis güzel huylar edinirse yetkin ve mutlu olur; kötü huylar kazanırsa da mutsuz olur.⁶⁸⁷

Ahlâk felsefesinde üzerine tartışmaların döndüğü huyların değiştirilebilirliği konusunda Kınalızâde, bütün huyların değiştirilmesinin ve yok edilmesinin mümkün olduğu görüşünü (son ve sağlam görüş)⁶⁸⁸ kabul etmektedir. Onun da kabul ettiği bu görüşe göre, hiçbir huy tabîi veya fitrî değildir; huylar dış sebeplerden meydana gelirler ve değişebilir özellikler taşırlar. Filozofumuz, peygamberlerin davetlerinin, yasalarının (şariat) ve tarikat şeyhlerinin terbiyesinin kısaca, bütün eğitim sistemlerinin bu düşüncüyü esas aldığını ifade etmektedir.⁶⁸⁹

⁶⁸² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 18.

⁶⁸³ A.g.e, s. 84.

⁶⁸⁴ A.g.e, s. 46-47.

⁶⁸⁵ A.g.e, s. 98.

⁶⁸⁶ A.g.e, s. 48.

⁶⁸⁷ A.g.e, s. 47.

⁶⁸⁸ A.g.e, s. 47-48.

⁶⁸⁹ A.g.e, s. 48.

Ona göre ahlâk ilminin üzerine kurulu olduğu düşünce de bu düşüncedir.⁶⁹⁰ Çünkü ahlâk bir eğitim sonucunda elde edilebilen huylardan meydana gelmektedir.

Kınalızâde'nin huyların sonradan kazanıldığı ve değiştirilebileceği yönündeki görüşü, başta Aristoteles olmak üzere Antik Yunan ahlâk felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Aristoteles, ahlâkî erdemlerin deneyim ve zaman gerektirdiğini, alışkanlıkla edinildiğini belirtirken,⁶⁹¹ Platon da yasa koyucunun hedefinin yurttaşları erdeme yöneltmek olduğunu ve eğitimin amacının çocukları doğru ilkeye çekmek ve oraya doğru gütmek olduğunu söylemektedir.⁶⁹² Ancak, bu uyumlu düşüncelerle birlikte Antik Yunan'da, özellikle Platon'da, insanların doğal yatkınlıklarının ve ruhsal farklılıklarının olduğu düşüncesi de mevcuttur.⁶⁹³ Aristoteles, ruhun kısımlarından (düşünme yeteneği, şehvet/gazap) kadının düşünme yeteneğinin biraz var olduğunu ama kullanmadığını, kölede ise hiç olmadığını ileri sürerken,⁶⁹⁴ Kınalızâde'nin ele aldığı çoğunluk görüşü, nefsin başlangıçta her iki uca da kabiliyetli olmasını merkeze almaktadır.⁶⁹⁵ Bu konuda muhalif görünen Platon ve Aristoteles düşüncesinin, elitist düşünceden kaynaklı olduğu söylenebilir.

Kınalızâde'nin huyların değiştirilebileceği ve eğitilebileceği yönündeki tezi, İslam filozoflarının genel ahlâk teorisiyle de uyumludur. Fârâbî, ahlâkın eğitim (te'dîb) yoluyla elde edileceğini belirtir⁶⁹⁶ ve insanın mutluluğa erdemlerle ulaşabileceğini; erdemlerin de ancak siyaset (devlet) aracılığıyla kazanılabileceğini düşünmektedir.⁶⁹⁷ İbn Miskeveyh de çocukların eğitilmesinin ve terbiyenin önemini vurgularken çocukların kötü alışkanlık ve erdemsizliklere daha çok meyyal⁶⁹⁸ olmasından dolayı eğitilmeleri gerektiğini söyler. Bu da huyların değişebilirliğinin düşünüldüğünün pekiştirilmesidir. Bununla birlikte, Kınalızâde'nin aktardığı "hiçbir huyun doğal olmadığı" yönündeki sonraki filozofların (müteahhirin) görüşü,⁶⁹⁹ huyun değişmesinin imkânsız olduğunu savunan bazı eski görüşlerle çelmektedir. Ancak İslam filozoflarının çoğu, erdemlerin doğuştan değil, yeti (meleke) yoluyla kazanılan sanatsal fiillerden (sınai/tasarlanmış) olduğunu kabul ederler.⁷⁰⁰

⁶⁹⁰ A.g.e, s. 47, 49.

⁶⁹¹ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 142.

⁶⁹² Platon, *Yasalar*, s. 653b.

⁶⁹³ Platon, *Devlet*, s. 470b.; Aristoteles, *Politika*, s. 1260a.

⁶⁹⁴ Aristoteles; a.g.e, s. 1260a.

⁶⁹⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 48.

⁶⁹⁶ Fârâbî, *Tahsilu's-Saade* (Beyrut: Daru'l-Endelus, 1981), s. 165.

⁶⁹⁷ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 162.

⁶⁹⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 63.

⁶⁹⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 47.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 84.

⁷⁰⁰ Nasiruddin Tûsî; a.g.e, s. 133.

2.3.2. Dört Temel Erdem

Kınalızâde Ali Çelebi, kendisinden önceki selefleri gibi nefsin dört temel erdeminin (düşünme/nâtika, şehvet/behimi ve öfke/gazabi güçleri) olduğunu kabul etmektedir. O, nefsin üç temel gücünün her birinin dengeli olmasından (itidal) dört temel erdemin (fazilet cinslerinin) ortaya çıktığını belirterek, bu dört temel erdemden üçünün (*Hikmet, İffet, Şecaat*) toplamından da *Adalet*in meydana geldiğini söylemektedir.⁷⁰¹

2.3.2.1. Hikmet Erdemi

Kınalızâde'ye göre bu erdemlerden birincisi aklın erdemi olan *Hikmet* erdemidir. Bu erdem, nefsin temel güçlerinin itidalinden doğan fazilet/erdem cinslerinden biridir.⁷⁰² Biz bu konuyu Kınalızâde'nin de takip ettiği üzere hem hikmet hem de hikmetin alt erdemleri çerçevesinde ele alacağız. Ona göre *Hikmet*, düşünen nefsin erdemidir⁷⁰³ ve bu erdem, eğitilmiş teorik güçten dengeli olarak çıkan düşünceleri sağlayan huydur.⁷⁰⁴ İnsana özgü olan ve onu diğer hayvanlardan ayıran bu nefis (nefs-i natika),⁷⁰⁵ filozoflar tarafından "Bilen Güç" (İdrak Edici Güç) veya "Düşünen Güç" (Nutm) olarak adlandırılmıştır.⁷⁰⁶ Bu gücün temel işlevi idrak etme ve temyiz yapmaktır.⁷⁰⁷ Kınalızâde hikmeti, varlıkların mahiyetini, doğru bilgileri ve sahih inançları elde etme yoluyla ilgilenen⁷⁰⁸ Teorik Güç/Fiil ile eylemlerin iyiliğini veya kötülüğünü idrak etmekle ilgilenen⁷⁰⁹ Pratik Güç şeklinde ikiye ayırır. Bu bağlamda ona göre düşünme (*fikir/nutuk*) ve anlama (*idrak*), Düşünen Nefsin (Meleki Nefsin) doğuştan gelen asli yetenekleridir.⁷¹⁰ Hikmet ise, bu düşünen nefsin itidal (*denge*) derecesinde yetkinleşmesiyle ortaya çıkan temel erdemdir.⁷¹¹ Nitekim Kınalızâde'ye göre filozoflar hikmeti tanımlarken bu ilişkiyi vurgularlar. Buna göre hikmet, temel erdemlerden biridir ve meleki gücün ifrat ve tefrite meyletmeden itidal derecesinde tasarrufta bulunmasıyla meydana gelir.⁷¹² Başka bir tanımda ise hikmet, "Fiillerin eğitilmiş teorik güçten dengeli

⁷⁰¹ Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 361.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.

⁷⁰² Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 128. ; Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 360.

⁷⁰³ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 88.

⁷⁰⁴ A.g.e, s. 87.

⁷⁰⁵ A.g.e, s. 59.

⁷⁰⁶ A.g.e, s. 67, 86.

⁷⁰⁷ A.g.e, s. 88.

⁷⁰⁸ A.g.e, s. 45, 66.

⁷⁰⁹ A.g.e, s. 66.

⁷¹⁰ A.g.e, s. 127-128.

⁷¹¹ A.g.e, s. 130, 87.

⁷¹² A.g.e, s. 88.

olarak çıkmasını sağlayan huy" olarak tarif edilmiştir.⁷¹³ Dolayısıyla hikmet erdemini doğuran bu nefis, *nefs-i natıka*'nın bizzat kendisidir. Bu gücün erdemi olan *hikmet* ise kişinin doğru bilgileri elde etmesini (düşünme ve anlama yoluyla) sağlayan ve bunun sonucunda nefsi yetkinliğe ulaştıran⁷¹⁴ erdemdir. Özetle, düşünme ve anlamının bu nefsin itidal gücü olan hikmetle gerçekleşmesi, insani nefsin idrak edici gücünün temel fonksiyonunu göstergesi ve bu gücün mükemmeliyetinin hikmet erdemi olduğunun da belirtisidir.⁷¹⁵

İslam filozoflarından İbn Miskeveyh de Kınalızâde ile mutabık şekilde *hikmet*'i (*akletme*) nefsin faziletlerinden biri olarak kabul eder.⁷¹⁶ Ona göre hikmet, insanın varlıkları olduğu gibi kavramasındaki uygunluktur⁷¹⁷ ve yüce bilgi, doğru söz, kâmil akıl, ilmin gereğince amel etme ve dinde ince kavrayış sahibi olma gibi pek çok anlama gelmektedir.⁷¹⁸ Sonuç itibarıyla son üç erdemin sonucu olan Adalet, hikmetin meydana gelişıyla adaletle hizmet etmiş olmaktadır.⁷¹⁹

Hikmet erdeminin alt erdemlerine bakacak olursak, Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* eserinde hikmet erdeminin altında yedi tür alt erdem bulunduğu belirtilir. Bunlar, zekâ, çabuk anlama, zihin açıklığı, kolay öğrenme, güzel düşünme, ezberleme ve hatırlama⁷²⁰ şeklinde sıralanırlar. Bu bireysel ahlâkla ilgi listeye ek olarak Kınalızâde hem ev idaresi hem de devlet yönetimi bağlamında ek olarak dört erdemi daha saymaktadır. Bu son dört erdemin, bireysel erdemler listesi (hikmetin yedi alt erdemi gibi) yerine, yönetim erdemleri ve liderlik siyaseti (Devlet Yönetimi) veya pratik yaşantının adapları (Ev İdaresi/Sosyal İlişkiler) bağlamında yer aldığını söyleyebiliriz.

Bu alt erdemlerin açıklanarak incelenmesi Kınalızâde Ali Çelebi'nin düşüncesi açısından önemlidir. Bunların ilki *Zekâ (Hads)* erdemidir. Zekâ ya da Hads, bilinmeyi hızlı ve isabetli bir şekilde idrak etme olarak tanımlanabilir. Zekâ ve ona yakîn anlam taşıyan kavrayış ve sezgi gücü,⁷²¹ düşünme ve idrak eylemini en üst düzeyde gerçekleştirme yeteneğini ifade eder. İbn Miskeveyh'e göre ise zekâ, nefiste sonuçların süratle ve kolaylıkla ortaya çıkmasıdır.⁷²² Bu erdemin erdemsizliklerinin ifrat derecesi, hüküm hatasına ve

⁷¹³ A.g.e, s. 87.

⁷¹⁴ A.g.e, s. 45.

⁷¹⁵ A.g.e, s. 66-68, 88.

⁷¹⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 158-159.

⁷¹⁷ A.g.e, s. 26.

⁷¹⁸ Mehmet Önal, "İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3/2007), s. 146.

⁷¹⁹ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 101.

⁷²⁰ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 90.

⁷²¹ A.g.e, s. 71, 115.

⁷²² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

bilgisizliğe yol açan *hızlı hayal* kurmak⁷²³ iken tefriti, (kötü seçim ve vakit öldürmekten kaynaklanan ahmaklık, yaratılıştan gelmeyen) *ahmaklıktır*.⁷²⁴

Zekâ (Hads) kavramı, İbn Sînâ tarafından "zihnin, kendisiyle bizatihi orta terimi elde ettiği bir fiil" olarak tanımlanır.⁷²⁵ Ona göre yüksek sezgi gücüne sahip insanlar, herhangi bir eğitim-öğretime ihtiyaç duymaksızın, Faal Akıl ile irtibat kurarak kıyastaki orta terimin bilgisine ulaşırlar.⁷²⁶ İbn Sînâ'nın bu düşüncesi Kınalızâde'nin düşünme ve idrak eylemi fikri ile örtüşmemektedir. Çünkü insani bir eylem olarak düşünme ve idrak eylemi eğitime ihtiyacı duymayan bir eylemdir. Oysa Kınalızâde ve selefleri eğitimi savunurken huyların değiştirilebilirliği üzerinden bunu savunurlar.

Hikmet erdeminin ikinci alt erdemi ise *Çabuk Anlama/Sür'at-i Fehmdir*. İncelenen düşünürler arasında sadece Kınalızâde'de rastlanılan bu kavram ona göre, bu düşünme sürecinde olmayan, "lazımdan melzuma ve önermeden ters döndürme ve düz döndürmeye geçişin başkasında olması"dır.⁷²⁷ Daha detaylı bir tanımına rastlanılamayan çabuk anlama, onun erdemsizlikleri üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda kavramın ifratı, öğretmenin öğrettiği ilmi suretleri pekiştirmeye mecal bırakmayacak şekilde aşırı hızlilik (hızlı hayal kurma) olarak bilinir ve bu, hüküm hatasına ve tasavvur bilgisizliğine sebep olur.⁷²⁸ Tefriti ise yavaş anlama ve geç idrak etmedir.

Kınalızâde'ye göre hikmet erdeminin üçüncü alt erdemi *Zihnin Açıklığı/Safâü'z-Zihindir*.⁷²⁹ İbn Miskeveyh'e göre zihin berraklığı, sonuç ortaya çıkarmak için nefiste bulunan bir kabiliyettir. Zihnin keskinliği ve gücü ise, önce bilinenden zorunlu olarak çıkan şeyi nefsin derinliğine düşünmesidir.⁷³⁰ Bu erdemin ifratı, maksadın tespitine engel olacak şekilde ölçüsünden fazla parlama iken, tefriti ise sonuç çıkarmamaya neden olan karanlıktır.⁷³¹

Hikmet erdeminin dördüncü alt erdemi ise *Kolay Öğrenme* ya da *Hüsnu't-Taallüm* olarak kabul edilir.⁷³² Kolay öğrenme, nefsin bir gücü olan, keskin anlayışı ifade eden ve nazari konuların kendisiyle kavranıldığı erdemdir.⁷³³ Bu erdemin de diğerleri gibi ifrat ve

⁷²³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 104.

⁷²⁴ A.g.e, s. 103.

⁷²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), s. 434.

⁷²⁶ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 196.

⁷²⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁷²⁸ A.g.e, s. 104.

⁷²⁹ A.g.e, s. 90.

⁷³⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

⁷³¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 87, 88, 103.

⁷³² A.g.e, s. 90.

⁷³³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

tefrit uçları bulunmaktadır. İfratı, öğrenme sürecindeki aşırı hızlılık ve işe koyulma, tefriti de öğrenme zorluğuna yol açan taassuptur.

Hikmet erdeminin beşinci alt erdemi de *Güzel Düşünme* veya *Hüsnü't-Teemmüldür*. Bu erdem her konuyu araştırmada uygun sınırı koruma melekesidir.⁷³⁴ İşlev olarak uygun sınırı korumakla zorunlu işi ihmal etmediği gibi gereksizce veya gereğinden fazla olanı da kullanmaz.⁷³⁵ Bunun ifratı, düşünme ve akletmeyi gerekli ve uygun olmayan yerlerde harcamak iken tefriti ise fikrin istenen konuyu tam olarak akletmekten aciz kalmasıdır.⁷³⁶

Hikmet erdeminin altıncı alt erdemi *Sağlam Düşünce/Sıhhatü'z-Zanndır*.⁷³⁷ Sağlam Düşünce veya Sıhhatü'z-Zann kavramı, genellikle yöneticilikteki isabetli karar alma yeteneği ve dindeki samimiyet (ihlâs) ile ilişkilendirilir ve üstün bir meziyet olarak görülür.⁷³⁸

Sağlam Düşünce'nin tam zıddı, hatalı veya eksik bilgiye dayanan yargılardır; özellikle *zan* ve *vehim* (*aldatıcı zan*) bu kapsamdadır.

Özellikle siyaset ve hukuk alanında zanna dayalı hüküm ve uygulamalar kesinlikle reddedilir. Bununla bağlantılı olarak Kâşifi'ye göre Yüce Allah, "Bazı zanlar günahtır"⁷³⁹ buyurduğu için, zanna dayanarak günahsız bir kimseyi zarar ve tehlikeye atmamak şart koşulmuştur.⁷⁴⁰ Ona göre zanna dayanarak verilen hükümler, gönül fesadı ve can ziyanıdır.⁷⁴¹ Çünkü içerik olarak zan, asla doğru bilgi vermez. Nitekim bir mahkûm, zalim emire karşı kendisini savunurken, emirinden zannına göre muamele etmemesini istemiştir.⁷⁴²

Zannın bir başka versiyonu da Vehim veya Aldatıcı Zandır. Bu erdemsizlik, kendini beğenmişlik (*ucb*), nefsteki aldatıcı bir zandır ve⁷⁴³ başkalarını aldatmaya çalışan büyüklenmeye (*tekebbür*) yakîn⁷⁴⁴ kabul edilmiştir.

Zannın siyasi anlamda sonuç olarak meydana gelmesi, *gaflet* ve *şehvet* şeklindedir. Çünkü yöneticinin yönettiği yerden ve yönetilenlerden habersiz olmasının (gafletin) birinci sebebi, şehvet ve nefsin hevasına uymaktır. Şehvet ile nefsine hakimiyetini kaybeden kişi,

⁷³⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁷³⁵ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 55.

⁷³⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 104.

⁷³⁷ A.g.e, s. 442.

⁷³⁸ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 314.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 209.

⁷³⁹ Hucûrat Suresi, 12. Ayet.

⁷⁴⁰ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 383.

⁷⁴¹ A.g.e, s. 390.

⁷⁴² A.g.e, s. 384.

⁷⁴³ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 158.

⁷⁴⁴ A.g.e, s. 161.

elinde ne varsa kaybeder⁷⁴⁵ ve bu durumlar, sağlam düşüncenin önündeki engellerden yani zandan dolayı gerçekleşir.

Özetle, Kınalızâde'ye göre *sağlam düşünce*, dinde ihlâs temelli bir samimiyeti,⁷⁴⁶ yönetimde ise kesin bilgiye ve tedbire dayalı isabetli görüşü⁷⁴⁷ ifade eder ve bunlar da şüpheli zan ve vehmin tam zıddıdır.

Hikmet erdeminin diğer bir alt erdemi *yakîndir*. Bu erdem, Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'de ele aldığı ahlâkî ve siyasi erdemler sisteminde merkezi bir öneme sahiptir, çünkü doğru karar verme (tedbir) ve adalet (adalet) erdemlerinin temelini oluşturur. Kınalızâde, eserinde hikmet erdeminin altında yedi türü (zekâ, çabuk anlama, zihin açıklığı, kolay öğrenme, güzel düşünme, ezberleme ve hatırlama) saymış olsa da⁷⁴⁸ *yakîn* (kesinlik) bu yedi türün hepsinin nihai amacı ve ulaşılması gereken epistemolojik zemindir. Kınalızâde ve temsil ettiği İslam felsefesi geleneğinde (İbn Miskeveyh ve Tûsî'ye dayanarak) *kesin bilgi* (*yakîn*), özellikle yönetim ve hüküm verme pratiklerinde zorunlu bir koşuldur ve ancak aklın en üstün kullanımıyla elde edilebilir. Bu meyanda Aristoteles düşüncesinde de yöneticinin verdiği hükmün kesinlikle zan yoluyla değil, kesin bilgi yoluyla oluşması gerekir. Devlet işlerinde adil ve isabetli karar almanın tek yolu budur. Yöneticilerin, halkın işlerinde kesin delil ve açık burhan olmadan hiçbir hükmü icra etmemesi şarttır.⁷⁴⁹ Siyasi düzeydeki yakînin bu durumuna karşılık bireysel ahlâk açısından da mutluluk ve hikmet ilişkisi bağlamında, yalnızca filozof (hâkim) olanlarda bulunan hikmet ile yakından ilişkilidir.⁷⁵⁰ bu konuda Fârâbî de nazarî ve amelî hikmeti kendisinde tamamlamış olan nefse, ölümden sonra ölümsüzlüğün olduğunu dile getirir⁷⁵¹ ve bunun da hikmetin doğası gereği kesin bilgiye dayanması gerektiğinin göstergesi olarak görebiliriz.

Hikmet erdeminin sekizinci alt erdemi *ifrâz* (*tecrübe*) olarak kabul edilmiştir.⁷⁵² İfrâz kavramının Hikmet erdeminin alt erdemleri arasındaki konumu ve Kınalızâde'nin bu konudaki düşüncesi, esasen Aristotelesçi-İslam ahlâk felsefesi geleneğinde (İbn Miskeveyh ve Tûsî yoluyla Kınalızâde'ye ulaşan) Tecrübe'nin pratik aklı (*Amelî Hikmet*) inşa etmedeki hayati rolüyle açıklanabilir. *Tecrübe* (*deneyim*) veya *ifrâz* (*ayırt etme/ayırma*), bu listede sekizinci bir erdem olarak doğrudan geçmemektedir, ancak tecrübe, listelenen bu yedi erdemin (özellikle

⁷⁴⁵ Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 389.

⁷⁴⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 289.

⁷⁴⁷ Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 314, 388.

⁷⁴⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 90.

⁷⁴⁹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1134a.

⁷⁵⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 176.

⁷⁵¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 82.

⁷⁵² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 90, 103.

güzel düşünme ve zekânın) olgunlaşması ve pratik hayata dökülmesi için vazgeçilmez bir araç olarak kabul edilir ve Kınalızâde'nin metinlerinde buna sıkça vurgu yapılmaktadır.⁷⁵³

Tecrübenin önemi, yöneticinin (padişahın) geçmiş kralların veya yöneticilerin hâllerini yansıtan tarih kitaplarını okuyarak tecrübe kazanması gerektiği bağlamında vurgulanır.⁷⁵⁴ Vaiz Kâşîfi'nin aktardığına göre büyükler, "İnsanlar akla, akıl da tecrübeye muhtaçtır" demişlerdir.⁷⁵⁵ Aristoteles'e göre ise fikrî faziletlerin doğup gelişmesi öğretim ve öğrenimle olur, bu faziletleri elde edebilmek için ise sebata ve uzun zamana ihtiyaç vardır.⁷⁵⁶ İşte tecrübe, uzun zamanı gerektiren bu sürecin kendisidir. Üstelik, bilgilerin ortaya çıkması ve aklın kemâle ulaşması, müşâhede, tecrübe ve benzerlerinin tekrarı ile mümkündür.⁷⁵⁷

Siyasi alanda ise tecrübe, yöneticilikte tedbirin ve doğru düşüncenin (sıhhatü'z-zann) temelidir. Örnek verecek olursak, intikam şartları oluşunca, pişmanlığa yol açmamak için sahih akla danışmak, düşünce ve tecrübe ile davranmaya başlamak gerekir.⁷⁵⁸

Tecrübeler, geniş zaman, uzun ömür ve boş vakit istediklerinde ve insan ömrü sınırlı olduğundan filozoflar, bu anlamı kavramaya yetmeyen ömrü kısaltmak amacıyla tedbirler geliştirmişlerdir.⁷⁵⁹ Bu tedbir, kral ve sultanların haberlerini, komutan ve vezirlerin hallerini, bilgin ve filozofların sözlerini kitaplarda kaydetmekleedir. Kınalızâde'nin tavsiye ettiği şekli ile yeni yetme ve gençliğinin baharında olup tecrübe fırsatı olmayanlar için tarih kitapları (mesela Firdevsî'nin *Şehnâme*'si) geçmiş kralların hâllerini yansıtan bir ayna ve önemli tecrübeler öğretme vesilesidir.⁷⁶⁰ Kâşîfi'nin bu sözü olayı özetlemek bakımından yeterlidir: "Mutlu insan, başkası vasıtasıyla öğüt alan kimsedir."⁷⁶¹

Tecrübeyi düşünce gücünün yani hikmet erdeminin bir alt erdemi olarak düşündüğümüzde, hikmetin erdemsizliklerinin bunun için de geçerli olduğunu düşünebiliriz. Nitekim cerbeze ve ahmaklık bu erdemin iki erdemsizliğidir. Düşünce gücünü gereksiz yerde ve gereksiz biçimde kullanmak, yani hikmetin ifratı olan hilekarlık veya cerbeze,⁷⁶² tecrübenin doğru hedefe yönelmesindeki sapmadır. Ahmaklık ise düşünce gücünü isteyerek

⁷⁵³ A.g.e, s. 66, 87, 88, 91, 431, 432, 457, 458, 474.

⁷⁵⁴ A.g.e, s. 431-432.

⁷⁵⁵ Kaşîfi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 480.

⁷⁵⁶ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 261.

⁷⁵⁷ Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 502.

⁷⁵⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 171.

⁷⁵⁹ Kaşîfi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 80.

⁷⁶⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 431-432.

⁷⁶¹ Kaşîfi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 80.

⁷⁶² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 32.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 88, 101.

iptal etmek, hakikatleri idrak ve temyiz etmekten aciz olmaktır⁷⁶³ ki bu da tecrübe kazanma isteğinin ve gücünün reddidir.

Hikmet ermedinin dokuzunca alt erdemi olan *sır saklama* (*hıfz-ı sır*), *sağlam düşünce* (*sıhhatü'z-zann*) gibi hikmet erdemiyle yakından ilişkili olan ve Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlâk sisteminde özellikle yöneticilik adabı ve dürüstlüğü temel şartlarından biri olarak kabul edilen bir erdemdir. Sır saklama, sadece bireysel dürüstlüğü değil, aynı zamanda devletin güvenliğini de kapsamaktadır.⁷⁶⁴ Kâşifi'ye göre sır saklama, bütün şartların esası ve tüm edeplerin aslıdır.⁷⁶⁵ Sultanlara hizmet adabının da en önemli edebidir.

Ali Çelebi'ye göre hayati öneme sahip olması ve politik bir anlam taşıması anlamında yöneticinin (padişah) sırrını korumak son derece zorunludur.⁷⁶⁶ Sultanın sırrını ifşa eden hain, devleti yıkmaya çalışan zalim ve malını çalan âmil ile birlikte, bilginlerin mâzur göreceği üç tip öldürülmesi gereken insan arasında sayılmıştır.⁷⁶⁷ Bu sebeple "Sır vermenin ser vermeye (baş kaybetmeye) yol açtığı sözü meşhurdur".⁷⁶⁸ Bu o kadar önemlidir ki gizleme (sır saklama) sıfatının meleke haline gelmesi için, kişinin padişahın bütün görevliler tarafından bilinen açık sözlerini bile mümkün mertebe gizli tutması tavsiye edilir.⁷⁶⁹ Sırrı koruma yolu, görünür işler sorulduğunda dahi "Başkasına sorun!" diyerek gizlenmesi ve böylece dilin bilgileri korumaya alıştırılması⁷⁷⁰ esas kabul edilmiştir.

Sır saklama ile uyumlu görülen erdem veya düşünceler, susmak,⁷⁷¹ ihlas ve riyadan kaçınmak,⁷⁷² tedbir ve basiret,⁷⁷³ yöneticinin sırlarını saklama⁷⁷⁴ ve ihtiyat (sakinme)⁷⁷⁵ olarak sıralanmıştır.

Ezberleme veya *Hıfz*, hikmet erdeminin onuncu alt erdemi olarak görülür⁷⁷⁶ Kınalızâde'ye göre ezberleme, insani nefsin idrak edici gücüne (temyiz gücü) bağlı olan ve hikmet erdeminin alt dalları arasında sayılan bir melekedir.⁷⁷⁷ Ezberleme, nefsin aklettiği ve

⁷⁶³ Kınalızâde Ali Çelebi; a.g.e, s. 101.

⁷⁶⁴ A.g.e, s. 473.

⁷⁶⁵ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 590.

⁷⁶⁶ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 473.

⁷⁶⁷ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 592.

⁷⁶⁸ A.g.e, s. 590. ; Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 473.

⁷⁶⁹ Kınalızâde Ali Çelebi; a.g.e, s. 473. ;

⁷⁷⁰ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 590.

⁷⁷¹ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 221.

⁷⁷² A.g.e, s. 288-289.

⁷⁷³ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 590.

⁷⁷⁴ A.g.e, s. 588.

⁷⁷⁵ A.g.e, s. 510.

⁷⁷⁶ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 91, 153.

⁷⁷⁷ A.g.e, s. 91, 133.

elde ettiği akledilir ve tahayyül edilir suretleri gerektiği gibi ezberlemesini sağlayan meleke⁷⁷⁸ olarak tanımlanmıştır. Hıfz, diğer akli yetkinlikler arasında *çabuk anlama* (lazımlardan melzumlara hızlı geçişı sağlayan meleke), *zihin açıklığı* ve *kolay öğrenme* ile birlikte bulunan erdemdir.⁷⁷⁹ O, nefsin bilgileri koruma ve saklama işlevini yerine getirir. Ezberlenen bu suretler hem akli (akledilir) hem de hayali (tahayyül edilir) olabilir.⁷⁸⁰

İbn Miskeveyh de *ezberleme* kavramına yakîn olan *hatırlama* yeteneğini tanımlar. Ona göre hatırlama, akıl veya vehmin ortaya koyduğu olaylara ait suretin tespitidir.⁷⁸¹ Kınalızâde'nin *ezberleme* tanımı da benzer şekilde akledilir ve tahayyül edilir suretleri ezberlemeyi vurgularken,⁷⁸² her iki tanım da nefiste zihinsel suretlerin korunması işlevini öne çıkarırlar.

Erdem olarak ise İbn Miskeveyh, *hatırlamayı* etik bir fazilet olarak görür ve bunu belenilmesi gereken şeyleri ihmalle ortaya çıkan unutma ile, belenilmesi gerekmeyen şeylere önem verme arasında yer alan bir orta durum olarak tanımlar.⁷⁸³ *Ezberleme*'nin Kınalızâde tarafından akli faziletler (hikmet) arasında sayılması⁷⁸⁴ bu felsefi gelenekte, zihinsel bir yeteneğin ahlâkî bir denge noktasını temsil ettiği görüşüyle uyumluluk göstermektedir.⁷⁸⁵ Fârâbî ise, erdemli devletin yöneticisinin (reis) nazarî hikmete ulaşmanın yanı sıra, güçlü bir nefse sahip olması ve bu sayede her türlü unutkanlıktan uzak olması gerektiğini belirtir.⁷⁸⁶ Onun bu politik değerlendirmesi, zihinsel yetkinliklerin ve hafızanın (ezberlemenin) yöneticilik ve dolayısıyla en yüksek insanlık mertebesi için elzem olduğu görüşüyle uyum göstermektedir. Görülüyor ki güçlü bir ezberleme yeteneği, bilginin kalıcılığı ve dolayısıyla yetkinliğin devamlılığı için kritik kabul edilmektedir.

Kınalızâde, *ezberleme*'yi hem akledilir hem de tahayyül edilir suretleri ezberleyen meleke olarak tanımlar.⁷⁸⁷ Oysa felsefi gelenekte, tahayyül edilen suretleri (duyusal imgeleri) koruma işlevi genellikle *hayal* gücüne atfedilir.⁷⁸⁸ Kınalızâde'nin hayal gücünü ortak duyunun koruyucusu ve hazinedarı olarak tanımlamasına rağmen,⁷⁸⁹ *ezberleme*'yi bu tahayyül edilir

⁷⁷⁸ A.g.e, s. 91.

⁷⁷⁹ A.g.e, s. 90-91.

⁷⁸⁰ A.g.e, s. 91.

⁷⁸¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

⁷⁸² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁷⁸³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 32.

⁷⁸⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 90-91.

⁷⁸⁵ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 32.

⁷⁸⁶ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 219.

⁷⁸⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁷⁸⁸ A.g.e, s. 64. ; Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 83.

⁷⁸⁹ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 64.

suretlerin ezberlenmesini de kapsayacak şekilde kullanması,⁷⁹⁰ onun bu iki fonksiyonun (ezberleme ve hayal) kapsamı konusunda bir terminolojik genişliğe işaret ettiğini göstermektedir.

Hikmet erdeminin bu alt erdemi konusundaki başka bir görüş birliği ise, felsefe erbabına göre *zihin*, ilimlerin ve bilgilerin idrakine yönelik tam istidat anlamına gelirken bazen kendisinde akledilirlerin hasıl olduğu mahal (yer) anlamında da kullanılır ki, bu nefsi veya nefsin iç ve dış duyular gibi aletlerini kapsayan bir kabuldur.⁷⁹¹ İnce bir anekdot olarak, Kınalızâde, *zihin açıklığı*'nı sonuçları çıkarmaya hazır olma yeteneği olarak tanımlarken,⁷⁹² *hıfz*'ı (ezberleme) bu çıkarılan suretleri saklama yeteneği olarak ayırır.⁷⁹³ Bu, farklı düşünürlerin aynı kök kelimeyi (*zihin/hıfz*) farklı yetenek düzeylerini işaret etmek için kullanabildiğini göstermektedir.⁷⁹⁴

Ezeli bilginin konumu düşüncesi çerçevesinde aynı zamanda Fârâbî'nin Faal Akıl ve sudûr teorisi bağlamında, Faal Akıl'dan insani akla feyz yoluyla gelen ilk bilgilerin olduğu düşünülür.⁷⁹⁵ Bu bilginin kaynağı dışsaldır. İbn Sînâ'ya göre ise, Faal Akıl'dan nefs-i natıkaya taşan bilgiler, mütehayyile gücünde saklı olan duysal suretlerden hareketle ilk akledilir ilkeleri oluşturabilir.⁷⁹⁶ Kınalızâde'nin *ezberleme* tanımı, bu suretlerin elde edildiğini (akledildiği ve tahayyül edildiği) belirtir.⁷⁹⁷ Dolayısıyla bu bilginin sonradan kazanılan ve korunması gereken bir yetenek olduğu felsefî görüşüyle örtüşen⁷⁹⁸ bir düşüncedir. Kin, haset gibi kötü huyların bile (ezberleme'nin zıttı olan unutmanın aksi) nefiste kök salabildiği düşünüldüğünde,⁷⁹⁹ Kınalızâde'nin *ezberleme*'ye atfettiği önem, bu ahlâkî suretlerin de korunması gerekliliğine işaret etmektedir.

Hatırlama veya *Tezekkür*, hikmet erdeminin onbirinci ve son alt erdemidir. *Hatırlama* klasik İslam ahlâk felsefesi geleneğinde *ezberleme* (*hıfz*) ve *hatırlama* (*tezekkür*), *nefs-i nâtika*'nın (*düşünen nefis*) idrak edici gücüne (*temyiz/düşünme* gücü) ait hayati yetkinlikler olarak kabul edilirler.

⁷⁹⁰ A.g.e, s. 91.

⁷⁹¹ Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 242.

⁷⁹² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 90.

⁷⁹³ A.g.e, s. 91.

⁷⁹⁴ Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 242.

⁷⁹⁵ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 86.

⁷⁹⁶ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 189.

⁷⁹⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁷⁹⁸ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 152.

⁷⁹⁹ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 70.

Kınalızâde, nefsin idrak edici gücünün (temyiz/düşünme gücü) fazileti olan *hikmet*'in altındaki meleke ve erdemleri sıralarken ezberlemeyi de, bu erdemler zincirine yerleştirir.⁸⁰⁰ Bu anlamıyla *hatırlama*, genel olarak *ezberleme* yeteneğinin fiili olarak, yani nefsin daha önce kazandığı suretleri (bilgileri) gerektiğinde geri çağırma eylemi olarak anlaşılmalıdır. Bu erdem, düşünme gücünün bir parçası olan *fikir* hareketinin tamamlanması için esastır. Düşünme (*fikir*), bilinmeyeni öğrenmek istediğinde uygun ilkelere yönelir, onları sıralar ve maksada doğru hareket eder.⁸⁰¹ Bu süreç, ancak elde edilen bilgilerin korunması (*hıfz*) ve gerektiğinde çağırılması (*tezekkür*) ile mümkündür. Konuyla ilintili olarak, Kınalızâde'nin de bahsettiği geleneksel nefis teorisinde, nefsin idrak gücünün tikel manaları muhafaza eden bir kuvveti vardır ki, bu da *hafıza/zâkire* olarak adlandırılmıştır. Hafıza, *cüz'i (tikel)* manaların muhafazasını sağlayan güçtür ve aynı zamanda *müzekkire* (hatırlatıcı/hatırlama gücü) olarak da isimlendirilir.⁸⁰² Kısacası bu, tikel düzeydeki hatırlama işlevini ifade etmektedir.

Kınalızâde'nin içinde bulunduğu gelenek, *hatırlama* yeteneğini genellikle hafıza ve idrak gücüyle ilişkilendirirken diğer İslam filozofları, *hatırlama (tezekkür)* yeteneğini, aklın işlevselliği, mutluluğa ulaşma ve özellikle erdemli yöneticilik için gerekli bir yetkinlik olarak görerek Kınalızâde'nin yaklaşımını desteklemektedir.

Kınalızâde'nin de içinde bulunduğu felsefi düşünceye baktığımızda *hatırlama* gücü, *hafıza* (kuvveti, tikel manaların muhafazasını sağlayan güçtür ve aynı zamanda *hatırlama gücü* olarak da adlandırılmaktadır.⁸⁰³ Bu yeteneğin melekedeki (yetkinlikten) fiile dönüşmesi, yani bilgiyi geri çağırma eylemi de *hatırlama*) olarak bilinmektedir. Kınalızâde'nin *ezberleme*'yi akli bir meleke olarak konumlandırmasıyla bu yetkinliğin gerekliliği konusunda düşünürler arasında tam bir uyum mevcuttur.

Fârâbî ise erdemli devletin reisi için gerekli nitelikleri sıralarken, yöneticinin güçlü bir nefse sahip olması ve bu sayede her türlü unutkanlıktan uzak olması gerektiğini vurgular.⁸⁰⁴ Unutkanlıktan uzak olmak, fiili olarak güçlü bir *hatırlama* yeteneğine sahip olmayı gerektirir. Bu durum, zihinsel yetkinliklerin yöneticilik ve tam mutluluk için zorunlu olduğu görüşüyle Kınalızâde'nin felsefi duruşunu destekler mahiyettedir.⁸⁰⁵

İbn Miskeveyh olaya tamamen bireysel ahlâk penceresinden bakarak, nefsin hastalıklarının tedavisinde cehalet, öfke, korku, üzüntü ve benzeri durumların etkili olduğunu

⁸⁰⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 131.

⁸⁰¹ A.g.e, s. 414.

⁸⁰² Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 498.

⁸⁰³ A.g.e, s. 497.

⁸⁰⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 431-432.

⁸⁰⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 123.; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 79.

belirtirken,⁸⁰⁶ erdem ve yetkinliğin kazanılmasını ise, *hatırlama* yeteneğiyle elde edilen teorik ve pratik bilgilerin kalıcılığına bağlar. Yani o, insanı hakiki mutluluğa ulaştıracak bilgilerin kazanılmasının ve muhafazasının önemini vurgularken⁸⁰⁷ bunu da sağlam bir hatırlama yeteneğinin gerekliliğinde görmektedir.

İbn Bacce'nin kuramına göre ise nihai ilimle (*el-'ilm el-aksâ*) tasvir edilen *Kazanılmış Akıl* düzeyine erişenler için unutma (*nisyân*) söz konusu değildir.⁸⁰⁸ Bu durum, yetkinliğin zirvesinin, bilgilerin kalıcı olarak elde tutulması ve her daim hatırlanması (*tezekkür*) ile sağlandığını göstermektedir.

Kınalızâde, Hikmet erdeminin altındaki yetkinlikleri sıralarken *ezberleme*⁸⁰⁹ kavramını kullanır, *hatırlama*'yı ise ayrı bir başlık olarak ele almaz. Bu durum, Kınalızâde'nin *tezekkür*'ü, ya *hıfz* (depolama) melekesinin doğal bir çıktısı olarak gördüğünü ya da *fikir* (düşünce/akıl yürütme) süreci içinde erittiğini düşündürmektedir. Oysa bazı filozoflar, hafıza ve hatırlama kuvvetlerini iç duyular (hayal, vehim, hafıza/zâkire) bağlamında incelerken, bazen ezberleme ve hatırlama ikilisini ayrı akli yetkinlikler olarak ele alabilirler.

Kindî, *hatır*'ı (hatıra gelen duygu, düşünce) esintinin (*es-sanih*) sebep olduğu geçici duygu ve düşünce olarak tanımlar. İrade (*el-İrade*) ise *hatır*'a gelen bu şeylerin sebebidir ve *eylem* (*el-İsti'mâl*) de iradenin sebebidir.⁸¹⁰ Bu yaklaşım, hatırlama sürecini, Kindî'nin terminolojisinde daha çok dış etkenlerden gelen anlık düşüncelerin ve iradi eylemin başlangıcıyla ilişkilendirirken, Kınalızâde'nin vurgusu daha çok bilginin korunması ve akıl yürütme sürecindeki rolü üzerinedir. Bu ince fark Kınalızâde'nin taklitçilikten çok literatür değerlendirmesi yaptığını göstermesi bakımından önemlidir.

Diğer bir husus ise, Kınalızâde ile terminolojinin diğer düşünürleri arasındaki düşünsel birlikteliktir. Kınalızâde geleneğinde *ezberleme* hem akledilir hem de tahayyül edilir suretleri ezberleme yeteneğini kapsayacak şekilde geniş tanımlanmıştır. Bu, *hayal* gücünün duyusal suretleri koruma işleviyle yakından ilişkilidir.⁸¹¹ Hatırlama (*tezekkür*) ise bu depolanan tikel ve tümel suretlerin geri çağırılma sürecidir. Terminolojik farklılıklar olsa da bu yeteneklerin nefsin teorik ve pratik faaliyeti için elzem olduğu kabulü tüm düşünürler arasında ortaktır.

⁸⁰⁶ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 151.

⁸⁰⁷ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 139.

⁸⁰⁸ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 80.

⁸⁰⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 130.

⁸¹⁰ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 193.

⁸¹¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 64.

2.3.2.2. Şecaat (Cesaret/Yiğitlik) Erdemi

Kınalızâde ve seleflerinin düşünce sistematğinde ikinci erdem *Şecaat*tir. Şecaat, gazap (öfke) gücünün fazileti veya erdemidir⁸¹² ve Ahlâk felsefesi geleneğinde dört temel erdemden biri olarak kabul edilir.⁸¹³

Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* eserinde (ve genel olarak da bu gelenekte), *şecaat*, korkaklık ile atılganlık arasında orta bir meleke (huy) olarak tanımlanır.⁸¹⁴ Diğer bir ifade ile *şecaat*, öfke gücünün itidalli halidir ve düşünen nefsin buyruklarına boyun eğmesiyle ortaya çıkan yiğitlik faziletidir.⁸¹⁵ Yer olarak da şecaat, nefse güvenme ile korkaklık hislerinin tam ortasıdır.⁸¹⁶ İşlevine değinecek olursak da yiğitlik veya şecaat, gerektiğinde sıkıntı ve tehlikelere girebilmek, korku anlarında sükûneti muhafaza etmek ve ölümü umursamamaktır.⁸¹⁷ Şecaatin asıl erdemi ise, bütün kuvvetlerin kendisine tabi olduğu akıldır; gerçek cesur, aklın hükmü gereği cesaret fiillerini ortaya koyan ve bunu bizzat erdemin kendisi için yapan kişidir.⁸¹⁸

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* eserinde *yiğitlik/şecaat* erdeminin altında on bir tür alt erdem bulunduğunu belirtmektedir. Bunların ilki Yüce *Ruhluluk/Ulûlhimmettir*. Bu erdem, kişinin üstünlük ve alçaklığa önem vermemesi demektir. Aynı şekilde fakirlik, zenginlik, rahatlık ve sıkıntıya iltifat etmemesi, insanların övgü ve yergisini bir tutması, insan topluluklarının ret veya kabulüne eşit yaklaşmasıdır. Yüce ruhluluk, uygun ve uygunsuz her işe tahammül edebilmeyi gerektirir ve şartların değişmesi veya tehlikeli durumlar karşısında himmet durumuna leke sürecek davranışlardan kaçınmaktır. Kınalızâde bunu büyük bir makam ve yüce bir huy⁸¹⁹ olarak görmektedir.

Şecaat/yiğitlik erdeminin ikinci alt erdemi ise *cesaret/necdet* erdemidir. Cesaret, hayatın ve insani değerlerin korunması için gerektiğinde ölümü göze almayı ifade eder. Bu, nefsin kendi sebatına güvenmesi, korku veren bir durumda endişeye kapılmaması ve düzensiz hareketlerin kendisinden sadır olmamasıdır.⁸²⁰

⁸¹² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 89, 100.

⁸¹³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 89, 100.

⁸¹⁴ Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 48.

⁸¹⁵ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 127.

⁸¹⁶ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 106.

⁸¹⁷ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 36.

⁸¹⁸ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 71.

⁸¹⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁸²⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 94.

Üçüncü alt erdem de *Yüksek gayelilik/kuvvet-i himmet* tir.⁸²¹ Tûsî'ye göre bu, güzeli talep etmede nefsin bu dünyanın mutluluğu veya mutsuzluğunda gözünün olmaması, ölüm korkusundan bile korkusunun olmadığı sınıra kadar onlarla sevinmemesi veya kederlenmemesidir.⁸²²

Dördüncü alt erdemimiz de *sebat* tır: Kınalızâde geleneğinde sebat, kişinin elem, acı ve zorluklara karşı direnç kuvvetinin yerleşmesi ve bu etkilerin yol açacağı zaafiyetlerin vicdana yol bulmaması için gerekli olan elem, acı ve zorluklara direnme gücüdür.⁸²³ Ayrıca bu, başlanan işi itina ile bitirmeyi de ifade eder.

Yumuşak huyluluk (hilm) ise şecaat erdeminin beşinci alt erdemi oluşturur. Hilm, ağır başlılık, vakar sahibi olmuşluk ve tatmin bulmuşluk melekesidir. Bu meleke sayesinde insan olaylar karşısında aceleyle hareket etmez ve öfkeye kesinlikle mağlup olmaz.⁸²⁴ Bu davranış, ahlâkta yemeğin tuzu gibidir; asık suratlı ve sivri dilli biri acı konuştuğunda tatlı dille cevap vermek ve öfke yerine lütuf göstermektir.⁸²⁵

Altıncı alt erdem ise *soğukkanlılık (sükûnet)* huyudur. *Sükûnet*, din ve inancın saygınlığını veya nefis ve asabiyetin haşmetini korumanın zaruret olduğu düşmanlık ya da savaş durumlarında hafiflik göstermeme melekesidir.⁸²⁶

Şehamet, Kınalızâde'nin alt erdemler listesinde yer alan ve *şecaat* erdeminin yedinci alt erdemi dır. Bu erdeme bir karşılık olarak sadeleştirenler, "akıllı cesareti" terimini kullanmışlardır.⁸²⁷

Bir başka alt erdemimiz ise *tahammül* erdemi dır. Sekizinci sıradaki *tahammül*, birçok fazileti ve övülen özelliği kazanmada bedenın güç ve organlarını tamamen kullanmak suretiyle yıpratmaması dır.⁸²⁸

Şecaat erdeminin dokuzuncu alt erdemi, *tevazu* olarak kabul edilir. Tevazu, nefsin makam ve yükseklikte kendisinden aşağıda olanlara tepeden bakmaması ve kendisinin onlardan üstün olduğunu iddia etmemesidir. Tevazu, kişinin kendisindeki makam ve üstünlüğün yalnızca Hakk'ın vergisi olduğu düşüncesiyle gösterilirse övülür. Oysa bir yarar elde etmek veya zararı uzaklaştırmak için alçalmaya tevazu değil, alçaklık denir.⁸²⁹

⁸²¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁸²² Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 94.

⁸²³ Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 56.

⁸²⁴ A.g.e, s. 56, 57.

⁸²⁵ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 180.

⁸²⁶ Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 56.

⁸²⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁸²⁸ A.g.e, s. 508.

⁸²⁹ A.g.e, s. 93.

Hamiyet, Kınalızâde'nin listesinde yer alan bir alt erdemdir.⁸³⁰ *Hamiyet*, kaynaklarda Din korusunu himaye etmek, kendi haremmini/ailesini korumak ve hukuka riayette gevşeklik ve ihmalkârlık göstermeyip en yüksek kapasiteyle çalışmak ve yeterlilik göstermektir.⁸³¹

Şecaatin onbirinci alt erdemi ve sonuncusu olan erdem *yumuşak kalplilik/ rikkattir*. Kınalızâde'nin listesinde yer alan bu erdem, merhamet ve şefkat anlamına gelmektedir.⁸³²

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* eserini yazarken, kendisinden önceki pek çok doğu kaynağına başvurmuştur.⁸³³ Özellikle ahlâk felsefesindeki temel erdemler (Hikmet, İffet, Şecaat, Adalet) tasnifi, İbn Miskeveyh ve Nasreddin Tûsî gibi filozofların geleneğine sıkı sıkıya bağlıdır.⁸³⁴

Yukarıda sayılan erdemlerin dayandığı veya uyumluluk gösterdiği, Kınalızâde'nin seleflerince serdedilmiş fikirleri de incelemek konumuzu daha açık hale getirecektir.

Kınalızâde'nin de benimsediği *şecaatin* korkaklık ile atılganlık arasında *orta* bir meleke olduğu görüşü,⁸³⁵ Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* 'te cesareti korku ve cüret arasında orta bir hal olarak tanımlamasıyla temelden uyumluluk göstermektedir.⁸³⁶ Gazap gücünün itidali konusunda da Kınalızâde'nin düşünceleri, İbn Miskeveyh ve Devvânî gibi ahlâkçıların *şecaati*, gazap nefsinin fazileti ve öfke gücünün kontrolü olarak görmesiyle uyumludur.⁸³⁷ Ayrıca Kınalızâde'nin yiğitliği ölümü umursamamak olarak tarif etmesi,⁸³⁸ Aristoteles'in "en çok korkulan şey ölümdür" tespitiyle ve cesaretin ölümle ilgili bir konu olmasıyla paralellik göstermektedir.⁸³⁹ Bu paralel düşünceler genel erdem ile olan uyumlulukları ifade etmektedir. Ayrıca şecaatin alt erdemleri ile ilgili uyum da incelenecektir.

Yüce ruhluluk veya *yüksek gayelilik* konusunda, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nasirî* eserinde *yüksek gayelilik*, dünyanın mutluluğu veya mutsuzluğunda gözün olmaması ve ölüm korkusundan çekinmemek şeklinde tanımlanır.⁸⁴⁰ Bu, Kınalızâde'nin "Yüce Ruhluluk" tanımındaki fakirlik, zenginlik, övgü ve yergiye iltifat etmeme fikriyle örtüşmektedir.⁸⁴¹ *Yumuşak huyluluk (hilm)* ve *soğukkanlılık (sükûnet)* konusunda ise hem uyumlu bir düşünce hem de bir karmaşıklık görülmektedir. Bu ahlâkî erdemler, bazen farklı ana erdemlerin altında sınıflandırılabilirler. Örneğin İbn Miskeveyh, *Sükûnet*'i (şehvetlerin hareketlenmesi sırasında nefsin sakin olması)

⁸³⁰ A.g.e, s. 91.

⁸³¹ A.g.e, s. 93.

⁸³² A.g.e, s. 508.

⁸³³ A.g.e, s. 16-17.

⁸³⁴ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 33.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 20.

⁸³⁵ Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 48.

⁸³⁶ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, s. 1115.

⁸³⁷ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 89.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 52.

⁸³⁸ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 36.

⁸³⁹ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, s. 1115.

⁸⁴⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 94.

⁸⁴¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

ve *yumuşak huyluluğu*⁸⁴² dört ana erdemden birinin (muhtemelen *İffet*'in) altında sayar. Tanımda bir karşıtlık olmamakla birlikte adı geçen erdemin durduğu yer ile ilgili hem bir belirsizlik hem de bir karmaşıklık bulunmaktadır. Yani Kınalızâde'nin listesinde *hilm* ve *sükûnet* erdemleri *şecaat* erdeminin altındaki 11 tür arasında yer alırken,⁸⁴³ İbn Miskeveyh'in tanımına göre *sükûnet*, şehvetlerle ilgili olduğu için kesin olmamakla birlikte *İffet*'e daha yakîn duruyor gibi görünmektedir.⁸⁴⁴ Ancak Kınalızâde'de *sükûnet*'in düşmanlık/savaş durumlarında hafiflik göstermeme olarak tanımlanması, onun gazap gücü (*Şecaat*) ile ilişkilendirilmesini hem kesin hem de mantıklı kılmaktadır.⁸⁴⁵

*Şecaat*in üçüncü alt erdemi olan *tahammül* ve *sebat*, zorluklara ve acılara karşı direnç göstermeyi ifade eder.⁸⁴⁶ Aristoteles, cesur insanların en büyük özelliklerinden birinin zorlu durumlara katlanabilmeleri (*tahammül*) olduğunu belirtmektedir.⁸⁴⁷ Bu dayanıklılık, Kınalızâde'nin *tahammül* ve *sebat* altındaki tanımlarıyla ise aynı amaca hizmet etmektedir.⁸⁴⁸

Kınalızâde *tevazuyu* (kendinden aşağıdakilere tepeden bakmama) *yiğitliğin* (*Şecaat*) alt erdemi olarak listelerken⁸⁴⁹ Tûsî'nin düşüncesinde *tevazu*, ifratı büyüklenme (*tekebbür*) ve tefriti kendini küçük görme (*tezellül*) olan bir erdemdir.⁸⁵⁰ Kınalızâde, yarar elde etmek için alçalmanın alçaklık olduğunu, övülen tevazunun ise makamın yalnızca Hakk'ın vergisi olduğunu bilmekten kaynaklandığını vurgulamaktadır.⁸⁵¹ Bu da iki düşünür arasında bir mutabakın olduğunun göstergesidir.

Hükümdar Erdemleri konusunda Kınalızâde eserinde, *şecaat* (*yiğitlik*) ve *cömertlik* gibi erdemlerin diğer insanlar için güzel bir fazilet olduğunu ancak bunun, hükümdarlar için zorunlu (*vacip*) olduğunu vurgular. Çünkü ona göre cimrilik ve yiğitliğin yokluğu devlet işlerinde büyük zarara yol açar.⁸⁵² Aristoteles, cesaret türlerinden *Siyasal Cesareti*, tam ve doğru cesarete en yakîn olarak görür.⁸⁵³ Bu, Kınalızâde geleneğinde yiğitliğin devlet adamları ve askerler için zorunlu olması görüşüyle paralellik göstermektedir.⁸⁵⁴ Fârâbî'ye göre ise erdemli devletin ilk reisi olacak gerçek hükümdarda, hikmet, tam akletme, ikna etme gücü, iyi

⁸⁴² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

⁸⁴³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 91.

⁸⁴⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.

⁸⁴⁵ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 56.

⁸⁴⁶ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 94.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 56.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.

⁸⁴⁷ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1117-1117b.

⁸⁴⁸ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 56.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.

⁸⁴⁹ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 91, 93.

⁸⁵⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 102.

⁸⁵¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.

⁸⁵² Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 34-36.

⁸⁵³ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 108.

⁸⁵⁴ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 36.

hayal ettirme gücü, bizzat cihada katılma gücü ve bunu engellemeyecek bedensel engellerin yokluğu gibi şartlar bulunur.⁸⁵⁵ Bu, şecaatin yönetici için merkezi bir önem taşıdığı görüşünü desteklemektedir.

Özetle, Kınalızâde'nin Şecaat altındaki erdemler tasnifi (11 tür), klasik İslam ahlâk felsefesi geleneğinin bir parçasıdır. Temel prensip (*orta yol*) Aristoteles'e dayanırken, alt erdemlerin detaylandırılması ve tanımlanması (Örneğin. *Yüce Ruhluluk, Sebat, Hilm*) Tûsî ve Devvânî gibi İslam filozoflarının eserlerindeki detaylarla uyumludur. Kınalızâde, bazı erdemlerin (*Hilm, Sükûnet*) *şecaat* altında sınıflandırılmasıyla ilgili farklı bir taksonomi sunsa da amaç erdemin itidal halini korumaktır.

2.3.2.3. İffet (Ölçülülük) Erdemi

İffet, şehvanî nefsin faziletidir.⁸⁵⁶ Nefsin üç temel gücünden (*düşünme, öfke ve şehvet*) biri olan şehvet gücünün denge halini temsil etmektedir.⁸⁵⁷ Tanım olarak *iffet*, şehvanî arzulara aşırı bağımlılıktan ve hazlara düşkünlükten uzak durmaktır.⁸⁵⁸ Esasen o, arzuları ve şehvetleri orta bir tutumda (mu'tedil) ve meşru bir surette idare etme melekesidir.⁸⁵⁹ Aynı zamanda bedeni eğitip geliştirmek ve her çeşit tehlikeden korumak için gerekeni yapmak⁸⁶⁰ olarak da tanımlanabilir.

Kınalızâde'ye göre *iffet*in ifrat (aşırı uç) tarafı, fani şehvetleri tatmin etmede itidal derecesini aşmak şeklinde ortaya çıkan fücür ve doyumsuzluktur.⁸⁶¹ Onun tefrit (eksiklik) tarafı ise, şeriat ve aklın mubah görüp ruhsat verdiği lezzet ve şehvetlerden tamamen yüz çevirip bedene zarar veren ve neslin tükenmesine sebep olan sönmüştüktür.⁸⁶² Bu aynı zamanda ahlâk felsefesinin erdem ahlâkının da genel kabulüdür.

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* eserinde *iffet* erdemi kapsamında on iki alt erdemin bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki *hayâ/utanma/mahcubiyet* erdemidir. Kınalızâde'ye göre *hayâ*, nefsin çirkin bir iş yaptığını fark ettiğinde yerilmeyi hak edecek duruma düşmemek için büzülüp içine kapanmasıdır.⁸⁶³ İbn Miskeveyh de Kınalızâde gibi *hayâ*'yı *iffet* faziletlerinin başında sayar ve onu, nefsin kötülükleri yapma korkusu ve açıkça kınanıp sövülmeekten

⁸⁵⁵ Fârâbî, *Fusûlun Munteze 'a*, thk. Fevzi Mıtri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1971), s. 66.

⁸⁵⁶ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 88.; Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 194.

⁸⁵⁷ Kindî, a.g.e, s. 235.

⁸⁵⁸ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 38.

⁸⁵⁹ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 88.

⁸⁶⁰ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 46, 194.

⁸⁶¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 101-102.; Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 38.

⁸⁶² Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 101-102.

⁸⁶³ A.g.e, s. 93.

sakinması olarak tanımlar.⁸⁶⁴ Tûsî geleneğinde ise *hayâ*, nefsin kınanmayı hak etmekten sakınmak için kendisini sınırlamasıdır.⁸⁶⁵ Kindî ise "en iğrenç bayağılık, insanın kendinden az utanmasıdır" diyerek utanma duygusunun önemini bu kavram üzerinden vurgulamaktadır.⁸⁶⁶

Nezaket/yumuşak başlılık/demaset erdemi, diğer birçok düşünürde olduğu gibi Kınalızâde'nin listesinde de yer almaktadır.⁸⁶⁷ *Nezaket* (veya Tûsî geleneğinde *yumuşak başlılık/demaset*), nefsin ortaya çıkan işlere gönüllü olarak boyun eğmesi ve *teberru* yoluyla (gönüllü olarak) meydana gelen işlere uyup tabi olmasıdır.⁸⁶⁸ *Güzel yöneliş/Hüsnü's-simt/iyi gidişat* erdemi ise, nefsin yetkinlik yoluna tam anlamıyla rağbet etmesidir.⁸⁶⁹ Tûsî'ye göre bu, nefis için, övülen süslerle kendisini yetkinleştirmeye yönelik, doğru bir rağbetin meydana gelmesidir.⁸⁷⁰

Barışçıl olma ya da salâhü'l-hâl/iyi hal huyu ya da erdemi de farklı görüşler çarpıştığında ve aykırı istekler karşı karşıya geldiğinde nefsin tahammül etmesi ve uzlaşmayı tercih etmesi⁸⁷¹ olarak tanımlanmıştır. İbn Miskeveyh bunu, nefsin başkasına karşı zorla değil, kendiliğinden gösterdiği anlaşma hali olarak adlandırır.⁸⁷² Bu ahlâkî gelenek içerisindeki *sukûnet* erdemi ya da huyu, şehvet ve aşırı heves harekete geçtiğinde nefsin sükûn bulması ve dizginini elinde tutması⁸⁷³ anlamına gelmektedir. İbn Miskeveyh de diğer filozoflar gibi bu erdemi *iffet*in kapsamına dahil eder ve onu şehvetlerin hareketlenmesi sırasında nefsin sakin olması şeklinde tanımlar.⁸⁷⁴

Bu uyumlu düşüncelerle birlikte bazı nüansların olduğunu da bilmekte fayda vardır. İslam ahlâk felsefesi geleneğinde *sabır* ve *sukûnet* bazen *şecaat* (yiğitlik) erdeminin altında da incelenir. Ancak *iffet* altındaki *sukûnet* ve *sabır*, özellikle şehvanî arzulara karşı gösterilen dayanıklılık ile ilişkilidir.⁸⁷⁵ Bu anlamda kabul edilen erdem ise *sabırdır* ve nefsin kendisinden çirkin zevklerin ortaya çıkmaması ve kendisini kaplamaması için arzuya, heva ve hevese direnç göstermesi⁸⁷⁶ şeklinde tanımlanır. İbn Miskeveyh, bu bağlamdaki sabrı güçlü

⁸⁶⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

⁸⁶⁵ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 95.

⁸⁶⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 307.

⁸⁶⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.

⁸⁶⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 95.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 58.

⁸⁶⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 58.

⁸⁷⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 95.

⁸⁷¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 58.

⁸⁷² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 27.

⁸⁷³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 58.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

⁸⁷⁴ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 26.

⁸⁷⁵ A.g.e, s. 27.

⁸⁷⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 58.

şehvevî arzulara karşı gösterilen sabır olarak tanımlayarak, *şecaat* altındaki korkunç olaylardaki sabırdan ayırır.⁸⁷⁷

Başka bir farlılığa örnek ise Kınalızâde'nin listesinde yer alan *kanaat* ile ilgili olan fikir farklılığıdır. Ona göre *kanaat* nefsin yiyecekler, içecekler, giyecekler ve benzeri şeyleri kolaylıkla kabullenmesi ve bir açığı kapamadan denk gelen her cinsten şeye razı olması⁸⁷⁸ olarak düşünülüyor iken, Devvânî, *kanaat*'in, mal toplama hırsı için değil, gönlünü rahatlatmak ve pintiliği küçümsemek için olması gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde bunun bir övgü noktası değil, yerilmiş açgözlülük olacağını⁸⁷⁹ iddia etmektedir.

Vakar/ağırbaşlılık/teenni, *iffet* erdeminin sekizinci alt erdemi olarak kabul edilmektedir. *Vakar*, nefsin, amaçlara ulaşmaya kesin karar verdiğinde bile kazanma fırsatını kaçırmaya sebep olmamak şartıyla, *sükûnet* ve *teenni* (*ağırbaşlılık*) ile hareket edip uygunsuz sürat ve acelecilikten tam olarak kaçınılmasıdır.⁸⁸⁰ İbn Miskeveyh, *vakar*'ı nefsin istekleriyle ilgili hareketler sırasında sakin ve dayanıklı olması olarak tanımlar.⁸⁸¹

Aynı şekilde Kınalızâde'ye göre *takva*, nefsin iyi işlere devam edip güzel fiillerden geri durmaması, kendisine kusur ve gevşekliğin ilişmesinden kaçınmasıdır.⁸⁸² İbn Miskeveyh *takva*'yı (kötülüklerden sakınma olarak da anılır) nefsin mükemmelliğini sağlayan güzel işlere sarılma olarak niteler.⁸⁸³

İffet erdeminin başka bir alt erdemi de *İntizam/Düzenlilik* erdemidir. Kınalızâde *intizamı*, nefsin gerekli işler ve uygun maslahatlarda münasip düzen ve takdiri sağlamayı meleke hâline getirmesi⁸⁸⁴ şeklinde tarif etmektedir. Aynı şekilde *hürriyet/özgürlük/bağımsızlık* da *iffet* erdeminin bir alt erdemi olarak kabul edilmektedir. Bu erdem, nefsin malı güzel yollardan kazanıp iyi amaçlar uğrunda harcayabilmesi ve kötü yollardan kazanıp çirkin alanlarda harcamaktan kaçınmasıdır.⁸⁸⁵ *Hürriyet*, bu bağlamda, nefsin maddi bağımlılıklardan (kazanma ve harcama biçimi açısından) kurtulmuşluğunu ifade etmektedir. Bu kavramın bugünkü anlamıyla tamamen farklı bir semantiğe sahip olduğunu görmekteyiz.

⁸⁷⁷ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 27.

⁸⁷⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 95.

⁸⁷⁹ Devvânî, *Ahlak-ı Celalî*, s. 59.

⁸⁸⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 94.

⁸⁸¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 27.

⁸⁸² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 94.

⁸⁸³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 27.

⁸⁸⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 94.; Devvânî, *Ahlak-ı Celalî*, s. 60.

⁸⁸⁵ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 94. ; Devvânî, *Ahlak-ı Celalî*, s. 60.

Cömertlik/sehâvet/bağışlama erdemi ise Kınalızâde'nin listesinde *iffet* erdeminin altında yer alan⁸⁸⁶ ve kolaylıkla ve rahatça mal infak etme ve dağıtma melekesidir; erdemli kimsede bu eylem nefse ağır gelmez.⁸⁸⁷ Kısaca tanımını ise zorunlu olmayan şeyleri güzel rıza ve saf kalp ile vermektir. İbn Miskeveyh ise cömertliği, vermede orta yoldan ayrılmamak, yani malları gerektiği yerde gereken ölçüde ve gerektiği gibi harcamak olarak tanımlar.⁸⁸⁸ Ona göre *cömertlik (sehâ)*, diğer insanlar için güzel bir fazilet iken, hükümdarlar için zorunlu (vacip) bir durumdur. *Cömertlik* ve bağış, tebaanın, ordunun ve yardımcılarının kalplerini hükümdara bağlayan⁸⁸⁹ bir erdemdir.

Kınalızâde Ali Çelebi'nin *iffet* erdemi altındaki 12 alt erdemi tasnif etmesi, İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlâk* ve Nasreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nasiri* gibi eserleriyle şekillenmiş olan İslâm ahlâk felsefesi geleneğiyle tam bir uyum içindedir. Bu kapsamda hem İbn Miskeveyh hem de Tûsî, *iffet*in sadece cinsel arzuların kontrolüyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda mal, yeme, içme, sosyal davranış ve hatta ruhsal dinginlik gibi geniş bir alanı kapsadığını kabul ederler. İbn Miskeveyh'in *iffet* kapsamına giren faziletler listesi (Utanma/Hayâ, Sükûnet, Sabır, Cömertlik, Hür Olma, Kanaat, İntizam, İyi Hal, Barışseverlik, Ağırbaşlılık/Vakar ve Kötülüklerden Sakınma/Takva), Kınalızâde'nin 12 maddelik listesinin çoğunu içermektedir.⁸⁹⁰ Bir diğer konu ise *orta yol (itidal)* *Prensib*indeki fikri paralelliktir. Kınalızâde'nin tanımladığı bu erdemlerin her biri, Aristoteles'in de savunduğu üzere,⁸⁹¹ faziletin ifrat ve tefrit uçları arasındaki *orta yol (itidal)* olduğu prensibine dayanır. Örneğin Cömertliğin ifratı israf, tefriti cimriliktir.⁸⁹²

Ancak, *sabır* ve *sükûnet*in konumu ile ilgili, İbn Miskeveyh, *sabır* ve *sükûnet*'i hem *şecaat* hem de *iffet* başlığı altında ele alarak aralarındaki farkı açıkça belirtirken⁸⁹³ Kınalızâde'nin listesinde bu erdemlerin *iffet* altında yer alması, onların şehvet gücünün kontrolüyle (arzuya direnç) ilgili yönüne odaklanıldığını göstermektedir.⁸⁹⁴ Cömertliğin sınıflandırılması hususunda da Kindî ve diğer İslam filozoflarının aralarındaki düşünce farkı da düşünsel uyumun bütün filozoflar arasında ve bütün konularda geçerli olmadığının göstergesidir. Nitekim *cömertlik (sehâvet)* genellikle *iffet*in alt erdemi olarak kabul edilse

⁸⁸⁶ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 93.

⁸⁸⁷ Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 60.

⁸⁸⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

⁸⁸⁹ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 34.

⁸⁹⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26-27.

⁸⁹¹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 46.; Mahmut Kaya, "Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması", 1979), s. 230.

⁸⁹² Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 102.

⁸⁹³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 27.

⁸⁹⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 93.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26.

de⁸⁹⁵ bu durum Kindî'nin dört temel fazilet listesinde doğrudan yer almamasıyla (Kindî: Hikmet, Necdet/Yiğitlik, İffet, İtidal/Adalet)⁸⁹⁶ veya bazı felsefî tartışmalarda farklı erdemlerle ilişkilendirilmesiyle bir çakışma yaratabilir görünmektedir. Ancak İslam ahlâk geleneğinde malın itidalli kullanımı (*iffet*'e ait bir mesele) sebebiyle bu başlık altında yer alması daha yaygın bir kullanımdır.⁸⁹⁷

Genel anlamda baktığımızda Kınalızâde'nin seleflerinden farklı bir yönünün olduğunu görmekteyiz. Kınalızâde erdemleri alt erdemlerle ve alt erdemleri de kendi içerisinde detaylandırmaktadır. Örneğin o, *kanaat* gibi erdemleri detaylandırırken, bu erdemin niyetini vurgular; yetinmenin amacının gönül rahatlığı olması gerektiğini, aksi takdirde mal biriktirme hırsına hizmet edeceğini belirtir.⁸⁹⁸ Bu tür ayrımlar, Kınalızâde'nin felsefî malzemeyi dini ve pratik ahlâk bağlamında derinleştirme çabasının da bir göstergesidir.⁸⁹⁹

2.3.2.4. Adalet Erdemi

Adalet/İtidal, hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin bir kişide toplanmasıyla ortaya çıkan bütün yetkinlikleri kendisinde toplayan en üstün erdemdir.⁹⁰⁰ Adalet, faziletlerin en mükemmeli ve birliğe⁹⁰¹ en çok benzeyenidir.⁹⁰² Kınalızâde Ali Çelebi'ye göre *adalet*, işlerin

⁸⁹⁵ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 93. ; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 60.

⁸⁹⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 46.

⁸⁹⁷ Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 125.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 78.

⁸⁹⁸ Celâleddin Devvani; a.g.e, s. 59.

⁸⁹⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 19.

⁹⁰⁰ A.g.e, s. 113, 131.

⁹⁰¹ Buradaki birlikten kasıt, *denge* (*i'tidal*) yoluyla sağlanan bütünlük ve istikrardır. Dolayısıyla bu felsefî bağlamda birlik kavramıdır. Bu anlamda *birlik* veya *denge*, adalet anlamında kullanıldığından, faziletlerin en mükemmeli olarak kabul edilir ve aşırı uçların ortasında yer alan, eksikliği ve fazlalığı orta yola getirmeyi sağlayan bir yatınlıktır. Ahlakî değer olarak ise en yüksek şeref ve en üstün, derece birliğe mahsus şekilde kabul edilir. Onun için birliğe götürücü bir anlamı bulunmayan her çokluk, dayanak ve süreklilikten yoksun kabul edilmektedir. Birlik ve adalet arasındaki ilişkide ise, adalet, doğası gereği eşitlik anlamını vermektedir ve eşitliğin akledilmesi, birlik hesaba katılmaksızın imkânsız olarak görülür. Adalet bu sebeple birliğe en çok benzeyen fazilet olarak kabul edilmektedir. Burada birliği sağlayan unsur da şeylere birlik ve birlik manası kazandıran temel unsur olması hasebiyle *denge* kabul edilir. İşlev olarak ise *denge*, çokluk, farklılık, fazlalık ve eksiklik gibi durumlar arasında uyum kurulmasını sağlar. İstikrarın temini gibi bir görevi de olan denge, çokluklarda ve farklılıklarda birliğin yardımcısı olan adaletle düzene girmeyen karışıklıkların kötülüğünü uzaklaştırarak, onlara birlik verir. Dolayısıyla, adalet, nefsin temel güçleri olan düşünme, arzu (şehvet) ve öfke güçlerinin birbirleriyle dengeli ve ılımlı ilişkiler kurması, yani bütünlüğe ve mükemmelliğe ulaşması anlamına gelen bir fazilettir. Adalet, bu içsel güçler arasındaki barışı ve ayırt etme gücüne boyun eğmelerini sağlayarak, bireysel varoluşta birliği tesis eder. (Miskeveyh, *Tehzib*, s. 23, 25, 103.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 112.

yerinde, zamanında ve uygun tarzda, aşırılık ve eksiklik olmadan yapılmasıdır.⁹⁰³ *Adalet*, üç temel erdemin (melekenin) (*Hikmet*, *Şecaat* ve *İffet*) bir kişide ilahi yardım ve sonsuz mutluluk sayesinde toplanmasıyla ortaya çıkar.⁹⁰⁴ İbn Miskeveyh'e göre, hakiki adaleti gerçekleştiren kimsenin nefsinin bütün bölümleri aydınlanır ve nefis yükselerek kendine has işini en üstün şekilde yapar; bu, mutlu insanın Tanrı'ya yaklaşmasının son noktasıdır.⁹⁰⁵ Ona göre *adalet*, aşırı uçların ortasında yer alır ve eksik ile fazlayı orta yola getirmeyi sağlayan bir yetkinliktir.⁹⁰⁶ Kınalızâde ise *adalet*in hakikatini, nefis güçlerinin itidal üzere bulunmasına ve gizli-açık yerlerdeki hâl ve hareketlerin akıl ve şeriata uygun olarak yapılmasına bağlar.⁹⁰⁷

Kınalızâde *adalet*in ifratı, başkasının hakkını şer'i yolla olmaksızın çiğnemek şeklinde ortaya çıkan zulüm olarak tanımlarken tefritini ise, zulme ve haksızlığa uğradığında boyun eğip kabul etmek (*inzılam*)⁹⁰⁸ şeklinde tarif eder. Ona göre bu erdem bütün yetkinlikleri kendisinde topladığı gibi, bunun erdemsizliği olan zulüm de bütün eksiklikleri kendisinde toplamaktadır.⁹⁰⁹

Adalet sadece bireysel ahlâk ya da ahiret için değil, siyasi anlamda da lazım olan bir şeydir. Örnek verecek olursak, padişahlara dünya açısından çok lazımdır; çünkü *adalet* hazinenin bollaşmasına ve memleketin imar edilmesine sebep olan⁹¹⁰ bir erdemdir. Kınalızâde'nin ifadesiyle, "Adil sultan, zamanın bereketinden yeğdir ve gönüller adalet sayesinde kazanılır."⁹¹¹ Hüseyin Vâiz Kâşîfi'ye göre de bir padişahın bir saatlik adaleti, 60 yıllık ibadetten daha makbuldür; çünkü ibadetin sonucu sadece eda edene erişir, adaletin faydası ise herkese ulaşır.⁹¹²

Diğer üç ana erdemde olduğu gibi Kınalızâde Adalet erdeminin de alt erdemlerle detaylandırır. O, Ahlâk-ı Alâî eserinde *adalet* erdeminin altında on iki tür alt erdemin bulunduğunu ifade etmektedir.⁹¹³ Bu alt erdemlerin birincisi ise *dostluk/sadakat* erdemidir.⁹¹⁴ Kınalızâde geleneğinde *dostluk*, insanların toplumsal olarak bir araya gelmesi ve birbirine

⁹⁰² İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 102. ;Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 87, 89.

⁹⁰³ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 98, 101.

⁹⁰⁴ A.g.e, s. 89.

⁹⁰⁵ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 113.

⁹⁰⁶ A.g.e, s. 102.

⁹⁰⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 112.

⁹⁰⁸ A.g.e, s. 151.

⁹⁰⁹ A.g.e, s. 102.

⁹¹⁰ A.g.e, s. 445.

⁹¹¹ Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 151.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 498.

⁹¹² Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsinî*, s. 136.

⁹¹³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 96, 131.

⁹¹⁴ A.g.e, s. 96.

yardım etmesi için *ülfet* ile yakîn ilişkili şekilde zorunlu bir bağ olarak kabul edilmektedir.⁹¹⁵ *Adalet*in ikinci alt erdemi ise *birlik/ülfet*dir.⁹¹⁶ İnsanların umduğu yetkinliğe ulaşması ve beklediği mutluluğu kazanması için türünün fertleri ile bir arada bulunması (medeni hayat sürmesi) ve onlardan yardım alıp faydalanması gerekir; bu da arada ülfet ve dostluk olmadan gerçekleşmez.⁹¹⁷ Dolayısıyla insanların sosyal varlık olmalarının psikolojik arka planları bu erdemdir.

Adalet erdeminin üçüncü alt erdemi de *vefadır*.⁹¹⁸ Verilen sözü yerine getirmek anlamına gelen *vefa*, son derece çirkin bir haslet olan vefasızlığın zıddıdır. Kınalızâde'ye göre hem nebevi yasa hem de Muhammed'i (a.s.) yol/yaşam tarzı, ahde vefayı emreder. Tanım olarak *vefa*, yardımlaşma ve destekleme yoluna girmek ve bu yoldan sapmayı (çığnemeyi) hata kabul etmektir. Ayrıca Kınalızâde *vefayı* sözünde durmak ve hukuku uygulamak olarak da yorumlamaktadır.⁹¹⁹

Kınalızâde'nin *adalet* erdemi listesindeki alt erdemler arasında yer alan dördüncü sıradaki erdemi *şefkat* erdemidir.⁹²⁰ Kâşifî'ye göre yöneticilerin, haramlardan uzak durarak ve iyi muamele ederek halka şefkat göstermesi hem kendisine hem de tebaaya şefkat göstermek⁹²¹ demektir. Bu anlamıyla *şefkat* politik bir anlam kazanmaktadır.

Adaletle ilgili beşinci erdemimiz ise *sılayırahm/akraba bağlarını gözetme* erdemidir. Bu erdem, günlük kullanımdaki akraba ziyaretlerinden çok akrabaları servet ve refahta kişiyle ortak yapmaktır.⁹²² Akrabalık bağlarını gözetmenin zıddı akraba bağlarını koparmaktır.

Mükâfat erdemi de *adalet*in alt erdemlerindendir.⁹²³ Bu erdem, adil bir ödüllendirmeyi ifade eder. Ahlâkî anlamda dengeyi ifade eden *adalet*, siyasi anlamıyla da yöneticilerin ve kralların, hayır ve itibarları bölüştürürken adil hükmetmek ve eşit dağıtmakla yükümlü oldukları herkese hak ettiği ölçüde pay verilmesi⁹²⁴ gerektiği anlamına gelmektedir. Bunun tezahürü ise *mükâfattır*.

İyi ilişki/Hüsnü'l-muamele de yine *adalet* erdeminin bir alt erdemidir ve yedinci sırayı işgal eder.⁹²⁵ Bu erdem, sosyal hayatta dürüstlük ve hakkaniyetle davranmayı ifade eder;

⁹¹⁵ A.g.e, s. 476.

⁹¹⁶ A.g.e, s. 96.

⁹¹⁷ A.g.e, s. 476.

⁹¹⁸ A.g.e, s. 96.

⁹¹⁹ A.g.e, s. 170-171.

⁹²⁰ A.g.e, s. 96.

⁹²¹ Kaşifî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 352.

⁹²² Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 63.

⁹²³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 96.

⁹²⁴ A.g.e, s. 454.

⁹²⁵ A.g.e, s. 96.

İslâm ahlâk geleneğinde insanların birbiriyle iyi geçinmesi ve dayanışması *adalet*e bağlı görülmüştür.⁹²⁶

Güzel yargı/Hüsnü'l-hüküm, *adalet*in altında bir alt erdem olarak sekizinci sırayı alan erdemdir. Bu erdemin işlevi hukuki anlamda yargı ve hüküm verme aşamasında *adalet*i sağlamaktır.⁹²⁷ Hukukta bir tek delil ile hüküm vermemek, deliller çatışınca en güçlüsünü tercih edip ona göre hüküm vermek gerekir.⁹²⁸ Kınalızâde'ye göre hediye alma (rüşvet), yargı *adalet*i ve eşit taksim ile bir arada bulunamaz.⁹²⁹ Neredeyse şimdiye kadar hukuki anlamıyla *adalet*ten bahsedilmemiş olması, ahlâkın *adalet*e olan takdimi ve önceliği anlamına gelmektedir.

Sevimlilik/Mahbubiyet de yine *adalet*in alt erdemlerindendir.⁹³⁰ Bu erdem, adil olmanın bir sonucu olarak sevilme halidir. Kâşîfî'ye göre adil kişinin, *adalet*inden faydalanmasalar bile, herkes tarafından sevilmesi *adalet*in faziletinin göstergesidir.⁹³¹

*Adalet*in on iki alt erdemi arasındadır onuncu sırada bulunan erdem ise *teslimiyet*dir.⁹³² *Teslimiyet*, kader ve ilahi takdire rıza gösterme kavramlarıyla ilgilidir.⁹³³ Ancak Kınalızâde, *teslimiyet*'in, ahiret işlerinde çalışıp çabalamayı bırakıp tembellik ve ataleti tercih etmeye yol açmaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁹³⁴

Teslimiyet ile benzer şekilde *adalet*in alt erdemleri arasında on birinci sırada yer alan erdemimiz de *tevekkül* erdemidir.⁹³⁵ Kınalızâde *tevekkül*ü, ilahi lütfâ güvenmekle birlikte, bu dünyadaki işlerde çalışıp çabalamayı terk etmemeyi gerektiren⁹³⁶ bir huy olarak görmektedir.

*Adalet*in alt erdeminin sonuncusu ise *ibadettir* ve *adalet*in on iki alt türünden on ikinci sırayı işgal etmektedir.⁹³⁷ *İbadet*i, insanın Yüce Yaratıcısına karşı gerekeni, gerektiği gibi yapmasıyla ilgili olarak göre İbn Miskeveyh, onu Tanrı'ya karşı *adalet* kavramıyla ilişkilendirir.⁹³⁸ Kınalızâde ve seleflerinin düşünsel uyumluklarını kısaca irdeleyecek olursak, Kınalızâde'nin *Adalet*i, diğer üç temel erdemin (Hikmet, Şecaat, İffet) bir araya gelmesiyle

⁹²⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 89-90.

⁹²⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 96.

⁹²⁸ A.g.e, s. 498. ; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 151.

⁹²⁹ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 455.

⁹³⁰ A.g.e, s. 96.

⁹³¹ Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 141.

⁹³² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 96.

⁹³³ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 170.

⁹³⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 197, 199.

⁹³⁵ A.g.e, s. 96.

⁹³⁶ A.g.e, s. 197.

⁹³⁷ A.g.e, s. 96.

⁹³⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 108.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 195-196.

ortaya çıkan "bütün yetkinlikleri toplayan" en üstün erdem olarak görmesi,⁹³⁹ bu tasnifi benimseyen İbn Miskeveyh,⁹⁴⁰ Nasreddin Tûsî ve Celaledin Devvânî⁹⁴¹ ile tamamen uyumludur. Platon da adil devleti, üç sınıfın (besleyiciler, koruyucular ve yöneticiler) kendi işleriyle uğraşması ve başkasının işine karışmaması olarak tanımlar; bu da adaleti, bütünün uyumu olarak görmektedir.⁹⁴²

Sosyal ve siyasi işlev olarak baktığımızda, adaletin yalnızca kişisel bir erdem değil, aynı zamanda başkalarıyla ilişkiyi içerdiğini ve bu nedenle hayırlı olduğunu görmekteyiz. Bu yöndeki görüş,⁹⁴³ Kınalızâde'nin siyasetname geleneğine uygun olarak adalete büyük önem vermesiyle paralellik göstermektedir.⁹⁴⁴ Nitekim Fârâbî de adil hükümdarın, doğal olarak adaleti ve adaletlileri sevmesi gerektiğini belirtir.⁹⁴⁵

Başka bir husus da zulüm ve itidal noktasındaki düşüncelerdir. Adaletin aşırı uçların ortası olduğu fikri,⁹⁴⁶ Aristoteles'in adaleti *Tam ve Doğru Orta* olarak görmesiyle uyumludur.⁹⁴⁷ Kınalızâde'nin ifratı zulüm, tefriti zulme boyun eğmek (inzılam) olarak görmesi,⁹⁴⁸ zulmün iki ucu (fazlalık ve eksiklik) temsil ettiği yönündeki felsefi düşüncesi felsefi gelenekle ilişkili ve uyumludur.⁹⁴⁹

Ana erdemlerdeki uyumlu düşünceler gibi alt erdemlerde de bir fikri uyumluluğun olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda Kınalızâde'nin listesindeki alt erdemlerin çoğu, sosyal ve siyasi yaşamda ortaya çıkan ikincil erdemlerdir. Dostluk erdemi çerçevesinde Kınalızâde'nin dostluk ve birliğe yer vermesi,⁹⁵⁰ İbn Miskeveyh'in *dostluğu* ikinci dereceden büyük faziletler arasında sayması ve *adalete* bağlı olarak görmesiyle uyumlu⁹⁵¹ bir düşünsel birlikteliği ifade etmektedir. Aristoteles de dostluğun toplumda zorunlu olduğunu ve yasa yapıcıların devletin varlığını sürdürmesinin dostluğa bağlı olduğunu ifade ettiğini belirtir.⁹⁵² Dolayısıyla Antik Yunan'dan İslam düşüncesine kadar *adalet* konusunda bütün bir ahlâk literatürünün uyumluluğundan bahsetmek mümkündür.

⁹³⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 87.

⁹⁴⁰ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 108.

⁹⁴¹ Devvânî, *Ahlak-ı Celalî*, s. 50.

⁹⁴² Platon, *Devlet*, s. 433a-b.

⁹⁴³ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 108.

⁹⁴⁴ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 136.

⁹⁴⁵ Okumuş, a.g.m., s. 716.

⁹⁴⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 102.

⁹⁴⁷ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 111.

⁹⁴⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 102.

⁹⁴⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 113.

⁹⁵⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 96.

⁹⁵¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 89-90, 114, 119.

⁹⁵² Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1155a.

Aynı şekilde *vefa* erdemi konusunda da bir düşünsel birliktelikten bahsetmek mümkündür. Nitekim ahde vefaya büyük önem verilmesi ve vefasızlığın yöneticiler için ayıp görülmesi,⁹⁵³ genel İslam ahlâk geleneğinde yaygındır. Bu düşüncenin de Kınalızâde'nin listesinde yer alması *adalet*in sosyal ilişkileri düzenleyen yönünü pekiştirmektedir.

Mükâfat ve *güzel yargı* erdemleri de Aristoteles'ten gelen dağıtıcı ve düzeltici adalet kavramlarının bir yansımasıdır. Hatırlanacağı üzere *dağıtıcı adalet* (*mükâfat*), bireyler arasındaki liyakate ve yeteneğe göre paylaşımı içermektedir.⁹⁵⁴

Kınalızâde'nin listesinde *teslimiyet*, *tevekkül* ve *ibadet* (Dini Boyut) kavramlarına yer vermesi,⁹⁵⁵ onun dini-felsefî ahlâk sentezinin bir sonucudur. İbn Miskeveyh, bu tür kavramları (Tevekkül, İhlas, Sabır, Rıza) İhvanü's-Safa geleneğinde nefis hastalıklarının tedavisi bağlamında ele alırken,⁹⁵⁶ Kınalızâde bu erdemleri doğrudan *adalet* çatısı altına yerleştirmektedir. Aristoteles ise adaletin bir kısmını Tanrı'ya karşı adalet olarak sınıflandırır,⁹⁵⁷ bu da *ibadet* erdemine felsefî bir temel sağlamaktadır. Öte yandan *ibadet*in faydası (kısmen de olsa)⁹⁵⁸ kişisel iken, *adalet*in faydası geneldir; bu yüzden adalet ibadetten üstün tutulmuştur.⁹⁵⁹

2.3.3. Erdemlerin Zıddı Olan Rezîletler/Erdemsizlikler

Kınalızâde'ye göre erdemler *orta* (*itidal*) mesabesindedir; erdemsizlikler ise erdemlerin karşısındaki ifrat (aşırılık) ve tefrit (eksiklik) uçları konumundadır.⁹⁶⁰ Dört ana erdemin zıtlarını yani rezîletleri/erdemsizlikleri bilmek, erdemlerin daha net anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Aynı zamanda erdemleri bilmenin tek yolu da erdemsizlikleri bilmekten geçer.⁹⁶¹ Onun için erdemlerden sonra erdemsizlikleri incelememiz de araştırmamızın çerçevesi itibarıyla gereklidir.

İlk erdemsizlik *hikmet* erdeminin zıddı olan *bilgisizlik/cehalet* erdemsizliği/rezîletidir. *Cehalet*, basit (bilgisiz olduğunu bilmek) ve birleşik (bilgisiz olduğunu bilmemek) cehalet

⁹⁵³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 171-172.

⁹⁵⁴ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 109-110.; Fârâbî, *Muntezea (Arapça)*, thk. Neccâr, s. 72.

⁹⁵⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 96.

⁹⁵⁶ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 170.

⁹⁵⁷ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 108, 111-112.

⁹⁵⁸ İslam fıkhiinde namaz, oruç, bireysel nafîle ibadetler bireysel olsa da, zekât gibi toplumsal boyutları olan ibadetler de vardır. Onun için *kısmen* ifadesini kullanmak daha net açıklayıcı olmaktadır.

⁹⁵⁹ Kaşîfi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 136.

⁹⁶⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 98.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 98, 148.

⁹⁶¹ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 52, 86, 421.

olarak ortaya çıkar.⁹⁶² *Hikmetin* alt erdemlerinin ifrat ve tefrit uçları da erdemsizlik olduğunu daha önce kendi bağlamlarında ifade etmiştik.⁹⁶³ Örneğin, zekanın ifratı hızlı hayal kurma/hüküm hatası,⁹⁶⁴ tefriti ise yavaş anlamadır. Ezberleme erdeminin zıttı, gerekli olan şeyi hatırlamayı gerektiren unutkanlıktır.⁹⁶⁵ Diğerleri de bu şekilde düşünülebilir.

İkinci erdemsizlik ise *şecaatin* zıddı olan *korkaklık* ve *ataklık* erdemsizlikleridir. Bu iki erdemsizliğin birincisi olan *ataklık*, *şecaatin* ifrat ucu olan erdemsizliği ifade etmektedir. Buna karşılık diğer uç olan tefrit ise *korkaklık* erdemsizliğidir.⁹⁶⁶ *Ataklık*, gereksiz yere tehlikelere atılmaya sebebiyet verirken *korkaklık*, nefsin alçaklığına, tembelliğe ve zalimlerin zulümde kökleşmesine yol açar.⁹⁶⁷ Dolayısıyla her iki rezîlet de sadece bireysel ahlâksızlık olarak ele alınamazlar; bilakis bunlar toplumsal zararlara da sebebiyet veren erdemsizlikler muamelesini hak etmektedirler.

Üçüncü kısım erdemsizlikler ise *iffet* erdeminin zıttı olan erdemsizliklerdir. Bunlar *fücur* ve *sönmüşlük* rezaletleridir. *Fücur* veya *iffetsizlik*, şehvanî arzulara aşırı bağımlılık ve bütün arzulara aşırıya gitmek demektir.⁹⁶⁸ *Fücur* *iffet* erdeminin ifrat ucu iken, tefrit ucu ise *sönmüşlüktür* ve bu erdemsizlik hiçbir hazza iştah duymamaktır.⁹⁶⁹

Son grup erdemsizliklerimiz ise *adaletin* dengesinden iki uca kaymakla meydana gelen *zulüm* ve *inzılam* erdemsizlikleridir. *Zulüm*, başkasının hakkını şer'i yolla olmaksızın çiğnemek, namusuna tecavüz etmek veya nefesine zarar vermek şeklinde ortaya çıkan adaletin ifratıdır.⁹⁷⁰ *Adaletin* tefriti ise *zulme boyun eğmek/inzılamdır* ki bu, başkasından kendisine yönelik zulmü kabul etmek ve nefis alçaklığı sebebiyle sefaleti seçmektir. Zulüm, bütün eksiklikleri kendisinde toplayan erdemsizlik/rezîlettir.⁹⁷¹

Dört ana erdemin erdemsizliklerini kısaca açıkladıktan sonra Kınalızâde ve kendisinden önceki filozoflarla bir karşılaştırmanın yapılması, konuyu daha net duruma getirecektir.

Erdemin *orta yol* olduğu ve rezîletlerin uçlarda yer aldığı prensibi, Aristoteles'in etiğiyle örtüşür mahiyettedir. Aristoteles'e göre erdem, aşırılık ve eksiklik (ifrat ve tefrit) arasında yer alır.⁹⁷² Platon ise adaletsizliğin ortanın iki ucunu teşkil ettiğini söylerken,⁹⁷³ Kınalızâde'nin

⁹⁶² Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 154.

⁹⁶³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 103.

⁹⁶⁴ A.g.e, s. 104.

⁹⁶⁵ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 102.

⁹⁶⁶ A.g.e, s. 102.

⁹⁶⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 178.

⁹⁶⁸ A.g.e, s. 98.

⁹⁶⁹ Bediüzzaman Said-i Nursi, *İşaratül-İ'caz* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2000), s. 33.

⁹⁷⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 102.

⁹⁷¹ A.g.e, s. 102-103.

⁹⁷² Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 98.

zulüm (başkasına haksızlık) ve inzılam (kendine haksızlık) ayrımı, bu iki ucu somutlaştırır gibi durmaktadır.⁹⁷⁴

İslam filozofları da erdemlerden sapmayı rezîlet olarak görürler. Nasîreddin Tûsî, bazı erdemsizliklerin haya erdeminin iki ucu olan *arsızlık (vekahat)* ve *çekingenlik (hurk)*, veya cömertlik erdeminin iki ucu olan *israf* ve *cimrilik* olduğunu belirtir.⁹⁷⁵ Bu, Kınalızâde'nin itidal merkezli yapıyı kullanmasının İslam felsefesi geleneğinde yaygın olduğunu göstermektedir. İbn Miskeveyh ise faziletin kendine has olan yerden birazcık saparsa kusurdan kurtulamayacağını ve başka bir kötülüğe yaklaşacağını ifade etmektedir.⁹⁷⁶ Bu düşünceler düşünsel gelenekte bir birliğin olduğunu göstermektedir.

2.3.4. Erdeme Benzeyen Erdemsizlikler/Rezîletler

Kınalızâde, bazı erdemsizliklerin, özellikle ifrat uçlarında yer alanların, erdeme benzer görünmesine rağmen, gerçekte birer kusur olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda *şecaatin* aşırı ucu olan *ataklık (cüret)*, yiğitliğe benzese de tehlikelere gereksiz yere atılmaktır.⁹⁷⁷ Tûsî'nin, Padişahın savaş meydanına bizzat dalmasını çılgınlık olarak nitelendirmesi⁹⁷⁸ bu yanıltıcı erdemsizliğin en net ifadesidir. Çünkü bu davranış, erdemli bir eylemin ölçüsüzlüğe kaçarak rezîlete dönüşmesidir.

Erdeme benzeyen bir erdemsizlik de cömertliğin ifratı *israf* erdemsizliğidir. Kınalızâde, *tefaddul* (lütuf dairesi) erdeminin adaletin bir ihtiyat mertebesi olarak görürken, ona göre eğer tefaddul, çok ifrata yönelerek hak etmeyenlere infak ve hak edenlere zarar vermeye yönelecek olursa, yerilen bir israf rezîleti olur.⁹⁷⁹ Dolayısıyla israf, cömertliğe benzeyen bir aşırılıktır⁹⁸⁰ ve dikkat edilmemesi durumunda erdem gibi görünerek yanıltıcı olabilmektedir.

Bir başka erdemle karıştırılan erdemsizlik ise *övünme/salef* erdemsizliğidir. *Övünme*, kişinin kendisini layık olmadığı bir derecede görmesi, kendini beğenme ve yalancılıktan meydana gelen bir erdemsizce bir huydur.⁹⁸¹ İbn Miskeveyh'e göre bu davranış, dışsal niteliklerle (at, elbise, atalar) üstünlük yarışına girmektir.⁹⁸² Övgü, övünen kişiye, övüldüğü

⁹⁷³ Platon, *Devlet*, s. 456c.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 124.

⁹⁷⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 102.

⁹⁷⁵ A.g.e, s. 102-103.

⁹⁷⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 31.

⁹⁷⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 128.

⁹⁷⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 102.

⁹⁷⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 124-125.

⁹⁸⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 102.

⁹⁸¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 265.

⁹⁸² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 175.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 159.

niteliklerin kendisine değil, ait olduğu şeylere ait olduğu bilinmelidir.⁹⁸³ Bu ise insan yakışmayan bir durumdur.

Başka bir erdemsizlik, *riya* ve *taklit* erdemsizliğidir. Kınalızâde'ye göre *adalet*in hakikatinden nasipsiz olan bazı ünlü ve riyakâr kimseler, kendilerini adil ve iyi insanların yolunda göstermeye çalışırlar; gösteriş amacıyla faziletli işler yaparlar.⁹⁸⁴ O, bu tür bir davranışın, maymunun insanı taklit etmesine benzediğini ve bunun bilgisizlikten kaynaklandığını belirtir.⁹⁸⁵ Oysa bu erdemsizlik kendisini yapanlara göre erdem görülmektedir.

Antik Yunan etiğinde, erdemlerin ifrat ve tefrit uçlarının kusurlu olması, erdeme benzeyen rezîletlerin de mevcudiyetini açıklamaktadır. Bu meyanda Aristoteles'in *itidal* ilkesinde, örneğin israf cömertliğe yüzeysel olarak benzese de amaç ve sonuçları itibarıyla kusurlu bir davranış olduğu için bir rezîlettir.⁹⁸⁶ Kınalızâde de bir insanın adiliğinin, çok faydasız söz söylemesinden ve sorulmayan şeyleri haber vermesinden anlaşılabileceğini, dolayısıyla bu görünüşte faydalı eylemlerin bile (konuşma) yanlış bağlamda rezîlet olabileceğini belirtmektedir.⁹⁸⁷

İbn Bacce, erdemsiz şehirde yaşayan yetkin kişinin (*Mütevahhid*), ahlâk erdemlerinin (toplumsal iyilere işaret eden) aksine, daha üstün olan akli yetkinliklere odaklanması gerektiğini savunur.⁹⁸⁸ Ona göre ahlâk erdemlerinin (örneğin cesaret) hayvanda türe, insanda ise tercih ve düşünceye bağlı olması farkı önemlidir.⁹⁸⁹ Öyleyse eğer ahlâk erdemleri (görünüşte iyi eylemler) akli yetkinliğe götürmezse, gereksiz ve boş bir çabadır.⁹⁹⁰ Bu, Kınalızâde'nin ele aldığı riya ve övünme gibi durumların, amaç (akli yetkinlik/mutluluk) bozulduğunda nasıl değersizleştiğini açıklayan bir durumdur.

Fârâbî, erdemsiz şehirlerde, erdemli şehirlerde amaç olan şeylerin, bu şehirlerde amaçlar olarak inşa edildiğini belirtir.⁹⁹¹ Bu, erdemli gibi görünen fiillerin, nihai ve doğru amaçtan saptığı anda rezîlete dönüştüğü fikriyle uyumludur. Sonuç olarak dikkat edilmezse erdemsizliklerin bazıları erdem gibi görünebilmektedir. Bu da hem bireysel anlamda hem de toplumsal veya politik anlamda ciddi sorunlara yol açabilmektedir.

⁹⁸³ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 175. ; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 159.

⁹⁸⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 112.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 68.

⁹⁸⁵ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 106.

⁹⁸⁶ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 98.

⁹⁸⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 494.

⁹⁸⁸ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 109.

⁹⁸⁹ A.g.e, s. 113.

⁹⁹⁰ A.g.e, s. 136.

⁹⁹¹ A.g.e, s. 31.

2.4. Kınalızâde'ye Göre Nefis Hastalıkları ve Tedavisi

Kınalızâde'nin ahlâk düşüncesinde nefis hastalıklarını, klasik İslâm felsefesinin “ruhânî tıp” anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Bu yaklaşım, bedeni tıptaki tedavi yöntemlerini ahlâka uyarlayan ve nefsi bir “hasta beden” gibi tasvir eden Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî ile başlayan gelenekten beslenmektedir.⁹⁹² Onlara göre beden sağlığı korunmak ve hastalık giderilmek suretiyle muhafaza ediliyorsa, nefis de aynı prensiple düzenlenebilir. Bu nedenle nefis hastalıklarının tedavisi, zıddı ile tedavi edilme (ilâc bi'l-zıdd) yöntemine dayanır.⁹⁹³

Kınalızâde, nefsin üç temel gücü üzerinde ortaya çıkan bozulmaların çeşitli “hastalık”lara yol açtığını belirtir.⁹⁹⁴ Şimdi bu hastalıklar ve onların tedavi yöntemlerine geçelim.

2.4.1. Bilgi Ve Cehaletle İlgili Hastalıklar veya Temyiz Gücünün Hastalıkları

Nefsin idrak ve temyiz gücünde meydana gelen bozulmalar, insana özgü en temel kuvvetin zayıflaması anlamına gelir. Bu kuvvetin bozulması, erdemsizliklerin en tehlikelilerini doğurur. Kınalızâde bu alanda üç temel hastalıktan söz eder ve bunları da şaşkınlık, cehalet-i basit ve cehalet-i mürekkeb⁹⁹⁵ şeklinde sıralar.

Bu düşünce, İslam ahlâk felsefesinin akılcı (rasyonel) geleneğinde, idrak ve temyiz gücüne (kuvve-i nâtika) atfedilen mutlak merkezîyeti ve bu gücün bozulmasının ahlâkî sonuçlarını gösteren genel kabulü dile getiren bir ifadesidir. İster Antik Yunan'da olsun ister İslam felsefî düşüncesinde olsun, nefsin idrak ve temyiz gücü, yani akıl, insanı diğer canlılardan ayıran yegâne yetkinlik⁹⁹⁶ olarak kabul edilmektedir. Mutluluğa ulaşmak ve akla göre yaşamak, insanın en şerefli unsuru olan bu kuvveye dönmekle (rücu) mümkündür.⁹⁹⁷ İnsanın fiilinin doğru bir temyizle eylemde bulunmaya bağlı olduğu⁹⁹⁸ ve hikmetin (akıl gücünün erdemi) tüm diğer erdemlerin (adalet, iffet, şecaat) esasını oluşturduğu kabulü,⁹⁹⁹ yine bu düşünce biçiminin genel bir kabulüdür.

⁹⁹² Mustafa Çağrııcı "Kindî'nin Def'u'l Ahzan Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri. ", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1995), s. 221-234.

⁹⁹³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 112.

⁹⁹⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 45.

⁹⁹⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 151.

⁹⁹⁶ A. g. e, s. 76. ; Aristoteles, *Politika*, s. 1332a.

⁹⁹⁷ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 79.

⁹⁹⁸ Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, s. 31.

⁹⁹⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 113.; Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 74.

Temyiz gücünün zayıflaması veya bu güçte meydana gelen bozulmalar, erdemli yaşam için gerekli olan bilgiden yoksunluk (cehalet) demektir. Bu düşüncede cehalet, nefis için sürekli bir hastalık teşkil eder ve kişiyi ebedi rahatlıktan mahrum bırakır.¹⁰⁰⁰ Bu gücün en aşırı bozulma hali olan, kişinin bilmediğini dahi bilmemesi (cehalet-i mürekkeb), cahilliğin son mertebesi¹⁰⁰¹ olarak kabul edilir ve bu, hiçbir erdemsizliğin erişemeyeceği kadar zararlı görülür. Bu durum ise, kişinin kendisini ıslah etmesini imkânsız¹⁰⁰² hale getirir. Şimdi hastalıkları ele alalım.

2.4.1.1. Şaşkınlık (Hayret)

Temyiz gücünün ifratından doğan¹⁰⁰³ bu erdemsizlik, gizli meselelerde zıt delillerin çatışmasıyla hakikatin şüphe ile gizli kalmasıdır.¹⁰⁰⁴ Bu durumdaki kişi hakikati göremez.¹⁰⁰⁵

Tedavi olarak Celâleddîn Devvânî, çelişik önermelerin aynı anda doğru olamayacağını düşünmek gerektiğini, böylece aklın bir tarafa yönelmesinin sağlanabileceğini vurgular.¹⁰⁰⁶ Bu yaklaşım, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesiyle uyumludur.

2.4.1.2. Basit Cehalet (Cehalet-i Basit)

Temyiz gücünün tefriti olup, kişinin bir şeyi bilmediğini bilmesi durumudur.¹⁰⁰⁷ Yani bilgisizliğinin farkında olmaktır. Kınalızâde bunun, öğrenmeye vesile olduğu için başlangıçta kötülenmediğini, fakat bu hâl üzere kalmanın erdemsizlik olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁰⁸

Bunun tedavisi ise Kınalızâde'ye göre insanın, hayvanlardan davranış farklarının incelemesi, bilgi ve temyizins insana özgü olduğunun kavranmasıdır.¹⁰⁰⁹ Aristoteles'in de insanı "doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt eden canlı" olarak tanımlaması¹⁰¹⁰ bu hastalığın tedavisi için bir yol gösterme işareti özelliğini taşımaktadır.

Basit bilgisizlik, bir eksiklik durumu olmasına rağmen, filozoflarca başlangıçta yerilmez ve kötü görülmez. Aksine, bu durum, ilim ve bilgi öğrenmenin ilk şartı olarak kabul edilir. Bir

¹⁰⁰⁰ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 47.

¹⁰⁰¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 165.; Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 313.

¹⁰⁰² Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 153.

¹⁰⁰³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 151, 231.

¹⁰⁰⁴ A.g.e, s. 151.

¹⁰⁰⁵ A.g.e, s. 118.

¹⁰⁰⁶ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 54.

¹⁰⁰⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 152.

¹⁰⁰⁸ A.g.e, s. 120.

¹⁰⁰⁹ A.g.e, s. 121.

¹⁰¹⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 1253a.

kişi bu bilgisizlik durumunu fark etmeden, yani bir şeyi bilmediğini bilmeden, öğrenme gerçekleşmez ve kişi bilgi nesnesine yönelemez veya bilgi talep edemez.¹⁰¹¹

Basit bilgisizlik hali, Antik Yunan filozofları için bilgelik arayışının zorunlu başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir. Aristoteles'e göre, ilk düşünürleri felsefi kurgulara iten şey merak (curiosity) olmuştur.¹⁰¹² Ona göre bir güçlüğü fark etmek ve merak etmek, insanın kendi bilgisizliğini kabul etmesi demektir. Bu nedenle, ilk filozoflar bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya giriştiklerinde, bilgiyi sırf kendisi için arıyorlardı ve bunu faydacı bir amaçla yapmıyorlardı.¹⁰¹³ Yani, bilgelik yolculuğu, kişinin cehaletini kabul etmesiyle başlamaktadır.

Basit bilgisizliği öğrenmenin ilk basamağı olarak gören bir diğer filozof ise Sokrates'tir. Sofistlerin yolundan giderek felsefenin yönünü insana çeviren Sokrates, basit bilgisizliği en veciz şekilde şu sözlerle ifade etmiştir: "Bütün bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir".¹⁰¹⁴ Bu ünlü ifade, bilginin başlangıcının, kişinin kendi bilgi sınırlılığını fark etmesi olduğunu gösterir mahiyettedir.

İslam filozofları da bu basit bilgisizlik zeminini, hakikate ulaşmanın temeli olarak görmüşlerdir. Kindî, filozofun hakikati tam olarak tek bir neslin çabasıyla yakalanamayacağını, zira bir insan ömrünün buna yetmeyeceğini belirtmektedir.¹⁰¹⁵ Bu görüş, bireyin kendi bilgisizliğini (eksikliğini) kabul etmesini ve çeşitli toplumların ve farklı nesillerin bir araya topladığı azıcık bilgilerin büyük bir değere dönüştüğünü göstererek,¹⁰¹⁶ bilginin kolektif bir çabayla artırılması gerektiğini ima etmektedir. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde ahlâkî yetkinlik bağlamında yer alan bilgisiz (câhil) insan, teorik yetkinlik açısından kötü (fâsık) insandan ayrı ve faziletli insanla zıtlık içerisinde¹⁰¹⁷ görülür. Bu bağlamda filozofun yol haritası (tahsil), insanın entelektüel yetkinleşme sürecinin nereden ve nasıl başlaması gerektiğine dair bir yol haritası çizer. Bu süreç de cehaletin aşılmasıyla başlar.

2.4.1.3. Birleşik Bilgisizlik ya da Cehl-i Mürekkeb

Mürekkeb Cehalet (Birleşik Bilgisizlik/cehl-i mürekkeb), kişinin bir şeyi bilmediği gibi bilmediğini de bilmeyip onu bildiğini sanmasıdır. Bu duruma "birleşik cehalet" ismi

¹⁰¹¹ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 114.

¹⁰¹² Aristoteles, *Metafizik* (İstanbul: Sosyal Yayınevi, 1996), s. 982b.

¹⁰¹³ A.g.e, s. 982b20.

¹⁰¹⁴ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 4.

¹⁰¹⁵ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 120.

¹⁰¹⁶ A.g.e, s. 120

¹⁰¹⁷ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. Giriş XXIX.

verilmiştir, çünkü bilgisizlik hem bilmemek hem de bilmediğini bilmemek şeklinde iki kere mevcuttur.¹⁰¹⁸ Bu durum aynı zamanda "insanın ilim surecinden yoksun olması, geçersiz bir inanç suretiyle ve kendisinin alim olduğuna kati kararlar dolu olmasıdır" şeklinde de tanımlanır.¹⁰¹⁹ Kınalızâde, selefi olan Devvânî gibi bunun en zararlı rezîlet olduğunu söyler.¹⁰²⁰ Bunun sebebi ise bu hastalığa yakalanan kişinin, suretinin (iç tutarlılığının) bozulmasına rağmen kusurunu kabul etmemesidir.¹⁰²¹

Bu durum bazen bunun bir erdem olduğunu göstererek, bazı insanların öfkenin şiddetini erkeklikten kaynaklandığını zanneden yanlış bir hayalle onu yiğit olarak görmesi gibi, batıl bir zandan kaynaklanan çirkin fiillere de yol açabilmektedir.¹⁰²²

Mürekkebe cehaletin tedavisi, yanlış inancın yalan olduğunun kanıtlanmasıyla ilişkilidir. Çünkü bu kişinin kendisi hakkındaki zannıyla ilişkili bir durumdur. Onun için bu hastalığın tedavisi, kişinin sahip olduğu yanlış inancın veya batıl fikrin *burhan* (kesin kanıt) ile ispatlanmasıyla gerçekleşir.¹⁰²³ Dolayısıyla bu tedavi, en zor tedavi biçimidir.¹⁰²⁴ Beden tabipleri bazı kötü ve uzun süren hastalıkları tedavi etmekten aciz kaldıkları gibi, nefis tabipleri de bu tür hastalığı tedavi etmekten aciz kalabilmektedirler. Zira hasta, kendi kusurunu kabul etmeyi reddeder¹⁰²⁵ ve bu zorluk, bilginin, yani gerçeğin, bireyin hatalı inancına karşı kanıtlanarak yerleştirilmesi gerekliliğinden kaynaklanır. Bu durumdaki kişinin bakışının kendisine yönlendirilmesi neredeyse imkânsız olduğundan tedavi de o derece zorluk içermektedir.

2.4.2. Öfke ve Korku Temelli Hastalıklar (Gadabî Gücün Hastalıkları)

Öfke gücü, zararlara karşı koymak için yaratılmıştır. Ancak ifrat ve tefrit hâlinde çeşitli hastalıklar doğurur. Bu hastalık veya erdemsizliklerin ilki öfkedir. Filozoflar, öfke gücünün niteliği ve yol açtığı zararları konusunda fikir birliği içindedirler. Öfke gücünün niteliği anlamında, zararlara karşı koymak için yaratıldığı¹⁰²⁶ ifade edilmektedir. Kınalızâde'ye göre

¹⁰¹⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 154.

¹⁰¹⁹ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 156.

¹⁰²⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 124.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 156.

¹⁰²¹ Nasiruddin Tûsî; a.g.e, s. 156.

¹⁰²² Devvani, *Ahlak-ı Celali*, s. 126-127.

¹⁰²³ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 152.

¹⁰²⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 154.

¹⁰²⁵ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 155.

¹⁰²⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 84, 148.

bu güç, düşünen insanî nefsin gerekli bir hizmetçisidir ve tamamen yersiz de değildir. Ona göre yersiz olsaydı Hikmetli Yaratıcı tarafından insanın yaratılışına yerleştirilmezdi.¹⁰²⁷

İbn Miskeveyh'e göre öfke, nefsin bir davranışdır ve öç alma arzusu ile kalpteki kanın galeyanına sebep olur.¹⁰²⁸ O, bedenin biyolojisi üzerinden bir değerlendirme yaparak, öfke şiddetli olduğunda, kalpteki kanın galeyanının artacağını ve karışık, kara bir dumanın sinirleri ve beyni kaplayacağını iddia etmektedir.¹⁰²⁹ Gadabî gücün ifratı olan öfkenin aklı kararttığı ve düşünceyi felce uğrattığı konusunda düşünürler arasında fikir birliği vardır.¹⁰³⁰ İbn Miskeveyh, öfke durumunda aklın durumunun kötüleştiğini ve çalışmasının zayıfladığını, alev ve dumanın aklı bürüdüğünü, söndürülmesi imkânsızlaşan bir mağaraya benzer bir hal aldığını¹⁰³¹ söyler.

Öfke hastalığının tedavisine baktığımızda ise, temel olarak tedavinin öfkenin anlık lezzetinin geçici olduğu, buna karşılık dünyevi pişmanlık ve uhrevî zararın ağır bastığı düşüncesine dayanmaktadır.¹⁰³² Öfkenin tedavisi anlamından Kınalızâde bize öfke sırasında aklın ışığının perdelenmesini ve kalpteki kan kaynamasının zararını düşünmeyi tavsiye eder.¹⁰³³ Hatta Tûsî tarafından, kötü huylar alışkanlık haline gelmişse, nefsin azarlanması (tevbih), hatta cezalandırılması ve zor işlerle eğitilmesi (son çare olarak dağlama benzetmesiyle) gerektiği önerilmektedir.¹⁰³⁴

2.4.2.1. Cürretkârlık, Korkaklık ve Gevşeklik

Nefs, Gadabî gücün orta yolu olan yiğitlik (şecaat) erdeminden saptığında, birbirine zıt iki rezîleti (erdemsizliği) ortaya çıkarır.¹⁰³⁵ Bu uçlardan birincisi ifrat ucu olan *cürretkârlık* diğeri ise *korkaklık* ve *gevşeklik*dir. *Cürretkârlık*, (tehlikeye atılma) olarak adlandırılmaktadır.¹⁰³⁶ Bu huyun karakteri, girilmesi iyi olmayan bir şeye düşüncesizce atılmaktır.¹⁰³⁷ Bu durum ise ölçsüzlük ve aşırı sinirlenme halinde ortaya çıkar.¹⁰³⁸ Gadabî gücün ikinci erdemsizliği ise öfke gücünün tefriti olan *korkaklık* ve *gevşeklik*dir.¹⁰³⁹ Korkaklık,

¹⁰²⁷ A.g.e, s. 177.

¹⁰²⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 172, 183.

¹⁰²⁹ A.g.e, s. 172.

¹⁰³⁰ A.g.e, s. 89.

¹⁰³¹ A.g.e, s. 172.

¹⁰³² Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 60.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 92.

¹⁰³³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 155.

¹⁰³⁴ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 153.

¹⁰³⁵ A.g.e, s. 100.

¹⁰³⁶ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 49.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 100.

¹⁰³⁷ Nasiruddin Tûsî; a.g.e, s. 100.

¹⁰³⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 147.

¹⁰³⁹ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 49.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 100.

yırtıcı gücün (öfke gücü) tefrit ucu tarafında yer alır.¹⁰⁴⁰ Gerektiği zaman harekete geçilmesi gerektiği halde nefsin intikam için harekete geçmekten sükûnet ve durgunluğu tercih etmesidir.¹⁰⁴¹ Bu, öfkenin şiddetli hareketinin tam tersi olan, nefsin tam bir sükûn halinde bulunması durumuyla (meskenet) ilişkilidir.¹⁰⁴² Meskenet huyunun ardından nefsi hor görme ve kötü bir yaşayış gelir.¹⁰⁴³ Korkaklık, aynı zamanda her türlü kötülüğün sebebi olan tembellik (rahatı sevme) ve gevşeklik erdemsizliğini de doğurur.¹⁰⁴⁴ Korkak kişi, kıskanmamak ve hamiyetsizlik ile de nitelendirilmektedir.¹⁰⁴⁵ Korkaklık etkileri itibariyle, insanda sebat ve sabrın azalmasına, her kötülük ve zulmü kabul etmeye (inzılam), hatta iyi insanların karşı koyduğu şeylere yeteri kadar karşı çıkmamaya sebep olur. Bu durum, İbn Miskeveyh tarafından *kadınsı erkekler* gibi davranmak şeklinde nitelenmiş ve ona göre nefsi hor görme, aile ve mal konularında her çeşit rezalete katlanma gibi kötü bir yaşayışı beraberinde getirmiştir.¹⁰⁴⁶ Bu iki erdemsizlik aynı zamanda nefsin hastalıklarıdır.

Korkaklık hastalığının tedavisinde nefsin, hareketsizliğinin zararına ikna edilmesi ve gizli öfkenin ölçülü biçimde uyandırılması tavsiye edilir.¹⁰⁴⁷ Devvânî'nin bunu zayıf ateşin üflenerek tutuşturulmasına benzetmesi,¹⁰⁴⁸ sönmüş olan öfke gücünü harekete geçirme ihtiyacına işaret etmesidir. Bu amaçla nefis, korkulu durumlara, şiddetli savaflara ve büyük tehlikelere atılmakla eğitilebilir ve bu eylemler, tembellik ve gevşeklikten uzaklaşarak yiğitlik erdemini elde etmek için¹⁰⁴⁹ yapılır. Tedavide bir diğer yöntem ise, korkunun kaynağının genellikle bilgisizlik olması hasebiyle, ilim ve hikmetle uğraşmak¹⁰⁵⁰ tedaviyi gerçekleştirebilecek özellikler taşımaktadır.

Korkaklığı, gadab gücünün diğer erdem ve erdemsizliği ile olan ilişkisi bağlamında ele aldığımızda, öfke gücünün itidal noktası olan *yiğitlik* (*şecâat*) erdemine ve onun ifrat (aşırılık) noktası olan cüretkârlık erdemsizliğine (*rezîlet*) karşıt olarak görmekteyiz. *Yiğitlik* (*şecâat*), korkaklığın karşıtı olan erdemdir¹⁰⁵¹ ve kişinin korku veren bir durumda endişeye kapılmaması¹⁰⁵² ve akıl ile düşünceyi kullanarak öfkesini yenmesi¹⁰⁵³ durumudur. Buna karşın

¹⁰⁴⁰ Nasiruddin Tûsî; a.g.e, s. 100. ; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.

¹⁰⁴¹ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 128.

¹⁰⁴² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 162, 183.;

¹⁰⁴³ A.g.e, s. 183.

¹⁰⁴⁴ A.g.e, s. 162.

¹⁰⁴⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 147.

¹⁰⁴⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 183.

¹⁰⁴⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 177, 178.

¹⁰⁴⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 157.

¹⁰⁴⁹ A.g.e, s. 167.

¹⁰⁵⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 188, 191.

¹⁰⁵¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.

¹⁰⁵² Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 94.

korkaklık, korkulması gereken şeylerden korkmamak (*çılgınlık*) ile her şeyden korkmak (*ödleklik*) arasındaki ölçülü korku ve cesaret halinin olmamasıdır.¹⁰⁵⁴ *Cüretkârlık* (tehlikelere atılma) ise, korkaklığın zıt ucu, yani öfke gücünün aşırı kullanımıdır.¹⁰⁵⁵ Tanım olarak *cüretkârlık*, girilmesi iyi olmayan bir şeye düşüncesizce atılmaktır.¹⁰⁵⁶ Ayrıca, insanın faydasız yere tehlikelere atılması ve direnmenin sınırını aşan düşmanla karşılaşp kendisini helake sürüklemesi olarak da tanımlanır.¹⁰⁵⁷ Dolayısıyla korkaklık, bir ahlâkî itidal olan yiğitliğin eksiklik tarafındaki rezîleti iken, cüretkârlık onun aşırılık tarafındaki rezîletidir.¹⁰⁵⁸

2.4.2.2. Korku

Gadab gücünün üçüncü erdemsizliği ise *korku/hawftur*. *Korku (Hawf)*, öfke gücünün nitelik bozukluğudur¹⁰⁵⁹ ve çoğunlukla bilgisizlikten doğar.¹⁰⁶⁰ Kınalızâde'ye göre, korku hastalığının tedavisi, ölümün mutlak yokluk olmadığını; ruhun bedensel güçlerden ayrılarak soyut âleme geçtiğini bilmekle olur.¹⁰⁶¹

Hem İslam hem de Antik Yunan felsefesini temel alan ahlâk öğretilerinde, *yiğitlik (cesaret)* erdemi, öfke gücüyle ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁶² Bu bağlamda *korkaklık (ödleklik)*, öfke gücünün aşırılığı veya eksikliği olarak tanımlanan rezîletler/erdemsizlikler silsilesinde yer alır.¹⁰⁶³

İslam Filozoflarına göre ise *yiğitlik*, *ataklık* (ifrattır) ve *korkaklık* (noksanlıktır) gibi durumların kaynağı *öfkeli nefistir*.¹⁰⁶⁴ *Korkaklık*, nefsin intikam için harekete geçmesi gerektiği yerde sükûnu tercih etmesidir.¹⁰⁶⁵ Oysa yiğit kimse, gerekli zamanda ve ölçüde öfkelenir.¹⁰⁶⁶ *Şecaat (yiğitlik/cesaret)* erdemi, aşırıya kaçan *atılganlık* (tehlikelere atılma) ile *korkaklık* arasında yer alan tam orta bir haldir.¹⁰⁶⁷ İslam ahlâk felsefesinin temelini oluşturan bu görüş (erdemli davranışın iki aşırılık arasındaki orta yol olması), Aristoteles'in ahlâk

¹⁰⁵³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 161.

¹⁰⁵⁴ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1185b.

¹⁰⁵⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 88.

¹⁰⁵⁶ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 100.

¹⁰⁵⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 88.

¹⁰⁵⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 100.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.

¹⁰⁵⁹ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 154.

¹⁰⁶⁰ A.g.e, s. 181.

¹⁰⁶¹ a.g.e, s. 180.

¹⁰⁶² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 172.; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 160.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 128.

¹⁰⁶³ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 172. ; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 128.

¹⁰⁶⁴ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 172.

¹⁰⁶⁵ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 128.

¹⁰⁶⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 100.

¹⁰⁶⁷ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 161.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 101.

felsefesine dayanmaktadır.¹⁰⁶⁸ Platon'un da yiğitçe yaşamın dört iyi yaşam biçiminden biri olduğunu belirttiğini görmekteyiz.¹⁰⁶⁹ Ayrıca o, güçlüklerle savaşmayan birinin erdemin yarısına bile ulaşamayacağını, bunun da korkaklığın işareti olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁷⁰

Korkunun kaynağı olarak bilgisizlik (cehalet) bilinir. Her iki gelenek de (Antik Yunan ve İslam düşünce geleneği) korku ve erdemsizliğin temel nedenlerinden birinin bilgisizlik (cehalet) olduğu konusunda uzlaşırlar. Bu konuda İslam filozoflarına göre korkaklık ve diğer uzun süreli hastalıkların kökeni, teorik güçteki şaşkınlık ve cehalettir.¹⁰⁷¹ Özellikle ölüm korkusu, ölümün hakikatini bilmemekten veya zati bir yokluk (mutlak yokluk) olduğunu sanmaktan kaynaklanır.¹⁰⁷² Devvânî'ye göre akıllı kişi, kendisini esir edecek ve dünyaya sıkıca bağlayacak şeylerden kurtulmaya çalışmalıdır.¹⁰⁷³ Maddi korkunun kaynağı bu iken manevi korku ise genellikle vehimden kaynaklanır ve bilgisizliğe (cahilliğe) sürükler.¹⁰⁷⁴

Platon'a baktığımızda ise, onun düşüncesinde felsefî *bilgi (hikmet)*, insanın ruhunu arıtması ve mutluluğa ulaşması için temel bir gayedir. *Bilgisizlik (budalalık)*, toplumsal ve bireysel düzeyde en kötü durumdur.¹⁰⁷⁵ Dolayısıyla korku bilgisizliğin bir ürünüdür.

Bu hastalığın tedavisi öncelikle cehaletin izalesi ile mümkündür. Genel itibariyle korku ve gevşekliğin yol açtığı hastalıkların tedavisi, karşıtlarına başvurmakla olduğundan¹⁰⁷⁶ ikinci bir tedavi yolu ise, özellikle korkaklık durumunda, öfke gücünü harekete geçirmeye yönelik eylemlerle sağlanmalıdır.¹⁰⁷⁷

Uygulama ile tedavi konusunda rivayet edinilene bakılırsa bazı filozoflar, korku erdemsizliğinden uzaklaşmak için bilerek tehlikelere atılır, zor zamanlarda dayanıklılık melekelerini kazanmaya çalışırlardı.¹⁰⁷⁸ Ayrıca, tartışma ve çekişme (zarar görmemek şartıyla) yoluyla öfke harekete geçirilerek sakinleşmiş öfke gücünün gerektiği zaman harekete geçmesi sağlanırdı.¹⁰⁷⁹

Bu düşünsel mutabakatlarla birlikte filozofların fikirlerinde bazı farklılıkların olduğunu bilmek de gerekir. İslam filozofları, korkunun, özellikle ölüm korkusunun tedavisini açıkça metafizik ve ruhani bir temele dayandırırken, bu yaklaşım, Antik Yunan'da erdem etiği

¹⁰⁶⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 100, 161.

¹⁰⁶⁹ Platon, *Yasalar*, s. 733d.

¹⁰⁷⁰ A.g.e, s. 647c.

¹⁰⁷¹ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 151.

¹⁰⁷² Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 132.

¹⁰⁷³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 189.

¹⁰⁷⁴ Abdulaziz, a.g.m., s. 649.

¹⁰⁷⁵ Platon, *Yasalar*, s. 689b.

¹⁰⁷⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 183.

¹⁰⁷⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 178.

¹⁰⁷⁸ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 130.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 178.

¹⁰⁷⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 183.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 178.

merkezli pratik odaklanmaya ek bir boyut getirmiş durumdadır. İslam Filozoflarından büyük çoğunluğun ölümü, insanın hakikatinin (ruhunun) bedensel güçlerden ayrılarak soyut âleme geçmesiyle yetkinliğin tamamlayıcısı ve hakiki, ebedi mutluluğu kazanma vesilesi olarak görürken,¹⁰⁸⁰ dolayısıyla gerçek yetkinliği ve mutluluğu ölümden sonraki hayata bağlarlarken, Antik Yunan felsefesi genel olarak erdem ve mutluluğu bu dünyadaki tam ve eksiksiz yaşama (eylem) bağlamaktadırlar.¹⁰⁸¹ Çünkü İslam filozoflarına göre ölümün mutlak yokluk (zati bir yokluk) olduğu düşüncesi cahilcedir.¹⁰⁸² Antik Yunan düşüncesinin bu tutumuna karşılık Kınalızâde'nin bu dünyadaki varlığı geçici sayan ve ölüm sonrasını mutlak mutlulukla ilişkilendiren kesin tezi, genel anlamda da temsilen İslam düşüncesinin dini naslarla felsefi konuları pekiştirmesinin bir sonucudur.¹⁰⁸³

Bir başka düşünce farklılığı da duysal dünya ile ruhun ölümsüzlüğü sonucu inanılan öbür dünya inancı farklılığıdır. Antik Yunan'da bazı filozofların duysal dünyaya aşırı odaklanması, korkuya neden olan istikrarsızlık fikrini güçlendirmiştir. Bunu teyiden söyleyecek olursak, bazı Antik Yunan filozofları, özellikle Herakleitos'un tilmizleri (örneğin Kratylos), var olanın yalnızca duysal şeyler olduğunu ve duysal şeylerin sürekli hareket (değişme) içinde bulunduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁸⁴ Bu değişim nedeniyle doğru bir yargıda bulunulamayacağını düşünmüşler, hatta Kratylos hiçbir şey söylememek gerektiği noktasına varmıştır.¹⁰⁸⁵ Maddi gerçekliğin bu derece belirsiz ve sürekli değişen doğası, korkuyu besleyebilecek bir zemin sunmuş gibidir.¹⁰⁸⁶ İslam filozofları ise, duysal dünyanın aksine, ruhun soyut ve ebedi bir cevher olduğu,¹⁰⁸⁷ yok oluşunun imkâsız olduğu ve beden yok oluşunun nefsin bekasına engel olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰⁸⁸ Bu düşünce, korkunun kaynağı olan belirsizliğe karşı kesin ve kalıcı bir varlık anlayışı sunmuştur.

Yine bir başka düşünce farklılığı konusu da intikam alma arzusunun (öç alma arzusu), İslam filozofları tarafından öfkenin kaynağı olarak görülmesi meselesidir.¹⁰⁸⁹ Fakat bu intikam arzusunun kullanılışı erdemli bir eylemle sınırlıdır. İslam filozoflarına göre, intikam alma, *yiğitlik (şecaat)* uğrunda olduğu zaman iyi, aksi takdirde kötü olduğu belirtilir ve öç almayan kimsenin kalbine sönüklük geleceği, intikam aldığı zaman yeniden canlılık kazanacağı

¹⁰⁸⁰ Kınalızâde Ali Çelebi; a.g.e, s. 181. ; Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 56.

¹⁰⁸¹ Aristoteles, *Politika*, s. 1324a.; Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1208b.

¹⁰⁸² Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 132.; Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 181.

¹⁰⁸³ Kınalızâde Ali Çelebi; a.g.e, s. 19.

¹⁰⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 1010a.

¹⁰⁸⁵ A.g.e, s. 1010a10.

¹⁰⁸⁶ A.g.e, s. 1010a.

¹⁰⁸⁷ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 58.; Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 94.

¹⁰⁸⁸ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 132.; Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 58.;

¹⁰⁸⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 172.

ifade edilmektedir.¹⁰⁹⁰ Buna karşılık Antik Yunan filozofları, özellikle Platon, yasalar bağlamında cezalandırmayı, suçlu türlerine göre ayırır ve intikam almaktan ziyade, suçlunun ıslah edilmesini ve toplumsal düzeni korumayı hedefler.¹⁰⁹¹ Yöneticilerin, yönetilenlerin kalbine korku yerine sevgi ve saygı yerleştirmesi gerektiği de vurgulanır.¹⁰⁹²

2.4.3. Şehvet ve Arzuların Aşırılıkları (Şehvî Gücün Hastalıkları)

Kınalızâde'ye göre Şehvet gücünün dört hastalığı vardır. Bunlar *fücur*, *atalet*, *hüzün* ve *hasettir*.

2.4.3.1. Fücur

Daha önce de değinildiği gibi şehvî gücün ilk erdemsizliği veya aşırılığı veya rezîleti *aşırı şehvet* veya *fücur* olduğu,¹⁰⁹³ ahlâk felsefesi geleneğinde nefsin hayvani (behimi) gücünün kontrolden çıkması sonucu meydana geldiği ve iffet erdeminin karşıtı olarak kabul edilen merkezi bir rezîlet¹⁰⁹⁴ olduğu ifade edilmişti. Konu bağlamında tekrar ifade etmeye ihtiyaç duyulduğundan kısaca değinildi.

Kınalızâde, aşırı şehveti (*fücur*) iffetsizlik, hırs, tamah ve hazlara bağımlılık¹⁰⁹⁵ şeklinde tezahür eden ve aklın otoritesini yıkan¹⁰⁹⁶ bir ruh hastalığı olarak tanımlar. İbn Miskeveyh'e göre ise *fücur* ve *doymusuzluk*, fani şehvetleri tatmin etme amacıyla itidal derecesini aşarak din ve aklın caiz görmediği mertebelere geçmektir.¹⁰⁹⁷ Kınalızâde'ye göre fücur, yıkıcı etkisi bakımında, kişinin utanmasını yok etmesine, saygınlığını gidermesine ve edep örtüsünü yırtmasına neden olur.¹⁰⁹⁸ Ona göre fücurun bir davranışı olan aşırı yeme-içme isteği, kişiyi bu arzuyu tatmin etmek için binlerce meşakkat çekmeye ve namertlere minnet etmeye zorlar; bu durum insanın zillet sergilenmesine yol açar.¹⁰⁹⁹ Cinsellik konusunda ise, aşırılığın dini ve dünyevi zararlarının, şekli ve manevi sonuçlarının, yeme ve içme şehvetininkinden kat kat fazla olduğu düşünülmelidir.¹¹⁰⁰ Yine Kınalızâde'nin nakille bazı alimlere dayandırdığı

¹⁰⁹⁰ A.g.e, s. 100.

¹⁰⁹¹ Platon, *Yasalar*, s. 861.;

¹⁰⁹² Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 113.

¹⁰⁹³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 87, 102, 187.

¹⁰⁹⁴ Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 360.

¹⁰⁹⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 101.

¹⁰⁹⁶ A.g.e, s. 190.

¹⁰⁹⁷ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 31, 150.

¹⁰⁹⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 102, 187, 325.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 61.

¹⁰⁹⁹ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 187.

¹¹⁰⁰ A.g.e, s. 189-190.

düşünce, aşırı cinsel fiil (cima), "idrar âletini idrar aletine sokmak" şeklinde nitelendirilerek haddizatında adi ve değersiz bir vasıf taşıdığı vurgulanmıştır.¹¹⁰¹

Bu erdemsizliğin tedavisi hususunda Kınalızâde, yeme-içmede ölçülülüğü öğütler.¹¹⁰² Bu öğütler, şehvet gücünün (arzu) kötüye kullanımının kişide yarattığı rezîletleri ortadan kaldırmayı amaçlayan genel tedavi prensiplerinin bir parçasıdır. Ona göre tedavide, lezzetin sadece anlık olduğu ve yol açtığı zararların çok olduğu üzerinde düşünülmesi faydalıdır.¹¹⁰³ Yine bu meyanda olmak üzere Kınalızâde cinsellikte aşırılığın dini ve dünyevi zararlarının kavranması gerektiğini belirterek tedavide faydalı olacağı kanaatini taşır.¹¹⁰⁴ Filozofların, dünyevi lezzetler peşinde koşmayı, tualete girmeye ve pislikleri temizlemeye değmeyen bir durum olarak görme yaklaşımı, onun bu düşüncesini destekler özelliktedir.¹¹⁰⁵

Görüleceği gibi Kınalızâde'deki düşünceye benzer şekilde İslam ahlâk düşüncesinde de fücür, nefsin behimi (hayvanî) gücünün ifratı ve insanı yetkinlikten uzaklaştıran bir kök rezîlet olarak ele alınmaktadır. Örneğin İbn Miskeveyh, yeme ve içmeden asıl amacın zevk almak değil, acılardan sakınmak ve sağlığı elde etmek olması gerektiğini savunur.¹¹⁰⁶ Devvânî'ye göre ise aşırı şehvet (fücür) durumunda akıl, şehvet ve öfkeye mağlup olur.¹¹⁰⁷ Şehvet gücünden kaynaklanan arzu, behimi güç ya da nefis-i emmâre (kötülüğü emreden nefis) olarak adlandırılırken,¹¹⁰⁸ Devvânî'ye göre bu gücün fiilleri, insani nefis için yetkinlik değildir, çünkü hayvanlar (sığır, eşek, domuz) bu vasıflarda insana ortaktır.¹¹⁰⁹ Ona göre akıldan yoksun olan hayvanlar kusur ve eksiklikte mazur görülürken, insan ise akla rağmen bu aşırılığa düştüğünde hayvanlar derecesinden daha aşağıya düşer.¹¹¹⁰

Bir görüşe göre, şiddetli ihtirasların sebebi cehalettir; arzular hiçbir suretle akla uymazlar ve ondan çok daha kuvvetlidirler, daima bir haz ile birliktedirler.¹¹¹¹

İbn Miskeveyh, mülk ve yönetimin fesadının (yıkımının) en kuvvetli sebebini, yöneticilerin imanlarını arzulara ve maddi zevklere dalarak öldürmelerine bağlar.¹¹¹² Bu da nefsanî arzuların aşırılıklarının ne denli yıkıcı olduğunun açık bir göstergesidir.

¹¹⁰¹ A.g.e, s. 190.

¹¹⁰² A.g.e, s. 187.

¹¹⁰³ A.g.e, s. 187, 190.

¹¹⁰⁴ A.g.e, s. 190.

¹¹⁰⁵ A.g.e, s. 201.

¹¹⁰⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 163.

¹¹⁰⁷ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 53.

¹¹⁰⁸ Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 360.

¹¹⁰⁹ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 105.

¹¹¹⁰ A.g.e, s. 30.

¹¹¹¹ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 127.

¹¹¹² Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 221.

Nefsin bu aşırı ve yıkıcı olan gücüne karşı iffeti tercih etmek gerekmektedir. İffet (ölçülülük), şehvet kuvvetinin tam orta hali ve erdem/fazilettir.¹¹¹³ İbn Miskeveyh'e göre faziletin bulunması çok zordur, bulunduktan sonra ona sarılmak ise daha güç ve çetindir.¹¹¹⁴ O, iffet ve yiğitliğin şartlarını ancak her şeyi yerli yerinde ve aklın tayin ettiği ölçüde kullanan filozofta tam olarak bulunduğunu dile getirmektedir.¹¹¹⁵ Çünkü filozoflar, mükemmelliğin amacına ulaşmak için nefis isteklerinden gelen dürtüleri öldürmeyi (iradî ölüm) ve onlara götüren şeylerden vazgeçmeyi amaçlarlar.¹¹¹⁶ Kindî ise ahlâkî erdemleri ahirette azık ve hazırlık olmak üzere edinilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹¹¹⁷

Bu düşünceler sadece İslam filozoflarının tekeline bir durum değildir. Onlardan önce gelen ve hatta onların selefleri konumunda olan Antik Yunan düşünürleri bu konuyu ilk ele alanlardır. Bu anlamda Antik Yunan ahlâk felsefesi (özellikle Platon ve Aristoteles), aşırı şehveti (fücür) aklın denetiminden çıkmış bir tutku (pathe) olarak görürler ve ölçülülük (iffet) erdemini yüceltirler. Kindî'den rivayetle Platon, insanın ruhundaki şehvet gücünü domuzla benzetir ve bu gücün kendisinde üstün geldiği kimsenin domuz seviyesinde olduğunu belirtir.¹¹¹⁸ Yine aynı şekilde ona göre duysal lezzetlerle yetinmeyi ve onlara kavuşmayı en büyük amaç bilen kimse aldanmış, bahtsız cahildir.¹¹¹⁹ Çünkü duysal zevkler sürekli olmayan ve çabucak yok olan şeylerdir; bulundukları zaman pek çok tasalara ve yok olduklarında büyük üzüntülere yol açarlar.¹¹²⁰ Bu da onlara bağlanmanın erdemsizlik olduğunu göstermektedir. Buna karşılık insanları yıkan şeyin akılsızlıkla birlikte adaletsizlik ve aşırılık olduğu; kurtaranın ise akılla birlikte adalet ve ölçülülük olduğu belirtilmiştir.¹¹²¹ Sonuç olarak hazlarla acıları kötü idare etmek kötü insan olmaktır.¹¹²² Ters durumda ise haz ve acıları iyi idare etmek iyi insan olmaktır.¹¹²³ Dolayısıyla sarhoş, öfkeli ve kıskanç kimseler, isteyerek bu iki güce (şehvet ve öfke) boyun eğdikleri için cezayı hak ederler.¹¹²⁴

İdeal yaşam biçimleri arasında ölçülü yaşam da yer almaktadır.¹¹²⁵ Aristoteles'e göre (İbn Miskeveyh'in aktarımıyla), insan duyulur işlere karışmış ve onları yapmış olsa bile

¹¹¹³ Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 360.

¹¹¹⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 31.

¹¹¹⁵ A.g.e, s. 100.

¹¹¹⁶ A.g.e, s. 85, 188.

¹¹¹⁷ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 246.

¹¹¹⁸ A.g.e, s. 304.

¹¹¹⁹ A.g.e, s. 246.

¹¹²⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 188.

¹¹²¹ Platon, *Yasalar*, s.

¹¹²² Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 186.

¹¹²³ A.g.e, s. 186

¹¹²⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 108.

¹¹²⁵ A.g.e, s. 108

ölçülü olmalı, aşırı gitmemeli ve işlerini her fazilette orta ve doğru yola göre yürütmelidir.¹¹²⁶ Aristoteles'e göre ölçülü insanlar, kendine hâkim olabilme yeteneğini isterler.¹¹²⁷ Bu da ölçülü hayatın rastlantısal olmadığını, bir *seçimin* sonucunda elde edildiğini göstermektedir. Onun için Aristoteles, ruhun akıl sahibi olmayan kısmının (şehvet/öfke), akıl sahibi olan kısmının kendi işini görmesini engellemediğinde *sağ* akla uygun eylemi ortaya çıkarabileceğini; bu denge durumunun iffetin temeli olduğunu söyler.¹¹²⁸ Kınalızâde'ye göre ise Sokrat, Eflatun ve Diyojen gibi filozoflar, dünyadan yüz çevirmiş, züht ve kanaatle süslenmişlerdir. Ona göre bu, bedensel hazlara olan düşkünlüğü reddeden bir yaşam tarzıdır.¹¹²⁹

2.4.3.2. Tembellik veya Atalet

Şehvî gücün ikinci hastalığı ve aynı zamanda erdemsizliği *tembellik (atalet)* tir. Kınalızâde, tembelliği (atalet) şehvet gücünün tefriti¹¹³⁰ ve insanı ebedi mutluluktan mahrum bırakan bir rezilet (erdemsizlik) olarak tanımlamaktadır.¹¹³¹ Ona göre tembellik ve atalet, ahiret mertebelerinde sadece saf istek ve emel ile zamanı zayi eden, bedensel rahatlığa ve fani dünyanın gaflet dolu lezzetine rıza gösteren kişinin vasfıdır.¹¹³² Tembellik, ruhsal alıştırmaların (idman) terk edilmesi sonucu ortaya çıkan, ruhun güçlerini kuvvetlendirmeyerek zayıflık ve gevşekliğe yol açan bir erdemsizliktir.¹¹³³ Kınalızâde atalet durumundaki kişinin, amel (eylem) süsünden mahrum kaldığında tembelleştiğini, güçsüzleştiğini ve mutluluk vasıtalarını kaybettiğini, bu durumun, onun insanlık suretinden çıkmasına ve misal ile mana âleminde hayvan suretlerine bürünmesine sebep olabileceğini söyler.¹¹³⁴ Kınalızâde'ye göre, gerçek yetkinliği ve kalıcı mutluluğu isteyen kimsenin, gece gündüz çalışma yolunu tercih etmesi ve üst üste gelen sıkıntılara katlanması kaçınılmazdır.¹¹³⁵ Çünkü, çalışanlar ile tembellerin mükâfat ve ücrette eşit olmaları ve hizmet dergâhına devam edenler ile gaflet çadırında eğlenenlerin mertebeye birbirine denk olmaları düşünülemez.¹¹³⁶ Bu *adalet* ilkesine aykırı bir durumdur. Kınalızâde'nin bedeni hareketi ruhun dinginliğiyle bağladığı bu düşünceleri ruh-beden ilişkisi bakımından çok önemli bir düşünce teşkil

¹¹²⁶ A.g.e, s. 82.

¹¹²⁷ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1178a.

¹¹²⁸ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. [1208a].

¹¹²⁹ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 137.

¹¹³⁰ A.g.e, s. 87.

¹¹³¹ A.g.e, s. 197.

¹¹³² A.g.e, s. 199.

¹¹³³ A.g.e, s. 135.

¹¹³⁴ A.g.e, s. 135.

¹¹³⁵ A.g.e, s. 136.

¹¹³⁶ A.g.e, s. 200.

etmektedir. Bedensel ataletin ruhu da olumsuz etkileyeceği düşüncesi aynı zamanda modern tıbbın da savunduğu bir görüştür.

Görüldüğü gibi Kınalızâde'nin eserlerinde tembelliği veya ataleti olumlu yönde destekleyen herhangi bir görüş bulunmamaktadır; aksine bu durumu hastalık olarak gördüğünden tedavi yollarına odaklanılmıştır.¹¹³⁷

İslam düşüncesi geleneğinde de tembellik/atalet, genel olarak ruhun arınması (tezkiye) ve erdem kazanımı yolundaki en büyük engellerden biri olarak görülmektedir. Tûsî, boş zaman sevgisini "iki cihandan mahrumiyet" olarak nitelendirmektedir.¹¹³⁸

Tedavi yolu olarak Kınalızâde'nin önerisi dini bir öneridir. Ona göre tembelliğin tedavisi için çokça amel, zikir ve ibadete yönelmek gerekir.¹¹³⁹ Ona göre bu, kötü huyları değiştirmek için çok meşakkat çekmeyi ve çaba göstermeyi gerektiren iradî bir yoldur.¹¹⁴⁰

İslam filozoflarından Fârâbî'nin önerisi ise daha çok siyasi bir öneridir. Ona göre insanın temel gayesi mutluluk olduğundan ve mutluluğa erdemlerle (ahlâk) ulaşıldığından, erdemlerin de kazanılması ancak siyasetle (toplumsal yaşam ve eğitimle) mümkündür.¹¹⁴¹ Dolayısıyla bu kazanım süreci eylem (amel) gerektirir; bu nedenle atalet (hareketsizlik) mutluluğa engeldir.

Tûsî tarafından erdemlerin, eğitim (terbiye) ve yönetim (siyaset) yoluyla kazanılmasına büyük önem verilmektedir.¹¹⁴² Bu filozofların genel düşüncesidir ve eğer ahlâkın kazanılan bir şey olmadığı kabul edilirse, erdemlerin kazandırılması için bu kadar çabaya gerek kalmazdı.¹¹⁴³

Ataletle ilgili bazen yanlış anlaşılan ve destek imiş gibi görünen bir durum söz konusudur. Şunun kesin bilelim, filozoflarca tembelliği doğrudan destekleyen bir görüş yoktur. Ancak ataleti destekler gibi görünen mistik ya da teosofik yaklaşımlar (örneğin İbn Bacce'nin *Mütevahhid* kuramı) bireyin toplumdan izole olmasını (inziva) ve temaşa (contemplation) yoluyla sükûnete (ataraksia) ulaşmasını önermiştir.¹¹⁴⁴ Bu inziva, dışsal kaygılardan uzak kalmak anlamına gelir,¹¹⁴⁵ ancak bu, tembellik değil, saf entelektüel aktivite

¹¹³⁷ A.g.e, s. 148, 197.

¹¹³⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 46.

¹¹³⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 139, 197.

¹¹⁴⁰ A.g.e, s. 293.

¹¹⁴¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 43, 77.; Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. Giriş XXIX.

¹¹⁴² Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 48.

¹¹⁴³ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1187a.; Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 12.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 211.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 414.; Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 106.

¹¹⁴⁴ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 244.

¹¹⁴⁵ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 152.

ve yüksek düzeyde düşünce (tefekür/murakabe) içermesi nedeniyle¹¹⁴⁶ tanımlanan ataletin (eylemsizlik) zıddıdır. Bunu destekleyen yukarıdaki düşüncelerle birlikte başka düşünceler de mevcuttur. Antik Yunan felsefesinde ahlâkî mükemmelliğe ulaşmak için eylem, eğitim ve sürekli çaba temeldir. Tembellik (atalet) bu felsefelerin hedeflediği erdemli yaşam biçiminin önünde büyük bir engel olarak görülmektedir. Platon, ideal devlette herkesin kendi işiyle uğraşmasını *adalet* olarak görmekte¹¹⁴⁷ ve ruhun, akıl yürütme olmadan doğal gelişimle yığıl olabileceğini, ancak ruhun akıl yürütmekle birlikte gelişmesinin daha değerli olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴⁸ Nitekim Platon'un yasaları, ilgisizliği, tembelliği ve gevşekliği ruhun erdemi olarak kabul etmez.¹¹⁴⁹

Aristoteles de mutluluğun sürekli eylemlerle (fiiller) elde edildiğini vurgular¹¹⁵⁰ ve insana özgü iyinin, nefse ait erdemin gerektirdiğine göre olan fiil olduğunu belirtir.¹¹⁵¹

Eylemsizliğe karşı bir çabanın daima olduğunu görmekteyiz. Nitekim filozoflar, boş zaman sevgisine karşı çıkmışlardır. Örneğin Platon'un, düşünme ve murakabadan (muralaadan) alıkoyma takdirde, kuyumcuların çekiç seslerinin kendisini uyandırması için gürültülü bir yerde ev tuttuğu hikâye edilir.¹¹⁵² Bu, boş ve eylemsiz kalmaya karşı bir duruşu simgelemektedir.

Erdem-akıl ilişkisi açısından bakıldığında, ahlâkî erdemlerin, kişinin fiillerinin doğru bir temyizle yapılması gerektiği ilkesini görebilmekteyiz.¹¹⁵³ Bu da alışkanlık (tedbir) ve eğitim yoluyla güçlerin eğitilmesini gerektiren bir durumdur.¹¹⁵⁴ Dolayısıyla eğitim ve alışkanlık ancak belli bir amaca yönelik ve belli yöntemlerle olursa erdemi meydana getirebilir.

Genel anlamda tembelliği destekleyen bir görüş bulunmadığı gibi, özel anlamda da Antik Yunan düşüncesinde, tembelliği (atalet) olumlu yönde destekleyen bir görüş de yoktur. Tembelliği destekler gibi görünen Aristotele'in siyaset bilimine dalmak yerine "derin düşüncelerle dolu bir yaşam sürmeyi" (teorik yaşam) tercih eden erdemli yaşam biçimi tavsiyesi,¹¹⁵⁵ pasif bir hayata değil, en yüce entelektüel aktiviteye işaret etmektedir. Bu, Kınalızâde'nin bahsettiği şehvet temelli tembelliğin (*atalet*) zıddıdır. *Temaşa*

¹¹⁴⁶ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 191.; İlyas Özdemir, "Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bcce'nin Yalnız İnsanı Ve Stoacı Bilge", *Düşünme Dergisi* 7 (2017), s. 30.; Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 164.

¹¹⁴⁷ Platon, *Devlet*, s. 433a-b, 434a, 434c

¹¹⁴⁸ Platon, *Yasalar*, s. 963e.

¹¹⁴⁹ A.g.e, s. 900e.

¹¹⁵⁰ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1184b1.

¹¹⁵¹ A.g.e, s. 1184b.

¹¹⁵² Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 191.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 300.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 149.

¹¹⁵³ Nasiruddin Tûsî; a.g.e, s. 46.

¹¹⁵⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 128.

¹¹⁵⁵ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 8.

(*tefekür/düşünce*) halindeki sükûnet (*ataraksia*), maddi dünyanın çelişkilerinden tam bir ayrılmanın elde edildiği en yüksek entelektüel mertebedir.

2.4.3.3. Hüzün veya Üzüntü

Şehvî gücün üçüncü hastalığı ise *üzüntü* (*hüzün*)dür. Tanım olarak hüzün, geçmişte kaybedilen istenen bir şeyden veya gelecekte meydana gelme endişesi duyulan istenmeyen bir şeyden kaynaklanan ruhsal bir acıdır.¹¹⁵⁶ Kınalızâde, üzüntüyü (hüzün) mutluluğa engel olan bir hastalık olarak ele alır ve bu hastalığın nedenlerini, kişinin dünyaya olan güçlü bağlılığına bağlar.¹¹⁵⁷ Ona göre üzüntünün sebebi genellikle cismani/bedensel hazlara şiddetli arzu, bedensel lezzetlere aşırı hırs göstermek ve dünyevi güzelliklerin gerçekleşip devam etmesini istemek ile fani dünyanın geçici mallarını elde edip sürdürmeyi beklemektir.¹¹⁵⁸ İbn Miskeveyh'e göre de üzüntünün sebebi dünyevi mallar ve zevkler, sürekli olmayan ve çabucak yok olan şeylerdir. Bunlar, elde edildiklerinde pek çok tasalara, yok olduklarında ise büyük üzüntülere yol açarlar.¹¹⁵⁹

Tedavi yöntemi olarak Kınalızâde, kişinin, oluş ve bozuluş âlemindeki şahısların ve şeylerin sabitlik ve ebedilik vasıflarından mahrum olduğunu mülâhaza etmede bulur.¹¹⁶⁰ Ona göre bu idrak, fani şeylerin aslen sahip olunmadığı gerçeğini anlama tedavide faydalıdır.¹¹⁶¹

Kınalızâde'nin ifadesiyle tedavi süreci, kalbin "hüzün darlığından" kurtulup "geniş teslimiyet sarayına" ulaşması için zihin levhasını mümkün olduğu kadar emel nakışlarından arındırmayı gerektirir.¹¹⁶² Devvânî ise bu hastalığın tedavisi için kanaate yöneltir.¹¹⁶³

İslam düşüncesi geleneğinde, hüzün genellikle dünyaya olan bağlılıktan kaynaklanan ve ruhun yetkinleşmesine engel olan bir durumdur. Yani Kınalızâde'nin düşüncesi genelin düşüncesinin temsiliyeti mahiyetindedir. Zaten kendisi bütün bir ahlâk literatürünün harmanlayıcısı olduğundan genel düşünceyi temsil etmesi de kaçınılmazdır. Nitekim filozoflara baktığımızda, İslâm ahlâk düşünürleri, hüzünle savaşta Kınalızâde'nin de vurguladığı gibi feragat ve iç dinginliğini öne çıkarırlar.¹¹⁶⁴ Bunlar arasında bulunan İbn Miskeveyh'e göre gerçek yetkinliği ve mutluluğu hedefleyen yiğit kimse, elde edemediği şeye

¹¹⁵⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 205.

¹¹⁵⁷ A.g.e, s. 200, 201.

¹¹⁵⁸ A.g.e, s. 200.

¹¹⁵⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 188.

¹¹⁶⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 200.

¹¹⁶¹ A.g.e, s. 200-201.

¹¹⁶² A.g.e, s. 201.

¹¹⁶³ Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 110.

¹¹⁶⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 201.

üzülmez.¹¹⁶⁵ Onlar, akıllı bir kişinin tamlıktan (mükemmellikten) değil, noksan kalmaktan ürkeceğini belirtirler.¹¹⁶⁶ Yani dünyevi kayıpların neden olduğu üzüntü, esasen noksanlığa işaret etmektedir.

Bir hadiste, müminin "iman ağacı"(Buhari; 6122) biten gönül bahçelerinde huzura kavuşacağı ve bedensel hazlardan ibaret bir mutluluk savunmanın makbul olmadığı belirtilir, bu da dünyevi kayıpların asıl amaç olmaması gerektiğini vurgulayan¹¹⁶⁷ niteliktedir.

Düşünürler arasında üzüntüyü ya da ona yol açan dünyevi bağımlılığı doğrudan lehte (olumlu) gösteren bir görüş bulunmamaktadır. Aksine, mutlu kişinin dostlarına bol iyilik yapmak için çalışan kimse olduğu, dostluktan alınan zevkin ise sürekli, ilahi, değişmez ve tükenmez olduğu vurgulanarak, dünyevi hüznü yol açan fani şeylerden uzak durulması teşvik edilir.¹¹⁶⁸ Antik Yunan felsefesinde (özellikle Aristo ve Platon'un ahlâk öğretilerinde ve onlardan etkilenen İslam filozoflarının nakillerinde) mutluluk, aklın denetiminde kazanılan bir erdem olduğundan, hüznün veya keder (duygusal çalkantılar), erdemli yaşama engel görülür.

Devvânî'nin aktarmasına göre, filozof Sokrat'a sürekli sevinçli olmasının ve hiç keder dokunmamasının sebebi sorulduğunda, "Ben kaybolduğunda üzüleceğim hiçbir şeye gönül bağlamam" şeklinde cevap vermiştir.¹¹⁶⁹ Bu düşünce, üzüntüye yol açacak maddi bağımlılıklardan kaçınmayı temel almaktadır. Filozofların tavsiyesine göre, kişinin hiçbir şey için "Onu kaybettim" dememesi; aksine "Onu geri verdim" demesi gerekir. Çocuğun, eşin veya servetin elden alınması da bir geri verme değil midir? Bu, insanları ve malları "gelip geçici otel yolcuları" olarak görmeyi gerektirir.¹¹⁷⁰ Bu bakış açısı, kayıp anındaki üzüntüyü engellemeyi amaçlar.

Aristo'nun *Nikhomakhos'a Etik* 'inde ele aldığı üzere, mutluluk, iyi eylemlerle (fiillerle) elde edilir.¹¹⁷¹ Üzüntü veya acı (lype), eşitliğin bozulmasından kaynaklanır.¹¹⁷² Ona göre erdemli insanın (filozof) ulaşmayı hedeflediği durum (erdemlilik), felaketlerle karşılaştığı zaman sarsılmamaktır.¹¹⁷³ Özetle Antik Yunan filozoflarının etik düşüncesinde üzüntüye (hüzün/keder) yol açan dünyevi bağılıkların desteklenmesi veya üzüntünün bizzat iyi bir şey olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Felsefenin amacı, en yüksek mutluluğa

¹¹⁶⁵ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 100.

¹¹⁶⁶ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 165.

¹¹⁶⁷ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 79.

¹¹⁶⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 139.

¹¹⁶⁹ Devvani, *Ahlak-ı Celali*, s. 143.

¹¹⁷⁰ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 190.

¹¹⁷¹ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, s. 1097a.

¹¹⁷² A.g.e, s. 1132a.

¹¹⁷³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 100.

(eudaimonia) ulaşmaktır; bu da ancak sağ akla uygun eylemle¹¹⁷⁴ ve sükûnet (ataraksia) ile mümkündür. Temaşa (derin düşünce) halindeki sükûnet, maddi dünyanın çelişkilerinden tam bir ayrılmanın elde edildiği entelektüel bir mertebedir.¹¹⁷⁵

2.4.3.4. Haset veya Kıskançlık

Şehvî gücün dördüncü ve son ve belki de en önemli hastalığı *hasettir*. Başta şunu belirtelim, haset, kaynaklarda en yaygın ruhsal araz ve insanda en çok görülen nefis hastalığı olarak nitelendirilmektedir.¹¹⁷⁶

Kınalızâde, hasedi ruhun büyük bir hastalığı ve zor bir derdi olarak görür.¹¹⁷⁷ Tanım olarak haset, bir kişinin başka bir kişide bulunan nimetin ortadan kalkmasını istemek ve bunun gerçekleşmesini beklemektir.¹¹⁷⁸ Kınalızâde'nin naklettiğine göre, haset hastalığı bilgisizlik (cehalet) ile aşırı ihtirasın (sonsuz tamahkârlık ve hırs) bir araya gelmesinden ortaya çıkan bir ruhi/nefsi hastalıktır.¹¹⁷⁹ Ona göre hasetçi, bütün iyiliklerin ve gerekli şeylerin tek bir kişide toplanmasının imkân dairesi dışında olduğunu ve Hakk'ın yaptığı bölüştürmeyi değiştirmenin imkânsız olduğunu bilmez. Bu cehalet, onu haset belasına müptela eder.¹¹⁸⁰ Kaynak olarak da hasedin meydana gelmesi, himmet alçaklığı ve tabiat düşüklüğüdür.¹¹⁸¹ Kâşifi'ye göre bu sıfatın gösterilmesi açıkça akıl noksanlığına delalet eder.¹¹⁸²

Psikolojik olarak haset sahibinin sürekli acı ve keder çekmesi söz konusudur. O, nimetin başkasının elinden çıkmasını istediği, ancak Allah'ın nimetinin kesintisiz olması nedeniyle bu imkânsız olduğu için, hiçbir zaman keder ve acıdan kurtulamaz, kin ve öfkesi hiç kesilmez.¹¹⁸³ Bu sebeple “Hasetçi lider olamaz” sözü ortaya çıkmıştır. Bu acı ve kederle birlikte dini inançta da haset, kulun sevaplarını tıpkı ateşin odunu yakıp kül etmesi gibi yiyip bitirir.¹¹⁸⁴ Bu durumda hasetçinin ahiretine zararının olduğu da kesindir.¹¹⁸⁵

Hasedin tedavisi Kınalızâde'ye göre ilim ve amel ile gerçekleştirilir. İlmî tedavi, hasedin kendisine dünya ve ahirette büyük zararının olduğunu bilmektir.¹¹⁸⁶ Haset edilen

¹¹⁷⁴ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1196b.

¹¹⁷⁵ Özdemir, a.g.m., s. 30.

¹¹⁷⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 206.

¹¹⁷⁷ A.g.e, s. 212-213.

¹¹⁷⁸ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 139.

¹¹⁷⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 207.

¹¹⁸⁰ A.g.e, s. 148, 187.

¹¹⁸¹ A.g.e, s. 210.

¹¹⁸² Kâşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 506.

¹¹⁸³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 207.

¹¹⁸⁴ Kâşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 506.

¹¹⁸⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 213.

¹¹⁸⁶ A.g.e, s.

kişinin ise zarar görmediği, hatta haset sayesinde dünya ve ahiretinde menfaatler kazandığını kesin olarak bilmek de tedavi için gerekli şarttır.¹¹⁸⁷ Ameli tedavi (zıddı eylemler) ise filozoflarca hasedin tedavisi için gerektiği görülmüştür.¹¹⁸⁸ Ameli tedavi, kalpteki bu kötü halin dışa vurulmaması, söz ve eylem ile kötülük edilmemesi ve kıskanılan kimsenin sahip olduğu nimetin elinden çıkmasına yönelik temenninin kalpte yerleşmemesi şeklinde özetlenebilir.¹¹⁸⁹ Tedavideki iyimser bakış ise herhangi bir kimse tarafından haset edilen kişi, bu durumun onun erdem, yetkinlik, makam ve ihtişamını itiraf etmek anlamına geldiğini düşünmek faydalıdır.¹¹⁹⁰

İslam düşünürleri (özellikle ahlâk-felsefe geleneği), hasedi nefsanî bir ayıp olarak kabul etmiş ve erdemli bir yaşama ulaşmanın önündeki büyük engellerden biri olarak görmüşlerdir.

Hasedin konumu ile ilgili bilinmesi gereken, onun bir duygusal ve ahlâkî rezîlet/erdemsizlik olduğunun bilinmesidir. Çünkü o, nefsin hastalıklı hallerinden biridir ve kötü huyların (rezîletlerin) bir sonucudur. Yani haset, kalbin eylemi olan ruhsal bir hastalıktır.¹¹⁹¹

Kınalızâde'ye göre bir hadis-i şerifte,¹¹⁹² suizan, uğursuz sayma ve çekememezlik olmak üzere üç şeyden hiçbir kimsenin kurtulamayacağı belirtilmiştir.¹¹⁹³ Bu da hasedin evrensel yaygınlık özelliğine sahip olduğunu göstermektedir.

İman-haset ilişkisi bağlamında, hasedin yasaklanması ve eleştirilmesi, güzel ahlâkın (faziletlerin) temel alınması gerektiği genel kabulüne dayanmaktadır.¹¹⁹⁴ Haset, bu ahlâkî yetkinliğe ulaşmaya engel teşkil eder bir özelliktedir. En nihayetinde Kâşîfî'ye göre İslam düşüncesinde hasedin varlığı, riyazet, şeyhlerin telkini, âlimlerin terbiyesi ve eskilerin haberlerini öğrenme yoluyla düzeltilmesi gereken kusurlu bir durumdur.¹¹⁹⁵

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinde hasedi olumlu yönde destekleyen herhangi bir görüş bulunmamaktadır. Ancak, bir kimseye haset edilmesinin, o kişinin erdemli, yetkin ve ihtişam sahibi olduğunun bir itirafı olduğu da yorumlanmıştır.¹¹⁹⁶

¹¹⁸⁷ A.g.e, s. 212-213.

¹¹⁸⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 152.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 70.

¹¹⁸⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 218.

¹¹⁹⁰ A.g.e, s. 216.

¹¹⁹¹ A.g.e, s. 218.

¹¹⁹² Bu rivayet üzerine epey tartışma mevcuttur. Kısaca; hadisin sıhhati olmamakla birlikte bazı kaynaklarda ahlâkî nasihat tarzında geçmektedir. Örneğin, Fethu'l-Barî (10/482), Feyd el-Kadir" (3/402) (4/595), Mizan el-İ'tidal" (7/230) gibi kaynaklara, tartışmalar ve senedle ilgili detaylı bilgi için bakılabilir.

¹¹⁹³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 206.

¹¹⁹⁴ Kâşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 58.

¹¹⁹⁵ A.g.e, s. 408.

¹¹⁹⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 216.

Antik Yunan düşüncesine göz attığımızda ise bu gelenekte mutluluk (eudaimonia) erdemli eylemle kazanılır ve kişinin ruhunun akıl tarafından yönetilmesi esastır. Haset, doğrudan bu etik amaçlara aykırı düşen bir *tutku* (pathe) olarak ele alınır.¹¹⁹⁷ Antik Yunan kaynaklarında haset (veya benzeri bir kavram olan kıskançlık), doğrudan *haset* olarak adlandırılmasa da bununla yakından ilişkili olan kötülük (fenalık) ve haksızlık (zulüm), mutluluk yolunda büyük engeller olarak görülür.¹¹⁹⁸ Bazı İslam düşünürlerinden rivayetle Aristoteles'e göre kötü insan, başkasına isteyerek ve zevk duyarak zarar verir.¹¹⁹⁹ Bu, hasedin eylemsel boyutuna (yani başkasının iyiliğini engelleme) karşılık gelen bir düşüncedir.

Kınalızâde'ye göre bütün erdemsizlikler zulümdür.¹²⁰⁰ Haksızlıkların sebepleri arasında erdemsizlikler, kötülük (fenalık) olarak sayılırlar.¹²⁰¹ Haset, başkasının nimetine karşı çıkmak ve ona haksızlık etmek anlamına geleceği için adalet ve eşitlik ilkesine de aykırı¹²⁰² olduğu için o da onu zulüm kategorisine sokmaktadır.

Hasedin ortaya çıkmasına engel olma ya da hasedi etkisizleştirme adına filozoflar, nimetin gizli tutulması gerektiğini belirtirmişlerdir; zira açık olması durumunda hasetçilerin göz dikmesinden ve tamahkârların zararından emin olunamaz.¹²⁰³ Bu, hasedin sosyal zararlarına dair dolaylı bir kabul ve savunma mekanizması olarak kabul edilecek bir durumdur.

Hasedin bir diğer kötü özelliği de erdemli yaşamın engellenmesi olarak kabul edilir. İbn Miskeveyh'ten nakille, Aristo'ya göre insanın yetkinliği (kemâl), nazari ve ameli hikmet kısımlarında tam kemale erişmekle mümkündür.¹²⁰⁴ Haset gibi nefsi bozan ve akıl yürütmeye engel olan duygusal çalkantılar, erdemli yaşama ulaşmayı engellerler.

İslam felsefesinde olduğu gibi Antik Yunan etik ve siyaset felsefesi (Platon ve Aristoteles) geleneğinde de hasedi olumlu bir erdem olarak gören veya savunan bir görüş bulunmamaktadır. Felsefenin amacı, en yüksek yetkinliği ve mutluluğu elde etmek olduğu için, akıllı ve ruhu bozan haset gibi rezîletler/erdemsizlikler şiddetle reddedilmiştir. Aslında bütün bir erdem/fazilet ahlâkı geleneğinde erdemsizlikler reddedilmiştir.

¹¹⁹⁷ Platon, *Yasalar*, s. 631e.; Aristoteles, *Politika*, s. 1288b.; Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1184b-1185b.

¹¹⁹⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 55, 107.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 153.

¹¹⁹⁹ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 107.

¹²⁰⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 123.

¹²⁰¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 107.

¹²⁰² A.g.e, s. 55. ; Şenses, *Platon'dan Smith'e Sosyal Düzenin İnşası*, s. 55.

¹²⁰³ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 412.

¹²⁰⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 56.

2.4.4. Manevî Hastalıkların Tedavi Yöntemleri

Bu başlıkla ilgili inceleyeceğimiz son konu manevi hastalıkların tedavi yöntemleridir. Manevî hastalıkların tedavi yöntemlerini Kınalızâde, üç ana başlıkta toplamış ve bedensel tıp sanatındaki uygulamalarla eşleştirmiştir. O, nefsin erdemsizlik (rezîlet) kazanması durumunda, bu kötü huyların ortadan kaldırılması için dört aşamalı bir tedavi yolunu benimser ve bu sistemi, tabip ve filozofların usullerine benzeterek açıklar.¹²⁰⁵ Bu anlamda onun dayandığı gelenek ve onun kendine özgün yaklaşımı, ruhsal hastalıkların giderilmesi için dört farklı yöntem sunar da diyebiliriz. Bunların birincisi *güzelleştirme* yöntemi veya aşamasıdır. Bu yöntem/aşama, ahlâkî erdemsizliği ortadan kaldırmak için, kişinin erdemsizliğe uygun zıt olan erdeme başvurusu ve bu erdemle ilgili fiilleri en üstün ve en güzel bir tarzda tekrarlaması gerektiği esasına dayanır. Bu süreç, tıptaki *beslenme* tedavisine uygun düşmektedir. Bu yöntemde kişinin ahlâkının değiştirilmesi için, iyi alışkanlıkların akli irade ile hayata geçirilmesi ve kötü alışkanlıklardan kaçınılması amaçlanır.¹²⁰⁶

Manevî hastalıkların tedavi yöntemlerinin ikincisi ise *kınama (tevbih)* ve *zıt kullanma* yöntemi veya aşamasıdır. Eğer birinci tür tedaviyle hastalık ortadan kalkmazsa -ki bunun için bu yöntemlere aynı zamanda aşama diyoruz- o zaman nefis ister fikirle ister söz ve eylemle azarlanır (tevbih), kınanır.¹²⁰⁷ Bu da bedeni tıptaki daha şiddetli bir müdahale gerektiren, *ilaç* ya da *panzehir* kullanmaya benzeyen bir aşamadır.

Manevî hastalıkların tedavi yöntemlerinin üçüncüsü ise, *zorunlu müdahale* yöntemidir. Eğer önceki iki tedavi yetersiz kalırsa ve nefis her zaman kökleşmiş kötü adetlere geri dönme girişiminde bulunursa, o zaman cezalandırmak, eziyet etmek, zor işler yüklemek suretiyle eğitilir. Bu sınıf tedavi, tıpta *damarların kesilip etrafının dağlanmasına (cerrahi müdahale)* benzer.¹²⁰⁸ Bu, son çare olarak başvurulmuş bir tedavidir.¹²⁰⁹

Kınalızâde'nin takip ettiği ahlâk geleneği içinde, tedavi yöntemleri ve bu yöntemlerin gerekliliği genel olarak kabul görmüş olan bir durumdur. Kınalızâde, ahlâk felsefesini oluştururken Tûsî, Devvânî ve İbn Miskeveyh gibi filozofların temellerini attığı, Antik Yunan ahlâkı ile İslami nasları birleştiren bir geleneği takip tetiğinden,¹²¹⁰ Kınalızâde'nin yöntemleriyle İslam düşüncesi (felsefi ahlâk geleneği) içindeki tedavi yöntemleri güçlü bir

¹²⁰⁵ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 153.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 145.

¹²⁰⁶ Nasiruddin Tûsî; a.g.e, s. 152.

¹²⁰⁷ A.g.e, s. 152

¹²⁰⁸ A.g.e, s. 153.

¹²⁰⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 151.

¹²¹⁰ A.g.e, s. 16-18.

şekilde uyuşmaktadır. Daha doğrusu Kınalızâde geleneğin genel kabullerini kendi ilmi ve felsefi müstebatinin süzgecinden geçirerek sunmuştur. Kınalızâde'nin süzgecinden geçen düşüncelerin oluşturduğu belli başlı bazı mutabakatlar vardır. Bu mutabakatların ilki, *tıbbi analojiye* destek mahiyetindeki mutabakattır. Genel olarak İslam felsefesi geleneğindeki düşünürler, manevi hastalıkların tedavisi bedensel hastalıkların tedavisiyle paralellik gösterir kabulüne sahiptirler. Onlara göre hastalık mizacın bozulmasıdır; tedavi ise bozulan mizacı sınai çare ve tedbirler yoluyla itidale döndürmektir.¹²¹¹

İkinci fikrî uyumluluk veya mutabakat, *ahlâkın kazanılabilirliği ve eğitimin rolü* üzerindeki mutabakattır. Filozofların çoğuna göre, insani nefis ne saf iyilik ne de sırf kötülük üzere yaratılmıştır; iki tarafa da meyyal ve kabiliyetlidir.¹²¹² Eğer kişi güzel huylar edinirse mutlu ve yetkin olur. Ahlâkın kazanılabilirliği ilkesi, eğitimin ve yönetimin (edep ve siyaset) aklen gerekli olduğunu ve aksi takdirde bunların iptal edileceğini göstermektedir.¹²¹³

Üçüncü fikir birliği de üçüncü tedavi yöntemi olan zorunlu müdahalenin kabulüne dayanan fikri mutabakattır. Buna göre nefsanî hastalıkları ortadan kaldırmada en son çare, eziyet vermek ve zor işler yaptırmak suretiyle eğitimidir.¹²¹⁴ Bu yöntem, tıpta dağlama (koterizasyon) tedavisine benzetilmiştir¹²¹⁵ ve bunun üzerinde genel anlamda diğer ikisinde olduğu gibi bir mutabakat vardır.

İslam düşünürlerinin genelde üzerinde birlik sağladıkları bir başka konu ise, iyilerle sohbetin rolü yani ilk tedavi yöntemi olan *güzelleştirme* yöntemi üzerindeki fikir birliktelikleridir. Buna göre nefsin ve ruhun sağlığını korumanın ve erdemini sürdürmenin en önemli yolu, kusur ve erdemsizlikleri terk etmiş iyi ve erdemli kimseler ile ilişki kurulması ve kötülerden kaçınılmasıdır.¹²¹⁶ Bu düşünce diğer fikir birlikteliklerinde olduğu gibi müstakil bir fikir birlikteliği değil Kınalızâde'nin "güzelleştirme" yönteminin bir parçasıdır.

Bu mutabakatlarla birlikte, üzerinde ihtilaf edinilen düşünceler de olmuştur. Örneğin Kınalızâde'nin de tartıştığı üzere, bazı aşırı görüş sahipleri, ahlâkın veya huyun değişmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre eğer huy doğal (tabii) bir şeyse, tabii şeyin değişmesi veya yok edilmesi asla mümkün değildir.¹²¹⁷ Bu görüş, Kınalızâde'nin önerdiği

¹²¹¹ A.g.e, s. 145.

¹²¹² A.g.e, s. 48.

¹²¹³ Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, s. 57.

¹²¹⁴ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 153.

¹²¹⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 151.

¹²¹⁶ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 103.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 132.

¹²¹⁷ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 47.

sistematik ahlâk tedavisinin temelini (değişimin mümkün olduğu fikrini) reddettiği için, dolaylı olarak bu tedavi yöntemlerinin gereksiz olduğunu kabul ederler.

Bir diğer ince fikir farklılığı da er-Râzî gibi düşünen filozofların akıl merkezli yaklaşımından kaynaklanan farklılıktır. Ebû Bekir er-Râzî gibi bazı filozoflar, toplumsal yasaların (ve dolayısıyla ahlâkî düzenin) ilkelerinin tanrısal bir kaynağa ihtiyaç duyulmadan akılla keşfedilebileceğini savunarak vahiy ve peygamberlik temeline karşı çıkmışlardır.¹²¹⁸ Ancak bu, Râzî'nin ahlâkî tedaviyi reddettiği anlamına gelmez, bu sadece bir düşence farklılığıdır. Yoksa nefsin bozulmasını önlemenin ve düzeltmenin yollarını aramıştır.¹²¹⁹

Dolaylı sayılabilecek bir eleştiri de mistisizmdeki temaşa üstünlüğünden kaynaklı görüş farklılığıdır. Bu manada İbn Bacce gibi filozoflar, mutluluğun zirvesinin temaşa (contemplation) yoluyla ataraksia'ya (iç dinginlik) ve sükûnete ulaşmak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Karakter olarak bu mertebeye ulaşanlar için maddi dünyanın ve onun çelişkilerinin tam bir ayrılığı elde edilir.¹²²⁰ Bu, dünyevi eylemler yoluyla sürekli bir düzeltme çabasına (amel) dayanan ahlâkî tedavi yönteminin, en yüksek mutluluk mertebesi için nihai hedef olmadığını, aksine yetkinliğe ulaştıktan sonra saf akli aktivitenin öncelikli olduğunu gösteren bir düşüncedir.

Kınalızâde'nin düşüncelerini Antik Yunan filozoflarının görüşleri ile karşılaştıracak olursak, Kınalızâde'nin ve genel anlamda da seleflerinin üç aşamalı tedavi sistemi, Antik Yunan'da Platon ve Aristoteles'in etik ve siyaset felsefelerinde yer alan eğitim, alışkanlık, ikna ve ceza/zorlama prensipleriyle güçlü bir uyum içindedir. Aristoteles'e göre ahlâkî erdemler alışkanlık yoluyla kazanılır.¹²²¹ Platon da çocukların eğitiminde doğal eğilimlerinin dikkate alınmasını, ahlâkın güzel bir şekilde geliştirilmesini vurgular.¹²²² Bu, eğitim ve alışkanlık (güzelleştirme) yöntemini kaynağı gibi görünmektedir.

Diğer bir uyumluluk da ikna ve zorlama yöntemi (kınama ve zorunlu müdahale) ile ilgili düşüncede görülmektedir. Platon'un yasalar felsefesinde, ideal yasa koyucunun, vatandaşları yönetirken ve onlara yasa çıkarırken ikili yöntem (ikna ve zorlama) kullanması gerektiği fikri güçlüdür.¹²²³ Buna göre yasa koyucu, yasanın gerekliliğini ikna yoluyla açıklar, ancak

¹²¹⁸ Ebu Bekir er-Razi, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), s. 286.

¹²¹⁹ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 178.

¹²²⁰ Özdemir, a.g.m., s. 30.

¹²²¹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1137a.

¹²²² Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 328.

¹²²³ Platon, *Yasalar*, s. 722, 722d.

vatandaşlar bu yasalara uymaya yanaşmazlarsa, o zaman zorlama (ceza) uygulanır.¹²²⁴ Bu anlamda Platon, köle hekimler (sadece zor kullanan) ile özgür hekimler (ikna yoluyla tedavi eden) arasında bir ayrım yapar.¹²²⁵ Platon, yasa koyucuyu (hakîm), ikna ve zoru birleştiren özgür hekime benzetir, bu da Kınalızâde'nin kademeli tedavi yöntemini (güzelleştirme/kınama ve zorunlu müdahale) desteklemekte ve Kınalızâde ve seleflerinin düşüncesinin kaynağı gibi durmakta veya en azından bir fikri uyumluluğunu ifade etmektedir.

Başka bir düşünce de cezanın ıslah edici amacına yönelik düşünsel benzerliktir. Platon, adaletsizliği izleyen cezanın amacının, suçluyu düzeltmek (iyileştirmek) ve ona ders vermek olduğunu belirtir.¹²²⁶ Ona göre cezanın amacı, kişinin bir daha isteyerek o harekete kalkışmamaya ya da çok az yapmaya zorlamak olmalıdır.¹²²⁷ Bu, Kınalızâde'nin cerrahi müdahale (zorunlu müdahale) aşamasının ruhsal ıslah amacını destekler gibi görünmektedir.

İslam siyaset düşüncesinde de çokça tartışılmış olan filozofun rolü (kural koyma) konusunda da bir düşünsel benzerlikten bahsedilebilir. Platon'un filozof-kralı ve Aristoteles'in bilge yöneticisi, kuramsal (nazarî) ve pratik (amelî) hikmeti birleştirerek toplumu erdemli eylemlere yöneltmektedir.¹²²⁸ Bu, manevi hastalıkların tedavisinde sistematik bir düzenleme gerektiren bir düşüncedir.

Kınalızâde'nin düşüncelerine zıt düşebilecek antik Yunan'a ait bazı düşünceler de vardır. Aşırı teorik vurgu itirazı bunlardan biridir. Bazı Yunan filozofları, görüş ve düşünceyi tek başına yeterli görmüşler ve meslek/sanat gibi pratik eylemleri küçümseyen bir tavır içinde olmuşlardır. Fârâbî, Yunan filozoflarının bu tavrına muhalefet ederek düşünce ve eylem birliğini savunmuştur.¹²²⁹ Eğer felsefe sadece teorik bilgelikle sınırlansaydı, Kınalızâde'nin vurguladığı amelî tedavi yöntemlerinin önemi azalabilirdi.

Bir diğer zıtlık noktası da doğuştan gelen farklılıklar üzerindeki fikirlerden kaynaklı zıtlıklardır. İbn Bacce, Antik Yunan geleneğini izleyerek, kimi insanların zanaatkâr, kimilerinin lider, kimilerinin de doğuştan köle olduğunu düşünür.¹²³⁰ Bu tür doğuştan gelen eşitsizlik vurgusu, tedavi ve yetkinleşme yollarında bireylerin kapasitesinin başlangıçta farklı olduğunu kabul etse de Kınalızâde'nin üç yönteminin genel uygulanabilirliğini kısıtlamaz, ancak tedavi hedefini kişiye özel kılabilir görünmektedir.

¹²²⁴ A.g.e, s. 722.

¹²²⁵ A.g.e, s. 720d.

¹²²⁶ A.g.e, s. 128c.

¹²²⁷ A.g.e, s. 862d.

¹²²⁸ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 176.

¹²²⁹ A.g.t, s. 286.

¹²³⁰ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 28.

2.5. Mutluluğa Ulaşma ve Erdemlerin Sürekliliği

Kınalızâde'ye göre ahlâk ilmi, pratik felsefenin bir kısmıdır¹²³¹ ve insani nefse hakiki mutluluk (saadet) ve yetkinlik (kemal) kazandıran iyi işlerin neler olduğunu anlamasını hedefleyen bir ilimdir.¹²³² Onun bu yöndeki temel görüşü, İslâm felsefesi geleneği içindeki yüksek ahlâk teorileriyle uyumlu, hazcı (hedonist) ve kaderci görüşlerle ise zıttır.

2.5.1. Nihai Hedef: Saadet ve Kemal (Mutluluk ve Yetkinlik)

Kınalızâde ve seleflerine göre mutluluk (saadet) ve yetkinlik (kemal),¹²³³ insan nefsinin nihai hedefidir. Onlara göre insan nefsinin mutluluğu (saadet) iki temel şey ile gerçekleşir.¹²³⁴ Birincisi teoriyi ifade eden doğru bilgileri ve sahih inançları elde etmek ki bu teorik felsefe ile elde edilir¹²³⁵ ve Kınalızâde'ye göre ebedi mutluluğun aslı, bilgi ve iman sermayesidir.¹²³⁶ İkincisi ise güzel huylar ve iyi işlerle süslenmek, bunların tersi olan kötü huylardan uzak durmaktır. Bu hal ise, pratik felsefe tahsil etmekle ve ilmin gereğini yapmakla kolaylaşır.¹²³⁷ Filozofumuza göre gerçek yetkinlik ve kalıcı mutluluğa erişmek için, kişi bu iki unsuru kazanmalı ve *bilfiil insan*, mutlak bilge ve yetkin filozof ismine layık olmalıdır.¹²³⁸ Filozofumuza göre bunu yapan kişi, teorik felsefede yetkinleşip iç dünyası sahih inançlar ve doğru bilgilerle dolduktan sonra, pratik felsefeyi de tahsil eder ve ahlâkını güzelleştirir. Yaratıcı Mab'ud'a ibadet ederek ilim ve ameli aklında taşırsa, bilgisi ve temizliğiyle yüce ruhlara benzer ve onlarla ruhaniyetiyle dost olur.¹²³⁹ Bu durum, Hakk'a yakîn olmak ve yüce topluluğa katılmaktan ibaret olan yetkinlik (kemal) ile takdir edilir.¹²⁴⁰ Kınalızâde'nin yetkinliği (kemal) teorik ve pratik olmak üzere iki ana güçte¹²⁴¹ birleştiren bu yaklaşımı, İslâm felsefesi geleneğinin ahlâkî düşünce temelini oluşturmaktadır.

İslam filozoflarının tümü, felsefeyi nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırırlar ve insanın tam mutluluğunun, ancak felsefenin bu her iki kısmında da tam kemâl erişmesiyle mümkün olabileceğini söylerler.¹²⁴² Kınalızâde'de olduğu gibi İbn Miskeveyh'e göre de

¹²³¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 40, 43.

¹²³² A.g.e, s. 40.

¹²³³ A.g.e, s. 23, 45.

¹²³⁴ A.g.e, s. 45.

¹²³⁵ A.g.e, s. 45.

¹²³⁶ A.g.e, s. 46.

¹²³⁷ A.g.e, s. 45.

¹²³⁸ A.g.e, s. 131.

¹²³⁹ A.g.e, s. 46.

¹²⁴⁰ A.g.e, s. 45.

¹²⁴¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 43.; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 55-56.

¹²⁴² Cavit Sunar; a.g.e, s. 55-56.

insana has olan mükemmellik bilme (nazari) ve yapma (ameli) olmak üzere iki güce ayrılır; bilme gücü ile ilimde görüşünün isabetli, düşüncesinin doğru ve sağlam olması sağlanır.¹²⁴³ İbn Sînâ da diğer filozoflar gibi hikmetin pratik ve teorik hikmeti kapsadığını ve bu ikisiyle insanın mutlu olduğunu ifade etmektedir.¹²⁴⁴

Filozoflara göre teorik ve pratik felsefe ile elde edilen mutluluk, hiçbir şeye ulaşmak için vasıta olarak kullanılamayan, bizzat zatı için istenen *iyilik/hayr*dir¹²⁴⁵ ve bu da insanın erişebileceği en son mertebedir.¹²⁴⁶ Fârâbî, mutluluğu salt *iyi (hayr)* olarak görür ve ona ulaşmada yararlı olan her şeyin de iyi olduğunu belirtir.¹²⁴⁷ Mutluluk, her şeyin kendisine has olan tamam ve kemâli demektir.¹²⁴⁸ Tamamıyla mutlu olan kişi, hikmetten bolca nasibini alır ve yüce âlemde ruhanî bir hayat sürer, ilahi nur ile aydınlanır.¹²⁴⁹ Fârâbî'ye göre bu, Faal Akıl tarafından insana verilen *ilk düşünümler*in elde edilmesiyle olur.¹²⁵⁰ İbn Miskeveyh, bu son mertebeye ulaşan kimsenin, mutlulukların en yücesine ulaştığını ve yüce meleklerle karşılaşmayı özlediğini belirtir.¹²⁵¹ İbn Bacce'ye göre ise Faal Akıl'dan aktarılan ışıkla düşünülür varlıklar derecesine ulaşılır; bu durum, arzulayan nefsin tanrısallığın, yüceliğin ve mutluluğun zirve noktasına ulaşmasıdır.¹²⁵² Görüldüğü gibi filozoflarla Kınalızâde'nin mutabık kaldığı ya da Kınalızâde'nin seleflerinin düşüncelerini birleştirdiği görülmektedir.

Kınalızâde'nin düşüncesiyle az da olsa uzlaşmayan görüşler de vardır. Onun entelektüel ve ahlâkî mükemmelliği şart koşan bu felsefi yaklaşımına karşı çıkan görüşler, mutluluğu ya daha dünyevi ya da insanın kazanım çabasını değersizleştiren şekillerde tanımlarlar. Bu düşüncelerin başında, mutluluğu maddi ve duyusal hazlarla sınırlayan (hedonizm) görüş gelmektedir. Bu düşünceyi savunanalar, Ahlâk ilminin nihai hedefinin aksine, Kınalızâde'nin eleştirdiği değersiz topluluk, insanın neşesiyle kastedilen şeyin dünyada üzüntü ve gamdan kurtulmak, lezzetli yiyecek ve içeceklerle sevinçli ve zevkli cinsel ilişkiler ile mutlu olmak olduğunu söylerler.¹²⁵³ Bu tür zevk kavramını yüceltip onu amaç yapanların yollarının kötü ve

¹²⁴³ A.g.e, s. 43.

¹²⁴⁴ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 228.

¹²⁴⁵ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 81.

¹²⁴⁶ A.g.e, s. 72.

¹²⁴⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 72.

¹²⁴⁸ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 72.

¹²⁴⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 81.

¹²⁵⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 74

¹²⁵¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 82.

¹²⁵² Özdemir, a.g.m., s. 30.; Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 154.

¹²⁵³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 50.

gidişlerinin berbat olduğu belirtilir.¹²⁵⁴ Aristoteles'e göre büyük çoğunluk, iyilik ve mutluluğun hazdan kaynaklandığını düşünerek hazza düşkün yaşama meyleder.¹²⁵⁵

Kınalızâde ve seleflerinin düşüncesine zıt olan bir başka grup da mutluluğu dışsal iyiliklere ve zenginliğe bağlayanlardır. İbn Ady'ye göre insanların çoğu, konumlarına, zenginliklerine, mal ve mülklerinin çokluğuna göre birbirine karşı üstün olduklarını zanneder. Oysa malın çokluğu insanları faziletli kılmaz; yüklü mala sahip iffetsiz, ahmak, cahil ve kötü birisi, fakir ama iffetli, bilge, âlim ve iyi birisinden daha faziletli olamaz.¹²⁵⁶ İbn Miskeveyh'e göre ise mutlu kişiler, maddi imkânları az da olsa, faziletin gerektirdiği işleri yapan kimselerdir.¹²⁵⁷

Kınalızâde ile muhalif düşünen diğer bir düşünce ise, mutluluğun kazanılması için gerekli olan gayret ve çalışmanın¹²⁵⁸ aksine, mutluluğu devranın gidişine veya talihe (kötü/iyi talihe)¹²⁵⁹ bırakan, böylece insani çaba ve tamlığı devre dışı bırakan kaderci ve tesadüfi yaklaşımlardır.

Kınalızâde'nin güzel huylar ve iyi işler ile süslenmek gerekliliğine karşıt olarak, bazı hadis ehli (litteralistes) aklı inkâr eder ve dini alanda aklın hiçbir yararı olmadığını, yalnızca inanç (iman) gerektiğini savunurlar.¹²⁶⁰ Ayrıca bunların esas aldığı bazı rivayetler, huyların değişme yeteneğini reddetmektedir.¹²⁶¹ Kınalızâde ve emsalleriyle zıt düşen bu grup ise ahlâkî eğitimi ve ameli reddedenlerdir.

Diğer bir muhalif grup ise pratik felsefeye karşı aşırı zühdü öne çıkaran ve pratik felsefenin yerine zühd hayatını yerleştirenlerdir. Mutluluğun sağlanması için şehrin kurulmuş olması gerektiğini ve sosyal hayatın zorunlu olduğunu savunan Kınalızâde ve erdemci seleflerinin yaklaşımına karşın, halktan kaçmak, dağlarda ve mağaralarda oturmak gibi vahşilik yolunu tutarak nefislerini eğitmek isteyen bu zühdçüler, medeniliğin zıddı bir düşüncededirler.¹²⁶² Oysa Kınalızâde'nin sistemi, felsefi geleneğin gereği olarak hem ilmi hem de ameli gerektirir ve toplumsal katılımı esas alır.¹²⁶³

¹²⁵⁴ A.g.e, s. 50-51.

¹²⁵⁵ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1095b.

¹²⁵⁶ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 52.

¹²⁵⁷ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 153.

¹²⁵⁸ Miskeveyh, *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, s. 48.

¹²⁵⁹ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 79.

¹²⁶⁰ Henry, *İslam Felsefesi Tarihi - Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne* s. 232.

¹²⁶¹ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 201-202.

¹²⁶² Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 77.

¹²⁶³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 153-154.;

2.5.2. Erdemlerin Kazanılması

Erdemleri kazanma yolu Kınalızâde’de, hareketlerin ilke ve sebepleri olan *tabiat* ve *sanat* kavramlarıyla açıklanmaktadır.¹²⁶⁴ Ona göre yetkinlik kazanmaya veya kemale ermeye ve gerçek mutluluklara ulaşmaya vesile olan erdemler, etkileri irade, seçim ve düşünce ile ortaya çıkan güçler aracılığıyla kazanılır.¹²⁶⁵ Temel erdemler olan hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet, ancak nefsin güçlerinin *itidal* (orta) derecede bulunmasıyla elde edilir.¹²⁶⁶ Kınalızâde düşüncesinde bu erdemleri kazanma süreci genellikle şu sırayı takip eder.¹²⁶⁷

a) Şehvet gücünün itidali veya iffetin kazanılması: Filozofumuza göre kişi öncelikle şehvet gücünü incelemeli ve onun bilgisini elde etmelidir. Eğer bu güç dengeli ve orta sığata sahipse, kendisinde *iffet* meydana gelmiş demektir.¹²⁶⁸ Kınalızâde’ye göre *iffet*, din ve aklın izin verdiği yiyecek, içecek ve karşı cinsten dengeli şekilde yararlanmak ve işlemde bulunmak¹²⁶⁹ şeklinde tanımlanabilir. O, gücün itidalden sapması durumunda, sapma hastalığından orta olma itidaline ulaşması için gerekli şekilde çalışması¹²⁷⁰ gerektiğini söyler.

b) Öfke gücünün itidali veya onun sonucu olan yiğitliğin kazanılması: Şehvet gücü dengelendikten sonra, öfke gücünün incelenmesi gerektiğini¹²⁷¹ söyleyen Kınalızâde’ye göre, öfke gücünün ifratı (aşırılığı) olan tehlikelere atılma ve tefriti (eksikliği) olan korkaklık uçları bertaraf edilip orta olma itidali kazanılmışsa, yiğitlik meydana gelmiş demektir.¹²⁷² İşlev olarak yiğitlik, öfke gücünün eğitilmiş hâliyle dengeli fiillerin çıkmasını sağlayan huydur.¹²⁷³

c) Adalet erdeminin kazanılması: İffet ve yiğitlik erdemlerinin kazanılması mümkün olunca, kişi hepsinden üstün olan ve bu üç erdemin birleşmesiyle meydana gelen adalet erdeminin kazanıp yetkinleştirmeye büyük özen göstermelidir.¹²⁷⁴ Düşünürümüze göre adalet, fiillerin eğitilmiş pratik güçten mutedil olarak çıkmasını sağlayan huydur.¹²⁷⁵

Kınalızâde’ye göre bu içsel (nefsi) erdemlerin kazanılmasından sonra, kişi isterse bedensel erdemler (hastalığı giderme, sıhhati koruma) ve medeni erdemler (din, devlet,

¹²⁶⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 125.

¹²⁶⁵ A.g.e, s. 67.

¹²⁶⁶ A.g.e, s. 87.

¹²⁶⁷ A.g.e, s. 130.

¹²⁶⁸ A.g.e, s. 130.

¹²⁶⁹ A.g.e, s. 89.

¹²⁷⁰ A.g.e, s. 130.

¹²⁷¹ A.g.e, s. 130.

¹²⁷² A.g.e, s. 89-90, 130.

¹²⁷³ A.g.e, s. 87.

¹²⁷⁴ A.g.e, s. 89, 131.

¹²⁷⁵ A.g.e, s. 87.

yönetim işlerini düzenleyen ilimler; fıkıh, kelam, tarih gibi) gibi harici mutlulukları da kazanabilir.¹²⁷⁶

Kınalızâde'nin erdemlerin itidal yoluyla nefsin üç temel gücünün dengelenmesiyle kazanıldığı yönündeki görüşü, başta Aristoteles ve Platon olmak üzere, Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi İslâm filozofları tarafından benimsenen ahlâk sisteminin özünü oluşturmaktadır. Aristoteles'e göre erdemler, ifrat (aşırılık) ve tefrit (eksiklik) olarak adlandırılan iki aşırı ucun yol açtığı bayağılıktan (rezilet) uzak, denge ve itidal durumunda olmalıdır.¹²⁷⁷ Örneğin, yiğitlik (şecaat), tehlikeye atılma (ifrat) ile korkaklık (tefrit) arasındaki orta yoldur.¹²⁷⁸ *Pratik Zekâ* ise, iyi bir hayat için en iyi *Tam Orta*'ları seçmekle yükümlüdür.¹²⁷⁹

Dört temel erdem ve nefis güçleri konusundaki düşüncede, İslâm ahlâk geleneği, nefsin akıl, öfke ve şehvet güçlerine karşılık gelen Hikmet, Şecaat (Yiğitlik) ve İffet erdemlerini temel almaktadır.¹²⁸⁰ Kindî, bu üç hasletin diğer erdemleri koruyan birer sur gibi olduğunu ve itidalin (denge) bu erdemleri de içeren en önemli erdem olduğunu belirtir.¹²⁸¹ Adaletin erdem olarak merkezi konumu ise, Platon'un görüşlerine uygun olarak, İbn Miskeveyh, adalet gerçekleştirilince nefsin bütün bölümlerinin aydınlandığını ve bütün faziletlerin burada bir araya geldiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre adalet, haksızlık etmek ile haksızlığa uğramak arasında yer alan bir fazilettir.¹²⁸²

Erdemlerin kazanılması ve ihtiyar (seçim) konusunda da Kınalızâde ve selefleri arasında bir düşünce uyumu mevcuttur. Bu düşüncede erdemin kazanılması ihtiyar ve seçimle gerçekleşen bir eylem¹²⁸³ olarak kabul edilir. Bu çerçeveden olmak üzere Fârâbî, pratik aklı, nefsin bedenî güçlerine üstün gelmesi ve nazarî akla tabi olması sayesinde temel ahlâkî yargıların oluşmasına imkân sağlayan yeti olarak görür.¹²⁸⁴ Mutluluğun kazanılması ise belli bir düzen içinde gerçekleşen ve bu durum uzun bir araştırma, çokça ayırt etme, kalıcı bir alışkanlık ve daimî bir dikkat gerektiren¹²⁸⁵ bir süreç ve çabayı gerektirmektedir.

¹²⁷⁶ A.g.e, s. 131.

¹²⁷⁷ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 46.

¹²⁷⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 87, 145.; Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1105b.

¹²⁷⁹ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 133.

¹²⁸⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 87.; Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 360.; Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 307.

¹²⁸¹ Kindî; a.g.e, s. 46.

¹²⁸² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 113.

¹²⁸³ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1189a32.

¹²⁸⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 166.

¹²⁸⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 129.

Yukarda sayılan fikri uyumluluklarla birlikte muhalif düşünceler de mevcuttur. Kınalızâde'nin erdemleri eğitimin, çabanın ve aklın denetiminin sonucu olarak görmesine karşılık, bazı akımlar bu çabayı gereksiz bulur, erdemi farklı amaçlarla ilişkilendirir veya imkânsız olduğunu savunur.

Bu düşüncelerden biri, erdemlerin kazanılabilirliğinin imkânsız olduğunu düşünenlerdir (*Fitrîlik/Cebir*). Bunun gibi rivayetlere dayanan görüşler, huyların değişme ve dönüşme yeteneğini reddederler.¹²⁸⁶ Bu, Kınalızâde'nin erdemlerin 'sanat' (eğitim ve çaba) yoluyla kazanılması gerektiği fikriyle çelişmektedirler. Mutluluğu harici şeylere bağlayan (tesadüf veya zenginlik) düşünce sahipleri de Kınalızâde ve fikirdaşlarının düşünleriyle çelişmektedirler. Yetkinliğin (kemal) aksine, bu düşüncedeki kimseler mutluluğun kader ya da tesadüf sayesinde edinildiğini düşünürler.¹²⁸⁷ Yine aynı şekilde çoğu insan, yetkinlikten ziyade zenginliğe, mala ve mülke önem verir.¹²⁸⁸ Oysa Kınalızâde'ye göre dışsal aletlerden elde edilen yetkinlikler (mal, mülk vb.) insanın özsel eksikliğine işaret eder, çünkü bu aletler hizmetçidirler ve kişiye yücelik kazandırmazlar.¹²⁸⁹

İçinde Kınalızâde de olmak üzere ahlâk filozoflarının şehvet gücünün dengelenmesini zorunlu kılmasına karşılık, İbn Miskeveyh'e göre bazı değersiz topluluklar zevk kavramını yüceltip onu istenilen iyilik ve insan için amaç yaparlar.¹²⁹⁰ Bu hazlar, şehvetlere ve oç alma tutkusuna bağlı olup hayvani nefsin tepkilerinden ibarettir.¹²⁹¹ İşte bu düşünce sahiplerinin mutluluk kaynakları haz ve duygudur ve bunlar düşünürümüz ve selefleriyle düşüncede çatışmaktadır.

Düşünce zıtlaşmasının olduğu bazı kişiler ise aşırı öfkeyi bahadırılık, erkeklik ve insani nefsin en yüksek meziyeti sayarlar.¹²⁹² Bunun zıttı olan korkaklık ise öfke ve hamiyetin gerekli olduğu yerde sönük davranarak zarara yol açmaktır.¹²⁹³ Bu durum, Kınalızâde'nin itidali esas alan *yiğitlik* tanımının zıddını ifade etmektedir.

Fârâbî ve diğer Yunan filozofları, nazarî ilimlere sahip olup da, bunları halkın hayrına kullanma gücüne sahip olmayan kişinin felsefesinin eksik olduğunu belirtse de¹²⁹⁴ Yunan

¹²⁸⁶ A.g.e, s. 129-130.

¹²⁸⁷ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1207a.

¹²⁸⁸ Platon, *Yasalar*, s. 743a.

¹²⁸⁹ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 103.

¹²⁹⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 50.

¹²⁹¹ A.g.e, s. 93.

¹²⁹² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 174.

¹²⁹³ A.g.e, s. 177.

¹²⁹⁴ Fârâbî, *Tahsilu's, Saade*, s. 183.

filozoflarının genelinde görüş ve düşünceyi tek başına yeterli görme eğilimi vardır.¹²⁹⁵ İbn Bacce ise, toplumun kurtuluşuna aldırış etmeksizin kendi özel bilgelik yaşamını izlemeyi ve ataraksia (iç dinginlik) yoluyla tam bir sükûnet elde etmeyi nihai hedef olarak görmektedir.¹²⁹⁶ Kınalızâde ise, yetkinliğin teorik felsefe (hikmet) yanında pratik felsefeyi (iffet, yiğitlik, adalet) tahsil etmeyi zorunlu kıldığını savunmaktadır. İşte aşırı entelektüel odaklanma diyebileceğimiz bu düşünceler ile Kınalızâde ve seleflerinin pratik felsefeyi de şart koşma düşünceleriyle çatışır durumdadırlar.

2.5.3. Ruh Sağlığının Korunması

Erdemlerin sürekliliği anlamında nefis sağlığının korunması hayati bir öneme sahiptir. Kınalızâde'ye göre nefis *iyi* ve *erdemli* bir duruma ulaştıktan sonra, bu erdemli melekeyi korumak kişiye vacip olur ve bu mutluluğun tazelik, temizlik ve devamlılığına azimli olmak gerekir. Ona göre nefis sağlığını korumaya verilen önem, beden sağlığını korumaya verilen önemden daha öncelikli ve gereklidir.¹²⁹⁷

Kınalızâde'nin erdemin sürekliliğini sağlamaya yönelik sürekli çaba ve nefis sağlığının bedenden üstünlüğü yönündeki bu görüşleri, İslâm ve Yunan felsefesindeki rasyonel ahlâk gelenekleriyle uyumluluk arz etmektedir. Filozoflar, nefsin cisim ve araz değil, daha şerefli ve üstün bir cevher olduğunu belirtirler.¹²⁹⁸ Onlara göre insan için asıl olan ruhtur; "Biz bedenimizle değil, ruhumuzla biziz".¹²⁹⁹ Bu nedenle ruh sağlığını, vücut sağlığına öncelemişlerdir.¹³⁰⁰ İşte bizi biz yapan o insani sıfatın yeri olan nefsin düşünme gücü (nâtık nefis), bedenden bağımsız, ilahi bir cevherdir.¹³⁰¹ Cevher olması hasebiyle de nefis, bedenin dağılıp yok olmasından sonra da kalıcıdır yani bâkidir.¹³⁰²

İnsanın sağlıklı düşünebilmesi ve nefsin diğer güçlerine yönetici olabilmesi için ruh sağlığının korunması ve nefsi ihmalden kaçınılması gereklidir. İbn Miskeveyh'e göre, düşünen nefis kendi değerini bilirse, diğer güçleri (öfke ve şehvet) eğitmek ve yönetmek hususunda hakkıyla halifeliğini yerine getirecektir.¹³⁰³ Ona göre nefis ihmal edilmemeli, onu bozan

¹²⁹⁵ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 286.

¹²⁹⁶ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 178.

¹²⁹⁷ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 131.

¹²⁹⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 14-15, 17.; Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 203.; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 26.

¹²⁹⁹ Platon, *Phaidon*, s. 64c-67b.

¹³⁰⁰ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 137.

¹³⁰¹ A.g.e, s. 129.

¹³⁰² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 93-94.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 32.; Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 56.; Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 97.

¹³⁰³ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 55.

karşıtlarla baş başa bırakılmamalıdır.¹³⁰⁴ Sadece korumak da yeterli bulunmamış, aynı zamanda sürekli bir çaba ile nefsin eğitilmesinin gerekliliği de salık verilmiştir. Çünkü kazanılmış erdemli halin korunması, nefsin eğitilmesini ve yönetilmesini gerektirir. Kınalızâde'nin ifadesiyle, erdem taliplisi, kendi yaşantı, sıfat ve işlerini tanıdıklarının suretinde bir ayna edinip seyretmeli¹³⁰⁵ ve kusurları idrak etmekten kaçınmamalıdır.¹³⁰⁶ Bu anlamda İbn Miskeveyh, nefis sağlığını koruyan kimseyi, düşmanın saldırısından önce silah ve malzeme hazırlayan hükümdara benzeterek, açgözlülük ve öfke gibi düşmanlara karşı daima sabırlı ve hazırlıklı olmayı tavsiye etmektedir.¹³⁰⁷

Kınalızâde, nefsin tembelliğe meyletmesi durumunda, onu çokça iyi işler yapmak, evrat ve nafile ibadetlere devam etmek suretiyle erdem durumuna getirilmesi gerektiği¹³⁰⁸ tavsiyesinde bulunmaktadır. Ona göre ahlâkî düzeltme için kötü huylardan titizlikle sakınmak, sabretmek ve tersini yapmak gereklidir.¹³⁰⁹

Ruh sağlığının korunması konusundaki önemli şeylerden bir tanesi de itidalli ve bilgili dostlukların edinilmesidir. Devvânî'ye göre nefis erdemini sürdürmenin en önemli yollarından birisi, kişinin kusur ve erdemsizlikleri terk etmiş iyi ve erdemli kimseler ile ilişki kurması ve kötülerden yakıcı ateşten kaçır gibi kaçmasıdır.¹³¹⁰ İbn Miskeveyh ise mutlu kimseyi, dost kazanan ve dostlarına bol bol iyilikte bulunan kimse olarak tanımlar; ona göre mutlu kişi onlar sayesinde kazanır ve onlardan zevk alır.¹³¹¹

Diğer konularda olduğu gibi nefis sağlığının korunması konusunda da Kınalızâde ve selefleriyle zıt düşünen kişiler vardır. Bu zıtlıklar Kınalızâde'nin sürekli entelektüel çaba, ahlâkın kazanılabilirliği ve uhrevi amaçlar konusundadır. Bunların başında hedonistler dediğimiz duyusal zevkleri yüce amaç olarak görenler gelmektedir. İbn Miskeveyh bunları aldanmış ve bahtsız cahiller olarak görür ve mutluluğu duyu lezzetleriyle sınırlı gören ve onlara kavuşmayı en büyük amaç bilen kimseler olarak tanımlar. Çünkü ona göre bu lezzetler, bedeni arzular ve öç alma tutkusu gibi duygularla erişilen kirli duyu hazlarıdır ve bittiklerinde yerlerini sıkıntıya bırakırlar.¹³¹²

¹³⁰⁴ A.g.e, s. 58.

¹³⁰⁵ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 143.; Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 110.

¹³⁰⁶ Kınalızâde Ali Çelebi; a.g.e, s. 143.

¹³⁰⁷ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 167.

¹³⁰⁸ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 140.

¹³⁰⁹ A.g.e, s. 293.

¹³¹⁰ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 103.

¹³¹¹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 139.

¹³¹² A.g.e, s. 50.

Zıt düşünen diğer bir düşünce gurubu ise, nefsin huylarının değişmezliğini savunan ve dolayısıyla eğitimi reddeden kişilerdir. Kınalızâde'nin ahlâkın eğitimi ve huyların alışkanlık yoluyla değiştirilmesi gerektiği yönündeki görüşüne karşılık, bu tarz düşünceler, huyların değiştirilmesinin imkânsız olduğunu ve kişinin fitratına geri döneceğini savunurlar. Kınalızâde'ye göre bu görüş, ahlâk ilminin temelini sarsmaktadır.¹³¹³

Ahlâkî bu genel çizgiye muhalif düşen bir diğer düşünce şekli ise ilmi gereksiz gören mistik yaklaşımlardır. Bu anlamda İbn Bacce, ilimleri öğrenmeksizin mutluluğun elde edilebileceği şeklindeki düşünceleri hedef alan Sufileri eleştirmektedir; zira onlara göre nihai amaç, öğrenmeyle değil, boş kalmayla ve mutlak olanı zikretmekle söz konusu olmuştur.¹³¹⁴ İbn Bacce'nin de eleştirdiği bu düşünce, Kınalızâde'nin bilim (teorik ve pratik felsefe) yoluyla erdemli melekeyi kazanma ve koruma zorunluluğuyla çelişen¹³¹⁵ bir düşüncedir. Ayrıca filozoflar arasında yerilen bazı tabiatçılar, düşünen nefsin varlığının beden ölümüyle yok olmadığını kabul eden genel görüşe karşı çıkararak nefsin fani olduğunu savunurlar.¹³¹⁶ Bu düşünce de nefis sağlığını korumanın ebedi mutluluğa vesile olduğu fikrinin karşısında yer almaktadır.

Hem Kınalızâde hem de seleflerince dile getirilen ruh sağlığının korunma yolları ve erdemlerin sürekliliğinin sağlamanın sebeplerini dile getirmekte fayda vardır.

Kınalızâde'ye göre nefis sağlığını korumanın en önemli yolu, kendisi gibi veya daha çok erdem kazanmış iyi ve erdemli kimselerle ilişki kurmak ve erdemsizliklerden arınmamış kimselerin arkadaşlığından yakıcı ateşten kaçır gibi kaçmaktır. Zira insani nefsin özelliği, arkadaş vasıflarını edinmek ve dost ahlâkıyla süslenmektir.¹³¹⁷ Kınalızâde'nin aktarımıyla, filozoflar dostu "Tabiat hırsızdır" demişlerdir.¹³¹⁸ Ona göre erdemli insanlarla arkadaşlık yetmiyor; korunma amaçlı olarak da erdemsiz insanlardan da kaçmak gerekiyor. Ters durumda yani erdemsiz kişilerle arkadaşlık etmek ve özellikle edepsizlik, müstehcenlik, komik ve çirkin şiirler, yoldan çıkarıcı aşk şiirleri gibi unsurları dinlemek, kişinin erdemliliğine zarara vermektedir. Çünkü bu tür içerikler nefislerde çirkin arzulara sebep olur

¹³¹³ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 47.

¹³¹⁴ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 158.

¹³¹⁵ A.g.e, s. 164.

¹³¹⁶ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 56.

¹³¹⁷ A.g.e, s. 132.

¹³¹⁸ A.g.e, s. 132

ve yok edilmesi uzun tedavi gerektirir.¹³¹⁹ Kınalızâde kalbin hastalanmasına sebep olan duyu organlarının zararlı olduğu düşünülen yerlerde kapatılmasını evla/öncelikli¹³²⁰ görmektedir.

Ruh sağlığını korumanın diğer bir önemli yolu da nefse daima güzel işleri yüklemek ve hem teorik gücün hem de pratik gücün işlerini yapmada kusur, ihmal ve tembelliği alışkanlık hâline getirmemektir.¹³²¹ Kınalızâde bize, ruhsal alıştırmamanın nefsin güçlerini kuvvetlendirdiğini, terk edilmesinin ise tembelliğe ve zayıflığa yol açtığını¹³²² söylemektedir.

Kınalızâde'nin bu pedagojik ve ahlâkî koruma yöntemleri, nefis tedavisini esas alan filozofların temel prensipleriyle örtüşmektedir. Filozoflar, "*tabiat hırsızdır*" diyerek arkadaş ahlâkının gizliden gizliye kişiyi etkilediğini vurgulamaktadırlar.¹³²³ Celaleddin Devvânî'ye göre insani nefsin özelliği, arkadaş vasıflarını edinmek ve dost ahlâkıyla süslenmektir.¹³²⁴ Aynı şekilde o bize, nefis erdemini sürdürmenin en önemli yolunun, iyi ve erdemli kimselerle ilişki kurmak ve erdemsizliklere bulaşmış kimselerin arkadaşlığından yakıcı ateşten kaçır gibi kaçmaktır¹³²⁵ demektedir. "Kişi, kusur ve erdemsizlikleri terk etmiş iyi insanlarla ilişki kurarak, kendi yaşantı, sıfat ve işlerini tanıdıklarının suretinde bir ayna edinip seyretmeli ve kusurlarını idrak etmekten kaçınmamalıdır;" diyerek gerekçe olarak da nefsin kendi ayıplarını idrakte gevşek¹³²⁶ olduğunu bildirmektedir. İbn Miskeveyh ise, filozofun (öğretmen), öğrencisi için manevi bir baba ve beşerî bir eğitici olduğunu, onu tam faziletle yetiştireceğini¹³²⁷ söylemektedir.

Daha önce de dile getirildiği üzere, İslam filozofları ruh sağlığını korumayı, bedeni gözetip tedavi etmeye üstün görmüşlerdir. Çünkü onlara göre ruh ebedi, beden ise çürüyüp gidendir.¹³²⁸ Ruhun iyileştirilmesi için katlanılacak acı ve sıkıntı, bedenin tedavisi sürecinde katlanılanlara göre daha hafiftir.¹³²⁹ Ruhun bu üstünlüğünü koruma adına nefse daima güzel işleri yüklemek ve ihmal etmemek,¹³³⁰ nefsin iyileştirilmesi için zorunlu olan ve kolayca alışkanlık kazandıran bir yöntemdir.¹³³¹

¹³¹⁹ A.g.e, s. 132

¹³²⁰ A.g.e, s. 132

¹³²¹ A.g.e, s. 134.

¹³²² A.g.e, s. 135.

¹³²³ A.g.e, s. 132. ; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 103.

¹³²⁴ Celâleddîn Devvânî; a.g.e, s. 103.

¹³²⁵ A.g.e, s. 103

¹³²⁶ A.g.e, s. 103, 110.

¹³²⁷ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 134.

¹³²⁸ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 290.

¹³²⁹ A.g.e, s. 290-291.

¹³³⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 134.

¹³³¹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 290.

Kınalızâde'nin düşüncesiyle zıt görüşler melesinde ise yine ahlâkın değişmezliğini savunan fıtrilik düşüncesi,¹³³² duyusal hazları esas alan hedonistler¹³³³ ile müzik sanatını faydalı bulanlar¹³³⁴ Kınalızâde ile çelişmektedirler. Ayrıca erdem sahibinin dalkavukluktan kaçınması gerektiği halde,¹³³⁵ bazı hükümdarların ayıplarını gizlemesi ve halkın yalnızca hoşlandığı şeyleri söylemesi, dolayısıyla dalkavukluk etmesi sebebiyle ebediyen gizli kaldığı belirtilmiştir.¹³³⁶ Bu ise erdemliliğin ve dostluğun zıttı davranışlar arasında sayılmaktadır.

Ruh sağlığının korunması ve erdemlerin devamlılığı konusunda kibir ve gururdan uzaklaşmak esastır. Kınalızâde'ye göre ilim ve amel ile süslenen kimselerin dahi kibir örtülerini mutluluk makamından uzaklaştırmaları gerekir. İlim ve amel ile gururlanmak, gizli bile olsa başarıyı engelleyen¹³³⁷ bir haslettir. Zühd ve kanaati benimseme ise bir erdem olarak daima korunması gereken bir huydur. Bu anlamda Kınalızâde, gerçek yetkinliği isteyen kimsenin, fani mal ve istekler peşinde koşanlardan yüz çevirip züht ve kanaati (zaruri miktarda dünyevi vasıtalarla yetinmeyi) benimsemesi gerektiğini dile getirir. Ona göre züht, ahiret yolcusunun mutluluğu elde etmesi için başlangıçta gerekli¹³³⁸ olan bir yaşam tarzıdır.

Nefsin erdemlilik durumunu koruma adına bilinmesi gereken bir başka şey ise kişisel kusurları bilmedir. Akıllı kişinin kendi kusurlarını bilmeye çalışması, düşmanlarına kendi kusurlarını sorması ve bilgili bir dost kazanıp ona kusurlarını danışması gerektiğini dile getiren Kınalızâde,¹³³⁹ yaltaklanmaya itibar etmemeyi de önemle vurgulamaktadır. “İltifatlı sözleri dinlemek, erdem talibine büyük zarar verir”¹³⁴⁰ diyen Kınalızâde, nefs-i emmarenin (kötülük isteyen nefis), övgüye aldanıp kendisinde bulunmayan yetkinliklerin var olduğunu sanarak yoldan sapacağını¹³⁴¹ dile getirmektedir.

Erdemleri koruma ve erdemsizliklerden arınma (tedavi), bedeni tıpta olduğu gibi ruhani tıpta da zıddı ile tedavi edilerek mümkündür.¹³⁴² Örneğin, cimrilik sıfatı yerleşmişse, orta yol olan cömertliğe ulaşabilmek için cimriliğin zıddı olan israfı sıfat edinme yoluna gidilmesi gerekebilir; ancak bunun nefiste yerleşmemesi için dikkat edilmelidir.¹³⁴³ Sürekli ve titizlikle

¹³³² Kaşîfî, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 408.

¹³³³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 246.

¹³³⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 237.

¹³³⁵ A.g.e, s. 143.

¹³³⁶ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. 96.

¹³³⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 135.

¹³³⁸ A.g.e, s. 136.

¹³³⁹ A.g.e, s. 141.

¹³⁴⁰ A.g.e, s. 143.

¹³⁴¹ A.g.e, s. 143.

¹³⁴² A.g.e, s. 144, 145.

¹³⁴³ A.g.e, s. 150.

sakınmak, sabretmek ve tersini yapmak, erdemsizliklerin ameli tedavisidir.¹³⁴⁴ Kendinden önceki seleflerinin yolunu takip eden filozofumuz, bu hususları önemle bildirmektedir.

Kınalızâde'nin nefis terbiyesi ve ahlâkî süreklilik konusundaki bu görüşleri, İslâm ve Yunan filozoflarının ideal erdemli hayatı savunan temel akımlarıyla birebir örtüşmektedir. Filozoflar, dünya işlerinin basitleştiğini anlayınca, halkın önem verdiği mal, zenginlik ve bedensel zevkleri küçümsemişlerdir.¹³⁴⁵ “Mutlu kişiler, maddi imkânları az dahi olsa, faziletin gerektirdiği işleri yapan kimselerdir” diyen İbn Miskeveyh,¹³⁴⁶ mal biriktirme hırsının, kişiyi hıyanete, yalana yönelttiğini, din ve insanlıktan uzaklaşmaya sürüklediğini¹³⁴⁷ düşünmektedir. Bu anlamda o, insanın hayatta zorunlu olan miktarla yetinmesi ve hayatın fazlalıklarından sıyrılması gerektiğini savunmaktadır.¹³⁴⁸

Kişisel kusurları bilme ve yaltaklanmayı reddetme hususundaki erdemli davranış Kınalızâde ve kendisinden önceki İslam filozofları nezdinde önemli bir erdem olarak görülmüştür. Nefis, kendi ayıplarını idrak etmede gevşek¹³⁴⁹ olduğunda, erdemli kimsenin kusur ve erdemsizlikleri terk etmiş iyi kimselerle ilişki kurması ve tanıdıklarının suretlerini kendine ayna yaparak kendi ayıplarını görmesi gereklidir.¹³⁵⁰ Kınalızâde iltifatlı sözlerle övülmek konusunda uyanık olunması gerektiği hususunu vurgularken bazı âlimlerin iç sesini dile getirerek, alimlerin iltifat dinlediklerinde amellerinin afetlerine bakıp, "Bu meddah beni hakikatte olduğum gibi bilseydi beni övmezdi" dediklerini¹³⁵¹ rivayet etmektedir. Erdemsizlik olan kibrin sebebinin bu meddahlık olduğunu düşünen Kınalızâde'ye göre kibir, tartışma ve münakaşanın temel sebebidir.¹³⁵²

Kınalızâde'nin bu düşünceleriyle zıt görüşler konusunda da birkaç düşünceyi dile getirdikten sonra konumuzu bitirelim. Diğer düşünceler konusunda olduğu gibi bu konuda da Kınalızâde'nin ahlâkî iradi çaba ve entelektüel erdemlere dayandırmasına karşıt olan, genellikle hedonizmi, dünyeviliği veya ahlâkın değişmezliğini savunan görüşler bulunmaktadır. Kınalızâde'ye göre halkın büyük çoğunluğu, mutluluğu duyu lezzetleriyle yetinmek¹³⁵³ ve dünyada üzüntü ve gamdan kurtulmak, lezzetli yiyecek ve içeceklerle mutlu

¹³⁴⁴ A.g.e, s. 293.

¹³⁴⁵ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 188.

¹³⁴⁶ A.g.e, s. 153.

¹³⁴⁷ A.g.e, s. 29.

¹³⁴⁸ A.g.e, s. 188.

¹³⁴⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 143.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 150.

¹³⁵⁰ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 143. ; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 150.

¹³⁵¹ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 255.

¹³⁵² A.g.e, s. 224-225.

¹³⁵³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 246.

olmak¹³⁵⁴ olduğunu dile getirir. Oysa mal düşkünlüğü ve açgözlülük, erdemden uzaklaşmaya sebep olur.¹³⁵⁵

Amelin ilmin önüne geçmesi (ahlâkî tedavi etme yönteminde eksiklik) anlamına gelen bilginin küçümsemesi konusu da Kınalızâde ile zıtlık oluşturan bir husustur. Bu anlamda bazı mistik yaklaşımlar, bilginin küçümsemesi yoluyla (dindarca bilinemezcilikten ötürü)¹³⁵⁶ ilimleri öğrenmeksizin mutluluğun elde edilebileceğini savunmuştur. Oysa Kınalızâde'nin sistemi, ilim ve amelin birlikte ilerlemesini ve tedavi sürecinin teorik bilgiye (doğru hüküm ve düşünceye) dayanmasını gerektirmektedir.

¹³⁵⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 77.

¹³⁵⁵ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 29.

¹³⁵⁶ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi 2* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 39.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KINALIZÂDE’NİN SİYASET DÜŞÜNCESİ

3.1. İnsanın Toplumsallığı ve Devletin Zorunluluğu

3.1.1. İnsanın Sosyal Bir Varlık Oluşu

Kınalızâde Ali Çelebi'nin sosyal hayata ve devletin gerekliliğine dair görüşleri, onun ahlâk düşüncesinde olduğu gibi esas olarak kendisinden önceki İslâm ahlâk felsefesi geleneği, özellikle Nâsireddîn Tûsî ve Celâleddîn Devvânî'nin eserleri üzerine inşa edilmiştir.¹³⁵⁷ Kınalızâde, pratik felsefenin üçüncü bölümünde toplumsallaşma (temeddün) ihtiyacının nedenlerini detaylıca açıklamıştır. Siyaset düşüncesini varlık hiyerarşisi üzerine kuran filozofumuza göre mümkün varlıklar iki kısımdır. Birincisi, gök cisimleri gibi yetkinliği varlığına bitişik ve bilfiil gerçekleşmiş olanlardır. İkincisi ise, insanın da dahil olduğu, yetkinliği varlığından sonra aşamalı olarak gerçekleşen varlık türüdür. İnsanın kuvveden fiile çıkması ve eksiklikten yetkinliğe geçmesi için harekete ve sebeplere ihtiyaç duyması bu hiyerarşinin kaçınılmaz¹³⁵⁸ bir sonucudur.

Kınalızâde, insanın varlığının devamı için neslinin çoğalması ve âlemin düzeninin bekası için çalışıp çaba göstermesi gerektiğini dile getirirken, bunu insanın yaratılışının gayesine ulaşmak için gerekli görmektedir. Aile yönetimi (tedbir-i menzil) bölümünde ele aldığı evlenme eyleminin amacını bile sadece bedensel haz değil, türün devamı ve neslin çoğalması¹³⁵⁹ olarak gören Kınalızâde'ye göre bu durumu, insanın doğal olarak iş birliğine ve toplumsal düzene mecbur olduğunu göstermektedir. Ayrıca, toplumsal düzenin sağlanmasını ve otoritenin devam etmesini, değişik topluluklar ve farklı sınıflardan oluşan halkın, uyum ve intizam içinde olmasına bağlayan Kınalızâde, her topluluğu, lâıyk olduğu mertebeyi ve uygun konumu aldığı anda ve özel işiyle uğraşıp hak ettiği mal ve makama kavuştuğunda *dünyanın mizacı* itidal içinde kalır ve devlet erkânı arasındaki ülfet devam eder.¹³⁶⁰

Görüldüğü gibi Kınalızâde'nin felsefesinde, devletin bekası ve toplumun düzeni, bireylerin kendi rollerini yerine getirmelerine ve adil bir hiyerarşi içinde kalmalarına sıkı sıkıya bağlıdır. Sadece bireysel ahlâk açısından bu böyle değildir; siyasi alan için de bu böyledir. Örneğin o, bu düzeni koruyan adil hükümdarı Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve

¹³⁵⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 16, 18, 297.

¹³⁵⁸ A.g.e, s. 369.

¹³⁵⁹ A.g.e, s. 314.

¹³⁶⁰ A.g.e, s. 441.

gölgesi olarak görürken,¹³⁶¹ aslında onun bu görüşleri, felsefenin pratik alanına giren ahlâk (ferdi, ailevi) ve siyaset (devlet yönetimi) konularının birbiriyle ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu ifade etmekte ve kendisinin temsil ettiği geleneğin düşüncesini de yansıtmaktadır.¹³⁶²

Kınalızâde'nin bu düşüncelerinin arka planında kadim bir düşünce birikiminin olduğunu da unutmamak gerekir. Mesela Antik Yunan felsefesinin, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu (*zoon politikon*) ilkesini siyaset felsefesinin temeline yerleştirdiğini¹³⁶³ görmekteyiz. Antik Yunan filozoflarına göre devlet, insanın var olma şartlarından biri olarak görülmüştür.¹³⁶⁴ Bu anlamda Platon, toplumsal yaşamın kökenini, insanın tek başına kendine yetememesi (*kendi kendine yetmemesi*) gerçeğine dayanır.¹³⁶⁵ Ona göre bir insan bir eksiğini gidermek için başkasına, başka bir eksiği için daha başka birine ihtiyaç duyar; bu durum, birçok insanın bir araya gelerek işbirliği yapmasını zorunlu kılar.¹³⁶⁶ Bu ortaklaşa yaşama o, toplum düzeni demektir.¹³⁶⁷ Platon'un ideal devleti de bu ihtiyaç ve işbölümü esasına dayalı olarak kurulmuştur.¹³⁶⁸ Ona göre devlet, organize edilmiş bir güç olarak bu karşılıklı faydalanmayı hukuk ve adalet çerçevesinde düzenlemek gereklidir.¹³⁶⁹ Platon devleti, insan vücuduna benzeterek organik bir bütün olarak tasavvur eder; parça (birey/sınıf) için iyi olan ile bütün (devlet) için iyi olanın uyumlu olması gerekir.¹³⁷⁰

Aristoteles'e göre ise insan, siyasal bir canlıdır (*zoon politikon*).¹³⁷¹ Toplum ve devlet de insanın bu doğal yapısının kaçınılmaz bir sonucudur.¹³⁷² Devletin amacını, insanların sadece yaşamlarını sürdürmesi (ki bu ailenin görevidir) olarak görmeyen filozof, bu amacı aynı zamanda en yüksek iyiyi, yani erdemli ve mutlu bir yaşamı (yetkinliği) elde etmek olarak

¹³⁶¹ A.g.e, s. 416. ; el Mâverdi, *Siyaset Sanatı (Kitabü'l Nasihatü'l - Mülûk)*, çev. s. 69.

¹³⁶² M. Rahmi Balaban, *Filozoflarla Birer Saat: Muhtasar Felsefe Tarihi* (İstanbul: Gayret Kitabevi, 1947), s. 33.; Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 114.

¹³⁶³ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1253a2–3.; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 138.;

¹³⁶⁴ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 21.

¹³⁶⁵ Platon, *Devlet*, s. 369 b-c, d-e.; Belde Köseoğlu, *İnsani Değer Anlayışı Bakımından Antik Yunan Ve Günümüzde Demokrasi Tartışmalarında Çoğunluğun Üstünlüğü Sorunsalı* Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora tezi, 2020), s. 8.; Şulul, *İbn Rüşd'un Siyaset Felsefesi (Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'in Yorumu)*, s. 69.

¹³⁶⁶ Platon; a.g.e, s. 369 b-c, d-e.

¹³⁶⁷ A.g.e, s. 369b-c.

¹³⁶⁸ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 98.

¹³⁶⁹ Platon, *Devlet*, s. 519c, 521b.

¹³⁷⁰ Platon, *Yasalar*, s. 628b.

¹³⁷¹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1253a2.

¹³⁷² Platon, *Devlet*, s. 369b-c.

belirler.¹³⁷³ Aristoteles'e göre devlet olmadan insanın yetkinliğe ulaşması imkânsızdır, çünkü ancak devlet içinde erdemler (adalet, bilgelik) tam anlamıyla pratize edilebilir.¹³⁷⁴

Yeni Platonculuk'ta da, özellikle kurucusu Plotinus'un sisteminde, evren *Bir* (Tanrı), *Akıl* (Nous) ve *Ruh* (Nefs) şeklinde hiyerarşik bir taşma (sudûr) zincirine dayanır¹³⁷⁵ ve insanın kendisi de bu hiyerarşide alt âleme (bayağı âlem) aittir.¹³⁷⁶ Yeni Platoncular, insanın nihai amacını, ruha ait olanı geliştirerek bedenî (duyusal) dünyaya ait olan her şeyden arınmak (katharsis) ve Tanrı'ya benzemek (*bi't-teşebbüh bi'llah*) yoluyla asıl kaynağa geri dönmek olarak görmektedirler.¹³⁷⁷ Bu kurtuluş yolu, aynı zamanda mistik bir sürece işaret eder.¹³⁷⁸ Bu bağlamda insanın toplumsallığı ve siyaset, temel bir zorunluluktan çok, daha yüce bir amaca ulaşmak için bir araç işlevi görmektedir.¹³⁷⁹ Onlarda *Medenî erdemler* (*siyasi erdemler*), nefsin arınmasına yönelik bir hazırlık aşaması olarak kabul edilirken,¹³⁸⁰ Plotinus'un felsefesini kurtuluş öğretisi olarak tanımlaması da ahlâkın ve siyasetin tüm dallarıyla bu kurtuluşa ulaşmak için bir araç olarak görmesi söz konusudur.¹³⁸¹ Plotinus'a göre eğer filozof, bulunduğu toplumda yetkinleşme yolunda engellerle karşılaşıyorsa, inzivaya çekilip (*mütevahhid*) yalnız yaşamayı tercih etmelidir.¹³⁸² Bu, politik yaşamın kaçınılmaz bir parçası olan çekişme, arzu ve tutkulardan uzak durma gerekliliğinden kaynaklanan¹³⁸³ bir duruşun ifadesidir.

İslâm filozofları ise Antik Yunan ve Yeni Platonculuk mirasını İslâm'ın tevhid inancıyla uzlaştırmak kendilerine özgü sistemler kurmuşlardır.¹³⁸⁴ İnsanın toplumsal doğasına dair görüşleri, bu sentezin merkezi unsurlarından biridir. Onlar, oy birliğiyle, insanın yaratılış itibarıyla medenî/sosyal bir varlık olduğunu kabul ederler.¹³⁸⁵ Bu anlamda İbn Miskeveyh, insanın iyi bir hayat sürdürmesi ve işlerinin doğru yürümesi için birçok kişinin yardımına

¹³⁷³ Aristoteles, *Politika*, s. 1253a.

¹³⁷⁴ Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013), s. 155.

¹³⁷⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), s. Önsöz xi.; Cahid Şenel, "Plotinus'ta Erdemler: Enneadlar'da (I,2,19) Arınma ve Benzeme Teorisi", *Felsefe Arkivi / Archives of Philosophy* 0/59 (2023), s. 8.

¹³⁷⁶ Cahid Şenel; a.g.e, s. 8.

¹³⁷⁷ A.g.e, s. 3.

¹³⁷⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 55.

¹³⁷⁹ Özgün - Uluçakar, a.g.m., s. 8.

¹³⁸⁰ Aksu, *Farabi'de Temel erdemler*, s. 91.

¹³⁸¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 55.

¹³⁸² Fahrî, *İslâm Felsefesi, Kelâm Ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, s. 131.; Leaman, *İslam felsefesi: Giriş*, s. 209.

¹³⁸³ Özdemir, *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*, s. 31.

¹³⁸⁴ Yunus Eraslan, "İslam Fîlozoflarında Melek İnancı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2021), s. 170.

¹³⁸⁵ Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 176.

muhtaç olduğunu belirterek¹³⁸⁶ bu zorunlu ihtiyacın bir sonucu olarak insanı, topluluk halinde yaşamaya zorunlu görür;¹³⁸⁷ insanlar, yeme, giyinme, barınma gibi temel gereksinimlerini tek başına karşılayamaz.¹³⁸⁸

Fârâbî de toplumsal yaşamın insan için, bireyin yetkinliğe ve en yüksek mutluluğa (es-saâdetü'l-kusvâ) ulaşmasının yegâne yolu olduğunu vurgular.¹³⁸⁹ Ona göre insan, ancak erdemli bir toplumun himayesinde tüm potansiyelini gerçekleştirebilir.¹³⁹⁰ Toplumsal birlik ise, işbölümü ve dayanışma üzerine kuruludur.¹³⁹¹ Fârâbî, bu düzeni insan vücuduna benzetir; akıllı yönetici (reis) kalbin görevini üstlenir ve toplumsal organlar arasındaki uyumu sağlar.¹³⁹² Devletin varlığı ise, adaleti, huzuru ve emniyeti sağlamak için zorunludur.¹³⁹³

İbn Sînâ, aynı şekilde insanı doğal olarak medeni kabul ederken ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için iş birliğine mecbur olduğunu belirterek¹³⁹⁴ kendisinden öncekilerin yolunu takip etmektedir. Ancak o, bu toplumsal zorunluluğu, metafizik bir gereklilik olan nübüvvetin zorunluluğuna bağlamaktadır.¹³⁹⁵ Ona göre toplumun hem maddi refahı hem de manevi kurtuluşu için ilahi kanunlara dayalı bir yöneticiye (*nebi/imam*) ihtiyaç vardır.¹³⁹⁶ Nebi, halkın anlayabileceği semboller ve misallerle (hayal gücü) evrensel hakikatleri topluma aktararak toplumu yönetir ve eğitir, böylece dini bilinci canlı tutar ve ahlâkî davranışları *yasa* olarak koyar.¹³⁹⁷

İbn Miskeveyh ise toplumsal erdemlerin (*sevgi, dostluk, adalet*) ancak toplum içinde yaşarken geliştirilebileceğini savunarak, inzivayı (uzlet) tercih edenleri eleştirir.¹³⁹⁸ Ona göre insanların erdemliliği toplumsal erdemlere bağlıdır ve toplumsal erdemler ancak toplumsal birliktelikle mümkündür.

Kınalızâde'nin düşüncesine bakıldığında, Antik Yunan, Yeni Platonculuk ve İslâm filozoflarının toplumsallık ve devlet zorunluluğu üzerine olan görüşleri arasında hem güçlü

¹³⁸⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.

¹³⁸⁷ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 170.

¹³⁸⁸ Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi (Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)*, s. 69.; Abdulaziz, a.g.m., s. 643.

¹³⁸⁹ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. s. 24.; Özdemir, *Gazzali'nin Tehafütü'l-Felsife Adlı Eserinde Üç Meseleğin Ele Alınışı Ve İbn Sina'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 361.

¹³⁹⁰ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 59.

¹³⁹¹ Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, s. 274.

¹³⁹² Kerimoğlu, *Farabi Ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*, s. 67.

¹³⁹³ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 41.

¹³⁹⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.

¹³⁹⁵ Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, s. 277.

¹³⁹⁶ Cevher Şulul, "İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi", *Journal of Islamic Research* 27/2 (2016), s. 119.; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 271.

¹³⁹⁷ Leo Strauss - Joseph Cropse (ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)* (İstanbul: Babil, 2022), s. 237.

¹³⁹⁸ Mutluel, a.g.m., s. 248.

uyumlar hem de belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Benzer yönler kadim bir kültüre ve birikime işaret ederken farklılıklar da Kınalızâde'nin özgün yönlerini göstermektedir. Filozofların bu konuyla ilgili fikirlerinin benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymak meselenin anlaşılması için büyük önem taşımaktadır.

Tüm filozoflar, insanın yalnız başına varlığını sürdürme ve yetkinliğe ulaşma konusunda yetersiz olduğu ve bu nedenle toplumsal yaşama (cemiyet, polis, medîne) muhtaç olduğu konusunda temelden uzlaşırlar.¹³⁹⁹ Kınalızâde'nin insanın, türünün devamı için iş birliğine ihtiyacı olduğu hususundaki tespiti ile Platon'un *kendi kendine yetmeme* argümanı¹⁴⁰⁰ ve İslâm filozoflarının *tabiatı gereği medenî* olma kabulü¹⁴⁰¹ bir düşünsel uyumu göstermektedir. Yine aynı şekilde devletin amacı olarak mutluluk/yetkinlik hususunda da bir mutabakat söz konusudur. Antik Yunan'dan (Platon ve Aristoteles) başlayarak, İslâm filozoflarına (Fârâbî, İbn Sînâ, Kınalızâde) kadar uzanan çizgide, devletin nihai amacının sadece düzeni sağlamak değil, aynı zamanda birey ve toplum için en yüksek iyiyi ve mutluluğu (saadet/kemal) gerçekleştirmek olduğu ortak bir hükümdür.¹⁴⁰² Ayrıca Kınalızâde'nin, toplumsal sınıfların uyumuyla devletin ayakta kaldığı yönündeki görüşü,¹⁴⁰³ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kullandığı insan bedeni-devlet analojisiyle (yönetici kalp gibidir)¹⁴⁰⁴ ve Platon'un devletin organları arasındaki işbölümü ve uyumun adaleti sağladığı fikriyle¹⁴⁰⁵ örtüşür durumdadır ve bu organik görüş, toplumsal yapıdaki düzenin doğal bir gereklilik olduğunun da savonusudur.

Son olarak, Kınalızâde'nin her sınıfın lâayık olduğu mertebede olması gerektiği vurgusu,¹⁴⁰⁶ Platon'un doğuştan gelen yeteneklere dayalı sınıfsal iş bölümü tezini¹⁴⁰⁷ ve Fârâbî'nin Faal Akıl'dan inen feyzin belirlediği hiyerarşiyi kabul etmesiyle¹⁴⁰⁸ uyumlu durmaktadır. Pratik konusunda da herkesin kendi işini yapması, adaletin ve dolayısıyla toplumsal düzenin sağlanması için zorunlu¹⁴⁰⁹ olarak görülmektedir.

Bu uyumlu ve mutabık durumlarla birlikte bazı konularda fikir ayrılıklar da mevcuttur. Örnek verecek olursak, Kınalızâde ve genel İslâm filozofları geleneği, siyasal yaşamı ve

¹³⁹⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.

¹⁴⁰⁰ Şulul, a.g.m., s. 270.

¹⁴⁰¹ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 170.

¹⁴⁰² Özgün - Uluçakar, a.g.m., s. 2.; Demirel. Demokaaan, "Fârâbî'nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir", *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi* 7/1 (2014), s. 359.

¹⁴⁰³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 441.

¹⁴⁰⁴ Platon, *Devlet*, s. 428d.

¹⁴⁰⁵ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 98.

¹⁴⁰⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 441.

¹⁴⁰⁷ Platon, *Devlet*, s. 415a.

¹⁴⁰⁸ Hasan Ocak, "İslam'da Siyaset Kuramları", *Bilim ve Gelecek* 143 (2016), s. 21.

¹⁴⁰⁹ Akşit, a.g.m., s. 58.

devleti, bireysel ve toplumsal erdemlerin gerçekleşmesi için zorunlu ve aktif bir alan olarak görürler.¹⁴¹⁰ Buna karşın, Plotinus ve Yeni Platonculuk, siyasal erdemleri, ruhun nihai kurtuluşu ve Tanrı'ya geri dönüşü için ikincil ve araçsal bir hazırlık aşaması olarak kabul ederler.¹⁴¹¹ Başka bir ifade ile, Yeni Platoncular için asıl amaç, bedensel bağlardan kurtulup mistik birliğe ulaşmaktır, bu da dünyevi meşguliyetlerden uzaklaşmayı gerektirir.¹⁴¹² Kınalızâde ve İslâm filozofları ise bu dünyadaki siyasal ve ahlâkî mükemmelliği hedeflerler.

Aynı şekilde Kınalızâde ve Fârâbî-İbn Sînâ çizgisi, yöneticinin yetkinliğini temelde ilahi vahiy ve Faal Akıl ile irtibatına (ittisal) dayandırır.¹⁴¹³ Bu, yöneticinin sadece felsefi bilgiye değil, aynı zamanda ilahi desteğe sahip olmasını zorunlu kılar. Oysa Platon'un filozof-kralı, yetkinliğini yalnızca *İdealar* bilgisinden (episteme) ve akıldan almaktadır.¹⁴¹⁴ Yeni Platoncular ise yetkinliği, duysal dünyadan soyutlanarak elde edilen *temaşa* ve arınma (katharsis) yoluyla Tanrı'ya benzemekte görürler.¹⁴¹⁵ Bilginin kaynağı ve fail-mef'ul bakımından yöneticinin konumundaki bu fikri ayrılık, birçok konudaki düşünsel benzerliklere rağmen çok ciddi temel bir ihtilaf konusudur.

Kınalızâde'nin tam bir araştırmacı edasıyla incelemiş olduğu ve görüşlerini eserinin gücü çerçevesinde ele aldığı *huyun değişebilirliği* konusu da yine başka bir ihtilaf konusudur. Kınalızâde, filozofların çoğunluğunu ve âlimlerin çoğunu takip ederek bütün huyların değiştirilebilir olduğunu savunur (kesbîlik).¹⁴¹⁶ Ona göre, Peygamberlerin daveti ve âlimlerin terbiyesi bu görüşe dayanmaktadır. Antik Yunan'da, Stoacılar tarafından, ahlâkın iradeyle kontrol altına alınabileceği savunulsa da¹⁴¹⁷ Platon, insanların doğuştan farklı "mayalarla" geldiğini, bu doğal eşitsizliklerin (altın, gümüş, tunç) eğitimle desteklenmesi gerektiğini, ancak mayanın mutlak sınırlarını aşmanın zor olduğunu savunur.¹⁴¹⁸ Kınalızâde'nin bu konudaki tavrı, onu hem eski İslâm filozofları arasındaki tartışmada (tabii/alışılmış huy)¹⁴¹⁹ hem de Antik Yunan'daki yapısal farklılık görüşleriyle¹⁴²⁰ karşılaştırdığımızda net olarak öne çıkmaktadır.

¹⁴¹⁰ Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 176.

¹⁴¹¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 55.

¹⁴¹² Fahrî, *İslâm Felsefesi, Kelâm Ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, s. 131.

¹⁴¹³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 271.

¹⁴¹⁴ Strauss - Cropse, *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)*, s. 79.

¹⁴¹⁵ Şenel, a.g.m., s. 5.

¹⁴¹⁶ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 47.

¹⁴¹⁷ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi* Alfa Felsefe Yayınları, s. 49.

¹⁴¹⁸ Olkan Senemoğlu, "Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon Ve Aristoteles", *İnsan&İnsan* 3/10 (2016), s. 48.

¹⁴¹⁹ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 47.

¹⁴²⁰ Köseoglu, *İnsani Değer Anlayışı Bakımından Antik Yunan Ve Günümüzde Demokrasi Tartışmalarında Çoğunluğun Üstünlüğü Sorunsalı*, s. 4.

Devletin kökeni (Mülkiyet) konusu da tartışmalıdır ve belki de en çok farklılık gösteren ihtilaflı bir konu da budur. Bu anlamda Platon, ideal devletinde yönetici ve koruyucu sınıflar için özel mülkiyeti ve aileyi yasaklamayı öngörür, çünkü ona göre bunlar, kamusal birliği bozarlar.¹⁴²¹ Kınalızâde ise, İslam filozofları geleneğini takip ederek, aileyi evin temel rükünlerinden sayar ve mülkiyeti ekonomik işleyişin zorunlu bir parçası olarak kabul eder.¹⁴²² İslam filozofları, genellikle mülkiyet ve aile kurumunu doğal kabul ederken, yöneticinin bunları *adil* yönetmesini vurgularlar.¹⁴²³ Platon'un bu konudaki radikal görüşleri, İslâm filozoflarının toplumsal gerçekliklere daha yakîn, uzlaşmacı bir siyaset felsefesi benimsediklerini gösteren temel bir uyumsuzluktur.¹⁴²⁴ Ütopya-reel politik bağlamında da bu dikkate değer bir konudur. Toplumun temeline devletin varlığını yerleştiren Platoncu felsefeye karşın aileyi toplumun temeline yerleştiren bir İslam düşüncesiyle karşı karşıyayız.

3.1.2. Toplum Düzeninin Gerekliliği

İnsanların toplu halde yaşama zorunluluğu, varoluşlarının en temel ve zorunlu şartlarından biri olarak Antik Çağ'dan İslâm felsefesine kadar tüm düşünürler tarafından ele alınmış ve üzerine genel bir düşünsel mutabakat sağlanmıştır. İnsanın için toplumsal zorunluluğun temeli, bireysel yetkinleşmenin ve mutluluğun ancak organize bir sosyal çevre içinde mümkün olabileceği fikrine dayanmaktadır.¹⁴²⁵ Bu yönüyle Kınalızâde Ali Efendi, toplum düzeninin gerekliliğini, bireysel ahlâkın ve türün varlığının korunması bağlamında ele almakta ve bu görüşlerinde İslâm felsefesi geleneğini sürdürmektedir. Onlara göre bu bir doğal toplumsal ihtiyaçtır. Bu düşüncede insanın, yaratılışı gereği medenî (toplumsal) olması bu ihtiyacın gerekçesi olarak görülmektedir.¹⁴²⁶ Çünkü bireyin işlerinin doğru yürümesi ve iyi bir yaşam sürmesi için tek başına olması yeterli görülmemektedir; bu nedenle birçok kişinin yardımına muhtaç kabul edilmektedir.¹⁴²⁷ İşte bu noktada düşünülen şey özetle, insanların

¹⁴²¹ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. s. 73.

¹⁴²² Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 96.

¹⁴²³ Yalın, a.g.m., s. 485.

¹⁴²⁴ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 148.

¹⁴²⁵ A.g.e, s. 42. ; Fârâbî, *İdeal Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), s. XXVI.; Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (Ankara: Bilgesu, 2016), s. 160.; Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 175.

¹⁴²⁶ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.; Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 179.

¹⁴²⁷ Pasha Guluzade, "Fârâbî'nin İdeal Devlet Kurgusunda Başkan", *Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2021), s. 66.

çoğalması ve yeryüzünün yerleşime açılması için, insanların birbirine yardım ederek yetkinliğe (kemâl) ulaşması zorunlu görülmektedir.¹⁴²⁸

Genel olarak bütün filozofların kabul ettiği bu bir araya gelme sadece beslenmek ve kendilerini korumak şeklinde bir araya gelen diğer canlıların yaptığı gibi değil; bir amaca yönelik ve belli bir düzenle bir araya gelmedir. Onun için insanların bir araya gelmesi toplumsal bir araya geliştir (ictimâ') ve medeniyet (temeddün) olmadan, insan türünün varlığını sürdürmesinin imkânsız olduğu bir düzenle birliktelik ya da toplanma ile gerçekleşebilmektedir.¹⁴²⁹ Bu düzenin korunması ise erdemlerin uygulanmasına bağlıdır¹⁴³⁰ ve birlikteliği ya da düzeni korumak için filozoflar araç olarak adalet (zulümden korunma) ve sevgiyi¹⁴³¹ esas almaktadırlar. Burada adalet, insan ilişkilerinin iyileştirilmesinde haksızlıktan (cevr) korunmak suretiyle gerekli kabul edilirken,¹⁴³² sevgiyi de toplumsal yaşamın sürdürülmesinde esas¹⁴³³ görürler.

Bu konuda Kınalızâde de toplumsal düzenin devamı için siyasî otoritenin (hükümdarlık) vazgeçilmez olduğunu kabul eder.¹⁴³⁴ Ona göre siyasetin temeli, Allah tarafından indirilen ve herkes tarafından kabul edilen ilahi şeriata (nâmûs) dayanmalıdır.¹⁴³⁵ Kendisi bu yönetimi, (siyaset-i melik) erdemli (fâzıl) yönetim olduğundan, amacı halkı yetkinleştirmek ve mutluluğa ulaştırmak olarak kabul eder.¹⁴³⁶ Kınalızâde ve seleflerinin bu konuyla ilgili düşüncelerini kıyaslayacak olursak, öncelikle şunu belirtelim, Antik Yunan düşüncesi, toplum düzeninin gerekliliğini insanın doğası (physis) ve aklı (logos) üzerinden temellendirmiştir. Nitekim Platon, insanların tek başına yeterli olmamasından dolayı, ihtiyaçlarını gidermek için bir araya gelmesini zorunlu görür, bu da onun düşüncesinde devleti (polis) meydana getirir.¹⁴³⁷ Ancak o devletin amacını belirli bir zümrenin değil, bütün toplumun mutluluğunu sağlamak olarak tespit ederken,¹⁴³⁸ devletin ayakta kalmasının aracı olan adaleti ise, devletin her bir sınıfının (yöneticiler, koruyucular, üreticiler) kendi işini en iyi şekilde yapması ve

¹⁴²⁸ Kerimoğlu, *Farabi Ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*, s. 63.

¹⁴²⁹ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 327.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 441.

¹⁴³⁰ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 179.

¹⁴³¹ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 327.; Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 37.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 398.

¹⁴³² Nasiruddin Tûsî; a.g.e, s. 327.

¹⁴³³ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 233.

¹⁴³⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 398, 441.

¹⁴³⁵ A.g.e, s. 379.

¹⁴³⁶ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 290.

¹⁴³⁷ Platon, *Devlet*, s. 369c.

¹⁴³⁸ Hasan Yıldız, "Platon'un Siyaset Felsefesinde Yönetici Ahlakı", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* (2015), s. 172.

başkasının işine karışmaması şekline uyum ve denge¹⁴³⁹ olarak görmektedir. Bu bütünlüğün içerisinde Platon, ideal düzenin sağlanmasını da en üstün erdem olan hikmete sahip filozof-kralın yönetimine bağlar.¹⁴⁴⁰ İnce bir detay olarak Platon, akıl, öfke ve şehvetten oluşan insan ruhunun parçaları ile devleti oluşturan sınıflar arasında paralellik kurar.¹⁴⁴¹ Bu onun devlet-birey benzerliğinin siyasete yansımız en belirgin göstergesidir.

Platon'dan sonra gelen ve insanı, doğası gereği siyasal bir varlıktır (zoon politikon)¹⁴⁴² olarak gören Aristoteles ise toplum, aile ve köy gibi daha küçük toplulukların birleşmesiyle oluşan devleti (polis), kendi kendine yeterliliğin sınırına ulaşan¹⁴⁴³ bir yapı olarak kabul etmektedir. O ahlâkî hedefi de göstererek devletin varlık nedenini yaşamak değil, *iyi yaşamak*¹⁴⁴⁴ olarak belirlemektedir. Adaleti, bütün diğer erdemleri kapsayan en mükemmel erdem olarak göre Aristoteles, yasalara itaatin de ancak erdemlerin uygulanmasıyla mümkün olabileceğini¹⁴⁴⁵ kabul eder. Ona göre devletin devamlılığı için dostluk (philia) son derece önemlidir, çünkü yasa koyucuların adaletten çok dostluk üzerine eğildiklerini¹⁴⁴⁶ dile getirmektedir.

Antik Yunan'ın Platoncu-Aristotelesçi yorumu olan Yeni Platonculuk ise toplum düzeninin gerekliliğini kozmik bir düzenin alt seviyedeki yansıması olarak ele alır. Onlara göre evren, *Mutlak Bir*'den (*Tanrı*) taşma (sudûr/feyz) yoluyla hiyerarşik olarak meydana gelmiştir.¹⁴⁴⁷ Bu süreçte *Akıl* (*Nous*) ve *Nefs* (*Ruh*) gibi varlık mertebeleri ortaya çıkar ve bu düzen, en mükemmel olanın (*Bir*) doğasının gereğidir.¹⁴⁴⁸ Bu düşüncede ruhun kurtuluşu esastır; insanın nihai amacı, ruhun bu maddi dünyadan arınarak (katharsis)¹⁴⁴⁹ aslı olan *Bir*'e dönmesidir.¹⁴⁵⁰ Bu meyanda Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinus, günlük hayatta adaleti ve ölçülülüğü sağlayan medeni erdemleri (ahlâkî erdemler)¹⁴⁵¹ ve Tanrı'ya benzemeyi

¹⁴³⁹ Topakkaya, a.g.m., s. 30.; Platon, *Devlet*, s. 583a.

¹⁴⁴⁰ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 108.; Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, s. 312.

¹⁴⁴¹ Strauss - Cropse, *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)*, s. 281.

¹⁴⁴² Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (Ankara: Adres Yayınları, 2013), s. 55.; Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 38.

¹⁴⁴³ Larry Arnhart; a.g.e, s. 55.

¹⁴⁴⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3*, s. 278.

¹⁴⁴⁵ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 129a3-30.

¹⁴⁴⁶ A.g.e, s. 1 1 55a22-28.

¹⁴⁴⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 63.; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 75.

¹⁴⁴⁸ Ahmet Arslan; a.g.e, s. 188.

¹⁴⁴⁹ Şenel, a.g.m., s. 5.

¹⁴⁵⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 75.

¹⁴⁵¹ Şenel, a.g.m., s. 90.

sağlayan arıtıcı erdemleri birbirinden ayırır.¹⁴⁵² Ona göre medeni erdemler sadece bu dünyadaki uyumlu yaşam için yararlıdır, ancak yetkinleşmek için yeterli değildir.¹⁴⁵³ Dolayısıyla o tam yetkinleşmeyi dünyadaki erdemlerle değil ancak arıtıcı erdemlerle mümkün görmektedir.

İslâm filozoflarının Antik Yunan'ın siyaset felsefesini tevarüs ederken bunu İslâm'ın tevhid, nübüvvet (peygamberlik) ve ahiret (meâd) inançlarıyla bütünleştirerek özgün bir sistem kurmaları,¹⁴⁵⁴ karşımıza önceki düşünceden temel olarak epey farklı bir düşünce sistemini çıkartmıştır. Mesela Fârâbî, insanların mutluluğunu ancak *Erdemli Şehir*'de (el-medînetü'l-fâzıla)¹⁴⁵⁵ ve karşılıklı yardımlaşma ile elde edilebilir¹⁴⁵⁶ görürken yönetimi (siyaset) mutlak adalete ve erdeme dayandırmaktadır.¹⁴⁵⁷ Onun bu düşüncesi kendisinden önce düşüncelere benzese de ideal yönetici, *Faal Akıl* ile irtibat kuran hem filozof hem de peygamber niteliklerini taşıyan *İlk Reis*¹⁴⁵⁸ düşüncesi de kendisine has bir düşüncedir. Onun bu yöneticisi, Tanrı'nın evreni yönetmesini (nizâm) taklit ederek¹⁴⁵⁹ yeryüzünde de adaleti gerçekleştirmektedir. Ona göre yasalar (şeriat) da aklın yasalarıyla çelişmez ve halkın anlayabileceği semboller ve misallerle aktarılabilir¹⁴⁶⁰ niteliktedirler. Din-felsefe uzlaşısının bir tezahürü olan bu düşünce ise yine Fârâbî'nin kendisine has bir düşüncesidir.

İbn Sînâ ise insanların zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak ve haksızlığı önlemek için yasaya dayalı bir düzene ihtiyaç olduğunu¹⁴⁶¹ salık vererek bu yasal düzeni, Tanrı'nın inayeti (el-inâyetü'l-ilâhiyye) gereği, adil bir peygamber (nâmûs koyucu) tarafından kurulmak zorunda¹⁴⁶² görmektedir. Ona göre peygamberin varlığı, toplumsal hayatın varlığı ve sürekliliği için sadece denen değil aklen de aklen zorunludur.¹⁴⁶³ Ancak kanun koymak her ne kadar peygambere ait olsa da toplumun erdemliliği yine de bireyin çabası ve ahlâkî yetkinliğine bağlıdır.

¹⁴⁵² Aksu, *Farabi'de Temel erdemler*, s. 86.

¹⁴⁵³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 75.

¹⁴⁵⁴ Hasan Ocak, *İslâm Düşüncesinde Din Tasavvuru* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2020), s. 59.

¹⁴⁵⁵ Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 199.

¹⁴⁵⁶ Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri Ve Kökenleri* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), s. 130.

¹⁴⁵⁷ Fârâbî, *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, nşr. (Beyrut: 1986c), s. 121-122.

¹⁴⁵⁸ Guluzade, a.g.m., s. 70.

¹⁴⁵⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 102.

¹⁴⁶⁰ Arkan, a.g.m., s. 394.

¹⁴⁶¹ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 173.

¹⁴⁶² Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, s. 298.

¹⁴⁶³ Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 126.

İbn Miskeveyh'e göre, ahlâkî erdemler (*fazilet*) ve kötülükler (*rezilet*) arasındaki orta yolu (*itidal*) bulmak zordur.¹⁴⁶⁴ O, insanların insani mutluluğa ulaşması için başkalarına içtenlikle sevgi duymasını ve iyi ilişkiler kurmasını şart¹⁴⁶⁵ koşmakta, hukuk ve adaleti ise insanların karşılıklı faydalanmasını sağlamak için gerekli¹⁴⁶⁶ görmektedir. Ona öre esas olan ise insanların birbirlerine karşı samimi sevgi ile muamelede bulunmalarıdır.

Bu genel bilgilerden sonra Kınalızâde ile seleflerinin bu konudaki düşüncelerini özetle karşılaştırmamızın konumuzu daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz.

Kınalızâde Ali Efendi, İslâm ahlâk felsefesinin zirve isimlerinden (özellikle Tûsî ve İbn Miskeveyh) etkilenecek kaleme aldığı eserinde, bize bu geleneklerin temel aldığı Antik Yunan ve Yeni Platoncu fikirlerle büyük ölçüde uyum gösteren ancak önemli farklılıklarla da ayrılan bir çerçeve sunmaktadır. Kısaca söyleyecek olursak, Kınalızâde'nin düşünceleri, İslâm filozoflarının çizdiği çerçevede, toplum düzeninin zorunluluğunu ahlâkî ve metafizik temellere dayandırırken, siyasal düzenin ilahi yasa (şariat) ile kurulmasının, diğer tüm felsefî düşüncelere üstün ve zorunlu olduğunu savunmaktadır. Bu düşünce onu, düzenin kaynağını yalnızca insan aklına (Platon) veya kozmik zorunluluğa (Yeni Platonculuk) dayandıran yaklaşımlardan ayırmakta, ancak insani iş birliği, erdem ve adaletin zorunluluğu gibi konularda da güçlü bir fikir birliğinin olduğunu göstermektedir.

3.2. Sevgi ve Sosyal Dayanışma

3.2.1. Devletin Temeli Olarak Sevgi ve Muhabbet

Kınalızâde Ali Çelebi, insani varoluşun temelinde yatan toplumsal zorunluluğu vurgularken,¹⁴⁶⁷ insan türünün özünün, yaratılıştaki ruh ve beden farklı şekillerde bir araya gelmesinden kaynaklanan yetenek ve huy farklılıklarına rağmen, cana yakınlık (*ülfet*) olduğunu da belirtmektedir.¹⁴⁶⁸ Ona göre bu cana yakınlık veya ülfet, sevgiye ve medeni birlikteliğe yol açan aynı zamanda insanın yaratılışı itibarıyla medeni olmasını da gerekli duruma getiren¹⁴⁶⁹ bir yetidir. Bunu zorunlu bir sosyalite olarak düşünen Kınalızâde'ye göre, insanın varlığını devam ettirmesi ve türünün devamlılığını sağlaması için diğer insanlara ait

¹⁴⁶⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 31.

¹⁴⁶⁵ A.g.e, s. 35.

¹⁴⁶⁶ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 62.

¹⁴⁶⁷ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 376.

¹⁴⁶⁸ A.g.e, s. 26, 398.

¹⁴⁶⁹ A.g.e, s. 398.

hizmet ve yardıma olan ihtiyacı, onu toplum içinde yaşamaya zorlamaktadır.¹⁴⁷⁰ Kendisinin tabiriyle insanın mecburen halkın arasına karışması gerekir, zira insan insana muhtaçtır.¹⁴⁷¹

İnsanın sosyallik ihtiyacı bakımından, hukuk-ahlâk ilişkisi üzerinden sevgi-adalet karşılaştırması diyebileceğimiz sevgi-adalet karşılaştırması önemli bir durum gibi görünmektedir. Filozofların genel görüşünü aktaran filozofumuza göre sevgi adaletle karşılaştırıldığında sevgi daha üstündür. Çünkü ona göre sevgi, tabiatı gereği birliği (birliktelik) zorunlu kılar ve ikiliği ortadan kaldıran bir güce sahip iken, adalet ikiliğin ortaya çıkmasından sonra söz konusudur. Bu nedenle sevgi, adaletle mukayese edildiğinde, sevgi doğal bir birliğe, adalet ise sınıai bir birliğe benzer.¹⁴⁷² Kınalızâde'deki bu toplumsallık ihtiyacının giderilmesi düşüncesinin formel özellikteki hukuktan çok, ahlâkî ve seçime bağlı (ihtiyari) sevgi ile karşılanması hem insani açıdan hem de medenileşme bakımında hayli dikkat çekici ve de önemlidir. Kendisinin hukuki kimliğine rağmen bu derece ahlâkı önceleme ayrıca daha derin incelenmesini de gerekli kılmaktadır. Ancak konumuzun içeriğinin ve formatının buna müsait olmaması bu araştırmayı yapmaya engel teşkil etmektedir.

3.2.2. Bireyler Arası Dostluk ve Dayanışma

Sosyal dayanışma ve birlik için önemli olan bir diğer konu da dostluktur. Dostluk Kınalızâde'ye göre sevgi mertebelerinin en yükseğidir.¹⁴⁷³ Onun tabiriyle, insani nefsin özelliği, arkadaşın vasıflarıyla bütünleşmek ve onun ahlâkıyla bezenmektir.¹⁴⁷⁴ Bu nedenle onun tavsiyesi, erdemsizliklerden arınmış, pak ruhlara ve fazilet (erdem) nurlarına sahip erdemli insanlarla dostluk kurmaya talip olmak ve kötü ahlâklı kimselerden kaçınmaktır.¹⁴⁷⁵

Kınalızâde, sevgi ve muhabbeti sadece bireysel anlamda bir ahlâkî erdem olarak görmemekte, aynı zamanda onun dini vecibelerin sosyal dayanışmayı güçlendirme rolüne de dikkat çekmektedir. Örneğin, mahalle mescidinde toplu olarak eda edilen beş vakit namazın, mahalle halkı arasında ünsiyet (yakınlık) oluşmasını ve kin ile düşmanlığın kalkmasını emreden bayram namazı gibi ritüellerin, sevgi ve birliğin sağlanması hikmetini taşıdığını

¹⁴⁷⁰ A.g.e, s. 376.

¹⁴⁷¹ A.g.e, s. 134.

¹⁴⁷² A.g.e, s. 384.

¹⁴⁷³ A.g.e, s. 476.

¹⁴⁷⁴ A.g.e, s. 132.

¹⁴⁷⁵ A.g.e, s. 134.

ifade etmektedir.¹⁴⁷⁶ Bu ifade, Kınalızâde'nin, sosyal dayanışma korunmasında dini ve ahlâkî eylemlerin rolüne yaptığı vurguyu göstermektedir.

Sosyal zorunluluk düşüncesi sadece Kınalızâde'ye has bir düşünce değildir. Kendi düşüncesinin arka planını veya savunduğu ahlâkî gelenek birikimini gösteren bir durumdur. Bu anlamıyla baktığımızda, Antik Yunan düşüncesinin temelini, insanın doğası itibarıyla sosyal ve siyasal bir varlık olduğu fikri oluşturmaktadır.¹⁴⁷⁷ Antik Yunan'ın bu düşüncesine göre, insan, kendi kendine yeterli olmadığı için, hayatın sürdürülmesi ve zorunlu ihtiyaçların karşılanması amacıyla diğer insanlarla işbirliğine (yardımlaşmaya) ihtiyaç duyar.¹⁴⁷⁸ Örneğin Platon, devleti, bireylerin ihtiyaçlarını gidermek ve iş bölümü yapmak üzere bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan doğal bir kurum olarak görürken¹⁴⁷⁹ bu çerçevede ahlâkî gelişimi önemser. Ona göre ahlâkî gelişim sonucunda ortaya çıkan *iyi (agathon)* nihai amaçtır ve buna ulaşmak için aklın, öfke ve arzu gibi ruhun diğer kısımlarına hükmetmesi gerekmektedir.¹⁴⁸⁰ Bu hükmetmenin salt bilgi ile olması pek mümkün görünmemektedir. İnsani vasıfların önemli olanlarında bir tanesi olan sevgi ve dostluk bunu çözecek gibi görünmektedir. Sevgi ve dostluğu birbirinden ayıran Platon'un sevgiyi şehvi arzuların kökeni¹⁴⁸¹ olarak görmesi ve dostluğu da adaletle ilişkilendirmesi¹⁴⁸² Kınalızâde düşüncesinden farklı bir durum arz etmekle birlikte pek de sosyal dayanışma çerçevesinde görünmemektedir.

Aristoteles'e göre ise mutluluk bu dünyada elde edilebilen ve doğru eylemin ölçüsünün akla göre belirlenen orta yol (itidal)¹⁴⁸³ olduğu nihai hedeftir. Ona göre ister *iyinin* ortaya çıkması olsun isterse eylemin *itidale* ulaşması olsun, bunlar ancak bir sosyal yapı içerisinde meydana gelebilecek şeylerdir. Salt bir sosyal yapının bunu ortaya çıkarması pek mümkün görünmediğinden, bunu görmek ancak Kınalızâde'nin sevgi ile birlikteliği sağlamış toplumunda mümkündür.

İslam filozofları ise bu konuya Antik Yunan mirasını İslami bir çerçevede yorumlayarak yaklaşmaktadırlar. İnsanı, mutluluğa ulaşması için diğer insanlara muhtaç¹⁴⁸⁴ gören bu düşünce, genel olarak İslam ahlâk düşüncesinin temel kabulüdür. Örneğin İbn Miskeveyh,

¹⁴⁷⁶ A.g.e, s. 398.

¹⁴⁷⁷ A. Sıdika Oktay, "Fârâbî'nin Felsefesinde Erdemli Medeniyet Teorisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), s. 978.

¹⁴⁷⁸ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 98.

¹⁴⁷⁹ Mehmet Ali Ağaoğulları; a.g.e, s. 98. ; Topakkaya - Özyürek Şahin, a.g.m., s. 194.

¹⁴⁸⁰ Arslan Topakkaya - Bengü Özyürek Şahin; a.g.e, s. 196. ; Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, s. 80.

¹⁴⁸¹ Platon, *Devlet*, s. 513.

¹⁴⁸² A.g.e, s. 332.

¹⁴⁸³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 31.; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 77.; Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1104b.

¹⁴⁸⁴ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 251, 258, 264. 321.

insanın yaratılış itibarıyla medeni olduğunu ve insani mutluluğa ulaşmak için birçok kişinin bulunduğu bir şehirde yaşamak zorunda olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu zorunluluk, insanların birbiriyle iyi ilişkiler kurmasını ve içten sevmesini gerektirir.¹⁴⁸⁵ Tûsî'ye göre ise dayanışma (muavenet) ve iş bölümü, sosyal yaşamın zorunlu temelleridir.¹⁴⁸⁶

Sevginin adaletten önceliği ve türleri konusunda İslam düşünürlerinin de farklı fikirleri vardır. İbn Miskeveyh, sevgiyi fayda ve lezzete dayalı (geçici) ve fazilete/iyiliğe dayalı (kalıcı ve gerçek) olmak üzere sınıflandırır.¹⁴⁸⁷ O, erdemli bir hayat sürmek isteyenler için faydaya dayalı sevgiden kaçınılması gerektiğini¹⁴⁸⁸ söylerken, fazilete dayalı sevgiyi de bilgi esasına dayandırarak, bilgiyi öğreten filozoflara duyulan sevgiyi, nefisleri ebedi hayata ve tam mutluluğa ulaştırdıkları için, ebeveyn sevgisinden daha üstün ve yüce görmektedir.¹⁴⁸⁹

Tûsî de benzer şekilde sevginin adaletten üstün olduğunu ve toplanmaların (içtimaat) bağlantısının sevgiyle gerçekleştiğini savunur.¹⁴⁹⁰ Ona göre sevgi, adaletin yokluğundan duyulan ihtiyacı giderir; zira ona göre eğer sevgi olsaydı adalete gerek kalmazdı.¹⁴⁹¹

İslam filozofları, adalet ve sevginin yönetimin ve toplumun temelini oluşturduğu konusunda hemfikirler. Fârâbî, erdemli bir devletin halkının mutluluğa ulaşması için işbirliği ve dayanışma içinde olması gerektiğini öne sürerken¹⁴⁹² kozmik düzende hüküm süren uyum ve ahengi, devletin temelini oluşturacak bir model olarak almaktadır.¹⁴⁹³ İbn Sînâ ve Fârâbî, Yeni Platoncu geleneği takip ederek, tüm varlıkların mutlak yetkinliğe ve Tanrı'ya (İlk İllet) yönelik doğuştan gelen bir aşkla (garizî aşk) hareket ettiğini öne sürerler.¹⁴⁹⁴ Onlara göre bu aşk, bireysel mükemmelliğin ve nihayetinde kozmik düzenin devamının itici gücüdür.¹⁴⁹⁵

Bu konuda genel bir karşılaştırma yapacak olursak, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* eserindeki sevgi ve sosyal dayanışma görüşleri, büyük ölçüde İslam felsefesi geleneği, özellikle de İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin felsefi ahlâk eserlerinden (*Tehzibu'l-Ahlâk* ve *Ahlâk-ı Nâsiri*) beslenerek sistemleştirildiği için, onun bu görüşleri doğal olarak, Antik Yunan ve Yeni Platoncu felsefeden türetilen temel prensiplerle de birçok noktada uyum göstermektedir. Bu

¹⁴⁸⁵ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.

¹⁴⁸⁶ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 321.

¹⁴⁸⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 388.

¹⁴⁸⁸ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 235.

¹⁴⁸⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 133-134.

¹⁴⁹⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 246.

¹⁴⁹¹ Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 234.

¹⁴⁹² Oktay, a.g.m., s. 978.

¹⁴⁹³ Guluzade, a.g.m., s. 70.

¹⁴⁹⁴ Cevdet Kılıç - Hilal Arslan, "İslam düşüncesinde Aşk Metafiziği (İbn Sina ve Mevlana'da)", *e-Journal of New World Sciences Academy Social Sciences* 4/2 (2007), s. 322.

¹⁴⁹⁵ Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, s. 163.

manada tüm düşünce gelenekleri, insanın *doğası* gereği sosyal bir varlık olduğu ve bireysel varoluşu ile yetkinleşmesini ancak toplum içinde (iş birliği ve dayanışma yoluyla) gerçekleştirebileceği noktasında kesin bir uyum içindedirler.¹⁴⁹⁶ Kınalızâde'nin "insan insana muhtaçtır" sözü bu temel gerekliliğin sade bir ifadesidir.¹⁴⁹⁷ Ayrıca Kınalızâde'nin, sevginin birliği sağlama ve ikiliği ortadan kaldırma potansiyeli nedeniyle, adaletten üstün olduğu yönündeki İslam filozoflarının ortak fikrini tamamen kabul ettiği de görülmektedir.¹⁴⁹⁸

Düşünürle arasında uyumluluk ve paralellik gösteren fikirlerle birlikte farklılık gösteren düşünceler de mevcuttur. Bunlardan bir tanesi sevgi ve düzenin kapsamı konusundaki düşüncelerdir. Antik Yunan filozofları, sosyal düzeni ve erdemi büyük ölçüde küçük site devleti (polis) bağlamında düşünürken,¹⁴⁹⁹ İslam filozofları (Fârâbî ve Tûsî), siyasi organizasyonun kapsamını büyük milletler ve ümmet düzeyine genişletmişlerdir.¹⁵⁰⁰ Kınalızâde, bu İslam felsefesi geleneğini sürdürerek, sosyal dayanışmayı cemaat (mahalle) ve ümmet düzeyinde (Hac, Cuma namazı) dini uygulamalarla ilişkilendirirken,¹⁵⁰¹ onun bu düşünceleri, Antik Yunan'ın sınırlı coğrafi ve siyasi birimlerinin ötesine geçen bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir diğer farklılık gösteren düşünce ise devlet yönetiminde sevgi ve hukuk ilişkisi ile ilgili olan düşüncedir. Kınalızâde ve İslam filozofları, sevginin adaletle olan teorik üstünlüğünü savunmalarına rağmen,¹⁵⁰² adaleti tesis etmek ve hukuku korumak için bir otoritenin (devlet başkanı) zorunlu olduğu konusunda Antik Yunanlılarla (Platon/Aristoteles) ve Neo-Platoncularla birleşirler.¹⁵⁰³ Onlara göre sevgi, ideal bir durumun temeli olsa da, pratik düzlemde, zulüm ve adaletsizliği önlemek için kanun ve siyaset zorunludur.¹⁵⁰⁴ Kınalızâde, düzeni sağlamada dini kuralların (şariat), hukukun ve paranın rolüne dikkat çekerek,¹⁵⁰⁵ soyut sevgi idealini somut sosyal araçlarla tamamlamaktadır.

Erdemin elde edilme kaynağı konusunda da bir ihtilaftan bahsedilebilir. Antik Yunan filozoflarının (Aristoteles¹⁵⁰⁶ ve takipçileri¹⁵⁰⁷) ahlâkın kaynağını salt akılda bulmalarına

¹⁴⁹⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 134.; Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 2.

¹⁴⁹⁷ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 133-134.

¹⁴⁹⁸ A.g.e, s. 384. ; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 796.

¹⁴⁹⁹ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 74.

¹⁵⁰⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 117.

¹⁵⁰¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 398.

¹⁵⁰² A.g.e, s. 384.

¹⁵⁰³ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 498.

¹⁵⁰⁴ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 294.

¹⁵⁰⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 115, 116, 378, 389.

¹⁵⁰⁶ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1133b.; Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1196b11.

¹⁵⁰⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 303.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 37.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 70.

karşılık Kınalızâde ve İslam filozofları, nefsin eğitimi ve ahlâkî mükemmelliğe ulaşması yolunda, akli ve dini bilginin yanı sıra iyi arkadaşlığın ve çevrenin etkisini güçlü bir şekilde vurgularlar.¹⁵⁰⁸ Bu, erdemin sadece akli idrakten değil, aynı zamanda pratik alışkanlık ve sosyal taklitten de geldiği fikriyle uyumludur ve bu da İbn Miskeveyh'in bu alandaki güçlü etkisini göstermektedir.¹⁵⁰⁹

Sonuç olarak Kınalızâde'nin sevgi ve sosyal dayanışma hakkındaki düşünceleri, İslam filozoflarının zengin mirasının bir devamıdır. Bu miras, bireyin doğal olarak medeni olduğu fikrini Antik Yunan'dan alsa da sevginin ve adaletin sağlanmasındaki rolünü dini ve kültürel pratiklerle bütünleştirerek özgün bir sosyal etik ve siyaset teorisi oluşturmuştur. Sevginin teorik üstünlüğü korunurken, toplumsal düzenin devamı için zorunlu olan adalet ve siyasi otorite (devlet), pratik hayatta vazgeçilmez unsurlar olarak görülmüştür.¹⁵¹⁰

3.3. Devletin Siyasal Temelleri

Devletin siyasal temelleri, ahlâkî mükemmelliğe ulaşmanın ve mutluluğu sağlamanın zorunlu bir aracı olarak kabul edilmiştir.¹⁵¹¹ Bu bağlamda, siyasi yönetimde adalet ilkesi, kanunların rolü ve liyakat/eşitlik anlayışı hem devletin bekası hem de ferdin saadeti için hayati önem taşımaktadır.¹⁵¹²

3.3.1. Devlet Yönetiminde Adalet İlkesi

Kınalızâde'ye göre adalet (*el-adâlet*), hikmet, iffet ve şecaat (yiğitlik) olmak üzere üç temel erdemin bir araya gelmesiyle oluşan bir bileşimdir¹⁵¹³ ve *Adalet*, bu üç erdemin tamamlanıp yetkinleştiği bir durumu işaret etmektedir.¹⁵¹⁴ Adaletin zıddı ise zulüm¹⁵¹⁵ olarak kabul edilir ve Kınalızâde ile seleflerince zulüm, bu üç erdemden birinin yok olmasıyla ortaya çıkar.¹⁵¹⁶ Kınalızâde, adaletin iki aşırı ucunun da zulüm olduğunu savunan görüşleri esas alır ve bu tanımın içerisine *inzılamı* da dahil eder ki zulüm başkasına haksızlık iken *inzılam* (zulme boyun eğme) ise kişinin kendine haksızlık etmesi olarak kabul eder.¹⁵¹⁷ Kasaca *Adalet*,

¹⁵⁰⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 132.

¹⁵⁰⁹ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 70-71.

¹⁵¹⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 384, 398.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.; Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 41.

¹⁵¹¹ Veysi Abdulaziz; a.g.e, s. 39.

¹⁵¹² Okumuş, a.g.m., s. 717.

¹⁵¹³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89, 102.

¹⁵¹⁴ A.g.e, s. 89.

¹⁵¹⁵ A.g.e, s. 89, 102.

¹⁵¹⁶ A.g.e, s. 89.

¹⁵¹⁷ A.g.e, s. 102, 123.

bütün yetkinlikleri kendisinde toplarken, *zulüm* de bütün eksiklikleri toplayan¹⁵¹⁸ bir kavramdır. Buraya kadar sayılan adalet bireysel erdemler anlamındaki ahlâkî adettir yani ruhtaki kuvvelerin uyumluluğudur.

Filozofların görüşlerine atıfta bulunan Kınalızâde, adaletin temelde üç alanda gerçekleştiğini belirtirken bunları mal ve şereflerin bölüşülmesinde adalet, alışveriş, kira ve rehin gibi karşılıklı muamelelerde adalet ve had, kısas gibi ceza uygulamalarında uyum ve orantılılık gözetilmesinde adalet şeklinde sıralarken¹⁵¹⁹ adaletin siyasi boyutuna değinmektedir. Siyasi anlamdaki adaleti korumanın halk arasında üç nesneyle mümkün olacağını ifade eden Kınalızâde, bunları Rabbani şariat (*kitap*), adil yönetici (*demir / egemenlik*) ve ayarlayıcı para (*mizan*) şeklinde sıralar.

Kınalızâde'nin beslendiği arka plana bakmak konumuzu daha anlaşılır kılacaktır. Onun ve İslam felsefesindeki öncülerinin ilk beslendikleri kaynak Antik Yunan düşüncesi ve Yeni Platonculuk olduğundan ve tarihi zemin ve insani tecrübe açısından ilkin buradaki düşünceler bakmak özellikle düşüncelerin tekamülü anlamında daha anlamlı olacaktır.

Antik Yunan düşüncesinde *Adaleti* Platon ile birlikte (veya onun ağzından Socrates ile) tartışılan bir konu olarak görmektedir. Platon, adaleti bireysel ve toplumsal düzlemde ele almaktadır. Ona göre bireyde adalet, ruhun üç parçasının kendi işini doğru yapması ve uyum içinde olması¹⁵²⁰ ve aklın ruhun diğer iki kısmını kontrol altında tutması gereklidir.¹⁵²¹ Devlette adalet ise, her sınıfın (yöneticiler, koruyucular, işçiler) kendisine doğal olarak uygun olan vazifeyi icra etmesi ve başkasının işine karışmamasıdır.¹⁵²² Platon'a göre politik olarak adalet, diğer erdemlerin (bilgelik, cesaret, ölçülülük) toplumda yerini bulmasıyla en son ortaya çıkan dördüncü temel erdemdir.¹⁵²³

Aristoteles'e göre ise adalet en tamamlanmış ve en mükemmel erdemdir; çünkü adalet, sadece kişinin kendi şahsında ve sadece kendisi ile ilgi gerçekleşen erdem değil, başkaları hakkında da gerçekleşebilen tek erdemdir.¹⁵²⁴ Bu anlamıyla adalet ona göre, yasalara itaat etmek ve eşitliğe riayet etmek anlamına gelmektedir.¹⁵²⁵ Aristoteles politik anlamdaki adaleti iki tür adalet şeklinde görür. Bunlar *paylaştıracı adalettir* ve bu adalet, onur, servet ve diğer

¹⁵¹⁸ a.g.e, s. 123.

¹⁵¹⁹ a.g.e, s. 113-114.

¹⁵²⁰ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 100.; Suat Çelikkol, *Farabi'de Ahlak Ve Ahlak Eğitimi* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), s. 10.

¹⁵²¹ Platon, *Devlet*, s. 441e.

¹⁵²² Gerald F. Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, çev. (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016), s. 404.; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 98.

¹⁵²³ Platon, *Devlet*, s. 432a.

¹⁵²⁴ Ahmet Mahmut Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, çev. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), s. 45.

¹⁵²⁵ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1129a.

meziyetlerin kişisel liyakat ve çabaya göre geometrik bir oranla dağıtılmasıdır.¹⁵²⁶ İkincisi olan düzeltici (*Kanunî*) adalet ise, insanlar arasında kanun önünde eşitliğin (aritmetik eşitlik) gözetilmesidir; örneğin aynı suçu işleyen herkese aynı cezanın¹⁵²⁷ verilmesi bu adaletin sonucudur.

Yeni Platonculuk ise bu konuda ahlâkın temel amacını Tanrı'ya benzemek olarak görür.¹⁵²⁸ Bu amaca ulaşmak, nefsin bedenin etkilerinden arınması ile mümkündür.¹⁵²⁹ Onlara göre *adalet*, ruhun bütün parçalarının (akıl, öfke, şehvet) birbiriyle uyum içinde bulunması anlamına gelen bir arınma erdemidir.¹⁵³⁰ Ancak Plotinus, Platon'un *Devlet*'te bahsettiği sıradan sivil erdemlerin (*medenî erdemler*) tanrılaşma için yeterli olmadığını, daha yüksek ruhani erdemlerin gerektiğini ileri sürmesi,¹⁵³¹ adaleti, yetkinleşme sürecinin farklı aşamalarında farklı anlamlar taşıyan hiyerarşik bir erdem¹⁵³² formuna sokmaktadır.

Kınalızâde'nin devlet yönetiminde adalet ile ilgili beslendiği diğer kaynaklar ise İslam filozoflarının görüşleridir. İslam filozofları göre de bireysel/ahlâkî anlamda adalet temel bir erdemdir ve onlar adaleti genellikle Platon'un nefis teorisinden etkilenecek tanımlamışlardır.¹⁵³³ Onlara siyasi anlamda adalet ise, mal ve servetlerin dağılımının adaletli bir şekilde gerçekleştirilmesi, alış-veriş ve muamelelerde haksızlığın önlenmesi, hırsızlık ve tecavüz gibi konularda haksızlara cezanın, hak sahibine ise hakkının verilmesi¹⁵³⁴ ve hukuk ile konularda sınırların gözetilmesi (buna ibadetler de dahil)¹⁵³⁵ şeklinde anlamışlardır.

İbn Miskeveyh'e göre adalet, nefsin bütün faziletlerinin bir araya geldiği bir orta yoldur.¹⁵³⁶ Bu anlamdaki bireysel adalet düşüncesinin yanında o siyasi ya da politik anlamda adaleti, gerekeni gerekli kimseye gereği gibi vermek¹⁵³⁷ olarak tanımlamaktadır. Ona göre adalet ferdi bir fazilet olduğu gibi toplumsal boyutu da fazilettir,¹⁵³⁸ hatta Tanrı'ya karşı adalet

¹⁵²⁶ A.g.e, s. 1129b.

¹⁵²⁷ Ayaz, *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 152.

¹⁵²⁸ Aksu, *Farabi'de Temel erdemler*, s. 83.

¹⁵²⁹ Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi (Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)*, s. 85.; Aksu, *Farabi'de Temel erdemler*, s. 84.

¹⁵³⁰ Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, çev. s. 404.

¹⁵³¹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, Aristoteles*, çev. (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1993), s. 308.

¹⁵³² Aksu, *Farabi'de Temel erdemler*, s. 92.

¹⁵³³ Demirkol, a.g.m., s. 269.; Rüşd, *Tehafütü't Tehafüt Gazzali'ye Reddiye*, s. 546.; Yunus Kaplan, "Osmanlı'da Adalet Mefhumunun Kökenleri", *Journal of Islamic Research* 31 (2020), s. 158.

¹⁵³⁴ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 104.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 113.

¹⁵³⁵ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 103, 108, 114.,

¹⁵³⁶ A.g.e, s. 113.

¹⁵³⁷ A.g.e, s. 108.

¹⁵³⁸ A.g.e, s. 25.

(O'na gerektiği gibi davranmak) gibi boyutları da olan bir erdemdir.¹⁵³⁹ Tûsî de adaleti, nefsanî kuvvetlerin (hikmet, iffet, şecaat) birbirleriyle çatışmadığı, huzur ve barış içinde bulunduğu bir hâl¹⁵⁴⁰ olarak tanımlayarak onun bireysel ahlâkî yönüne vurgu yapmaktadır. Ona göre adalet, bu üç erdemin toplamından oluşan bir ölçü, bir denge ilkesidir.¹⁵⁴¹ Tûsî, lütfu, adalet için bir "ihtiyat" (eksiklikten kaçınma) olarak görmektedir. İbn Sînâ'ya göre de adalet, zulmetmek ve zulme boyun eğme (*inzılam*) arasında yer alan bir erdemdir. Onun adaleti nefsin bütün erdemleri için bir dengelik ve düzenleyici bir ilke¹⁵⁴² olarak görmesi de yine Tûsî'deki gibi politik olmayan bireysel ahlâkla ilgili bir bakıştır. Ancak hem Tûsî'nin hem İbn Sînâ'nın hem de Devvânî ile birlikte Fârâbî'nin, adalet hakkındaki siyasi görüşleri, yine kendilerinden önceki düşünürlerle paralel bir çizgidedir.¹⁵⁴³

3.3.2. Kanun, Liyakat ve Eşitlik Anlayışı

Devletin siyasal temelleri bağlamında *kanun* ile ilgili olarak Kınalızâde, adaleti ayakta tutan üç nesneden bahsederken, *Rabbani Şeriatı (kitap)* ilk ve en büyük *nâmûs* (yasa) şeklinde bir sıralama yapar. *Kitabı* ilk sıraya yerleştiren Kınalızâde *Adil padişah* ise ikinci *nâmûs* (kanun) olarak görür ve birinci *nâmûsa* yani kitaba tabi kılar.¹⁵⁴⁴ Ona göre *kanun koyucu* (*şeriat sahibi peygamber*), ilahi kanunları koymakla görevli iken¹⁵⁴⁵ hükümdar da din şehrini koruma ve zalimlerin zulmüne son verme görevini üstlenmelidir.¹⁵⁴⁶ Adil padişahı veya yönetimin başını kanuna uyan bir yerde görme düşüncesi, yöneticinin keyfî davranmasını engelleyen bir mahiyet arz etmektedir. Bu tarz siyasetin İslam filozoflarınca kabul edildiğini görmekteyiz ve bu düşüncel onları kendilerinden önceki Antik Yunan filozoflarından ayırmaktadır. Kanun koyucu olarak peygamberi görmesi ise, bir insan olmasına rağmen peygamberin bilgi aldığı kaynağa istinaden söylenmiş bir düşüncedir ve yine Kınalızâde'nin selefleri olan İslam filozoflarınca da kabul edilmiştir.

Liyakat ve eşitlikte hususunda ise Kınalızâde'nin sosyal düzen anlayışı, her topluluğun layık olduğu mertebeyi alması ve özel işiyle uğraşarak hak ettiğine kavuşması üzerine

¹⁵³⁹ A.g.e, s. 108.

¹⁵⁴⁰ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 50, 70.

¹⁵⁴¹ A.g.e, s. 90.

¹⁵⁴² Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, s. 266.

¹⁵⁴³ Fârâbî, *İhsa'ul-Ulûm- İlimlerin Sayımı* (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), s. 128.; Devvani, *Ahlak-ı Celali*, s. 89.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 90, 115.; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 273.

¹⁵⁴⁴ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 116.

¹⁵⁴⁵ A.g.e, s. 72.

¹⁵⁴⁶ A.g.e, s. 28, 426.

kuruludur.¹⁵⁴⁷ Bu düzen, *dünyanın mizacının* itidalini sağlar. Bu bağlamda yöneticilerin de yüksek himmetli olması gerekir.¹⁵⁴⁸ Çünkü kanunu/yasayı uygulayacak idealden yoksun yöneticinin bunu yapma imkânı yoktur. Ancak yöneticilerin bu yüksek gayeliliklerinin/himmetlerinin aslı, fani saltanat değil, ebedi saltanattır¹⁵⁴⁹ ki zaten himmetin büyüklüğü ona göre ancak bu şekilde olabilmektedir. Bu şekilde liyakatsizliğin doğuracağı şey açgözlülük olacaktır. İki erdemsizlik olan liyakatsizliğin ve açgözlülüğün yönetime sirayet etmesi ise devleti felakete sürükleyecektir.¹⁵⁵⁰

Diğer konularda olduğu gibi bu konuda da Antik Yunan filozoflarının ve Yeni Platoncuların düşüncelerini Kınalızâde ve İslam düşüncesindeki seleflerini etkileme durumunu incelemek konuyu daha çok vuzuha kavuşturacaktır.

Platon, ideal devlette yasanın (nomos) değil, filozof-kralın aklının (*nous*) hükmetmesi gerektiğini savunur; çünkü yasa geneldir ve değişen tikel durumları tam olarak kapsayamaz.¹⁵⁵¹ Bu düşüncesini daha sonra revize eden filozof, *Yasalar* diyalogunda, tanrısal yeteneklere sahip kralı bulmanın zorluğu nedeniyle yasaların zorunlu olduğunu kabul eder.¹⁵⁵² Ona göre yapısı gereği yasa, aklın bir ürünü ve yargısı¹⁵⁵³ olan yasanın nihai amacı ise erdemdir.¹⁵⁵⁴ Toplumu yönetme veya eğitime bakımından yasalar, ona göre zorlama ve ikna edici giriş bölümleri içermelidir; bu, aslında tiranca buyruk ile demokratik rızanın karışımı¹⁵⁵⁵ gibi durmaktadır.

Liyakat ve eşitlik konusunda ise Platon, yöneticilerin filozof-krallar, yani bilgiye ve erdemlere (bilgelik, cesaret, ölçülülük) tam olarak sahip olan seçkinler olması gerektiğini savunur.¹⁵⁵⁶ O, her bireyin, doğasına uygun olan tek bir meslekle uğraşması gerektiğini salık verir.¹⁵⁵⁷ Aristoteles de yönetimin, doğal olarak yönetmeye yetenekli olanlara ait olması gerektiğini, kölelerin doğal olarak köle olduğunu ve kadınların muhakeme gücünün eksik olduğunu belirtir.¹⁵⁵⁸ Dolayısıyla *liyakat*, yöneticilerin ayırt edici özelliğidir. Nitekim

¹⁵⁴⁷ A.g.e, s. 441.

¹⁵⁴⁸ A.g.e, s. 91, 426.

¹⁵⁴⁹ A.g.e, s. 430.

¹⁵⁵⁰ A.g.e, s. 170, 424.

¹⁵⁵¹ Platon, *Yasalar*, s. 715c, 874e.

¹⁵⁵² A.g.e, s. 767c.

¹⁵⁵³ A.g.e, s. 875d, 890d).

¹⁵⁵⁴ A.g.e, s. 624a, 630e-631e, 770c-d. ; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 28.; Şenel, a.g.m., s. 4.

¹⁵⁵⁵ Strauss - Cropse, *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)*, s. 123.

¹⁵⁵⁶ Abramson, *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. s. 79.; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 108.

¹⁵⁵⁷ Strauss - Cropse, *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)*, s. 63.

¹⁵⁵⁸ Aristoteles, *Politika*, s. 1277b.

Platon'da eşitlik, sayısal değil, orantılı (liyakat temelli) eşitliktir, ona göre herkese liyakatine göre pay verilmelidir.¹⁵⁵⁹ Aynı şekilde Aristoteles de sayısal eşitliği ifade eden mutlak eşitliğe karşıdır.¹⁵⁶⁰

Yeni Platonculuk'ta *kanun*, *liyakat* ve *eşitlik* konusuna gelecek olursak, Yeni Platonculuk'ta, ideal devlet Platon'un *Yasalar*'daki ikinci en iyi modeliyle ilişkilendirilir ve burada yasaların egemenliği öne çıkartılır.¹⁵⁶¹ Yeni Platonculuk yönetimi, ilahi hikmetin dünyadaki tecellisi olarak görürken¹⁵⁶² liyakatı, ruhun arınması ve ilahileşmesi sürecindeki ilerlemeyle ilgili¹⁵⁶³ görmektedirler. Onlara göre nihai olarak mutlu insan (bilge/arıtılmış ruh), en yüksek liyakati kazanandır.

İslam filozofları ise devletin temel amacını, insanların dünyada ve ahirette mutluluğa ulaştırması¹⁵⁶⁴ olarak görürler ve onlara göre bu amaç, ancak ilahi kanun (şeriat) ile belirlenen yasalarla gerçekleşebilir.¹⁵⁶⁵ Bu konuda başı çeken filozof hiç şüphesiz Fârâbî'dir. Ona göre kanun koyucu (nebi/filozof-kral), Faal Akıl'dan aldığı vahiy (bilgi) ile halkı mutluluğa yöneltecek tümel yasaları koyar.¹⁵⁶⁶ Fârâbî, yasanın değişebileceğini ve bir süre sonra yeni kanun koyucuların (ikinci reis) ortaya çıkan durumlara göre yasaları yorumlayabileceğini kabul etmektedir.¹⁵⁶⁷ O bilindiği üzere din ile felsefeyi uzlaştıran filozoftur. Buna göre filozofun aklında kesin olan hakikat (felsefe), halkın anlayabileceği semboller ve inandırıcı yöntemlerle (din) sunmaktır.¹⁵⁶⁸ Hem yasaların dinamik bir yapıya sahip olması gerektiğini düşünmesi hem de filozofa yüklemiş olduğu ikna misyonu Fârâbî'yi siyasi düşünce anlamında öne çıkarmaktadır. Çünkü dinamik bir toplum doğuran bu özellikler, toplumun sıhhatli düşünmesini ve de kendisini korumasını sağlayacaktır.

İbn Sînâ ise yasanın karakterine işaret etmekle, yasaların herkes için bağlayıcı olmasını ve adil olmasını gerekli görmektedir.¹⁵⁶⁹ Çünkü kanun koyucunun yasası, bireysel ve toplumsal hayatı dünyada ve ahirette düzenler.¹⁵⁷⁰ Onun için yasaların adil olması ve herkes

¹⁵⁵⁹ Platon, *Devlet*, s. 432a.; Topakkaya, a.g.m., s. 28.

¹⁵⁶⁰ Aristoteles, *Politika*, s. 1283a.

¹⁵⁶¹ Özgün - Uluçakar, a.g.m., s. 7.

¹⁵⁶² Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 39.;

¹⁵⁶³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 28.; Aldous Huxley, *Kadim Felsefe* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), s. 14.

¹⁵⁶⁴ Hasan Aydın, "Dini-Felsefi Temelleri Işığında Farabi'nin Eğitim Ütopyası", *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010), s. 125.; Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 125.

¹⁵⁶⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 106.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 44.

¹⁵⁶⁶ Hüseyin Gazi Topdemir, *Farabi- Doğu Bilgeliğinin Kapısı* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), s. 134.; Strauss - Cropse, *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)*, s. 228.

¹⁵⁶⁷ Guluzade, a.g.m., s. 72.

¹⁵⁶⁸ Topdemir, *Farabi- Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, s. 134.

¹⁵⁶⁹ Sînâ, *El-İlâhiyât, Kitabü's-Şifâ*, s. 202.

¹⁵⁷⁰ Sînâ, *Metafizik II*, çev. s. 191.

için geçerli olması kaçınılmazdır. Diğer düşünürlerden farklı olarak İbn Sînâ'nın yasa anlayışı, peygamberliği siyasal bir işlev olarak görmesiyle öne çıkar.¹⁵⁷¹ Tûsî'ye gelince o, adaletin tesisi için dini kurallar, hukuk ve para olmak üzere üç yasanın zorunlu olduğunu belirtir.¹⁵⁷²

Liyakat ve eşitlik meselesinde ise İslam filozofları liyakati, yönetim ve adalet için temel şart sayarlar.¹⁵⁷³ Nitekim Fârâbî, yönetici-peygamber/filozof-kralın *on iki* doğuştan gelen ve iradi (eğitimle kazanılan) niteliğe sahip olmasını şart koşarken¹⁵⁷⁴ liyakat esasına dayalı toplumsal hiyerarşiyi, Faal Akıl'dan gelen feyzin derecesiyle ilişkilendirir.¹⁵⁷⁵ İbn Sînâ ve Tûsî gibi filozoflar ise akıl gücünü (*kuvvetu'n-nâtika*) en üstün yeti kabul ederler; böylece liyakatin temelini bilgi, erdem ve akla dayandırırılar.¹⁵⁷⁶ Eşitlik ise, İslam filozoflarınca genelde Aristoteles'in paylaştırıcı adaletine benzer şekilde, hakkaniyet ve orantılılık temelinde ele alınır.¹⁵⁷⁷

Kınalızâde ve İslâm filozofları, adaleti, ilahi kaynaklı ve ebedi kurtuluşa hizmet eden bir ilke olarak merkeze koyarak, bu ilkenin yöneticiler eliyle mutlak eşitlik ve düzen sağlaması gerektiğini savunur. Onlar için siyasi adalet, Tanrı'nın adaletinin yeryüzündeki bir tecellisidir.¹⁵⁷⁸

Antik Yunan düşünürleri (Platon ve Aristoteles) için ise adalet, insanın rasyonel ve politik doğasından kaynaklanan,¹⁵⁷⁹ iyi yaşamı (eudaimonia) sağlamak amacıyla kurulan *polis* için zaruri olan temel bir yasal ilkedir.¹⁵⁸⁰ Her iki gelenek de adaleti toplumsal düzen ve yasalara uygunluk açısından temellendirirken, İslâm filozofları buna kozmik ve ahiret boyutunu ekleyerek konuyu daha kapsamlı bir teolojik-politik çerçeveye taşımışlardır.

Hem Antik Yunan filozofları (Aristoteles'in meşhur orta yol öğretisi) hem de İslâm filozofları (itidal kavramı üzerinden) *adaleti* bireysel ahlâkî açıdan bir denge ve ölçülülük durumu olarak kabul ederler.¹⁵⁸¹ Adalet, aşırı uçların (zulüm/haksızlık) ortadan kaldırılmasını veya engellenmesini amaçlar. Aynı şekilde siyasi adaleti de yasalarla ve hukuki

¹⁵⁷¹ M. Cüneyt Kaya, ""Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), s. 78.

¹⁵⁷² Türker - Tiryaki, *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*, s. 176.

¹⁵⁷³ Hasan Hüseyin Bircan, "Fârâbî'nin Ahlâk Felsefesinde Değerlerin Kaynağı Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/2015), s. 404.; Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 107.

¹⁵⁷⁴ Fârâbî, *Tahsilu's-Saade*, s. 187.; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 87.

¹⁵⁷⁵ Bircan, a.g.m., s. 403.

¹⁵⁷⁶ Uysal, a.g.m., s. 152.; Demirkol, a.g.m., s. 271.; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 147, 162.

¹⁵⁷⁷ Murat Demirkol; a.g.e, s. 277.

¹⁵⁷⁸ Aksu, *Farabi'de Temel erdemler*, s. 219.

¹⁵⁷⁹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1133b.; Aristoteles, *Politika*, s. 1253b.

¹⁵⁸⁰ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Küre Yayınları, s. 68.

¹⁵⁸¹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1133b.; Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 137.

düzenlemelerle doğrudan ilişkilendirirler ve adaleti, toplumsal yaşamın ve devletin devamının zorunlu bir koşulu¹⁵⁸² olarak görürler. İdeal yönetimde, yöneticinin adil ve bilge olması (Platon'un filozof-kralı ve Fârâbî'nin filozof-peygamberi) ve halkın iyiliğini gözetmesi gerektiği fikri her iki geleneğe de ortaktır.¹⁵⁸³

Her iki geleneğin ihtilaf ettikleri hususlara gelince, İslâm filozofları için adalet, nihai olarak ilahi kanuna ve Tanrı'nın iradesine dayanır ve uhrevi mutluluğa hizmet eder.¹⁵⁸⁴ Kınalızâde'nin *Rabbani Şeriat*" vurgusu bu ilahi kaynağı netleştiren bir düşüncedir. Antik Yunan'da ise adalet, doğanın ve akılsal yasaların bir gereği olarak, dünyevi politik yaşamın mükemmelliği (polis içinde iyi yaşam) ile sınırlı¹⁵⁸⁵ olarak düşünülmüştür.

Başka bir ayrışılan nokta ise, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, ideal yöneticinin Faal Akıl ile ittisal (bağlantı) kurarak vahiy alabilen bir filozof-peygamber olmasını şart koşması¹⁵⁸⁶ ve yöneticilik makamına teolojik bir boyut eklemelerine karşılık Antik Yunan'da yöneticilik konusunun, akıl ve eğitimle kazanılan bilgelik (hikmet) vasfına dayandırılmasıdır. Çünkü Platoncu sistemde Formlar/İdealar metafiziksel bir temel sağlasa da onun filozof-kralı ilahi bir kaynağa muhtaç değildir.¹⁵⁸⁷

Diğer bir ihtilaf ise İslâm filozoflarının (özellikle Fârâbî geleneğinde) adaletin sevgi/ülfetten sonra geldiğini, çatışmayı çözmek için gerekli olan ikincil ve yapay bir zorunluluk olduğunu, sevginin ise daha üstün bir doğal birlik ilkesi olduğunu ileri sürmelerine¹⁵⁸⁸ karşın, Aristoteles'te dostluk (philia) önemli bir politik erdem olsa da adalet-sevgi hiyerarşisi İslâm felsefesindeki kadar belirgin bir karşıtlık veya alt-üst ilişkisi içinde yer almamaktadır.

Kınalızâde'nin kanun ve yönetim anlayışı ile seleflerinin bu konudaki düşüncelerine baktığımızda ise yine epey bir fikir birliğinin veya benzerliğinin olduğunu görmekteyiz. Mesela Kınalızâde'nin adaletin teminatı için *ilahi şeriatı (nâmûs-ı evvel)* ve *adil yöneticiyi (nâmûs-ı)* zorunlu görmesi,¹⁵⁸⁹ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın devletin kuruluşunda yasa koyucunun ilahi kaynağa (vahiy/Faal Akıl) dayanması gerektiği yönündeki temel tezini

¹⁵⁸² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 116.; Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 103.

¹⁵⁸³ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 144.; Strauss - Cropse, *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)*, s. 237.

¹⁵⁸⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 116.

¹⁵⁸⁵ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, s. 1184a3.; Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 54.

¹⁵⁸⁶ Strauss - Cropse, *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)*, s. 256.

¹⁵⁸⁷ Platon, *Yasalar*, s. 711e.

¹⁵⁸⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 384-385.; Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 99.

¹⁵⁸⁹ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 116.

yansıtmaktadır.¹⁵⁹⁰ Zira bu filozoflara göre ilahi kanunlar, dünyevi ve uhrevi saadeti garanti altına alan yasalardır.¹⁵⁹¹ Kınalızâde'nin *kitap, demir ve mizan* üçlemesi,¹⁵⁹² Tûsî'nin de zikrettiği adalet araçlarıyla uyumluluk göstermektedir.¹⁵⁹³ Aynı şekilde Kınalızâde'nin adil yöneticinin (*demir*) şeriata (*kitap*) uyması gerektiği vurgusu,¹⁵⁹⁴ Platon'un *Yasalar*'daki ikinci en iyi devlette yasanın (akıl ürünü) otoritesinin üstünlüğünü kabul etmesiyle¹⁵⁹⁵ ve yöneticinin yasaların hizmetkârı olması gerektiği fikriyle uyumludur.¹⁵⁹⁶

Liyakat ve eşitlik düşüncesinde de Kınalızâde ve seleflerinin bir mutabakat içerisinde olduklarını görmekteyiz. Bu meyanda Kınalızâde'nin toplumsal düzeni, her grubun *liyakatine göre mertebesini* almasıyla tanımlaması,¹⁵⁹⁷ Antik Yunan'dan (Platon'un orantılı eşitlik/doğal yetenek teorisi)¹⁵⁹⁸ ve Fârâbî'nin liyakate dayalı hiyerarşik toplum modelinden (seçkinlerin yönetimi) gelen aristokratik ve seçkin siyaset düşüncesinde¹⁵⁹⁹ izler taşıyor gibidir.

Bu kadar mutabakat ve uyumlu düşüncelerle birlikte bazı farklılıkları da görmekteyiz. Örneğin Kınalızâde'nin eserinde, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi kölelik, kadınların siyasi hakları veya mülkiyetin kaldırılması gibi Antik Yunan siyasi düşüncesinin keskin sosyal eşitsizlik ilkelerine dair doğrudan teorik bir tartışmaya rastlanmaz. Onun odak noktası daha çok *ahlâkî liyakatin* bozulmasının devleti içeriden çökertmesi üzerinedir.¹⁶⁰⁰

Sonuç olarak, Kınalızâde, devlet yönetiminde adaletin, kanunun ve liyakatin gerekliliğini vurgularken, bu kavramların anlamlarını İslami-felsefi gelenek içinde, özellikle Platoncu ve Yeni Platoncu metafizik ve ahlâk anlayışlarından süzülmüş fikirlerle zenginleştirmiştir.¹⁶⁰¹

3.4. Hükümdar ve Yönetici Ahlâkı

Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, yöneticilik ve yöneticiler ahlâkını, pratik felsefenin siyaset (tedbîrî'l-mudûn) bölümü altında incelemektedir. Kınalızâde siyaseti, ancak adil padişah ve adalet dağıtan yönetici ile gerçekleştirilebilir görmek ve bu "ikinci

¹⁵⁹⁰ Topdemir, *Farabi- Doğu Bilgeliğinin Kapısı*, s. 134.

¹⁵⁹¹ el-Âmirî, *Kitâbu'l-emed Ale'l-ebed*, s. 126.

¹⁵⁹² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 116.

¹⁵⁹³ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 135-136.

¹⁵⁹⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 116.

¹⁵⁹⁵ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 118.

¹⁵⁹⁶ Platon, *Yasalar*, s. 715d.

¹⁵⁹⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 441.

¹⁵⁹⁸ Topakkaya - Özyürek Şahin, a.g.m., s. 196.

¹⁵⁹⁹ Kerimoğlu, *Farabi Ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*, s. 68.

¹⁶⁰⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 424, 426.

¹⁶⁰¹ A.g.e, s. 16, 18.

nâmûs"un (sultan/padişah/yönetici), ilahi şeriata (birinci nâmûs) uyması¹⁶⁰² gerektiğini siyaset düşüncesinde esas almaktadır. Dolayısıyla o, yöneticiyi yasanın altında veya yasaya uyma zorunluluğu olan bir konumda görmektedir.

3.4.1. Padişahlarda Bulunması Gereken Hasletler

Kınalızâde'nin yönetim olarak hiyerarşik bir monarşiyi esas alarak düşüncelerini serdettiğini bilmemiz gerekiyor. Buradan hareket ettiğimizde, onun düşüncelerinin neye tekabül ettiğini bulmak daha kolay olacaktır.

Kınalızâde'nin padişahlık ve saltanatı, Cenab-ı Hakk'ın bazı kullarını taçlandığı rabbani bir hediye (ilahi bir armağan)¹⁶⁰³ olarak görmesi, saltanat sahibinin buna karşı ahlâkî duruşunun ne olacağıyla ilgili düşüncesini de dile getirmektedir. Ona göre bu nimete mazhar olan yöneticinin, öncelikle hamd etmesi ve tebaaya adil, kullara (vatandaşlar) merhametli davranarak şükür sorumluluğunu yerine getirmesi gerekmektedir.¹⁶⁰⁴ Herkesin baş yönetici (padişah) olamayacağını düşünen Kınalızâde'nin kendisinin de kabul ettiği ve aktardığına göre filozoflar, padişahta bulunması gereken yedi hasleti sıralamışlardır. Bu özelliklerin ilki *yüksek gayeliliktir*. Kınalızâde, Padişahın amaç olarak fani saltanat ve iki günlük dünya hükümetini esas almasını erdemsizlik olarak görür ve bunu tenkit eder. Ona göre yöneticinin amacı bunun aksine niyeti ve amacı devamlı olan ebedi saltanat olmalıdır.¹⁶⁰⁵ Baştaki yönetici veya padişahın ikinci haslet/özellik *tecrübe* ve *deneyim* sahibi olmasıdır. Kınalızâde, padişahın, zamanın tecrübelerini yaşaması gerektiğini, buna imkanının olmaması durumunda ise (genç durumda olmak gibi), tarih kitaplarını okuyarak geçmiş kralların hallerini yansıtan tecrübelerden bedavaya faydalanması gerektiğini dile getirir ve bir örnekle de bunu açıklığa kavuşturur. O, *Şahnâme* (Firdevsî'nin eseri) gibi eserleri okuyarak cesaret verici huylar ve tecrübe kazanmaları¹⁶⁰⁶ gerektiğini dile getirmektedir. Kınalızâde'ye göre Padişahta bulunması gerekli bir başka haslet ise *ihtiyatlı* ve *azimli* olmasıdır. Padişahın azimli ve ihtiyatlı olması sadece dış düşmanlara karşı değil, büyük valiler ve ordu komutanlarından şımarıklık ve serkeşlik kokusu aldığında da kullanılması gereken bir özelliktir. Ona göre padişah, alt kademedeki yöneticilerin bu erdemsizliklerine göz yummamalı, onların bu

¹⁶⁰² A.g.e, s. 116, 426.

¹⁶⁰³ A.g.e, s. 425, 426.

¹⁶⁰⁴ A.g.e, s. 426.

¹⁶⁰⁵ A.g.e, s. 430.

¹⁶⁰⁶ A.g.e, s. 431-432.

durmalarına sebebiyet veren kaynaklarını ortadan kaldırmalıdır.¹⁶⁰⁷ O devamla, yönetici/padişahta bulumasın gereken dördüncü özelliği de *Adalet* olarak sayar. Ona göre Padişah, iyiliği kendi niyetiyle halkın iyiliğine bağlamalı¹⁶⁰⁸ ve zulmü giderme ile adaleti yayma işine geç kalmadan koyulmalıdır.¹⁶⁰⁹

Padişahın, dini himaye etmesi, İslam ülkelerini koruması, sapıkların kapısını kapatması, zalimlerin zulmüne son vermesi¹⁶¹⁰ *iyilikseverlik* olarak onda bulunması gerekli beşinci özelliştir. *Cömertlik ve vakar* ise, ciddiyetin ifadesi olarak bir başka yönetici/padişah özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Kınalızâde, Hükümdarın aşırı gülmekten kaçınması gerektiğini, zira çok gülmek vakar ve heybetin kaybolmasına neden olduğunu¹⁶¹¹ da sözlerine eklemektedir. Son özellik ise yöneticinin yöneticiliğe uygun davranış sergilemesidir. Örneğin Hükümdarın kendisine ayırdığı bir şeye, önemsiz de olsa, tamah etmemesi ve muhtaç olmadığını göstermemesi gerekir.¹⁶¹²

3.4.2. Hükümdarın Siyaset Anlayışı ve Adaletle İlişkisi

Adaleti bütün erdemlerin birleşimi olarak gören¹⁶¹³ Kınalızâde'nin, adaleti, takip ettiği felsefi çizgiye uygun şekilde hikmet, iffet ve cesaret erdemlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan ve zıddının zulüm¹⁶¹⁴ olduğu en temel erdem olarak kabul ettiğini daha önce de gerekli konu bağlamlarında dile getirmiştik. Kınalızâde'nin aktarımına göre bazıları adaletin, biri başkasına, diğeri kendine haksızlık olmak üzere iki aşırı ucunu da zulüm¹⁶¹⁵ olarak görürler. Filozofumuzun adalete yüklediği anlam, yeryüzündeki ilahi terazi vasfıdır.¹⁶¹⁶ O, adaletin tesis edilmesi için halk arasında üç unsurun gerekli olduğunu belirterek bunların birincisini *Rabbani Şeriat (Nâmûs-u Evvel)*, ikincisini *Adil Padişah (Nâmûs-u Sani)* ve üçüncüsünü de *Ayarlayıcı Para (Nâmûs-u Salis)* olarak bölümlendirmektedir. Ona göre birincisi İlahi vahiyden kaynaklanan ve genel olarak uyulması gereken ilk ve en büyük kanundur.¹⁶¹⁷ İkinci unsur ise Kınalızâde, adaleti dağıtan yönetici olarak görür ve onu birinci nâmûsa yani

¹⁶⁰⁷ A.g.e, s. 438.

¹⁶⁰⁸ A.g.e, s. 426.

¹⁶⁰⁹ A.g.e, s. 430.

¹⁶¹⁰ A.g.e, s. 28.

¹⁶¹¹ A.g.e, s. 249.

¹⁶¹² A.g.e, s. 28.

¹⁶¹³ A.g.e, s. 86, 89.

¹⁶¹⁴ A.g.e, s. 89.

¹⁶¹⁵ A.g.e, s. 102.

¹⁶¹⁶ A.g.e, s. 114.

¹⁶¹⁷ A.g.e, s. 116.

şeriata/yasaya uymak ve ona tabi olmak¹⁶¹⁸ bakımından mecbur sayar. Üçüncü ve son unsuru da alınıp verilmesi terazi ile olan ve denkleştirme aracı/aleti olan para¹⁶¹⁹ şeklinde görür.

Kınalızâde'nin, Hükümdarın ahlâkî duruşunu ifade etmesi ve toplum ile olan ilişkisini göstermesi bakımından sarf ettiği cümleler dikkate değerdir. Ona göre hükümdar, kanun koyucunun halifesi olarak hareket etmelidir.¹⁶²⁰ Ayrıca o, tebaasını dost olarak kabul etmeli, yaşlıları baba, gençleri kardeş ve küçükleri evlat konumunda görmelidir.¹⁶²¹

Hükümdar/padişah/yönetici olan kişinin kendi çevresi ile olan ilişkilerine de değinen Kınalızâde, saray erkânını (hizmetçi, köle, cariyeye) insan için el, ayak, göz ve kulak mesabesinde görmektedir. Çünkü ona göre hükümdar, işlerin düzenlenmesi ve devamı için onlara muhtaçtır.¹⁶²² Saray erkânı arasında bulunan *sadık muhbirlere* grubunu bu işin en önemli kişileri olarak gören Kınalızâde, vermiş olduğu bir örnekle (Halife Mansur örneği) hükümdarın, askerlerin ve tebaanın hallerini doğru olarak haber verecek güvenilir ve erdemli adillerden oluşmuş muhbirlere ihtiyacı¹⁶²³ gerekli hatta şart görmektedir.

Kınalızâde'nin saray erkanları arasında önemli gördüğü diğer kişiler ise Vezirlerdir. O, devletin ve hükümdarın selameti için Vezirlerin dürüst olmasının beklendiğini söyler. Bu meyanda Vezirler, harcamaları kısmak için adaleti sağlamak üzere bir araya gelmelidirler¹⁶²⁴ ve Vezirlerin seçiminde ise liyakat ve erdem esas olmalıdır.¹⁶²⁵ Bu sayılan vasıflar sadece kişisel bir duruş ya da davranıştan ibaret kalmamalıdır. Genel anlamda bir *Saray Hizmet Adabı*nın olmasını gerekli gören Kınalızâde, saray erkânının edebi ve korkuyu sağlamak üzere eğitilmelerini şart koşar.¹⁶²⁶ Bu anlamda kendisinden üstün olanın affını isteyen kişi, kendi altındaki kişinin suçlarını affetmeli ve küçük hataların üstünü örtmelidir.¹⁶²⁷ Aynı zamanda saray erkânı Padişahın/Hükümdarın emirlerine sorgulamadan, hemen itaat etmelerini gerekli gören Kınalızâde,¹⁶²⁸ gerekmedikçe padişaha dalkavukluk yapılmaması gerektiğini de dile getirir.¹⁶²⁹

Bütün bu sayılan konular, Kınalızâde öncesi yönetim anlayışının ya benzerini göstermekte ya da eksik bir durum varsa düzeltilmesi amacını taşımaktadır. Örnek verecek

¹⁶¹⁸ A.g.e, s. 116, 426.

¹⁶¹⁹ A.g.e, s. 116.

¹⁶²⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 107.

¹⁶²¹ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 424.

¹⁶²² A.g.e, s. 352.

¹⁶²³ A.g.e, s. 458.

¹⁶²⁴ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 333.

¹⁶²⁵ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtuşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 57.

¹⁶²⁶ Ali Çelebi, *Kınalızâde*, s. 354.

¹⁶²⁷ A.g.e, s. 354-355.

¹⁶²⁸ A.g.e, s. 259.

¹⁶²⁹ A.g.e, s. 342.

olursak, Platon'un ideal yöneticisi Filozof Kral'dır.¹⁶³⁰ Filozofun devleti yönetmesi gerekli bir şarttır, zira Filozof, hakikatin bilgisine (episteme) sahiptir.¹⁶³¹ Kınalızâde'deki gibi Platon'da da yöneticide bulunması gereken temel özellikler vardır. Bu özelliklerin ilki *Bilgelik* veya *Hikmet* sahibi olmaktır. Platon'a göre yönetici, yönetici sınıfının erdemi olan gerçek bilgeliğe (hikmet) sahip olmalı, yalandan nefret etmeli, doğruyu sevmelidir.¹⁶³² Yöneticinin sahip olması gereken özellik ya da erdem *Cesaret/Şecaat* erdemidir. Bu erdem *Koruyucu* sınıfın erdemidir¹⁶³³ aynı zamanda bütün erdemleri kendisinde bulunduran yöneticinin de bu erdeme sahip olması gereklidir. Dolayısıyla Platon yöneticilerin korkak olmamalarını, cesur olmalarını¹⁶³⁴ erdem olarak görür. Platon'un yöneticide görmek istediği üçüncü erdem ise *İffet/Ölçülülük* erdemidir. Ona göre yeme, içme ve cinsel hazzardan uzak durması gereken yöneticinin, sade ve yalın bir yaşam sürmelisi şarttır.¹⁶³⁵ Son olarak da *Akıl* ve *Öğrenme* özelliğine sahip olmak zorunda olan yöneticinin bilime düşkün olması, kolay öğrenmesi ve güçlü bir hafızaya sahip olması elzemdir.¹⁶³⁶ Çünkü Platon'a göre akıl, ruhun en üst kısmı olduğundan, yöneticiliği temsil eden kişinin bunu taşıması gerekir.¹⁶³⁷

Hükümdarın/yöneticinin siyaset anlayışı ve adaletle ilişkisi bağlamında Antik Yunan'a baktığımızda genel anlamda üzerinde durdukları kavram erdem (*Arete*) kavramıdır. Çünkü Antik Yunan siyaset felsefesinin nihai amacı erdemli bir yaşam ve mutluluktur (eudaimonia).¹⁶³⁸ Nitekim Platon devleti, bireyin mutluluğunu sağlamayan bir araç olarak görür.¹⁶³⁹ Mutluluk yolunda en üst ve birleştirici erdemi ise *adalet* olarak kabul eden Platon, ruhun her parçasının (akıl, öfke, arzu) kendi işini yapmasıyla sağlanan uyumlu ve dengeli olmayı adalet olarak tanımlar.¹⁶⁴⁰ Platon'da toplumsal düzeyde ise, her sınıfın (yöneticiler, koruyucular, üreticiler) kendi vazifesini doğru bir şekilde yerine getirmesi adaletle tekabül etmektedir.

Yöneticinin siyaset ve adaletle ilişkisi bakımından ikinci önemli şey ise *Yasadır*. Platon'a göre ideal yöneticinin (*Filozof Kral*) akli yasalardan üstündür.¹⁶⁴¹ Ancak o, *Yasalar* adlı eserinde, mükemmel yönetici bulunmadığı takdirde yasanın aklın yargısı olduğunu

¹⁶³⁰ Platon, *Devlet*, s. 473d.

¹⁶³¹ A.g.e, s. 484a.

¹⁶³² A.g.e, s. 485c, 489.

¹⁶³³ A.g.e, s. 429a.

¹⁶³⁴ A.g.e, s. 442c.

¹⁶³⁵ A.g.e, s. 430e.

¹⁶³⁶ A.g.e, s. 486c.

¹⁶³⁷ A.g.e, s. 441d.

¹⁶³⁸ A.g.e, s. 565a.

¹⁶³⁹ A.g.e, s. 418a.

¹⁶⁴⁰ A.g.e, s. 440a, 441a, 581a.

¹⁶⁴¹ A.g.e, s. 473a, 477b-c.

vurgulayarak, yasalara mutlak itaat edilmesini gerekli görür.¹⁶⁴² Bu düşünceyle uyumlu şekilde Aristoteles'e göre de yasalara uygun yaşamak, erdemli olmanın, Tanrı'nın ve aklın yönetmesini istemekle eşdeğerdir.¹⁶⁴³

Yöneticinin yardımcıları hususuna baktığımızda, Kınalızâde'nin vezirlerine veya saray erkânına denk düşecek olan sınıfın Platon felsefesinde denk düştüğü kesim Korucular sınıfı gibi görünmektedir. Platon'un toplumu üç sınıfa ayırdığına,¹⁶⁴⁴ bu sınıfsal yapı içerisinde yöneticinin yardımcıları olarak *Koruyucular* sınıfını gördüğüne şahit oluyoruz. Bunlar, devleti savunmakla yükümlü olan ve iç savaşları önlemek için ortak bir hayat sürmeleri istenen, özel mülkiyet ve ailenin yasaklandığı¹⁶⁴⁵ sınıftır.

Platon'da hem yöneticiler hem de diğer idareciler, liyakat ve kabiliyete göre seçilmelidir.¹⁶⁴⁶ Çünkü görev, yükünden fazlaysa herkes alt üst olur.¹⁶⁴⁷ Taşıyamayacak veya taşımaya layık olmayana görev verilmemelidir.

Koruyucular dendiğinde elbette akla ilk gelen grup *Askeri Komutanlardır*. Cesur, atılgan, akıllı ve zeki olmalarını şart koşan Platon, erdemli olmaları adına onların hırslı ve kinli olmalarını da istememektedir.¹⁶⁴⁸

Yeni Platonculuk'ta ise siyaset ve yönetici ahlâkı, bireysel ruhun kurtuluşu ve en yüksek ilkeye (*Bir/Tanrı*) ulaşma çabası bağlamında ele alınmaktadır.¹⁶⁴⁹ Çünkü onlara göre insan için nihai amaç, Tanrı'ya benzemektir (*homoiōthēnai theō*).¹⁶⁵⁰ Bu benzeme ise ancak ruhun bedenle olan karışıklığından arınmasıyla (*katharsis/tathîr*) mümkündür.¹⁶⁵¹ Bu arınma sürecinde medenî erdemlerin (hikmet, cesaret, iffet, adalet) bir araç olmaktan öteye geçememeleri nedeniyle yetersiz görülmektedirler.¹⁶⁵² Bu sistemde ruhun konumu ise, *Bir*'den (*Tanrı*) sudur (taşma) yoluyla çıkan varlık hiyerarşisinin bir parçası¹⁶⁵³ olduğundan *Adalet* gibi erdemler, ruhun arınması ve kendini aşması için bir gereklilik olarak görülmektedir.

Hükümdarın siyaset anlayışı ve adaletle ilişkisi konusunda İslam filozoflarının düşüncelerini incelemek, tarihsel bütünlüğü oluşturma bakımından bir gereklilik gibi görünmektedir. Bu anlamda İslam filozofları, yönetici ahlâkını pratik felsefenin (hikmet-i

¹⁶⁴²Platon, *Yasalar*, s. 875d, 890d.

¹⁶⁴³ Aristoteles, *Politika*, s. 1287a.

¹⁶⁴⁴ Platon, *Devlet*, s. 374e, 376d, 428a, 441d, .

¹⁶⁴⁵ A.g.e, s. 374e, 375a, 376c, 416d, 462c-462d, .

¹⁶⁴⁶ A.g.e, s. 461d, 462a. ; Platon, *Yasalar*, s. 715c, 759c, 759d, 968b.

¹⁶⁴⁷ Platon; a.g.e, s. 543c, 592a. ; Platon, *Yasalar*, s. 685a, 691a.

¹⁶⁴⁸ Platon; a.g.e, s. 428a, 428d, 440d, 441d, .

¹⁶⁴⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 55.

¹⁶⁵⁰ A.g.e, s. 226.

¹⁶⁵¹ A.g.e, s. 227.

¹⁶⁵² Şenel, a.g.m., s. 3.

¹⁶⁵³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 75.

amelî) bir dalı olarak ele almışlar ve bu alanda Antik Yunan mirasından büyük ölçüde etkilenmekle birlikte, bunu İslami öğreti ile uzlaştırmışlardır.

Padişahlarda veya yöneticilerde bulunması gereken özellikler konusunda İslam filozofları, Platon'un filozof-kral idealini benimsemiş ancak bu figürü peygamberlik (nübüvvet) kurumuyla birleştirmişlerdir. Örneğin Fârâbî'ye göre ideal yönetici *Filozof-Peygamber*'dir (*er-reîsü'l-evvel*)¹⁶⁵⁴ ve bu liderin tabiatında yönetime yatkınlık ve iradî erdemler olmalıdır.¹⁶⁵⁵ Yöneticide bulunması gereken başlıca doğal özellikler ise (a)bedenen tamlik, (b)çabuk anlama, (c)güçlü hafıza, (d)doğruyu ve adaleti sevmek, (e)yalana ve zulme karşı nefret, (f)yüksek ruhluluk, (g)azim ve güzel konuşma (hitabet) yeteneği olmak üzere yedi madde şeklinde sayan Fârâbî, *er-Reîsü'l-evvel*'e has olmak kaydıyla bu özelliklerden daha önemlisi, Faal Akıl ile iletişim kurarak vahiy alabilmesini¹⁶⁵⁶ en önemli şart olarak görmektedir. İbn Sînâ'ya göre ise, insani mükemmellik bilme ve yapma olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁶⁵⁷ O, yöneticide hikmet, şecaat, iffet ve adalet gibi ahlâkî mükemmelliklerin bulunmasını kaçınılmaz erdemler görür.¹⁶⁵⁸ Ona göre liderin sezgi gücünün (hads) yüksek olması, Faal Akıl ile tam temasa geçebilmesi için şarttır.¹⁶⁵⁹ İbn Miskeveyh ve Tûsî de Fârâbî gibi, mutluluğu tamamen nefiste ararlar ve bu mutluluk hikmet, şecaat, iffet ve adalet gibi dört faziletle kazanılır.¹⁶⁶⁰ Erdem ise onlara göre iki aşırı ucun (ifrat ve tefrit) arasında yer alan *orta yoldur* (vâsat).¹⁶⁶¹

Hükümdarın siyaset anlayışı ve adaletle olan ilişkisi anlamında İslam filozofları, insan yaratılışı itibarıyla medeni (toplumsal) görürler ve mutluluğa ulaşması için de toplu yaşamak zorunda varsayarlar.¹⁶⁶² Bu nedenle toplumu düzenleyen bir yöneticinin ve yasanın varlığı da zorunludur. Çünkü potansiyel medenilik ile fiile gelmiş bir davranışsal medeniyet farklıdır ve potansiyelin ortaya çıkması ancak bir eğitim sonucunda ortaya çıkabilmektedir. Bu genel geçer kuralla birlikte eğitimi bir yasa çerçevesinde olacağı düşüncesi de filozoflarca genel olarak kabul edilmiştir.

¹⁶⁵⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 105.; Hassan, *İbn Haldun- Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 145.

¹⁶⁵⁵ Fârâbî; a.g.e, s. 102. ; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 189.

¹⁶⁵⁶ Fârâbî; a.g.e, s. 105. ; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), s. 198.

¹⁶⁵⁷ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 43.

¹⁶⁵⁸ Harun Kuşlu, "İslam Ahlak Felsefesinde İbn Miskeveyh'in Tehzibü'l-Ahlak'ı ve Etkileri", *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), s. 56.

¹⁶⁵⁹ Burhan Ulutan, *İbn Sina Felsefesi* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000), s. 97.

¹⁶⁶⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 77.; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 100.

¹⁶⁶¹ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 31, 87. ; Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, çev. s. 317.

¹⁶⁶² İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 35. ; Toka, *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*, s. 169.

Konunun Fârâbî'deki karşılığı, yöneticinin, Tanrı'nın evreni yönetmesini model alması gerektiği¹⁶⁶³ düşüncesidir. Ona göre siyasetin amacı, toplumu ebedi mutluluğa ulaştırmaktır.¹⁶⁶⁴

İbn Sînâ konuyu adalet çerçevesinde ele almakta ve adaleti, nefsin bütün bölümlerinin aydınlanmasını sağlayan bir orta yol olarak görmektedir. Ona göre adalet uyumun kendisidir.¹⁶⁶⁵ Bireysel anlamda buradaki adalet, yöneticideki erdemlilik sıfatına denk geldiğinden, o yöneticinin adaletli olmasını erdemlere bağlamaktadır ki bu da toplum-yönetici uyumunun esasıdır.

İbn Miskeveyh ise adalet ve eşitlikten ayrılmayan hükümdarı, haksızlık çeşitlerini ortadan kaldıran ve kanun koyucunun halifesi olarak hareket eden¹⁶⁶⁶ kimse olarak görmektedir. Ona göre insani ilişkiler ancak sevgi ve adalet ile düzenlenebilirler.¹⁶⁶⁷

İslam filozofları genel anlamda *Yasa/Şeriat* meselesinde, yasaların ve doğru davranışların kaynağını ilahi şeriat¹⁶⁶⁸ olarak görmektedirler. Çünkü onlara göre şeriat, felsefi ilkeleri tamamlayan ve halkın anladığı dilde (sembollerle) peygamberlerce hakikati öğretilen temel yasalardır.¹⁶⁶⁹

Bu genel bilgilerden sonra Kınalızâde ve selefleri arasında bir karşılaştırmanın yapılması bizi daha çok aydınlatacaktır. Öncelikli olarak uyumlu düşünceleri ele alalım.

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* eserindeki yönetici ahlâkı ve siyaset anlayışı, köklü İslami felsefe geleneğinin bir parçası olarak, Antik Yunan ve Yeni Platonculuk'tan devralınan felsefi temeller ile İslami şeriat ve siyaset felsefesinin sentezini yansıtmaktadır. Bu anlamıyla tüm filozofların ahlâk düşüncelerinin temelini dört ana erdeme oluşturmaktadır.¹⁶⁷⁰ Kınalızâde de bu geleneği sürdürmektedir. Bu düşüncenin kaynağına bakacak olursak, İslam filozofları ve Yeni Platoncular da dahil olmak üzere, Platon'un ortaya koyduğu nefsin üç temel gücünün dengelenmesi veya yönetimi ile ilişkilendirilir.¹⁶⁷¹ Bu çerçeveden olmak üzere *adalet*, bütün düşünce gelenekleri için hem birey hem de toplum düzeyinde uyumun ve dengenin (itidal)

¹⁶⁶³ Guluzade, a.g.m., s. 70.; Hassan, *İbn Haldun- Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 250.

¹⁶⁶⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 50.; Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), s. 74.

¹⁶⁶⁵ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 113.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 124.

¹⁶⁶⁶ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 107.

¹⁶⁶⁷ A.g.e, s. 35. ; Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 234.

¹⁶⁶⁸ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 127. ; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 115.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 44, 116.;

¹⁶⁶⁹ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), s. 134.

¹⁶⁷⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 77.; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 100.

¹⁶⁷¹ Platon, *Devlet*, s. 441e-443d.; Gafarov, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s. 119.

anahtarı¹⁶⁷² olarak kabul edilmiştir. İbn Miskeveyh ve Tûsî'de görülen Aristotelesçi etkinin sonucunda meydana gelmiş olan, erdemini iki aşırı uç arasında yer alan *orta yol* düşüncesi Kınalızâde'de de belirgindir.¹⁶⁷³ Kınalızâde'nin adaleti "Allah'ın yeryüzündeki terazisi" olarak adlandırması,¹⁶⁷⁴ Platon'un adalet ideasını nihai hakikat olarak görmesi ve İslam filozoflarının adaleti ilahi nizamın bir yansıması olarak telakki etmeleriyle örtüşür bir görünümdeydir.¹⁶⁷⁵

Yöneticinin nitelikleri ve liyakat meselesinde de düşünce benzerliklerinin olduğunu müşahade etmekteyiz. Genel kabule göre hem Platon'un *Filozof Kral*'ı hem de İslam filozoflarının ideal yöneticileri (Fârâbî'nin *Reîsü'l-Evvel*'i gibi) bilgelik (hikmet), yüksek ahlâk ve liyakat sahibi olmalıdırlar.¹⁶⁷⁶ Kınalızâde'nin yöneticiden istediği azim, ihtiyat ve yüksek gayelilik de bu bilge yönetici profilinin özelliklerinden¹⁶⁷⁷ biri olarak görülebilir niteliktedir.

İnsan için toplumsal zorunluluk meselesine gelince, insanların doğuştan medeni olduğu (Fârâbî, İbn Sînâ) ve düzeni sağlayacak bir yönetime ihtiyaç duyduğu fikri, Kınalızâde'nin eserinde de yönetim ve kanunun zorunluluğunun temelini oluşturuyor¹⁶⁷⁸ gibi görünmektedir.

Ancak, bu sayılan uyumlu düşüncelerle birlikte uyumsuz ve farklı olan düşünceler de vardır. Bunlardan biri ideal yöneticinin kaynağı ve niteliği konusundaki düşünce uyuşmazlığıdır. Antik Yunan (Platon) düşüncesinde, yönetimdeki en yüksek otorite, felsefi bilgiye (episteme) sahip olan ve bu bilgiyle yasalardan üstün olabilen *Filozof Kral'ın akli*¹⁶⁷⁹ olarak kabul edilirken, İslam filozofları (Fârâbî/İbn Sînâ) nezdinde en üstün yönetici, Faal Akıl ile ittisal kuran ve ilahi bilgiyi (vahiy) alabilen *Filozof-Peygamber*'dir. Bu düşünce, salt akla dayalı Yunan idealinden farklı olarak ilahi bir boyut içeren bir düşüncedir.¹⁶⁸⁰ Dolayısıyla İslam felsefi düşüncesinde yöneticinin hikmetinin kaynağı akıl olduğu kadar vahye de dayanmaktadır.¹⁶⁸¹ Bu konuyla ilgili olarak Kınalızâde ise hükümdarı, ilahi bir armağan¹⁶⁸² olarak görmektedir. Onun hükümdarının otoritesinin kaynağı ilahi olmakla birlikte, yetkileri şeriatla sınırlandırılmıştır.¹⁶⁸³ kanaatimizce Kınalızâde, *Filozof-Peygamber* gibi ütöpik bir lider arayışından ziyade, mevcut yöneticinin (*padişahın*) şeriatı uymasını esas almayı¹⁶⁸⁴ daha

¹⁶⁷² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.; Akşit, a.g.m., s. 58.

¹⁶⁷³ Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 100-101.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 31.

¹⁶⁷⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 114.

¹⁶⁷⁵ A.g.e, s. 116. ; Guluzade, a.g.m., s. 70.

¹⁶⁷⁶ Bircan, a.g.m., s. 404.

¹⁶⁷⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 430, 438.

¹⁶⁷⁸ A.g.e, s. 378.

¹⁶⁷⁹ Platon, *Yasalar*, s. 875c-d.

¹⁶⁸⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 105.

¹⁶⁸¹ Bircan, a.g.m., s. 403.

¹⁶⁸² Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 426.

¹⁶⁸³ A.g.e, s. 116, 426.

¹⁶⁸⁴ A.g.e, s. 426.

tutarlı ve daha uygun görmektedir. Kınalızâde'nin konuya hakimiyetini ve reel-politikle ilgili hem bilgi hem de hassasiyetini gösteren bu düşüncesi, onu seleflerinin tümünden ayırmaktadır.

Önemli olan bir başka ihtilaf konusu da yasanın ve adaletin temeli konusundaki tartışmalar ve düşünce farklılıklarıdır. Antik Yunan düşüncesi içerisinde Platon'da *adalet* düşüncesi, *İdealar* dünyasındaki evrensel hakikatten veya toplumsal rollerin doğal düzeninden kaynaklanırken¹⁶⁸⁵ Kınalızâde ve İslam filozofları yasaların ve adaletin mutlak kaynağını İlahi Şeriat'/Nâmûs-u Evvel¹⁶⁸⁶ olarak görürler. Onlara göre hükümdar, bu yasanın sadece bir uygulayıcısıdır.¹⁶⁸⁷ Yasayı her şeyin üstünde tutan bu düşünce, adalete çok daha yakîn ve uygulanabilir görünmektedir. Bu da Kınalızâde'yi hem önemli bir konuma getirmekte hem de onu güncelliğini göstermektedir.

Bir başka ihtilaf konusu ise yöneticinin amacının ne olduğu ile ilgilidir. Yeni Platonculuk temel amaç olarak, bireysel ruhi arınmayı ve Tanrı ile mistik birliğe (Fenâ) ulaşmayı¹⁶⁸⁸ esas gösterirken, siyaset ve yönetimi, bu bireysel kurtuluşun tali bir aracı olarak görmektedir. Kınalızâde ve İslam filozofları buna karşılık yönetimin birincil amacını, sadece bu dünyada düzeni sağlamak değil, aynı zamanda halkı ebedi mutluluğa (uhrevi saadet/saadetü'l-kusvâ) ulaştırmak¹⁶⁸⁹ şeklinde görürler. Bu düşünce ise, dünyevi ve uhrevi amaçların ayrılmazlığını vurgulayan ve insani bütünselliği özetleyen bir ifadedir.

Son düşünce farklılıklarını konusu ise yönetici kadrolarının yerinin ne olacağı ile ilgili fikir ihtilaflarıdır. Bu konuda Platon'un şahsında Antik Yunan düşüncesi, *Koruyucular* sınıfının, devlete bağlılık adına aile ve özel mülkiyetten feragat etmelerini¹⁶⁹⁰ esas görürken Kınalızâde ve İslam filozofları buna karşılık yönetici ve saray erkânını, normal sosyal yapıların (aile, mülkiyet) bir parçası olarak görülmektedirler. Bu düzen içerisinde Vezirlerin rolü, yönetimin etkinliğini sağlamak ve mali işleri düzenlemektir.¹⁶⁹¹ Kınalızâde, önemine işareten vezirlerin ve nedimlerin (diğer yardımcılarının) işlevini insandaki organlara benzetirken¹⁶⁹² Vezirlerin seçimini de liyakat esasına bağlamakta ve bununla beraber onlardan

¹⁶⁸⁵ Platon, *Devlet*, s. 428a-432a.; Aristoteles, *Politika*, s. 1253a, 1254b.

¹⁶⁸⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 116.

¹⁶⁸⁷ A.g.e, s. 426.

¹⁶⁸⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, s. 25, 56, 72, 209.

¹⁶⁸⁹ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 17.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 43.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 206.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 10, 72.

¹⁶⁹⁰ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 103.

¹⁶⁹¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 458.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 76.

¹⁶⁹² Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 352.

sadakat beklemektedir.¹⁶⁹³ Yöneticinin, israftan ziyade malı ve hazineyi, ülkeyi korumak için kullanması gerektiğinin belirtilmesi¹⁶⁹⁴ de bütün yapılanların toplum için olduğunun, bireyin refahı veya konformist yaşantısı, yönetici dahi olsa ikinci planda olduğunun göstergesidir.

3.5. Toplumsal Tabakalar ve Düzen

Toplumsal düzen (tedbîrû'l-mudûn) ve tabakalar meselesi, felsefî ahlâkın ve siyaset teorisinin temel konularından birini teşkil etmektedir.¹⁶⁹⁵ Bu konular çerçevesi itibariyle, yöneticinin ve yönetilenlerin işlevlerini, bireyin yetkinliğe ve nihai mutluluğa ulaşmasının toplumsal koşullarını inceler. İnsan, doğası gereği toplumsal (medenî) bir varlık olduğundan¹⁶⁹⁶ ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak ve potansiyelini yetkinliğine erdirmek amacıyla diğer insanlarla bir arada yaşamak zorunda olduğundan¹⁶⁹⁷ bu zorunlu birlikteliğin kaçınılmaz olarak doğurduğu bir iş bölümünü ve düzen vardır. Dolayısıyla toplumsal tabakalar ve bir yönetim aygıtı kendiliğinden olan bir zorunlulukla meydana gelirler.¹⁶⁹⁸

Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, içinde meydana geldiği geleneğin gereği olarak toplumsal sınıfların işlevlerini ve yöneticilerin görevlerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Toplumsal hiyerarşiyi veya sınıfları esas gören Kınalızâde, kâinatın düzenini (büyük ihtimalle doğanın düzenini kastetmektedir) ve adaletin sağlanmasını, toplumsal sınıfların varlığına ve bunlar arasındaki ahenge bağlamaktadır.¹⁶⁹⁹

3.5.1. İnsan Sınıflarının Görev ve Fonksiyonları

Kınalızâde, toplumu dört ana sınıfa ayırır (veya tespit eder) ve bu sınıfların her birinin evrenin dört temel unsurundan biriyle ilişkilendirildiği bir model sunar.¹⁷⁰⁰ Bu sınıflar ve işlevleri şunlardır:

(a) *Kalem Ehli (İlim ve Hikmet Sahipleri)*: Kınalızâde'ye göre bu sınıf, ulemâ (âlimler), yargıçlar (kuzât), muhasebeciler, tabipler, şairler ve mühendisler gibi kişilerden oluşur.¹⁷⁰¹ Bu

¹⁶⁹³ A.g.e, s. 458.

¹⁶⁹⁴ Adyy, *Tehzibu'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*, s. Giriş XLIX.

¹⁶⁹⁵ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 61.

¹⁶⁹⁶ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s. 1097b.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 40.; Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 56.

¹⁶⁹⁷ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 43. ; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 22.

¹⁶⁹⁸ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 210.; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 239.

¹⁶⁹⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 26, 424.

¹⁷⁰⁰ A.g.e, s. 446-447.

¹⁷⁰¹ A.g.e, s. 447.

sınıfın fonksiyonu, yargılamak, hesap tutmak ve ilimle meşgul olmaktır.¹⁷⁰² Ruhların canlanmasına (saflaşmasına) yol açtığı için "su" (mâ) konumundadırlar.¹⁷⁰³ Erdem olarak da sanatları aritmetik, geometri olduğundan, *adaleti* gözeterek hakkı tam olarak vermektir.¹⁷⁰⁴ Dolayısıyla adaletin tesisinde büyük öneme sahip yardımcı bir sınıftır.

(b) Kınalızâde'nin toplumsal sınıflarının ikincisi ise *Kılıç Ehli (Askerî Sınıf)*tır. Bu sınıf, komutanlar ve kahramanlardan (süvari, piyade) oluşur¹⁷⁰⁵ ve sınıfın fonksiyonu devleti, kâfir ve bid'atçı düşmanlardan korumak, memleketin sınırlarını muhafaza etmektir. Onlar düşmanları yok etme işlevi sebebiyle "ateş" (nâr) konumundadırlar.¹⁷⁰⁶ Bu sınıfın erdemi *yiğitlik*, at biniciliği ve silah kullanma (sipahilik) sanatıdır.¹⁷⁰⁷

(c) *Muamele Ehli / Değer Biçenler (Zanaatkârlar ve Tüccarlar)* Kınalızâde'nin toplumsal üçüncü sınıfını oluşturan kimselerdir. Bu sınıf, tüccarlar, zanaatkârlar ve vergi toplayanlar gibi meslek sahiplerini içerir.¹⁷⁰⁸ Bunların toplumdaki fonksiyonu halkın geçimini sağlamak için malları bir bölgeden diğerine taşımak,¹⁷⁰⁹ ayrıca adalet kanunlarının ölçülerini korumaktır.¹⁷¹⁰ Bu sınıf "hava" konumundadır, çünkü türün devamı için onların yardımlaşması zorunludur.¹⁷¹¹ Erdemleri ise doğru ölçü ve adaletle muamele etmektir.¹⁷¹²

(d) Kınalızâde'nin son toplumsal sınıfı da *Ziraat Ehli veya Çiftçiler*dir. Bu sınıf, toprağı işleyenleri ve tarımla uğraşanları kapsar.¹⁷¹³ Fonksiyonu bütün topluluğun azıklarını düzenlemek ve yiyecek temin etmektir.¹⁷¹⁴ Beslenme kaynağı olduğu için "toprak" (turab) konumundadırlar.¹⁷¹⁵

Bu dört ana sınıfın dışında, toplumda bir de *Nevâbit (Asalaklar/Türediler)* olarak adlandırılan, hırsızlar, dolandırıcılar, dilenciler ve kötü davranışlarda bulunanlar gibi zararlı gruplar bulunur.¹⁷¹⁶ Kınalızâde, erdemli bir devletin bu tür zararlı unsurları ortadan kaldırması gerektiğini savunur.¹⁷¹⁷ Kınalızâde'nin kendi zamanına göre saydığı bu sınıfların her birinin

¹⁷⁰² A.g.e, s. 421, 447.

¹⁷⁰³ A.g.e, s. 447.

¹⁷⁰⁴ A.g.e, s. 421.

¹⁷⁰⁵ A.g.e, s. 447.

¹⁷⁰⁶ A.g.e, s. 446-447.

¹⁷⁰⁷ A.g.e, s. 111, 421, 448.

¹⁷⁰⁸ A.g.e, s. 421, 447.

¹⁷⁰⁹ A.g.e, s. 447.

¹⁷¹⁰ A.g.e, s. 421.

¹⁷¹¹ A.g.e, s. 447.

¹⁷¹² Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 295.

¹⁷¹³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 447.

¹⁷¹⁴ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 295.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 447.

¹⁷¹⁵ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 447.

¹⁷¹⁶ A.g.e, s. 424, 450.

¹⁷¹⁷ A.g.e, s. 424.

belirlenmiş görevlerinin olması kurumsal bir devlet yapılanmasını göstermekle beraber düzenin de vazgeçilmez unsurları görülmektedir.

3.5.2. Yönetilenler-Yönetenler İlişkisi

Kınalızâde'ye göre yönetim (saltanat), "Yüce Allah'ın bazı kullarının yüksek saadet başını taçlandığı rabbani bir hediye ve ilahi bir armağandır".¹⁷¹⁸ Bu bağlamda hükümdar, Allah'ın halifesi olarak görülür. Burada hükümdarın temel görevi, adaleti tesis etmek ve toplumun birliğini korumaktır.¹⁷¹⁹ Bu görev, halkın zorunlu olarak uyması gereken ilahi şeriatı (rabbani şeriat)¹⁷²⁰ ve adaletli uygulamaları hayata geçirmeyi içerir. Padişah veya sultan veya hükümdar, tebaasının hal ve hareketlerine dikkat etmekle sorumludur.¹⁷²¹ Onları düşman değil, arkadaşları gibi görmek,¹⁷²² adaleti temin, zulmü (haksızlık, saldırganlık ve zorbalık) ortadan kaldırmak padişahın işidir.¹⁷²³ Bu yapıda yönetilenlerin görevi ise, yöneticilerine itaat etmek ve saygı göstermektir.¹⁷²⁴ Bu düşünceye göre halkın işleri ve ahlâkı, büyük ölçüde yöneticinin tutum ve davranışlarına bağlıdır ("insanlar hükümdarlarının dini üzeredirler")¹⁷²⁵ ve halk, yöneticinin güzel huy ve davranışlarını taklit ederek erdemli hale gelir.¹⁷²⁶

Yönetimde adaletin sağlanması büyük önem taşır. Kınalızâde'ye göre adaletin, nefsin üç gücüne (düşünme, öfke, şehvet) karşılık gelen hikmet, yiğitlik (şecaat) ve iffet erdemlerinin bir kişide birleşmesi ve bunların dengede olmasıyla gerçekleşen en üstün fazilet olduğunu daha önce dile getirmiştik.¹⁷²⁷ Bu bağlamda devlet düzeyinde ise Kınalızâde adaleti, ilahi şeriat, adil padişah ve para olmak üzere üç unsura dayandırmaktadır.¹⁷²⁸ Ona göre adalet, her bir bireye veya sınıfa hak ettiğini eksik ve fazla olmadan vermeyi gerektirir.¹⁷²⁹ Eğer bu denge bozulursa (bir sınıfın diğerine tahakküm etmesi gibi), devletin mizacı harap olur.¹⁷³⁰

Toplumsal tabakalar düşüncesinin Kınalızâde'den önce de var olduğunu biliyoruz. Örnek verecek olursak, Yunan Felsefesinin daha ilk metinlerinde bile bu düşünceye

¹⁷¹⁸ A.g.e, s. 426.

¹⁷¹⁹ A.g.e, s. 378, 426.

¹⁷²⁰ A.g.e, s. 116, 426.

¹⁷²¹ A.g.e, s. 296.

¹⁷²² Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 41.

¹⁷²³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 115.

¹⁷²⁴ A.g.e, s. 494.

¹⁷²⁵ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 209.; Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 352.

¹⁷²⁶ Celâleddîn Devvani; a.g.e, s. 209. ; Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 352.

¹⁷²⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 89.; İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına Nasihatler* (İstanbul: Sınan Yayınevi, 1969), s. 54.

¹⁷²⁸ Kınalızâde Ali Çelebî; a.g.e, s. 116.

¹⁷²⁹ A.g.e, s. 454.

¹⁷³⁰ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 144.

rastlamaktayız. Bunların en iyi örneklerinden birisi de Platon ve Aristoteles metinleridir. Platon, ideal devlet (polis) modelini, insan ruhunun üç bölümü üzerine kurarken¹⁷³¹ yönetici sınıfını sayar ve onlara akıl payesini bahşeder. Onlara ait olan erdemi ise bilgeliktir (hikmet) olarak belirler.¹⁷³² Toplumsal tabakanın ikincisine *Koruyucuları* veya *Askerleri* yerleştirmeyi uygun bulan filozof, onların *öfkeyi/ruhu* temsil ettiğini ve erdemlerinin *cesarettir (yiğitlik)* olduğunu söyler. Ona göre üçüncü tabaka ise *Üreticiler* veya *Halktır*. Arzuyu temsil eden bu grubun erdemi ise *ölçülülük/iffettir*. Platon bu sınıfların her birine, kendi işlerini yapmaları karşılığında *adaleti (dikaiosyne)* vadeder. Ayrıca yöneticilerin, aile ve özel mülkiyetten yoksun yaşaması, devletin varlığını devam ettirmesine diyet olarak zorunlu şekilde ister.

Platon, kendi sisteminin iç tutarlılığını sağlamak adına yönetici/yönetilen ilişkisi konusunda da suskun davranmamıştır. Ona göre yönetici, yalnızca felsefî bilgiye (episteme) sahip olan *Filozof Kral* olmalıdır. Çünkü yönetme hakkı, bilgidен kaynaklı bir haktır.¹⁷³³ Bilgiyi ve dolayısıyla yöneticiyi bu kadar yücelten Platon yönetimi, bireyin ruhunu iyileştirmek için bir araç olarak görürken yöneticiye de zorla veya ikna yoluyla adaleti tesis etme payesini vermektedir.¹⁷³⁴

Platon kadar yönetme işini yüceltmeyen Aristoteles ise devleti, ortak iyi için kurulmuş bir ortaklık (koşulsuz bir ortaklık değil) olarak tanımlamaktadır.¹⁷³⁵ Ona göre toplum, hayatta kalma ve gereksinimlerin karşılanması için doğal iş bölümüne dayanmalıdır veya bu doğal iş birliği üzerine kurulmuştur. Vatandaşlar ise Platon'un idealize edilmiş toplumsal sınıfları yerine soyluluk, özgürlük ve zenginlik gibi özelliklere göre ayrılmaktadır.¹⁷³⁶ Platon'unun ütöpik toplumu yerine Aristoteles daha reel politığe yakîn bir toplumdan bahsetmektedir.

Yönetenler-Yönetilenler ilişkisi konusunda da Aristoteles yine ortak yarara vurgu yaparak yönetimi, ortak yararı gözeten ve vatandaşlar arasında eşitliğe dayanması gereken bir yapı olarak görmektedir.¹⁷³⁷ Ona göre iyi bir vatandaş hem yönetmeyi hem de yönetilmeyi bilmelidir.¹⁷³⁸ O, devletin en iyi formunu, erdemli insanların yönetimi (aristokrasi) veya orta

¹⁷³¹ Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 46.

¹⁷³² Osmanoglu, a.g.k. s. 34.

¹⁷³³ Platon, *Yasalar*, s. 690b.

¹⁷³⁴ A.g.e, s. 640b.

¹⁷³⁵ Aristoteles, *Politika*, s. 1279a.

¹⁷³⁶ A.g.e, s. 1283a.

¹⁷³⁷ A.g.e, s. 1279a.

¹⁷³⁸ A.g.e, s. 1277b.

sınıfların yönetimi (politeia) ile gerçekleşen¹⁷³⁹ yönetim olarak görürken, onun özgürlüğü esasa alan yönetiminde köleler ve işçiler yönetimde yer alamazlar.¹⁷⁴⁰

Yeni Platonculuk, İslâm felsefesi üzerinde, özellikle ahlâk ve metafizik konularında derin bir etki bırakmış¹⁷⁴¹ görünmektedir.

Yeni Platonculuk'ta nihai hedefin, *Mutlak Bir'e (İlahi Varlık)* ulaşmak (ittisal/vuslat) ve ondan sudûr eden varlık hiyerarşisine uygun hareket etmek olması hasebiyle en yüksek mutluluk da zorunlu olarak ruhun bedenden ayrılıp akledilir âlemle ilişki kurmasıyla mümkün¹⁷⁴² görüldüğünden, insanın bu amaca ulaşması için ruhun temizlenmesi (katharsis) şart koşulmuştur. Bu arınma, bedensel hazlardan, öfke ve şehvetten yüz çevirme, yani *zühhd (uzlet)* yolunu benimseme anlamına gelmektedir.¹⁷⁴³ Bu düşünceye göre, felsefe yapmak ise ölüm için bir hazırlıktan başka bir şey değildir.¹⁷⁴⁴ Özetle, Yeni Platonculuk'ta teorik olarak sosyal yaşamın gerekliliği kabul edilse de esas ilgi bireyin mistik/entelektüel arınması üzerine kuruludur.

Toplumsal tabakalar ve düzen konusunda, diğer konularda olduğu gibi İslâm filozofları (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Tûsî), Antik Yunan felsefesini İslâmî teolojiyle sentezleyerek ahlâk-siyaset bütünlüğünü sağlamışlardır. Bilindiği üzere filozoflar, Platoncu ruh teorisine dayanarak, dört temel ahlâkî erdemi kabul ederlerken, bunların uyumuyla oluşan duruma da *Adalet* demişlerdir. Devlet başkanını veya yöneticinin kim olacağı veya kimin buna layık olduğu hususunda Fârâbî onu *filozof ve nebi* (er-reîsü'l-evvel) olarak ele almış ve Faal Akıl ile ittisal kuran bu kişiye evrensel yasa koyma yeteneğini kazandırmıştır.¹⁷⁴⁵ Çünkü yönetimin esasında yönetmeyi hak edişin temeli bilgidir. Öyleyse hakikat bilgisinin elde edilmesinin yolu Faal Akıl'dır.

Yöneticilik ve toplumsal sınıflar meselesinde ise Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde detaylandırılan sosyal sınıflar (hikmet, kılıç, muamele, ziraat ehli) sistemi,¹⁷⁴⁶ İslâm filozofları tarafından benimsenmiştir. İbn Miskeveyh ise adaleti, bu sınıfların dengede

¹⁷³⁹ A.g.e, s. 1288b.

¹⁷⁴⁰ A.g.e, s. 1277b.

¹⁷⁴¹ Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 41.; Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, s. 12.

¹⁷⁴² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 77.; Bertrand Alexis, *Ahlak Felsefesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), s. 217.

¹⁷⁴³ Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 48.; er-Razi, *Felsefi Risaleler*, s. 29.

¹⁷⁴⁴ Ebu Bekir er-Razi; a.g.e, s. 29.

¹⁷⁴⁵ Arkan, a.g.m., s. 392.

¹⁷⁴⁶ Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, s. 295.; Miskeveyh, *Tehzib*, s. 105.

olmasını sağlayan temel mekanizma olarak görürken,¹⁷⁴⁷ Tûsî yöneticiyi, bu adaleti sağlayan, şeriatın uygulayıcısı olarak *halife-i şeriat* konumunda kabul etmektedir.¹⁷⁴⁸

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'deki toplumsal düzen ve tabakalar hakkındaki düşünceleri, - daha önceki düşüncelerde olduğu gibi- esasen Antik Yunan ve Yeni Platoncu felsefenin İslâm filozofları (özellikle Tûsî ve İbn Miskeveyh) tarafından geliştirilip sentezlenmiş bir mirasıdır. Ancak tüm düşünceleri salt bir taklitten veya yorumlayarak sentezlemekten ibaret görmek çok da doğru bir düşünce gibi görünmektedir. Çünkü gerektiği yerde zıt düşünceler ortaya koyan, hiçbir düşünürün düşüncesini kabul etmeyerek kendi fikrini sergileyen bir Kınalızâde ile de karşılaşabilmekteyiz.

Kınalızâde'nin dörtlü sınıflandırması (Kalem, Kılıç, Ticaret, Ziraat Ehli), Platon'un ruhun üç kısmına (Akıl, Öfke, Arzu) dayandığı yöneticiler, koruyucular ve üreticiler sınıfları ile fonksiyonel olarak paralellik göstermektedir. Her iki gelenek de toplumun istikrarını, sınıfların uyumu ve dengeli bir şekilde işlevlerini yerine getirmeye bağlı görürler.¹⁷⁴⁹ Aynı şekilde tüm filozoflar, *adaleti (dikaio syne)* temel ve en kapsayıcı erdem olarak yüceltirler ve onu daima diğer temel erdemlerin (hikmet/bilgelik, şecaat/cesaret, iffet/ölçülülük) bir bileşimi olarak görürler.¹⁷⁵⁰ Yine benzer bir biçimde Kınalızâde'nin bilge ve âdil yönetici gerekliliği, Platon'un Filozof Kral idealine ve Fârâbî/Tûsî'nin hikmet ve adalet sahibi yönetici tipine tamamen uygun görünmektedir. Çünkü hepsine göre hükümdarın otoritesi, sahip olduğu üstün bilgidен ve ahlâkî yetkinlikten kaynaklanmaktadır.¹⁷⁵¹

Başka bir düşünsel benzerlik de Antik Yunan'dan (Aristoteles) İslâm filozoflarına (Fârâbî, Tûsî) kadar, insan doğası gereği sosyal bir varlık olarak kabul edilmiş ve iş bölümünün yetkinliğe ulaşmanın ön koşulu olduğu görüşü benimsenmiştir.¹⁷⁵²

Bu uyumlu fikir veya düşünsel ittifakla birlikte bazı farklılıklar da ortaya çıkmıştır. Örneğin Kınalızâde ve İslâm filozofları, yönetimi *İlahi Şeriat*'ın uygulanmasına dayandırırken yani yöneticiyi bu işte bir araç olarak görürken, Platon yönetimi doğrudan *episteme* (felsefi bilgi) veya yasalara (Aristoteles) dayandırır; Fârâbî'nin Filozof-Nebi ideali Kınalızâde'de

¹⁷⁴⁷ İbn Miskeveyh; a.g.e, s. 25. ; Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 236.

¹⁷⁴⁸ Nasiruddin Tûsî; a.g.e, s. 117.

¹⁷⁴⁹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 424.

¹⁷⁵⁰ A.g.e, s. 89. ; Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*, s. 54.

¹⁷⁵¹ Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, s. 108.

¹⁷⁵² Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.; Abdülaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 62.; Devvani, *Ahlak-ı Celâlî*, s. 178.

bulunmaz, Kınalızâde, daha çok bilge ve deneyimli, ahlâklı bir devleti devam ettiren yönetici (*melik-i ahlâk*) tasavvur etmektedir.¹⁷⁵³

Başka bir fikirsel farklılık da Kınalızâde'nin sınıfları (Kalem, Kılıç, vb.) kozmik unsurların (su, ateş, vb.) sembolik bir yansıması olarak sınıflandırması, önceki İslâm filozofları geleneğinden gelmesine rağmen, bu, Platon'un sınıf-ruh parçası ilişkisinden farklı, daha didaktik ve şematik bir ayırımdır. Bu ise Kınalızâde'nin özgünlüğünün bir göstergesidir.

Zühd ve siyasal katılım konusunda da farklılaşmış veya zıtlaşan bir düşünceden bahsedilebilir. Yeni Platoncu geleneğin ve kimi İslâm filozoflarının (zühd taraftarları) önerdiği uzlet ve dünya hazlarından kaçınma fikri, Kınalızâde ve genel İslâm felsefesi tarafından, erdemin ancak sosyal ve siyasal alanda hayata geçebileceği gerekçesiyle reddedilmiştir; İslâm felsefesi düşüncesinde yalnızlık veya uzlet, erdemleri tatbik etmeyi engellediği gerekçesiyle olumsuzlanır.¹⁷⁵⁴

Son olarak mülkiyet ve aile konusunda Platon, yöneticiler sınıfı için özel mülkiyeti ve aileyi kaldırmayı savunurken, Kınalızâde dahil tüm İslâm filozofları, aileyi sosyal yapının temel unsuru (rükünü)¹⁷⁵⁵ ve mülkiyetin korunması konusunda gereken bir hak olarak görürler.¹⁷⁵⁶

¹⁷⁵³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 415.

¹⁷⁵⁴ Demirkol, a.g.m., s. 272.

¹⁷⁵⁵ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 188.; Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 296.

¹⁷⁵⁶ Abdulaziz, *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*, s. 42.

DEĞERLENDİRME

Ahlâk ile siyasetin insan düşüncesindeki en eski birlikteliğinin Antik Yunan'dan başlayarak günümüze kadar süregeldiğini görmekteyiz. Bu anlamda Antik Yunan felsefesinde ahlâk, insanın erdemli bir yaşam sürerek mutluluğa (*eudaimonia*) ulaşmasının temeli, siyaset ise bu erdemin toplumsal düzeyde gerçekleşmesini sağlayan araç olarak görülmüştür. Sofistlerin görececi (*rölativist*) tutumları, ahlâkın temelleri konusunda ilk büyük tartışmaları başlatmış; Sokrates, bu görececiliğe karşı evrensel ahlâk ilkelerinin varlığını savunarak ahlâkı bilgiyle özdeşleştirmiştir. Onun “bilgi erdemdir” anlayışı, ahlâkın entelektüel bir temele oturmasını sağlamış ve felsefeyi insanın içsel doğruluğu üzerine yöneltmiştir.

Platon, Sokrates'in bu etik temelini siyasal bir düzene dönüştürmüş; ruhun üçlü yapısı ile devletin üç sınıfı arasındaki paralellik üzerinden bireysel düzenle toplumsal düzen arasındaki bağı kurmuştur. Ahlâkın bireysel ruhtaki uyum, siyasetin ise bu uyumun toplumsal tezahürü olduğunu savunan Platon, adalet kavramını hem bireyin hem devletin nihai erdemi olarak tanımlamıştır. “Filozof-Kral” modeli, bilgelik ve erdemi siyasî meşruiyetin ilk şartı haline getirerek, iktidarın bilgiyle birleşmediği bir toplumun çöküşe mahkûm olduğunu öne sürmüştür.

Aristoteles ise bu bütünlüğü daha gerçekçi bir düzleme taşımış; insanı doğası gereği siyasal bir varlık (*zoon politikon*) olarak tanımlamış ve mutluluğun ancak toplumsal bir düzen içinde, yani devlet aracılığıyla mümkün olduğunu savunmuştur. Ona göre ahlâk, alışkanlık (*hexis*) yoluyla kazanılan bir denge durumudur; siyaset ise bu dengeyi toplum ölçeğinde korumayı hedefleyen bir etkinliktir. Orta yol (*mesotes*) ilkesi bireysel davranışın ölçüsünü, adalet ise toplumsal düzenin merkezini oluşturur. Böylece Antik Yunan düşüncesi, ahlâkı siyasetin ontolojik öncülü, siyaseti de ahlâkın kurumsal biçimi olarak temellendirmiştir.

Bu düşünce çizgisi, İslam felsefesi geleneğinde hem devam etmiş hem de yeni bir anlam kazanmıştır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da Platon'un ideal devlet anlayışını İslamî bir zeminde yeniden yorumlamış; devletin amacını bireylerin mutluluğunu ve erdeminin gerçekleştirmek olarak belirlemiştir. Onun “erdemli şehir” tasavvuru, bilge yönetici fikrini peygamberlik kavramı üzerinden metafizik bir çerçeveye taşımıştır. İbn Miskeveyh, Aristoteles'in alışkanlık yoluyla erdem kazanımı anlayışını geliştirerek ahlâkı bir “nefs terbiyesi” olarak açıklamış; Nasîrüddin Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebi gibi sonraki düşünürler ise bu mirası toplumsal kurumlar, yasa ve siyaset düzeniyle ilişkilendirmişlerdir.

Böylece İslam düşüncesinde ahlâk, sadece bireysel fazilet değil, toplumun adalet ve düzen ilkelerini belirleyen bir yapı taşı hâline gelmiştir. Ahlâkın siyasetle birleştiği bu anlayışta devlet, erdemli bireylerin oluşturduğu bir cemiyet olarak düşünülmüş; siyaset, ahlâkın toplumsal görünümü olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında hem Antik Yunan hem de İslam düşüncesi, siyaseti salt güç ve iktidar arayışı olmaktan çıkarıp, “iyi yaşam”ın ve “adaletli düzen”in hizmetine sunmuştur.

Özetle, Antik Yunan’da temelleri atılan ahlâk–siyaset bütünlüğü, İslam filozofları tarafından metafizik ve dinî boyutlarıyla yeniden yorumlanmış; bilgelik, adalet, ölçülülük ve hikmet kavramları hem bireysel hem siyasal düzlemde ortak değerler olarak korunmuştur. Bu bölüm, iki düşünce geleneği arasındaki sürekliliği ortaya koyarak, Kınalızâde Ali Çelebi’de zirvesine ulaşan ahlâk-siyaset sentezinin entelektüel arka planını açıklığa kavuşturmuştur

Kınalızâde Ali Çelebi’nin ahlâk-siyaset ilişkisine dair sistemi, ahlâkı siyasetin içsel ruhu olarak tanımlayan ve ahlâksız siyasetin mümkün olmadığını savunan evrensel bir etik-politik model sunmaktadır. Diğer bir ifade ile çalışmamız, ahlâk ve siyasetin ayrılmaz bir bütün olduğu ve yönetimin meşruiyetinin mutlak güçten değil, ahlâkî liyakat ve adaletten kaynaklandığı temel tezini Osmanlı entelektüel dünyasına kazandıran önemli bir metin olduğunu ortaya koymuştur. Bu anlamda, toplumsal adaletin ön koşulu olan bireysel ahlâkın veya denge anlamına gelen bireysel adaletin zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer yönü ile ele aldığımızda ise ahlâkın ortaya çıkması ve yerleşmesi için de siyasetin zorunluluğu söz konusudur. Bu zorunluluğun temel bileşeni olarak da yöneticinin ahlâkı ve liyakatı görülmektedir. Yöneticinin topluma vereceği ve toplumu etrafında birleştireceği ana ahlâki erdem de burada sevgi erdemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızın ana kaynağı olan Kınalızâde’nin eseri (*Ahlâk-ı Alâî*), yukarıda dile getirdiğimiz felsefî ahlâk geleneğinin Osmanlı’daki Türkçe yazılmış ilk kapsamlı örneği olması nedeniyle, Osmanlı düşünce tarihinde kalıcı bir etki bırakmış; ahlâkî bütünlüğü yitirmiş siyasal yapılar için bir ahlâkî rehabilitasyon modeli olarak önemini korumuştur.

Kınalızâde Ali Çelebi’nin ahlâk-siyaset ilişkisine dair görüşleri, kendisinden önceki İslam ahlâk felsefesi geleneği olan İbn Miskeveyh, Nasirüddin Tûsî ve Celaledin Devvânî’nin eserlerinin temel ilkeleri üzerine kurulmuştur.¹⁷⁵⁷ Bu çerçevede ahlâk (bireysel erdem) ve siyaset (toplumsal düzen) arasındaki ilişki, zorunlu bir karşılıklı bağımlılığa

¹⁷⁵⁷ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 18, 20.

dayanır ve adalet erdemi bu ilişkinin merkezini oluşturur.¹⁷⁵⁸ Onun düşüncesinde *Ahlâk (tehzibu'l-ahlâk) ilmi*, bireysel yetkinleşmeyi hedeflerken; *siyaset ilmi (tedbir-i mudûn)*, bu bireysel yetkinleşmenin toplumsal düzeyde uygulanması ve korunmasıyla ilgilenir.¹⁷⁵⁹ Bu düşünce sistemi Kınalızâde ile başlamayan ancak kendisinin zirvesinin temsil ettiği kadim bir geleneğin düşüncesidir. Bu düşünce geleneğine göre insan, doğası gereği medenî (toplumsal) bir varlıktır (*medeniyyun bi'ttab'*) ve tek başına yaşayamaz; varlığını sürdürmek ve yetkinliğe (kemal) ulaşmak için diğer insanlarla işbirliği yapmak zorundadır.¹⁷⁶⁰ Bu zorunlu toplumsallık, aynı zamanda çıkar çatışmalarını, rekabeti ve zulmü de beraberinde getirir.¹⁷⁶¹ Rekabet ve çıkar çatışmalarının doğurduğu kötülükleri bertaraf etmenin yolu ise ya adalet (kanun) ya da sevgi/muhabbet (ünsiyet) ile mümkündür.¹⁷⁶² Çünkü burada adalet ve sevgi, toplumun düzeninin (nizam) ve devamının temelini teşkil eder.

Kınalızâde ve onun temsil ettiği düşünce sisteminin genel kabulünde ahlâkî erdemler, özellikle adalet, siyasal düzenin kurulması ve devamı için zorunlu temeldir. Bu anlamda bireysel anlamda erdemin gerçekleşmesi için toplumsal düzen (siyaset) de şarttır. Çünkü, insanlar, zaruri ihtiyaçlarını tek başına karşılayamadıkları için toplumsal hayata (medeniyet) mecburdurlar.¹⁷⁶³ Bu zorunlu iş birliği, aynı zamanda çıkar çatışması ve rekabeti doğurur.¹⁷⁶⁴ Siyasetin amacı ise bireysel yetkinliği koruyarak toplumun mutluluğunu sağlamak ve bu çatışmayı önlemektir.¹⁷⁶⁵ Siyasetin bu görevini ifa etmesi hem bireysel erdemlerin gerçekleşmesine zemin hazırlar hem de erdemli kişilerce erdemlerin toplumsal düzeyde etkin olmasını sağlar. Siyasal düzen olmaksızın ahlâkî erdemlerin uygulanması mümkün görünmemektedir.¹⁷⁶⁶ Kınalızâde'ye göre sözü edilen toplumsal erdemlilik durumunun gerçekleşmesinin şartı, belli bazı vasıfları taşıyan melikin (hükümdarın) yönetiminde mümkündür. Bu nitelikler veya yöneticinin vasıfları yüksek gayelilik, azim ve isabetli düşünce şeklinde sıralanabilen ahlâkî hasletlerdir.¹⁷⁶⁷ Bu vasıflara sahip Padişahın veya

¹⁷⁵⁸ A.g.e, s. 44, 476.

¹⁷⁵⁹ A.g.e, s. 43.

¹⁷⁶⁰ A.g.e, s. 114, 376.

¹⁷⁶¹ A.g.e, s. 377.

¹⁷⁶² A.g.e, s. 383.

¹⁷⁶³ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 114.

¹⁷⁶⁴ A.g.e, s. 377.

¹⁷⁶⁵ Fârâbî, *Tenbih(Türkçe)*, çev. s. 76.

¹⁷⁶⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 378.

¹⁷⁶⁷ A.g.e, s. 426.

yöneticinin görevi, zulmü gidermek ve adaletle halkın iyiliğini kendi niyetiyle birleştirmektir.¹⁷⁶⁸

Erdemlerin toplum düzeyine getirilmesinin yolunu da gösteren Kınalızâde, *takliti* Ahlâkî erdemlerin siyasal düzene yansımalarının en temel yolu olarak görür. Ona göre erdemleri öğrenmenin en kısa yolu halkın yöneticinin ahlâkını taklit etmesidir. Çünkü "İnsanlar hükümdarlarının dini üzeredir".¹⁷⁶⁹ Bu nedenle melikin salih (iyi) olması, halkın da salih olmasını sağlar.¹⁷⁷⁰ Çünkü melik, kötü huylardan uzak durmakla, halkın iyiliği için bir yol açmış olur.¹⁷⁷¹

Adaletin meydana gelmesinin neleri gerçekleştireceğini de bize bildiren Kınalızâde, adaleti dinin bekası, asker gücü ve mali gücün devamı için temel¹⁷⁷² olarak görür. Hatta bir hadisi bize örnek vererek onun ne denli gerekli olduğunu dinen de karşılığını gösterir: "Bir günlük adalet, altmış yıl ibadetten daha üstündür".¹⁷⁷³ Mali olarak ise adalet, hazinenin bollaşmasına ve memleketin imar edilmesine sebep olur.¹⁷⁷⁴ Ona göre adalet olmadığında ise güçlüler zayıfları ezer, toplum bozulur ve nihayetinde devlet yıkılır.¹⁷⁷⁵

Adaletin toplumsal düzene yansımaları şart gören Kınalızâde, onun siyasal düzene inmesinin nasıl olacağını göstermesi de kendisinin bu konudaki yetkiliğini göstermektedir. Ona göre adaletin siyasal düzene yansımaları ve korunması, üç zorunlu unsur ile sağlanır: (a) Rabbanî Şariat (ilahi kanun), (b) Adil Yönetici (Engelleyici Hükümdar), ve (c) Ayarlayıcı Para (Mizan).¹⁷⁷⁶ Adil hükümdarın bunları uygulamadaki rolü ise keyfî davranmak değil, bu hukuku korumada ilahi kanunun halifesi olarak hareket etmektir.¹⁷⁷⁷ Kınalızâde'nin öngördüğü bu sistem, bireydeki adalet erdeminin, toplumun devamlılığı için gerekli olan yasal ve idari yapılarda vücut bulmasının nihai halidir.

Kınalızâde, toplumun yetkinleşmesi ve ayakta kalmasını *adalet* ve *sevgiye* bağlamaktadır. Bunlardan en az birinin olması, erdem ve toplumun yetkinliği ve toplumun

¹⁷⁶⁸ A.g.e, s. 482.

¹⁷⁶⁹ A.g.e, s. 425. ; Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*, s. 52.

¹⁷⁷⁰ İmam Gazzâlî; a.g.e, s. 69.

¹⁷⁷¹ A.g.e, s. 79.

¹⁷⁷² A.g.e, s. 71.

¹⁷⁷³ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 136.

¹⁷⁷⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 445.

¹⁷⁷⁵ Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*, s. 79.; Aristoteles, *Politika*, s. 1269a.

¹⁷⁷⁶ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 116, 378.

¹⁷⁷⁷ Tûsî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 117.

ayakta kalması için şarttır.¹⁷⁷⁸ Bu anlamda Kınalızâde'nin temel aldığı felsefî gelenekte, insan doğası gereği toplumsal bir varlık olarak kabul edildiğinden (*medenî bi'ttab'*) ve varlığını sürdürmek, eksiklerini tamamlamak için diğer insanlarla iş birliği yapmak zorunda¹⁷⁷⁹ kabul edildiğinden insanlar arası ilişkiler de önemsenmiştir. Kınalızâde'nin yaşantı ve tarihi deneyimlere dayandırdığı bu incelemeler sonucunda elde ettiği bulgulara göre bu zorunlu birlikteliğin, kaçınılmaz olarak çıkar çatışmalarını, rekabeti ve zulmü de beraberinde getirdiğini¹⁷⁸⁰ tecrübe etmiştir. Bu sorunların çözümün de ise iki yol esas alınmıştır: adalet ve sevgi. Toplumsal barış ve düzenin sağlanmasının iki yolu varken, bu düşünce sisteminde sevgi, adaletten daha üstün bir temel olarak kabul görmüştür.¹⁷⁸¹ Burada Sevgi (muhabbet) veya yakınlık (ülfet), toplumsal barışın teminatı kabul edilmektedir, çünkü ikiliği (kesret) ortadan kaldıran ve birliği (vahdet) sağlayan¹⁷⁸² şey sevgi ve ülfet olarak görülmektedir. Sevginin adaletle öncelenmesinin bir diğer gerekçesi ise onun tabii veya doğal birlikteliği sağlaması, buna karşın adaletin ise sınaî/yapay bir birliktelik oluşturmastır.¹⁷⁸³ Ayrıca erdemlerin en yücesi olan birlik (vahdet), sevgi ile gerçekleştiği için sevgi, adaletten daha şerefli, daha kalıcı ve daha güzel¹⁷⁸⁴ olarak kabul edilmiştir.

Kınalızâde kendi seleflerinin de kabul ettiği şekli ile sevgi kavramını tekdüze, salt, ham şekli ile kullanmayarak sevgiyi türlerine ayırmaktadır. Ona göre sevginin türleri arasında, geçici fayda (menfaat) ve haz (lezzet) arayışına dayalı olanlar çabuk çözülür ve ortadan kalkar.¹⁷⁸⁵ Toplumsal barışın temeli olacak gerçek sevgi, bu geçici amaçlara değil, sırf iyiliğe (hayır) ve erdeme dayanmalı¹⁷⁸⁶ olanıdır. Çünkü iyilik sabit ve değişmez olduğu için, iyilik ehlinin dostluğu da değişim ve zevalden korunmuştur.¹⁷⁸⁷ Bu yüzden iyiliğe dayalı sevgi de toplumsal barışta esas alınmıştır.

Kınalızâde bize sevginin toplum düzenindeki etkisini aktarırken, sevginin olması durumunda dayanışmanın da olacağını, kişinin sevdiği şeyi cömertçe vereceğini ve bunun

¹⁷⁷⁸ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 378, 384.

¹⁷⁷⁹ A.g.e, s. 114, 170.

¹⁷⁸⁰ Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 183.

¹⁷⁸¹ Kaşifi, *Ahlak-ı Muhsini*, s. 554.

¹⁷⁸² Devvani, *Ahlak-ı Celalî*, s. 190.

¹⁷⁸³ A.g.e, s. 183.

¹⁷⁸⁴ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 113.

¹⁷⁸⁵ A.g.e, s. 388, 398.

¹⁷⁸⁶ A.g.e, s. 398, 401.

¹⁷⁸⁷ A.g.e, s. 388.

sonucunda rekabet ve tamahkârlığın ortadan kalkacağını bildirmektedir.¹⁷⁸⁸ Bu düşüncesini siyaset ile ilişkilendiren Kınalızâde, otoriter yöneticinin (sultan/melik) görevini, zulmü ve zorbalığı ortadan kaldırarak¹⁷⁸⁹ halk arasında sevgiyi yerleştirmek olarak tayin etmektedir. O, sevginin toplumsal hayata yerleştirilmesi başarıldığında, şehir halkının mutlu olacağını ve melikin/yöneticinin hasımlarına üstün geleceğini¹⁷⁹⁰ söylemektedir.

Kınalızâde'nin Geleneğe Katkısı

Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* eseri, İslâm ahlâk düşüncesi tarihindeki temel felsefî metinlerin mirasçısı ve devam ettiricisi olarak kabul edilirken, aynı zamanda bu geleneğe özgün ve kalıcı katkılar sunmuştur. Bu katkılar hem düşünsel miras çizgisi içinde hem de Osmanlı siyaset ve ahlâk düşüncesi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu bakımdan Kınalızâde, kendisinden önceki İslâm ahlâk felsefesi geleneği içinde dördüncü önemli halkayı teşkil etmektedir. Bu çizgi, İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlâk* eseriyle atılmış, Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsiri* eseriyle felsefî anlamda olgunlaşmış ve Celaleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* eseriyle tasavvufî ve işrakî bir boyut kazanmıştır.¹⁷⁹¹

Kınalızâde, eserinin planını ve temel muhtevasını büyük ölçüde Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsiri*'sinden almıştır.¹⁷⁹² Tûsî, pratik felsefenin üç disiplinini (ahlâk, ev idaresi, devlet yönetimi) hiyerarşik olarak tek bir kitapta birleştiren ilk kişiydi ve Kınalızâde bu yapıyı aynen takip etmiş¹⁷⁹³ gibi görünmektedir. Aynı şekilde temel ahlâkî erdemlerin (hikmet, iffet, şecaat ve adalet) nefsin güçlerinin itidalinden doğduğu şeklindeki geleneksel Meşşâî erdem teorisini sürdürmektedir.

Kınalızâde, eserinde sırasıyla en çok Tûsî, Gazzâlî ve Devvânî'ye atıfta bulunmuştur.¹⁷⁹⁴ İbn Miskeveyh'i ise metninde yalnızca iki kez anar, bu da onun düşüncelerini Tûsî kanalıyla aldığına işaret eden¹⁷⁹⁵ bir durumdur. Yunan filozoflarının

¹⁷⁸⁸ A.g.e, s. 384.

¹⁷⁸⁹ A.g.e, s. 115.

¹⁷⁹⁰ Miskeveyh, *Tehzib*, s. 121.

¹⁷⁹¹ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 9.

¹⁷⁹² A.g.e, s. 18-19, 40.

¹⁷⁹³ A.g.e, s. 19.

¹⁷⁹⁴ A.g.e, s. 18.

¹⁷⁹⁵ A.g.e, s. 17.

(Sokrat, Eflatun, Aristoteles) görüşlerini de büyük oranda selefleri olan bu Müslüman ahlâkçıların kitapları üzerinden aktarmıştır.¹⁷⁹⁶

Kınalızâde, düşüncelerini yansıtan eserini bir tercüme olmaktan öteye taşıyarak, seleflerinin eserleriyle kendi eserini karşılaştıranların gayret ve zahmetini fark edeceğini açıkça dile getirmektedir.¹⁷⁹⁷ Nitekim Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* üzerine yaptığı katkılar ile Kınalızâde'nin katkıları karşılaştırıldığında, *Ahlâk-ı Alâî* yazarının kesinlikle daha büyük bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Fakat o, önceki filozofların felsefî derinliğinden yoksun olduğunu düşündüğü Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsînî* eserini, yalnızca üslubunun açıklığı ve tatlılığı nedeniyle meşhur olması sebebiyle eleştirmiştir.¹⁷⁹⁸ Aynı şekilde adalet erdeminin tanımı ve erdemsizliklerin sınıflandırılması konusunda da geleneksel yaklaşımlara eleştirel katkılar getirmiştir. Örneğin, adaletin iki aşırı ucunu da zulüm olarak gören Tûsî'nin aksine, bir ucun zulüm, diğer ucun ise zulme boyun eğme (inzılam) olduğunu savunmuştur.¹⁷⁹⁹

Kınalızâde Ali Çelebi'nin katkısı, sadece felsefî geleneğin devamı olmakla kalmayıp, Osmanlı İmparatorluğu'nun entelektüel ve siyasi yaşamı üzerinde de kalıcı bir etki bırakmıştır. Onun en temel katkısı, İslâm ahlâk felsefesinin bu kapsamlı örneğini Türkçe (Anadolu Türkçesi) olarak kaleme almasıdır.¹⁸⁰⁰ Bu, Türkçe okuyan kitlelerin ve bürokratların bu geleneğe erişimini sağlamış, eserin kendisinden sonra yazılan ahlâk kitaplarına geniş ölçüde kaynaklık etmesine vesile olmuştur.¹⁸⁰¹ Eser (*Ahlâk-ı Alâî*), Arapça veya Farsça yazılmış seleflerinin aksine, Osmanlı ihtişamına yakışır ve yüksek seviyeli bir nesir klasiği olarak görülebilir yapı ve kapasitededir. Üslup olarak da Kınalızâde, edebi zenginliği sayesinde konuları kolaylaştırmak için hikâyeler, manzumlar (şiirler, beyitler) ve örneklerle geliştirmiştir.¹⁸⁰²

Kınalızâde, yukarıda saydıklarımızla birlikte eseriyle aynı zamanda felsefî, dini ve tasavvufî disiplinleri bir araya getirerek büyük bir sentez gerçekleştirmiştir.¹⁸⁰³ O, felsefenin

¹⁷⁹⁶ A.g.e, s. 16, 17.

¹⁷⁹⁷ A.g.e, s. 16.

¹⁷⁹⁸ A.g.e, s. 18.

¹⁷⁹⁹ A. Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 188-191.

¹⁸⁰⁰ Ali Çelebî, *Kınalızâde*, s. 14.

¹⁸⁰¹ A.g.e, s. 9, 12.

¹⁸⁰² A.g.e, s. 20.

¹⁸⁰³ A.g.e, s. 20, 21.

metotlarını dini naslarla (ayet, hadis),¹⁸⁰⁴ tasavvufun kalp hastalıklarının tedavisi gibi konularını da Gazzâlî'nin eserlerinden almış olduğu malzemeyle birleştirerek¹⁸⁰⁵ kapsayıcı bir tutum sergilemiştir. Onun bu kapsayıcı tutumu, eserin ulema, filozoflar ve devlet adamları dahil tüm kesimlerce kabul görmesini sağlamıştır.¹⁸⁰⁶

Siyaset Felsefesine Merkezi Katkıları

Bunlarla birlikte Kınalızâde, ahlâkî siyasetin hem ontolojik hem de pratik öncülü olarak görmüştür. Bu yönüyle de o, siyaset felsefesine merkezi katkıları sunmuştur. Onun eserinden çıkarılabilecek en önemli sav, "Devlet adamının ahlâkî, devletin ahlâkîdır" düşüncesidir.¹⁸⁰⁷ Bu, yöneticilerin ahlâkî yozlaşmalarının, toplumsal düzen üzerinde yıkıcı sonuçlar doğuracağını gösteren temel bir argüman oluşturabilecek mahiyettedir.

Kınalızâde'nin düşüncesinde, kendisinden önceki kaynaklardan beslenmek suretiyle toplumsal düzenin korunmasında sevgi (muhabbet) ilkesini, adaletten daha şerefli bir unsur olarak öne çıkarmıştır. Sevgi, ikiliği (kesret) ortadan kaldırıp birliği (vahdet) sağladığı için toplumun ve devletin bekasının doğal temeli olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁰⁸

Bu katkıları sayesinde *Ahlâk-ı Alâî*, Osmanlı bürokrasisi ve entelektüel hayatı için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olmuş ve Osmanlı ahlâk-siyaset düşüncesinin en önemli metinlerinden biri haline gelmiştir.¹⁸⁰⁹

Kınalızâde'nin Günümüz Açısından Önemi

Kınalızâde Ali Çelebi, Osmanlı düşünce tarihinde hem felsefî hem de ahlâkî bir sentezin en olgun temsilcilerinden biridir. Onun ahlâk ve siyaset anlayışı, klasik İslam düşüncesinin temelini oluşturan "hikmet-i ameliyye" geleneğini, Yunan felsefesinden gelen rasyonel unsurlarla harmanlayarak özgün bir sistem meydana getirir. Bu sistem, ahlâk ile siyaseti bir bütün olarak ele alır; bireysel fazilet, toplumsal düzenin ön koşulu, siyaset ise bu faziletin kurumsal düzlemde görünümüdür.

Bu yaklaşım, yalnızca tarihsel bağlam içinde değil, modern dünyada da önemini koruyan bir ilke ortaya koyar: "ahlâksız siyaset mümkün değildir." Kınalızâde'ye göre siyasal

¹⁸⁰⁴ A.g.e, s. 19.

¹⁸⁰⁵ A.g.e, s. 9, 19.

¹⁸⁰⁶ A.g.e, s. 10, 21.

¹⁸⁰⁷ A.g.e, s. 20, 43, 380, 381, 425, 440, 455.

¹⁸⁰⁸ A.g.e, s. 9.

¹⁸⁰⁹ A.g.e, s. 10.

düzenin kalıcılığı, yönetici ve yurttaşların ahlâkî olgunluğuna bağlıdır. Devlet, ahlâkın dışsal tezahürü; ahlâk ise devletin içsel ruhudur. Bu nedenle onun felsefesi, modern çağın siyaset ile ahlâkî birbirinden ayıran eğilimlerine güçlü bir eleştiri getirir. *Ahlâk-ı Alâî* bu yönüyle yalnızca bir bireysel erdemler kitabı değil, aynı zamanda toplumun moral omurgasını ve siyasal meşruiyetin temelini kuran bir felsefî-sistematiik metindir.

Kınalızâde'nin siyaset felsefesi, modern dönemin ahlâk ve siyaset ayrımını kökten reddeder. Machiavelli'den itibaren siyasetin “erdemden bağımsız” bir güç ilişkisine indirgenmesi, modern politik aklın belirleyici özelliğı olmuştur. Weber'in “amaçsal akıl” ile “değer-aklı” arasında yaptığı ayırım, bu kopuşu kuramsal olarak pekiştirmiştir. Oysa Kınalızâde, siyasal otoritenin gerçek meşruiyetini ahlâkî olgunlukta bulur. Bu açıdan onun düşüncesi, modern siyasetin ahlâkî temellerini yeniden kurma yönünde önemli bir tarihsel referans noktasıdır.

Kınalızâde'ye göre birey hem ruhsal hem toplumsal bir varlıktır. Erdemli birey olmadan erdemli toplum, erdemli toplum olmadan da adil bir devlet düşünülemez. Bu anlayış, çağdaş felsefede “kamusal erdem” ya da “ahlâkî yurttaşlık” olarak tartışılan kavramlarla doğrudan ilişkilidir. Kınalızâde'nin “medeniyyun bi't-tab” anlayışı, modern siyaset felsefesinde “insanın toplumsal doğası” ilkesinin İslamî versiyonu olarak okunabilir.

Hukuk anlayışında da benzer bir bütünlük göze çarpar. Kınalızâde için yasa, sadece düzen koyan değil, bireyi olgunlaştıran bir eğitim aracıdır. Bu yönüyle onun sistemi, modern hukuk felsefesinde yeniden gündeme gelen “ahlâkî hukuk” anlayışına yakındır. Hukukun görevi, davranışları cezalandırmak kadar, fazileti teşvik etmektir. Böylelikle yasa, bireyin dışsal davranışını düzenlerken içsel erdemin oluşmasına da katkı sunar.

Kınalızâde'nin liderlik anlayışı da günümüz etik liderlik tartışmalarına önemli katkılar sağlar. Ona göre devlet yöneticisi yalnızca güçlü değil, aynı zamanda bilge ve faziletli olmalıdır. Bilgi, adalet ve hikmet, yönetici için vazgeçilmez niteliklerdir. Bu bakımdan Kınalızâde'nin “âlim-sultan” modeli, modern “erdem temelli liderlik” yaklaşımlarının erken bir formu olarak değerlendirilebilir. Meşruiyet, salt güç veya soy bağından değil, ahlâkî liyakatten doğar.

Kınalızâde, siyasal düzenin yalnızca hukuki veya kurumsal araçlarla ayakta kalamayacağını, toplumsal bağların manevi değerlerle güçlendirilmesi gerektiğini savunur. Sevgi, ülfet, dostluk ve merhamet, toplumun bir arada tutulmasını sağlayan görünmez ahlâkî dokulardır. Bu vurgu, günümüz sosyal teorilerinde “sosyal sermaye” veya “güven etiğı”

başlıkları altında tartışılan kavramların erken bir biçimidir. Ona göre toplum, yalnızca yasalarla değil, kalpler arasındaki muhabbetle ayakta durur.

Erdem eğitimi, Kınalızâde'nin sisteminde siyasetin en temel öncülüdür. Erdem, öğrenilen bir bilgi değil, sürekli uygulamayla oluşan bir meleke, yani karakterdir. Bu yönüyle Kınalızâde'nin yaklaşımı, çağdaş etik eğitimi ve karakter inşası programlarına tarihsel bir zemin kazandırır. Toplumun dönüşümü, bireyin terbiyesiyle başlar; siyaset, bu terbiyeyi toplumsal ölçekte kurumsallaştırır.

Özetle Kınalızâde'nin düşüncesi, günümüz ahlâk-siyaset tartışmalarında şu beş temel noktayı göstermektedir:

1. Siyasetin meşruiyeti ahlâktan bağımsız değildir.
2. Hukuk, düzenin değil, faziletin aracıdır.
3. Liderlik, bilgiyle birleşmiş erdemdir.
4. Toplumsal dayanışmanın temeli sevgidir.
5. Erdem, eğitimin değil, yaşantının ürünüdür.

Son da olarak Kınalızâde'nin düşüncesini evrensel ahlâk-siyaset teorileriyle karşılaştırma imkânını ele alarak konumuza bitirelim.

Kınalızâde, evrensel ahlâk-siyaset teorileriyle karşılaştırıldığında, kendine özgü bir “ahlâkî bütünlük modeli” olarak öne çıkar. Bu model hem Aristotelesçi erdem etiğiyle hem Platoncu bilgi-devlet anlayışıyla hem de modern toplulukçu yaklaşımlarla belirgin benzerlikler taşır; fakat bunların her birinden farklı olarak, ilahi yasayı merkeze alır.

Aristoteles'le paralel biçimde Kınalızâde de ahlâkî alışkanlık, ölçülülük ve denge ilkeleri üzerine kurar. Ancak Aristoteles'in erdemi doğa ve akıl yasalarıyla temellendirmesine karşılık, Kınalızâde erdemin kaynağını hem aklî hem de ilahî boyutta görür. Dolayısıyla onun ahlâkî, seküler değil, teosantriktir. Bu durum, evrensel ahlâk teorilerinde sıkça karşılaşılan “evrensel mi, kültürel mi?” ikilemine ara bir çözüm sunar: Kınalızâde'ye göre erdemin ilkeleri evrenseldir, fakat bunların hayata geçirilmesi kültürel ve dinî bağlam içinde gerçekleşir.

Platon'la kıyaslandığında Kınalızâde'nin “filozof-kral” idealine benzer bir yönetici tipolojisi geliştirdiği görülür. Ancak Platon'un epistemik bilgeliği ile Kınalızâde'nin ilahî hikmeti arasında önemli bir fark vardır: Platon'un filozofu idealar âlemine akılla ulaşırken, Kınalızâde'nin bilge yöneticisi hem akıl hem vahiy ile aydınlanır. Bu, epistemolojik otoritenin teolojik bir temele bağlandığı özgün bir modeldir.

Modern liberal teoriyle karşılaştırıldığında Kınalızâde'nin yaklaşımı, bireyci bir etik anlayıştan ziyade toplulukçu bir ahlâkı savunur. Ona göre bireyin iyiliği, toplumun iyiliğinden bağımsız düşünülemez. Liberalizmin aksine, özgürlüğü erdemle sınırlar. Bu yönüyle Kınalızâde, çağdaş liberal değer sistemine bir denge önerisi getirir: özgürlük, sorumlulukla birleştiğinde anlam kazanır.

Toplulukçu (communitarian) düşünürlerle olan benzerliği ise belirgindir. Kınalızâde'de sevgi, adalet ve ortak iyilik kavramları, toplumun kurucu ilkeleridir. Modern toplulukçuların seküler “ortak iyilik” anlayışını, o dini ve metafizik bir boyuta taşır. Bu, modern teorilerin eksik bıraktığı manevî temeli tamamlayan bir niteliktedir.

Evrensel etik teorileri bakımından da Kınalızâde, kültürel bağlamı evrensel ilkelerle uzlaştıran bir düşünürdür. Onun sisteminde insan, yalnızca rasyonel bir özne değil, aynı zamanda ilahî bir emaneti taşıyan varlıktır. Bu anlayış, günümüz küresel etik arayışlarında öne çıkan “insan onuru”, “adalet” ve “ortak sorumluluk” gibi kavramlara tarihsel bir derinlik kazandırır.

Kınalızâde'nin ahlâk-siyaset anlayışı, bu yönleriyle hem Doğu hem Batı geleneğiyle karşılaştırılabilir evrensel bir düşünce modeli sunar. O, rasyonalite ile maneviyatı, bireysel sorumlulukla toplumsal yükümlülüğü, hukukla erdemi birleştirir. Bu birleşim, modern dünyada parçalanmış insan ve toplum anlayışına bütünlük kazandırabilecek bir potansiyel taşımaktadır.

KAYNAKLAR

- Abdulaziz, Veysi. *Muhammed b. Turtûşî'nin Siyaset Düşüncesi*. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- _____. "Efdalüddin Kâşânî'nin Siyaset Teorisinde İdeal Devlet Adamı". *Mütefekkir* 11/22 (2024), 635-656.
- Abramson, Jeffrey. *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2013.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyasetnâmeler ve Klasik Kaynakları". *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/(2004), 2.
- Adamson, Peter - Richard C. Taylor. *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Basım. Basım, 2015.
- Adivar, Abdülhak Adnan. *Kınalızâde Ali Efendi*. İstanbul: İA, 1977.
- Adyy, Yahya ibn. *Tehzib'l-Ahlak Ahlâk Eğitimi*. İstanbul: T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*. Ankara: V Yayınları, 1. Baskı. Basım, 1989.
- _____. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Yayınevi, 2004.
- _____. (ed.). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Akarsu, Bedia. *Ahlâk Öğretileri-I Mutluluk Ahlâkı*. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970.
- Aksu, İbrahim. *Farabi'de Temel erdemler*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst., Doktora Tezi, 2018.
- Akşit, Mirpenç. "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2018), 47-65.
- Alexis, Bertrand. *Ahlak Felsefesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı. Basım, 2001.
- Ali Çelebî, Kınalızâde. *Ahlak-ı Alâî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ali Efendi, Kınalızâde *Devlet ve Aile Ahlakı*. sad. Ahmet Karaman. Tercüman 1001 Temel Eser,
- Alper, Ömer Mahir. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1985.
- ALTUNTAŞ, Resul. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak Eğitime İlişkin Görüşleri*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.

- Arıcı, Müstakim. "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları". *Dîvân Disiplinle Arası Çalışmalar Dergisi* 20/38 (2015), 1-38.
- _____. "Yenilenme Dönemi Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi". *İslam Düşünce Atlası* 2. ed. İbrahim Halil Üçer. 717-729. İstanbul: İLEM Yayınları, 2017.
- Arıkan, Hülya. *Nasiruddin Tusi ve Kınalızâde'nin Mutluluk Anlayışlarının Mukayeseli Analizi*. Yıldırım Bayezit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aristophanes. *Bulutlar*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1957.
- Aristoteles. *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınevi, 1.baskı. Basım, 1996.
- _____. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Yayınevi, 1999.
- _____. *Politika*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 2008.
- _____. *Nikhomakos'a Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2014.
- _____. *Magna Moralia- Büyük Etik*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- _____. *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017a.
- _____. *Politika*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Baskı. Basım, 2017b.
- _____. *Ruh Üzerine*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- _____. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 6.basım. Basım, 2021.
- Arkan, Atilla "Farabi'nin Gözüyle Ahlak ve Siyaset İlişkilerinin Analizi Ve Günümüze Bakışı". (2006),
- _____. *İbn Rüşd Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Arnhart, Larry. *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Baskı. Basım, 1999.
- _____. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008a.
- _____. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008b.
- _____. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008c.
- _____. *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- _____. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Ayaz, Adnan. *Farabi'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Aydın, Ayhan. *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*. İstanbul: Gendaş Yayınları, 2004.
- Aydın, Fatih. "İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 3100-3121.

- Aydın, Hasan. "Dini-Felsefî Temelleri Işığında Farabi'nin Eğitim Ütopyası". *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010), 123-150.
- Balaban, M. Rahmi. *Filozoflarla Birer Saat: Muhtasar Felsefe Tarihi*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1947.
- Başok Diş, Sebile. "Platon Felsefesi'nde Adalet, Düzen ve Yasa". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 1017-1046.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım. Basım, 2016.
- Bilgin, Önder - İlim Esra Erek. "İslam Ahlâk Felsefesinde Akıl Ve Mutluluk İlişkisi". *Journal of International Social Research* 12/66 (2019), 1279-1288. 10.17719/jisr.2019.3670
- bin Emrullah, Alî - Muhammed Hâdimî. *İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2014.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Fârâbî'nin Ahlâk Felsefesinde Değerlerin Kaynağı Sorunu". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/(2015), 393-414.
- Bozkurt, Ömer. "Kınalızâde'nin Ahlak-ı Alai'sinde Bir Ahlak Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 355-367. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Büyüközkara, Ender. "İslam Düşüncesinde Erdem Sınıflandırmaları ve Temel Erdemler". *Erdem Üzerine Tartışmalar*. ed. Abrim Gürgen. 271-293. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi 2*. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı. Basım, 2010.
- Cornford, Francis Macdonald. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. çev. A. M. Celâl Şengör-Senem Onan. İstanbul: İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları., 5. Baskı. Basım, 2019.
- Çağrı, Mustafa. "Adalet". *DİA*. 341. 1988.
- _____. "Kindî'nin Def'u'l Ahzan Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri. ". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1995), 221-234.
- Çakır, Coşkun. "Tanzimat Ve Islahat Fermanlarının Mali Boyutları". *Osmanlı 3*. ed. Güler Eren. 363-370. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Çaylak, Adem. *İslam Siyasi Düşünce Tarihi*. Ankara: Savaş Yayınları, 2018.
- Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı*. Ankara: Gündoğan, 1993.
- Çelikkol, Suat. *Farabi'de Ahlak Ve Ahlak Eğitimi*. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

- Çötök, Tufan. *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Çubukçu, İbrahim Agah. *Ahlak Tarihinde Görüşler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1994.
- Demir, Abdullah. "Platon Felsefesinde Bilgi Sorunu". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 191-224. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Demir, Remzi. "Osmanlılar Dönemi'nde Bilim-Felsefe Birikimine Genel Bir Bakış". *Dört Öge* 16/(2019), 1-16.
- Demirkol, Murat. "İslam Ahlâk Felsefesinde Erdem Kavramı". *International journal of Science Culture and Sport* 2/5 (2014), 266-283. 10.14486/ijscs96
- _____. "Nasiruddin Tusi'nin Kınalızâde'nin Ahlak Felsefesine Etkisi". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 503-511. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- _____. "Ahlak-ı Alai'nin Ahlak Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri Ve Özgünlüğü". *Eskiye* 33 (2016), 51-78.
- Demirli, Ekrem, Ahmet Hamdi Furat, Zeynep Münteha Kot - Osman Sacid Arı (ed.). *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) XVI. Yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Demokaan, Demirel. "Fârâbî'nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir". *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi* 7/1 (2014), 358-369.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sina'nın Ahlaka Dair Risaleleri (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)". *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (2014), 229-243.
- Devvani, Celâleddîn. *Ahlak-ı Celalî*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2019.
- Dînânî, Gülâm Hüseyin İbrâhimî. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni 1*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Durak, Nejdî. *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.
- Durakoğlu, Abdullah. "Gazâlî'de Ahlak Eğitimi". *GEFAD / GUJGEF* 34/2 (2014), 211-226.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Baskı. Basım, 2012.
- Eflatun. *Mektuplar*. İstanbul: MEBB, 1962.
- el-Âmirî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-emed Ale'l-ebed*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- el Mâverdî, Ebu'l-Hasan. *Siyaset Sanatı (Kitabü'l Nasihatü'l - Mülûk)*. çev. Mustafa Sarıbyık. İstanbul: Özgü Yayınları, 2013.
- er-Razi, Ebu Bekir. *Felsefi Risaleler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2016.
- Eraslan, Yunus. "İslam Fîlozoflarında Melek İnancı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2021), 167-190. 10.46353/k7auifd.891491
- Erdem, Hüsamettin. "Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alaisi ve Kaynakları". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu*. 39-51. SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Erdem, Hüseyin Subhi. "İnsan Şahsiyetinin Gelişimine Holistik Bakış Felsefi Perspektiften Davranışçı ve Bilişselci Ekolün Eleştirisi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 179-194.
- Eryılmaz, Bilal. "Osmanlı Devleti'nde Faarklılıklara Ve Hoşgörüye Kavramsal Bir Yaklaşım". *Osmanlı* 4. ed. Güler Eren. 236-244. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Erzen, Jale N. "Osmanlı Estetiği". *Osmanlı* 10. ed. Güler Eren. 39-48. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Fahrî, Macid. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 2. Baskı. Basım, 1992.
- _____. *İslâm Felsefesi, Kelâm Ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı. Basım, 2008.
- _____. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Fârâbî. *Farabî'nin Üç Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, _____ . *Fusûlun Munteze 'a*. thk. Fevzi Mıtri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1971.
- _____. *Tahsilu's, Saade*. Beyrut: Daru'l-Endelus, 1. Baskı. Basım, 1981.
- _____. *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadila*. nşr. A.Nasri Nadi. Beyrut: 1985.
- _____. *es-Siyasetü'l-Medeniyye*. Beyrut: 1986a.
- _____. *Fusûlun Munteze 'a*. thk. Fevzi Mıtri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986b.
- _____. *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadila*. nşr. A.Nasri Nadi. Beyrut: 1986c.
- _____. *Fususü'l-Medeni Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*. nşr. D. M. Dunlop (çev. Hanifi Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- _____. *İhsa'ul-Ulûm- İlimlerin Sayımı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- _____. *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'ade*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

- _____. *İdeal Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, IV. Basım. Basım, 2017.
- _____. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- _____. *Kitâbü'l-Mille*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- _____. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020a.
- _____. *Mutluluğun Kazanılması*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 8. Basım. Basım, 2020b.
- Fırtına, Erol. *Osmanlı Fazilet Eksenli Siyaset Teorilerine Kınalızâde Ali Çelebi'nin Katkısı*. İnönü Haldun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem 2. Cilt*. Paradigma Yayınları, 2009.
- Gafarov, Anar. *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Gaus, Gerald F. . *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*. çev. Nihal Akdere. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.
- Gazzâlî, İmam *Devlet Başkanlarına Nasihatler*. İstanbul: Sınan Yayınevi, 1969.
- _____. *Kimya-yı Saade*. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- _____. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn Tercümesi 3. Cilt*. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2016.
- _____. *İhyau Ulumi'd-din Tercümesi*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020a.
- _____. *İhyâü Ulûmi'd-Din Tercümesi C.3*. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2020b.
- Geuss, Raymond *Sokrates'ten Adorno'ya Felsefe*. çev. İbrahim Yıldız. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2019.
- Gökdağ, Kamuran. "Klasik Dönem İslam Filozofları İlim Tasniflerinde Metafizik: Konusu ve Diğer İlimlerle İlişkisi". *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri (s.15-37)* (2020), 15-37.
- Guluzade, Pasha. "Fârâbî'nin İdeal Devlet Kurgusunda Başkan". *Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2021), 63-77.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- _____. *İbn Sina'nın Mirası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım. Basım, 2004.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi II Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a*. çev. Faruk Gültekin. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2019.
- _____. *Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler-Sokrates*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1.baskı. Basım, 2021.

- Hassan, Ümit. *İbn Haldun- Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 4. Baskı. Basım, 2010.
- Hemşinli, Hakan. "İbn Miskeveyh. Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe.". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2 (2018), 10.29288/ilted.448369
- Henry, Corbin. *İslam Felsefesi Tarihi - Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne* 9. Baskı Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Heywood, Andrew. *Siyaset Teorisine Giriş*. çev. Hızır Murat Köse. Küre Yayınları, 6.baskı. Basım,
- Huxley, Aldous. *Kadim Felsefe*. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2014.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- İşsevenler, O. Vahdet. *Doğal Hukuk Sorunu, Aristoteles'in Politika'sı&Hobbes'un Leviathan'*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2021.
- Kaçar, Vakkas. *Kınalızâde'nin Eğitim ve Ahlak Anlayışı*. Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kaplan, Yunus. "Kindi Felsefesinde Faziletlerin Epistemik Zemini". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 37. Sayı (2017), 209-224.
- _____. "Osmanlı'da Adalet Mefhumunun Kökenleri". *Journal of Islamic Research* 31 (2020), 143-163.
- Kar, Erman. "Cumhuriyet Düşüncesinin Felsefî Temeli Olarak Aristoteles'in Politeia Öğretisi". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* (2023), 25-37.
- Karagözoğlu, Hümeýra. "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasî Yansımaları". *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 93-118.
- Karakaya Toprak, Filiz - Enver Uysal. "Farabi'de "İyi, Yetkinlik Ve Mutluluk" Kavramları Işığında Pdr Hizmetlerine Farklı Bir Yaklaşım". *Sosyal Bilimler Dergisi* III/1 (2019), 191-208. 10.30561/sinopusd
- Kaşifi, Hüseyin Vaiz-i. *Ahlak-ı Muhsini*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Kaya, M. Cüneyt. "Felsefenin Klasik Çağı". *İslam Düşünce Atlası 1 Klasik Dönem*. ed. İbrahim Halil Üçer. 335-417. İstanbul: İLEM Yayınları, 2017.

- Kaya, M. Cüneyt. "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Dîvan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 57-91.
- Kaya, Mahmut. "Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam Dünyasına Yansıması". (1979), 207-243.
- _____. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kayaalp, Ümrân. "Kindî'nin Nefs Algısının Ahlak Anlayışına Tesiri". 5. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 155-171. 2016.
- Kerimoğlu, Özkan. *Farabi Ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kesmetaş Serçe, Merve Nur *Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alaisinde Ahlak ve Eğitim Anlayışı*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "İhtisas Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik 3; Nedensellik, Ruh ve Meâd*. ed. Ömer Türker. 1349-1372. İstanbul: Ketebe Yayınları,
- Kılıç, Cevdet - Hilal Arslan. "İslam düşüncesinde Aşk Metafiziği (İbn Sina ve Mevlana'da)". *e-Journal of New World Sciences Academy Social Sciences* 4/2 (2007), 321-351.
- Kınalızâde, Ali Çelebî. *Ahlak-ı Alai*. sad. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı. Basım, 2007.
- Kindî. *Resâil*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1369/1950.
- _____. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım. Basım, 2002.
- _____. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı. Basım, 2021.
- Kolçak, Özgür. *Ok, Tüfek ve At - 16. Yüzyıl Osmanlı Askeri Devrimi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2023.
- Korkut, Şenol. *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri Ve Kökenleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Köseoğlu, Belde. *İnsani Değer Anlayışı Bakımından Antik Yunan Ve Günümüzde Demokrasi Tartışmalarında Çoğunluğun Üstünlüğü Sorunsalı*. Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora tezi, 2020.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe - Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- Kuşlu, Harun. "İslam Ahlak Felsefesinde İbn Miskeveyh'in Tehzibü'l-Ahlak'ı ve Etkileri". *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki. 163-178. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım. Basım, 2016.

- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- _____. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı. Basım, 2001.
- Küçükalp, Derda. *Siyaset Felsefesi İyi, Akıl Ve Siyaset*. İstanbul: Say Yayınları, 1.baskı. Basım, 2011.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Leaman, Oliver. *İslam felsefesi: Giriş*. Ankara: Hece Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2014.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2001a.
- _____. *Ethik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001b.
- Mehmet Genç, Ekrem Işın, Cornell Fleischer, - Hilmi Yavuz Mete Tunçay, Nuray Mert. "İdeal "Osmanlı" Yok" (Görüşmeci: İlber Ortaylı, 19 232-258. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999),
- Miskeveyh, İbn. *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*. nşr. İbnu'l-Hatîb. Kahire: Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1977.
- _____. *Ahlakî Olgunlaştırma (Tehzibu'l-Ahlak)*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1. Baskı. Basım, 1983.
- _____. *Tehzibu'l-Ahlak-Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Büyüyen Ay yayınları, 2. Baskı. Basım, 2013.
- _____. *Mutluluk Ve Felsefe: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri] (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım. Basım, 2017.
- Mutluel, Osman. "İslam Düşüncesinde Ahlakî Bir Kavram Olarak "Orta Yol"". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/(2012),
- Mücahid, Hüriye Tevfik. *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Ocak, Derya. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Şenliklerinin Siyasal Boyutları ve Gündelik Hayata Etkileri*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ocak, Hasan. "İslam'da Siyaset Kuramları". *Bilim ve Gelecek* 143 (2016), 10-34.
- _____. *İslâm Düşüncesinde Din Tasavvuru*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2020.
- Oktay, A. Sıdika. "Kınalızâde Ali Efendi'nin Nefs Konusundaki Görüşleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001),

- _____. "Kınalızâde Ali Efendi'nin hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), 185-233.
- _____. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- _____. "Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlâkî Yasa ve değerlerin Kaynağı Sorunu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/35 (2015), 93-104.
- _____. "Fârâbî'nin Felsefesinde Erdemli Medeniyet Teorisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 975-990. 10.17719/jisr.2019.3415
- Oktaç, Ayşe Sıdika. "Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlaki Yasa ve Değerleri Kaynağı Sorunu". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 383-390. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Okumuş, Ejder. "Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 705-726. 10.33420/marife.976810
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Sarayında Hayat*. İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2008.
- Oruç, Cemil. *İmam-ı Gazâlî'nin Eğitim Anlayışı*. Marmara Üniversitesi, Soya Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Osmanoğlu, Ömer. "Etik ve Politik Bir Kavram Olarak Adalet". *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*. ed. Cengiz Gündoğdu. 31-47. Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Önal, Mehmet. "İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3/(2007), 145-154.
- _____. "Sokrates'in Tanrı Anlayışı". *Ekev Akademi Dergisi* 32/(2007), 2.
- _____. "Bir Hayat Felsefesi ve Mutluluk Öğretisi Olarak Sınıfsız Aylaklık". *Beytulhikme Int J Phil* 9/(2019), 4.
- Öz, Mehmet. "Osmanlı Klasik Döneminde Tarım". *Osmanlı* 3. ed. Güler Eren. 66-73. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Özdemir, İlyas. *İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı*. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- _____. "Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bcce'nin Yalnız İnsanı Ve Stoacı Bilge". *Düşünme Dergisi* 7 (2017), 21-32.
- Özdemir, Muhammet. *Gazzali'nin Tehafütü'l-Felsife Adlı Eserinde Üç Meselehin Ele Alınışı Ve İbn Sina'nın Görüşleriyle Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Özgün, Cengiz - Mustafa Uluçakar. "Platon ile Fârâbî'nin Devlet Anlayışlarının Günümüz Siyaset Perspektifinden Karşılaştırılması". *IJEASS* 3/1 (2020), 1-16.

- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2004.
- Özturan, Hümeysra. "Klasik Dönem Ahlak ve Siyaset Düşüncesi 1". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 431-447. İstanbul: İlem Yayınları, 2017.
- _____. "Peira ve Logos'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 1138-1169. 10.14395/hid.1532845
- Öztürk, Hüseyin. *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 2. bs. Basım, 1991.
- Pamuk, Şefket. *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları* 4. çev. Gökhan Aksay. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Pater, Walter Horatio. *Platon ve Platonculuk*. İzmir: İlya Yayınevi, 2011.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 64/(2015), 73-90.
- Platon. *Yasalar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 3. Basım. Basım, 2007.
- _____. *Menon*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- _____. *Devlet Adamı*. İstanbul: Say Yayınları, 3. baskı. Basım, 2014a.
- _____. *Protagoras*. İstanbul: Say Yayınları, 2014b.
- _____. *Theaitetos*. İstanbul: Say Yayınları, 2014c.
- _____. *Phaidon*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı. Basım, 2015a.
- _____. *Şölen*. İstanbul: Say Yayınları, 2. baskı. Basım, 2015b.
- _____. *Devlet*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı. Basım, 2016a.
- _____. *Gorgias*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı. Basım, 2016b.
- Rosenthal, Erwin I. J. . *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Ross, W. D. *Aristoteles*. Ankara: Kabalcı yayınları, 2014.
- Rüşd, İbn. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- _____. *El-Keşf an menâhici'l-edille*. Beyrut: Merkezi Dirseti'l-Arabiyye, 1998.
- _____. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*. 2016.
- _____. *Faslu'l-Makâl/Felsefe ve Din Uyumunu*. Ankara: Elis Yayınları, İclal Arslan. Basım, 2018.
- _____. *Tehafütü't Tehafüt Gazzali'ye Reddiye*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Said-i Nursi, Bediüzzaman *İşaratül-İ'caz*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2000.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 72-86.

- Saruhan, Müfit Selim "İslam Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XVI/4 (2003), 640-647.
- Seneca. *Moral and Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Senemoğlu, Olkan. "Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon Ve Aristoteles". *İnsan&İnsan* 3/10 (2016), 42-63.
- Sînâ, İbn. *El-İlâhiyât, Kitabu's-Şîfâ*. Felsefevul.com, _____ . *Kitabü'l-Şîfâ (Arapça)*. Kahire: El-Metbe'etu'l-Emiriyye, 1952.
- _____. *Risaleler*. çev. M. Hayri Kırbasoğlu Alparslan Açıkgenç. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2004.
- _____. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. II. Cilt Cilt. İstanbul: Litera, 2005.
- _____. *en-Necat*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- _____. *Dânişnâme-i Alâi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013a.
- _____. *en-Necât*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013b.
- _____. *Kitâbü's-Şîfâ: Nefs*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Strauss, Leo - Joseph Cropse (ed.). *Siyaset Felsefesi Tarihi (Çev:Komisyon)*. İstanbul: Babil, 1.baskı. Basım, 2022.
- Sunar, Cavit. *İslam Felsefesi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- _____. "İslâm Meşşai Felsefesinde İlk Adım: el-Kindî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/(1969), 29-49.
- _____. *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*. çev. Abdurrahman Harbi vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım. Basım, 2021.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflatunculuğun İslam Düşüncesine Yansımaları*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- _____. "Plotinus'ta Erdemler: Enneadlar'da (I,2,19) Arınma ve Benzeme Teorisi". *Felsefe Arkivi / Archives of Philosophy* 0/59 (2023), 1-10. 10.26650/arc.221223
- Şenses, Osman İnan. *Platon'dan Smith'e Sosyal Düzenin İnşası*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şimşek, Erol. "Kınalızade'nin Siyaset Düşüncesinde Yöneten-Yönetilen İlişkileri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 119/119 (2021), 352-364. 10.29228/asos.51732

- Şulul, Cevher. *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi (Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2009.
- _____. "İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi". *Journal of Islamic Research* 27/2 (2016), 111-121.
- Taşkın, Süleyman. *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlâk Anlayışlarının Karşılaştırılması*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Taştan, Abdulvahhap. "Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nasirî Adlı Eserindeki Görüşleri Ve Günümüz Toplumlarına Yansımaları". *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*. ed. Asife Ünal. 177-190. Bartın Üniversitesi, 2015.
- Taylan, Necip *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Taylor, Alfred Edward. *Platon/Bilgi, Ruh ve Devlet*. çev. Cengiz İskender Özkan. Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: Bilgesu, 2016.
- Toka, Tanju. *İslam Siyaset Felsefesinde Yasa Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Toksöz, Hatice. *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (2008), 27-45.
- Topakkaya, Arslan - Bengü Özyürek Şahin. "Sakıncalı Rejim Demokrasi: Platon-Aristoteles Örneği". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 20 (2015), 191-210.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *Farabi- Doğu Bilgeliğinin Kapısı*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı. Basım, 2010.
- Toprak, Filiz. *İslam Düşüncesinde Tıbb-ı Ruhani Geleneği- Kınalızâde Ali Efendi Örneği*. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019.
- Tusi, Nasîreddin. *Ahlâk-ı Nasirî*. çev. A. Vahap Taştan-Habil Nazlıgöl. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Tûsî, Nasiruddin. *Ahlak-ı Nasiri*. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- Türker Küyel, Mübahat *Değer ve Fârâbî*. Ankara: AÜİFD, 1975.
- Türker, Ömer. *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkânı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım. Basım, 2019a.

- _____. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019b.
- _____. *Metafizik 3 - Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2021.
- Türker, Ömer - Kübra Bilgin Tiryaki. *İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım. Basım, 2016.
- Tüzen, M. Ahmet. "Aristoteles'in Ahlak Anlayışında Pratik Aklın Rolü.". *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2023), 118-127.
- Ulutan, Burhan. *İbn Sina Felsefesi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Usta, Halim. *İslam Düşüncesinde Ahlak Ve Siyaset Tasavvuru -Maverdi Merkezli Bir İnceleme-*. Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uysal, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği". *Bursa Uludağ İlahiyat fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 141-156.
- Uzun, Yaşar. "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Kamuda Erdem Esaslı Etik Yönetim Anlayışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), 198-233.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı. Basım, 1985.
- _____. *Bilgi ve Değer*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- Vagelpohl, Uwe. *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*. Boston: Brill, 2008.
- Warburton, Nigel. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Alfa Felsefe Yayınları, 2. Baskı. Basım,
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Yalın, Salih. "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği". *Journal of Islamic Research* 3/30 (2019), 479-94.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Osmanlılar Döneminde Türk Vakıfları Ya da Türk Hayrat Sistemi". *Osmanlı* 5. ed. Güler Eren. 17-33. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Ali. "İslam Düşüncesinde Felsefî ve Dini Bir Etkinlik Olarak Ahlak". *İslam ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 1228-1239.
- Yıldız, Hasan. "Platon'un Siyaset Felsefesinde Yönetici Ahlakı". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* (2015), 154 - 173.

- Yılmaz, Hüseyin. "Osmanlı Siyaset ve Hukuk Düşüncesi Geleneğinde Anayasalcılık". *Yüzüncü Yılında İkinci Meşrutiyet: Milletlerarası Kongre Tebliğleri*. ed. Halit Eren. 381-404. IRCICA, 2012.
- Zaim, Sabahaddin. "Yükselme Devrinde Osmanlı Devleti'nin İktisadi Durumu". *Osmanlı 3*. ed. Güler Eren. 32-44. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

