

Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü

Murat DEMİRKOL*

Öz 16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Çelebi'nin Türkçe yazdığı *Ahlâk-ı Alâî*, muhteva ve üslubuyla ahlâk felsefesi alanında ortaya konmuş önemli bir eserdir. Bu araştırmada *Ahlâk-ı Alâî*'nin örnek aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'den hangi yönleriyle ayrıldığını, seleflerine hangi noktalarda itiraz ettiğini, ahlak felsefesine yeni hangi unsurları kazandırdığını ve bu disiplini hangi açılardan geliştirdiğini ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda *Ahlâk-ı Alâî*'nin literatür içindeki yerini, özgünlüğünü ve zayıf noktalarını birer başlık altında inceledik. Eserin özgünlüğünü seçtiğimiz örneklerle kırk maddede değerlendirdik.

Anahtar kelimeler: *Ahlâk-ı Alâî*, Kınalızâde, ahlâk felsefesi, İslam ahlakı, Gazzali

Ahlak-ı Alai in Moral Philosophy Literature and It's Original Aspects

Abstract Kınalızade Ali Çelebi, a 16. Century Ottoman Scholar, wrote *Ahlak-ı Alai* in Turkish. This book is an important work in terms of its content and style in Ethics. In this research, we have tried to prove the followings: With what ways *Ahlak-ı Alai* differs from *Ahlak-ı Nasrî* and *Ahlak-ı Celali* that *Ahlak-ı Alai* took examples of. In what points Tusi opposed to his predecessors? What kind of new aspects he included in the Ethics. In what aspects he developed this discipline? In our study, we have analyzed the place of *Ahlak-ı Alai* in literature, originality and weakness under the separate titles. We have examined the originality of *Ahlak-ı Alai* in forty paragraphs with selected examples.

Keywords: *Ahlak-ı Alai*, Kınalızade, ethics, Islamic ethics, Ghazzali

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, muratdemirkol1968@hotmail.com

Giriş

Büyük Osmanlı âlimi, düşünürü ve kadısı Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 1559) kaleme aldığı *Ahlâk-ı Alâî*, İslam ahlâk düşüncesi tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Eser aslında temelleri İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlâk* ile atılan, Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* si ile felsefi anlamda olgunlaşan, Celaleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* si ile tasavvufi ve işraki bir boyut kazanan ahlâk felsefesi yapma ve yazma sürecinin dördüncü önemli halkasıdır. *Tehzibü'l-Ahlâk* in Arapça yazılmasına karşılık *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* Farsça yazılmıştır. Her iki dilde de eser verebilme istidadı olan Kınalızâde, özellikle Türkçe bir ahlâk kitabı yazılmasının özlemini çekmiş ve *Ahlâk-ı Alâî* yi telif ederek Osmanlı'nın ihtişamına yakışır bir Türkçe ahlâk felsefesi eserini Türkçe okuyan insanların istifadesine sunmuştur.

Bu eser, andığımız diğer üç örneğin muhteva ve özünü taşımasının yanında, edebî letafeti, hikâye ve örneklerle öğrenimi kolaylaştırması, yazarının nefis hastalıklarının tedavisini Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından aldığı malzemeyi yeniden harmanlayarak işleme ve sevgi bahsini Molla Câmî'den yaptığı iktibaslar yanında kendi özgün donanımıyla yeniden inşa etmesiyle ahlâk düşüncesine özel katkıda bulunmuştur. Bu kitap, kendisinden sonra yazılan ahlâk kitaplarına ve öğüt risalelerine malzeme olmuştur. Eser sadece İslam ahlâk düşüncesi alanında değil, genel olarak edebiyatı, tarihi ve şer'î ilimleriyle Osmanlılar döneminde yazılmış eserler içinde birkaç şaheserden biri olma ayrıcalığına sahip görünmektedir. *Ahlâk-ı Alâî* bu bakımdan ilahiyatçılar ve ahlâk felsefecileri kadar edebiyatçıların, tarihçilerin ve siyaset bilimcilerin de teveccühünü kazanmıştır.

Ayşe Sıdika Oktay'ın "Kınalızâde Ali Efendi ve *Ahlâk-ı Alâî*" adlı doktora çalışması aynı zamanda kitap olarak yayınlanmış olup bu alanda ortaya konmuş en kapsamlı araştırma özelliğini taşımaktadır (Oktay, 2005). *Ahlâk-ı Alâî* çeşitli yönleriyle bazı yüksek lisans tezlerine ve makalelere de konu edilmiştir.

1. *Ahlâk-Alâî*'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* yi 1563 Temmuzunda kadı olarak geldiği Şam'da yazmıştır. Müellif, ahlâk kitabını yazma sebebini şöyle açıklamaktadır: "Defalarca aklıma, Anadolu Türkçesiyle bir kitap yazılsa da pratik felsefenin maksatlarını tam olarak ihtiva etse ve üç kitabın dördüncüsü olsa diye gelmiştir. Ama dönemin ilim tahsili, eğitim ve öğretim gibi engel ve ilgileri gaybın tesettürlü utangaç kadını gizlilik örtüsü içinde tutuyor ve o gümüş yüzlü bakireyi mazeret engellerinde saklıyordu. Nihayet uğurlu yılın hicret takvimiyle 'feruh-sâl' lafzının sayısına ulaştığı o mübarek tarihte amber kokulu Şam diyarının harem dairesinde fazilet tasarruflarına gönül yakan mum parıldadı. Sonunda,

oyalama bitti, yardım yetiştii, sebepler bir araya geldi, engeller ortadan kalktı ve kitap yazımı o yılın sonlarında başlayıp ertesi yılın başlarında bitti.” (Kınalızâde, 2014, 7a) Bu açıdan eserin birinci önemli özelliğinin Türkçe yazılmış ilk ahlâk felsefesi kitabı olması olduğunu söyleyebiliriz.

Bu dönemde Şam'da Beylerbeyi Mustafa Paşa'nın divan kâtibi olarak bulunan Gelibolulu Ali (ö. 1600), Kınalızâde ile sık sık bir araya gelir. Onun anlatımından Kınalızâde ile haftalık buluşmalarında yazdığı kısımları mütalaa ve müzakere ettikleri, Kınalızâde'nin kendisinden tashih etmesini istediği ve uygun gördüğü öneriler doğrultusunda düzeltmelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. (Oktay, 2005, 68)

Eser, klasik ahlâk kitaplarında takip edilen sıraya uygun olarak üç ana bölümden oluşur. Eserin önceki iki örneğinde Tehzîbü'l-Ahlâk olarak adlandırılan “Ahlâk İlmi” bölümünde nefis teorisi, huyun tanımı, değişip değişmeyeceği, mutluluk, erdemler, erdemsizlikler, erdeme benzeyen kötü huylar, nefis hastalıklarının tedavisi gibi konular incelenir. İkinci bölüm “İlm-i Tedbîrül-Menzil” başlığını taşır ve aile bireyleri arasında uyulması gereken muâşeret kuralları ve ev ekonomisine dair oldukça zengin bilgiler içerir. “İlm-i Tedbîrül-Medîne” başlıklı üçüncü bölüm ise siyaset felsefesi ve devlet yönetimiyle ilgilidir. Sevgi ve dostluk erdemlerinin bu bölümde işleniyor olması, toplum fertlerinin devlet kontrol ve yaptırımına gerek kalmadan mutlu ve birbirleriyle uyumlu yaşamalarının ne derece önemsendiğini gösterir. Sonuç konumundaki “Hatime” bölümünde Eflatun, Aristoteles, Gucdvânî ve Mevlana Celaleddin'in vasiyetleri yer almaktadır.

Eser, kendisine takdim edilen Semiz Ali Paşa'nın adına nispetle *Ahlâk-ı Alâî* adını alır. Kınalızâde daha önce tasarladığı, ancak vücuda getirmek için fırsat bulamadığı ahlâk kitabını Şam'da yazar. Tamamladığında eserini takdim edeceği kişi, Vezir Semiz Ali Paşa'dır. Ali Paşa, 1565'te vefatına kadar sürdürdüğü sadrazamlık vazifesi sırasında ilmiye sınıfına yakın durmuştur. Esere başlaması, tesvid ve tebyiz aşamaları iki senede gerçekleşir. Biri, kitabın Giriş kısmında, diğeri son paragrafta yer alan şu iki cümle buna işaret etmektedir: “Her ne kadar *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* de bu konuyla ilgili olarak anlatılan yöntem ve delillerde, daha doğrusu meselelerin kaynaklarında bizim ilk müsveddede anlatmaya niyetlendiğimiz birtakım araştırma noktaları ve incelenecek hususlar varsa da şimdi bıkkınlık elbisesine bürünmüş ve fazla uzatmaya tahammül edemeyen okuyucuların tabiatları almayacağı için bu temize geçirilmiş nüshada onları terk etmeye karar verdik.” (Kınalızâde, 2014, 17a) ve “Bu kitap müsveddeden temize hicrî 973 yılı sefer ayınının 25. günü cuma gündüz dörtte geçirildi.” (Kınalızâde, 2014, 266b) Yani telifine bir yıl önce başlanan eser 21 Eylül 1565'te tamamlanır. Oktay ve Koç, takdimin

gerçekleştirdiğini kabul ettiği hâlde Unan, Semiz Ali Paşa'nın *Ahlâk-ı Alâî* henüz tamamlanmadan üç ay önce 28 Haziran 1565'te vefat ettiği için kitabın kendisine takdim edilememiş olması gerektiğini ileri sürmektedir. (Oktay, 2005, 71; Koç, 2014, 20; Unan, 2014, xxı)

Kınalızâde bu eserinde kaynak olarak Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*, Celaleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*, Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* ve İmam Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmiddin* adlı eserlerini kullanır. Bilhassa Gazzâlî'nin eserinden geniş ölçüde yararlanır. Eski Yunan filozoflarının görüşlerine yer vermiş olsa da bunları doğrudan değil, adı geçen Müslüman ahlâkçıların kitapları üzerinden alıp kullandığı tahmin edilmektedir. Metninde yer yer seleflerinden ayrıldığı hususlara işaret etmiş olmakla birlikte büyük ölçüde onların ahlâk teorilerinden istifade etmiş, kendisi onları yeni bilgi, hikâye ve beyitlerle geliştirmiştir. Kendi özgün görüşlerini çoğu zaman “Fakir eydürin” veya “Bu fakir eydür ki” diye başlayan paragraflarda ortaya koyar. Tûsî ve Devvânî'nin ifadelerini tercüme etmekle yetinmediğini, özgün görüş ve anlatımlara da yer verdiğini, hatta karşılaştırıldığında takdire şayan bir çaba sergilediğinin görüleceğini bizzat dile getirmektedir: “Hâce Nasîr ve Fazıl Devvânî'nin hakiki aşk ve Allah sevgisi hakkında yaptığı tarif ve nitelemelere ben de bizzat birçok değerli işaret ve ince ibareler ekleyip nakil ve anlatımlarda bulundum. Onların kitaplarıyla benim telifimi karşılaştıranlar gayret ve zahmetimi fark ederler.” (Kınalızâde, 2014, 210a) Kınalızâde, bir başka konu bağlamında yeni anlatımlara niçin giriştiğini şöyle gerekçelendirmektedir: “Hâce Nasîreddin bu bağlamda yalan, kendini beğenmişlik, cimrilik ve riyanın tedavi yollarını özetle anlatarak sözlerine son vermiştir. Fakat bunlar geniş ve uzun açıklamalar yapılması gereken konulardır. Birçok nefis, bu hastalıklar yüzünden mizaç bozulmasına maruz kalır ve tedavi yollarının bilinmesi gerekir. Bu nedenle biz, hikmet büyüklerinden ve ümmetin âlimlerinden aldığımız, zayıf fikir ve kusurlu düşünce ile icat edip geliştirdiğimiz bilgileri ortaya koyduk.” (Kınalızâde, 2014, 121a)

Bu eserde söz konusu kaynakları örnekler, beyitler ve şahsi görüşleriyle geliştiren Kınalızâde, birçok şark kaynağına başvurur. Sâdî'nin *Bostân* ve *Gülîstân*'ı Kınalızâde'nin ahlâk kitabında en çok iltifat ettiği eserler arasında yer alır. Sâdî'den sonra eserlerinden en çok yararlandığı diğer şairler Hâfız, Molla Câmî, Mevlânâ Celaleddin, Nizâmî ve Attar'dır. Arap edebiyatından alınmış manzumeler eser çeşitliliğiyle birlikte zengin bir liste oluşturur. Bu itibarla *Ahlâk-ı Alâî*, şarkın ortak literatüründen meydana gelmiş eşsiz bir eser olma özelliği taşır. Mustafa Koç, hazırladığı “İnceleme – Çeviri Yazı – Tıpkıbasım”da birçok beyit, mesnevi, kıta ve nazmın kimlere ait olduğunu ve hangi eserlerde yer aldığını büyük bir titizlikle tespit etmiştir.

Koç, *Ahlâk-ı Alâî*'nin de içinde bulunduğu İslam klasiklerinin yazım yöntemine ilişkin şu tespit ve analizi yapmaktadır: “Şark ahlâk literatürü daima önceki metinleri sarmalayarak teşekkül etme sistemine sahiptir. Miras sürekli tasfiye edilir, ilavelerle tekmil edilir. Müşterek bir miras telakkisi, bu tür metinlerde müellifler tarafından kaynaklara sürekli atıflar yapmayı lüzumsuz kılar. Müellif, farklı düşündüğü takdirde ayrıldığı noktayı tebarüz ettirir. Bu tür metinler üzerinde yürürken modern referans sistemini aramak beyhudedir ve bu klasik metinlerin geldiği geleneği dikkate almamaktır. Şüphesiz orijinalite, terkipte, ifadede ve ilavededir.” (Koç, 2014, 22)

Kınalızâde'nin eserinin referans hiyerarşisinin başında Tûsî'nin (ö. 1274) *Ahlâk-ı Nâsrî*'si gelir. Kınalızâde, plan ve muhteva itibarıyla bu esere büyük ölçüde bağlıdır. Aslında İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı çalışmasını genişleten ve tadil eden Tûsî'nin takip ettiği usulü aynı şekilde Kınalızâde'de de görürüz. Kınalızâde'nin bütün metinde sadece iki defa zikrettiği İbn Miskeveyh'i Tûsî'den takip etmiş olduğunu düşünüyoruz. Kınalızâde'nin, Sokrat, Eflatun ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının görüşlerini de aynı şekilde *Ahlâk-ı Nâsrî*'den alarak vermiş olduğu söylenebilir. Kaldı ki aynı durum bizzat Tûsî'nin ahlâk kitabı için de geçerlidir. O da kitabındaki bilgilerin çoğunu İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin eserlerinden almıştır. Bu, o dönemlerdeki telif usulüne uygun bir tutumdur. (Demirkol, 2011, 39-41)

Müellifin kaynakları arasında yer alan bir diğer eser, İslam dünyasının yetiştirdiği büyük ahlâkçılardan olan Celaleddin Devvânî'nin (ö. 1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'sidir. Devvânî, Uzun Hasan'ın oğlu Yakub döneminde Fars eyaletinin kadilkudatlığını üstlenmişti. 16. yüzyıl kaynaklarında Osmanlı coğrafyasından ilim tahsili için İbn Arabî'nin düşüncelerini benimsemiş olan Devvânî'ye giden isimlerden bahsedilir. II. Bayezid döneminde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Devvânî'nin öğrencilerinden biridir. Ayrıca Devvânî'nin II. Bayezid ile mektuplaştığı ve onun iltifat ve hediyelerine mazhar olduğu bilinmektedir. (Anay, 1994, 25)

Kınalızâde'nin bir diğer önemli kaynağı Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'sidir. Kınalızâde, Hüseyin Baykara'ya takdim edilen bu eseri diğer ahlâk kitapları kadar ilmî derinlik ve hikemî içerik taşımadığı için tenkit eder, ancak ifadesindeki açıklık ve üslubundaki tatlılık sebebiyle rağbet gördüğünü de kaydeder. Kınalızâde'nin eserinde yer verdiği bazı ibretli hikâyelerin önceki diğer iki kaynağında bulunmadığı halde *Ahlâk-ı Muhsinî*'de bulunması bu eserden yararlandığının delili sayılabilir. (Kâşifî, h.1312, 15; Kınalızâde, 2014, 247b)

Gazzâlî'nin *İhyâ'sı*, onun özellikle nefis hastalıklarının tedavisi konusundaki en önemli kaynağıdır. Dilin afetleri bahsini neredeyse büyük ölçüde *İhyâ*'dan

iktibas ettiği ve yeni unsurlarla zenginleştirdiği görölmektedir. (Gazzâlî, trs., 255-265) Konuları işlerken yer verdiği beyitler, naklettiği hikâyeler ve ihtilafı konularda ortaya koyduğu farklı görüşler, iktibasları nasıl zenginleştirdiğini ve yeni bir sentez oluşturduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu ana kaynaklar dışında sık sık görüşlerini tercih ettiği bir diğer zümre de sufilerdir. Ulema-yı ahiret, urefa-yı tarikat, meşâyih-ı müşşidin şeklinde nitelenen bu zümre, tarikat terbiyesini önemseyen Kınalızâde'nin ahlâkında önemli konumdadır. Birçok ahlâk ilkesinde “ulema-yı şeriat ve meşayih-ı tarikat ittifak etmiştir” kaydını düşer. Tûsî'nin Eflatun'un vasiyetine, Devvânî'nin buna ilaveten Aristoteles'in vasiyetine yer vermesine karşılık Kınalızâde söz konusu iki vasiyete ilave olarak Nakşibendiliğin mühim siması Abdulhâlık Gucdvânî'nin vasiyetine ve Mevlana'nın birkaç tavsiyesine de yer vermiştir (Kınalızâde, 2014, 265b-266b).

Ahlâk-ı Alâî, biraz önce de belirtildiği gibi, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* planı ve onun muhtevası esas alınarak yazılmıştır. Kınalızâde bunu itiraf etmekten çekinmez. Kaynaklarına başvuru oranına göre sık sık atıfta bulunması onun ne kadar bilimsel bir yöntem izlediğini göstermektedir. Tûsî, Gazzâlî ve Devvânî onun sırasıyla en çok başvurduğu ahlâk düşünürleridir. Kınalızâde'nin bu tutumu, yine *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi esas alarak ahlâk kitabı yazan Muhyi-i Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm*'da *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi birebir takip etmesine rağmen Tûsî'ye hiç atıfta bulunmamış olmasıyla karşılaştırıldığında ne derece ileri bir akademik üsluba sahip olduğu anlaşılır. Üstelik Kınalızâde'nin kitabı büyük ölçüde yeni bilgiler ve yaklaşımlar taşıdığı için özgünlük payesine sahipken Gülşenî'nin kitabı bazı nesir anlatımları manzum yazma farkı dışında tamamen *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Türkçe çevirisinden ibarettir (Demirkol, 2011, 81).

İbn Miskeveyh'in *Tehzîbî*, Tûsî'nin ahlâk kitabının en önemli malzemesi olmuştur; ama Tûsî, pratik felsefenin üç temel disiplini olan ahlâk eğitimi, ev idaresi ve devlet yönetimi ilimlerini hiyerarşik bir plan dâhilinde ve birbiriyle irtibatlandırarak aynı kitap içinde işlemiştir. Söz konusu üç disiplin eskiden beri bilinmesine rağmen onları bir arada irtibatlı olarak işleyerek ilk ahlâk kitabını yazma ayrıcalığı Tûsî'ye aittir (Demirkol, 2011, 39; Hârizmî, 1998, 153-155). Bundan dolayı Tûsî'nin eseri kendisinden sonrakilere bigâne kalamayacakları bir model olmuştur.

Devvânî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye yaptığı katkılar ile Kınalızâde'nin kendi seleflerinin eserlerine yaptığı katkılar karşılaştırıldığında *Ahlâk-ı Alâî* yazarının kesinlikle daha büyük bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Devvânî, eserinde *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin planına genel olarak sadık kalmasına rağmen özellikle Tûsî'nin İlkeler başlığı altında işlediği “insanın varlık hiyerarşisi içindeki ko-

numu, nefsin mahiyeti, yetkinliği, iyilik ve mutluluk” bahislerine yer vermemiştir. Bunun yerine girişte insanın hilafet rolünü diğer ahlâk kitaplarında olmadığı kadar geniş ve esaslı işlemiştir. Ama Devvânî'nin Tûsî'den farklı olarak Sünnî âlim ve mutasavvıfların görüş ve menkıbeleri ile dinî naslara Kınalızâde gibi geniş yer verdiğini görmekteyiz.

Tûsî'nin Devvânî'den aldığı unsurlara şunları örnek verebiliriz: Eş yönetimi bahsinde Tûsî'nin yer vermediği “Eğer bir mahlûkun diğerine secde etmesi caiz olsaydı, kadının kocasına secde etmesini emrederdim...” hadisine Devvânî gibi Kınalızâde de yer vermiştir. (Devvânî, h.1391, 192; Kınalızâde, 2014, 172b). Kınalızâde, iki selefine uyararak hükümdarın öfkeliyken karar vermemesini tavsiye eder. İmam Gazzalî'nin “Sultanın öfkeliyken tebaası hakkında hüküm vermesi doğru değildir.” hükmünü Hz. Peygamber'den naklettiği “Hâkim öfkeliyken hüküm vermesin.” hadisiyle teyit eder. Değerlendirmesini şöyle sürdürür: “Çünkü öfke bir tür delilik ve sarhoşluktur. Şeriatta delinin hükmü geçersizdir. Kalbin etrafı öfke ateşinin etkisiyle alevli ve dumanın karanlığından dolayı beyin karanlık olduğu için orada düşünce parlamaz. İlmin mahalli kalp ve düşüncenin yeri beyin dar ve karanlık olunca orada adalet ve hikmet incelikleri görünmez.” (Kınalızâde, 2014, 84b) Kınalızâde, konuyla ilgili olarak *Ahlâk-ı Celâlî*'de yer alan şu iki örneği aynen nakleder: Bazı raşid halifeler, öfkelenedikleri zaman haddi uygulamaktan kaçınırlardı. Nitekim Hazret-i Ömer Faruk (r.a.) bir sarhoşla karşılaşmış şer'î had cezasını uygulamaya teşebbüs edince adam çirkin sözler söylemeye başladı. O anda kamçısını kaldırmış iken indirdi. Bu manayı düşünerek erteledi. Ömer bin Abdülaziz bir kimseye tazir emri verdiğinde adam açıkça sövmeye başladı. Tazir cezasından vazgeçip “Eğer beni öfkelenirmeseydin seni tazir ederdim.” demiştir. (Kınalızâde, 2014, 85a; Devvânî, h.1391, 149) Kınalızâde, ayrıca *Ahlâk-ı Nâsırî*'de olmayıp da *Ahlâk-ı Celâlî*'de şiiirleri de almıştır (Devvânî, h.1391, 169; Kınalızâde, 2014, 87b).

Gülşenî'nin bazı bilgileri manzum ifade etme dışında kayda değer bir katkısı yoktur. Gülşenî (ö. 1606), *Ahlâk-ı Kirâm*'ı Kınalızâde'nin (ö. 1572) kitabından sonra yazdığı için etki açısından zaten karşılaştırılabilecek konumda değildir. Hüseyin Vaiz Kâşifi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si, Kınalızâde'nin belirttiği gibi “yazım üslubu her ne kadar öncekiler gibi felsefi araştırma ve ilmi tetkiklere dayanmıyorsa da terkinin açık, manalarının anlaşılır ve ibarelerinin kolay olması sebebiyle halkın gönlünde taht kurmuş ve öncekilerden daha çok meşhur olmuştur;” (Kınalızâde, 2014, 7a); fakat hikemî derinlikten ve felsefi üsluptan yoksundur. Zaten tarzı da diğerlerine uymaz. Bu eserde yapılan, sadece adalet, iffet, cömertlik, ibadet, şükür ve sabır gibi 40 ahlâkî erdemin kısa tanım, açıklama, beyit ve hikâyelerle arz edilmesinden ibarettir. Ama bu

eser ahlaki erdemleri kolayca öğretme ve kişilerin etkili bir şekilde eğitimine yardımcı olma amacı taşımaktadır.

Ahlâk-ı Nâsırî'deki çok felsefi ve özlü anlatım, *Ahlâk-ı Celâlî*'de tasavvufi ve işraki motiflerle süslenmiş ve daha cazip hâle getirilmişken *Ahlâk-ı Alâî*'de çok ağır, edebî ve şaşaalı bir dille malzeme de genişletilerek işlenmiştir. Kınalızâde bazen edebî değerinin uyandırdığı hayranlık ve verdiği haz bilgi değerinin sağladığı faydayı gölgeleyecek kadar yüksek nitelikli cümleler kurmuştur. Bu eser, edebiyatçılar tarafından yüksek seviyeli bir nesir klasiği olarak okutulmayı hak edecek derecede değerli bir edebî üründür. Bu duruma şu cümleyi örnek olarak verebiliriz: “Yine bir mübtelâ-yı mihen ve esîr-i gam-ı zemen miskini görün ki fûshat-ı serây-ı riyâz-ı rıdvândan dûr ve tengnâ-yı mihnet-âbâd-ı dünyâ-yı dûnda pây-bend-i rişte-i gurur ediyorlar.” (Kınalızâde, 2014, 188b)

Koç, *Ahlâk-ı Alâî*'nin dil özelliklerini şöyle açıklamaktadır: “*Ahlâk-ı Alâî*'nin dili ağırdır. Bu ağırlık, metnin bir imparatorluk eseri olma niteliğinden ileri gelir. Osmanlı ahlâk literatürü içinde yüksek dil seviyesine ulaşan bu eser, üslup ve dil kategorilerini süslü, ağır gibi sıfatlara bölerek mütalaa etmek ve kıymetlendirmek zaviyesinden görülemez. Kınalızâde referans bir metin hazırlar, ana bir metin vücuda getirir. Ana metinlerin ara kavramları ifadede dilin geniş imkânlarına ve söz varlığına dayanması zaruridir. Yazıldığı tarihten itibaren sarsılmaz bir itimat uyandıran bu Osmanlı klasiği en çok okunan ahlâk kitabı olarak kıymeti takdir edilmiş, asli fonksiyonunu icra etmiştir.” (Koç, 2014, 23)

Âşık Çelebi, Kınalızâde'nin ilmî dehasını şöyle tasvir etmektedir: “Zû-fünûndur ki her fende müteferrid dinilse revadur ki gûyâ ol fenne nisbet yek-fendür ve her gûne ilmde alem olub ilmi ayn itdüğü beyne'l-a'yân mu'ayyen ü mu'âyendür.” (Koç, 2014, 23) Kınalızâde'nin oğlu Hasan Çelebi, eser hakkında bilgi verirken, *Ahlâk-ı Alâî*'nin yazılmasıyla *Ahlâk-ı Nâsırî*, *Ahlâk-ı Muhsinî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* gibi ahlâk kitaplarının mensuh duruma düştüklerini ileri sürerek süslü ifadelerle över (Unan, 2014, xxxı). Kınalızâde'yi Türk ahlâkçılarının birincisi olarak takdim eden Mehmet Ali Aynî bu iddiasını şöyle temellendirir: “Bu hususta hiçbir veçhile yanılmadığımı zannediyorum. Çünkü onun vefatından bu güne kadar dört yüz seneye yakın bir zaman geçtiği hâlde Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si derecesinde kuvvetli bir ahlâk kitabının yazılmış olduğunu bilmiyorum.” (Aynî, 1993, 80-81)

2. *Ahlâk-ı Alâî*'nin Özgünlüğü

Kınalızâde, tevarüs ettiği ahlâk felsefesi müktesebatını hem metin olarak zenginleştirmiş, hem felsefi olmanın yanında dinî bir ruh katmış hem de yeni

yaklaşımlar getirmiştir. *Ahlâk-ı Alâî*'nin özgünlüğünü seçtiğimiz örnekler üzerinden inceleyecek olursak şu tespitleri ortaya koyabiliriz:

2.1. Kınalızâde'nin eserini ayrıcalıklı kılan en önemli unsur, hakikat arayışı içerisindeki hiçbir entelektüel kesimi dışarıda bırakmadan hepsinin literatür ve birikiminden faydalanmış olmasıdır. Bu özellik onun eserinin meşruiyetini de güçlendirmiş ve her kesim tarafından makbul ve muteber görülmesini sağlamıştır. Kendisi temelde şeriat ilimlerini tahsil etmiş ve özellikle fıkıh ilmindeki ihtisası ve kadılık görevi dolayısıyla ulema zümresine mensup iken filozofların ahlâk felsefesi geleneğini örnek alarak ve onlara sıkça atıf yaparak felsefeyi, sufilerden yaptığı nakil ve hayat hikâyelerinden verdiği örneklerle tasavvufu, nadiren de olsa kelim bahislerine girmesi, Tûsî'nin *Tecrid* kitabına ve Saadeddin Taftazânî'nin *Şerh-i Mekâsîd*'ine (Kınalızâde, 2014, 39a, 126b) atıfta bulunmasıyla kelamı ve kitabın neredeyse her sayfasında bolca beyit ve mesneviye yer vermesiyle şiiri meşru görmüş ve tasvip etmiştir. Onun özellikle siyaset felsefesi konularını işlerken tarih kaynaklarından ne kadar çok yararlandığı açıkça görülmektedir. Bu tavrıyla Kınalızâde, Osmanlı devletinde 16. yüzyıldan sonra gittikçe zayıflamaya yüz tutan kapsamlı hakikat arayışı ve ilmî perspektifin çok güçlü bir temsilcisi olduğunu göstermektedir.

2.2. Kınalızâde, filozofların sudur teorileri ve Mutezile'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini analiz ederek onların bu görüşlerinden dolayı tekfir edilemeyeceğini belirtir. *Ahlâk-ı Alâî*'de yer alan değerlendirme şöyledir: “Ama muhakkik filozoflar, her şeyin Cenabı Hak'tan bizzat sudûr ettiğini, onların ise aletler ve hazırlayıcılar konumunda olduğunu söylerler. Bunlar müşrik değil, aksine muvahhittirler. Aynı şekilde kulların kendi fiillerini bizzat yarattıklarını düşünen Mutezile fırkası da bidat ve dalalet içinde olmakla birlikte küfür ve şirk içinde değildir. Çünkü cevher ve cisimleri Allah'ın yarattığını kabul ederler.” (Kınalızâde, 2014, 151b) Bu değerlendirme Tûsî ve Devvânî'nin kitaplarında yoktur.

2.3. Kınalızâde, adaletin iki ucunu da zulüm olarak kabul eden seleflerine itiraz ederek şu açıklamayı yapmaktadır: “Ama adaletin erdemsizlik olan iki ucu da zulümdür. Bu söz tartışmalıdır. Çünkü daha önce açıklandığı üzere adaletin bir ucu zulüm, diğer ucu zulme boyun eğme anlamında inzılamdır. Zulüm haksızlıktır, ama inzılam haksızlık değildir. O zaman ‘Adaletin her iki ucu da zulümdür.’ sözü nasıl doğru olur?” (Kınalızâde, 2014, 64b)

2.4. Müteşabihlerin incelikleri, kaza ve kaderin sırrı gibi konulara dalmayı Gazzâlî gibi bir dil afeti olarak gören Kınalızâde, Allah'ın bilgisi, iradi fiil ve sorumluluk arasındaki bağı özel bir ilgi ile incelemiştir. Aslında kelami tartışma konusu olan bu meselenin bir ahlâk kitabında incelenmesi ilk bakış-

ta yadırganabilir. Bu ilgi, Kınalızâde'nin döneminin güncel tartışmalarını da eserine yansıtmaması açısından önemlidir.

Kınalızâde'ye göre takdir anlamına gelen ezeli ilahî bilginin kulun fiilini var etme veya yok etme tarafıyla ilgili olması, kulun fiilinin zorunlu ve onun bunu yapmaya mecbur olmasını gerektirmez. Çünkü kulun fiilinin ateşin yakması ve suyun soğutması gibi mecburi olmadığı bedihi olarak bilinmektedir. Seçilerek yapılan beden hareketi ile hastalık titremesinin sebep olduğu beden hareketi arasında açık bir farkın olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Ezeli bilginin bir tarafla ilgili olması, kulun kendi iradesiyle o tarafı gerçekleştirme sebebiyledir. Kul o tarafı, ilahî bilgi o tarafla ilgili olduğu için yapmış değildir. Zira bilgi bilinene tabidir, bilinen şey bilgiye tabi değildir. Ressamın at resmini duvara bu şekilde çizmesinin sebebi, atın nefisülemr'de ve dış dünyada böyle olmasıdır. Atın dış dünyada bu şekilde olmasının sebebi, hâşâ, at resminin duvara bu şekilde çizilmiş olması değildir. Aynı şekilde ezeli bilginin fiilin bir tarafıyla ilgili olması, mükellefin o tarafı kendi ihtiyarı ile gerçekleştireceğinden ötürüdür. Tersine, mükellefin o tarafı ihtiyarı ile gerçekleştirmesinin sebebi, ezeli bilginin o tarafla ilgili olması değildir.

Şeriat âlimlerinin görüşlerini bu şekilde ortaya koyan Kınalızâde sufiler ve filozofların görüşlerini de incelemektedir. Müellifin belirttiği gibi, filozoflar, failinden çıkan ihtiyarı fiilin sâdır olabilmesi için sıralı ilkelerinin bulunması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu ilkeler çoğu filozoflara göre dört, İşrak filozofu Şehabeddin Sühreverdi'ye göre üçtür.

Birincisi bilgi; yani sâdır olacak fiilin ne olduğunun tasavvur ve tasdik edilmesidir. Tasavvurun nesneyle uyuyup uyuşmaması ve tasdik keskin ya da tahayyülî olması arasında fark yoktur. İkincisi, bu bilgi ve tasavvurdan kaynaklanan fiili arzu etmek ve ona doğru meyletmektir. Bu meylin bilgiden başka ve iradi fiilin ilkelerinden olduğu zaruri vicdanla bilinmektedir. Birçok insan bir fiili tasavvur ettiği ve faydasını tasdik ettiği halde fiile doğru meyil gerçekleşmediği için o fiil gerçekleşmez. Üçüncüsü, icma ve karar verme, yani fiilin meydana getirilmesi yönündeki ittifak ve kararın kesinleşmiş olmasıdır. Kişi bir fiili tasavvur ettiği, tasdik ettiği ve onun var edilmesi yönünde arzu ve meyil sergilediği hâlde gerçekleşmemesinin sebebi, arzusu devam etmekten vazgeçmesidir. Öyleyse arzudan sonra ittifak ve kararlılık da gerekir. Dördüncüsü, kas ve sinirlerin hareket ettirilmesidir.

Buna göre ihtiyarı fiilin gerçekleşme sürecinde, cüz'î tasavvur ve faydasını tasdik etme, bu bilgiden meylin meydana gelmesi, meylin karara dönüşmesi ve ondan sinir ve organların hareket ettirilmesiyle fiilin ortaya çıkması şeklinde dört aşama vardır. Bu aşamalardan geçmeden yapılan fiil mecburidir. İhtiyarı fiil söz konusu ilkelere bağlı olduğu için onlar olmadan imkânsız ve onların

bulunması hâlinde zorunludur. İkinci bilgisi arzu ve meyil olan bu ilk ilkeler ihtiyari değildir; daha doğrusu, bir fiili hissetmek, tasavvur etmek ve faydasını tasdik etmek kazanılmaz ve ihtiyar edilmez. Ondandır meyletme kulun yapması ve ihtiyarı ile gerçekleşmez. Meyilden sonra iki taraftan birinin tercih edilmesi demek olan irade de filozof ve mutasavvıflara göre tercih edici olmaksızın mümkün değildir. Ondandır uzvun hareket ettirilmesi de zaruridir. O zaman ihtiyari fiil aslında zorunlu kılan sebepler ve ihtiyari olmayan ilkelere dayanır. Öyleyse fiil ihtiyari, ama ihtiyarın kendisi ihtiyari değildir. (Kınalızâde, 2014, 140a-144a)

2.5. Kınalızâde, biri kendini beğenme sebeplerini, diğeri adalet erdemini işlerken olmak üzere iki ayrı yerde huzuri ve husuli bilgi arasındaki farka değinir. Kınalızâde, seleflerinin eserlerinde olmayan bu bilgi bahsine kişinin kendi yetkinliğini bilmesinin gücüne vurgu yapmak için dolaylı olarak girmiş bulunmaktadır. Ama bu anlatım bize müellifin felsefi konulara ne derce vakıf olduğu hususunda fikir vermektedir. Kınalızâde, bu iki bilgi türü arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

“Kendini beğenmişliğin sebebi genellikle nefsin kendi bilgi ve yetkinliğini bilip başkasının yetkinliği konusunda gaflet ve cehalet göstermesidir. Çünkü nefsin yetkinliklerinin kendisine nispeti huzuri bilgi ile ve başkasının bilgi ve yetkinliği ise husuli bilgi ile bilinmektedir. Huzuri bilgi, idrak edilen ve bilinen şeyin kendisinin idrak eden ve bilen özne katında hazır olmasıdır. Husuli bilgide ise idrak edilen şeyin kendisi hazır olmaz, bilakis bilen zihninde onun sureti hâsıl olur. Öyleyse birinci bilgi güçlü iken, ikinci bilgi ona göre zayıftır. Kendi yetkinliğine dair bilgisi güçlü, başkasının yetkinliğine dair bilgisi zayıf olduğu için kendisinin yetkinliğini tamam görüp başkasının yetkinliğinden gafil ve habersiz olur ve dolayısıyla kendini beğenmişlik, gurur, kibir ve büyükleme sergiler.” (Kınalızâde, 2014, 86b, 243a)

2.6. Kınalızâde, erdemli devlet halkını kavrayış bakımından incelerken Tûsî'nin verdiği bilgilerle yetinmeyip mantıktaki beş sanatı nispeten genişçe ele almıştır. (Kınalızâde, 2014, 224a-224b)

2.7. Felsefi yöntemle işlenen konuları dinî naslar ve fıkhi hükümlerle pekiştirmesi onun Tûsî'den ayrıldığı bir diğer husus olarak zikredilebilir. Felsefi yöntemle ahlâk kitabı yazan Tûsî'nin bir filozof olarak dinî naslara başvurmaması gayet makuldür. Buna rağmen onun da bir miktar ayet ve hadise referansla bulunduğu görülmektedir. Ama sadece felsefi yöntemle değil, dinin iknai yöntemini de kullanan ve biraz daha maslahatçı yaklaşan fakih Kınalızâde'nin dinî referanslara bolca başvurması anlaşılır bir tutumdur. Şimdi Kınalızâde'nin bu tarzını birkaç alıntıyla örneklendirelim:

Yiğitliğı överken şöyle demektir: “Bilhassa ruh, sağlam dini himaye etmek ve Peygamberlerin Efendisi’nin şeriatını korumak için feda edilirse ne âlâ! Nitekim mahlûkatın Rabb’inin hakikatleri ilham eden mucizevi kelamı ondan şu şekilde haber verir: *‘Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanma, aksine onlar Rab’leri katında beslenen dirilerdir.’* İnsan türünün kılavuzu Hazreti Peygamber tarafından şehadetin fazileti ve yiğitliğin methi hakkında söylenmiş çok sayıda sahih ve hasen hadis bulunup onlardan biri şudur: “Allah bir yılını öldürme şeklinde de olsa yiğitliğı sever.” (Kınalızâde, 2014, 56b)

Tanrıya ibadeti filozoflardan farklı olarak fıkıh terminolojisi içinde anlatmaya çalışır: “İman, kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir... Şöyle ki dil ile ikrarda bir özü bulunmadıkça birisinde ihmal eder ve gereğini yerine getirmezse ahirette ebedî azaptan kurtulamaz ve genel olarak Allah katında mertebeye ulaşamaz. Mesela, konuşma organında kusuru var yahut konuşması hâlinde kâfirlerin katletme tehlikesi söz konusu ise bu durumda dil ile ikrardan muaf olur. Ama kalp ile tasdik her hâlükârda vacip ve lazımdır. Onun düşmesini gerektirecek bir özü düşünülemez. Organların ameli, namaz, oruç ve emredilmiş diğere ibadetlerin rükünleri, Ehl-i Sünnet’e göre imanın aslına dâhil değildir. Mükellef, vacip ameller ve farz ibadetlerden bazısını, hatta hepsini terk etse bile bu böyledir.

Âlimlerin dile getirdikleri gibi, bu hususta da birçok açıklama ve bölümlenme vardır... Bir bölümlenme de mükellefe lazım olan şeylerin fiil ve terk etme şeklinde iki kısma ayrılmasıdır. Fiille ilgili olana emir, terkle ilgili olana nehiy denir. Mesela, namaz, oruç ve Kur’an tilaveti emir kısmına; zina yapmamak ve içki içmemek de terk kısmına girer... Öyleyse mükellefin fiilleri mutlak olarak beş kısımdır: Vacip, mendup, mubah, mekruh ve haram.” (Kınalızâde, 63b-64b)

2.8. Kınalızâde, Tûsî’ye ait bazı bilgileri nakletmediğinde de niçin böyle davrandığını gerekçelendirmektedir. Bu hassas ilmî tutuma onun şu cümlesini örnek verebiliriz:

“Nasîreddin Tûsî, düşünen nefsin fani olmasının imkânsızlığı ve bakiliğine dair delil getirdi, fakat biz uzatma ihtimalinden korktuğumuz için nakletmedik.” (Kınalızâde, 2014, 22a)

2.9. Kınalızâde’nin ilginç bir yazım yöntemi vardır. Bir konuyu incelerken onunla doğrudan değil, ama dolaylı ilgili bir hususa da yer vermektedir. Bunun birçok örneği vardır. Sevgi bahsini işlerken evrendeki döngüsel ve konumsal hareketi anlatması, Çerkez ırkının özelliklerini anlatırken Memlûkluların Mısır’daki başarısızlığına genişçe yer vermesi, Aranavut ırkından bahsederken Aranavutların bu bölgeye nasıl geldiğini hikâyeye yoluyla anlatması ve bir kere

fethedilen yerin elden çıkınca öncelikle geri alınmasının önemini anlatırken Kıbrıs örneğini vermesi ve Kıbrıs demişken oraya ilk gelenlerden Haram binti Mülhake adlı bir Sahabi kadının hikâyesine yer vermesi bu örneklerden birkaçıdır. Kıbrıs'la ilgili şu anlatımını örnek olarak zikredebiliriz:

“Kıbrıs Adası, Muaviye zamanında fethedilmiş ve uzun süre İslam yurdu olarak kalmıştır. Sahabe ve Tabiin'den birçok seyyidin orada mezarı bulunmaktadır. Hazret-i Enes'in halası Ümmü Haram binti Mülhake bunlardan biridir. Hazret-i Peygamber bir gün onun evinde vahiyle karışık bir uykuya dalmıştı. O mutlu uykudan tebessüm ederek uyanınca Ümmü Haram: 'Ey Allah'ın Resulü, durmadan gülüyorsun. Tebessüm sebebin nedir?' diye sordu. Hazret-i Peygamber (a.s.) şöyle buyurdu: 'Ey Ümmü Haram, ümmetinden bir topluluğun taht üzerindeki padişahlar gibi gemilere binip kâfirlerle savaşmaya gittiklerini gördüm.' Ümmü Haram: 'Ey Allah'ın Resulü, dua et de ben de onlardan olayım!' deyince cömertlik ve mürüvvet ocağı ve nübüvvet sarayının efendisi: 'Allah'ım, onu da onlardan eyle!' diye dua etti. Muaviye zamanında Ümmü Haram, kocasıyla birlikte Kıbrıs gazası için gemiye binip gitti. Gemi-den indikten sonra Kıbrıs'a giderken attan düşüp şehit oldu. Mezarı oradadır. Mısır sultanlarından Eşref Baybars, hicri 1425 yılında tekrar asker gönderip Kıbrıs'ı fethetti.” (Kınalızâde, 2014, 249b)

2.10. Kınalızâde iyilik ve mutluluk bahsinde cismani ve ruhani haşir meselesine özel olarak eğilip İbn Sînâ ve Tûsî'nin görüşlerini eleştirmektedir. “Filozofların çoğunun görüşü ve Yunanlı Kaselisin'in meşrebi budur. Hatta Ebu Ali İbn Sînâ, her ne kadar *Şifa* ve *Necat* adlı kitaplarında cismani haşri ispatlamışsa da *Meâd* risalesinde bunun iptaline dair birçok delil getirmiştir. Nasîreddin Tûsî de *Tecrid* kitabında bedenlerin yeniden dirilişini savundu, ama bu ahlâk kitabında reddine dair görüş beyan etti. Ama bilinçli düşünürler ve uyanık bilgiler inanç temellerini peygamberlerin şeriatlarına göre düzelttiler, iman hikmetlerini Yunan felsefesine tercih ettiler, söz konusu kuşkulara kulak vermediler ve peygamberlerin şeriat kurumunu asılsız şüphelerle ilga etmediler. Bilakis doğru inanç ve açık gerçek, dirilişin cismani ve ruhani olmak üzere iki boyutlu olduğudur. Her birinde ebedî haz ve acılar vardır.” (Kınalızâde, 2014, 36a-36b)

2.11. Kınalızâde, misal âlemi hakkında yaptığı açıklamalardan sonra bu âlemi reddedenlere karşı yöntemsel bir itirazda bulunur: “İşte bunlar misal âleminin hâlleridir. Ama bilgili fazıl Sadeddin Taftazanî, *Şerh-i Mekâsıd* kitabında misal âleminin ispatını naklettikten sonra şöyle der: 'Bu iddia önemli bir araştırma konusu ve getirdikleri delil zayıf olunca muhakkikler ona iltifat etmediler.' Fakat muhakkikler ismiyle kastettiği kimseler, akli konularda aklın rehberliğine uyan ve bilgisizlikleri gidermede akıl lambasından yararlanan araştırmacılarıdır. Akıllı, zeki ve uyanık kimseye yakışan, bu âleme keşif ve vicdan ışığı

ile ulaşamaması hâlinde en azından onu imkân ve ihtimal diyarında bırakıp reddetmemektir. Nitekim düşünürlerin önderi Şeyh-i Reis İbn Sînâ şöyle demiştir: “Burhan yerine geçen delilin engellemediği bir konu ve iddiayı imkân mahalline bırak. Çünkü bir şeyin nefiy ve iptaline burhansız karar vermek eksiklik olması bakımından burhanın gereğine bir şekilde karşı çıkmak gibidir.” Şeyh-i İşrak Şehabeddin Sühreverdî, ruhani nurları ispatlarken ileri gelen filozoflardan yaptığı nakli müteakip şöyle der: “Dünya halkı, yıldız ve feleklerin hareketlerini cisimsel gözlemlerle ispatlamada İrcis ve Batlamyus gibi büyük matematikçileri yaptıkları rasatlarda taklit edip astronomi ilmini kurdular.”... Özetle; Kınalızâde’ye göre, ülfet, âdet ve sapık şüphelerinden meydana gelen imkânsızlık iddiaları peygamberlerin şeriatları, filozofların ilkeleri ve ariflerin zevklerini iptal etme aracı hâline getirmek caiz değildir. (Kınalızâde, 2014, 39a)

2. 12. Kınalızâde, sevgi bahsinde Tûsî ve Devvânî’nin kitaplarında yer almadığı halde ilk akıl ve kâinatın oluşum sürecini anlatır ve evrendeki kusursuz düzene dair açıklamalarda bulunur.

“Burada sözü uzatmak ve maksadı araştırmaktaki amaç, şehadet ve dış dünya araştırmacılarının ittifakı ve açıklama yapanların icmai ile Kâf ve Nûn’un bir araya gelişi ve “Ol deyince olur” padişahının fermanı ile gün yüzüne çıkan ve gayb ve zorunluluk denizinden şehadet ve imkân sahiline düşen o gizli cevherin, filozofların “ilk akıl” dedikleri, bazı haberlerde “yüce kâlem” ve keşif ve müşahede imamları tarafından “hakikat-i Muhammediye” denilen basit bir nurani cevher olduğunu kesinleştirmektir. O nurani cevher kendisini, feyz edici ilkesini ve kendi vasıtasıyla feyz edici ilkeden sonsuza kadar ortaya çıkacak varlık fertlerini bildi ve bütün hakikatler ve dış varlıklar kapsayıcı bilgisiyle o cevherde ihtiva edildi. Nitekim hurma tohumu, hurmanın dal, yaprak ve parçalarını içinde barındırmaktadır. Bütün varlıklar, bu cevherde içerilmiş ve gizlenmiş olduğu sırayla ayrıntılı olarak kuvveden fiile ve gayb gizliliğinden şehadet uzayına çıkar...”

Varlık kitabının girişinin ve yaratma risalesinin önsözünün kutsal akıl olması gibi sonuç kısmının da ünsi akıl olduğu anlaşılmıştır. Açılıp dal, yaprak ve meyve olduktan sonra ayrılık ve çokluk mertebelerinden geçerek yine birlik ve cemiyet hâline dönüp ilk şekli ve eskisi gibi tohum olan dane gibi. Bütün ruhani ve cismani varlıklarda ve yüksek ve düşük oluşlarda geçerli olan bu dögüsel seyrin cisimler âleminin düzenine aracılık eden feleklerdeki hareketi dögüsel ve konumsaldır.” (Kınalızâde, 2014, 220a-221a)

2.13. Tûsî’nin hakiki ve meşhur tezat hakkında yaptığı açıklamayı kısmen eleştirerek kendi özgün görüşünü ortaya koyar: “Fakat tezatın hakiki ve meşhur olmak üzere iki tür olduğu gerçeği teorik felsefeyi ve akledilirlerin ilke-

lerini bilen kimselere gizli değildir. Tam uzaklık hakiki zıtlıkta şarttır, ama meşhur zıtlıkta şart değildir. Öyleyse siyahlık ile beyazlık arasında tam uzaklık olduğu için hakiki tezat vardır, fakat siyahlık ile kırmızılık veya siyahlık ile yeşillik arasında tam uzaklık olmadığı için meşhur tezat vardır. Bazı âlimler meşhur tezadı “tebayün” yani farklılık terimi ile karşılar. Sanki Hâce Tûsî bu terime meyledip onu hakiki tezat ile sınırlamış ve faziletler ile reziletler arasında tam bir zıtlığın olduğunu reddetmiştir. Ama meşhur tezat dikkate alınırsa erdemler ile erdemsizlikler arasında tezat bulunur.” (Kınalızâde, 2014, 77b)

2.14. Kınalızâde, ne Tûsî’de ne de Devvânî’de gördüğümüz bir ilgiyle bitkisel nefsin güçlerini genişçe incelemiştir. Kendisi bu konuya neden bu kadar çok yer verdiğini şöyle gerekçelendirmiştir:

“Araştırmacı filozof Nasîreddin Tûsî bu konuda bu kadar açıklama ile yetindi; ama biz, doğa ilmi ve tıp ilmi ile meşgul olmayanların bu güçlerin manalarını ve işlev şekillerini tam olarak bilmediklerini gördüğümüz için kitabımızın yararının tam ve kapsamlı olmasını amaçlayarak özet şeklinde açıkladık.” (Kınalızâde, 2014, 24a) Bedenin eksilen kısımlarını tamamlama işlemi olan beslenmenin önemini anlatan Kınalızâde, iki selefının de yer vermediği bütün sindirim merhalelerini genişçe ele alır. Tûsî bitkisel nefsin güçlerini beş altı satırlık bir paragrafta kısaca zikretmişken Devvânî bu konuya hiç yer vermemiştir. (Tûsî, 2016, 35)

2.15. Hayvan türleri içindeki çeşitlilik işlenirken Tûsî ve Devvânî’nin aksine Kınalızâde bal arısına ve onun altıgen şeklindeki kovanına yer vermiş ve altıgen şeklinin en tasarruflu şekil olduğunu belirtmiştir. Tûsî’de bundan önceki anlatım 41. sayfada bitip en üstün hayvan türlerinden bahsedilmişken arı hakkında bir bilgiye yer verilmemiştir. Devvânî bu konuyu zaten işlememiştir. Kınalızâde, insan aklının hayret içinde kaldığı ilginç işlerin ilham edildiğine dikkat çeker. Nitekim altıgen evler yapan bal arısının kenarlarını tam ve eşit, açılarını paralel ve altıgen olarak tercih etmesindeki hikmet, onun daireden geçen en geniş şekil olmasıdır. Daire hepsinden geniş olsa da dairevi şekiller bir araya geldiğinde aralarında boşluk kalır ve mekân zayi olur. Ama altıgen şekiller birleştirildiğinde aralarında hiçbir boşluk kalmaz. Dörtgen de toplandığında açıklık kalmaz, ama bu şekil altıgenden dardır. Dolayısıyla hem alan genişliği hem de şekiller arasında boşluğun kalmaması açısından altıgen en mükemmel şekildir. Kınalızâde, bunu Allah’ın hikmetine ve kâinat üzerindeki tasarrufuna bir kanıt olarak görür (Kınalızâde, 2014, 31a).

2. 16. Kınalızâde, insanların birbirine alet yoluyla hizmet etmesi konusunda Tûsî ve Devvânî’den farklı düşünür. Onların görüşlerini şöyle tenkit eder: “Nasîreddin Tûsî ve Fâzıl Devvânî bu konuda böyle dediler. Ama bu sanata

uygun olanın, dış görünüşe bakıp insanın ruh ve beden birleşimi veya bedenın düşünen canlı olduğunun kabul edilmesi hâlinde insan fertlerinin birbirine alet yoluyla yardım etmesi olduğu gizli değildir. Nitekim insanın meşhur tarifinde ‘düşünen hayvan’ ve ‘büyüyen, hisseden ve iradeli hareket eden cisim’ olduğu söylenmiştir. Zira insan tevalüd yani doğum yoluyla çoğalır. Çocuğun olması için erkek ile dişinin bir araya gelmesi gerekir. Buna göre baba ile annenin çocuğa hizmeti alet yoluyla olmaktadır. İlginçtir ki bu fazıllar ‘Unsurî birleşikler, beslenen bedenın parçası oldukları için insana madde yoluyla hizmet ederler.’ diye açıklama yapmışlardır. İnsan salt soyut cevher olunca yaptıkları bu benzetme doğru olmaz. Bu konuda insanı ruh ve bedenden meydana gelen bir birleşik olarak değerlendirip unsurî birleşiklerin ona madde yoluyla hizmet ettiğini söylediler. İnsanın soyut ruh olduğunu kabul ettikleri hâlde insanların birbirine alet yoluyla hizmet ettiklerini reddettiler. Bu bir çelişkidir. Öyleyse insanlar birbirine madde yoluyla değil, ama aynı zamanda alet yoluyla da hizmet ederler.” (Kınalızâde, 2014, 200a; Tûsî, 2016, 236-237; Devvânî, h.1391, 219-220)

2.17. Kınalızâde, pratik aklın ifratı ile teorik aklın ifratını birbirinden ayırır. Pratik gücün ifratının erdemsizlik olmasına karşılık teorik gücün ifratının erdem olduğunu Cürcanî’den yaptığı alıntı ile ispatlamaya çalışır. Kendi görüşünü şöyle ifade eder: “Hilekârlığın pratik akıl gücünde olduğu bilinmelidir. Teorik akıl gücünün ifratı hilekârlık değildir. Çünkü metafizik, tabiat ve matematik konularında ne kadar hakikat keşfedilir ve incelik gün yüzüne çıkarılırsa o kadar makbul ve övgüye layıktır.” (Kınalızâde, 2014, 51a)

Seyyid Şerif Cürcanî’nin *Şerh-i Mevâkıf* kitabından şu değerlendirmeyi nakleder: “Teorik güçte ne kadar ifrat olursa olsun erdemsizlik değildir. Aksine ne kadar şiddetli ve güçlü olursa o kadar değerli ve üstündür. Erdemsizlik sayılan ve yerilen güç, pratik felsefeyle ilgili idrak ve temyizde olup ona hilekârlık derler.” (Kınalızâde, 2014, 78b)

2.18. Tûsî ve onu takiben Devvânî, kız çocuklarının okuyup yazmalarının engellenmesi gerektiği görüşünü savunurken Kınalızâde bu kitabında onların da okutulmasını savunur. Özellikle kadınlarla ilgili fıkhi meseleleri diye bir tahsis yapmışken daha sonra verdiği iki örnekle bu tahsisi kaldırmış görünmektedir. Kınalızâde’ye ait şu anlatım görüşünü çok net ortaya koymaktadır:

“Hâce Nasîr, ‘Okuyup yazmaktan men edilmelidir.’ demektedir, ama diğer âlimler okumaktan değil de sadece yazmaktan alıkonması gerektiğini, daha doğrusu dinin vaciplerinin ve şeriatın sünnet ve hükümlerinin, özellikle kadınlara mahsus hayız ve nifas gibi hükümlerin öğretilmesi gerektiğini söylerler. ‘İlim tahsil etmek, erkek ve kadın her Müslüman’a farzdır.’ Nice dinî hüküm-

lerin Ayşe Sıddıka'nın rivayetleri sayesinde bilindiği kesindir. Muhammed ümmeti içinde Kerime-i Merveziyye ve Şehd-i Kâtibe gibi âlim kadınlar ve özellikle muhaddisler çoktur. Hanefi âlimlerinden *Tuhfe* sahibinin Fatıma adlı bir kızı vardı. O kadar âlim ve fakih idi ki babasına gelen fetvaya o da cevap vermeden olmazdı. *Bedâyi'* nin sahibi Kâşânî, *Bedâyi'* yi *Tuhfe*'ye şerh olarak yazdı. Bunun üzerine *Tuhfe* sahibi İmam Semerkandî, kızı Fatıma'yı Kâşânî ile evlendirdi. Onun hakkında fakihler "*Tuhfe*'sini şerh etti, kızını aldı." derler. Daha sonra her fetva üç cevapla, *Tuhfe* sahibi İmam, kızı Fatıma ve *Bedâyi* sahibi olan damadı Kâşânî'nin hatlarıyla çıkmaya başladı." (Kınalızâde, 2014, 180b; Tûsî, 2016, 215; Devvânî, h.1391, 200)

2.19. Kınalızâde ve Devvânî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'deki "İçki İçme Adabı" bahsine, kendi kitaplarında yer vermezler ve çocukların içki meclislerinden uzak tutulmasını isterler. Tûsî, devrinin ve yaşadığı toplumun cari geleneğini dikkate alarak içki içmeyi birtakım usul ve edelere bağlamıştır. (Tûsî, 2016, 220-221). Bu başlıktan Tûsî'nin içki içmeyi teşvik ettiği sonucunu çıkarmak yerine bütün yaşantı alanlarında adab-ı muaşeret belirlemeye önem verdiği şeklinde görmek daha isabetli olabilir.

Kınalızâde'nin bu konudaki açıklaması şöyledir: "Sarhoş edici şeylerden kaçınmak herkese gerekli olsa da çocukların özellikle uzak durması gerekir. Çünkü mizaçları sıcak ve nemli olduğu için çok zararlıdır. Onlarda öfke, atılganlık, ciddiyetsizlik, edepsizlik ve yanlış sebep olur. Çirkin melekeler kalplerine yerleşir, giderilmesi zorlaşır ve çok zarar verir. Çocuklar içki meclislerine götürülmemeli, günah ve aşka sürükleyen hikâye ve şiirler dinletirilmemelidir." (Kınalızâde, 2014, 177a) Benzer ifadeler *Ahlâk-ı Celâli*'de de rastlamak mümkündür (Devvânî, h.1391, 196).

2.20. Tûsî ve Devvânî'nin aksine Kınalızâde, züht hayatını belli sınırlar içinde meşru görmektedir. Tûsî ve Devvânî'nin zühde karşı tutumuna değinen Kınalızâde, kendi görüşünü şu ifadelerle ortaya koyar:

"Böylece halk içinde çalışma, mal kazanma ve başkasına faydalı olmanın mağara köşesi ve dağın tepesinde inzivaya çekilmekten daha üstün olduğu anlaşılmıştır. Bundan dolayı güzel ahlâkı içinde barındıran Muhammedî din, Hıristiyanlıktaki ruhbanlığı yasaklamıştır. "Ümmetimin ruhbanlığı cihattır." hadisi bunu gösterir. Hâce Nasîr ve Fazıl Devvânî, halkın içinden ayrılmanın engellenmesine yönelik olarak birçok parlak söz söylemiş ve faydalı hikâye anlatmıştır. Ama ahiret âlimleri, tarikat arifleri ve mürşit şeyhler bu hususta ittifak etmişlerdir. Mutluluk isteyen ve hak tarikat yoluna koyulan kimsele- rin özellikle yolculuğun başlangıcında inzivaya çekilmesi çok gereklidir. İyi niyetli bir derviş, vakitlerini ve nefeslerini insanların Rabbine ibadet etmeye ve ihtiyaçları gideren Allah'a yalvarmaya adasa, mescit ve mabet köşelerinde,

hatta mağaralar, dağlar, çöller ve kumlarda Cenabı Hakk'a yönelse ve diri ve rızık verici ilahına tevekkül etse tembel, yiyici ve geçim derdini gereksiz yere halka yüklemiş olmaz. Çünkü Hakk'a ibadet etmek en önemli iş ve en yetkin dilektir. Onun ibadetinin bereketiyle dünya halkının üzerinden belalar kalkar ve zalimlerin zulmü ve fasıkların günahı sebebiyle inecek olan ilahî azap onların duası sayesinde bertaraf olur. Bunlardan birinin halka sağlayacağı fayda, binlerce çiftçi ve dokumacınınkinden daha büyük, bu yol bütün uğraşlardan daha iyi ve tüm vazifelerden daha üstündür." (Kınalızâde, 2014, 204b)

"Yetkinleşmek isteyen kimse, mal toplama ve makam ve ihtişam araçlarını ele geçirmeden yüz çevirip Hakk'ın kabul ettiği ve halkın övdüğü zühdü gayret endamına kaftan ve ruhani makam yüksekliğine şiar edinmelidir. Züht, insanın zaruri miktarda dünyevi vasıta ve hazlarla yetinmesi ve lüks ve refah olan fazla geçimliğe iltifat etmemesidir. Zühdü emir ve tavsiye etmek peygamber ve velilerin âdetidir. Mutlulukların sermayesi ve makamların süsü züht ve kanaattir. Başlangıçta züht olmayınca ahiret yolunun yolcusu hiçbir mutluluğu elde edemez ve erdem talibi züht elbisesini giymeden hiçbir makama ulaşamaz." (Kınalızâde, 2014, 72b) Sahte züht hayatına iki selefi gibi Kınalızâde de karşı çıkar (Kınalızâde, 2014, 54b; Tûsî, 2016, 104, 245; Devvânî, h.1391, 95, 223-224).

2.21. Tûsî ve Devvânî, nefis hastalıklarının tedavisini hasetle bitirmektedir. Ama Kınalızâde hem haset ve rekabete özel olarak geniş yer ayırmakta hem de Gazzâlî'ye uyararak daha başka nefis hastalıkları eklemektedir. Yalan üzerinde uzunca durmaktadır. Dil afetleri başlıklarını Gazzâlî'den alıyor ama onun bilgileriyle yetinmeyip yeni unsurlar eklemekte ve yorumlar yapmaktadır. (Kınalızâde, 2014, 121a-157b)

2.22. Kınalızâde, dil afetlerinden lanet konusunu incelerken Yezid'i lanetlemenin hükmü üzerinde derin bir analize dalmaktadır. Gazzâlî'nin mutedil, Taftazanî'nin sert tutumuna yer veren Kınalızâde, lanetleme konusunda Gazzâlî'den daha yumuşak ve lanetin yararsızlığına dikkat çeken bir yaklaşımı benimser.

"Ben diyorum ki: Eğer lanetin caiz olduğunu söylerlerse bütün cevazların önü açıktır. Fakat en iyi ve en evlası terk etmektir. Zira Yezid'i lanetlemek vacip ve mendup değildir, aksine caiz olmama ihtimali vardır. Öyleyse dili lanete alıştırmamak, kendini Rafizilere benzemekten uzaklaştırmak daha iyi, mutluluk talipleri için daha evla ve daha faziletlidir.

Aynı şekilde bir kimseye beddua etmenin de akıl tarafından yerildiği ve şeriat tarafından yasaklandığı bilinmelidir. Kişi zalim bile olsa ona beddua etmemek gerekir. Çünkü beddua etmekle mazlum dahi ona zulmetmiş olur. Bu durumda ya eşitlenir, ahirette sevabı kalmaz ya da bu ondan fazla olur ve onun bu-

nun sevabını alması gerekir. Bu mana hadis-i şerifte gündeme gelmiş ve Hazret-i Peygamber, Hazret-i Ayşe'yi beddua etmekten alıkoymuştur. Bir kimse kendisine zulmeden kişiden intikam almak isterse asla söz ve fiil ile taarruzda bulunmamalı, adil hâkim ve mutlak kahhar olan Allah'a havale etmeli, biraz bekleyip sonucunu görmelidir.” (Kınalızâde, 2014, 127a-b)

2.23. Kınalızâde, aşırı şehvetin tedavisini ele aldığı bölümde özellikle cima düşkünlüğü ve oğlancılık tehlikesine dikkat çekmekte, kendi zamanında oğlancılık fitnesinin yağın olduğunu belirtmekte ve tasavvuf büyüklerinden Hâce Ubeydullah'la ilgili bir hikâyeyi özellikle anlatarak tehlikenin vahametini ortaya koymaktadır. Hazret-i Davud'un oğlu Süleyman'a yaptığı “Oğlum, aslanın ve karayılanın arkasından yürü, ama kadının arkasından yürüme!” öğüdünü geliştirerek: “Aslan ve karayılanın ardından yürü, ama kadın ve oğlanın ardından yürüme!” demektedir. Kınalızâde'nin anlattığı şu hikâye çok manidardır: “Hâce Ubeydullah, ömrünün sonlarında yaşlılık, zayıflık ve bitkinlik sebebiyle çoğu zaman yatar, uzuvları ve yanları ihlâslı müritleri tarafından ovulurdu. Tesadüfen bir gün bir seveni ovarken doğan bir zaruret üzerine kalkmış, güzel oğluna ‘Sen ov!’ diye emretmiş. Gencin eli Hâce'nin ayağına değince derhal ayaklarını çekip başını kaldırmış ve müritlerine şöyle hitap etmiş: ‘Ayağımı niçin çektiğimi bildiniz mi? Bu gencin eli ayağıma değdi ve elinin sıcaklığından ötürü nefsimde bir duygu uyanınca beşerliğimin geri kalan kısmında ‘Canla bir araya gelen canla çıkar’ mısraı gereği bir çeşit zevk ve kıpırtı meydana geldi. Öyleyse biliniz ki bu fakir ömrü boyunca bu kadar mücadele ve riyazet yapmış ve şimdi de ihtiyarlık sebebiyle bu mertebeye varmış iken hâlâ beşeriyet eğiliminden eser baki ve faydasız nefis heves kadehini yudumlamakta ise, gençlik ve kuvveti tam olan sizlerde tüysüz gençler kim bilir ne derece mihnet ve fitneye sebep olur?’” (Kınalızâde, 2014, 106b- 108b)

2.24. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Nâsrî* ve *Ahlâk-ı Celalî*'de bulunan üzüntü ile biten değerli kâse hikâyesini (Tûsî, 2016, 162; Devvânî, h.1391, 154; Kınalızâde, 2014, 94a) aktardıktan sonra değerli eşyanın kaybına üzülmeyen padişah olarak Sultan Süleyman'dan bir hikâye anlatır. Tuttuğu mücevher elinden düşerek kırılan hizmetçisini azarlamak şöyle dursun şu sözlerle teselli etti: “Bu vefasız cevher nice padişahları kırdı ve ululuk külahını ecel taşında alçalttı. Allah'a hamt olsun ki benim talih cevherim bu taşı kırdı ve devletimin beka kaftanı onu fanilik ipine bağladı. Uzun yıllar saltanat cevherimin saadet hamailimde asılı durmasını ve devrin boynunun hükümet ve eyalet gerdanlığımda takılı kalmasını ümit ederim.” (Kınalızâde, 2014, 94b)

2.25. Kınalızâde, filozofların, kötülüğün belli yollarla giderilememesi hâlinde ilgili kişinin öldürülüp öldürülemeyeceği hususunda ihtilaf ettiklerini belirterek kendi görüşünü şu ifadelerle dile getirmektedir: “Ama en güçlü görüş, kötülüğe sebep olan uzvunu kesmekle yetinmek ve öldürmeye teşebbüs et-

memektir. Mesela, hırsızın elini ve zina eden veya livata yapan kişinin tenasül uzvunu kesmekle yetinmelidir. Zira kötülük bununla yok edilebiliyorsa insani varlık binasını tamamen yıkmak münasip değildir. Zarar öldürme dışında bir yolla giderilemiyorsa o zaman “Tedavinin son merhalesi dağlamaktır.” vecizesiyle işlem yapılmalıdır. Doğrusu, bu işlerde Hakk’ın şeriatına uymak, onun sınırlarında durmak ve kurallarıyla yetinmek gerekir. “*Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa kendisine zulmetmiş olur.*” Yüce şeriatın öldürülmesini emrettiği kimseye acımamalıdır: “*Onlara uygulanacak ceza hususunda sizi bir acıma duygusu tutmasın.*” Şeriatın öldürmeye cevaz vermediği durumlarda siyaset ve memleketin kontrolünü bahane ederek kan dökmeye teşebbüs etmemelidir.” (Kınalızâde, 2014, 241a)

2.26. Kınalızâde’nin eserindeki en özgün bölümlerden biri de mal yönetimi başlığı ile verilen ekonomi bahsidir. Müellif kazanma, harcama ve malı koruma konularını Mâverdi ve Şafiî gibi âlimlerin görüşlerine yer vererek ve kendi fıkıh birikimini de devreye sokarak çok zengin bir içerikle incelemiş bulunmaktadır. Onun bu kısımda naklettiği biri Hz. Ali zamanında iki kabileye mensup iki adamın asabiyet yarışı uğruna müsrifçe yüzlerce deve kesmeleri, diğeri İmam Zeynelabidin’in gizli cömertliği şeklindeki iki hikâye çok anlamlıdır (Kınalızâde, 2014, 161a-167b).

Onun saklanması uygun olan mala ilişkin şu açıklaması örnek olarak verilebilir: “Ben derim ki: Eğer maksat kâr değil, sadece koruyup saklamak ise afetle helak olma ihtimali yüksek olan, uzun süre dayanmayan, fiyat farklılığıyla maliyet ve kıymeti eksilen şeyi, çiftlik hayvanı gibi canlı olduğu için yok olma ihtimali bulunan, bazen kurt düşmekle, bazen fiyat ve verimin eksilmesiyle toprağa karışan buğday ve arpa gibi şeyleri saklamamak gerekir. Bütün insanlar arasında ve şehirlerde aynı ölçüde revaç bulmuş olan, fiyatının farklılaşmasıyla değerine zarar gelmeyen ve uzun süre durmakla bileşimi zarar görmeyen şeyi biriktirmelidir. Bu, saf ve tam ayar altındır.” (Kınalızâde, 2014, 163b-164a)

2.27. Kınalızâde, köle ve hizmetçi olarak istihdam edilecek ırklardan Arap, Acem, Türk, Kürt ve Rum ırklarını sıraladıktan sonra şu değerlendirmede bulunur: “Ben derim ki: Bu ırkların çoğu zamanımızda köle olmaz. Günümüzde bu ülkede köle ve hizmetçi olabilecek ırklar Boşnak, Macar, Arnavut, Rus, Frenk, Gürcü, Çerkez ve onlara yakın olan Migril ve Abaza’dır. Bunların tabiatları meşhurdur. Halk arasında Boşnaklar, yumuşak huyluluk, vakar, dirayet, doğru akıl, vefa ve güvenilirlikle nitelenirler. Köle ve cariyesi güzel vücutlu ve hizmetiyle tanınır.” Tûsî ve Devvânî beş ırkın özelliklerine kısaca değinmişken Kınalızâde tanıttığı ırk sayısını da artırmış ve her biri hakkında daha çok bilgi vermiştir (Kınalızâde, 2014, 193a-197b; Tûsî, 2016, 230-231; Devvânî, h.1391, 212).

2.28. Kınalızâde, Türkler ve Moğolların ırki özelliklerini anlatırken birden onları Hazret-i İbrahim'le irtibatlandırır. Hazret-i Peygamber'e nispet edilen bir hadisi naklederek onların tarihteki rollerine de dikkat çeker: "Ahir zaman olunca Kanturaoğulları gelir. Onlar yuvarlak yüzlü, çekik gözlü ve basık burunludurlar. Yüzleri sanki çekiç vurulmuş kalkanlar gibidir." Kanturaoğullarının Türk olduğunu, Hazret-i İbrahim'in cariyesi olan Kantura adlı bir kadının soyundan geldiklerini belirtir. Fakat bunların aslında Türkler değil de Moğollar olduğunu ilave eder. Kınalızâde benzer bir ziyade anlatıma Arnavutlar ve Çerkezlerden bahsederken de başvurur. Arnavutların Hz. Ömer devrinde Arap krallarından olan Cebele bin Eyhem Gassânî soyundan geldiklerini söyler ve onun macerasını anlatır. Çerkez ırkının özelliklerini incelerken de Osmanlı-Memluk ilişkilerine, bu devleti Çerkez hükümdarların yönettiğine, nesep kusurlarına ve Kansu Gavri'nin acı sonuna değinir (Kınalızâde, 2014, 195b-196a).

2. 29. Kınalızâde'nin, devletin halkı bütün araziye ekip biçmeye ve sürekli çalışıp üretmeye teşvik etmesi ve vergiyle halkı ezmemesi yolundaki öğütleri verdiği örnekler çok manidardır: "Zalim vali kışın çiftçinin öküzünü zulümle alırsa hasat zamanı mahsulün öşrü ona nereden gelecektir? Tacirin malını bir defada alırsa vergi ve gümrük sürekli nasıl döner? Öyleyse halka daima ziraat yaptırmak gerekir. Tohum bulamazlarsa borç verilmelidir. Ziraat öküzleri telef olduysa temin etmek gerekir."

Hikâyeye göre, Firavun, Mısır'ın tamamı ekildikten sonra iki mutemede iki irdeb buğday verip "Birisini Yukarı Mısır'a, diğerini Aşağı Mısır'a gönderin. Bakın, bir irdeb buğday ekecek boş yer kalmış mı?" dermiş. O iki mutemet bütün Mısır'ı gezip kontrol edermiş. Bir irdeblik boş yer bulunursa Firavun o bölgelerin kâşiflerini, eminlerini ve tarımla görevlendirilmiş mutemetlerini öldürtürmüş. Bu siyaset korkusundan Mısır diyarı her yıl ekinle dolarmış. (Kınalızâde, 2014, 237b)

2.30. Kınalızâde, toplumdaki dört insan sınıfından her birinin kesinlikle sadece kendi işiyle uğraşmasını, başka işlerle meşgul olmamasını çok önemser. Bu konudaki hassasiyeti İran kirası Hürmüz'den bir örnekle pekiştirir. Hikâyeye göre, Kisra Hürmüz'ün bazı vezirleri "Deniz yoluyla tacirler geldi, bol miktarda ticaret malları ve mücevherleri var. Eğer padişah için satın alınırsa yine yüksek fiyata satılır ve kesinlikle büyük bir kâr elde edilir." diye bilgi verdiler. Hürmüz cevaben şöyle yazdı: "Cenabı Hak bize saltanat ve yöneticilik ihsan etti. Tebaamızdan bazı kimselere de kazanç kapısı ve ticaret nasip etti. Biz ticaretle meşgul olursak devleti kim yönetecek ve tacirler o zaman ne ile meşgul olacak? Sakın bundan sonra bir daha bize böyle aslının değersizliğini gösteren değersiz işleri iletme! Yoksa intikam kılıcını yersin!" (Kınalızâde, 2014, 239a)

2.31. Kınalızâde, Tûsî'nin daha fazla olabileceğini belirtmekle birlikte beş sınıfını saydığı nevâbiti şu sözleriyle çeşitlendirmektedir: “Nevâbitin bundan çok olduğu gayet açıktır. Yalan iddialar ve yanlış tartışmalar ile mal gasp edenler ve bu tür davalarda yalancı şahitlik yapanlar, siyaseti korumak için görevlendirilen ve insanların mallarını haksız yere ceza diye alan zabıta, polis ve yardımcıları, rüşvet alan ve batıla meyleden kadılar, iadesini hak etmeyenlere satan müderrisler, gaspla kendisine mal ve yiyecek, hayvanlarına yem ve ot alan sipahiler, gizlice hırsızlık yapan dolandırıcılar, bütün bunları yapamayıp da genel olarak kazanma imkânı varken dilencilik yaparak halka yük olan zavallılar tamamen nevâbittir. Erdemli devletin kralının onları öldürüp idam etmesi ya da sürgün edip ülkeden çıkarması vaciptir.” (Kınalızâde, 2014, 226a)

2.32. Kınalızâde, toplumdaki bazı insan sınıflarının erdem olan yardımlaşma biçimlerine şu şekilde ilave yapmaktadır: “Çiftçilerin erdemi işte yardımlaşmaları, tacirlerin erdemi malda yardımlaşmaları, hükümdarların erdemi siyasi görüşte yardımlaşmaları, metafizikçi filozofların erdemi hakiki hikmette yardımlaşmalarıdır. Sonra onlar birlikte erdem ve iyilikle şehrin bayındırlığında yardımlaşır. Ben derim ki: Askerlerin erdemi savaşa dalma ve geçitleri korumadır.” (Kınalızâde, 2014, 239a)

2.33. Kınalızâde özellikle devlet yönetimi bölümünde devlet yöneticisinde bulunması gereken hasletleri örneklendirmek için kâh başarıları kâh başarısızlık ve ihtiyatsızlıkları ile öne çıkan önemli hükümdar, şehzade, vali ve komutanların hayatlarından ibret kıssaları anlatır. Ömer bin Abdülaziz, Memun, Nureddin Şehid, Sultan Mehmet ve Sultan Selim Han takdir ederek verdiği örnek yöneticilerin başında gelir.

Yüksek gayeliliğe Fatih Sultan Mehmet'in Trabzon şehrini fethi sırasında Uzun Hasan'ın annesi ile arasında geçen diyalogu; olumsuz örneğe Yıldırım Bayezid'in içki ve eğlence düşkünü oğlu Süleyman Bey'in diğer oğlu Sultan Musa karşısındaki mağlubiyetini ve Celaleddin Harezmsah'ın Moğol saldırıları karşısındaki ilgisizliği ve eyyamcı yaşantısını örnek olarak anlatmaktadır (Kınalızâde, 2014, 228a-229a). Azim ve kararlılığa Timur'un Hindistan ve Yavuz Sultan Selim'in İran seferinde benzer iki talep karşısındaki sert ve kararlı tavırlarını örnek vermektedir (Kınalızâde, 2014, 230b-231a). **İtaatkâr asker ve tebaaya** olumsuz örnek olarak Hz. Ali'nin Siffin'de kendi askerlerinden yediği darbeyi ve olumlu örnek olarak Selçuklu sultanı Alaaddin Keykubat'ın askerdeki itaatsizliği ortadan kaldırmak için yaptığı sert hamleyi örnek olarak anlatmaktadır (Kınalızâde, 2014, 233b-234a). Soyun asaletine Osmanlı padişahlarını ve Molla Câmî'nin Sultan Mehmet hakkındaki övgüsünü zikreder; soyun saygın olmayışına da Memluklu devletini kurup yöneten Çerkezleri örnek vermektedir (Kınalızâde, 2014, 234b).

2.34. Kınalızâde, bir devleti ayakta tutabilmenin yolunun içerdeki birlikten geçtiğini, bununla birlikte düşmanın içini karıştırmanın, ihtilafa düşürüp kendisiyle uğraşacak mecal bırakmamanın da bir savunma stratejisi olarak önemli olduğunu belirtir. Hendek Gazasında Nuaym bin Mesud'un gizlice Müslüman olup müttefik olan Müşrik Arap ordusu ile Kureyzaoğulları Yahudilerinin arasını açan ve birbirine düşüren siyasetini ve İran'ı işgal ettiğinde burayı zaptedebilmek için nasıl davranması gerektiğini soran İskender'e Aristoteles'in her beye bir vilayet verip onları birbirleriyle çekişir halde bırakması gerektiği yönündeki tavsiyesini örnek vermektedir (Kınalızâde, 2014, 236b-237a).

2.35. Kınalızâde, hükümdarın ileri gelenlerin baskısı altında kalarak yanlış işlere tevessül etmemesi gerektiğini söyler. Buna Ömer bin Abdülaziz'in kendi zamanında ayrıcalıklarını kaybeden Emevi beyzadelerinin iltimaslarına boyun eğmeyişi örnek verir ve bunu aracı kadının onlara verdiği cevapla kanıtlar: "Ömer bin Hattap ailesinden evlenirseniz onun neslinden gelen muttakilerin sertlik ve takvasına tahammül edin. Bu adam, şeriatı uygulama ve zulmü ortadan kaldırmada ailesinin ileri gelenlerine kesinlikle hürmet ve iltimas etmez." (Kınalızâde, 2014, 230a) Molla Ömer'in halkın talebiyle Sultan Said Nuredin Şehid'e aralarındaki güven ve dostluğa dayanarak şeriat yanında siyaset de uygulaması isteğini iletince aldığı manidar cevap ve duyduğu pişmanlık da buna verilebilecek bir örnektir (Kınalızâde, 2014, 241b).

2.36. Kınalızâde, ihtiyatlı padişahın, tebaasının hâllerini bilmesi, hiçbir zayıfın zulme uğramaması ve hiçbir fazılın terbiyeden mahrum kalmaması için güvenilir adamlara ve erdemli, adil, yetkin ve doğru sözlü muhbir ve ulaklara ihtiyacının olduğunu söyler.

Mansur'la ilgili olarak şu örnek hikâyeyi anlatır: "Anlatıldığına göre, halifelik sırası Ebu Cafer Mansur'a gelince: 'Ben dört grup insana muhtacım.' dedi. 'Onlar kimlerdir ey müminlerin emîri?' dediler. Dedi ki: 'Birisi, unuttuğumda hatırlatacak ve hatırladığımda yardımcı olacak iyi vezirdir. İkinci, hâlleri doğru dürüst yazacak usta kâtiptir. Üçüncüsü, mazlumları bana ulaştıracak güvenilir mübaşirdir.' Dördüncüye gelince sustu. 'O kimdir ey müminlerin emîri?' diye sorunca 'Ah ah, o, kimin mazlum, kimin zalim ve kimin güvenilir, kimin hain olduğunu ayırt edebilmem için askerlerin ve tebaanın hâllerini ve ülkenin her köşesinde olan hadiseleri bana haber verecek ve bildirecek doğru muhbirdir.' dedi. (Kınalızâde, 2014, 244a-244b)

2.37. Kınalızâde, hükümdarın, kendisine dalkavukluk yapmayan dürüst âlimleri dinleyip görüşlerine itibar etmesi gerektiğini söyler. İki âlim tipini şu sözleriyle temyiz eder: "Değersiz dünyaya talip ve makam düşkün olan vergi âlimleri yani kötü âlimler ve dışı süslü sufiler yani iyiciler bunların dışındadır. Öyleyse ihtiyatlı padişahın saf altın ile sahte altını ayırması, hâlis

ile karışığı temyiz etmesi, dizinin dibinden ayrılmayan âlimlere itibar etmeyi köşede bucakta duran ve açgözlülük etmeyen âlimlere ilgi göstermesi gerekir.” (Kınalızâde, 2014, 239b)

2.38. Kınalızâde, dinî açıdan sevmediği bazı başarılı hükümdarların övülen tutumlarını da örnek olarak anlatmıştır. Firavun, Cengiz ve Timur, Kıra Hümmüz, İskender bunların başında gelir. Kınalızâde'nin otoriter ve başarılı hükümdarlar arasında verdiği iki örnek çok dikkat çekmektedir. Bunlar Moğol ırkına mensup Cengiz ve Timur'dur.

Kınalızâde'nin naklettiğine göre, Moğol padişahı Cengiz Han, mektup yazdığı hiçbir padişahı kendisine lakap ve tumturaklı isimler nispet ederek tehdit etmezdi. Sadece şu kadarını yazdı: “Cengiz Han'dan filan padişaha; eğer il olursanız malınız ve canınız güvende olur. Eğer haddi aşarsanız akıbetinizin ne olacağını biz bilmeyiz, onu ancak kadim Tanrı bilir, vesselam!” Müellife göre Cengiz, sahip olduğu kuvvet ve zafere bu tevekkül ve tevazu ile ulaşmıştır.

Kınalızâde, Timur hakkında ise şu tespit ve değerlendirmeyi yapar: “Timurlenk de ne zaman savaş için saflar düzenlense ve kanatlar tertip edilse hemen meydan içinde atından iner, seccade koydurmaksızın toprak üzerinde birkaç rekât namaz kılar, yüzünü toprağa sürer, kendini hakir görüp niyaz ederek çare veren dergâhtan zafer ister, sonra topraklı yüzüyle atına binerdi. Allah daha iyi bilir, ama sanki bu kadar harpten muzaffer çıkmasının sebebi budur.” (Kınalızâde, 2014, 245b)

Kınalızâde, Timur'un ilk ortaya çıktığında henüz 300 adamı varken 10.000'den fazla askeri bulunan hasmı karşısında galip gelemeyeceğini anlayınca her süvariye iki büyük dal alıp iki taraftan sürükleyerek gitmesini emretmesi ve büyük bir toz kalkınca düşmanın bunu Timur'un büyük bir ordu topladığına yorarak savaştan vazgeçmesini onun yöneticilik dehasına bir başka örnek olarak nakleder (Kınalızâde, 2014, 248b).

Kınalızâde, padişahın düşmandan en ufak bir bahane ile kaçan askere ağır ceza vermesi gerektiğini söyler. O, Moğolların, özellikle Cengiz Han ve Timur'un bu yasakta çok ileri gittiğini ve bundan dolayı bu iki hükümdarın ordularının hezimeteye uğradığının duyulmadığını belirtir. Her ikisi de dünyanın büyük kısmında zafer kazanmıştır. (Kınalızâde, 2014, 250b)

2.39. Kınalızâde, askerin siyasetçiye itaat etmesinin önemine dair geniş izahlarda bulunmakta ve olumlu ve olumsuz birkaç tarihî tecrübeyi anlatmaktadır. Ona göre Osmanlı devletinde asker ve beylerin itaati en üst düzeydedir. Kendi tespit ve analizini şöyle ifade etmektedir: “Ben, mal azlığı ve kayıp çokluğu itibarıyla Keyûmers döneminden bu mübarek zamana gelinceye kadar tarih kitaplarında yazılı ve haber ve hikâyeleri görülen muteber devletlerin hal,

hikâye, vasıf ve rivayetlerini gücüm ölçüsünde tahsil ettim. Ama bu mübarek Osmanlı Devleti zamanında askerlerde görülen itaat ve beyler ve vezirlerdeki edep ve korku hiçbir devlette görülmemiştir. Bundan dolayı Allah'a şükürler olsun. Beyler, vezirler, askerler, komutanlar, yüksek ve düşük rütbeli herkes kulluk kemerini beline bağlayıp emir ve yasaklara uymakla iftihar etmiş ve bu uğurda yarışmışlardır. Bütün beyleri ve vezirleri aynı anda değiştirse bile saltanat güneşine hiçbirinin zerre kadar karşı durma ihtimali yoktur. Faraza, bütün asker ve komutanları siyaset kılıcına arz etse hiçbirinin itiraz boynunu uzatacağı düşünülemez." (Kınalızâde, 2014, 235a)

Kınalızâde, Osmanlı padişahlarının ordu üzerindeki hâkimiyetini Sultan Selim'in İran seferindeki sert tutumunu hikâye ederek örneklendirir: "Mutlu sultan muhteşem ordusuyla serhat vilayetine varınca bir müddet İsmail'den haber alınamadı. Erzak ve hayvan yiyeceği kıtlığından dolayı muzaffer orduda genel bir rahatsızlık meydana gelince bazı asker ve komutanlar: 'Biz nereye gidiyoruz? Düşman görünmüyor. Mutlak bilinmeze talip olmak akıl kârı değildir! Bu sahra ve çöllerde askeri açlık ve susuzluk kılıcına kırdırmak görüş müdür?' diyerek padişaha yakınlığı ve katında saygınlığıyla tanınan Hemdem Paşa'ya, bu görüşü Hüdâvendigâr'a arz etmesini ve orduyu bu yönden döndürmek ve Rum tarafına göndermek gerektiğini söylemesini teklif etmişler. O da yakınlığına güvenerek padişahla yan yana gelince bu yanlış fikri ve değersiz görüşü arz etmek istemiş. Önce 'Devletli padişahım, biz nereye gidiyoruz?' demiş. Padişah, dinleyip sabretmesi hâlinde azme gevşeklik ve kusur geleceğini, sonra sefer ve tehlikelerde meşakkat ortaya çıktığında askerlerin huzuru düşünüp döneceklerini, ihtişam ve kudrete zayıflık, ülkelerin fethinden mahrumiyet ve düşmana zafer ve üstünlük geldiğinde âlemin viran olacağını görmüş, aşırı öfkeyle 'Bre bedbaht, ben saltanat başkentim İstanbul'dan bu kadar asker, ordu, alet ve kalabalıkla çıkıp nice harcamalar yaparak ve meşakkatlere katlanarak buraya geldim. Sen hâlâ maksattan ve hareketin hedefinden habersiz misin?' deyip o anda ferman buyurdu ve kafasını bedeninden ayırdılar. Bu, komutanların söz birliğinin parçalanmasına sebep oldu. Ondan sonra hiç kimse muhalefet ve engelleme için sesini çıkaramadı. Birkaç gün içinde kötü cevherli düşman ile karşılaşıldı, muharebe yapıldı ve Hakk'ın lütfu sayesinde zafer aynasında fethin yüzü görüldü." (Kınalızâde, 2014, 231b)

2.40. Kınalızâde, genel olarak devlet memurlarının, özellikle askerlerin başarılı olmaları için ödüllendirilerek teşvik edilmesi gerektiğini söyler. Bu görüşünü Osmanlı padişahlarından Murad Hüdâvendigâr zamanında yaşamış bir hadiseyi anlatarak örneklendirir ve değerlendirmede bulunur: "Sultan Murad, bir kaleye düşüp de fetih sabahının ortaya çıkışı gecikince seçkin komutanlarından olan Lala Şahin'e: 'Sultan Lala, bu kale niçin güzelce fethedilemedi?'

demiş. Lala da: ‘Sultanım, ataların ve dedelerin kaleye geldiğinde ‘Yağmadır!’ diye nida ederlerdi, ‘Her gazi eline ne geçirirse onundur!’ derlerdi. O zaman kale derhal fethedilirdi.’ demiş. Sultan öyle yapmış ve kale o gün fethedilmiş. Zira birçok nefis, değersiz araç gereçlere rağbet eder ve ganimet mallarını ahiret sevabından daha çok ister. Ama böyle seslenip askerler ciddiyetle canlarını feda ettikten ve kale fethedildikten sonra hazinelerine mühür vurup gazileri mahrum etmemelidir. Yoksa tabiatları kırılır ve başka bir kalede açıkça gayret göstermezler.” (Kınalızâde, 2014, 250a)

3. *Ahlâk-ı Alâî*’nin Zayıf Yönleri

Ahlâk-ı Alâî’de şimdilik net izah edemediğimiz bir kusur göze çarpmaktadır. Müellifimiz kitabı selefleri gibi Ahlâk İlmi, Ev İdaresi ve Devlet Yönetimi şeklinde üç ana bölüme ayırarak işlemiştir. Fakat her ne hikmetse Ev İdaresi bahsini köle seçiminde yardımcı olmak için yapılmış ırk tanıtım ve tasvirleri ile bitirmesi gerekirken aslında devlet yönetimi bölümünün ilk dört faslı olan “İnsanın Sosyallik İhtiyacı”, “Sevgi”, “Devlet Siyaseti” ve “Hükümdarın Siyaseti ve Hükümdarların Adabı” konularını ev yönetimi bölümünün bittiği yerden sanki bu bölümün devamı imiş gibi 6., 7., 8. bap şeklinde sıralamıştır. 8. babın işlenişi daha bitmemişken “Tedbirü’l-Medine İlmi” Kitabı diyerek üçüncü ana bölümün başlığını atmış, 8. bapı kalan eksiği burada tamamlamış, Tüsî ve Devvânî’nin kitaplarında da aynı başlık ve muhteva ile yer alan alt bölümleri devamında işlemiştir. Bu son kısımda başlıkların da düzenli atılmaması ve numaralandırılmaması, kitap yazımının bu son evresinde yazarın motivasyonunu düşüren tuhaf durumların yaşanmış olacağı kuşkusunu uyardırmaktadır. Kınalızâde’nin ev idaresi ve devlet yönetimini en dar toplumdan en geniş topluma doğru genişleyen halkalar şeklinde değerlendirerek tek bölüm altında inceleme gibi bir karar değişikliği yaşamış olması, fakat zamanın yeterince odaklanmasına izin vermemesi üzerine bundan vazgeçip eski planı alelacele uygulamış olması muhtemeldir. Yoksa kitabın ilk dörtte üçünde çok titiz ve ince çalışan bir müellifin sonlarda bu dağınıklığı gönül rahatlığıyla göstereceği düşünülemez. Nüshalarda “Tedbir-i Menzil” bölümünün 8. babının orada bitmeyip “Tedbirü’l-Medine” başlıklı üçüncü bölüme taşması ve orada yazılan onlarca sayfa ile tamamlanması bu garipliği gösteren en bariz örnektir. Yazar belki de eseri bir an önce bitirip Semiz Ali Paşa’ya ithaf etmek istediği için bu bölüm ve başlık kusuru baş göstermiştir. Devrin gelişmeleri iyi incelendiğinde bu durum açıklığa kavuşturulabilir.

Kınalızâde, yalan konusunu incelerken hangi durumlarda söylenecek yalanın meşru olduğu meselesine de yer verir. Onun nakledeceğimiz pasajdaki kaydına rağmen vaziyeti kurtarmak için hile-i şeriye türünden söylenecek yalanı

meşru görmesi eleştiriye açık olarak durmaktadır: “Ancak bu konuda şu iki açıdan ihtiyatlı olmak gerekir: Birisi, yalan söylemenin gerçekten zaruri olup olmadığına dikkat etmektir. Bazı kimseler, hâşâ, dünyevi bir menfaati elde etmeyi yalan söylemeyi meşrulaştıran bir zaruret olarak görürler. İkinci olarak, ima ile zaruret ortadan kalkınca yalanı tercih etmemek gerekir. Nitekim İmam Şa'bî'den nakledildiğine göre, bazı kimseler kapı çalınarak çağrılıp da çıkmak istemediklerinde cariyelerine ‘Elini kapının ardına koyup burada yok de!’ diye emrederler... Zaruretin bu yolla giderilmesi mümkün iken yalanı tercih etmek caiz değildir. Bundan dolayı âlimler, imalı anlatım sayesinde yalana ihtiyaç duyulmayacağını söylemişlerdir.” (Kınalızâde, 2014, 132b) Bir hadis-i şerifte belirtilen meşhur üç durum dışında yalanı mazur görececek bir açıklamanın bir ahlâk kitabında yer alması ne kadar uygun olabilir?

Müellifin metinde ana meseleyi inceledikten sonra tali konulara girmesi ve yer yer çok sayıda beyit ve hikâye nakletmesi kompozisyon bütünlüğü ve düzeni açısından eleştiriye açık bir zayıflık olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Ahlâk-ı Alâî, İslam dünyasında ahlâk felsefesi yapma sürecinde yazılmış önemli eserlerden biridir. İbn Miskeveyh'in tevarüs ettiği Antik Yunan ve İslam düşüncesi literatüründen harmanlayarak telif ettiği *Tehzîbü'l-Ahlâk*, bütüncül ve sistematik olması bakımından bu silsilenin ilk halkasını oluşturmaktadır. Tûsî, felsefi ahlâk kitabı yazma geleneğini pratik felsefenin ahlâk eğitimi, ev idaresi ve devlet yönetimi şeklindeki her üç kısmını da barındıran *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi telif ederek zirvesine çıkarmıştır. Tûsî'nin Alamut Nizârî İsmailîleri arasında yaşarken talep üzerine yazdığı bu eser, felsefi derinlik olarak değil, ama üslup, materyal çeşitliliği ve hikâyelendirme yoluyla aşılabılmıştır. Arkasından onu model alarak Devvânî'nin yazdığı *Ahlâk-ı Celâli*, Tûsî'nin yer verdiği bazı konuları almayarak eserde aslında bir hafifletme yoluna gitmiş olmakla birlikte insanın hilafetine yaptığı aşırı vurgu, anlatımındaki İşraki tat ve konuları şiir, dinî nas ve hikâyelerle zenginleştirilmesiyle katkıda bulunmuştur.

Kınalızâde felsefi ahlâk kitabı yazımına, hem ahlâk incelemesine yeni konuları eklemek hem de ayet, hadis, âlim ve ariflerin nükteleri, şiir ve hikâyelere bolca yer vermek suretiyle katkıda bulunmuştur. Kınalızâde'nin seleflerinden Devvânî ve Kâşifî ve haleflerinden Gülşenî'nin ahlâk felsefesine katkıları ile kendisinin katkısı karşılaştırıldığında onlarınkinden çok fazla katkı sağladığı görülecektir. Aslında Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'sinin felsefi olmaktan ziyade dar bir güzel ahlâk ansiklopedisi ya da geniş bir erdemler sözlüğü şeklinde telif edildiğini ve eğitici bir misyon üstlendiğini dikkate aldığımızda İbn Miske-

veyh'in başlattığı gelenek içinde değerlendirilmesinin bile güç olduğu söylenebilir. Kınalızâde'nin bir kuşak sonraki halefi olan Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm*'ı bu ahlâk felsefesi yapma geleneğine bazı erdemleri manzum anlatmak dışında neredeyse katkıda bulunmamıştır. Hatta *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi diğer örneklerine göre daha sadık takip etmesine rağmen Tûsî'ye hiçbir yerde atıf yapmamıştır. Kınalızâde, eserinde yer yer Tûsî ve Devvânî'nin görüşlerine itiraz etmiş, eleştiride bulunmuş ve özgün açıklamalar yapmıştır. Kınalızâde'nin Tûsî'ye karşı içki içme adabına yer vermesiyle Devvânî'ye katılarak yaptığı eleştiriler olduğu gibi, bağımsız olarak yaptığı eleştiriler de vardır, hatta bunlar daha fazladır. Kız çocuklarının okutulmasını savunması, tasavvufta bir eğitim yöntemi olarak zühdü onaylaması, erdem ile erdemsizlik arasında meşhur manada tezaadın olduğunu kabul etmesi, insanların birbirine alet yoluyla da hizmet edebileceğini ve teorik aklın ifratının erdemsizlik sayılmayacağını söylemesi bunlar arasında zikredilebilir. Kınalızâde'nin itiraz değil de izah ve örnekendirme kategorilerindeki katkısı daha çoktur.

Kınalızâde'nin haşrin mahiyeti, insanın ihtiyarı, evrendeki mükemmel düzen ve fihki meselelere dair geniş açıklamalara girişmesi, bu konuların bir ahlâk kitabında yer alma değeri açısından eleştiriye açık durmaktadır. Müellifin devlet yönetimi bölümüne ait ilk dört bahsi ev idaresi bölümünün sonuna yerleştirmiş olması, ancak tatmin edici bir izah yapılması hâlinde mazur görülebilir. Makale metninde değerlendirdiğimiz gibi, böyle davranmanın ya makul gerekçesi vardır ya da aceleye geldiği için bu şekilde tanzim edilmiştir. Sonuç itibarıyla Kınalızâde'nin bilinçli olarak Türkçe yazdığı bu eser, ahlâk felsefesi kadar genel Türkçe literatür açısından da çok kıymetli bir örnektir.

Kaynakça

- Anay, Harun, "Devvânî" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul, 1994, s. 25
 Aynî, Mehmet Ali, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993
 Demirkol, Murat, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, Ankara, 2011
 Devvânî, Celâleddin, *Ahlâk-ı Celâlî*, Tahran, hş. 1391
 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, İstanbul, trs. c. 3
 Hârizmî, *Mefâtihul-Ulûm*, Beyrut, 1998
 Kâşîfi, Hüseyin Vaiz, *Ahlâk-ı Muhsinî*, Bombay, h. 1312
 Kınalızâde, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014
 Koç, Mustafa, "Giriş", *Ahlâk-ı Alâî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014
 Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005
 Tûsî, Nasîreddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov vd., İstanbul, 2016
 Unan, Fahri, "Takdim", *Ahlâk-ı Alâî: Çeviri Yazı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014