

FELSEFE DÜNYASI

2013/1 Sayı: 57 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'DE BİR AHLÂK TEMELLENDİRMESİ OLARAK FELSEFE-DİN UZLAŞTIRMASI*

Ömer BOZKURT**

Giriş ya da Tartışmanın Çerçevesi

Ahlâk/moral ve etik, farklı köklerden gelen, bazen birbirinin yerine kullanılan fakat gerçekte birbirlerinden farklı anlamları içeren önemli kavramlardır. En genel manada ahlâk normatif bir niteliğe sahipken; etik, ahlâk denen fenomen üzerine yapılan felsefeyi ya da ahlâk felsefesini ifade eder.¹ Fakat ahlâk felsefesi veya etik tanımlarında yaygın bir uzlaşının olduğu söylenemez. Bu nedenle ahlâkın bir etik, etiğin de bir ahlâk içerip içermediği, birinin diğerini barındırıp barındırmadığı tartışılmıştır. Bu noktada Özlem'in de belirttiği gibi ne kadar yansız ve nesnel olduğu iddiasıyla karşımıza çıkarılırsa çıkarılsın, hiçbir etiği şu veya bu türden ahlâksal içerimlerden tam olarak arınmış göremeyiz. Başka bir ifadeyle her etikte, açık veya örtük bir ahlâk veya birkaç ahlâkın belli yönleri bulunmaktadır. Bunun tersi olan, her ahlâkta açık veya örtük bir etik yön içerildiği de doğal olarak ileri sürülebilir.² Öyleyse ahlâk üzerine yazılmış kitaplar sadece ve sadece birtakım kurallar, normlar, buyruklar, tasarımlar, yasaklar vb. koysalar bile bir etik veya ahlâk felsefesi barındırdıkları ileri sürülebilir. Bu bağlamda İslam dünyasında yazılmış birçok ahlâk eseri sırf bir ahlâk kitabına indirgenirse de –ki hakikatte durum böyle değildir- gerçekte bir etik kitabı olarak değerlendirilmeleri gerekmektedir. Zira İslam düşünürlerinin eserleri felsefî mirasa dayalı olan ahlâk felsefesine dair bir çerçeve barındırmakta, kadim filozofların görüşlerinden, ayı-

* Bu makale, 31 Mayıs 1-2 Haziran 2012 tarihinde Isparta'da düzenlenen *Uluslar arası Kınalızâde ve Ailesi Sempozyumu*'nda sunulan "Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde Bir Ahlâk Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması" adlı tebliğin geliştirilmiş, genişletilmiş ve değiştirilmiş halidir.

** Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü., Yrd. Doç. Dr.

1 Etik, ahlâk ve moral kavramlarının tanımları ve aralarındaki farklar için bkz. Doğan Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları: İstanbul 2010, s. 23-24, 230; Jon Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları: İstanbul 1995, s. 15; Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, Çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş, Akçağ Yayınları: Ankara 2001, s. 1-5. Ahlâk felsefesine analitik bir bakış için bkz. G.C.Field, "Ahlâk Felsefesi Nedir", Çev. Recep Kılıç, *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1992, sy. 4, ss. 59-67.

2 Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, s. 234-236.

rım ve tanımlarından yararlanmakta ve buna ilave olarak kendi inanç, kültür ve geleneklerini bu sistemle bütünleştirerek ortaya özgün bir sentez çıkarmaktadır. Bu sentezde tanımlara, tasniflere, problemlere, ilkelere, fazilet ve reziletlere, emir ve yasaklara, tavsiye ve kaçındırmalara birtakım eklemeler yapılmıştır. Bu sentezde kimi zaman din ve felsefeden biri tercih edilirken çoğunlukla her ikisi birbirini destekleyici olarak ele alınmıştır. Ancak kimisi bunu az kimisi de çok belirgin bir şekilde yapmıştır.³

Etik tarihinde ahlâk farklı şekillerde temellendirilmiştir. Bunlar, dinî veya teolojik temellendirme, insanın evrenle uyumunu esas alan kozmolojik temellendirme, biri insanın doğal yanını ötekisi insanın tinsel tarafını esas alan iki yönlü antropolojik temellendirme ve son olarak da sosyolojik temellendirme tarzı olmak üzere dört ana temellendirme tarzı olarak ifade edilebilir.⁴ Bu temellendirmeler en genel manada din dışı ve dinî temellendirmeler olmak üzere iki ana gruplamayla da tasnif edilmiştir.⁵ Fakat her ne kadar filozofların bazıları ahlâkı dinî açıdan temellendirme gayretine girişmişse de, çoğunluğu ahlâkı din dışı yollarla temellendirme çabasında bulunmuştur. Dolayısıyla kozmolojik, antropolojik ve sosyolojik gibi temellendirmeler bir açıdan felsefî temellendirme olarak ifade edilebilir. Öyleyse bizim felsefî temellendirme sözümüz, doğal olarak şu ya da bu filozofun din dışı temellendirmelerden biri veya birkaçıyla yaptığı temellendirmeleri ifade edecektir. İşte bu çerçeveden bakılınca bazı Müslüman düşünürlerin ahlâk kitaplarında din dışı temellendirmeler olarak görülebilecek kozmolojik, antropolojik, sosyolojik veya başkaca temellendirmelerin ya da bunların karışımının bulunduğu ve bunun bir tür felsefî temellendirme olduğunu söyleyebiliriz. Yani burada ahlâkın felsefî temellendirmesi, felsefî mirasın ahlâk temellendirmelerini içermiş olmaktadır. Diğer taraftan bu bazı Müslüman düşünürler, felsefî temellendirmelerin içerisine girebilecek herhangi bir temellendirmeyle kendilerini sınırlandırmak istememiş ve ahlâkı bunlardan sadece birine indirgemekten kaçınmış da olabilirler. Onlar daha çok bu indirgemeci yaklaşım yerine bir karışım ve/ya uzlaştırmayı tercih etmişlerdir. Bu noktada bir yandan ahlâka felsefî bir temel oluşturulurken, diğer yandan içerisinde buldukları inancın ilkelerine de atıflarda bulunmuşlar ve çoğu zaman ikisinin bir paralellik sergilediğini ya söylemişler ya da ima etmiş-

3 Nitekim bu çalışmada dikkat çekilecek eserler bu özellikleri taşımaktadır. Diğer İslam filozoflarının ahlâk ile ilgili eserleri, eserlerinin nitelikleri ve ahlâk görüşleri için bkz. Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, DEM Yayınları: İstanbul 2006, s. 123-279.

4 Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, s. 29-35; Ahmet Cevzici, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2008, s. 17-20. Ahlâkın temellendirilmesiyle ilgili görüşler için bkz. Recep Kılıç, "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1993, sy. 8, ss. 67-78.

5 Ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV Yayınları: Ankara 1996, s. 14-16.

lerdir. Bu, aslında hem bir temellendirme yapmak hem de felsefeyle tanıştıkları andan itibaren çeşitli nedenlerle ihtiyaç duydukları bir felsefe-din uzlaştırması girişiminde bulunmak anlamına gelir. Elbette bu tutum, bazısında silik, bazısında açıkça, bazısında da vurgulu bir şekilde karşımıza çıkar.

Bunlarla beraber Tatar, ahlâkı normatif ilkelerde, iyi niyette, ahlâkî eylemlerde, eylemlerin amaçlarında aramanın indirgemecilik olduğunu ve bunun ahlâkî bir tür “elde mevcut”, yani aynıyla tekrarlanabilir mekanizmaya dönüştürmek olduğunu söyleyerek adeta bu tür temellendirmeleri sorgulamıştır. Ona göre hiçbir ahlâkî eylem aynıyla bir başka zaman ve mekânda taklit edilemez; edildiği anda ahlâkî eylem değil ancak ahlâk imajı oluşturulmuş olur. Bu nedenle ahlâk denen hadisenin en çarpıcı karakterinin, her zaman “orijinal” olması, yani aynıyla asla “tekrarlanamaması”dır.⁶ Bu bağlamda Tatar, ahlâkın dinle temellendirmesini de bir tür indirgemecilik olarak görür ve “ahlâk, anılan tüm unsurların esaslı bir ahlâk tecrübesi eşliğinde dengeli bir icrasıyla oluşan ontolojik hadise ise, bu durumda ahlâkın kaynağı dinî metinlerde yer alan ifadelerle de indirgenemez.” der. Ona göre ahlâk, içinde bulunduğumuz her zaman ve mekân diliminde bir şekilde teşekkül etmekte olan süreçtir. Bu süreç, elbette ahlâkî oluşturan unsurların tamamen bir araya gelmemesi, kötü bir şekilde bir araya getirilmesi veya kasıtlı olarak manipüle edilmesi gibi durumlarda aksayan veya ortadan kalkan bir şeydir. Ancak her ne olursa olsun o, ontolojik bir hadise olarak dinî metinlerin dilsel ifadelerine indirgenemez.⁷

Tatar’ın bu yaklaşımı ahlâk ile ilgili bir gerçekliği ifade etmektedir. Ancak ahlâk hakkında konuşan herkesin bir şekilde bu gerçeklik içerisine dâhil olacağını unutmamak gerekir. Dolayısıyla Tatar’ın, ahlâkı indirgemeci bakışın dışında tutmamız gerektiği şeklindeki düşüncesi, kaçınabileceğimiz bir şey değildir ve her dönemde herkes orijinal olarak onu yaşasa da bu orijinal yaşama, o anda bir temellendirmeden uzak kalamamış olur.

Bütün bunlarla birlikte burası ahlâkın temellendirme biçimiyle ilgili tüm tartışmaların yapılacağı bir yer değildir. Bu noktada felsefî ve dinî temellendirmeler ile bu iki alanın uzlaştırmasına dayalı temellendirmeler esas bakış açımızı oluşturmaktadır. Fakat burada ahlâkın dinî temellendirmesine bakarken, iman-ahlâk ve inanç-ahlâk ilişkileriyle ilgili olarak yine Tatar’ın tespitlerine dikkat çekmemiz yararlı olacaktır. Ona göre “iman” kutsal metinlerin açık sözlü/yazılı ifadeleri doğrultusunda şekillenen ve anlam kazanan bir şey iken, “inanç” inanan kişilerin kendi perspektiflerini yansıtan bir şeydir. O zaman bir deist için “inanç”

6 Burhanettin Tatar, “Ahlâkın Kaynağı”, *İslam’a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, DİB Yayınları: Ankara 2007, s. 209.

7 Tatar, “Ahlâkın Kaynağı”, s. 208.

söz konusu iken; Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Budist vb. için “iman” söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında “inanç-ahlâk ilişkisi” ile “iman-ahlâk ilişkisi” tabirleri aynı anlama gelmez; çünkü “inanç-ahlâk ilişkisi” tabirinde ahlâkî ilke ve eylemleri dilsel düzeyde belirleyen veya sınırlayan herhangi bir kutsal metin söz konusu değildir. Buna karşılık “iman-ahlâk ilişkisi” derken ahlâkî ilkelerin kutsal metnin otoritesi altında şekillendiğini kolayca tasavvur edebiliriz.⁸

Bu yaklaşımı esas aldığımızda Kınalızâde Ali Efendi'nin (1510 Isparta–1572 Edirne)⁹ ahlâkî dinî açıdan temellendirirken bir tür iman-ahlâk ilişkisi, felsefî açıdan temellendirirken akıl-ahlâk ilişkisi, felsefe-din uzlaştırması açısından ahlâkî temellendirirken ise akıl-iman-ahlâk ilişkileri kurguladığı ve sonuçta akıl-iman uzlaştırmasına gittiği söylenebilir. İşte çalışmamızda buraya kadar oluşturmaya çalıştığımız çerçeve içerisinde Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde¹⁰ ahlâkî dinî ve din dışı veya felsefî açıdan nasıl temellendirdiğine dikkat çekecek, hatta bu iki temellendirme arasında bir uzlaştırmaya nasıl gittiğini, bu uzlaştırmayı ahlâkın temeline nasıl koyduğunu ve böylece nasıl daha güçlü bir ahlâk temellendirmesine ulaşmaya çalıştığını göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken onun en temel kaynağı olan Nasîruddîn Tûsî'nin (ö.1274) *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseriyle karşılaştırmasını yapacak, bazen de Celaluddîn Devvanî (ö.1502) ile Gazali'nin

8 Burhanettin Tatar, “İman-Ahlâk İlişkisi”, *İslam'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, DİB Yay., Ankara, 2007, s.211-212.

9 Kınalızâde'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Bilim Serisi 3, MN Ofset: Ankara 1990, s. 59-96; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayınları: İstanbul 2011, s. 37-94; “Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri”, *Divân*, yıl. 7, sy. 12, İstanbul, 2002, ss.185-233; Enfel Doğan, “Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Türkçe Kaleme Alınmış İlk Ahlâk Kitabı: Ahlâk-ı Alâî”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 168, İstanbul 2007, ss. 73-88; Agah Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1963, s. 89-91.

10 Bu çalışmamızda *Ahlâk-ı Alâî*'nin biri sadeleştirilmiş diğeri transkripsiyon olan iki farklı baskısından karşılaştırmalı olarak faydalandık. Sadeleştirilmiş olanı iki cilt halindedir. Birinci cilt mukaddime ve bireysel ahlâkî ele alan kısımdır. Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî: Ahlâk İlmi*, Baskıya haz: Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, Bas. Tar. ve Yeri Yok. İkinci cilt ise aile ahlâkî ile devlet ahlâkını ele alan kısımdır. Bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî: Devlet ve Aile Ahlâkı*, Baskıya haz: Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, Bas. Tar. ve Yeri Yok. *Ahlâk-ı Alâî*'nin transkripsiyon baskısı tek bir kitap halinde daha itinalı bir şekilde hazırlanmıştır. Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz: Mustafa Koç, Klasik Yay., İstanbul, 2007. Bu çalışmamızda *Ahlâk-ı Alâî*'nin iki cilt halindeki sadeleştirilmiş olan baskısını esas aldysak da bu baskının bazı eksiklikler içermesi nedeniyle transkripsiyon baskısına da müracaat ettik. Karşılaştırmalı okumalar sırasında sadeleştirmiş metin ile transkripsiyon metin arasında birtakım farklılıklar olduğunu gördük. *Ahlâk-ı Alâî*'nin yüzü aşkın nüshasının olması bu sonucu doğal kılmaktadır. Bkz. Mustafa Koç, “Giriş”, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz: Mustafa Koç, Klasik Yayınları: İstanbul, 2007, s. 19.

(ö.1111) çeşitli görüşlerine atıflarda bulunacağız. Tûsî'yle yapılacak karşılaştırma *Ahlâk-ı Nâsirî* ile sınırlı kalacaktır.¹¹ Zira Kınalızâde'nin en önemli kaynağını bu eser oluşturduğu gibi Tûsî'nin diğer eserlerine yönelmemiz bu çalışmanın sınırlarını oldukça zorlayacaktır.

Kınalızâde'de Bir Ahlâk Temellendirmesi Olarak Felsefe-Din Uzlaştırması

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinin içeriği bize onun ahlâkı temellendirmesi hakkında yeterince bilgi vermektedir. Gerek mukaddime ele aldığı konular, gerekse ahlâk ilmini bireysel ahlâk, ev idaresi ve devlet ahlâkı şeklinde sınıflandırması, bunların içerisindeki alt başlıklar ve içerikte sunulan genel bilgiler, Kınalızâde'nin de birçok kez atıfta bulunduğu üzere, kendisinden önceki ahlâk filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri ve temellendirmeleridir. Her ne kadar Kınalızâde bu konuların izahında Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*, Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*, Hüseyin Varz'ın (ö.1505) *Ahlâk-ı Muhsinî* ve Gazalî'nin *İhyau ulûmi'd-dîn* ve *Eyyühe'l-veled* gibi eserlerine atıfta bulunmuşsa da bu düşünürler kendilerinden önceki Kindî (ö.873), Fârâbî (ö.950), İbn Sina (ö.1037) ve İbn Miskeveyh (ö.1030) gibi filozoflardan faydalanmışlardır. Bu son filozofların da ahlâk anlayışlarında başta Platon ve Aristoteles olmak üzere çoğunlukla Pisagor, Empedokles, Sokrates, Galen, Diyojen ve Batlamyus gibi düşünürlerden doğrudan ya da dolaylı olarak yararlandıkları bilinmektedir. Kınalızâde de Yunan düşüncesindeki bu isimleri özellikle Tûsî ve Devvanî aracılığıyla zikretmiştir.¹²

Ancak şurasını belirtmek gerekir ki, Kınalızâde'nin ahlâk konusundaki gücünü ve farklılığını tespit ederken onun *Ahlâk-ı Alâî*'sini yalnız başına okumak bizleri yanıltabilir. Zira o, bu eserini adeta Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sini önüne koyarak yazmıştır diyebiliriz. Bu iki eser karşılaştırılmalı olarak okunduğunda bu durum açıkça görülür. Buradaki etkilenim özellikle ahlâkla ilgili felsefî birikimin aktarılmasında söz konusudur. Zaten Kınalızâde bu durumu gizlememiş ve eserinin birçok yerinde Tûsî'ye atıflarda bulunarak göstermiştir. Bazı bölümlerde takdim tehirler yapmış, bazı kısımları atlayıp birtakım ilavelerde bulunmuş olsa da eserinin genel planında Kınalızâde, Tûsî'yi takip etmiştir. Bu iki eserin karşılaştırmalarını içeren birtakım önemli çalışmalar bu durumu göstermektedir.¹³

11 Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'si kendisinden sonraki birçok ahlâk eseri ve anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Bu konuda karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınları: Ankara 2011.

12 Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, s. 72-73; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 77; Hüseyin Algül, "Kınalızâde Ali Efendi", *Ahlâk-ı Alâî*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya haz: Hüseyin Algül, Bas. Tar. ve Yeri Yok, s. 18.

13 İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*, Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* ve Muhyi-i Gülşeni'nin (ö.1606) *Ahlâk-ı Kiram* adlı eserlerin plan

Dolayısıyla Kınalızâde, ahlâk anlayışını ortaya koyarken felsefî birikimden yararlanmıştı. Felsefî mirasa katılmadığı noktalarda, ya o kısmı eserine almamış ya da itirazını açıkça dile getirmişti. Kınalızâde bu yaklaşımla kendi zihin süzgecinden geçirerek aldığı felsefî ahlâkı, kabul edişinin bir alameti olarak burada sayısını sunamayacağımız kadar ayet, hadis, sahabe sözü, peygamberlere atfedilen ve kutsal kitaplarda veya rivayetle gelen peygamber sözleri, İslam âlim ve sûfî düşünceleri, tarihî olay ve hikâyeler ile yaygınlaşmış ve darbı mesel hale gelmiş ifadeler ve şiirlerle desteklemeye çalışmıştır.¹⁴ Diğer yandan *Ahlâk-ı Nâsirî* ile *Ahlâk-ı Alâî*'yi karşılaştırmalı olarak okuduğumuzda Kınalızâde'nin, *Ahlâk-ı Nâsirî*'de eğer ayet, hadis veya dinî bir izah varsa onları ya atladığını ya da onların yerine başka örnekler verdiğini görürüz.¹⁵ Bu tavır adeta *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin eksikliğine bir işaretir ve onu tamamlama amacı gütmektedir. Yine *Ahlâk-ı Nâsirî*'de geçen bazı yerleri atlaması ve katılmadığı noktaları ifade etmesi de bu eseri tamamlama amacının bir parçasıdır. İşte Kınalızâde'nin bu yaklaşımı, ahlâkı dinî açıdan temellendirmek olduğu kadar, felsefe ile dini uzlaştırmaktır da. Bu uzlaştırmaya hemen her felsefî temellendirmenin peşine eklediği dinî atıflar da bir kanıttır. Bizce bu tavır da Kınalızâde'nin Tûsî'de gördüğü diğer bir eksiklik. Zira *Ahlâk-ı Nâsirî*'de ayet ve hadisler yer almış ve bazen bunlar birtakım felsefî izahları desteklemek amacıyla kullanılmış¹⁶ hatta çok az da olsa bazı örneklerle felsefe-din uzlaştırmasına dikkat çekilmişse de bu durum Kınalızâde'ye göre oldukça az sayıdadır. Diğer yandan *Ahlâk-ı Nâsirî*'yi okuyan biri onun ilk amacının ahlâkı dinî açıdan temellendirmek olmadığını fark eder. Böyle bir amaç olmayınca felsefe-din uzlaştırmasına dayalı bir temellendirme gayreti de neredeyse hiç hissedilmez. *Ahlâk-ı Nâsirî* felsefî mirası kullanmasıyla daha çok felsefî, sistematik, akademik ve bilgilendirici özellikleriyle karşımıza

ve içeriklerinin karşılaştırmalı tabloları ve açıklamaları için bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s.84-96, 97-308; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.90-94; Harun Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul, 1994, s.238-240.

14 Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.79-86.

15 Birkaç örnek için bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî: Ahlâk İlmi*, s.224-225 (Bu eser bundan sonra "K, A.A.: *Ahlâk İlmi*" şeklinde verilecektir.); Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* (transkripsiyon metin), s.229-230 (Bu eser bundan sonra "K, A.A. (trns.)" olarak verilecektir.); krş. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul, 2007, s.177. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî: Devlet ve Aile Ahlâkı*, s.13-17 (Bu eser bundan sonra "K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*" şeklinde verilecektir.); K, A.A. (trns.), s.327-329; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.189. K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s.101-105; K, A.A. (trns.), s.390-393; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.228. K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s.178-181; K, A.A. (trns.), s.452-456; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.271.

16 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 14, 26, 39, 42, 48, 52, 68, 108, 138, 158, 159, 160, 170, 179, 189, 222, 223, 228, 238, 258, 271, 273.

çıkarmak. Ancak Tûsî'nin bu eserden sonra yazdığı ve bazı dinî ve tasavvufî kavramları işlediği *Evsâfu'l-Eşrâf* ve ahlâkî konuları ayet ve hadislere dayalı olarak ele aldığı *Ahlâk-ı Muhteşemî* adlı iki ahlâk kitabı ele alındığında bunlardan birincisinin tasavvufî bir karakter taşıması, ikincisinin ise dinî ahlâk kategorisine girmesi nedeniyle felsefî ahlâk kapsamı dışında değerlendirilmesi daha uygun görülmüştür.¹⁷ Dolayısıyla eğer Tûsî'nin ahlâka dair tüm eserleri bir arada değerlendirilirse, işte o zaman Tûsî'nin ahlâk felsefesi, felsefî ve dinî temellendirmeleri içerir bir mahiyet arz etmiş olur.¹⁸

Burada Kınalızâde ile Devvanî arasında birtakım karşılaştırmalara dikkat çekmek de faydalı olacaktır. Zira Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'den sonraki ikinci kaynağı Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*'si olduğu ve ancak Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Celalî*'ye genelde *Ahlâk-ı Nâsırî*'de kapalı gördüğü hususları açıklama veya konuya dinî bir muhteva kazandırma zarureti hissettiğinde başvurduğu belirtilmiştir.¹⁹ Diğer taraftan Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celalî*'sinin de büyük oranda Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sine dayandığı, gerek felsefî açıklamaların gerekse de eser planının ondan alındığı, Devvanî'nin birinci el kaynaklarına yaptığı atıfların Tûsî aracılığıyla olduğu, Devvanî'nin, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserini altı yerde zikrettiği belirtilmiş ve iki eserin ayrıntılı karşılaştırması yapılarak tabloyla bu durum ortaya konmuştur.²⁰ Dikkat edilecek olursa Devvanî ile Tûsî arasındaki bu durum Kınalızâde ile Tûsî arasında olduğu söylenen durumla oldukça benzerlik göstermektedir. Anay, Devvanî'nin Tûsî'den bu kadar etkilenmiş olmasına rağmen kendisine özgü bir otantikliğinin olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede Devvanî'nin ayetler, hadisler, sahabe ve tabiûn sözleri, imamların, mutasavvıfların ve İsrâk filozoflarının ifadeleri ve keşf ehlinin zevkleri vb.yle kitabını süslemesi, edebî dil ve üslubuyla dikkat çekmesi²¹ bakımlarından *Tehzîbu'l-ahlâk* ve *Ahlâk-ı Nâsırî* gibi kendisinden önceki kaynaklardan farklılaştığını söylemiştir.²² Diğer yandan Devvanî'nin eserinde tenvir, tabsıra, hikâyât vb. başlıklar aracılığıyla, yararlandığı kaynaklarında kapalı kalan yerleri izah etme çabası sergilemesi, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin sonunda bulunan Platon'un Aristo'ya tavsiyelerine bir ilave olarak Aristo'nun İskender'e öğütlerini eklemesi²³ de ayrıcalıklı bir yönü olarak belirtilebilir.

17 Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 18.

18 Anar Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İsam Yayınları: İstanbul 2011, s. 282.

19 Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 71.

20 Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 229, 232, 236, 238-240.

21 *A.g.e.*, s. 234, 244-245, 253.

22 Devvanî'nin farklı yönlerinin toplu değerlendirmesi için bkz. *A.g.e.*, s. 241.

23 *A.g.e.*, s. 233-234.

Devvanî ile ilgili bu tabloya bakıldığında Kınalızâde'nin de onunlike benzer bir metotla ayet ve hadis gibi dinî ve dinî bağlamli alıntılara sıkça yer verdiğini, edebi bir üsluba sahip olduğunu ve açıklama babında bazı başlıklar kullandığını söyleyebiliriz. Ancak Kınalızâde'nin kendisinden öncekilerden daha fazla sayıda ayet ve hadis kullandığı, farklı izahlara yer verdiği ve öğütler eklediği bilinmektedir.²⁴ Ancak bu metodik benzerliğin büsbütün içeriğe yansıldığını söylemek zordur. Zira Devvanî, eserinde işrâkî ve tasavvufî unsurlara çokça dikkat çekip hatta bazı yerlerde akıl yoluyla bu yolu uzlaştırmaya çalışmış ve devlet başkanıyla ilgili konularda döneminin yöneticisi olan Uzun Hasan'ı öven satırlara yer vermişken²⁵ Kınalızâde'de bu unsurlar daha azdır. Fakat şu bir gerçektir ki, hem Devvanî hem de Kınalızâde ahlâkî felsefî ve dinî açılardan temellendirmeye çalışmıştır. Ancak felsefe-din uzlaştırmasının bir ahlâk temellendirmesi olarak kullanılıp kullanılmadığı meselesine gelince, işte bize göre bu durum Kınalızâde'de daha belirgindir. Dolayısıyla Kınalızâde, ahlâkî hem felsefî hem de dinî açıdan temellendirmekle yetinmemiş, felsefe ve dinin uzlaşımını bir temellendirme yapmak suretiyle de ahlâkî temellendirme çabasına girişmiştir. Hatta böyle bir uzlaştırmayla ahlâkî temellendirmesinin onun eserinin en belirgin ve farklı yönü olduğunu ileri sürebiliriz.

Şimdi Kınalızâde'nin bu yönüyle ilgili ileri sürdüklerimizi *Ahlâk-ı Alâî*'den örneklerle ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eseriyle karşılaştırmalı olarak desteklemeye başlayabiliriz. Bu doğrultuda vereceğimiz örnekleri dört farklı gruba ayıracağız. Bu grupları sıralarken, felsefe-din uzlaştırması yoluyla ahlâkın temellendirilmesinin Kınalızâde'ye en az ait olduğu yerlerden en çok ait olduğu yerlere doğru bir yol takip edeceğiz.

I. Birinci grupta vereceğimiz örnekler, Kınalızâde'nin, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde az sayıda görülen felsefe-din uzlaştırması şeklindeki temellendirmelere vurgu yaptığı durumları göstermektedir.

Bu başlık altında Kınalızâde'nin amelî hikmet ile ilgili düşünceleri örnek verilebilir. O, amelî hikmetin tanımında gizli olan gayenin, dinin amacıyla aynı

24 Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 79-86.

25 Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 234-235, 242; Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 58-59. Devvanî'nin felsefî tartışmalarda yer aldığı tarafa bakacak olursak Kınalızâde'yle karşılaştırıldığında felsefeye daha yakın durduğunu söyleyebiliriz. Zira Devvanî, Meşşâî felsefeyi âlemin ezeliiliği gibi bazı konular hariç fazla tenkit etmemekte, tersine çoğu eserinde İbn Sinâ ve Fârâbî'nin fikirlerinden faydalanmaktadır. Sudur teorisi gibi teorileri de benimseyen Devvanî, Gazzâlî'nin filozofları tekfirle suçladığı üç meselede, âlemin kıdemi meselesi hariç, diğer iki konu olan Allah'ın tikelleri bilmesi ve cismanî haşr konularında Gazzâlî'den ayrılmıştır. Bkz. Harun Anay, "Devvanî", *DİA*, TDV Yayınları: İstanbul 1994, c. IX, s. 258.

olduğunu düşünmüştür. Bu doğrultuda Tûsî'yi takip ederek hikmet ve amelî hikmetin tanımlarını verdikten sonra amelî hikmetle ilgili olarak şunları söylemiştir: “O halde amelî hikmet bir ilimdir ki, bundan fertlerin fiil ve amellerinden ve insan nefislerinden bahsolunur. Hangi amel salih ve makbuldür ki, onu elde etmek insan nefsinin hakikî saadeti elde etmesine sebeptir? Hangi amel fasid ve çirkindir ki, ona sahip olanlar dünyada ve ahirette zararda olurlar? Böylece birinci kısımdaki amellerle ruhun süslenip, ikinci kısmındaki çirkin huylardan kendini temizlemek mümkün olsun.”²⁶ Kınalızâde bu ifadeleriyle amelî hikmetin insanın nefsini temizlemeyi hedeflediğini ve bu yolla insanı hakikî saadete ulaştıracağını benimsemiştir. O, amelî hikmetin bu amacının dinin temel hedefiyle tam bir uzlaşma içerisinde olduğunu Tûsî'nin de yaptığı gibi sözlerinin bittiği yerde şu ayetle desteklemiştir: “Onu (nefsini) tertemiz yapan kişi muhakkak umduğuna ermiştir. Onu (nefsini) alabildiğine (günahla) örten kişi ise elbette ziyana uğramıştır.”²⁷ Ancak Kınalızâde ahlâk ilminin faydalarıyla ilgili bölümde Tûsî'den farklı olarak başkaca ayetler, hadisler ve birtakım dinî açıklamalarla konuyu izah etmiştir.²⁸ Böylece Tûsî'nin de dikkat çektiği felsefe-din uzlaştırmasına Kınalızâde çok daha bariz ve güçlü bir şekilde vurgu yapmıştır.

Diğer örnek, amelî hikmetin üç kısmıyla ilgilidir. Kınalızâde burada Tûsî'den yararlanarak amelî hikmetin üç bölümünü şöyle belirtir: 1. Tek bir şahıstan meydana gelen fiil ve amelleri esas alan ilimdir. Buna “ilmu'l-ahlâk” (bireysel ahlâk) denir. 2. Ev halkı ile olan fiil ve amellerden bahseden ilimdir. Buna “ilmu't-tedbiri'l-menzi” (aile ahlâkı) denir. 3. Bütün şehir halkı ve bütün diyarların karışması itibariyle meydana gelen tavır, davranış ve fiillerdir ki, buna “ilmu't-tedbiri'l-medine” (devlet ahlâkı) denir.²⁹ Bundan sonra Kınalızâde, yine Tûsî'nin yaptığı amelî hikmet ile fıkıh ilmi arasındaki benzerliğe dikkat çeker. İlahi inayetten güç alanların (Peygamberler, veliler, imamlar vs.) koyduğu ilahi kanunları (nevamis-i ilahi) ifade eden Fıkıh ilminin 1. Bireyleri ilgilendiren konuları içeren “ahkâm-ı ibadet” 2. Ev sahiplerini ilgilendiren konuları içeren “münakehat” ve “muamelat” 3. Memleketler, beldeler ve kulların çoğunun ortak davranışları ile ilişkileri itibariyle meydana çıkan konuları içeren “hudud-u siyaset” olmak üzere üç sınıf olduğunu aktarır. İşte Kınalızâde, fıkıh ilminin bu

26 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 29; K, A.A. (trns.), s. 48.

27 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 29-30; K, A.A. (trns.), s. 48; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 26; ayet için bkz. Şems, 91/7-10.

28 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 34-36; K, A.A. (trns.), s. 53-55. Ayetler için örnek olarak bkz. Kamer, 54/55; Araf, 7/40.

29 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 32-33; K, A.A. (trns.), s. 50-51.

üç kısmı ile ameli hikmetin yukarıdaki üç kısmının birbirine denk düştüğünü Tûsî'den alarak belirtir³⁰ ve felsefe-din uzlaştırmasına dikkat çeker.

Başka bir örnek de insandaki kuvvelerle ilgilidir. Tûsî'den aktarımları içeren bu kısımda Kınalızâde insandaki üç kuvvenin insanın şeref ve noksanlığı açısından sıralarını verir: 1. En aşağı kuvvet olan “behimi kuvvet” (nefs-i behimî). 2. Ortadaki kuvvet olan “kuvvet-i sebûiyye” (nefsi seb’î). 3. En üst kuvvet olan “kuvvet-i melekiye” (nefs-i melekî). Kınalızâde’ye göre insan bu kuvvetlerden istediğine yönelebilir ve hangisine yönelirse ona göre konumunu belirler. O, bu noktada Tûsî’den aktarımla bu üç kuvvete Kur’an’da da işaret edildiğini söylemiş ve bunların sırasıyla 1. Nefsi emmare, 2. Nefsi levvame, 3. Nefsi mutmainne olduğunu belirtmiştir.³¹ Kınalızâde burada Tûsî’nin yapmış olduğu felsefe-din uzlaştırmasına katılmış ve açıklamalarını olduğu gibi aktarmıştır.

II. İkinci gruptaki örnekler Tûsî’nin, *Ahlâk-ı Nâsirî*’de açıkça vurgulamadığı yerler veya ileri sürdüğü dinî temel ve felsefe-din uzlaştırmasının yetersiz olduğu durumlarla ilgilidir. Kınalızâde burada ya ahlâkla ilgili uzlaştırmacı temeli yetersiz göyerek güçlendirmiş, ya bu uzlaştırmayı kuvvetlendirmek amacıyla ileri sürülen dinî atıfları zayıf bularak yerlerine farklı dinî atıflar kullanmış ya da mevcut dinî atıflara başkalarını ekleyip sayısını artırarak onu güçlendirmeye çalışmıştır.

Bu başlık altındaki ilk örnek huyun değişip değişmediğiyle ilgilidir. Bu konuda Kınalızâde Tûsî’den yararlanarak filozoflar arasında üç temel görüşün bulunduğunu belirtmiştir: 1. Huy değişmez çünkü huy doğuştan gelir. 2. Huy iki türlüdür. Tabii olanı yaratılıştan gelir ve değiştirilemez, diğeri ise anlaşma ve alışkanlıklarla kazanılır ve bu değişebilir. 3. Ahlâkın yani huyun değişebildiğini savunanlar. Kınalızâde de Tûsî gibi filozofların ve İslam âlimlerinin çoğunun üçüncü görüşü savunduğunu belirtir.³² Ancak Kınalızâde’nin buradaki farklılığı, üçüncü görüşü izah ederken görülmektedir. Tûsî’nin belirttiklerini vermekle yetinmeyen Kınalızâde önce Gazalî ve Ragıp el-İsfahanî (ö.1108) gibi İslam düşünürlerinin görüşlerinden örnekler sunmuş,³³ ardından huyun değişebilirliği

30 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 33-34; K, A.A. (trns.), s. 51; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 17.

31 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 86-87; 95-96; K, A.A. (trns.), s. 93, 100-101; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 37, 56; Tûsî’nin nefsin bu güçleriyle ilgili felsefi izahları için ise bkz. s. 50-55. Oktay, Kınalızâde’nin nefis konusundaki düşüncelerini derlemiş ve nefsin güçleriyle ilgili olarak, bilme gücüne (kuvvet-i âlime-nutke) melekî nefis (nefs-i melekî), arzu gücüne (kuvvet-i sheviyye) hayvanî nefis (nefs-i behimî), öfke gücüne (kuvvet-i gadabiyye) yırtıcı nefis (nefs-i seb’î) adlarının verildiğini belirtmiştir. Bkz. Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.158; ayrıca bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, “Kınalızâde Ali Efendi’nin Nefis Konusundaki Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Isparta 2001, ss. 93-119.

32 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 36-37; K, A.A. (trns.), s. 56; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 82.

33 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 39-41. Söz konusu görüşlerden örnekler, transkripsiyon metinde yer

görüşünü kahir ekseriyette savunan filozofların görüşünün doğruluğu ile dinin taleplerinin anlamlılığı ve makullüğü arasında ilişkiler kurarak bir tür felsefe-din uzlaştırmasıyla bu ahlâk meselesini temellendirmeye çalışmıştır.³⁴ Burada Tûsî'de cılız bir şekilde görülen dinî temellendirme ve felsefe-din uzlaştırması, Kınalızâde'de oldukça bariz bir şekilde karşımıza çıkar. Tûsî ise bu konuyu daha çok felsefî tarzda açıklamıştır. O, filozof görüşlerine vurgu yapmış, hatta birtakım kıyas ve bu kıyas önermelerinin tahlillerini yaparak huyun değişebilirliğini çoğunlukla rasyonel tarzdaki kanıtlamalarla ortaya koymaya çalışmıştır.³⁵

Diğer örnek ruh ile ilgilidir. Kınalızâde'nin insan ruhu/nefsi, özellikleri ve güçleriyle ilgili olarak aktardığı felsefî birikim Tûsî'ye dayalıdır.³⁶ Bu bağlamda Kınalızâde, Tûsî'ye müracaatla amelî hikmetin adeta insan ruhunu eğiterek güzel davranışlar çıkarmasını öğrettiğini, işte bu insan ruhunun tanınması gerektiğini söyler ve insan ruhunun üç makamı olduğunu belirtir.³⁷ Bu makamlardan ilkinin filozofların kavramlarıyla “insan nefsi” veya “nefs-i natıka” olduğunu söyleyen Kınalızâde, bu noktada Tûsî'den farklı olarak dinde buna ruh dendiğini ve “Sana ruhu sorarlar. De ki ruh, rabbimin emrindedir.” ayetinin bunu gösterdiğini eklemiştir. O, buna ilaveten ayetin ifade ettiği ile Müslüman âlim ve sûfilerin ruha dair söyledikleri arasında birtakım ilişkilendirmelerde bulunmuştur. Ruhun en yaygın tanımını da aktaran Kınalızâde, Şeyh Şihabuddin Ömer-i Sühreverdi'ye (ö.1234) de müracaat etmiştir.³⁸ Kınalızâde'nin burada ahlâkın temeline yerleştirdiği felsefe-din uzlaştırması çabası, bu bölümde Tûsî'de fark edilmeyecek kadar azdır. Kınalızâde'nin ruhun ikinci makamı olan ruh-beden ilişkisine ve üçüncü makamı olan ruhun kuvvelerine ilişkin açıklamalarının genel çerçevesi de Tûsî'ye dayalıdır ama özellikle nefsin güçleriyle ilgili bölümde Kınalızâde'nin açıklamaları daha fazladır.³⁹ Ayrıca Kınalızâde bu bölümde az da olsa dinî metinlere atıflarda bulunmuş⁴⁰ Gazali ve bazı mutasavvıfların nefsin güçleri ile dinî bazı unsurlar arasında ilişkiler kurmalarına (nefsin güçlerine melek denmesi gibi) dikkat çekmiştir.⁴¹ Burada da Kınalızâde felsefe-din uzlaştırması noktasında Tûsî'nin göstermediği gayreti göstermiştir.

almamaktadır.

34 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 41-43; K, A.A. (tns.), s. 57-59.

35 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 82-86.

36 *A.g.e.*, s. 27-37.

37 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 43-45; K, A.A. (tns.), s. 61-63.

38 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 45-46; K, A.A. (tns.), s. 63; ayet için bkz. İsrâ, 17/85.

39 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 46-64; K, A.A. (tns.), s. 64-76.

40 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 56; K, A.A. (tns.), s. 70; ayet için bkz. Fussilet 41/53.

41 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 63; K, A.A. (tns.), s. 76.

Başka bir örnek de insanın âlemdeki durumu ve onun varlıkların en mü-kemmeli ve en şerefli olmasıyla ilgilidir. Kınalızâde'nin bu konudaki açıklamaları Tûsî'den yaptığı felsefî alıntılarını içermektedir. O, burada varlık cinslerini ve türlerini açıklayıp olgunluk ve şereflerine göre yapılmış bir hiyerarşiye değindikten sonra insanları da kendi içerisinde bir derecelendirmeye tabi tutmuş ve onların içerisinde peygamberlerin üstün olduğunu vurgulamıştır.⁴² Kınalızâde bu noktada Tûsî'ye bir ilave yaparak benzer hiyerarşiyi peygamberler arasında da yapmış ve bu hususta dinî bilgilere atıfta bulunmuştur.⁴³ Fakat varlıkların yapıları, cinsleri ve türleri hakkındaki izahlarda gerek Tûsî gerekse Kınalızâde birtakım dinî metinlere işaret eden bilgilere yer vermek bakımından benzerlik sergilemişlerdir.⁴⁴

Kınalızâde insanî nefsin üç kuvvesini yine Tûsî'den yararlanarak erdemler açısından da ele almıştır. Nefs-i behimî, nefs-i seb'î ve nefs-i melekî olan bu üç kuvvet, Kınalızâde'nin Tûsî'den yaptığı aktarım çerçevesinde, itidal üzere kullanılırsa bu kuvvetlere denk düşen erdemler sırasıyla iffet/ölçülülük, şecaat/cesaret ve hikmet/bilgelik olarak karşımıza çıkar. Bu üç erdemın bireyde gerçekleşmesi sonucunda o kişi adil olur ve dolayısıyla dördüncü olarak adalet erdemi söz konusu olur.⁴⁵ Daha sonra Kınalızâde her bir erdemın alt türlerini yine Tûsî'den yararlanarak sıralamıştır. Bu erdemlerin hem Aristoteles'in erdemlerinden hem de İslam dininin getirdiği birtakım erdemlerden yararlanılarak ortaya konduğu açıktır.⁴⁶ Ancak burada bizi ilgilendiren yön, Kınalızâde'nin ahlâk anlayışında erdemleri açıklarken felsefî olduğu kadar dinî bir temeli de önemsedir. Zira o, erdemle ve özellikle de dört erdemın alt başlıklarıyla ilgili açıklamalarda çokça dinî referans ve izahlara yer vermiştir. Örneğin dört erdemın alt başlıkları içerisinde yer alan ve karışık olarak verdiğimiz tevazu, hayâ, rıfk, kanaat, îsar, ülfet,

42 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 65-71; K, A.A. (trns.), s. 77-82; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 38-42.

43 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 71-72; K, A.A. (trns.), s. 82-83.

44 Örnek olarak bkz. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 69, 71; K, A.A. (trns.), s. 80,81; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 39,42.

45 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 95-97; K, A.A. (trns.), s. 102-103; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 89-91. Buradaki üç kuvvet Platon'un, sırasıyla iştihâ, tin/gönül ve akıl dediği üç parçalı ruh anlayışındaki üç kuvveti; üç erdem ise Platon'un ruhun üç parçasına/kuvvetine sırasıyla karşılık getirdiği ölçülülük, cesaret ve bilgelik erdemlerini ifade eder. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 2006, s. 319-320.

46 Ayrıntılar için bkz. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 97-123; K, A.A. (trns.), s. 105-113; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 93-97. Aristoteles'te erdemler dört temel erdemle sınırlı değildir. Onda erdemler "dianoetik erdemler" ve "ahlâksal erdemler" olarak ikiye ayrılır ve dianoetik erdemler kendisini bilgelikte gösterirken, ahlâksal erdemler ise çerçevesi orta yol teorisiyle belirlenen çok sayıda erdemi barındırır. Aristoteles'teki bu erdemler, Platon'un belirledikleri de dâhil olmak üzere, dostluk, kendine hâkim olma, uzlaşma, aklıbaşındalık, nüktedanlık, yüce gönüllülük, utanma vb. şeklinde belirtilebilir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Ayraç Yay., Çev. Saffet Babür, Ankara, 1997, s. 23-40, 60-65, 94, 97, 128-129; Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, s. 60-61.

şefkat, ibadet ve takva gibi konularda ayetler, hadisler, sahabeden ve önde gelen İslam büyüklerinden sözler, davranışlar ve tavsiyeler nakletmiştir.⁴⁷ Daha da önemlisi Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'de bulunmayan takva bölümüne eserinde yer vermiş olması ve bunu ayet ve hadislerle açıklayıp desteklemesidir.⁴⁸

III. Üçünü grup örnekler, Tûsî'nin dinî aktarımlara ve felsefe-din uzlaştırmasına neredeyse hiç dikkat çekmediği konularla ilgilidir. Kınalızâde burada yoğun bir şekilde dinî atıflarda bulunmuş ve ahlâkı bariz bir felsefe-din uzlaştırmasıyla temellendirmeye çalışmıştır:

Buna en güzel örnek erdem cinslerinin zıddı olan erdemsizlikler ya da reziletler konusudur. Adet olduğu üzere felsefî temeli Tûsî'den alan Kınalızâde, reziletlerin faziletlerin zıddı olduğunu söyleyip faziletlerin vasat ve itidal olduğunu (ki bu Aristoteles'in orta yol teorisine dayanır) belirttikten sonra, Tûsî'den farklı olarak başkaca ayetlerle birlikte "Bizi doğru yola ilet" ayetine atıfta bulunmuş⁴⁹ ve şu açıklamayı yapmıştır: "Buradaki doğru yol itidal olan yoldur. Bu yolu iman, ahlâk ve amel neşesi içinde kazanan kişi, ahiret neşesini elde eder. Ahlâk ve amelde itidale riayetin bir örneği sıradır. (...) kim bu dünyada iken ahlâk ve amele itidal üzere riayet etmişse, (...) bunu aşar. İtidal haddinden ifrat ve tefrite yönelenler, sıratı geçemezler."⁵⁰ Kınalızâde burada fazileti vasat ve itidal, rezileti de itidalden çıkıp ifrat ve tefrite sapma olarak tanımlamış ve bu tanıma "İşlerin en hayırlısı en mutedil olanıdır" söz/hadisini destek olarak getirmiştir.⁵¹ Bu açıklamalarıyla Kınalızâde erdemlerin temelinde yer alan orta yol teorisini ayet ve hadislerle desteklemiştir. Kınalızâde'nin reziletler dediği erdemsizliklerle ilgili açıklamaları da hep bu bakış üzerinden gitmiştir.⁵² Aynı tutum bireysel ahlâkla ilgili olarak eserin ilerleyen sayfalarında devam etmiştir. Bu konuda birçok örnek aktarmak mümkünse de oldukça fazla olmaları nedeniyle burada aktarmaya gerek görmüyoruz.⁵³ İşte bu bölümlerde Kınalızâde'nin gösterdiği uzlaştırmacı temellendirme Tûsî'de neredeyse yoktur.

47 Bu erdemlerle ilgili olarak sırasıyla bkz. K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 101, 103, 104, 106, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 118-123; K, *A.A.* (trns.), s. 110-113; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 89-97.

48 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 118-123.

49 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 123-124; diğer ayetler için bkz. K, *A.A.* (trns.), s. 116; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 98-100. Ayet için bkz. Fatıha, 1/6.

50 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 124; K, *A.A.* (trns.), s.117.

51 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 125; K, *A.A.* (trns.), s.117-118.

52 K, *A.A.*: *Ahlâk İlmi*, s. 126 vd., adalet ile ilgili olarak ise bkz. s. 136-139 vd.; K, *A.A.* (trns.), s. 118-123,135-139.

53 Örneğin "Faziletlerin devamını sağlayan ruhun sıhhatini korumak" adlı bölümde ilimde tekrarın önemi ve manevî yükselişte zühd yaşamı (s. 161), mala fazlaca tamah etmemek gerektiği (s. 162), eksikliğin ve ayıbın farkına varmak, (s. 164-165) ve kibirden korunma (s. 166) konularında ayet, hadis, sahabe sözleri vs. gibi dinî

Diğer örnek adaletle ilgilidir: *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin planı üzere konuyu ele alan Kınalızâde,⁵⁴ adaletin ilgili olduğu üç husus (malların taksimi, muamelatta adalet, eğitim ve yönetimde adalet) üzerine açıklamalar yapıp eğitim ve yönetimdeki adalet konusunu açıklarken, en doğru adaletin Tanrı'nın adaleti olduğu noktasında Tûsî'yle hemfikirdir ve hatta ikisi de aynı ayete işaret ederler.⁵⁵ Burada her ikisi de felsefe-din uzlaştırmasına yönelmiştir.⁵⁶ Fakat Kınalızâde, ayette geçen “mizan” ve “hadid” kavramlarını açıklamak ve ayrıca bu bağlamda “tenbih” başlığını açıp burada adaletin birtakım bireysel, sosyal ve yönetsel yönlerine dikkat çekmek, adalet erdemi ile ilgili kaynaklarda geçen iki farklı tanım arasındaki çelişkiyi vurgulamak ve tüm bunlarla ilgili çok sayıda ayet, hadis ve sözlere yer vermekle Tûsî'den farklılaşır.⁵⁷ Aynı başlık içerisinde Allah'a ibadet etmeyle ilgili olarak yine Tûsî'den filozof görüşlerinin bir kısmını aktaran Kınalızâde⁵⁸ bu görüşleri destekler nitelikte ve hatta bunun ilerisinde, her mükellefe gerekli olan hizmetler ile iman ve amel gibi konulara dair açıklamalar yaparak felsefe-din uzlaştırmasına yönelmiştir. Tûsî bu bölümde nadiren de olsa dinî metinlere dikkat çekmiş olsa bile bu çabası Kınalızâde'ye göre oldukça silik kalmıştır.⁵⁹

Kınalızâde, “fazilet ve saadetin kazanılması için yol nedir” başlığında Tûsî'nin felsefî açıklamalarını ayetlerle desteklemeye devam etmiştir.⁶⁰ “Faziletlerin devamını sağlayan ruhun sıhhatini korumak” başlığında da felsefî mirası Tûsî'den aktarmış ancak dinî temellendirmeleri yoğun ayet, hadis, söz, şiir, fikhî bilgiler, sahabe hayatından örnekler vb. ile yapmayı sürdürmüştür. Hatta Tûsî'nin değinmediği zühd gibi konulara değinip bunları savunmuştur. Kınalızâde'nin açtığı başlıkların dinî bağlamda olması karşısında Tûsî daha çok filozof görüşlerini aktarıp felsefî bir yol takip etmeyi tercih etmiştir.⁶¹

temellendirmeler ile felsefî izah ve örnekler bir arada yer almaktadır. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 161-166; K, A.A. (trns.), s. 156-168.

54 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 135-150; K, A.A. (trns.), s.135-147; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 112-129.

55 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s.1 36; K, A.A. (trns.), s. 135-136; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 114. Ayet için bkz. Hadid 57/25.

56 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 138; K, A.A. (trns.), s. 136-137; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 115.

57 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 138-141; K, A.A. (trns.), s. 137-139; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 523.

58 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 141-144; K, A.A. (trns.), s. 141-143; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 121-124.

59 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 144-148; K, A.A. (trns.), s. 144-145; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 127-128.

60 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 154; K, A.A. (trns.), s. 150-152; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 133. Ayet için bkz. Duha 93/7.

61 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 157-166; K, A.A. (trns.), s. 155-168; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 138, 140-142, 147-148; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.525. Devvanî zühd ve uzlete karşıdır. Bkz. Anay, *Celeleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 335-336.

Konu ruhî hastalıkların tedavisine geldiğinde Tûsî'de dinî temellendirmeler azalırken Kınalızâde'de iyice artmaktadır. Bu tersine durum, eserin sonuna doğru yoğunlaşarak devam etmektedir. Zaten bu konudan sonra deyim yerindeyse Kınalızâde'nin yaptığı şey, Tûsî'den felsefi izahlar aktarıp peşinden bunlara dinî açıklamalar eklemek şeklinde olmuştur. Hatta Tûsî'den yapılan aktarımların miktarı da azalmaktadır. Burada Kınalızâde'nin hangi konularda Tûsî'nin felsefi izahlarına dinsel temeller aradığına dair örnekler o kadar çoktur ki bunların hepsini burada aktarmak çalışmamızın sınırlarını oldukça aşar. Bu nedenle maksadımızı ifade etmek üzere, cehalet türlerinden cehl-i basit, gazap ve sinirli haller ve tedavileri, övünme, münakaşa, kibir, alay, vefanın tersi olan gadr, zulüm, değerli şeyleri istemek, korkaklık, şehvet hastalıklarının ilaçları, şehvet, tembellik, hüzn ve haset gibi konuların sadece isimlerini zikretmekle yetiniyoruz.⁶² Haset konusundan sonra Tûsî, yalan söyleme, gösteriş, cimrilik ve riya gibi konuları çok kısa bir şekilde irdeleyip ev idaresi bölümüne geçerken Kınalızâde dilin afetleri konusunu bir ilave olarak açıklayıp diğer bazı kötü davranış ve reziletleri incelemeye devam eder. Bu bölümlerde özellikle Gazali'den yararlanan Kınalızâde konuyu dinî çerçevede ele alıp inceler ve uzlaştırmasını yoğun bir şekilde sürdürür.⁶³

Kınalızâde'nin ruhî hastalıkların ilaçları bölümünden itibaren sergilemiş olduğu açık ve yoğun felsefi, dinî ve felsefe-din uzlaştırması tarzındaki temellendirmeler, aile ve devlet ahlâkı bölümünde artarak devam etmektedir. Bu bölümlerde Kınalızâde, Tûsî'den felsefi aktarımları sürdürse de birtakım takdim tehirlere bulunma ve bazı bölümleri atlamalara daha fazla başvurmuştur. Diğer taraftan felsefi aktarımları takip eden dinî izahlara tarihsel bilgileri de yoğun bir şekilde ilave etmeye başlamıştır. Özellikle devlet ahlâkı bölümünde bu durum daha net bir biçimde görülür. Burada da her konuya örnekler vermemiz mümkün değildir. Ancak bir fikir edinmek bakımından evin ve yurdun yapısı, mal ve para, aile ve çocukların terbiyesi, çocukların terbiye usulleri gibi konular çok sayıdaki örneklerden bazıları olarak verilebilir. Bunlar ve devamındaki diğer bölümlerde Kınalızâde'nin dinî temellendirmeleri Tûsî'yle karşılaştırılamayacak derecede çoktur. Yine devlet ahlâkında da örneğin altıncı bölüm olan şehirlerin idaresi, sevgi, sevginin sebepleri, mertebeleri vb. gibi devam eden konularda hep aynı tavır karşımıza çıkar.⁶⁴

62 Bu konularla ilgili olarak sırasıyla bkz. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 175-177, 180-181, 183-184, 187-210, 211-326; K, A.A. (trns.), s. 176-320; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 153-181; krş. Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları: İstanbul 1993, c. III, s. 378, 433-437, 773-784.

63 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 228-326; K, A.A. (trns.), s. 246-320; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 181-184.

64 Bu konularla ilgili olarak sırasıyla bkz. K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 19-21, 23-59, 61-

Kınalızâde'nin felsefe-din uzlaştırması temellendirmesine çok güzel bir örnek de hatime bölümünde karşımıza çıkmaktadır. Burada Kınalızâde önce *Ahlâk-ı Nâsırî*'de geçen Platon'un Aristoteles'e verdiği nasihatleri, ardından *Ahlâk-ı Celalî*'de geçen Aristoteles'in İskender'e verdiği öğütleri aktarır. Bunlar felsefî birikim olmak bakımından ahlâkın felsefî temeline yöneliktir. İşte Kınalızâde'nin bu nasihatlere ilave ettiği iki nasihat oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Kınalızâde, önce Şeyh Abdulhâlık Gücdüvânî'nin (ö.1220), ardından Mevlana Celaleddin Rumî'nin (ö.1273) vasiyetlerini söz konusu iki nasihate ilave etmiştir. Kınalızâde'nin nasihatlerini aktardığı iki kişinin Müslüman-sûfî kişilikleri göz önüne alındığında ve nasihatlerinin dinî içerikleri hesap edildiğinde, onun felsefî nasihatlere dinî nasihatler ilave etmek suretiyle ahlâka bir de dinî temel kazandırdığını ve felsefe-din uzlaştırmasına gittiğini açıkça söyleyebiliriz. Kınalızâde'nin bu bölümde yaptığını ne Tûsî ne de Devvanî'de görmekteyiz.⁶⁵

IV. Dördüncü örnek grubu ise Kınalızâde'nin felsefe-din uzlaştırması yoluyla yaptığı ahlâk temellendirmesini en üst noktasına ulaştıran örneklerdir. Buradaki örnekler Kınalızâde'nin hem Tûsî'ye hem de Devvanî'ye muhalefet ettiği yerlerdir. Burada ahlâkın kimi felsefî temellendirmelerini Kınalızâde hatalı bularak ya bu açıklamaları atlamış ya bunlara açıkça karşı çıkmış ya da dinle uzlaşabilecek hale getirmiştir. Buradaki örnekler felsefe-din uzlaştırmasının Kınalızâde'de bir temellendirme olarak kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Birinci örnek Tehâfütlerin merkezinde yer alan cismanî haşr meselesidir. Kınalızâde'nin değerlendirmesine göre filozofların çoğu ve bazı İslam filozofları (İbn Sina gibi) birtakım aklî çıkarsamalarla ruhanî marifet, hakikî saadet ve aklî zevklere ters düşen sonuçlar doğurması nedeniyle bedensel haşre karşı çıkıp ruhanî haşrı benimsemişlerdir. Ancak Kınalızâde, böyle bir ruhanî haşr anlayışının dinin inanç esaslarına ters düştüğünü, özellikle Yunan felsefesinin maddi karakterli oluşunun buna neden olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ Ancak Kınalızâde, söz konusu ifadelerinin devamında haşrin rasyonel ve teolojik izahlarını yaparak bir uzlaştırma çabası içerisine girmiştir. Ruhanî ve bedensel haşrı birtakım nakil-

74, 119-172; K, A.A. (trns.), s. 333-373,405-450; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 191-197, 199-200, 205, 207, 215, 235-266; Kınalızâde'nin aile ve devlet ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, s. 97-132; Fahri Unan, *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet Kınalızâde Ali'nin Medine-i Fâzıla'sı*, Lotus Yayınları: Ankara 2004.

65 K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 273-287; K, A.A. (trns.), s. 531-543; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 337-339. Devvanî'nin ilave ettiği öğütler için bkz. Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 233, 240; Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 58, 70, 96.

66 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 78-79; K, A.A. (trns.), s. 87-88.

lerden yararlanarak açıklamaya başlayan Kınalızâde Yunan felsefesinin olumsuz etkilerinden kurtulamayanların, “Cismanî lezzetler kendisinden önce bir elem gelmeyince gerçekleşmez. O halde elemlerden safi olan cennette cismanî lezzetin varlığı düşünülemez.” biçimindeki iddiayı şöyle bir rasyonel izahla reddetmiştir: “Ahiretteki cismanî lezzetler, dünyadaki cismanî lezzetler nev’inden değildir ki, buna ait olan özellik onda da olsun? Aksine ahiretteki cismanî lezzetler, hakikatte dünyadaki cismanî lezzetlere zıttır.”⁶⁷ Kınalızâde bu değerlendirmelere ilave olarak başkaca iddiaları da ele almış ve onlara yine aynı bakışla karşılık vermiştir. Kendi düşüncesini Platon’un idealar teorisiyle destekleyen Kınalızâde, haşrin ruh ve bedenle olacağını felsefî-rasyonel izahlarla göstermeye çalışmıştır. Fakat bu felsefî izahların hemen devamına başta Kur’an’dan olmak üzere, sûfilardan, Sa’duddin Taftazanî (ö.1390) ve Şihabuddin Sühreverdî (ö.1191) gibi Müslüman düşünürlerden destekler bulmaya gayret sarf etmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla Kınalızâde, arındırılmış, gözden geçirilmiş ve yeniden yorumlanmış bir felsefenin en nihayetinde dinle bir çatışma içerisinde olamayacağını kabul ederek uzlaşımın varlığına dikkat çekmiş ve ahlâkı temellendirmedeki tavrından ödün vermemiştir.

Oysa Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*’sinde daha çok ruhanî haşre vurgu yapmıştır. Gafarov’un belirttiği üzere, Tûsî mutluluk anlayışını hazlara dayalı olarak ortaya koyar. Tûsî’ye göre esas olan manevi hazlardır, maddî hazlar sadece manevi hazlar için birer araçtır. Bu nedenle dünya mutluluğu geçiciyken ahiret mutluluğu kalıcıdır. İnsan bedenle de ruhla da mutlu olabilir ama aralarında fark vardır. Bedensel mutluluk nisbîyken ruhsal mutluluk mükemmeldir. Bedensel mutluluk ruhsal mutluluğun bir aracıdır ve bu aracılığını sağlayabildiği ölçüde işe yarar. Tûsî gerçek mutluluğu Allah’a yakınlıkta görür ve mutluluğun kaynağını iyi, mutsuzluğun kaynağını da kötü ahlâkta bulur. Ona göre dünyadaki mutluluk veya mutsuzluk hem bedensel hem de ruhsal olurken ölümden sonra gerçekleşecek olan mutluluk ve mutsuzlukta bedene yer yoktur, yani ruhanîdir.⁶⁹ Devvanî de cismanî haşr meselesinde Gazali’den farklılaşarak İbn Sina ve Tûsî’nin yanında yer almıştır.⁷⁰

Diğer örnek kız çocuklarının eğitimiyle ilgilidir. Tûsî, kız çocuklarının birtakım edep, terbiye ve beceriler konusunda eğitilmelerinin lüzumunu belirtmesine karşılık okuma ve yazmadan men edilmeleri gerektiğini açıkça ifade etmiştir. İlginçtir, Devvanî de bu konuda Tûsî’ye katılmıştır.⁷¹ Ancak Kınalızâde bu

67 Her iki ifade için bkz. K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 81; K, A.A. (trns.), s. 89-90.

68 K, A.A.: *Ahlâk İlmi*, s. 81-86; K, A.A. (trns.), s. 90-94.

69 Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, s. 180-184. Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.60-79.

70 Anay, “Devvanî”, s. 258.

71 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 215; Demirkol, *Nasîreddin Tûsî’nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 73, 223-224.

anlayışa açıkça itiraz ederek onlara karşı çıkmıştır. Bu konuda “İlim öğrenmek her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır.” hadisi ile Hz. Aîşe ve İslam dünyasından eğitim almış kadınları örnekler vererek kız çocuklarının eğitilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁷² Onun bu yaklaşımı, ahlâkı temellendirirken dinî temel kadar, felsefi birikimin bu dinî temelle tashih edilmesini ve uzlaştırmasını da gerekli kılmaktadır.

Son bir örnek de içki adabıyla ilgilidir. Tûsî “ev idaresi” makalesinin çocukların “yönetim ve idaresi” başlıklı dördüncü faslında meclislerde “içki içme adabı” ile ilgili bir başlık açmıştır.⁷³ Kınalızâde ise içki içme konusunu tamamen atlayarak sadece yeme içme adabıyla ilgili Tûsî’nin değindiği bazı konularla Hz. Peygamberin sünneti arasında uzlaştırmalar yapmış, ilave bazı açıklamalarda da bulunmuştur.⁷⁴ Kınalızâde’nin bu tutumu dinî hassasiyetiyle ilgili olup ahlâkı temellendirmede felsefi mirastan yararlanırken bu mirası sorgulamadan almamak gerektiğine bir vurgudur. Hatta onun bu yaklaşımı neyin felsefi olduğu neyin felsefi olmadığına dair önemli bir dikkat çekmedir. Dolayısıyla Kınalızâde felsefe ile dini uzlaştırarak ahlâkı temellendirme çabasından geri adım atmamış olmaktadır.

Sonuç

Sonuç itibariyle Kınalızâde Ali Efendi’nin *Ahlâk-ı Alâî* eserinde ahlâkın iki temel dayanak üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi din, ikincisi ise felsefedir. Bu iki dayanağın hangisi öncelikli ve esas olandır sorusuna gelince, bununla ilgili bir karar vermek güçtür. Fakat eserin sistemi, tasnifi, bölümleri ve bölümlerinde açıklamaların büyük oranda felsefi birikime dayalı olduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte felsefi temellendirmelerin sürekli dinî metinler ve kültürle izah edildiği de bir o kadar barizdir. Yalnız asıl dikkat çeken, felsefi ve dinî temellendirmelerin hep bir uzlaştırma mantığıyla karşımıza çıkarılmış olmasıdır. Kimi zaman felsefe ile dinin çatışır gözüktüğü durumlarda ise Kınalızâde, dini esas alıp felsefenin doğru veya arındırılmış olanını tercih ederek, başka bir ifadeyle de felsefi birikim üzerine tekrar felsefe yaparak bu felsefe ile din arasında bir uzlaştırma çabasına girişmiştir. Zaten felsefe-din uzlaştırması da herhangi bir sorunun bulunduğu veya var sanıldığı durumlarda kendisini açığa çıkartır. Böylece felsefe ile din arasında bir sorun olmadığını göstermeye çalışan Kınalızâde tüm bu gayretleriyle, bir taraftan felsefe-din uzlaştırması yapmış diğer taraftan bu uzlaştırmayla ahlâkı temellendirmiştir. Kınalızâde’nin bu temellendirmeye ısrarla vurgu yapması onu, kendisinden oldukça fazla bir şekilde yarar-

72 K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 73-74; K, A.A. (trns.), s. 372-373.

73 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 220-221.

74 K, A.A.: *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 85-87; K, A.A. (trns.), s. 380-382.

landığı Tûsî'den ayıran en önemli yön olarak gözükmektedir. Kınalızâde, önemli kaynaklarından biri olan Devvani'den de bazı noktalarda farklılık göstermiştir. Çalışma boyunca bu farklılıklardan bazılarını dikkat çekmiş olsak da bu konuyu etraflıca ortaya koymak için sonraki araştırmacıların dikkatine bıraktığımızı belirtmek isteriz.

ÖZ

**KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'DE BİR AHLÂK TEMELLENDİRMESİ
OLARAK FELSEFE-DİN UZLAŞTIRMASI**

Felsefe tarihinde ahlâk, farklı şekillerde temellendirilmiştir. Bu temellendirmeler genel olarak “din dışı” ve “dinî” temellendirmeler olmak üzere iki grupta belirtilebilir. Başka sınıflandırmalar yapmak da mümkündür. Burada din dışı temellendirmeden kast edilen felsefî temellendirmelerdir. Önemli bir Müslüman düşünür olan Kınalızâde Ali Efendi (1510 Isparta – 1572 Edirne), *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde ahlâk anlayışını ortaya koymuştur. O, hem felsefî mirastan hem de dinî kaynaklardan yararlanmıştı. Dolayısıyla o, ahlâkı temellendirmede iki temel unsuru fazlasıyla önemsemiştir: Felsefe ve din ya da akıl ve vahiy. Nitekim Kınalızâde, bir ahlâk konusunu ele aldığı anda felsefî açıklamalar ve filozof görüşlerinin ardından sürekli bir şekilde dinî kaynaklara atıflarda bulunmuştur. Başka bir ifadeyle felsefî temellendirmenin ardından dinî temellendirmeyi de yapmıştır. Bu da bize Kınalızâde'nin felsefe-din uzlaştırmasını, ahlâkı temellendirmede kullandığını göstermektedir. Bu bağlamda, çalışmamızda Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* eseri çerçevesinde, onda ahlâkın felsefî-dinî temelini, birtakım örneklerle ortaya koymaya çalışacağız ve bunu yaparken Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'siyle karşılaştırmayı ihmal etmeyeceğiz.

Anahtar Kavramlar: Kınalızâde Ali Efendi, ahlâk, Ahlâk-ı Alâî, felsefe-din uzlaştırması.

ABSTRACT

**RECONCILIATION OF PHILOSOPHY AND RELIGION AS A
FOUNDATION OF ETHICS IN KINALIZÂDE ALI EFENDI**

In history of philosophy, the ethics is founded in different ways. These foundations can be generally stated in two groups: Non-religious and religious foundations. It is possible to make other classifications. Here, non-religious foundation means philosophical foundation. Kınalızâde Ali Efendi (1510 Isparta – 1572 Edirne), an important Muslim thinker, presented his idea of morality or ethics in his work titled *Akhlaq-i Alâî*. He benefited from both philosophical heritage and religious sources. Therefore he gave a lot of importance to two elements in his foundation of ethics: Philosophy and religion or reason and revelation. Hence

when Kınalızâde discussed a subject of ethics, he continuingly addressed to religious sources after presenting philosophical explanation and philosophers' ideas. In the other words, after philosophical foundation he makes religious foundation. This shows us that Kınalızâde used reconciliation of philosophy and religion in foundation of ethics. In this context, in this study we try to present Kınalızâde's philosophical and religious foundation of ethics in frame of his *Akhlaq-i Alâî* with some examples and comparing with Nasîr al-Dîn Tûsî's *Akhlaq-i-Nasiri*.

Keywords: Kınalızâde Ali Efendi, ethics, Akhlâq-i Alâî, reconciliation of philosophy and Religion

KAYNAKLAR

- Algül, Hüseyin, "Kınalızâde Ali Efendi", *Ahlâk-ı Alâî*, Tercüman 1001 Temel Eser, Haz: Hüseyin Algül, Bas. Tar. ve Yeri Yok, ss. 13-24.
- Anay, Harun, *Celeleddîn Devvanî Hayatı Eserleri Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul 1994.
-, "Devvanî", *DîA*, TDV Yay., İstanbul 1994, c. IX.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Ayraç Yay., Çev. Saffet Babür, Ankara 1997.
- Bertrand, Alexsis, *Ahlâk Felsefesi*, Çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş, Akçağ Yayınları: Ankara 2001.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları: Bursa 2006.
-, *Etîge Giriş*, Paradigma Yayınları: İstanbul 2008.
- Çağrıncı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, DEM Yayınları: İstanbul 2006.
- Demirkol, Murat, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınları: Ankara 2011.
- Doğan, Enfel, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Türkçe Kalem Alınmış İlk Ahlâk Kitabı: Ahlâk-ı Alâî", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 168, İstanbul 2007, ss. 73-88.
- Field, G.C., "Ahlâk Felsefesi Nedir", Çev. Recep Kılıç, *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1992, sy. 4.
- Gafarov, Anar, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İsam Yayınları: İstanbul 2011.
- Gazali, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, Çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları: İstanbul, 1993.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV Yayınları: Ankara 1996.
-, "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1993, sy. 8.

- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî: Ahlâk İlmi*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya haz: Hüseyin Algül, Bas. Tar. ve Yeri Yok.
-, *Ahlâk-ı Alâî: Devlet ve Aile Ahlâkı*, Baskıya haz: Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, Bas. Tar. ve Yeri Yok.
-, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz: Mustafa Koç, Klasik Yayınları: İstanbul 2007.
- Koç, Mustafa, “Giriş”, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz: Mustafa Koç, Klasik Yayınları: İstanbul 2007.
- Levend, Agah Sırrı, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1963.
- Nuttall, Jon, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrintı Yayınları: İstanbul 1995.
- Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayınları: İstanbul 2011.
-, “Kınalızâde Ali Efendi’nin Nefs Konusundaki Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.8, Isparta 2001.
-, “Kınalızâde Ali Efendi’nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri”, *Divân*, yıl. 7, sy. 12, İstanbul 2002.
- Özlem, Doğan, *Etik Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları: İstanbul 2010.
- Öztürk, Hüseyin, *Kınalızâde Ali Çelebi’de Aile*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Bilim Serisi 3, MN Ofset: Ankara 1990.
- Tatar, Burhanettin, “Ahlâkın Kaynağı”, *İslam’a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, DİB Yayınları: Ankara 2007.
-, “İman-Ahlâk İlişkisi”, *İslam’a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, DİB Yayınları: Ankara 2007.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayınları: İstanbul 2007.
- Unan, Fahri, *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet Kınalızâde Ali’nin Medine-i Fâzıla’sı*, Lotus Yayınları: Ankara 2004.