

## Kınalızade Ali Efendi’de Mutluluk Ahlâkı Kavramının Felsefi Temelleri\*

HASAN OCAK

Eğt. Gör. Dr. | Diyanet İşleri Başkanlığı, Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi

**Özet:** Aristoteles felsefesinin önemli kavramlarından biri olan mutluluk, özellikle ahlak felsefesi söz konusu olduğunda, İslam ahlakçıları tarafından da benimsenen ve kullanılan kavramların başında gelmektedir. İslam ahlakçıları, ana hatlarıyla felsefeyi nazari/teorik ve ameli/pratik olarak ikiye ayırmışlar, ahlak anlayışlarını da ameli felsefe içerisinde ortaya koymuşlardır. Kınalızade de mutlulukçu ahlak anlayışını benimseyen düşünürler arasındadır. Ona göre, erdemler kazanıldıktan ve kişide davranış haline geldikten sonra mutluluğa ulaşılmış olur. İnsan bu dünyada mutluluğa ulaştığında, ahirette de mutluluğa ulaşır. İnsan, doğası itibariyle mutlu olmak ister ve Kınalızade’ye göre bu ameli felsefenin yanı sıra nazari felsefenin gerekliliğinin yapılması sonucunda da sağlanmış olması gerekir. Ameli ve nazari felsefeyi yerine getirenler gerçek saadeti kazanmış olur. Bu makalede Kınalızade’nin mutlulukçu ahlak anlayışı, onun nazari ve ameli felsefeye yüklemiş olduğu anlamlar çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kınalızade Ali, ahlak, mutluluk, teorik felsefe, pratik felsefe.

\* 31 Mayıs - 2 Haziran 2012 tarihleri arasında Isparta’da düzenlenen *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu*’nda sunulan “Teorik ve Pratik Felsefe Kavramları Çerçevesinde Kınalızade’de Mutluluk Ahlakı” adlı tebliğin geniş halidir.

---

## Philosophical Bases of Concept of Eudemonism in Kınalızade Ali Efendi

HASAN OCAK

Lect. Dr. | Presidency of Religious Affairs, Selçuk High Religious Expertise Center

**Abstract:** Eudemonia, a key concept of Aristotelian philosophy, is one of the major ethical terms that have been adopted and employed by the Muslim moralists. The Muslim philosophers divided philosophy into theoretical and practical, expounding their conceptions of morality within the latter. Kınalızade is one of these philosophers who adopted the eudemonist theory of morality. For him, the attainment of eudemonia occurs through the acquisition of virtues and turning them into established habits. Man attains eudemonia in the hereafter once he attains it in this world. Man seeks to become happy by nature and this becomes possible only when one fulfills the prerequisites of theoretical philosophy along with those of practical philosophy. Those who realize both practical and theoretical philosophy may attain eudemonia. This paper is intended to address the eudemonistic morality of Kınalızade with a view to the meanings he attributed to practical and theoretical philosophy.

**Keywords:** Kınalızade Ali, ethics, eudemonia, theoretical philosophy, practical philosophy.

## I. Tarihi Arkaplan

### I.1. Nazari/Teorik ve Ameli/Pratik Felsefe Kavramları

Nazari/Teorik ve Ameli/Pratik felsefe kavramlarını ele alma-  
dan önce felsefenin ne olduğu, tarih boyunca nasıl anlaşıldığı ve  
tanımlandığı konusunu kısaca açıklamamız gerekmektedir. Felse-  
fenin ne olduğu sorusunun cevabı olarak genellikle kaynaklarımızda  
öyle bir tanım karşımıza çıkmaktadır: Felsefe; akli bilgi, kelimenin  
en geniş manası ile ilimdir. İster bilenler sınıfını, isterse tüm insan  
bilgisini esas alalım, bu konuda ortaya konan düşünce veya çalışma-  
ların tümü, felsefeyi meydana getirir. Nesnelere ayrı ve tabiatın  
zıttı sayılması yönüyle, zihinle ilgili çalışmaların tümüne felsefe  
denir. Olaylara düşünsel bakmaktan, fiziki sınırların üstüne yük-  
selmekten ve dolayısı ile hayatın sorunlarına akli bir çözüm bulma-  
ya çalışmaktan ibaret olan manevi bir duruma da felsefe denir.<sup>1</sup>  
Tanım açısından oldukça uzun olan bu bilgilere dayanarak felsefe i  
şöyle ifade edilebilir: Felsefe, varlık, bilgi ve değer alanlarında ras-  
yonel, objektif, şumullü ve tutarlı bir şekilde düşünmektedir.<sup>2</sup>

Platon'a (M.Ö. 427-347) göre "felsefe, doğruya varmak, var  
olanı bilmek için düşüncenin yöntemli bir çalışmasıdır."<sup>3</sup> Bunun  
için de, bu dünyanın kötülüklerinden kurtulmak ve olabildiğince  
Tanrıya benzemek gerekir.<sup>4</sup> Aristoteles (M.Ö. 384-322), *Nikomak-  
bos'a Etik*'in bazı bölümlerinde aklın tanrısal bir şey olduğu vurgu-  
lanmaktadır.<sup>5</sup> Aristoteles'e göre felsefe, hakikatın bilgisidir.<sup>6</sup> Yine  
Aristoteles felsefenin, var olanın ilk temellerini ve ilkelerini araştı-  
ran bir bilim olduğunu söyler. Epikür'de de insanın nihai amacının  
ilahi dünya olduğu, aynı durumun Stoacılar da olduğu kabul

<sup>1</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, s. 80.

<sup>2</sup> Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya 1999, s. 30.

<sup>3</sup> Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 78.

<sup>4</sup> Eflatun, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar 2* içinde, İstanbul 1996, 176(b),  
s. 224-225, Eflatun burada dünyadaki kötülüklerden kurtulmak için bu dünyadan  
yukarıya kaçmak gerektiğini, bunun da Tanrıya benzemekle mümkün olabileceğini  
belirler. *Devlet*, İstanbul 1995, (613a8-b1), s. 300. Eflatun burada tanrıların kendileri-  
ne benzemek isteyenlere mutlaka iyilik yapacağını ve onu yüzüstü bırakmayacağını  
söyler.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, *Ayraç Yayınevi*, Ankara 1998, s. 214.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 150.

edilmektedir. Tanrıya benzeme Klasik ve Helenistik dönemdeki felsefe okullarının nihai amacı olarak görünmüş, farklı okullarda farklı tarzlarda ve metotlarla ele alınmış, ilahileşmenin süreci ve dereceleri farklı şekilde cevaplandırılmıştır. İlahileşme, Eflâtun'da aşkın formlara doğru ahlakî bir ilahileşme, Aristoteles'te ilahi olanın kemale ermesi yani aşkın akıl olarak algılanmış, Sto'a'da ise bilginin bağımsızlığını kazanmak için ahlakî erdemde ısrar etme olarak kendini göstermiştir.<sup>7</sup> Felsefenin tarifi noktasında aynı düşünce İslam filozofları tarafından da benimsenmiştir. İlk İslam filozofu Kindi, felsefenin tariflerinden birisinin de "Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir" şeklinde belirlemektedir.<sup>8</sup>

Farabi ise, ilimleri tasnif ettiği eserinde nazari ve ameli kavramlarınabüyük önem verir ve felsefeyi bu ayırım etrafında bir konuma yerleştirir. Ona göre ilimlerden gayesi en güzel olanı elde etmeyi amaçlamaya felsefe ve genel olarak hikmet denir. Fakat faydayı elde etme gayesini taşıyanların hiçbirine genel olarak hikmet denmez ama bir kısmına felsefeye benzetilerek hikmet denildiği de olur. Gayesi güzel olan da iki kısımdır; bir kısmı yalnız bilimdir; diğeri hem bilme hem de eylemdir. Felsefe de böylece iki kısımdır. Biri insanın yapamayacağı (yapıp ortaya koyamayacağı, kudreti dışında kalan) varlıkların bilimi olup, buna nazari bilgi, diğeri, insanın yapabileceği ve güzellerini yapmaya kudreti olan nesnelere bilimi ki buna da ameli/pratik felsefe denir.<sup>9</sup>

Farabi'ye göre felsefenin gayesi öncelikle bilmek ve sonrasında bu bilgiye uygun eylemde bulunmaktır, çünkü ilim işle tamamlanır. Dolayısıyla gayeye ulaşmak için önce insanın hakiki bilgiye (hikmet) sahip olması, sonra kendini düzeltmesi ve sonrasında da da evinde, kentinde olanları düzeltmesiyle mümkün olur.<sup>10</sup> Farabi her

<sup>7</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 25-27.

<sup>8</sup> Kindi, *Tarifler Üzerine, Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s. 191.

<sup>9</sup> Farabi, *Tabsilü's-Saade*, neş. Cafer Ali Yasin, *el-A'malü'l-Felsefiyye*, Beyrut 1992, s. 20.

<sup>10</sup> Farabi, *Risale Fi Ma Yenbeği En Yukaddime Kable Taallümil Felsefe*, neş. Dieterici, *al-*

ne kadar yukarıdaki ifadelerinde felsefenin temelini sadece bilgiyi koyuyor gibi göründe de Eflatun'un "Allah'ın işlerine benzer işler yapmak" tarifini de benimsemiş ve insanın saadetini araştırırken bunu bilgeliliğin esas tanımı olarak kabul etmiş görünmektedir<sup>11</sup>. Devletin başına böyle bir bilge geçtiği zaman insanların saadete ereceklerini savunur.<sup>12</sup> İbn Sina, "Şifa" adlı ansiklopedik değer taşıyan eserinin ilahiyat kısmında nazari ilimleri: Tabiat, Matematik ve İlahiyat diye üçe ayırır ve İlahiyatı, "maddeden ayrı, sebeplerin sebebi, ilkelerin ilkesi olan Tanrı'dan bahseden bir ilim ve ilk felsefeyi (felsefe-i ula) de ilk varlıkları ve bilinebilenlerin en üstünü olan Allah'ı, en üstün bilgi olan kesin bilgi, hikmet ile bilmek" olarak tanımlar.<sup>13</sup> Felsefe, insanın istifade ettiği nazari bir sanat, varlığı olduğu gibi kavramak ve yapılması gerekeni yapmaktır.<sup>14</sup> Nazari hikmet/felsefe üç kısımdır; en aşağısına tabiat, ortadakine riyaziyat ve en üstününe de ilahiyat denir. İlahiyatın bölümlerini saydıktan sonra "İşte bunlar ilk felsefenin yani ilahiyatın kısımlarıdır"<sup>15</sup> demektedir. İlahiyat, mutlak varlığı araştırır ve diğer ilimlerin başlayacağı yere kadar varır. İbn Sina ilk felsefeyi konusuna göre de var olma yönünden varlık ve gayesine göre ise var olana arız olan nesnelere bahsetmek diye tanımlamaktadır.<sup>16</sup>

İslam Felsefesi'nde ahlakın teorik ve pratik olarak ikiye ayrılarak incelenmesi, Kindi ile başlamış, ilimlerin sınıflandırılmasına dair müstakil bir eser kaleme alan ve ahlaka ve siyasete dair diğer eserlerinde de konuyu gündeme getiren Farabi ile yaygınlık kazanmıştır. Fârâbî Tahsilü's-Saade adlı eserinde milletlerin ve şehir insanların kendileri ile bu hayatta dünya mutluluğunu, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğu elde ettikleri insanî şeyleri, nazari

*Samarat al-Marzıya fı Ba'z ar-Risâlat al-Fârâbıyan*, Leiden 1890, s. 54; *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003, s. 113.

<sup>11</sup> Farabi, *Tahsilü's-Saade*, 41.

<sup>12</sup> Farabi, *Tahsilü's-Saade*, ss. 41-44.

<sup>13</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat*, Mısır 1960, c. 1, s. 4.

<sup>14</sup> İbn Sina, *Aksamü'l-Ulumi'l-Akliyye*, Mısır 1328, s. 227.

<sup>15</sup> İbn Sina, *Aksamü'l-Ulumi'l-Akliyye*, s. 245.

<sup>16</sup> İbn Sina, *Uyun el-Hikme*, neş. H. Ziya Ülken, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1953, s. 41; *el-İlahiyat*, c. 1, s. 13.

erdemler, fikri erdemler, ahlâki erdemler ve ameli sanatlar olmak üzere dört ana başlık altında inceler.<sup>17</sup> Bu erdemlerin kısaca açıklanmasına geçmeden önce ahlâk ve siyasetin hedefi olan *mutluluğun* ancak bu erdemlerin tamamlanmasıyla ortaya çıktığına tekrar dikkat çekmemiz gerekmektedir. Nazari erdemler varlıkların ve onların içerdikleri diğer alt kategorilerin ve onların mahiyetlerinin akıl tarafından idrak edilmesidir. Felsefe tasnifinde bu varlıkların bilinmesine denk gelen ilimler ise İlk Varlığı- İlk Sebebi ve Aşkın Akılları ve ayrıca en genel anlamda varlığın ilklerini inceleyen metafizik, ay altı âlemindeki varlıkların incelenmesini konu olan fizik ilimler ve son olarak ta matematik ilimlerdir. Bir varlık olarak insanın incelenmesi ise fizik ilimlerin konusudur.<sup>18</sup>

Fârâbî'nin kullanımında ameli erdemlerle kast edilen, faydayı hedefleyen marangozluk demircilik gibi zanaat veya sanatlarda oluşan yetkinliklerdir. Onun kullanımında fikri erdemde, kavrama ve anlayışın ötesinde irade de zorunlu olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla bilgi değil fiillerde konu edilmektedir. Ayrıca iradenin söz konusu olduğu fikri erdemler –teorik erdemlerin aksine- mekâna zamana, olayın içinde yer alan gruplara, bireylere ve şartlara bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Ahlâk ve siyaset bir yönüyle iradenin dâhil olduğu olayları kavramsallaştırarak bilginin konusu yapmakta diğer yandan fiille ilişkilendirerek ameli bir disiplin haline dönüştürmektedir. Fârâbî'nin yaklaşımında bu alanlar birbirlerinden ayrılamaz olup, aynı gerçekliğin farklı boyutlarıdır. Ahlâk ve siyaset birbirlerinin devamı ve tamamlayıcısı olup ikisi de ameli/pratik felsefenin alt disiplinleridir. Onları bu noktada ortak kılan yönlerden bir tanesi *iradenin* merkezi rolüdür.<sup>19</sup> Diğer bir ifadeyle, *fikr* kelimesiyle aklın teorik kullanımından ziyade aklın dış dünyadaki bireysel/tikel varlık ve olaylarla ilişkisi insanın daha çok kendi-

<sup>17</sup> Fârâbî, *Tabsilu's-Saade*, s. 119.

<sup>18</sup> Farabi, *Fusulu'l-Müntezze'a*, neş. Fevzi en-Neccar, Beyrut 1986, s. 98.

<sup>19</sup> Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Komisyon, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 39; *Kitabu's-Siyasetü'l-Medeniyye*, neş. Ali Ebu Mulhim, Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1994, s. 79; *Fusulu'l-Müntezze'a fi İlmi'l-Ahlak*, neş. Fevzi en-Neccar, Beyrut 1986, s. 32.

si dışındaki gruplara yönelik yönetim (tedbîr) çabalarıdır. Nitekim Fârâbî bu bağlamda *siyasi fikrî erdem* ve daha küçük bir insan topluluğuyla ilgili olan *ev idaresi ile ilgili fikrî erdemi* zikreder.

Fârâbî'nin İhsâu'l-Ulûm ve İbn Sînâ'nın Aksâmü'l-hikme adlı risalesi başta olmak üzere sundukları ilimler tasnifleri kendisinden sonraki düşünürlerin büyük çoğunluğu tarafından sürdürülmüştür. İbn Sînâ Uyûnu'l-Hikme'de akli ilimleri teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırırken her iki alanı üçlü bir tasnife tâbi tutmaktadır. Teorik ilimler fizik, matematik ve metafizik disiplinlerden oluşurken mantık, nazarî araştırmalar için bu tasnifte bir alet olarak yer almaktadır. Nazarî ilimler de amelî ilimler de İbn Sînâ'nın yaygın tasnifine göre üç bölümden oluşmaktadır.<sup>20</sup>

İbn Sînâ Mantıku'l-meşrikiyyîn'de ise nazarî ve amelî hikmetin dört bölümü olduğunu ifade etmiştir. Bu tasnife göre nazarî ilimler metafiziğin teoloji ve küllî ilim şeklinde ikiye ayrılması suretiyle dört kısımdır. İbn Sînâ diğer eserlerin-deki tasniften farklı olarak Mantıku'l-meşrikiyyîn'de amelî hikmetin üçlü tasnifine de ilavede bulunmaktadır. Bilindiği gibi amelî felsefenin ilk kısmı ahlâk olarak isimlendirilmektedir. İbn Sînâ bu eserinde, ev yönetimi ve şehir yönetiminin müstakil birer ilim olarak ele alınsa bile ev ve şehir için kanun koyma işinin ayrı ayrı olmasını uygun bulmadığını dile getirmektedir. Bu itibarla her iki ortaklık, yani ev ve şehir için uyulması gereken şeyleri kanun olarak koyan kimsenin, tek bir sanata sahip tek bir kişi olması daha doğrudur ki ona göre bu kişi peygamberdir. Bu durumda İbn Sînâ amelî felsefenin her üç disiplininin müstakil hale getirilmesini teklif etmekte, bunların yanında yasa koyucu sanatın (es-sînâ'tü's-şâri'a) da müstakil bir mesele olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Onun bu yaklaşımı amelî hikmetin dörde ayrılması anlamına gelmektedir.<sup>21</sup>

İbn Sînâ'dan sonraki düşünürler onun amelî hikmete dair tas-

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ / Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul: 2006, s. 7.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 7-8; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27, 2009, s. 78-79.

niflerinin ikisine de yer vermişlerdir. İbn Sinâ'nın yaptığı tasnifi kullanan düşünürlerden biri Fahreddin Râzî'dir. Râzî Uyûnu'l-Hikme şerhinde İbn Sinâ'nın üçlü tasnifine işaret etmektedir.<sup>22</sup> İslam düşünürleri genellikle bu tasnifi esas almakla bereber, bazı ufak değişikliklerle de konuyu açıklamaya gittikleri olmuştur. Buna göre, amelî felsefe yukarıdaki tasnife göre üçe ayrılmakta, diğer bir tasnife göre de dörde ayrılabilir. İkinci tasnifte amelî felsefe yine geleneksel tasnifteki gibi ahlâk (el-hikmetü'l-hulkiyye), ev yönetimi (el-hikmetü'l-menziliyye) ve devlet felsefesi (el-hikmetü'l-medeniyye) şeklinde üçe ayrılmaktadır. Ancak bu sınıflandırmada el-hikmetü'l-medeniyye iki bölümden müteşekkildir. Eğer amelî hikmetin bu kısmı yönetim ve otorite ile ilgili ise siyaset ilmi adını alır, peygamberlik ve din ile ilgili ise ona yasalar ilmi/yasa koyucu ilim (ilmu'n-nevâmîs) denilir.<sup>23</sup> Hikmetin nazarî ve amelî şeklindeki ayırımını Kur'ânî terimlere dayandırarak açıklama hususunda Fahreddin Râzî'nin yorumları da oldukça belirleyici olmuştur. Râzî, Şerhu Uyûni'l-hikme'nin mukaddimesinde nazarî ve amelî hikmet tasnifini bazı ayetleri tefsir ederek ortaya koymaktadır. Ona göre ilahî kitap muhtelif ayetler ile insanî yetkinlikleri nazarî ve amelî yetkinlikler olarak iki grupta sınırlandırmıştır. Râzî, Şuarâ Suresi'nin 83. ayetinde Hz. İbrahim'in "Rabbim bana hikmeti ver ve beni salihlerden eyle" şeklindeki duasının ilk kısmını insanın nazarî kuvvetinin yetkinleşmesi, ikinci kısmını da amelî kuvvetin mükemmelleşmesi şeklinde yorumlamaktadır. Râzî benzer şekilde üç ayeti daha nazarî ve amelî hikmet bağlamında tefsir etmekte, insanın yetkinliğinin hem vahiy hem de hikmete göre bilgi ve eyleme bağlı olduğunu belirtmektedir.<sup>24</sup> Râzî'nin bu yorumu özellikle birçok ahlâk eserinin mukaddimesinde sıklıkla tekrarlanmıştır.<sup>25</sup>

### 1.2. Mutluluk Ahlakı

Ahlak Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi manalara gelir. Ge-

<sup>22</sup> Fahreddin Râzî, Serh-u Uyûni'l-Hikme, Tahran 1415, s. 58.

<sup>23</sup> Mustakim Arıcı, "İbn Kemmüne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 2011, s. 50.

<sup>24</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1415, c. 1, s. 56.

<sup>25</sup> Arıcı, "İbn Kemmüne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", s. 54.



nel görüşe göre hulk veya halk kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde genellikle insanın fiziki yapısı için "halk", manevi yapısı için "hulk" kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir. Hulk, insanın ruhundaki "huy" dediğimiz bir meleke, özel bir hal demektir. Böyle bir meleke, ya hayırlı ya da hayırsız ve zararlı bir sonuç verir. Bu bakımdan ahlâk güzel ve çirkin diye ikiye ayrılır. Örnek: Edeb, tevazu, kerem, birer güzel huy eseridir. Sefahet, kibir, cimrilik de birer çirkin huy eseridir. İşte bütün bu huylardan ve neticelerinden bahseden ilme "Ahlâk İlmi" denilmektedir.

İslami literatürde ahlak terimi, tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhi ve manevi melekeleri ile insanın ruhi kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmek için kullanılagelmiştir.<sup>26</sup> Ahlak ile uğraşan ilim adamları, insan davranışlarıyla ilgili ahlakın tanımını genel olarak şöyle yapmışlardır: Ahlak, nefiste (ruhta) köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışların, tekrar tekrar düşünmeye, zorlamaya ihtiyaç duymadan, kolaylıkla meydana gelmesi ve süreklilik kazanmasına denir.<sup>27</sup> Örneğin A. Hamdi Akseki, İslam Dini adlı eserinin ahlak bölümünde "Hulk ve ahlak denilen şey; ruha mahsus bir hey'et ve şekilden, ruhta yerleşmiş bir melekedden ibarettir ki, o hey'et ve meleke sebebiyle insandan iyilik veya kötülük kolayca, düşünmeden ve yorulmadan çıkarılır"<sup>28</sup> demektedir. Burada bir davranışın ahlaki olarak nitelendirilebilmesi için zorlama olmaksızın, kendiliğinden, kişinin hür iradesini kullanarak meydana gelmesi gerektiği ifade edilmektedir. Buradan hareketle ahlak için iki temel niteliğin olması gerekmektedir: Birincisi, huyun ruhta yerleşmiş olması, herhangi bir şekilde tekrar tekrar aynı şeyi düşünme ve zorlama olmaksızın kolaylıkla meydana gelen bir davranış olarak ifade edilmesi; ikincisi ise ahlaki bir davranışta seçme özgürlüğü ve iradenin yer almasıdır.<sup>29</sup>

Günlük hayatta ahlak kavramı üç farklı anlamda kullanılır. Bi-

<sup>26</sup> Mustafa Çağrı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, c. 2, s. 1.

<sup>27</sup> Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003, s. 14.

<sup>28</sup> A. Hamdi Akseki, *İslam Dini*, Nur Yayınları, Ankara 1993, s. 265.

<sup>29</sup> Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 14-15.

rinci şekilde ahlak, genel bir hayat tarzını ifade etmek için kullanılır. Mesela; “İslam ahlakı” veya “Hıristiyan ahlakı” dendiğinde; ahlak ile İslamiyet veya Hıristiyanlığın insanlığa sunduğu hayat tarzı dile getirilmiş olur. İkinci şeklindeki kullanımda ahlak kavramı, bir grup davranış kuralına işaret eder. “Meslek ahlakı” veya “ticaret ahlakı” derken, ahlak kelimesi, ticari hayatta veya bir meslek dalında “uyulması gereken kurallar bütünü” anlamına gelir. Ahlak, üçüncü kullanımında ise davranış kuralları veya hayat tarzları üzerinde yapılan zihinsel bir faaliyeti ifade eder. Bu durumda ahlak felsefenin özel bir kolu olan “ahlak felsefesi” anlamına gelir.<sup>30</sup>

Mutluluk, Ahlâk felsefesi (etik) çerçevesinde ele alınmış olmakla birlikte psikoloji, siyaset ve hukuk gibi alanlarda da incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Hemen her ahlâk felsefesi akımı, tüm insanların ulaşmak istediği en son gayenin mutluluk olduğu konusunda hemfikirdir; ancak, mutluluğun mahiyetinin ne olduğu, hangi alanlarda kazanıldığı ve ne ölçüde gerçekleştiği veya gerçekleşeceği, insan hayatında mutluluğun yerinin tespit edilmesi konularında farklılık gösterir.<sup>31</sup> Felsefe tarihinde, mutluluğu ilk kez insanın nihai amacı olarak ortaya koymasından dolayı, Demokritos bu konuda bir önceliğe sahiptir. Mutluluğun içle ilgili bir şey olmasının, ahlâki olanın otonomisi düşüncesinin ilk defa kendisinde belirmesiyle Demokritos; Sokrates ve Platon etiğinin hazırlayıcısı sayılabilir. Böylece mutluluk, Demokritos ile birlikte Antik Yunan ahlak felsefesinin ana ilkesi olmuştur.<sup>32</sup> Antik Yunan ahlak felsefesinin mutluluk anlayışı, tek tek bireylerin mutluluğa nasıl ulaşabileceklerini araştırmayı amaç edinmekle bireyci mutluluk anlayışı niteliği taşımaktadır. Ancak Platon ve Aristoteles ile birlikte bu anlayış, toplumu göz önünde tutan, ama bireyi ortadan kaldırmayan toplumcu bir mutluluk anlayışına dönüşmüştür.

Hazzı esas alan (Hedonizm) ahlak felsefesi, tıpkı Aristoteles

<sup>30</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 4-5.

<sup>31</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 24.

<sup>32</sup> Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998, s. 22.

gibi, mutluluğun insanın en yüksek amacı olduğu düşüncesinden hareket eder; fakat mutluluk deyince, sadece hazzı, zevki, neşeyi anlar. Bu anlayışa göre, hayatın amacı zevkten ibarettir ve en büyük iyilik zevktir. Duyuların ve iç güdülerin tatmin edilmesi ahlakî amaç sayılmaktadır. Buradan da “herkes kendine haz, zevk veren şeyleri yapmalı, kendisine acı ve elem verecek her türlü davranıştan da kaçınmalıdır” ilkesini benimser. Ancak neyin en çok haz ve zevk verdiği problemine gelince, hedonistler arasında bu konuda tam bir fikir birlikteliğinden bahsetmek zordur.<sup>33</sup> Kyrene okulunun ve hedonizmin kurucusu olarak kabul edilen Aristippos’a göre mutluluk, hazdan ibarettir. Hazzı sağlayan şey iyidir, acı veren şey kötüdür, bu ikisi dışında kalan şeylere karşı kayıtsız kalınmalıdır. İradenin biricik amacı hazdır. Aristippos haz deyince, ruhun sürekli olan bir durumunu anlamaz; onun göz önünde bulundurduğu bir anlık, subjektif ve bedensel haz duygusudur. Geçmiş ve gelecekteki duyular haz duygusu olarak göz önüne alınamazlar, çünkü geçmiş artık yoktur, gelecek de henüz gelmemiştir. Buna karşılık Epikuros, mutluluğun asıl temelini ruhun dinginliğinde ya da acıdan, huzursuzluktan kurtulmada bulur.<sup>34</sup>

İslam felsefesinde mutluluk (saadet) dine bağlı bir özellik taşır. Ancak İslam düşünürleri, eski Yunan filozoflarının bu alandaki tarif ve tasniflerinden yararlanarak, temelini nassa dayandırmak suretiyle, meseleyi İslami bir motif ile açıklamaya çalışırlar. Fârâbî’ye göre “mutluluk, insan ruhunun, varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Bir başka deyişle; “mutluluk, kendisi için istenen hiç bir zaman başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyiliktir.”<sup>35</sup> İbn Sinâ (980–1037)’ya göre ahlak insanın nefsinin saflaştırılması, temizler ve bu suretle onun kemale, nihai gaye olan mutluluğa

<sup>33</sup> Akarsu, *Mutluluk Ablakı*, s. 12.

<sup>34</sup> Epikuros, *Heredotos’a Mektup*, çev. Mehmet Karasan, *Büyük Filozoflar Antolojisi*, İstanbul 1949, s. 62. Ayrıca bkz. Hasan Ocak, “Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlkçağ’dan Ortaçağ’a Evrimi”, *Flsf Dergisi*, sy. 11, 2011, s. 85.

<sup>35</sup> Fârâbî, *el-Medînetü’l Fâdıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 90.

kavuşmasını temin eder. Bu filozofa göre hakiki mutluluk (nazari olarak) varlığın yaratılış hikmetini kavramak suretiyle Yüce Yarıdan'a yükselmek ve O'na inanmak, ilahi âlemi tefekkür etmektir. Ameli olarak mutluluk ise Kur'an'ın yapılmasını emrettiği ibadetleri yerine getirmektir.<sup>36</sup>

## 2. Kınalızade'de Mutluluk Ahlakının Temelleri

### 2.1. Kınalızade'nin Ahlak Anlayışının Genel Karakteri

İslam düşüncesinde üç farklı ahlaki temellendirmeden söz etmek mümkündür. Birincisi; kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan Kur'an ahlakı, ikincisi; seyr-ü sülk, nefis tezkiyesi ve iç murakabeye dayalı tasavvufi ahlak, üçüncüsü ise; Antik Yunan filozoflarının eserlerinin tercüme ve şerhi çerçevesinde gelişen felsefi ahlak.<sup>37</sup> İslam filozofları ilk dönemlerde ahlak konusunda müstakil eserler kaleme almamış, ilahiyat ve siyaset gibi farklı alanlarda yazdıkları eserlerinde yer yer ahlak anlayışlarını da ortaya koymuşlardır. İbn Sina ve Farabi gibi İslam felsefesinin iki büyük isminde bu durum açıkça görülebilir. Ahlak sahasında müstakil bir eser yazan ilk İslam filozofu, Tehzibü'l-Ahlak yazarı İbn Miskeveyh'tir. O, İslam ahlakıyla başta Aristoteles olmak üzere o an için bilinen diğer Yunan filozoflarının ahlak anlayışlarını uzlaştırmaya çalışmıştır.<sup>38</sup>

İbn Miskeveyh'ten sonra ahlak sahasında müstakil çalışma yapan şahıslardan biri de Nasıruddin et-Tusi'dir. Ahlak-ı Nasırı adını taşıyan eserini yazma gerekçesi olarak İbn Miskeveyh'in kitabının anlaşılma güçlüğü çekilmesi dolayısıyla kendisinden bu konuda başka bir kitap yazmasının istenmesini gösterir. Ahlak-ı Nasırı de ana hatlarıyla Tehzibü'l-Ahlak'ı hatırlatır. O da aynı metodla, Aristoteles'in görüşleri esas alınarak yazılmış bir eserdir.<sup>39</sup> Bu ve benzeri eserler Kınalızade'ye kaynaklık etmiş ve onun ahlak anlayışının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Kınalızade, Aristoteles ve

<sup>36</sup> İbn Sina, *Şifa, el-İlahiyat*, neş. Komisyon, Kahire 1960, c. 2, s. 429.

<sup>37</sup> Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1981, s. 33.

<sup>38</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlak (Ahlakı Olgunlaştırma)*, çev. Komisyon, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.

<sup>39</sup> Bkz. Nasıruddin et-Tusi, *Ahlak-ı Nasırı*, çev. Abdulvahhab Taştan, Ankara 2005.

İslam filozofları gibi ahlak meselesinde gaye ve faydanın ne olduğunu araştırmakla başlar. Ona göre, pratik ahlak (ameli hikmet) fertlerin fiil ve amellerinden ve insan nefsinden bahseden ilimdir. Bu ilmin gayesi mücerred ilim değil, ameli mükemmelleştirmek ve davranışları güzelleştirmektir.<sup>40</sup>

Kınalızade'ye göre ahlak, nazari ve ameli hikmet diye ikiye ayrılır. Birincisi, daha çok insan bilgileriyle, ikincisi ise faaliyetleri ile ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak bizi nazari kemale, ikincisinde başarılı olmak ameli kemale götürür. Her ikisinin aynı şahısta toplanması, tam ve hakiki saadetin gerçekleşmesi anlamına gelir. Kınalızade'ye göre ameli felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır; bireysel ahlak, aile ahlakı ve siyasi ahlak.<sup>41</sup> Ahlak, kişinin ne şekilde olgunluğa ulaşacağını gösterir. Aile ahlakında ise Kınalızade, ahlaki aile çevresinde ortaya koymaya çalışır. Siyaset ahlakında ise, şehirlerin veya ülkenin ahlaklı ve faziletli yönetimini konu edinir. Kısacası Kınalızade, Ahlak-ı Alai adlı eserinde ideal insan, ideal aile ve ideal toplum oluşturmak problemini ele alarak incelemeyi amaçlar.

Kınalızade'ye göre ahlak ilmi ile hakiki olgunluk, saadet ve marifet elde edilir. İnsanın mutluluğu, öncelikle doğru bir inanca sahip olmak için dini ilimlerin öğrenilmesi, sonra da güzel ahlak ve iyi eylemler yaparak kötü huyların bırakılması ile kazanılır. Doğru bir inanca sahip olup, çirkin isteklerinin peşinde koşarak, kötü alışkanlıklar kazananların mutluluğu tamamen yok olmaz ama bu kötü huyların insan ruhunda işgal ettiği yer kadar azap görür.<sup>42</sup>

Kınalızade, geleceğe uyararak ahlak ilmini açıklarken onu, tıp ilmine benzetir. Nasıl ki tıp ilmi ile bedenın sıhhatini korumak ve hastalığı gidermek mümkün ise ahlak ilmi ile nefsin çirkin huylarını gidermek, iyi ahlakını devam ettirmek mümkün olur. Kınalızade'ye göre ahlak nefisteki huylarla alakalı olduğundan huyun değişip değişmeyeceği konusuna dair görüşlerini zikrederek bazı huyların

<sup>40</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 53.

<sup>41</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 97.

<sup>42</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 56.

değişip bazılarının değişmeyeceği görüşüne katıldığını belirtir.<sup>43</sup>

Kınalızâde ahlak felsefesini ortaya koyarken işe psikoloji ile başlar. Ona göre ruhun olgunlaşması için öncelikle ruhu tanımak, açık ve gizli kuvvetlerini, kemal ve noksanını, mutluluk ve mutsuzluğuna sebep olan etmenleri meydana çıkarmak gerekir. O, nefsin terbiye edilmesi için peygamberlere, filozoflara, rehberlere, reislere, terbiyecilere ve öğretmenlere ihtiyacı olduğunu ilmi açıdan temellendirir.<sup>44</sup> Ama eğitim sürecinde esas olan, her varlığın özünde bulunan özelliğın geliştirilmesi gereken akıddır. Ona göre teori ve pratik, ilim ile amel birleştirilmeden gelişme ve mükemmellik mümkün değildir. Kınalızade'ye göre bu gelişmenin üç temel esassından, aşamasından bahsedilir. Birinci seviyede, insan ruhunu yer alır. Kınalızâde, insan ruhunu cisimden ayrı ve cismanilik dışında cevheri basit olarak tanımlar. O, bu tarifi ruhun varlığı, cevher olması, basitliği, cisim veya cismani olmadığı, idrak edici olduğu ve duyuyla hissedilemeyeceği yönünden inceler. İkinci seviyede ruhun bedene göre durumunu anlatır. Kınalızâde'ye göre beden, birbirine zıt unsurlardan birleşmiştir ve bu birleşen bedenın ebedi ve sürekli yaşaması mümkün değildir. Ancak, ceset diyarının harabeye dönmesi sultan olan ruha zarar vermez. Ruh, suret veya araz olmadığı; aksine mücceret olduğu için daimidir. Kınalızâde, üçüncü aşamada ruhun; nebati, hayvani ve insani düzeyleri olduğunu ifade eder. Bu aşamaları detaylıca anlatan Kınalızâde, insanı diğer tüm varlıklardan ayıran özelliğın nutk olduğunu, nutkun da akılla bilinen şeyleri anlayan, kuvvete ve fikri yürütüp tedbir düşünmeye iktidarı olan, güzel ahlak ve işleri, kötü ve çirkin olanlardan ayırt etmeye güç sahibi olma anlamına geldiğini ifade eder.<sup>45</sup>

## 2.2. Kınalızade'de Nazari/Teorik Ameli/Pratik Felsefe Tasavvuru

Yukarıda bahsettiğimiz şekliyle ilimlerin sınıflandırılması geleneğı, Kınalızade'de de devam etmiş, o da ahlak anlayışını ortaya koyarken bu yöntemi bir basamak olarak kullanmıştır. O, bu konu-

<sup>43</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 55.

<sup>44</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 58.

<sup>45</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 69.

ya felsefenin tüm bilimlerin en üst çatısı olduğundan hareketle girer ve felsefenin tanımını nazari ve ameli olarak ikiye ayırmak suretiyle yapar. Ahlak'ının mukaddime kısmında bu konuya geniş yer veren Kınalızade, her birinin ayrı ayrı tanımını yaparak özelliklerinden ve kısımlarından bahsetmek suretiyle önce felsefe anlayışını ortaya koyar, sonra buna bağlı olarak ahlak düşüncesini felsefesinin üzerine bina eder.

Felsefe, Kınalızade'ye göre tüm mevcudatı olduğu hal üzere bilmektir. Ancak bu bilgi mutlak bilgi olmayıp insanın gücü ile sınırlandırılmıştır. Bu durumda felsefe, insanın gücü nispetince eşyanın hakikatine vakıf olması şeklinde anlaşılabilir.<sup>46</sup> Felsefenin, "insanın gücü nispetince eşyanın hakikatine vakıf olması" şeklindeki tasavvuru, İslam filozoflarının neredeyse tamamının üzerinde ittifak ettikleri bir husustur.<sup>47</sup> Kınalızade de geleneğe, bu yönüyle bağlı kalmaya devam etmiştir. Daha sonra Kınalızade, Tusi'nin Ahlak-ı Nasiri adlı kitabına gönderme yaparak, felsefenin "eşyayı ne ise o şekilde bilmek ve ona göre davranmak" şeklinde tarif edilebileceğini de kabul eder ve eşyanın/şeylerin kısımlarını açıklamaya başlar. Ona göre varlıklar (mevcudat-ı hariciye) iki kısımdır. Birinci kısımda varlığa gelmeleri noktasında insanın hiçbir müdahalesinin olmadığı varlıklar bulunur ki, bunlara örnek olarak insanlar ve hayvanlar veya tabiat olayları verilir. İkinci kısımda ise, ortaya çıkmaları için insan iradesine ihtiyaç duyulan eylem ve hareketler söz konusu olmaktadır.<sup>48</sup>

Nazari felsefe, felsefenin teorik kısmını oluşturduğu için aynı zamanda buna teorik felsefe de denir. Kınalızade, nazari felsefeyi kendi arasında üçe ayırır. Birinci yüksek ilim, akıl yoluyla hayal edilebilen şeyler olarak tanımlanır. Akıl ve nefis gibi varlığı bilinip soyut olan şeyler için kullanılır. İkincisi orta ilim, bunda zihnin dışında var olmak için maddeye ihtiyaç olunur. Üçüncüsü ise aşağı ilim, bunda kesinlikle maddeye muhtaç olmak düşük ve aşağılık bir

<sup>46</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 47.

<sup>47</sup> İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 147-175.

<sup>48</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 47-8.

durum olduğu için kullanılır.<sup>49</sup> Ameli felsefe ise Kınalızade'nin diliyle, kudret ve irademizin müdahalesi ile meydana gelen şeylerdir<sup>50</sup> ve bu da kendi arasında üçe ayrılır. Bunlardan ilki sadece kişinin kendi yaptığı şeyler için değerlendirilen ilm-i ahlak adını alır. İkincisi ise ev halkından bahseder ve buna da ilm-ü tedbiri-l menzil (ev adresi/aile ahlakı) adı verilir. Üçüncüsü ise devlet ahlakı olarak bilinip bütün ülke halkının davranışları olarak adlandırılır.<sup>51</sup>

### 2.3. Nazari ve Ameli Felsefe Kavramları Çerçevesinde Kınalızade'de Mutluluk Ahlakı

Mutluluk ahlakı dendiği zaman hemen ilk akla gelen İslam filozoflarından biri olan Farabi, mutluluğun (es-saade) ahlakın temel hedefi olması gerektiği noktasında kendinden o kadar emindir ki, mutluluğun ontolojik yapısı üzerinde hiç durmaz. Hatta ona göre mutluluğun varlığı çok açık ve nettir. Dolayısıyla bu konuda fikir belirtmeye gerek dahi yoktur.<sup>52</sup> Ona göre önemli olan, mutluluğun varlığı üzerine ahlakı bina etmektir. Bu konuda Farabi'nin, kendinden sonra gelen İslam filozof ve ahlakçılarına açık bir tesirinin olduğunu söylemek mümkündür. Mutluluğun, İslam düşünürleri tarafından ahlakın nihai amacı olarak tanımlanması<sup>53</sup> bize bu fikre ulaşmamız noktasında hayli yardımcı olmaktadır.

Kınalızade de ahlak felsefesi noktasında mutluluğu esas alan düşünürlerimizdendir. O, kitabında mutluluk konusunu iki başlık, sevgi ve saadet sözcükleri etrafında ele alır. Erdemler kazanılıp korunduktan sonra kişide davranış haline geldiğinde, adalet erdemi meydana gelir. İşte insan bu adalet erdemiyle ebedi mutluluğu bulur. İnsan bu dünyada kemal zirvesine ulaştığında, ahirette saadete ulaşır. Bu dünyada ulaşılan saadet ise manevi ve ruhidir.<sup>54</sup> Kınalızade bu konuya dini yönden yaklaşır ve eğer insan tasavvuf

<sup>49</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 126.

<sup>50</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 47 (Kısm-ı sani oldur ki anın vücudunda bizim kudret-ü irademizin medhali mükerrer ve anlarsız vücudu na müyesserdir).

<sup>51</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 48-51.

<sup>52</sup> Farabi, *Risaletü't- Tenbih ala Sebili's- Saade*, neş. Sahban Halife, Ürdün, 1987, s. 177.

<sup>53</sup> Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 60.

<sup>54</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 151.



anlayışını benimserse o zamanda mutlu olabilir görüşünü savunur. İnsan doğası itibarıyla mutlu olmak ister ve Kınalızade'ye göre bu ameli felsefenin yanı sıra nazari felsefenin gereğinin yapılması sonucunda da sağlanmış olması gerekir. Ameli ve nazari felsefeyi yerine getirenler gerçek saadeti kazanmış olurlar. Kınalızade, kitabında hep ferdi mutluluktan bahseder, fakat o da bilir ki insanlar birlikte yaşamak ve kaynaşmak zorundadırlar. Bu durumda bir insanın mutlu olması için diğer insanların yardımına ihtiyacı vardır. Mutluluk önce fertte sonra ailede, sonra topluma doğru genişletilir.

Kınalızade'de ahlakın nihai amacı kabul edilen mutluluk, Tanrı-evren ilişkisi ile başlar, insanın ruhi yapısı üzerinde gelişip yükselir, bilgi ve ahiret inancı ile son hedefine ulaşır. Ona göre mutluluk için asıl ilke, iyi olma ve iyiyi yaşamadır. İyiyi bilme, onu yaşama bir yetkinliktir, insanın mutluluğu da kendisine özgü olan eylemlerin kendisinden doğal olarak meydana gelmesine bağlıdır. İnsanın yetkinlik ve mutluluğu, düşünce ve etkinlik yoluyla kazanmaya bağlıdır. İnsanın yetkinleşmesi bilgiyle olan bir olgudur. Bu yüzden mutluluk, ancak doğru bilginin kazanılması ile elde edilebilir.<sup>55</sup>

Bilgiye ısrarla vurgu yapan Kınalızade'nin mutluluk anlayışında dış dünyanın verdiği hazlar yadsınmayıp, yalnızca aklın süzgecinden geçirilerek ruhsal dinginliği bozmayacak hatta buna katkıda bulunacak bir biçim almaktadır. Bir bakıma mutlu kişi ruhun önderliğinde iç dünyasını bir uyum içine sokan bilge kişi olarak belirlemektedir.<sup>56</sup> İnsan, doğasında bulunan fiziksel güzelliklere ve maddesel hazlara olan eğilimleri, aklın egemenliği altına sokar ve bunları aklın hizmetine koşarsa sadece dünyada değil ahirette de mutluluğu yakalayabilecektir. Bundan dolayı sağlam itikada sahip olup, davranış ve amel bakımından güzel huylarla yaşayanlar, dünya ve ahirette sürekli mutlu kalacaklardır. Kınalızade'ye göre insanın mutluluğu elde edebilmesi için iki şeye sahip olması gerekmektedir. Bunlardan birincisi; iyi bir itikada sahip olmaktan geçer ki, bunun için ilahiyat ilmini tahsil etmek gerekir. Kınalızade buna nazari felsefe

<sup>55</sup> Kınalızade, *Ablak-ı Alai*, s. 48.

<sup>56</sup> Kınalızade, *Ablak-ı Alai*, s. 50.

demektedir. İkincisi ise; iyi bir ahlaka ve güzel işlere sahip olmaktır ki, bunun için de ameli felsefeyi bilmek, bu bilgiler doğrultusunda iyi işler yapıp kötü huyları terk etmek gerekir.<sup>57</sup> İnsanda bir huyun oluşması da iki emel etkenle ortaya çıkar. Bunlardan biri doğuştandır, diğeri de sonradan kazanılmaktadır. Sonradan kazanılan huyların oluşumu ise tamamıyla insanın kendi iradesi söz konusudur. Huyların oluşumu noktasında birçok sebep zikreden Kınalızade, bunların değişip değişmeyeceği meselesini de incelemeye tabi tutar. Vardığı sonuç itibariyle huyların kolay değişmeyeceğini savunur ama iradeye bağlı olarak oluşan huyların varlığını da kabul eder. Ona göre huyların değişmesi çok zordur ama imkansız değildir.<sup>58</sup>

Kınalızâde, insanı kendi cinsi ile bir araya gelme ihtiyacında olduğu için sosyal ve politik bir varlık olarak kabul eder. Öyleyse toplumsal iş bölümü nizamın, mutlu yaşamının gerçekleşmesi için temel gereksinimdir. Sosyal birlikteliği sağlamak için siyaset denilen belli tedbirler gerekir. Bu yüzden siyaset veya toplumbilim, herkesin öğrenmesi gereken bir ilimdir. Toplumsal yapı insan organizması gibidir. Farklı grup ve birbirine zıt milletlerin bir araya gelmesi, anlaşma ve nizamı gerektirir. Devletin unsurları arasında anlaşma ve yardımlaşma olursa o devlet her türlü tehlike ve yıkılmalardan emin olur. Şayet devleti meydana getiren kişi ve kurumlarda bozulma ortaya çıkarsa, devlette zayıflama meydana gelir.<sup>59</sup>

Toplumun mutluluğu, yasalardan, ilkelerden gelir. Ruhsal ve bedensel mutluluğu ortak bir amaç olarak arayan bireylerin ortaya koydukları ve bu amacın gerçekleşmesi için birbirleriyle yardımlaş-tıkları ve bunun sonucu olarak duydukları mutluluk toplumsal mutluluktur. Bu toplumlar erdemli, faziletli toplumlardır. Özü gereği toplumsal bir varlık olan insan kendi doğasını, toplumsal varlık alanını kavradığı zaman kendi mutluluğu için toplumsal ilişki biçimini ve toplumsal mutluluğu ayakta tutmanın zorunluluğunu anlar. Düşünen ve eyleyen bir varlık olarak sosyal ilişkilerini sevgi, adalet,

<sup>57</sup> Kınalızade, *Ablak-ı Alai*, s. 54.

<sup>58</sup> Kınalızade, *Ablak-ı Alai*, s. 86.

<sup>59</sup> Kınalızade, *Ablak-ı Alai*, s. 479.

ihsan gibi kriterlere göre ayarlar. Bu ölçütlere göre gelişip korunan sosyal ilişkiler, toplumsal mutluluğu pekiştirir.<sup>60</sup>

### **Sonuç**

Hemen her ahlâk felsefesi akımı, tüm insanların ulaşmak istediği en son gayenin mutluluk olduğu konusunda hemfikirdir; ancak, mutluluğun mahiyetinin ne olduğu, hangi alanlarda kazanıldığı ve ne ölçüde gerçekleştiği veya gerçekleşeceği, insan hayatında mutluluğun yerinin tespit edilmesi konularında farklılık gösterir. Felsefe tarihinde, mutluluğu ilk kez insanın nihai amacı olarak ortaya koymasından dolayı, Demokritos bu konuda bir önceliğe sahiptir. Mutluluğun içle ilgili bir şey olmasının, ahlâki olanın otomisi düşüncesinin ilk defa kendisinde belirmesiyle Demokritos; Sokrates ve Platon etiğinin hazırlayıcısı sayılabilir. Böylece mutluluk, Demokritos ile birlikte Antik Yunan ahlak felsefesinin ana ilkesi olmuştur. Antik Yunan ahlak felsefesinin mutluluk anlayışı, tek tek bireylerin mutluluğa nasıl ulaşabileceklerini araştırmayı amaç edinmekle bireyci mutluluk anlayışı niteliği taşımaktadır. Ancak Platon ve Aristoteles ile birlikte bu anlayış, toplumu göz önünde tutan, ama bireyi ortadan kaldırmayan toplumcu bir mutluluk anlayışına dönüşmüştür.

İslam felsefesinde mutluluk (es-saade) dine bağlı bir özellik taşır. Ancak İslam düşünürleri, eski Yunan filozoflarının bu alandaki tarif ve tasniflerinden yararlanarak, temelini nassa dayandırmak suretiyle, meseleyi İslami bir motif ile açıklamaya çalışırlar. Kınalızade, Aristoteles ve İslam filozofları gibi ahlak meselesinde gaye ve faydanın ne olduğunu araştırmakla başlar. Ona göre, pratik ahlak (ameli hikmet) fertlerin fiil ve amellerinden ve insan nefsinden bahseden ilimdir. Bu ilmin gayesi mücerred ilim değil, ameli mükemmelleştirmek ve davranışları güzelleştirmektir.

Kınalızade'ye göre ahlak, nazari ve ameli hikmet diye ikiye ayrılır. Birincisi, daha çok insan bilgileriyle, ikincisi ise faaliyetleri ile ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak bizi nazari kemale, ikincisinde

<sup>60</sup> Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s. 514.

başarılı olmak ameli kemale götürür. Her ikisinin aynı şahısta toplanması, tam ve hakiki saadetin gerçekleşmesi anlamına gelir. Kınalızâde'ye göre ameli felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır; Ahlak, aile ahlakı ve siyasi ahlak.

Kınalızade'ye göre insanın mutluluğu elde edebilmesi için iki şeye sahip olması gerekmektedir. Bunlardan birincisi; iyi bir itikada sahip olmaktan geçer ki, bunun için ilahiyat ilmini tahsil etmek gerekir. Kınalızade buna nazari felsefe demektedir. İkincisi ise; iyi bir ahlaka ve güzel işlere sahip olmaktır ki, bunun için de ameli felsefeyi bilmek, bu bilgiler doğrultusunda iyi işler yapıp kötü huyları terk etmek gerekir. İnsanda bir huyun oluşması da iki emel etkenle ortaya çıkar. Bunlardan biri doğuştandır, diğeri de sonradan kazanılmaktadır. Sonradan kazanılan huyların oluşumu ise tamamıyla insanın kendi iradesi söz konusudur. Huyların oluşumu noktasında birçok sebep zikreden Kınalızade, bunların değişip değişmeyeceği meselesini de incelemeye tabi tutar. Vardığı sonuç itibariyle huyların kolay değişmeyeceğini savunur ama iradeye bağlı olarak oluşan huyların varlığını da kabul eder. Ona göre huyların değişmesi çok zordur ama imkansız değildir.

Sonuç olarak Kınalızade, ameli ve nazari felsefenin tasnifini yapmış ve öğrenilip hayatta uygulanması gerektiğini belirtmiştir. Özellikle nazari felsefenin saadete ulaşmak için çok gerekli olduğunu savunmuştur. Ameli ahlak ve nazari ahlak için kişinin doğru davranışlarda bulunması gerektiğini aynı zamanda dini niteliklerinin üstün olması gerektiğini savunan Kınalızade, insanın bunları kendi mutluluğu için yapması gerektiğini savunmaktadır.

### **Kaynaklar**

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1979.

Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998.

Akseki, Ahmet Hamdi, *İslam Dini*, Nur Yayınları, Ankara 1993.

Arıcı, Mustakim, "İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985.

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Çağrıçı, Mustafa, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.
- Eflatun, "Theaitetos", *Diyaloglar 2* içinde, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1996.
- Eflatun, *Devlet*, çev. M. Ali Cimcoz - Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul 1995.
- Epikuros, "Heredotos'a Mektup", *Büyük Filozoflar Antolojisi*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1949.
- Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya 1999.
- Erdem, Hüsameddin, *Ablak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003.
- Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003.
- Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâdila*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Komisyon, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- Fârâbî, *Fusulu'l-Müntez'e'a fi İlmi'l-Ablak*, neş. Fevzi en-Neccar, Beyrut 1986.
- Fârâbî, *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, neş. Ali Ebu Mulhim, Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1994.
- Fârâbî, *Risale Fi Ma Yenbeği En Yukaddime Kable Taallümil Felsefe*, neş. Dieterici, *El-Samarat el-Marzıya fi Ba'z er-Risâlat el-Fârâbîyan*, Leiden 1890.
- Fârâbî, *Risaletü't- Tenbih ala Sebili's-Saade*, neş. Sahban Halifat, Ürdün 1987.

- Fârâbî, *Tabsilu's-Saade*, neş. Cafer Ali Yasin, *El-A'malu'l-Felsefiyye*, Beyrut 1992.
- İbn Miskeveyh, *Tebzibü'l-Ahlak: Ahlakı Olgunlaştırma*, çev. Komisyon, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- İbn Sina, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- İbn Sina, *Mantuku'l-Meşrikiyyîn*, Kahire 1910.
- İbn Sina, *Şifa, el-İlabiyyat*, neş. Komisyon, Kahire 1960.
- İbn Sina, *Uyun el-Hikme*, neş. H. Ziya Ülken, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1953.
- İbn Sina, *Aksamu'l-Ulumi'l-Akliyye*, Mısır 1328
- Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27, 2009.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- Kınalızade Ali, *Ahlak-ı Alai*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.
- Kindi, "Tarifler Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002.
- Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Ocak, Hasan, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramının Yüklenen Anlamın İlkçağ'dan Ortaçağ'a Evrimi", *Flsf Dergisi*, 11, 2011,
- Râzî, Fahreddin, *Şerbu Uyûni'l-Hikme*, Müessesetü's- Sâdık, Tahrân 1415h.
- Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1981.
- Tusi, Nasıruddin, *Ahlak-ı Nasri*, çev. Abdulvahab Taştan, Ankara 2005.