

MÜNECCİMBAŞI AHMED DEDE'NİN “ŞERHU AHLÂKİ ADUD” ADLI ESERİ BAĞLAMINDA SİYASET DÜŞÜNCESİ

Asiye AYKIT*

Özet

Dünya tarihi denilebilecek bir alanda Câmîu'd-düvel isimli bir esere sahip Müneccimbaşı Ahmed Dede, aynı zamanda Adûduddin el-İci'nin eserine yazdığı Şerhu Ahlâkî Adûd ile ahlâk ve siyaset literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Müellifin bu şerhi, hem İslâm siyaset düşüncesi sahasında, hem de şerhin yazıldığı dönem Osmanlı tarihi alanında çalışanlar için önemli bir kaynak niteliğindedir. Çalışmamız Müneccimbaşı'nın bu eseri merkezinde siyaset düşüncesini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Müneccimbaşı Ahmed Dede, siyaset, ahlâk, tasavvuf

Idea of Politics of Munecimbasi Ahmed Dede from the Angle of *Serhu Ahlaki Adud*

Abstract

Munecimbasi (Chief Astrologer) Ahmed Dede who has a book in world history which is entitled Camiu'-duvel wrote a commentary that is Serhu Ahlaki Adud to Adududdin el-Ici's book and made important contributions to the literature of ethic and politics. The commentary of the author is an important source for the researchers not only in the field of Islamic political thought but also historians who are working about this period of Ottoman history. This article aims to present the idea of politics of Munecimbasi centered in this treatise.

Key Words: Munecimbasi (Chief Astrologer) Ahmed Dede, politics, ethic, Sufism

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

Giriş

İslâm siyaset düşüncesinin oluşumunda ahlâk eserleri önemli bir yeri haizdir. Zira bu disiplinde ahlâk ilmi, ideal bir topluma ulaşmanın kanunlarını arayan siyaset ilmine, faziletli yurttaşlar ve erdemli bir yönetici kadro yetiştirerek hizmet etmektedir. İslâm ahlâk düşüncesinde fert ahlâkı ile toplum ahlâkı arasında irtibat kurma ve ahlâk ilmi ile siyaset felsefesini “el-ilmü’l-medenî” çatısı altında bir araya getirme düşüncesinin temelleri Fârâbî ile atılmıştır. Makalemizde incelediğimiz şerhin sahibi Müneccimbaşî Ahmed Dede de siyaset düşüncesi alanında kendisine kadar oluşan birikimi XVII. yüzyıl siyâsî hayatının merkezinde edindiği tecrübelerle harmanlayarak eserine yansıtmıştır. Müneccimbaşılık görevi nedeniyle siyasetçi kimliğiyle tanınan müellif, IV. Mehmed’in tahttan indirilip yerine II. Süleyman’ın geçmesi üzerine görevden azledilerek sürgüne gönderildikten sonra çeşitli medreselerde müderrislik, aynı zamanda ömrünün son yıllarında Mevlevî şeyhliği yapmıştır. Dünya tarihi niteliğinde hacimli bir tarih eseri kaleme alan müellif, âhir ömründe tüm bu ilmi birikim ve tecrübesini yansıttığı bir ahlâk eseri yazarak siyaset düşüncesini fert ve toplum ahlâkı zemininde ele almak istemiştir.

Ahlâk ilmini ilk defa amelî hikmetin bir şubesi olarak değil, müstakil bir disiplin olarak ele alıp bu bağlamda ahlâkî temaları bağımsız ve sistematik bir disipline kavuşturan ise, İbn Miskeveyh olmuştur. Onun sisteminde ev yönetimi ve siyaset bağımsız birer disiplin olmaktan ziyade ferdî ahlâkı ilgilendiren konular olarak incelenir. İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-ahlâk*’ını örnek alarak ahlâk kitabı yazan ve bu şekilde kitap yazma geleneğini başlatan Tûsî, Miskeveyh’in eksik bıraktığı kısmı da tamamlayarak *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserini kaleme almıştır. Bu eserine *tedbîru’l-menzi*l ve *tedbîru’l-müdün* bölümlerini dahil ederek ahlâk ilmini müstakil bir disiplin olarak üç temel başlık altında en son şekliyle sistematize etmiştir. Bundan sonra kaleme alınan Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî*’si ile Kınalızâde’nin *Ahlâk-ı Alâî*’si bu sistem üzere kaleme alınmış ve bu eserlerde siyaset felsefesi fert ahlâkı zemini üzerine oturtulmuştur.

İslâm ahlâk ve siyaset düşüncesi alanında üstünde pek çok çalışmalar yapılan bu literatürün ötesinde en az bu eserler kadar kıymetli, ancak onlar kadar tanınma imkânı bulamamış eserler mevcuttur. Bu eserlerden biri olan, çalışma konusu olarak seçtiğimiz Müneccimbaşî Ahmed Dede’nin *Şerhu Ahlâkı Adûd* isimli eseri, hem ahlâk literatürü açısından hem de yazıldıkları dönemin tarihî-siyâsî hadiseleri ve öne çıkan ihtiyaç-

larına ışık tutması açısından oldukça önemlidir. Dünya tarihi denilebilecek bir alanda *Câmiu'd-düvel* isimli bir esere sahip Müneccimbaşı Ahmed Dede, aynı zamanda İci'nin eserine yazdığı *Şerhu Ahlâkı Adûd* ile ahlâk ve siyaset düşüncesi alanlarındaki literatüre önemli bir katkıda bulunmuştur. Osmanlı'da bir 'yazım türü' olan şerh geleneğine göre eserini kaleme almış olan Müneccimbaşı, XIV. yüzyılda yazılmış bir ahlâk metnini, XVII. yüzyıla hem içerik hem de derinlik olarak taşımış ve döneminin problemlerine bir çözüm sunmaya çalışmıştır.¹ Bu bağlamda eser; fert, aile ve siyaset ahlâkı alanlarına ciddi katkılar sağlamıştır. Eser, kendisine kadar yazılmış olan ahlâk eserlerini harmanlayarak müellifinin siyasetçi, müderris ve Mevlvî şeyhi kimlikleriyle bambaşka bir renge büründüren, aynı zamanda döneminde Osmanlı toplumunda farklı alanlarda yaşanan sıkıntılara hangi noktalarda çözüm arandığına işaret eden önemli bir örnektir.

Osmanlı Devleti'nde askerî yenilgilerin yeni başladığı, siyâsî çalkantıların ses verdiği bir zaman diliminin başlangıcında yaşayan Müneccimbaşı bu eserinde, yaklaşmakta olan tehlikelere karşı döneminde başlayan ahlâkî ve siyâsî bozulma alanlarını tespit edip bunlara çözüm bulma gayreti içerisindeydi. Pek çok ilmî disiplinde eser vermiş, tarihçi kimliği ile bilinen, siyasetin içerisinde aktif rol almış, aynı zamanda medresede müderrislik, Mevlvî Tekkesi'nde şeyhlik yapmış olan müellifin bu renkli kimliğiyle hem dînî, hem felsefî, hem de tasavvufî açıdan dönemine dair değerlendirmeler yapabileceği bir eseri şerh usûlüne göre yazmak istemesi elbette bilinçli bir tercihtir. Onun bu tercihi aynı zamanda, yaşadığı yüzyılda vukû bulan siyasi yenilgilerin de etkisiyle ilmî hayatta yaşanan "kırılma dönemi" başlangıcında geleneği, kökenlerine inerek ihya etme ve döneminde yaşanan problemlere bu miras üzerinden çözüm bulma gayretinin de müşahhas bir örneğidir.

Müneccimbaşı'nın eserinin sonunda incelediği siyaset felsefesini - siyaset düşüncesinin fert ahlâkı merkezinde ele alınması fikrinden hareketle- daha sistematik bir biçimde anlamak için eserin diğer bölümlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Eser dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde hikmetin tanımı ve bölümleri, nefsin tanımı ve kuvveleri meseleleri incelenmiştir. İkinci kısımda nefsin kuvveleri ile irtibatlı olarak

¹ Eserin tamamının tahkiki metni ve tedkîkî için bkz: **Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri, Metin Tahkiki Ve Değerlendirme**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2013).

faziletlerin kazanılması, reziletlerden tedavisi meseleleri ele alınmıştır. Üçüncü bölüm siyâsetü'l-menzil kısmıdır. Dördüncü bölüm ise tedbirü'l-müdün konusuna ayrılmıştır.

Müellif şerhinin ilk bölümünde fert ahlakını inceledikten sonra aile ahlâkını bunun üzerine, devlet ahlâkını da aile ahlâkı üzerine bina etmektedir. Zira faziletli fertlerden oluşan aile faziletli, faziletli ailelerden oluşan devlet de faziletli devlet olabilecektir. Burada en temelde ailede reisin, devlette devlet başkanının faziletli oluşu mihenk taşı niteliğindedir. Eser boyunca fert ahlakından siyasete doğru giden hiyerarşik bir yapı izlenmekte, sosyal ahlakla fert ahlâkı arasında sürekli bir irtibat kurulmaktadır. Bu derece sistematik bir düzen, müellifin meselelere hâkimiyetine de işaret eden ve eserin özgünlüğünü sağlayan önemli bir özelliktir.

Müneccimbaşı'nın ahlâk düşüncesinde Tanrı'nın halifesi olma gaye ve göreviyle yaratılan insan, ahlâkî eylemlerde bulunabilecek derecede irâde hürriyetine sahiptir. Ahlâkın da içinde yer aldığı amelî hikmet aynı zamanda halifelik görevini de nasıl gerçekleştireceğinin yollarını gösterir. Eserin birinci bölümünde fert ahlâkı meselesi, ahlâkî erdem in elde edilmesi, zaafların ortadan kaldırılması ve nefsin kuvvelerinin işleyişi zemininde incelenmektedir. Bu meselede müellif, klasik ahlâk eserlerinin çoğunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın hem epistemolojik hem de ontolojik bir zemine yerleştirdiği nefis teorisi merkezinde konuyu ele alır. Bu sistemde nefis ve kuvveleri meselesi ahlâk ilminin temelini oluşturmaktadır. Ancak Münecimbaşı'nın nefis meselesini ele alıp incelemesi İbn Sînâ'da olduğu gibi ontolojik bir yaklaşımla değil, ahlâkî davranışa zemin oluşturması itibarıyla farklıdır.

Eserde erdemli olmanın; aşırılıklardan uzak, dengeli (itidal) bir hayatla sağlanabileceği ifade edilmektedir. İtidal hali, dinî literatürdeki "sırât-ı müstakîm" ile aynı anlamda ele alınmaktadır. Bu bakış açısı ile Münecimbaşı, ahlâkın en temel müeyyidesini dîne dayandırmakta, felsefî ve dinî ahlâkın kavramlarını birbirleriyle özdeşleştirmektedir. Bu durum fert ahlâkı meselesinde olduğu gibi aile ve siyaset ahlâkı bölümlerinde de aynı şekilde ele alınmaktadır. Faziletler konusunda olduğu gibi reziletler ve bunların tedavisi meselelerinde de Münecimbaşı, Tûsî vasıtasıyla İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'yi takip eder. Bununla birlikte şerhinde, bu eserlerde yapılan tasniflere ekleme ve çıkarmalarla kendine has bir

sıralama takip etmektedir. Bu tasnifleri farklı ayet ve hadisler, şiirler, hikâyeler ve lugavî tahlillerle zenginleştirir.

Faziletlere elde edilmesi neticesinde ulaşılabilecek olan saadet, nefsin kuvvelerinin aklın tedbiri neticesinde dünyevî alakalardan soyutlanarak elde edeceği manevî saadettir. Bu sebeple dünya nimetlerinden manevî saadete vesile olması hasebiyle istifade edilmelidir. Müellifin eserinde kullandığı buna benzer ifadeler, ahlâk felsefesi ile ilgili konuları dinî literatürle besleme ve tasavvufa yaklaştırma amacı taşımaktadır. Bu bakış açısıyla müellif kuvveler bahsini işlerken itidal halinin elde edilmesini mantık ilmini bilmekle irtibatlandırır. Kuvvelerin adaletle hareket etmesini sağlayacak olan müfekkire kuvvesi vehmin yanlıgılarından korunmak için mantık ilmine tabi olmak durumundadır. Buna göre mücerred akıllara benzemek suretiyle ulaşılabilecek olan kemal ancak mantık süzgecinden geçmiş bilgiyle elde edilecektir. Burada müellif, kemâle ulaşmak için gerekli olan ilâhî bilgi ile aklî bilgi arasındaki irtibatı mantık ilmi zemininde kurmaktadır. Bu iki bilgi türünün birbiriyle irtibatı üzerinde durarak aklî bilginin önemine ve bununla birlikte nihâi noktada ilâhî bilginin gerekliliğine sürekli dikkat çekmektedir. Burada mantık ilmi ilâhî bilgiye ulaşmada araç konumundadır.

Eserde ahlâkla ilgili ele alınan her konu metafizik zeminle irtibatlandırılarak incelenmiştir. Fert ahlâkı konusunda bunu nefis meselesi üzerinden yapan müellif, aile ahlâkında da aile ile kainattaki düzen arasında sürekli irtibat kurar. Bitkisel nefisten başlayarak insânî nefse kadar devam eden nefsin kuvvelerindeki hiyerarşik yapı, bilmeye konu olan fizik ve metafizik âlemlerdeki hiyerarşik sistemle paralel olarak ele alınmaktadır. Bu kuvvelerden her birinin bir sonraki kuvveye hizmet ettiği hakikatini de bu maksatla ifade etmek isteriz. Benzer şekilde aile ahlâkı bölümünde ailenin tedbiri, fizik ve metafizik âlemdeki tedbirle, evde iş bölümü için gerekli olan hiyerarşik yapı, evrendeki hiyerarşik düzenle irtibatlandırılarak ele alınmaktadır.

Müneccimbaşı devlet ahlâkı bölümünde de benzer bir tavırla devletteki hiyerarşi ve düzenle, âlemdeki düzen arasında irtibat kurar. Bu, İslâm siyaset felsefesinin bir disiplin olarak kurucusu sayılan, insanı "toplum içerisinde" anlamlı ve erdem sahibi olarak ifade eden Fârâbî'nin sistemidir. Müneccimbaşı da eserinin bu bölümünde elbette bu sistemin etkisinde kalmıştır. Müellif, Fârâbî'nin sistemini genellikle Tûsî, zaman zaman da Devvânî üzerinden ele alıp incelemekte, farklı örnekler ve eser-

lerden yaptığı alıntılarla meseleleri ele almaktadır. Müellifin, açıkça belirtmese de ifadelerinden anladığımız kadarıyla doğrudan Fârâbî'den alıntılar yaptığını ve onun eserlerini incelemiş olduğunu da söyleyebiliriz. Bununla birlikte Müneccimbaşı'nın siyaset ilmi tanımı, ardından insanın sosyalliği meselesine bakışı, devlet başkanı ve yönetilenler hakkındaki fikirleri incelendiğinde onun, başlı başına siyaset felsefesi yapmak yerine yönetim/idare ahlâkı konusunu incelemek üzere bu meseleleri ele aldığını ifade edebiliriz.

Çalışmamızda öncelikle Müneccimbaşı'nın siyaset düşüncesinin ana başlığı olan "tebîrû'l-müdün" ifadesi, kavramlar ve tanımlar itibarıyla incelenecek, ardından insanın -devlet otoritesi altında- birlikte yaşama ihtiyacı ele alınacaktır. Daha sonra yöneten ve yönetilenler şeklinde devleti meydana getiren taraflar ve sorumlulukları incelenecektir.

I. Devlet Ahlâkı İlmi

İslâm ahlâk düşüncesinde fert ve toplum ahlâkı birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Erdemli insanlar aynı zamanda erdemli ailenin ve devletin de temelini oluşturmaktadır. Aynı şekilde, insanın erdemi elde etmesi de erdemli toplum içerisinde mümkün olmaktadır. İslâm ahlâk düşüncesinde fert ahlâkı ile toplum ahlâkı arasında irtibat kurma ve ahlâk ilmi ile siyaset felsefesini el-ilmü'l-medenî çatısı altında bir araya getirme düşüncesinin temelleri Fârâbî ile atılmıştır.² Nasıl bir devlet otoritesi altında insanların erdemli fertler olabilecekleri "medenî" felsefenin en temel konusudur. Bu anlamda ahlâk ilmi ideal bir topluma ulaşmanın kanunlarını arayan siyaset ilmine, faziletli yurttaşlar ve erdemli bir yönetici kadro yetiştirerek hizmet etmektedir.³ Bu cümleleri yazmaya sevk eden fikir de aslında siyaset felsefesinin bir disiplin olarak kurucusu sayılan, insanı "toplum içerisinde" anlamlı ve erdem sahibi olarak ifade eden Fârâbî'nin sistemidir. Müneccimbaşı da eserinin bu bölümünde elbette bu sistemin etkisinde kalmıştır. Müellif, Fârâbî'nin sistemini genellikle Tûsî, zaman zaman da Devvânî'nin ahlâk eseri üzerinden ele alıp incelemekte, farklı örnekler ve eserlerden yaptığı alıntılarla kendi tasarrufunu ortaya koymaktadır. Müellifin açıkça belirtmese de ifadelerinden anladığımız kadarıyla doğrudan Fârâbî'den alıntılar yaptığını ve eserlerini incelemiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

² Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, Osman Muhammed Emin (tahk.), Mısır, 1931, s. 2-3.

³ İlhan Kutluer, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Ün. SBE, 1989), s. 194.

Meseleyi ele alırken öncelikle Müneccimbaşı'nın siyaset ilmini nasıl tanımladığını, ardından insanın sosyalliği meselesine bakışını, daha sonra da devlet başkanı ve yönetilenler hakkındaki fikirlerini inceleyeceğiz. Bunu yaparken birinci derecede Fârâbî'nin, onun fikirleri üzerinde olan doğrudan ya da dolaylı tesirini ele alacağız. Müellifin ele aldığı başlıkları incelediğimizde meseleyi başlı başına siyaset felsefesi yapmak yerine yönetim/idare ahlâkı konusunu incelemek üzere ele aldığını ifade edebiliriz.⁴ Devlet başkanının siyaseti ve uyması gereken kurallar, başkalarının yakınındakilerin, devlet görevlilerinin uyması gereken kurallar, en son meselede başkanın dost ve düşman olanlara karşı takınması gereken tavır, ülfet ve dostluk meseleleri başlık olarak da buna işaret eder niteliktedir. Bu meselelerde devlet başkanının nasıl davranması gerektiği incelenirken sürekli olarak bu tavırların fazileti elde etmeye çalışan bütün insanlar için de esas olduğu belirtilmektedir. İleride ele alınacağı üzere başkan toplumun en erdemlisidir. Aynı zamanda bir önder ve eğitici. Müellifin bu bakışı meselenin başında tespit edildiğinde konuları ele alış şeklinin ve ifadelerinin daha iyi anlaşılabilirliğini düşünmekteyiz.

Siyaset düşüncesinin İslâm felsefesinde sistematik bir zemine oturulmasının Fârâbî'ye dayandığı malumdur. Müellifin sisteminde toplum ve siyaset kişinin erdemi elde etmesinde temel şarttır. O, bu meseleyle ilgili eserlerinin hepsinde evrenin kozmik yapısıyla toplumun siyasi yapısı arasındaki paralelliği göstermeye çalışmıştır. Onun sisteminde devletteki hiyerarşi ve düzen, metafizik düzen ve hiyerarşi ile irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Fârâbî'nin fizik ve metafizik arası bu geçişliliğe bu derece dikkat çekmesi felsefe-din arası uyumu temellendirmesi açısından bir zemin oluşturması itibarıyla da önemlidir. Siyaset düşüncesinde devlet ve metafizik düzen arasında kurulan bu irtibatı Fârâbî bahsedilen uyumu temellendirmek için daha ziyade felsefe zemininde yapmaya çalışır.⁵ Müneccimbaşı ise, ileride konuları ele alırken takip edileceği üye-

⁴ Nitekim müellif eserinin pek çok yerinde "mülk, medine" kelimeleri ile birlikte "devlet" kelimesini de bu anlamda kullanmaktadır.

⁵ Fârâbî sisteminde din, "felsefede mutlak olarak salt aklın ortaya koyduğu sonuçların özelleştirmesi"dir. Dini, felsefenin evrensel perspektifi içerisinde bir olgu olarak ele almaktadır. Onun sisteminde yöneticinin birinci özelliği filozof kral olmak iken Müneccimbaşı sisteminde birinci özellik, "halifetullah" olmaktır. Bu husus yöneticinin özelliklerini ele aldığımız bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Burada altını çizmeye çalıştığımız husus, siyaset felsefesi naktasında Fârâbî ile Müneccimbaşı arasındaki temel perspektif

re meseleyi -toplumun en erdemli kişisi olan devlet başkanı üzerinden-tasavvufî zeminde açıklamaya çalışır. Bunu yaparken zaman zaman felsefe ve hikemî bilgiden de istifade eden müellifin bu bölümde de son aşamada durduğu yer ağırlıklı olarak tasavvufî çizgisidir.

1. Devlet Ahlâkı İlminin Tanımı

Müneccimbaşı, diğer ahlâk eserlerinde kullanılan “tedbîrü'l-menzil” ifadesine karşılık, İcî'nin metnini esas alarak aile ahlâkı konusunda “siyasetü'l-menzil” başlığını tercih ederken; bu kısımda selefleri gibi “tedbîrü'l-müdün” ifadesini kullanır.⁶ Müellifin bu tercihi şerhettiği metni esas alması itibarıyladır. “Tebdir” ve “siyaset” kelimeleri bu başlıklarda aynı manayı ifade edecek şekilde birbirinin yerine kullanılmaktadır. Nitekim bu bölümde metin içerisinde zaman zaman “siyâsetü'l-müdün” ifadesine de yer verdiği görülmektedir.

“Tebdir” kelimesi “bir şeyi tasarlamak, planlamak, düzenlemek, tertip etmek, yönetmek, idare etmek, bir şeyin sorumluluğunu almak, bir şeyin sonunu düşünerek hareket etmek” manalarında kullanılmaktadır.⁷ Tebdir kelimesi daha sonra bu anlamlarla da irtibatlı olarak “idare etmek, yönetmek” manalarında istilâh olmuştur.⁸ Bütün bu anlamlar etkili olmakla birlikte bu kısımda ağırlıklı olarak “idare etmek, yönetmek” manaları kastedilmektedir.

Medine kelimesi Arapça “şehir” anlamında, “belli kural ve kaideler etrafında bir araya gelmiş, medenileşmiş bir topluluğu” ifade eder manada kullanılmaktadır.⁹ Müellif burada “medine” kelimesi ile bilinen meşhur manasının dışında “hususî bir ülfetle oluşmuş topluluk” anlamının kastedildiğini ifade ederek karşılıklı yakın bir münasebete işaret eder.

farklıdır. Fârâbî'nin felsefî sisteminde dinin yeri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Aydın, **Fârâbî**, İstanbul, 2008, s. 150-153.

⁶ Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi. nr. 1868 s. 116a. Bu tasnif, İbn Sîna da “tedbîrü'l-menzil ve tedbîrü'l-müdün” şeklinde kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sîna, **Aksamu'l- ulûmu'l-akliyye/Mecmuatu'r-resâil**, Kahire, t.y. s.115.

⁷ İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, Lübnan, 1990, c. IV, s. 273; Fîruzâbâdî, **Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1994, s. 499; Ömer Nasuhi Bilmen, **Dînî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi**, Bilmen, İstanbul, 1967, s. 23.

⁸ Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî., **Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn**, Beyrut, Dâru Sadır, t.y, c.I, s.465; İbn Manzur, a.g.e, c. IV, s. 273; Fîruzâbâdî, a.g.e, s. 499; Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e, s. 23.

⁹ İbn Manzur, a.g.e, c. 13, s. 402; Fîruzâbâdî, a.g.e, s. 1592. Fîruzâbâdî bu eserinde “medine” kelimesini millet ile karşılamıştır.

Ülfet kelimesinin "sevgi, birlik, uyum" gibi bilinen manaları üzerinden tanımı ele aldığımızda müellifin, "belli bir amaç etrafında bir araya gelmiş, bu amaca uygun olarak idare edilen topluluk" a işaret ettiğini düşünmekteyiz. Tûsî medineyi "çeşitli meslek ve sanatlarla ilgilenerek yardımlaşmayı gerçekleştiren bireylerin bir araya gelme yeri" olarak tanımlar. Müneccimbaşı'nın tanımında, birliktelikte ülfet meselesi öne çıkarılırken Tûsî'de yardımlaşma konusu esas alınmıştır.¹⁰ Müneccimbaşı bu ifadelerini ailede maksadın mesken olmadığı gibi, medine de de maksat yine mekân değil, medine ehli arasındaki hususî birliktelik olduğuna dikkat çekerek destekler ve ülfet meselesini birlikteliğin esası olarak eserinde işler. Tasavvufî kimliği sebebiyle bunu öne çıkarması beklenen bir durum olsa gerektir. Hem Müneccimbaşı hem de İcî'nin yaşadığı dönemi ve devletleri düşündüğümüzde medine ile Yunan'daki "polis" yani site devletlerini de kastetmediği aşikârdır.¹¹ Dolayısıyla buradaki Medine kelimesini bugün kullandığımız manada şehir kelimesi ile değil de "devlet" kelimesi ile karşılamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bölümün ilerleyen konuları arasında devlet başkanının özellikleri, devletin yönetimi gibi başlıklar da bu kavrama işaret etmektedir. Şu halde başlık "şehrin idaresi" değil, "devletin idaresi" olacaktır.

Müneccimbaşı, yardımlaşma meselesini ele aldığı kısımda âlimler, melikler ve bütün insanlar için faydasından ve öneminden dolayı "siyâsetü'l-müdün"ün müstakil bir ilim dalı olarak ele alındığını ifade ederek şu şekilde bir tanım yapar: "Aynı bölgede ya da şehirde yaşayan, hususî bir sebeple ülfet etmiş insanların maslahatlarıyla alakalı meselelerin tedbirini bilmemizi sağlayan ilme denir".¹² Müellif tanıma herhangi bir açıklık getirmemiştir ancak, onun genel ifadelerinden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunabiliriz. Müneccimbaşı, insanları bir araya getiren hususî sebebi "ülfet"¹³ olarak tespit etmektedir. Zaten tanımında da "ülfet ve teellüf" kelimeleri buna işaret edecek şekilde özellikle kullanılmaktadır. İnsanların maslahatlarından maksat, ictimâî ve iktisâdî ilişkilerde

¹⁰ Tûsî, a.g.e, terc. s. 239-240.

¹¹ Fârâbî ile başlayan siyaset felsefesi düşüncesinde Grekler'in site devletinden uzaklaşarak bir yeryüzü (âlem) devleti tasarlanmaktadır. Bu bakışta İslam dininin evrensel dünya tasavvuru önemli bir belirleyici unsurdur.

¹² "وهو علم يعرف به كيفية تدبير الأحوال المتعلقة بمصالح جماعة متألفة تألفا خاصا مجتمع في مدينة واحدة أو في إقليم واحد"

¹³ Ülfet kelimesini müellif metin içerisinde "sevgiye dayalı beraberlik, yakınlık" manalarında kullanılmaktadır.

ortaya çıkan meseleler, insanların menfaatleri ve faydalarına olan şeylerdir. Tanım hususunda aynı konular ele alınmakla birlikte müellifin yaptığı şekilde efrâdını câmî bir tanım Tûsî’de yer almaz. Bu bölümde de Müneccimbaşı’nın birinci kaynağı Tûsî’dir. Ancak diğer bölümlerden çok daha bariz bir şekilde bu kısımda müellif farklı meselelere ve tasniflere yer verir. Konunun ele alınış şekli, meselelerin sıralaması Tûsî’den oldukça farklıdır. Onun ele aldığı yönetim şekilleri, medine çeşitleri gibi tasniflerin çoğuna Müneccimbaşı hiç değinmemiş, farklı tasnifler yapmıştır. Fârâbî’den yaptığı alıntıların büyük bir kısmını da müellif Tûsî üzerinden aktarmaktadır. Ancak zaman zaman doğrudan Fârâbî’den de iktibas yaptığı görülmektedir.

Müneccimbaşı “siyâsetü’l-müdün”ü tanımladıktan sonra üç çeşit siyaset olduğunu belirtir: “Birincisi, nebî ve rasullerin siyaseti ki hem zâhir hem de bâtınla alakalıdır. İkincisi, âlim ve meşâyihin siyaseti ki bâtınla alakalıdır. Üçüncüsü meliklerin ve vekillerinin siyasetidir ki zâhirle ilgilidir.”¹⁴ Şerhte genel anlamda “siyaset” tanımlaması olmamakla birlikte müellifin bu tasnifi sadece devlet idaresini değil, her tür siyaset çeşidini içine almaktadır. Meselenin başında müellif bu tasnifiyle, devlet idaresinde de önemli olan ontolojik hiyerarşiyi tespit etmiş bulunmaktadır. Siyasette birinci sırada nebî ve rasuller, daha sonra onların vekilleri olan âlimler ve meşâyih, ardından bu sınıf içerisinde ortaya çıkacak olan melik ve vekiller yer almaktadır. Müneccimbaşı’na has bu tasnifte ulemâ sınıfının yanında meşâyihin de bulunması önemlidir.

Şerhin siyaset felsefesinin ele alındığı bu bölümünde devlet idaresi ile devletin nasıl yönetileceği, halkın yetkinlik/kemâl ve mutluluğunun sağlanması, devlet başkanlarının yetkinliği gibi durumlar ele alınıp, devlet başkanına bu hususta yol gösterilmektedir. Ailede kan bağı ile meydana gelen topluluk, devlette belli bir amaç etrafında ve devlet başkanının yönetiminde oluşmaktadır. Bu kez amaç yöneten ve yönetilenlerin yetkinliğidir. Dolayısıyla bu kısma bir ahlâk eserinin son bölümü olması hasebiyle “devlet ahlâkî ilmi” başlığını vermeyi uygun gördük. Faziletli, faziletli olmayan devlet sınıflandırmaları da bu başlığa işaret eder niteliktedir.

¹⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkî Adud*, s. 118a.

2. İnsanın (devlet otoritesi altında) Birlikte Yaşama İhtiyacı

İnsanın hayatiyetini sürdürebilmesi için birinci derecede eve ve aileye olan ihtiyacı "tedbîru'li-menzil" bölümündeinceleyen müellif, burada da insanın aileleri de içine alacak şekilde daha büyük ölçekte bir topluluk olarak bir arada yaşamasının gereklerini ele alarak devlete olan ihtiyaç meselesini açıklamaya çalışmıştır.

a) İnsanların Yardımlaşmaya Muhtaç Olması:

İnsanın, ilk önce şahsının ve türünün devamını sağlamak maksadıyla yardımlaşmaya ve dolayısıyla bir arada yaşamaya ihtiyacı olduğunu açıklayan müellif, mukaddimeler halinde meseleyi aşama aşama incelemiştir.¹⁵ İlk mukaddimede yardımlaşma meselesini, hem insan hem de kâinattaki diğer varlıklar için ontolojik açıdan ele alır. Daha sonra yardımlaşmanın dînî temelleri başlığı altında teknik olarak devletin unsurları meselelerine geçer ve tüm bu açıklamalardan sonra üçüncü mukaddimede "siyâsetü'l-müdün"ü tekrar tanımlar. Biz bu tanımları devlet ahlâkı ilminin tanımı başlığında ele aldığımız için burada ayrıca zikretmedik. Şimdi bu mukaddimleri Müneccimbaşı'nın sistematığı içerisinde tek tek ele alalım:

a.1)Yardımlaşma ihtiyacının ontolojik temeli: Daha önce ifade ettiğimiz gibi müellif birinci mukaddime olarak ele aldığı bu başlık altında bütün varlıkları ontolojik bir hiyerarşiye tabi tutarak yardımlaşma hususundaki durumlarını tespit eder. Her aşamada varlıkların ne tür bir yardımlaşmaya ihtiyacı olduğunu belirten müellif, bu bilgilerle meseleye giriş yaparken insanın bu husustaki konumunu da ontolojik olarak tespit etmiş olur.

Bu maksatla Müneccimbaşı öncelikle varlıkları kemâlâtı itibarıyla sınıflandırır. Zira varlıklar bu tasnifteki derecelerine göre yardım almaktadır. Buna göre varlıkları kemâlâtı itibarıyla iki grupta ele alır: Birincisi, felekler gibi zâtı ve sıfatları itibarıyla mükemmel olarak yaratılan varlıklardır. İkincisi ise, mürekkebâtü'l-unsurî (unsurlar) gibi yetkinliği yaratılışından sonra tedrici olarak meydana gelen varlıklardır. Neyin yetkinliği varlığından sonra geliyorsa o, eksiklikten yetkinliğe doğru hareket etmektedir. Dolayısıyla bu yetkinliğin meydana gelmesi, kuvveden fiile çıkmasıyla mümkündür.

¹⁵ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 245/115b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 236.

Aslında İslâm düşüncesinde siyaset felsefesini ontolojik açıdan temellendirme fikri yine Fârâbî'ye dayanmaktadır. Müellifin bu meselede en çok dikkat çeken eseri *Medinetü'l-fâzıla*'nın birinci kısmı ilk nedenden başlar, ikinci ve üçüncü kısımlarda ay altı ve ay üstü âlemler ele alınır, dördüncü kısımda insan fizik ve metafizik yapısı incelenir ve nihâyet beşinci kısım olan son kısımda siyaset felsefesine geçilir. Yine *es-Siyâsetü'l-medeniyye* eseri "varlıkların ilkeleri" bölümü ile başlar. İnsanın hem metafizik hem de ontolojik yönü ele alınarak bir siyaset felsefesi inşâ edilmektedir. Müneccimbaşı da birinci kısımda insanın yapısını ele aldığı için bu kısımda diğer varlıklar itibarıyla ontolojik çerçeveye kısaca değinerek meseleye giriş yapar. Bu da müellifin Fârâbî sistemine olan aşinalığına bir kez daha işaret etmektedir.

Müneccimbaşı varlıkları ontolojik açıdan tasnif ettikten sonra bu tasnifteki hiyerarşiye uygun olarak "yardım" meselesine geçiş yapar. Yetkinliği var oluşundan sonra meydana gelen şeylerin, yetkinliğe doğru hareket etmesi için yardımcı sebeplere ihtiyacı olduğunu belirtir. Bunların bir kısmı kendisi mükemmel olup suretleri bağışlayandan (mebdeü'l-feyyâz) maddeye feyezân eden "yetkinleştirici" sebeplerdir. Nutfeye feyezân edip onun insanî yetkinlikleri elde etmesini sağlayan, insani suretler gibi. Bir kısmı da "hazırlayıcı" sebeplerdir. Bunlar maddeyi, -insanı büyümeye sevk eden gıdalar gibi- bu sûretleri ve yetkinlikleri kabule hazırlarlar.¹⁶ Her ikisi de hem insanın hem de diğer varlıkların tekâmüle ulaşması için gerekli olan sebeplerdir.

¹⁶ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 115b. Burada Müneccimbaşı, insanın konumunu daha iyi anlayabilmemiz için bütün varlık kategorileri açısından yardım çeşitlerini tek tek inceler. Buna göre tüm varlıklar açısından yardım üç çeşittir: Birincisi maddeyle yardım (meûne bi'l-madde): Yiyeceğin canlının bedenine olan yardımı gibi, burada madde yardım ettiği şeyin bir parçası olur. İkincisi aletle yardım (meûne bi'l-âle): Suyun gâziyye kuvvesine olan yardımı gibi burada yardım eden, yardım edilen şeyin fiilini gerçekleştirmesine vasıta olur. Üçüncüsü hizmetle yardım (meûne bi'l-hidme): Burada yardım edenin fiili, yardım edilenin kendisinin veya kemalinin sebebi olur, başka bir ifade ile ona hizmet eder. Bu da ikiye ayrılır: Birincisi zât olarak (bi'z-zât) yardımdır ki burada yardım edenin fiilinin amacı bizzat yardım edilenin kemâlidir. Kölenin sahibine hizmeti gibi. "Konunun anlaşılması için ele aldığımız bu örnek Tûsî ve Kınalızâde'de varken Müneccimbaşı'nda yer almaz". Tûsî, a.g.e, terc. s. 326; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 66). İkincisi, araz olarak (bi'l-araz) yardımdır ki burada aslında yardım edenin fiilinin başka bir gayesi vardır. Fakat bu fiil yardım edilen kişiye fayda sağlar. Çobanın sürüye hizmeti gibi. Burada esas hizmet sürü sahibinedir ancak bundan sürü de faydalanır. Bu örnek de Tûsî'ye aittir, Müneccimbaşı'nda yer almaz. Tûsî bu kısmın Farabî'nin sözlerinden nak-

Ontolojik olarak ayrıcalıklı bir konumda bulunan insanın yardım meselesinde de durumu diğer varlıklardan farklıdır. Müneccimbaşı'nın ifadelerini burada aynen aktarmak yerinde olacaktır:

"Yaratılmışların en şerefli olması sebebiyle insanın diğer varlıklara zâtî olarak yardım etmesi mümkün değildir. Bununla birlikte bütün mahlûkât ona hizmet eder. İnsanın bedeni unsurlardan müteşekkildir, bitki ve hayvanlarla beslenir ve onlar bedeninin bir parçası olur. Benzer şekilde havayı teneffüs eder, ateşi yemek için kullanır, toprağı ziraat ve mesken için kullanır. Dolayısıyla unsurlar, bitki ve hayvanlar insana hem madde, hem araç hem de hizmet yoluyla yardım eder. İnsansa bu varlıklara yalnızca ârizî olarak yardım eder. Mükemmel olarak yaratılan gök cisimleri dahi insana hizmet ederler."¹⁷

Fizik ve metafizik âlem arasında geçiş noktasında bulunun insan bu özel konumu sebebiyle tüm varlıklardan üstün kabul edilmektedir. Bu durumda bütün varlıkların kendisine hizmet ettiği insan ancak kendi türüne yardım etmektedir. İnsanın neden diğer varlıklardan üstün olduğu meselesi üzerinde durmayan Müneccimbaşı, Fârâbî'nin eserlerinde tafsilatlı bir biçimde ele alınan bu meseleyi sonuçları itibarıyla değerlendirerek üzerine hüküm bina eder.

İnsanların birbirlerine yardımına gelince Müneccimbaşı, bunun madde ve araç yoluyla değil, hizmet yoluyla olduğunu ifade eder. Tûsî ve Devvânî de aynı düşüncededir.¹⁸ Müneccimbaşı insanın üstünlüğünü yine kendisine has üslûbuyla; "insanın nurlar âleminden gelen soyut bir cevher olduğu" şeklinde açıklar. Bununla birlikte insan, kendisinde kuvve olarak bulunan isti'datlarının ortaya çıkması için unsurlar, bitkiler ve

ledildiğini açıkça ifade ederken Müneccimbaşı böyle bir açıklama yapmaksızın direk Muallim-i Sâni Farabî bir yerde şöyle bir bahis açar diyerek ondan alıntı yapar: "Zehirli hayvanlar unsurlara zât olarak hizmet ederler. Zira onların canlıların birleşimlerinin/terkip çözülmesine sebep olan canlıları sokmalarında kendileri için bir yarar bulunmamaktadır. Yırtıcı hayvanlar ise unsurlara ârizî olarak hizmet ederler. Zira onların hayvanları parçalamaktan maksadı kendi yararlarıdır, unsurlara çözülmeyse buna bağlı olarak meydana gelir": Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 116a; Varlıkların ontolojik olarak tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 63-64.

¹⁷ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 117a.

¹⁸ Nasıruddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Anar Gafarov, Zaur Şükürov (terc.), İstanbul, 2007. s. 328; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli/Levamiu'l-İşrak fî Mekarimi'l-Ahlâk*, Leknev, 1898, s. 230. Kınalızâde eserinde insanların araç yoluyla birbirlerine yardım edebileceğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1284, c. II, s. 70.

hayvanlarla irtibat halindedir ve onların hizmetine ihtiyacı vardır. Aynı şekilde türünün devamı için ve faziletleri elde etmek, ebedi saadete ulaşmak şeklindeki yaratılış gayesini gerçekleştirmek için diğer insanların da yardımına ihtiyacı vardır (medeniyün bi't-tab').¹⁹

Tüm bu ayrıntılı açıklamalardan maksat âlemdeki mevcûdâtın en üstünü olan insan türünün hem bireyin hem de türünün bekasını sağlama da diğer türlerin yardımıyla birlikte kendi türünün yardımına (hizmetine) da muhtaç olduğunu göstermektedir. İnsanın, kendi türünün yardımına her alanda ihtiyacı vardır. Meselâ en basit yiyecek olan ekmeği bile elde etmek için pek çok şeyi bilmesi ve uygulaması gerekmektedir ki tek başına insanın ömrü bunu yapmaya yetmez.²⁰ Müellif bu hususta Hz.

¹⁹ Müneccimbaşı insanın dışındaki diğer varlıkların kendi türlerinin yardımına ihtiyacı olmadığını söyler. Meselâ kendiliğinden çoğalan hayvanlar (hayvânû't-tevellüdi), çoğalmada erkek ve dişinin bir araya gelmesine ihtiyacı olmayan çoğu su hayvanları gibi bazı hayvanlar birbirlerine yardım etmeden var olabilirler. Bununla birlikte çoğalan hayvanların (hayvânâtû't-tevâlüdiyye) türünün devamı için erkek ve dişinin birbirine ihtiyacı vardır. Ancak bundan sonra karşılıklı yardımlaşma ve topluluğa ihtiyaçları yoktur. Bu sebeple toplanmaları çiftleşme ve çoğalma günlerinde olur. Daha sonra her biri tek başına kendi işiyle meşgul olur. Yine kuşların bir kısmı, balansı gibi bazı hayvanlar da hem bireyin hem türün korunması için, yiyeceklerini elde etmek ya da göç etmek için birbirlerine ihtiyaçları vardır. Bu kısımlar yine Tûsî'den nakledilmiştir. Ancak bundan sonra Tûsî bitkiler ve unsurların yardımlaşma hususundaki durumunu tek tek ele alırken Müneccimbaşı bu konulara gimez: Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 116b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 326-327. Müellif konuyla irtibat gördüğü durumlarda farklı pek çok konuya geçiş yaptığı halde, merkeze aldığı ahlâk eserlerinden yaptığı alıntılarda gerekli gördüğü yerlerde tasarrufta bulunabilmektedir. Amacı kendi usulünce meseleye açıklık getirmektir. Yardımlaşma hususunda insanın durumunu merkeze alıp onu ortaya koyduktan sonra, farklılıkları ortaya koymak için hayvanlardan da örnek verir, diğerlerine değinme ihtiyacı hissetmez. Ancak insanın ontolojik olarak konumunu tespit ettikten hemen sonra, konuyla ilgili insanın metafizik yönüne geçiş yapar ki bu onu diğer eserlerden ayıran en önemli yönüdür. Ayrıca yardımlaşma meselesinde hayvanlar söz konusu olduğunda işaret etmek istediğimiz bir başka husus daha mevcuttur. Yardımlaşma fiilinin "akıl sahibi" insanlar için geçerli "bilinçli" bir eylem olduğu kanaatindeyiz. Hayvanların çoğalma ya da başka nedenlerle bir araya gelmesi "insanları gibi" bilinçli bir eylem değildir. Dolayısıyla bu karşılaştırma ontolojik olarak uygun gözükmemektedir.

²⁰ Yardımlaşma meselesi, İdeal Devlet fikrinin sahibi olan Fârâbî'nin birinci derecede esas aldığı Platon'da da benzer ifadelerle ele alınır. Basit bir karşılaştırmaya imkan tanınması açısından kısa bir iktibas yapıyoruz : "Bir insan bir eksiği için bir başkasına baş vurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler ve birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz". Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, **Devlet**, Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (terc.), İstanbul, 2002, s. 56/369c.

Âdem'in dünyaya indiğinde bir lokma için bin iş yapması gerektiğinin hikâye edildiğini belirtir. Bu kısım Tûsî'de hadis olarak geçer.²¹ Bundan sonra Müneccimbaşı Hz. Âdem'in bunu yapabilmesinin kudsî kuvvetlerin ve melâikenin yardımıyla mümkün olduğu ve diğer insanları bununla kıyaslamanın doğru olmayacağı şerhini düşer.²² Müneccimbaşı'na has Peygamberlerle normal insanlar arasındaki bu ontolojik hiyerarşi meselesi daha önceki konularda da geçmişti.

Mellifin buraya kadar ele aldığı ifadeleri kısaca özetleyecek olursak; bütün varlıklar çeşitli yardım türleriyle mevcûdâtın en üstünü olan insana yardım ederler. Buna karşılık insanlar birbirlerine ancak hizmet yoluyla yardımda bulunmaktadır. Hemcinslerinin yardımı olmaksızın insanın hayatiyetini devam ettirmesi mümkün değildir. İnsanın başka insanlara muhtaç oluşu hem kendi şahsının hem de türünün devamı açısından önemlidir. Ayrıca, ileride de ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere insanların farklı kabiliyetlerle, farklı iktisâdî seviyelerde yaratılmaları da onları yardımlaşmaya ve ilişkileri belli bir düzene koymaya sevk etmektedir.

a.2) Yardımlaşma ihtiyacının dinî temeli: Müneccimbaşı bu başlık altında devleti meydana getiren üç temel unsuru ele almaktadır. Bunlar; *şeriat*, *yönetici* ve *paradır*. Müellif öncelikli olarak yönetimin ilâhî tedbire dayalı olduğunu ifade eder. Bundan sonra gelen yönetici de zaten "halifetullah" kimliği ile ülkeyi idare etmektedir. Para ülkede yönetim için gerekli olan fiziksel şartların sağlanması açısından esastır. Bu sistemde Müneccimbaşı'nın devleti en temelde dînî bir nitelik taşımaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere müellifi Fârâbî'den ayıran en önemli nokta burasıdır. Hikmet bilgisinin sahibi olan yöneticinin en temel görevi ilâhî tedbiri doğru anlayıp uygulamaktır. Yöneticinin bilge oluşu en başta şeriatı doğru anlaması için gereklidir.

Devlet yönetiminin dayandığı üç temel unsurdan birincisi, yönetimin en temelde siyâsetü'l-uzmâ denilen "ilâhî tedbir"e dayanmasıdır. Müneccimbaşı bunu metafizik arka planıyla irtibatlandırarak kendisine has uslûbuyla kesret ve tevhid meselesi üzerinden şu şekilde açıklar:

Kesret, farklı tabiatla ve mizaçtaki insanların bir araya (*tevhid*) gelmesi ile oluşur. Böylesi bir topluluğun tedbirinin insan eliyle sağlanması

²¹ Tûsî, a.g.e, terc. s. 328.

²² Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 116b.

mümkün değildir. Bilakis dinî ve dünyevî işlerinde saadet ve şekâveti, hidâyet ve dalâleti gösteren küllî kanunlar vazeden ilâhî, Rabbânî bir tedbire ihtiyaç vardır. Bu ilâhî kanunlara millet ehli; *şeriat, din ve millet* ismini verir.²³

Yönetimin temeline ilâhî tedbîri yerleştiren Müneccimbaşı, buna dayalı olarak devletin ikinci temel unsuru olarak, şeriatı temsil kabiliyetine sahip “başkan”ı ele alır. Müellif hükümdarları “şeriatin hâdimleri”²⁴ olarak niteler. Bu kısımda müellif ilâhî tedbirin ilk temsilcileri olarak gördüğü peygamberleri ele alır. İlâhî kanunların kendisine vahyedildiği kişiye “nebî, rasul, şârî” denilmektedir. Müellif hukema nezdinde bu kanunlara; “nâmus-ı ekber”, gönderilen kişiye “sâhib-i nâmûs-ı ekber” denildiğini ifade eder. Burada müellif Platon’un²⁵ ve Aristo’nun²⁶ peygamberlerin ilâhî desteğe mazhar olduğunu ifade eden sözlerini ele alır. Aristo ve Platon’a ait bu sözler Tûsî’den aktarılmaktadır.²⁷ Müellif bu sözleri; “ilim ve amelde, ilâhî ilhamla kendilerine bildirilen gaybı bilmelerinde, kevn ve fesad âlemindeki tasarruflarında kimse onların seviyesine erişemez” ifadeleriyle açıklar.²⁸ Müneccimbaşı yöneticileri de peygamberlerin vârisleri olarak ilâhî ilhâma mazhar görmektedir. Onun bu ifadeleri ile ilâhî vekâlet ve destekle gönderilen peygamberlere itaat edilmesi gerektiği gibi yöneticilere de itaat edilmesi zorunlu hale gelmektedir. Şu durumda hükümet ve hükümdarlar, ilâhî hükümlerin toplumda uygulanması ve bu şekilde düzenin sağlanması için gerekli olmaktadır.

Bu açıklamaların ardından müellif, *şeriat âlimlerinin* hükümete “imamet, hilafet” adını verdiklerini, bu sebeple *kelâmcıların* imamet ko-

²³ “فيسمى ذلك القانون الإلهي عند أهل الملة شريعة ودينًا وملة” Din kelimesinin “mille” şeklinde ifade edildiği Fârâbî’nin ifadelerini hatırlatmaktadır. Fârâbî de din kelimesini millet kelimesi ile karşılayarak “milletü’l-fâzıla” ifadesini eserlerinde kullanır. Bu ifadelerin diğer ahlâk eserlerinde kullanılmadığını göz önünde bulundurduğumuzda Müneccimbaşı çoğu zaman yaptığı gibi isim vermese de burada Fârâbî’den direk istifade etmiş gözükmektedir. Zira bu şekilde bir kullanım müellifin izini sürdüğü diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Millet ve din kelimelerinin ortak kullanımı ve “milletü’l-fâzıla” ifadesi için bkz. Fârâbî, Kitâbu’l-mille, tahk. Muhsin Mehdî, Lübnan 1968, s. 22. Eserin tamamında bu iki kelime birbirinin yerine kullanılmaktadır.

²⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 117b.

²⁵ “هم أصحاب القوى العظيمة الفاتحة” “Onlar yüce ve üstün güçlere sahiptirler”.

²⁶ “الذين عناية الله بهم أكثر” “Onlar Allah’ın yardımının en fazla olduğu kimselerdir”.

²⁷ Tûsî, a.g.e, terc. s. 241.

²⁸ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 117b.

nusunu ilm-i kelâmı sem'iyâtın bir bölümü olarak ele aldıklarını belirtir. *Hukemânın* ise, "mülk, nâmusu'l-evsat ve saltanat" adını verdiklerini ifade eder. Hükümdarın ilâhî tedbire mazhar oluşuna işaret etmek üzere *İşrâkiler'in*, meliklerde Nûru'l-envârdan feyezân eden kendilerine has bir nur olduğunu, bu nur sayesinde insanların itaat edip onlardan korktuklarını belirtir. Müellif daha sonra bu nura ıstılahlarında "كَيَّانُ خُورَةَ" (keyân hûra) dediklerini ifade edip ardından, terkipteki kelimelerin hareketlerini açıklayıp, sonra "hûra" kelimesinin lügatlarında nura verilen isim olduğunu, keyân kelimesinin "كَيْ" in çoğulu olduğunu, bunun da "es-sultânü'l-azîmu's-şe'n" manasına geldiğini, daha sonra terkip haline getirildiğini belirtir. Bu ıstılahtan yola çıkarak, meliklerin kendilerini diğer insanlardan temyiz eden ilâhî tecellilere mazhar olduklarını ifade eder.²⁹ Bu açıklamalarında da müellif, konuyla ilgili farklı ulema sınıflarının görüşlerini ele aldıktan sonra, yine son aşamada *İşrâkiler'in* görüşlerini ifade edip onların sözleri ile kendi görüşlerini ayırım yapmadan birlikte ele almıştır. Hükümdarın hilafet görevi bu şekilde ilâhî bir feyzin aydınlatması ile gerçekleşmektedir. Müellifin bu ifadeleri hem onun meşrebini yansıtmaları hem de yönetimin dayandığı temel esasları ifade etmesi açısından önemlidir. Bu usul müellifin fert ahlâkı ve aile ahlâkı kısmında da esas aldığı usul ile uyum içerisindedir. Her üçünde de faziletli kişinin, ailenin ve devletin temel esası, ilâhî tedbirin varlığıdır. Elbette bu tedbiri başka bir ifade ile feyzi alabilecek yapıda olabilmek ulaşılan ahlâkî seviyeye işaret etmektedir.

Müellifin sisteminde devlet yönetimi açısından esas olan üç temel unsurdan üçüncüsü, karşılıklı yardımlaşma ve muamelede kullanılan "para"dır. Müellif; "yardımlaşmanın teâvüd'ü (takas) gerektirdiğini, amelle teavüdün mümtenî olduğunu belirterek, onun yerine işin karşılığında bedel olarak paranın kullanılmasının adaletle en uygun olduğunu" ifade eder. Bu sebeple hukemanın paraya "nâmusu'l-asğar, adl-i sâmit" adı verirdiklerini belirtir. Bedel olarak o dönemde altın ve gümüş gibi madenlerin kullanıldığını ifade eder.³⁰ Burada nâmusu'l-asğar ifadesi nâmûsu'l-ekbere, yani şeraite nisbetledir. Ülkenin fiziksel imkânlarının oluşturulması, karşılıklı muamelelerde adaletin tesisi için bir bedelin varlığı elbette zorunlu görülmektedir.

²⁹ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 117b.

³⁰ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 118a.

b) İnsanın Sosyal Bir Varlık Olması

İnsanın toplu halde yaşama isteği ve bunu belli bir düzen içerisinde sürdürme ihtiyacı siyasî teşekküller kurmasının da esasını oluşturur. Müellif insanın kendisine verilen kuvveleri kullanıp ahlâkî olarak fazilet sahibi olabildiğinin ancak toplum içerisinde mümkün olabileceğini ifade ederek ferdi ahlâkın oluşabilmesini, insanın sosyalliği ile irtibatlı bir şekilde ele alır. Aynı görüşleri paylaştığı seleflerinin bu konuyla ilgili ele aldığı meseleleri kendi siyaset düşüncesiyle harmanlayarak açıklar. Aile ahlâkı bölümünde de ifade edildiği üzere İbn Miskeveyh'te bu konular ayrı başlıklar halinde ele alınmayıp, farklı meseleler içerisinde kısa atıflar yapmakla yetinilmiştir. Müneccimbaşı "insanın tab'en medenî olduğu"³¹ şeklindeki sözü tekrar ederek, insanın tab'en ve zaruraten birlikte yaşamaya, insanlarla güzel ilişki kurmaya ve onları sadakatle sevmeye ihtiyacı olduğunu ifade eder. Toplumdan soyutlanarak insanın neyin hayırlı neyin şer olduğunu görebilmesi ve adaleti tesis edebilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Dolayısıyla insanın kemalâtı elde edebilmesi için insanlarla bir arada bulunup kaynaşması, onlarla ilişki içerisinde olması gerekmektedir.³²

Devlet felsefesini inşâ ederken insanı önce kozmik açıdan diğer varlıklarla ilişkisi itibarıyla ele alan sonra da kendi fizik ve metafizik yapısı itibarıyla inceleyerek "insanın sosyalliği fikri" üzerinden devlete ihtiyacı temellendiren kişi tahmin edileceği üzere Fârâbî'dir.³³ Bu açıdan müellif insanı; "tabiatı icabı temel ihtiyaçlarını ancak siyasi bir toplulukta karşılayıp kabiliyetlerini yine o zeminde gerçekleştirebilen siyasi bir canlı" olarak ifade eder.³⁴ Bu varlık hiyerarşisinde insan hemcinsleri içerisinde ancak erdemli olabilmektedir. Müneccimbaşı da bu usulü takip ederek konunun başında devleti meydana getiren unsurları ve devletin işleyişini incelemeyen önce temel yapı taşlarını ele alıp tek tek açıklar. Bu zemin üzerine siyaset felsefesini inşâ eder.

³¹ Bu mesele bazı tarih kitaplarının girişinde de ele alınır. Bu hususta örnek olarak bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, Ali Abdolvâhid Vâfî (tahk.), Kahire t.y, c. I, s. 337.

³² Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 118b; İbn Miskeveyh s. 153, terc. s. 126; Tûsî, a.g.e, terc. s. 240; Kınalızade, a.g.e, c. II, s. 90.

³³ Müneccimbaşı bunu bir adım daha öteye götürerek insanın, diğer bütün varlıklarla irtibatı neticesinde ilâhî feyze ve bunun neticesinde ahlâkî olgunluğa ulaşabileceğini, bunu da ancak toplum içerisinde yapabileceğini ifade eder.

³⁴ Fârâbî, **Medînetü'l-fâzıla**, s. 117.

c) Dinin Bir Arada Yaşamaya Yönelik Emirleri:

Müneccimbaşı'nın sisteminde insanları aynı payda etrafında toplamak noktasında "din" en temel unsurdur. Bunu daha önce devletin esası olan üç unsuru incelerken ilâhî tedbir meselesinde açıklayan müellif, bu başlık altında dini, insanları bir arada tutan temel ve en sağlam unsur olarak ele alıp inceler. Konuyu naslarla temellendirmeye çalışır. Bütün bu ifadeler Müneccimbaşı'nın devletin dinî karakterli oluşunu öne çıkarması açısından önemlidir. Çok farklı bilgiler içermemekle birlikte bu meseleye dikkat çekmek amacıyla müellifin ayrı bir başlık olarak eserine aldığı bu bölümü biz de aynı şekilde ele almayı uygun gördük.

Müneccimbaşı insanların bir araya gelmelerini gerekli kılan bazı ibadetlerin de insanın yardımlaşma duygularını ve sosyal yönünü desteklediğini ifade eder. Beş vakit namaz, bayram ve cuma namazları, hac gibi ibadetleri; insanlar arasında beraberlik ve buna dayalı muhabbetin pekişmesi, kin ve düşmanlıkların ortadan kalkması için cemaatle yapılması emredilmiş olan ibadetlerdir. Müellif dini "insanları hidâyete ulaştırarak ilâhî kanunlar" olarak tanımlayıp, yöneticiyi de bu ilâhî kanunların ve bunların insanlar tarafından uygulanmasının koruyucusu ve bekçisi olarak niteler." Dolayısıyla dinin emirleri de insanların bir arada ve belli bir hiyerarşik düzen içerisinde yaşamasını emreder niteliktedir.

d) Temeddün Fikri ve Medine Çeşitleri

Yardımlaşmaya duyulan ihtiyaç insanların toplu halde yaşamasını (temeddün) zorunlu kılmaktadır. Burada da temeddün fikrinin menşei olarak insanların tabiat itibarıyla birbirlerine muhtaç olması esas alınmaktadır. Müellif bunu "insanın şahsının ve türünün bekasını sağlamak maksadıyla yardımlaşma için bir araya toplanması"³⁵ şeklinde ifade eder. "Temeddün" kelimesinin bunu ifade eder şekilde "tecemmü" manasına kullanıldığını belirtir.³⁶ Bu ifadelerden yola çıkarak insanların sosyal bir varlık olarak çeşitli gruplar oluşturması neticesinde ortaya çıkan toplu halde yaşamaya temeddün denildiğini söyleyebiliriz. Toplu halde yaşama ve yardımlaşma ihtiyacının birinci basamağını aile oluşturmaktadır. Aileden sonra mahalle, şehir ve ülke şeklinde ifade edilen ictimâî topluluklar gelmektedir.

³⁵ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 116a.

³⁶ Müellifin bu ifadesinden yola çıkarak bu kelimeyi isim olarak kullanıp "cemiyet" kelimesi ile de karşılayabiliriz.

Medine kelimesini açıklarken ifade edildiği üzere temeddünde de mekân manası değil, özel bir birliktelik kastedilmektedir. Müellif temeddündeki bu birlikteliğin gelişigüzel değil bir yönetim etrafındaki birlikteliği ifade ettiğini belirtir. Müneccimbaşı bu ifadesini medineyi kısımlara ayırarak açıklamaya çalışır.³⁷ İlk başta bilinen, erdemli ve erdemli olmayan şehir tasnifini yapar. Bu tasnif insanın ahlâkî olarak iyi ya da kötü bir insan olması temeline dayandırılmaktadır. Hayır ve iyilik için bir araya gelmiş insanların oluşturduğu siyasi birliğe erdemli şehir, kötülük ve fesad için bir araya gelmiş insanlarınkine erdemli olmayan şehir denilmektedir.³⁸

Müellif hayrın cinsinin olmaması sebebiyle fâzıl şehrin de çeşitlerinin olamayacağını, ancak erdemli olmayan şehrin üçe ayrılacağını belirtir. Birincisi toplanma sebebine göre iki kısımdır: Toplanma sebebi öfke kuvvesine dayalı ise *medînetü'l-teğallüb*, şehvet kuvvesine dayalı ise *medînetü'l-lezze* adını alır. İkincisinde ise aslında toplanma sebebi nâtika kuvvesidir, ancak bu kuvve hikmet için değil diğer kuvvelere hizmet için kullanılır. Buna *medînetü'l-felsefiyye* denilir. Üçüncüsü, bâtıl akideler üzerine bir araya gelmiş topluluktur ki buna da *medînetü'd-dâlle* adı verilir. Müneccimbaşı'nın bu tasnifi Farâbî'deki cahil, fâsık ve sapkın şehir şeklindeki ayrımını akla getirmektedir.³⁹ Tüm bu tasniflerde esas alınan şey nasıl ki insanın erdemli olmasında nazârî kuvvenin esas olması önemliyse devlette de asıl olan cehaletten, kişisel arzu ve heveslerden uzak bir yönetim şeklidir. Bu olmadığı takdirde cahil dolayısıyla erdemsiz şehirler ortaya çıkmaktadır. İnsanı hem kozmik yapı itibarıyla hem de kendi yapısı itibarıyla muhatap alarak bunun üzerine devlet tanımı yapan Fârâbî devletin çeşitlerini de aynı sistem üzerinden devam ettirmektedir. Müneccimbaşı da benzer bir tasnifle aynı yapıyı esas almaktadır. Zira devlet aynı zamanda farklı ahlâkî seviyelerdeki insanlardan müteşekkil bir topluluktur. Çeşitleri de buna göre oluşmaktadır.

Müellif erdemli şehrin saadeti elde etme ve şerleri def etme esasları üzerine tesis edildiğini, ehlinin hakikatte ve hayırda müşterek olduğunu

³⁷ Bu tasnifler metnin içinde değil hâmişte yer almaktadır. Yazı karakterlerinden ve her üç nüshada da aynı şekilde yer almasından yola çıkarak bu kısmın metne ait olduğunu düşünmekteyiz.

³⁸ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 116a. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 131; es-Siyaset' ül-medeniyye, s. 87.

³⁹ Karşılaştırma için bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 131.

ifade eder. En başta söylediği erdemli şehrin tek oluşunun bu hakikate binaen olduğunu ifade edip idrak mertebeleri açısından ehlinin farklı farklı olabileceğini belirterek en başta yapmış olduğu genellemeye şerh düşer. Bu tasnifte en üst seviyede temyiz ve nutk kuvvesinin en üst mertebesinde bulunan kudsî kuvvetler, en altında da behîmî mertebede kalmış olanlar olduğunu ifade eder. Behîmî seviyede olanların mebdê' ve meâd (ilk yaratılış ve ölümden sonrası) bilgisine ulaşamayacaklarını belirtir. Bunu ancak maddî alakalardan uzaklaşabilen muhakkiklerin yapabileceğini ifade eder.

Müellif erdemli ülkenin halkını meslekleri itibarıyla da tasnife tâbî tutar. İnsanların değişik kabiliyetlerde olmaları, iktisâdî açıdan farklı seviyelerde olmaları her birinin farklı iş ve sanatlarla meşgul olmalarına neden olmaktadır. Zaten yardımlaşmayı zaruri kılan sebep de budur. Müneccimbaşı burada ele aldığı tasnif en başta Fârâbî'ye dayanmaktadır.⁴⁰ Bu tasnifin ayrıntılarına girmemekle birlikte müellifin düşünce sistemini yansıtmaya açısından bir hususa işaret etmek istiyoruz. Müellifin bu tasnifteki sıralaması ve burada takip ettiği hiyerarşi onun için önem sırasını da ifade etmektedir. Buna göre toplumda birinci derecede önemli olan grup hukemâ sınıfıdır. Kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimleri ise ikinci sınıfta ele almaktadır. Bu tasnifte müellif sûfî âlimleri açıkça zikretmemektedir. Ancak burada Fârâbî'de sadece "hukemâ" olarak ifade edilen sınıfı müellif "ilmiyle âmil olan hukemâ" şeklinde tanımlayarak, bununla herhangi bir filozof grubuna değil, kendisini yakın hissettiği İşrâkî çizgiye işaret ettiğini düşünmekteyiz. Yine kendisinin de ilgilendiği hesap, tıp ve nücum ilimleri üçüncü sırada yer almakta ve adalet ölçüsünü bunlar gözetmektedir. Ülkeyi savunanlar ve en son grupta da ticaretle ilgilenenler yer almaktadır. Tekrar altını çizmek gerekirse Müneccimbaşı'nın ideal devletinde ilim ve hikmet ve dolayısıyla ulemâ sınıfı merkezi konumda olup devlet başkanı da bu grup içerisinde bulunmaktadır.

Müneccimbaşı, bu beş sınıfın dışındakileri "türediler/ayrık otları" (nevâbit) adı altında beşe ayırır. Bu beş sınıfın yukarıda sayılan guruplara göre alet ve edevat hükmünde olduğunu ifade eder. Bu sınıflar içerisinde kemâlâtı elde etmeye isti'dâdı olanlar varsa faziletli devlet mensublarının onları tebliğle sorumlu olduğunu belirtir. Bu şekilde onlar da

⁴⁰ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 122b; Tûsî, a.g.e, terc. s.274-275; Fârâbî, **Fusûsu'l-medeni**, s. 136-137.

kemali elde ederlerse faziletli yer alabilirler. Ancak eğer bunu yapamazlarsa onları şehirden ihraç etmek gerekmektedir. Zira bunlar bahçedeki zararlı yabancı otlar gibidirler. Bu sebeple türediler diye isimlendirilirler. Daha sonra müellif bu grupları diğer ahlâk eserlerinde de ele aldığı şekliyle tek tek açıklar. Bu grupların öncelikle terbiye edilebilecek durumda olanlarının terbiye edilmesinin, buna yanaşmayıp hatalarında ısrar edenlerin de yakalanıp idam edilmesinin, ülke dışına çıkarılmasının ya da ömür boyu hapse mahkûm edilmesinin devlet başkanının görevi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte miskinler ve fakirlerin bu grubun dışında telakki edilmesi gerektiğini, onların beytü'l-mâlde haklarının olduğunu ve onlara yardım edilmesinin gereğini, usul kitaplarında bu hususun anlatıldığını belirtir.⁴¹

Müneccimbaşı ele aldığı belli başlı grupların dışında Tûsî'de yer alan erdemli ve erdemli olmayan şehirlere ait farklı pek çok tasnife ve her grup hakkındaki açıklamalara, siyaset çeşitleri meselelerine yer vermeyip bu genel tasniflerle yetinir. Müellif şerhinde erdemli devletin özelliklerini, döneminde yaşanan siyâsî bozulmayı teknik olarak pek çok yerde ele almakla birlikte bu hususlar hakkında dönemine ait somut örnekler vermekten kaçınmıştır. Bu değerlendirmeleri *Câmiu'd-düvel*'de yaptığı için burada tekrar etme ihtiyacı hissetmemiş de olabilir. Bu eserinde Osmanlı tarihini ele aldığı bölümün girişinde Osmanlı Devleti'ni ideal devlet olarak ifade eder.⁴² Ancak bu eserinde de kendi yaşadığı döneme dair çok ayrıntılı değerlendirmeler yer almaz. Zaten eser IV. Mehmed dönemi ile sona erer. Dolayısıyla sürgün yılı olan 1672'den vefatına, yani 1702 yılına kadar geçen otuz yıllık süreci kaleme almamıştır. Müellifin iki eserini siyaset düşüncesi açısından değerlendirmek gerekirse; *Câmiu'd-düvel*'de mevcudun değerlendirilmesi yapılmış, ahlâk eserinin son kısmında ise, ideal anlamda bir yönetim için olması gerekenlere yer verilmiştir.

Müellif eserlerinde Osmanlı Devleti'nde yaşanan ahlâkî ve siyâsî bozulmalara zaman zaman işaret etmekle birlikte yeni bir sistem önerisinde de bulunmaz. Siyâsî açıdan yaşanan başarısızlıkların henüz yeni başladığı bir dönem olması itibarıyla meseleye yeni bir siyâsî oluşuma işaret ederek çözüm bulmak yerine mevcut sistemin eksik olan taraflarını

⁴¹ Bu gruplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâki Adud**, s. 122b.

⁴² Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, **Câmiu'd-düvel (Osmanlı tarihi)**, haz. Ahmet Ağırakça, s. 54.

öne çıkarıp onu ıslah etme gayreti içerisindedir. Yazmış olduğu ahlâk eseri de, siyâsî başarısızlıkların sebeplerini ortaya koyarak işin başında bozulmaya sebep olan en temel noktaları tamir etme amacı gütmektedir.

e) Birlikte Yaşama Düşüncesinin Ülfete Dayanması

İnsanın ahlâkî yetkinliği elde etmek için birlikte yaşamaya ihtiyacı olduğunu ifade etmiştik. Tabiatları itibarıyla bu yetkinliğe yönelik yaratılan insanların birlikteliği de tabîi olarak arzu etmesi söz konusudur. Birlikte yaşamaya olan bu arzu (iştîyak) siyaset meselesinde "ülfet" (sevgi/yakınlık/beraberlik) konusunu gündeme getirmektedir. Erdemli ülkenin insanların hayır ve iyilik için bir araya gelmiş olması, aralarında buna bağlı olarak sevgi ve ülfetin oluşmasını sağlamaktadır. Buna dayalı olarak sevgi meselesi ele alınırken erdemli ülkenin nasıl olması, hangi esaslara dayanması gerektiği de incelenmektedir.

Bu mesele ahlâk eserlerinde ele alınırken sevgiye dayalı olan ideal devlet esas alınmakla birlikte, başka amaçlarla bir araya gelmiş olan insanların oluşturduğu devletler ve bunların durumu da işlenmektedir. Farklı kabiliyetlerdeki insanların bir arada yaşama ihtiyacı aynı zamanda rekabeti, bazen haksızlık ve adâveti de gündeme getirebilmektedir. Ancak beraberliğin temelinde ülfet söz konusu olduğunda birliktelik erdemli şehri oluşturacak bir dayanışmaya dönüşebilmektedir. Siyasi açıdan düşünüldüğünde diğergamlığı da beraberinde getiren sevgi, insanların herhangi bir yaptırıma ihtiyaç duymaksızın adaletli bir toplumda yaşayabilmelerini mümkün kılmaktadır. Sevgi azaldıkça karmaşa artacağından otoriteye ve adalete ihtiyaç da artacaktır. Buna işaret etmek maksadıyla Müneccimbaşı konunun başında hükemânın; "ülfet, adaletten daha üstündür" sözünü aktarır. Bu meselenin temel yapı taşlarını açıklarken ülfet konusunu ayrı bir başlık altında inceleme ihtiyacı hisseder.

Ülfet meselesinin en temelde Fârâbî'nin sisteminde erdemli şehrin erdemli insanlardan müteşekkil olduğu düşüncesine dayandırıldığını düşünmekteyiz. Erdemli insanın davranışlarını nazârî aklın kontrolü altındadır ve bu insan fazileti ve gerçek mutluluğu yakalayabilmektedir. Bu seviyede bulunan insanların amaçları hakikati elde etmek olduğundan oluşturdukları şehir de bu hakikate ulaşma iştîyakına dayalı ülfet etrafında olacaktır. İşte erdemli şehir bu şekilde meydana gelmektedir. Bu durumu ifade etmek üzere Fârâbî'nin eserlerinde siyaset felsefesine geçmeden önce insanın yapısı, nefsin kuvveleri, buna dayalı olarak "saadeti elde etme" meselesi öncelikli olarak ele alınmaktadır. İnsanların

oluşturacakları devletin durumu, öncelikli olarak devlet başkanının daha sonra da devleti oluşturan diğer insanların durumuna bağlı olmaktadır.⁴³ Müneccimbaşı da ülfet meselesini ele alırken bu temel felsefe üzerinden hareket eder.

Siyaset felsefesi açısından sevgi konusu insanların bir arada yaşarken karşılaşabilecekleri karmaşayı gideren yollardan biri ve en önemli olarak ele alınmaktadır. Ancak birlikteliğin merkezinde yer alacak olan sevgi, yukarıda ifade edildiği üzere daha özel ve seçkin bir sınıfa ait bir yol olarak öne çıkmaktadır. Çünkü halkın hepsinin birlikteliğinin sevgiye dayanması mümkün değildir. Bu durumda çoğunluğun düzenli ve sistemli birlikteliğini sağlamada *adalet* ihtiyaç söz konusu olmaktadır. Sevgide sevdiği için fedakârlıkla ve diğergamlıkla kendiliğinden sağlanacak olan düzen, adalette bir otoritenin gözetiminde tesis edilecektir. Ahlâk eserlerinde bu bakımdan sevgi ve adalet meselesi karşılaştırılmış, sevgi adaletten daha faziletli kabul edilmiştir.

Müneccimbaşı da eserinde adalet meselesini ele alarak sevginin tabî bir birlikteliği (vahdetü't-tabîyye) sağladığını, adaletin ise yapay bir beraberliği (vahdetü's-sınâiyye) ifade ettiğini belirtmektedir.⁴⁴ Zira adalette iki şeyin orta olanı arandığından teaddüd söz konusudur. Bu, sevgideki tabîi birliğe ters olan bir durumdur. Dolayısıyla müellif de birliktelikte esas olanın sevgi olması gerektiğinin altını çizer. Adaleti sağlamak siyaset ilmini bilmekle mümkün olmaktadır. Eserde adalet meselesi zaman zaman ele alınıp, siyaset düşüncesinin ve tedbir fikrinin temeline yerleştirilmekle birlikte müellifin siyaset düşüncesinde başlı başına bir problem olarak ele alınmamaktadır. Bunun sebebi olarak, müellifin adaleti daha çok fert ahlâkıyla irtibatlı bir mesele olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Birinci bölümde bu mesele ayrıntılı olarak ele alındığı için burada yeri geldikçe kısaca değinilerek geçilmiştir. Bu kısımda ayrıca devletin farklı kademelerinde adaletin nasıl tesis edileceği meselesi tartışılmamış, bu çerçevede somut tespitler yapılmamıştır. Siyaset ilminden bahsedilen bir eserde yönetimin temel unsuru olan adalet meselesine dair

⁴³ Fârâbînin *Tahsilü's-saâde* isimli eseri tamamen bu mesleyi ele almaktadır. Ayrıca siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin başında da bu meseleler ele alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, Câfer Yâsin (tahk.), Lübnan, 1983; *Medînetü'l-fâzıla*, s. 105.

⁴⁴ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 119b; Tûsî, a.g.e, terc. s.247; Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 80; Taşkôprüzâde, *Şerhu Ahlâkı Adud*, Şehit Ali Paşa, s. 64b.

daha pratik uygulamalar ve tekliflerden bahsedilmesi gerektiğini, bunun ele alınmamasının büyük bir eksiklik olduğunu düşünmekteyiz.

Bu mesele farklı şekillerde diğer ahlâk eserlerinde de ele alınmıştır. Ancak özellikle bu bölümde insanın ontolojik ve epistemolojik yapısı merkezinde sevgi ve irade konusunu karşılaştırma fikri Müneccimbaşı'na hastır. Sevgi ve irade meselesi nefsin kuvveleri meselesinde ele alınmaktadır. Müellifin meseleleri ele alırken konuyla irtibatlı olarak ayrıntılı tahliller ve tasnifler yapması eser boyunca takip ettiği bir usuldür. Bu, aynı zamanda müellifin meseleleri sistematik bir disiplin içerisinde ele alma gayretinin de bir neticesidir. Bunda müellifin artık gelişme dönemi tamamlanmış bir ahlâk literatürü üzerinden eserini kaleme almasının önemli bir rolü vardır. Olgunlaşmış bir ahlâkî miras üzerinden dönemine hitabeden bir eser yazan müellif kendi tasavvufî kimliği ile de zenginleştirerek bu avantajı en güzel haliyle şerhine yansıtabilmiştir.

Müneccimbaşı muhabbet meselesini insan için ele aldıktan sonra kozmik düzende ontolojik açıdan bu konuyu değerlendirmeye tâbi tutar. Muhabbetin yalnızca insanlara has bir mesele olmayıp bütün varlıklarda mevcut olduğunu belirtir. Müellif muhabbetin mutlak manada meyil olduğunu, basit ya da mürekkep, yüce ya da sefil mevcûdâtın tamamının bu meyilden ve muhabbetten hâlî kalamayacağını ifade eder. Bitkiler, hayvanlar, cansız varlıklarda dahi sevginin mevcut olduğunu söyleyerek, demirle mıknaş arasındaki çekim kuvvetinin dahi buna dayandığını belirtir. Âlimlerin çoğunluğunun muhabbetin yalnızca insanlara has olmayıp bütün varlıklarda mevcut olduğunu kabul ettiklerini ifade eden müellif, özellikle "sözleri keşf ve şuhûda dayanan seyidimiz Sûfîler" diye ifade ettiği grubun dolayısıyla kendisinin de bu görüşte olduğunu altını çizer.⁴⁵ Bu düşünceye göre basit unsurlardan feleklerin devrî hareketlerine kadar bütün varlıklardaki hareketler sevgi ve aşka dayandırılmaktadır. Müellif bu ifadeleriyle fizik ve metafizik âlemdeki düzenin sevgiye dayanması gibi devletteki düzenin de sevgiye dayandığını ifade ederek bir karşılaştırma yapar.

Müneccimbaşı muhabbet konusunda âyet ve hadislerden örnekler verir. "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler" âyetini ve "gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim"⁴⁶ kudsî hadisini naklederek Allah'ın mu-

⁴⁵ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 120a.

⁴⁶ "كنت كنزا مخفيا أحببت أن أعرف الخ", "محبهم ومحبونهم".

habbeti kendisine isnad ettiğini ifade eder. Âlimlerin bunu irade ve meşîet olarak tercüme ettiklerini belirterek burada Allah'ın kullarına muhabbetinin, haklarında hayırlı olanı dilemesi olduğunu söyler. Hadis-teki bilinmeyi istemenin/sevmenin ise, mümkünâta yansıyan görüntüsünün ortaya çıkmasını istemesi olduğunu belirtir. Burada müellif bu mesele üzerinden Allah'la insanlar arasındaki ontolojik ilişkiyi belirlemede muhabbetin ne derecede önemli olduğuna işaret etmektedir. Diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bu örnekler Müneccimbaşı'na hasır.

Müellif yukarıda ele aldığımız sevginin dayandığı temel unsurlarla ilgili ifadelerine açıklık getirmek üzere sevginin çeşitlerini ayrıntılı olarak inceler.⁴⁷ Müellif muhabbetin devamlılığının, sebeplerin durumuna bağlı olduğunu ifade ederek en kalıcı olanının, sebebi hayır olan muhabbet olduğunu tekrar eder. Bu tür bir muhabbetin de en üst derecesinin *muhabbetullah* olduğunu, daha sonra Peygamber sevgisi, daha sonra âlim ve sâlihlerden *ehlullah* olanların sevgisinin geldiğini belirtir. Muhabbet için mahbûbu tanımak gerektiğini ifade ederek, muhabbetullah için her tür hayrın kaynağı olan Allah Teala'nın mukaddes ve yüce sıfatlarını bilmenin şart olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in "Allah dışındaki şeylere muhabbetin hakikatte mahza şirk" olacağı şeklindeki hadisini hatırlar. Müellif her zaman ifade ettiği üzere bu yüce mertebeye ve büyük saadete ulaşmanın ehlullahtan bir muallimin rehberliğinde mümkün olabileceğini belirtir. İnsanın babasının maddi varlığının sebebi olması gibi, böyle bir muallimin de o kişinin, kemal ve faziletleri elde etmesini sağlaması itibarıyla, manevi babası sayılacağını ifade eder.⁴⁸ Aslında diğer ahlâk eserlerinde muhabbetin devamlılığı meselesi devletteki düzenin bekâsı açısından ele alınmaktadır. Ancak müellif konu muhabbet olunca meşrebine uygun olarak meseleyi mistik tecrübe ile irtibatlandırarak ele almayı tercih etmiştir. Bu konuda farklı meselelere temas eden müellif diğer ahlâk eserlerinde ayrıntılı olarak açıklanan farklı sevgi çeşitlerini ele almayarak kendine göre tasarrufta bulunmuştur.

⁴⁷ Burada Tûsî ve diğer ahlâk eserlerinde yer alan tabîi ve irâdî sevgi şeklindeki en temel ayrımı Müneccimbaşı ele almaz. Bu ayırımında tabîi sevgiye, annenin çocuğuna olan sevgisi, irâdî sevgiye de talebenin hocasına olan sevgisi örnek olarak gösterilir. Bundan sonra Müneccimbaşı'nın ele aldığı sevgi çeşitleri irâdî sevginin kısımları olarak ele alınmaktadır. Burada müellif siyaset meselesi açısından konuyu ele aldığı için olsa gerek tabîi sevgi meselesine hiç girmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, a.g.e, terc. s.249.

⁴⁸ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 121b.

II. Devleti Meydana Getiren Taraflar

İnsanların devlet otoritesi altında birlikte yaşamaya olan ihtiyaçları, erdemli ve erdemsiz şehirler, buralarda yaşayan insanların temel nitelikleri ortaya konulduktan sonra, devleti meydana getiren taraflar, bunların görev ve sorumlulukları gündeme gelmektedir. Müneccimbaşı devleti meydana getiren tarafları genel olarak "yöneten ve yönetilenler" şeklinde iki sınıfta ele almaktadır. Yöneten-yönetilen ayrımı en temelde kozmik düzenle kurulan irtibata dayandırılmaktadır. Bu tasnife "yönetme açısından durumu eşit olanlar" şeklinde bir sınıf daha eklenmektedir. Müneccimbaşı'nın şerh ettiği risalenin de sevkiyle yapmış olduğu tasnifte bu üçüncü sınıfta bulunanlar, alt tabakalara göre yönetici, üst tabakalara göre yönetilen durumunda olanlardır. Çoğunluğu bu sınıf oluşturmaktadır. Müellif burada konunun başında "mülk" ile şerî veya hükmî yönetimi değil, hâkimiyet (tasallut) manasında genel olarak sınıflara göre yönetim usullerini ele aldığını ifade eder. Böyle söylemekle müellif, daha en başında hükümdarın Allah'ın halifesi olma özelliğini tüm sorumluluklarının üzerine bina edildiği en temel misyon olarak ortaya koymaktadır.

1) Yöneten (Devlet başkanı)

İnsanların tabii ihtiyaçları olan yardımlaşmayı toplum içerisinde karışıklık ve bozulmaya sebep olmaksızın düzenli bir biçimde sağlayabilmesi, medinenin bir kişi tarafından tedbir edilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu durum ülkede düzenin sağlanması, adalet ve mutluluğun gerçekleşmesi, insanların ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmesi için devlet başkanının varlığını zorunlu kılmaktadır. Devlet başkanı, hem Osmanlı siyaset geleneğinde hem İslam siyaset düşüncesinde "Allah'ın halifesi olma"nın getirdiği temsil kabiliyetiyle hem de Farabi ile belirginleşen "en ideal insan" tipini temsil etmesi itibarıyla önemli bir yerde durmaktadır. Bu önem hem siyaset felsefesi hem de ahlâk felsefesi açısından dır.

Fârâbî'de devlet başkanı "Tanrıya benzemeye çalışan filozof kral"⁴⁹ şeklinde ifade edilirken Müneccimbaşı'nda "Allah'ın halifesi olma" özelliği öne çıkartılarak daha dindar bir yönetici profili çizilir. Ancak her iki müellif için de yöneticinin bilge ve ahlâkî açıdan erdemli olması esastır. Müneccimbaşı şeriatini icra ederken yöneticiye yardımcı olacak devlet adamlarının başında ulema sınıfını zikreder. Müellifin ifadeleri başlı

⁴⁹ Fârâbî'deki medinenin yöneticisi, Eflâtun'un Cumhuriyet'inin her şeyi bilen filozof-kralına benzer. Eflâtun'a göre, "filozof başa geçmelidir, çünkü gerçeği bilen o'dur. Fârâbî, *Medînetü'l-fazıla*, s. 127; Platon, *Devlet*, s. 149/474d-e, 171/500d.

başına ele alındığında ulema sınıfının rolü yöneticiye yol göstermek ve fikir vermekten öteye geçmez. Bu durumda yönetme işinde yaptırım gücü yine sultana ait olmaktadır. Müellif bu bölümde ulema sınıfının, görevleri, yönetici ile olan münasebetleri, yöneticinin nasıl seçileceği ile ilgili meselelerde teknik bilgiler vermekten uzak durur.

Devletin idaresi açısından en önemli unsur olan devlet başkanı için filozoflar “hâkim”, müteahhirûn âlimleri “halife”, Şîu ulema “imam”, Eflatun “müdebbir-i âlem”, Aristo “insân-ı medenî” adını vermiştir. Yönetici devletin merkezinde bulunmakta ve yönetim onun etrafında şekillenmektedir. Müellif devlet için “mülk” kelimesini kullandığı gibi başkan için de genellikle “mâlik, melik” kelimesini kullanır. Bununla birlikte “sultan, imam, halife, hâkim, sâis” gibi kelimeleri de kullanmaktadır. Bu düzeni sağlayabilmesi için devleti yönetecek olan kişinin sahip olması gereken nitelikler şerhimizde tek tek ele alınmaktadır.

a) Devlet başkanında aranan şartlar

Hem İslâm hem de Osmanlı siyaset düşüncesinde yöneticinin devletin merkezinde olduğunu ve yönetimin onun etrafında şekillendiğini ifade etmiştik. Münecimbaşı devlet başkanında bulunması gereken nitelikleri aslî ve fer’î özellikler şeklinde ayırma tabi tutarak ele alır. Böyle bir ayırım diğer ahlâk eserlerinde yer almaz. Bu özelliklerin hukemâ nezdinde tesbit edilmiş olduğunu ifade eden müellif, bunlardan gayret sahibi olmak, sağlam görüşlü olmak, sabırlı ve azimli olmak aslî; asalet (bu özellik Tûsî’de “übüvvet” olarak geçer, asâlet ifadesi Münecimbaşı’na hasır⁵⁰), zenginlik, kendisine hizmet eden asker ve bağlılarının ol-

⁵⁰ Tûsî, a.g.e, terc. s. 291. Aynı zamanda müellif asâlet meselesinde yine diğer eserlerde yer almayan farklı bir tartışmayı gündeme getirmiştir. Zarurî özelliklerden olmamasına rağmen asaleti öne alarak Eş’ârîlerce kabul edilen imamet için Kureyşli olmanın şart olması meselesine dikkat çekmek ister. Eş’ârîler’in buna Hz. Peygamber’in “İmam Kureyş’tendir” hadisini delil getirirdiklerini ifade eder. Sakîfe günü Ensar’ın imamın kendilerinden olmasını istemelerine karşılık Hz. Ebu Bekir’in bu hadisle kendilerine cevap vermesini, bütün sahabenin bunu kabul edip itiraz etmemesini delil getirdiklerini belirtir. Bu görüşe muhalif olanların da farklı görüşler ileri sürdüklerini söyler ancak o görüşleri ele alma gereği duymaz. Kendisi de meselenin sonunda; “şurası bir gerçektir ki asil bir soydan gelenlere tazim göstermek insanın tabiatında vardır” diyerek bu tartışmada üstü kapalı da olsa Eş’ârîler’in görüşüne yakın olduğuna işaret eder. Münecimbaşı burada Eş’ârîler’in imametle ilgili görüşleri ile ilgili hâmişte uzun bir şerh kaleme alır: Münecimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 123a. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: İmam Maverdî, **Ahkâmü’s-sultâniyye**, Muhammed Hâmid Fakî (tahk.), Lübnan, 1983, s. 19.

ması fer'î özelliklerdendir.⁵¹

Müneccimbaşı'nın her fırsatta ifade ettiği üzere yönetici en başta Allah'ın halifesi, peygamberlerin vekilidir. Burada ele alınan özellikler ise hükümdarda bulunması gereken temel ahlâkî niteliklerdir. Müellif genel olarak dini ve ahlâkî nitelikleri saydıktan sonra yöneticinin nasıl başa geleceği hususunda herhangi bir değerlendirme yapmaz. Sürgünde bulunduğu bir dönemde mevcut Osmanlı yönetimini tartışmalı bir hale getirmemek için bundan uzak durmuş olabilir. Takip ettiği eserlerde de bu meseleye değinilmemesi, bahsedilen hususun da sevgiyle müellifi bu meseleyi ele almaktan alıkoymuş olabileceği kanaatindeyiz.

Konunun başında da ifade edildiği üzere genel olarak burada ifade edilen nitelikleri ilk olarak ortaya koyan Fârâbî'dir. Müneccimbaşı da dâhil tüm ahlâk eserlerinde bu maddeler esas alınmıştır. Farabî temel felsefesine uygun olarak ele aldığı niteliklerde daha çok yöneticinin filozof-başkan niteliğini öne çıkarmaktadır. Buna göre Müneccimbaşı'nın ifadeleri ve ele aldığı, eklediği maddeler daha dini bir nitelik taşımaktadır. Müellif bu özellikleri saydıktan sonra tarih ve siyer kitaplarında Müslüman meliklerden bu yedi özelliği taşıyan hiç kimse bulunmadığını ifade ederek eleştiride bulunur. Müslüman sultanların çoğunun, imamlar ve halifelerin bid'at ve kötü alışkanlıklara sahip, heva ve heveslerinin peşinde kimseler olduğunu söyler. Bu değerlendirmelerinin sonunda yine de çoğunun varlığının yokluğundan daha hayırlı olduğunu söyleyerek eleştirisini insaf tarikiyle noktalar.⁵²

Ahlâk eserlerine genel olarak baktığımızda; Kınalızade'nin ideal hükümdarı Kanunî Sultan Süleyman, Devvânî'nin Uzun Hasan olup bu hükümdarların kurdukları devlet de ideal devlet olarak nitelediklerini eserlerinde açık ifadelerle görmekteyiz.⁵³ Bu devletler her iki müellifin de yaşadığı dönemdeki hükümetlerdir. Ancak Müneccimbaşı şerhinde yaşadığı döneme ait açıkça belli bir devlet ya da hükümdara ideal devlet olarak işaret etmez. Bunun sebebinin en başta bu eseri sürgünde olduğu dönemde yazması hasebiyle mevcut hükümdarla arasının iyi olmamasına bağlayabiliriz.

Bununla birlikte şerhine göre daha erken bir dönemde yazmaya başladığı tarihinin Osmanlı tarihi kısmına girişte Osmanlı Devleti'nin

⁵¹ Bu özelliklerin ayrıntılı tahlili için bkz: Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 123b.

⁵² Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 124a.

⁵³ Kınalızâde, a.g.e, c. II, s. 106; Anay, a.g.e, s. 356.

tüm padişahlarını ideal hükümdarlar olarak ilan eder. Onları; “yeryüzünün bahtları ve kısmetleri en açık olanları, en çok hayır ve ihsanda bulunanları, saltanatları en şevketli, aynı zamanda görüşleri en doğru, izledikleri yolları en güzel, kuvvet ve tesirleri en çok olan sultanlar” olarak tanımlar. Aynı zamanda onları; “doğunun ve batının sultanları, karanın ve denizlerin hükümdarları Mekke ve Medîne’nin koruyucuları” olarak ifade eder. Bu hükümdarların, Süleyman Peygamber’den sonra hiç kimseye nasib olmayan bir saltanatla şerefendirildiklerini belirtir. Osmanlı Devleti’nin sahâbe ve tâbiinden olan selef-i sâlihînin ortaya çıkışları gibi en güzel şekilde ortaya çıktığını ifade eder.⁵⁴ Bu ifadelerinde müellif Osmanlı padişahlarını genel olarak insanların en faziletli, bilgeleri, en cesurları, kısaca ideal hükümdar olmak için lazım olan tüm özelliklere sahip kişiler olarak tanımlamaktadır. Hem Hz. Peygamber dönemine hem de Süleyman peygamber dönemine yapılan atıflar ve benzetmelerle de tarihi sürekliliğin altı çizilmektedir. Ayrıca her dönem işlenirken -eski eserlerde âdet olduğu üzere- o dönemin padişahı üstün vasıflarla nitelenmektedir. Ancak tüm bunlarla birlikte bu eserde de Müneccimbaşı belli başlı bir hükümdarı ya da dönemi öne çıkarıp “ideal” ilan etmez.

Bu bölümü genel olarak değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda devlet başkanının niteliklerinin, ele alındığı eserin yazarının meşrebine göre farklılıklar arz ettiğini görmekteyiz. Müneccimbaşı’nın bu meselede birinci kaynağı yine Tûsî olmakla birlikte bu bilgileri hukemâyâ nispet ederek aktarır.⁵⁵ Müneccimbaşı ayrıca konuyu incelerken Tûsî’de yer almayan pek çok konuya değinir ve farklı örneklerle meseleyi zenginleştirir. Müntesibi olduğu Eş’arî mezhebinin görüşlerini esas alarak hilafetin Kureyşliliği meselesini inceler. Bu şekilde meseleyi farklı boyutlara taşıyarak kendine has üslûbuyla ele alır.⁵⁶ Dönemine kadarki yöneticileri ve halifeleri de diğer eserlerde rastlamadığımız çok sert bir üslupla eleştirmiştir. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da devlet başkanına ait niteliklerin çoğunun aynı zamanda erdemli bir kişide bulunması gereken nitelikler olmasıdır. Zaten devlet başkanı da insanlar içerisinde en

⁵⁴ Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu’d-düvel (Osmanlı tarihi)*, Ahmet Ağrakça (haz.), s. 54.

⁵⁵ Devlet başkanına ait sayılan bu niteliklerin en temel kaynağı ise Fârâbî’dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *M. Fazıla* s. 127-128.

⁵⁶ Hilafetin Kureyşliliği meselesi ve halifede bulunması gereken niteliklerle ilgili fıkah merkezli bir örnek olması açısından bkz. Mâverî, *Ahkâmu’s-sultâniyye*, s. 5-6.

erdemli ve bilge olandır. Aynı şekilde siyaset ilmi de herkes tarafından bilinmelidir, fakat bunu en mükemmel şekliyle uygulayan kişi yine hükümdar olmalıdır. Bu açıklamalardan yola çıkarak şunu ifade edebiliriz ki; şerhimizin bu bölümünde devlet yönetimi konusu incelenmekle birlikte eser, herkese hitap eden bir ahlâk kitabı olma hüviyetini burada da devam ettirmektedir.

b) Devlet başkanının görevleri

Bir önceki bölümde, yöneticinin kendisinin devlet başkanı olarak sahip olması gereken ahlâkî özellikleri ele alan Müneccimbaşı, bu kısımda da başkanın emri altındakilere karşı sorumlulukları meselesini inceler. Müellif genel olarak devlet başkanının en temel görevinin herkese seviyelerine, mizaçlarına göre adaletle hükmetmek olduğunu ifade eder. Müellif bu sorumlulukları tespit ederken sadece siyasî ilişkileri değil, aynı zamanda ahlâkî ve insanî ilişkileri de göz önünde bulundurarak tespitlerde bulunmaktadır. Buna göre başkanın en temel üç görevi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi adaleti sağlamak, diğeri eşitliği sağlamak, üçüncüsü de hak edene hakkını vermektir. Son iki madde aslında adaletin gereği olarak yapılması gereken en temel iki göreve işaret etmektedir. Devlet başkanına ait bu üç temel görev risalede tek tek ele alınmaktadır:

b 1) Başkan erbâb-ı kalem, askeriye, tüccar ve sermaye sahipleri, çiftçi ve ziraatla uğraşanlar arasında her bir sınıfa kendi grupları içerisinde adaletle davranmalıdır. Öncelikle toplumu oluşturan tabakalar arasında dengenin sağlanması gerekmektedir. Müellif şerhinde İcî'nin metninde ele alınan bu sınıfları, başkanın dışındaki farklı devlet kademelerini de ifade edecek şekilde tek tek açıklar. Bu tasnifte de müellifin yaptığı sıralamada birinci olarak erbâb-ı kalem yani ulemâ sınıfını, sonra askeriyeyi, sonra sermaye sahiplerini/tüccarları ve sanat erbabını ardından tarımla uğraşanları ele almıştır. Devletin merkezinde yer aldığı düşünülen ilim ve hikmet fikri burada da tekrarlanmaktadır. Müellif, devletin dengeli bir biçimde varlığını sürdürebilmesinin temel yapı taşları olan bu gruplar arasında adaletin sağlanmasıyla mümkün olacağını ifade eder.

Burada yeri gelmişken şunu da ifade etmek isteriz ki, Osmanlı siyaset düşüncesinde, belirlenen bu sınıfların kendi yerlerinde kalmaları, kendi işleri ile uğraşmaları, meslekî geçişlerin de yine kendi içinde olmasının gereği sürekli vurgulanmaktadır. Toplum yapısında düzeni sağla-

ma amacı güden bu hususun çokça vurgulanmasının sebebi pratikte buna aykırı durumların sıkça vuku bulmasıdır.

Müellif bu grupların her birinin ayrı ayrı vazifeleri olmakla birlikte birbirleriyle de yardımlaşmaları gerektiğini ifade eder. Bu hususa işaret eden hukemâya ait olduğunu ifade ettiği uzunca bir ibareyi Tûsî'den aynen aktarır.⁵⁷ Şâyet bu gruplardan biri görevini eksik yaparsa ya da diğerinin hakkına tecavüz ederse düzenin bozulacağını belirtir.⁵⁸ Burada devlet başkanının bu gruplar arasında eşitlik ve adaleti sağlaması ile hepsinin görevini tam olarak yerine getirmesini ve diğerlerinin alanına müdahale etmemesini temin etmesi kastedilmektedir.

b 2) Devlet başkanının ikinci vazifesi, aynı zamanda adaleti tesis edebilmesinin ikinci şartı, herkesi isti'dadına göre istihdam etmek, yani hak edene hakkını vermektir. Müellif başkanın değerli (ahyâr) insanlara saygı göstermesi, onların konumlarını sağlamlaştırması, topluma zarar veren insanları engellemesi ve terbiye etmesi gerektiğini ifade eder.

Meseleyi bu şekilde ele aldığımızda insanlar arasında kemiyet ve keyfiyet bakımından bir derecelenme söz konusu olmaktadır. Bu derecelenmede 'ölçü ne olacaktır, kimin neyi hak ettiği neye göre belirlenecektir?' tartışmasında Münecimbaşı ölçü olarak "hayr"ı esas alır. "İyilik" olarak ifade edebileceğimiz gibi, "doğru-isabetli düşünce" olarak da ele alabileceğimiz "hayr" kavramı, fert ahlâkı bölümünde ele aldığımız üzere; "kişinin fazilet sahibi olmasının ölçüsü"dür. Aynı kavram siyaset bölümünde de medine-i fâzılanın ölçüsü olarak esas alınmaktadır. Müellif insanlara istidatlarına göre muamele etme meselesine açıklık getirmek üzere onları "hayr" nokta-i nazarından gruplar halinde inceler: İnsanların tab'en hayırlı ya da şerli yahut da ikisine de yatkın olabileceklerini ifade eden müellif, bu noktada beş grup insan tipinden bahseder:

Birinci grup yaratılış olarak hayırlı olan insanlardır (el-hayru bit-tab'). Bunlar da hayrı yalnız kendisine has olanlar ve hayrı başkalarına da sirâyet edenler şeklinde ikiye ayrılırlar. Müellif, hayrı hem kendisine hem de başkalarına sirâyet edenleri; şeriat alimleri, tarikat şeyhleri ve hakiki ârifler olarak ifade eder. Bu gruptakileri; "en halis kullar, varlığın gayesi, ezeli feyzin, ilahî inâyetin tenezzül ettiği makam" olarak tavsif eder. Müellif hukemânın ifadelerinden yola çıkarak, bu grubu sultanın

⁵⁷ Tûsî, a.g.e, terc. s. 295.

⁵⁸ Münecimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 125b.

kendisine yakın tutması ve onlarla istişâre etmesi gerektiğini ifade eder. Bu durum sultanın otoritesini güçlendirerek yükselişini artırır. Hayrı yalnız kendisine has olanlara gelince sultan onlara da ikramda bulunmalı, ancak diğer grup daha üstün tutulmalıdır.⁵⁹ Bu tasnifin kaynağı Tûsî'dir. Fakat birinci grubun şeyhler ve ârifler olarak ifade edilişi Tûsî'de yer almaz. Aynı ifadeler Devvânî'de de görülmektedir.⁶⁰ Münecimbaşı'nın eserinde özellikle felsefî tartışmalar söz konusu olduğunda kendisine en yakın duran ismin Devvânî olduğu görülmektedir.

Tabiat olarak kötü olanlara gelince onlar da kötülüğü başkalarına geçener ve geçmeyenler olarak iki gruptur. Birinci grup insanların en zararlıları, en kötüleridir. Ancak bunların da eğer ıslahı mümkünse durumuna göre yasaklar koyarak ve eğiterek ıslah etmek gerekir. Islahı mümkün değilse uygun olan ceza ne ise onunla cezalandırılarak şerrine engel olmak gerekir. İkinci grubu ise hakir ve hor görerek nasihatler ve vaazlarla terbiye etmek gerekir.

Tabiatları iyiliğe de kötülüğe de yatkın olanlara gelince bunları, kötülük yapmalarına engel olup mümkün olan kemâle ulaşabilmeleri için muhafaza ve himaye etmek gerekir. Müellif bu beş grubun dönemlere göre farklılık gösterdiklerini, bazen hayırlı olanların bazen de şerli olanların üstün geldiğini ifade eder. Halkın yöneticinin ahlâkı üzere olduğunu belirterek, dönemlere göre meydana gelen bu farklılığın yöneticilerin durumuna bağlı olduğunu belirterek eleştiride bulunur.⁶¹

Müneccimbaşı bu grupları ıslah etme metodlarını da seviyelerine göre tek tek ele alır. Bu ıslah durumu, müellifin tabiatları itibarıyla iyi ya da kötü şeklindeki tasnifinde, "insanların doğuştan hayır ya da şer üzere yaratılmış olduğu ve bunun değişmeyeceği" şeklinde akla gelebilecek bir önyargıyı bertaraf eder niteliktedir. Zira insanların iyi ya da kötü oluşu tamamen doğuştan olsa ve değişmese ıslah anlamsız olurdu. Buna göre müellif, şerri defetmenin üç aşamada olacağını ifade eder: Birincisi kötülerin şehirdeki insanların arasına karışmasına engel olmak için uygulanan hapis cezasıdır. İkincisi bağlanarak bedenî tasarruflarından alıkoymak, üçüncüsü şehre girmesine engel olmak, yani sürgündür.⁶²

⁵⁹ Münecimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 125b.

⁶⁰ Anay, a.g.e, s. 344.

⁶¹ Münecimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 126a.

⁶² Münecimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 125b; Tûsî, a.g.e, terc. s. 296-297.

b 3) Hükümdarın üçüncü vazifesi, ortak menfaatler hususunda eşitliği gözetmektir. Bu aynı zamanda adaleti sağlamanın da ikinci şartıdır. Müneccimbaşı ortak menfaatleri; emvâl (mal), kerâme (saygınlık/itibar), selâme (güvenlik) olarak tespit eder. Yöneticinin bu ortak menfaatler hususunda toplumdaki daha önce ifade edilen tabakalar arasında eşitliği sağlaması gerekir. Bu hususlarda eşit davranması bu grupların tümüne eşit dağıtması değil, her grubun durumunu ve kabiliyetlerini dikkate alarak hak ettiği miktarda dağıtması demektir.⁶³ Eksik vermek kişinin kendisine fazla vermek de başkalarına zulümdür. Bu durum da toplumda karmaşa ve düşmanlığa sebebiyet verir.

Müellif burada yönetici ile cemaat arasındaki irtibatın bedenle ruh gibi olduğu görüşünü tekrarlar. Yöneticinin tüm cemaati gözetmek zorunda olduğunu ifade ederek, toplumda bir kişiye gelen zararın toplumun tamamına sirâyet edeceğini ve düzenin bozulacağını belirtir. Bu manada cemaatin her bir ferdinin bütün bir âlem hükmünde olduğu görüşünü yineler. Burada da fert ahlâkı ile toplum ahlâkı ve kâinattaki düzen arasındaki irtibatın tekrarlandığını görmekteyiz. Eserde ahlâk felsefesinin dayandırıldığı en temel zeminin bu olduğu kanaatindeyiz.

Yöneticinin en temel görevi adaleti tesis etmek olarak tespit edip, bunu sağlamanın şartlarını ele aldıktan sonra Müneccimbaşı, bu vazifeleri yerine getirirken dikkat etmesi gereken hususları da yine yöneticinin görevleri şeklinde maddeler halinde inceler:

Buna göre yöneticinin birinci vazifesi, şeriata bağlı kalmaktır. Tûsî’de böyle bir madde yer almamasına rağmen Müneccimbaşı bunu zikreder. Bu kısımda çok geniş açıklamalara yer vermemekle birlikte başkanın Allah’ın halifesi olduğu meselesi her fırsatta tekrarlanır. Burada da Müneccimbaşı’nın şerhinin daha felsefî olan Tûsî’ye göre daha dindar bir nitelik arz ettiği düşüncemizi tekrar etmek isteriz. Yöneticinin dikkat etmesi gereken ikinci vazifesi “maslahat ehli”nden kendini gizlemektir. Bu kısımda müellif, yöneticinin ihtiyaç sahiplerinden yüz çevirmesinin Allah’ın lütfundan uzaklaşmasına sebep olacağı hususunda hadislerden örnekler verir. Başkanın üçüncü görevi, (güzergâhlardaki) geçitleri korumaktır. Dördüncüsü yol güvenliğini sağlamaktır.⁶⁴

⁶³ Benzer ifadeler Fârâbî’de de geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayraktar Bayraklı, **Fârâbî’de Devlet Felsefesi**, İstanbul, 1983, s. 57.

⁶⁴ Bu hususta müellif diğer ahlâk eserlerinde yer almayan bir hikâyeyi aktarır: “*Gazne ve Hosrasan hükümdarı Sebüktigin, bazı Hint beldelerini ele geçirmişti. Buralarda bozguncular yol*

Yöneticinin beşinci vazifesi, devamlı tefekkür halinde olmaktır. Müellif burada yöneticinin dengeli bir biçimde tedbir vazifesini yerine getirebilmesinin yegâne şartının devamlı tefekkür halinde bulunmak kaydıyla ilâhî feyze açık olmak olduğunu ifade eder. Yöneticinin altıncı vazifesi; cismânî, behîmî lezzetleri terk etmesidir. Zira bunlara dalmak insanı hüsrana götürür. Zarurî ihtiyaçlar dışında bunları terk etmek ise ebedî saadete ulaşmayı sağlayacak fazilet ve kemâlâtı elde etmeyi sağlar. Müellif burada tarihte başarılı olmuş İslâmî Devletlerinin ve diğer devletlerin bunu, bu tür geçici heveslerden uzaklaşmak ve zorluklara sabretmekle sağladıklarını ifade eder. Devletlerin çöküşünün de heva ve heveslere kapılmak neticesinde meydana geldiğini, her tür fesadın kaynağının bu olduğunu belirterek dönemine dair bir değerlendirme yapar.⁶⁵ Döneminde buna benzer ahlâkî zaafaların çoğaldığına zaman zaman işaret eden müellifin bu ifadeleri, yaşadığı dönemin –siyasî olarak- bir tür çöküş devrine doğru gittiğine işaret eder niteliktedir. Yedinci vazife ise, akıllı ve ilim sahibi kişilerle istişâre etmektir. İstişâre etmenin aynı zamanda sünnet-i seniyye olduğunu ifade eden müellif, akılların bir araya gelmesinin, basiret nurunu daha da güçlü hale getirdiğini belirtir. Ancak burada şüpheden uzak kalmak ve isabetli karar almak için istişâre yapılacak kişilerin akl-ı selim olmasının şart koşulduğuna dikkatleri çeker.⁶⁶

Müellifin yöneticinin son kısımda sayılan görevleri hususunda kaynağı Tûs'îdir. Ancak onda bu meseleler bu derece ayrıntılı ele alın-

*kesip, kabilelerin mallarını yağmalamış, insanları öldürmüştü. Gazneliler'in ileri gelenlerinden yaşlı bir adam sultanın yanına gelerek durumu şikâyet etti. Sultan: "Saltanatımızdan çok uzaklarda meydana gelmiş böyle bir hadise için ne yapabiliriz ki!" dedi. Yaşlı adam: "Bu insanları neden korumadığının hesabı sorulduğunda, Allah'ın huzurunda bu sözün delil olarak karşına çıkmaz mı?" diye sordu. Bunun üzerine sultan bu hadise ile ilgileneneğine söz verdi. Gazne'de tüccarların sandıkları Hindistan'a götürdüğü meşhur bir tatlı vardı. Sultan bu helvadan çokça yapılımasını emretti. İçine bir tür zehir kattı. Bunu sadece aklına ve görüşüne güvendiği bir emirine söyledi, onu kafilenin başına geçirdi, ona ne yapması gerektiğini nasihat etti. Kafile sözü edilen yere geldiğinde o eşkiyalar yollarını kesti ve mallarını ele geçirdi. Helva sandıklarını bulunca hepsini yediler ve topluca helak oldular". Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 127b.*

⁶⁵ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 128a.

⁶⁶ Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 128a. Bu kısımda Taşkoprîzâde, devlet başkanının görevlerini saydıktan sonra yirmi madde halinde zimmîlerin haklarını ele alır. Siyâset bölümünde Müneccimbaşı'na göre çok muhtasar bilgiler vermekle yetinen Taşkoprîzâde, bu hususta ayrıntılı bilgiler verir. Müneccimbaşı eserinde bu meseleye hiç değinmez. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Taşkoprîzâde, s. 77a-b.

mamış, başlıklar halinde sayılarak geçilmiştir. Müneccimbaşı, meseleyi oldukça sistematik bir biçimde incelemiş ve kendisine has örnekler ve hikâyelerle zenginleştirmiştir. Buna karşılık yukarıda işaret ettiğimiz Tûsî’de yer alan bazı konulara da Müneccimbaşı eserinde hiç yer vermez. Dolayısıyla burada da müellifin Tûsî’den yaptığı iktibaslarda kendi tasarrufunu kullandığını görmekteyiz. Müellifin tercihleri, ele aldığı kaynaklar ve örneklerle mesele daha dinî ve tasavvufî bir zemine taşınmaya çalışılmıştır.

2) Yönetilen (Reâyâ)

Müneccimbaşı bu başlık altında “memlûk” adıyla başkanın dışındaki herkesi, yani tüm yönetilenleri işaret etmektedir. Ancak müellif bu kısımdaki açıklamalarında “başkana yakın olanlar” şeklinde tanımladığı bir grubu ayrıca ifade ederek onlara farklı sorumluluklar yüklemektedir. Bu grubun -görevlerine bakıldığında- hem sultana yakın olup hem de ona bizzat hizmet eden, sohbet meclislerinde bulunan devlet erkânı olduğu görülmektedir.⁶⁷ Müneccimbaşı, devlet başkanını yöneten (mâlik) olarak ifade ederken, halk için çoğunlukla yönetilen (memlûk) ifadesini kullanmaktadır. Nadir de olsa “reâyâ” kelimesi de geçmektedir.

Bu kısımda genel olarak halkın devlet başkanına karşı sorumlulukları sayılmakla birlikte zaman zaman bu yönetici sınıfın görevlerine de özel olarak işaret edildiği görülecektir:

a) Halk için devlet başkanına tazim göstermek en başta gelen edeptir. Müellif, sultanın, yeryüzünde Allah’ın halifesi, şeriatı muhafaza etmede Peygamber’in halifesi, ilâhî tecellilerden hususî bir tecellinin ma-

⁶⁷ Osmanlı Devleti’nde tebea hukuku ile devlete bağlı olan insanlar, gördükleri hizmetlere göre sınıflara ayrılmaktaydı. Bu bakımdan Osmanlı toplumu yönetenler (askerî) ve yönetilenler (reâyâ) olarak iki ana gruba ayrılıyordu. Askerî sınıf adı verilen yönetenler, bugünkü manâda hem askerlik hizmeti görenler hem de memur statüsünde bulunan kişilerdi. Devletin kuruluşundan itibaren devleti yönetme işine dahil olanlar hanedanın hizmetinde oldukları için görevlerinin askerî yönü ağır basıyordu. Bu yüzden devlet hizmetinde görev alan herkese “askerî” deniliyordu. Bu grup, çeşitli devlet kademelerinde görev alıp bu görevlerinden dolayı da maaş alan sınıftı. Devlet başkanı bu grubun en başında geliyordu. İlmiye, seyfiye ve kalemiyye de bu sınıftandı. Müneccimbaşı birinci bölümde devlet başkanının sorumluluklarını ele aldıktan sonra bu bölümde sultanın dışındaki kalan yönetici sınıfı ve sorumluluklarını ele almaktadır. Askerî sınıf şeklinde ifade edildiğinde yanlış algılanabileceğini düşünerek bu kısımda ele alınan yönetici sınıfı “devlet erkânı” olarak ifade etmeyi uygun gördük. Osmanlı Devleti’nde toplumu oluşturan sınıflar hakkında bilgi için bkz. Ziya Kazıcı, **Osmanlı’da Toplum Yapısı**, İstanbul, 2003, s. 21-83; Feridun Emecen, “Osmanlılar”, **DİA**, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 533-534.

kamı olması hasebiyle onlara tazim ve itaatın zorunlu olduğunu ifade eder. Müellifin sultanı devamlı olarak Allah'ın halifesi, Peygamber'in vekili, ilâhî tecellilerin makamı olarak ifade etmesinin neticesinde zorunlu olarak eksiksiz itaat ve tazim söz konusu olmaktadır. Hatta müellif iman eder gibi "hem dille hem de kalple" sultana itaat etmek gerektiğini belirtir. Bu ifadeler o dönem Osmanlı idaresinde sultan ve halk arasındaki ilişkiyi yansıtır niteliktedir. Bu derece saygı ve itaat içeren ifadeler aynı zamanda sultanın pozisyonunu güçlendirme ihtiyacının da bir neticesidir.

b) Müellif, devlet erkânı içerisinde sultanı, ancak kendisine yakın olan makam sahiplerinin kendi özel sohbetlerinde övebileceklerini ifade eder. Bu kişiler; sultanın dostları sayılan vezirleri, yüksek rütbeli emirleri, memurları olup onu, sözleri, fiilleri, görüşleri ve tedbiri hususunda övmelidirler. Bunu ikiyüzlülük ya da nifak için değil, sultanın tedbirini daha da güzel yapması için yapmalıdırlar.⁶⁸

c) Yine sultana yakın olan bu kişiler kendi sohbet meclislerinde sultanın fikrini değiştirmesini nezaket ve samimiyetle ifade etmeli, yalnız oldukları zamanlarda uygun bir üslupla ve edep dairesi içerisinde sultana hatalarını da söylemelidirler. Müellif eleştirinin ancak sultanın görüşü hem kendisine hem de saltanatına zarar verecek şekilde hatalı ise gerekli olacağını ifade eder.

d) Müneccimbaşı, kendisine yakın olan bu kişilerin yöneticinin sırlarını ifşa etmemesi gerektiğini belirtir.⁶⁹

e) Sultanın güvenmediği, töhmet altında olan kişilerden ve onların dostlarından sakınmak gerekir.

f) Nefislerinin çok arzuladığı hususlarda bile sultanı kendi nefislerine tercih etmelidirler. Şöhret ya da maddi menfaatlere tamah edilirse, bu durum sultanda bunlara ulaşmak için hizmet edildiği hissiyatını uyandırır ve bu da muhabbeti yok eder. Hâlbuki hizmetin en güzeli muhabbete dayalı olmalıdır. Devlet görevlileri, maddi manevi bütün varlıkla-

⁶⁸ Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 130a.

⁶⁹ Müneccimbaşı bu kısımda "şairler şöyle der" diyerek isim zikretmeksizin bir şiiri örnek olarak zikreder: "*Melikle sohbet edersen iffet elbisesini kuşan, meclise kör olarak gir, dilsiz olarak çık*": Müneccimbaşı Ahmed Dede, a.g.e, s. 130b. Aynı şiir "Büstî" isimli bir şairden aktararak Taşköprizâde'nin şerhinde de geçer. Diğer ahlâk eserlerinde rastlamadığımız bu alıntıdan yola çıkarak Müneccimbaşı'nın Taşköprizâde'nin şerhinden istifade ettiği şeklindeki görüşümüzü tekrar ifade etmek isteriz. Bkz. Taşköprizâde, 78b.

rını başkanına olan samimiyetlerini, muhabbetlerini göstermek için, sultanın emniyeti ve menfaati, devletin bekası için gerektiğinde seferber edebilmelidirler. Müellif burada “gayelerin gayesi budur” ifadesini kullanır. Bu ifadelerin daha önce de belirttiğimiz gibi yöneticinin Allah’ın yeryüzündeki halifesi olması fikrine dayandırılmasıyla yakın irtibatının olduğuna götürebiliriz. Bu derece teslimiyet ifadeleri, yöneticinin mutlak hâkimiyetini güçlendirme ihtiyacının da bir neticesidir. Neredeyse şeyh-mürid ilişkisine benzer bir teslimiyet söz konusudur. Bu derece vurgulu ifadeler Tusi’de bulunmamaktadır. Müneccimbaşı’nın burada döneminde siyasî olarak yaşanan bunalımlara karşı, bu derece abartılı ifadeler kullanarak sunduğu örnek modelin altını çizmeye çalıştığını düşünmekteyiz.

g) Sultan başka sultanlarla karşılaştırılmamalıdır.

h) Öfkeliyken sultandan uzak durulmalıdır. Müellif burada daha önce de ele aldığı, öfkenin ateş gibi olduğu, etrafındakileri yaktığı, akıl melekesini zayıflattığı hakikatini tekrarlar.

ı) Sultandan şikâyet edilmemeli, daima hizmetinde bulunmak suretiyle ona yakın olunmalı, bu şekilde onun rızası elde edilmeye çalışılmalıdır.

i) Yöneticinin kendilerinden sakladığı şeylere karışılmamalı, araştırıp öğrenmeye çalışılmamalıdır.

j) Kendinden yüksek mertebede olanların önüne geçmeyi arzulamamalıdır. Müellif hükümdarın kendisi gerekli görmedikçe kişinin kendi isteğiyle rütbesinin yükselmesini istemesinin yalnızca adâvet ve öfkeye sebep olacağını, kişinin öne geçmesini gerektirecek bir fazileti varsa bunun hükümdar tarafından keşfedilip bizzat kendisinin terfiye karar vermesinin uygun olacağını belirtir.⁷⁰ Müellif ayrıca kendine has yöntemiyle meseleyi mistik tecrübeyle irtibatlandırarak, tasavvufî terbiye yönteminde de mürşidin derecesini şeyhinin belirleyeceğini, kendisinin herhangi bir şey talep edemeyeceğini ifade eder.

Müellifin ele aldığı maddeleri kısaca gözden geçirdiğimizde, şunu ifade edebiliriz ki; eğer ilâhî takdir sultanlara hizmeti ve onun yakınında bulunmayı nasip etmişse, onları kalben tam bir teslimiyetle sevmeli ve itaat etmeli, tazim göstermelidir. Ancak bu, sultanın Şia’nın kabul ettiği gibi “masum imam” olarak kabul edildiği anlamına gelmez. Ona itaat

⁷⁰ Müneccimbaşı Ahmed Dede, **Şerhu Ahlâkı Adud**, s. 133a-133b.

Allah'ın halifesi olması hasebiyledir. İtaat ve tazim göstermekle birlikte, uygun olan meclislerde kendisine yakın olan devlet erkânı tarafından hataları da edep dairesi çerçevesinde söylenmelidir. Yapılan hizmetler severek yapılmalı, verilen makama rıza gösterilmeli, talep olunduğunda hizmete hazır olunmalı, hizmette ve övgüde sadakat ve ihlâs üzere olunmalıdır. Bütün bu hizmetlerin amacı, her şeyden önce devletin adaletle ve düzen içerisinde bekâsını temin edebilmektir.

Müneccimbaşı'nın bu kısımda da kaynağı Tûsî'dir ancak, şerhimizde bu bölüm oldukça sistematik bir biçimde ele alınmıştır. Eserin bu özelliği hem bir şerh olmasından hem de son dönem eserlerinden olmasından kaynaklanmaktadır. Kendisine kadarki literatürü gözden geçiren müellif, diğer ahlâk eserlerine göre çok daha sistematik bir eser ortaya koymaktadır. Sadece önceki eserleri disipline etmekle yetinmeyen müellif, kendine has örnekler, diğer eserlerde bulunmayan farklı maddeler ve mistik tecrübeyle kurduğu bağlantılarla bu bölümde de eserine kendi rengini verebilmiştir.

3) Hem Yöneten Hem Yönetilenler

Müneccimbaşı'nın siyaset düşüncesinde insanların siyasî sorumlulukları toplum içerisindeki statülerine göre belirlenmektedir. Bu statüler en temelde Fârâbî'nin yönetenler, yönetilenler ve hem yöneten hem de yönetilenler şeklinde yaptığı tasnife dayanmaktadır. Bu tasnif kozmik düzendeki hiyerarşik yapıya da işaret etmektedir. Buna göre insanlar bilme ve eyleme hususlarında olduğu gibi kendini kontrol etme ve bilinçli davranma hususlarında da farklı kabiliyetlere sahiptirler. En altta siyasî niteliklerden uzak yönetilen grup yer alır. En üstte bulunan hem düşünme gücü hem de irade bakımından mükemmel olan yönetendir. Ortada kalanlar ise, hem yöneten hem de yönetilenlerdir. Müneccimbaşı'nın şerh ettiği risalenin de sevkiyle yapmış olduğu bu tasnifte orta sınıfta bulunanlar, alt tabakalara göre yönetici, üst tabakalara göre yönetilen durumunda olanlardır. Çoğunluğu bu sınıf oluşturmaktadır.

Müellif bu başlık altında, yöneten ve yönetilen konumundaki bu sınıfın birbirlerine ve sultana karşı nasıl davranmaları gerektiğini, farklı tavırlardaki insan gruplarına karşı yöneticinin siyasî olarak nasıl muamele etmesi gerektiğini inceler. Bu bölümde de "ideal bir toplum"un nasıl oluşabileceği fikrinden hareketle meseleyi ele alıp değerlendirmektedir. Bu maksatla yapılan değerlendirmelerde, şu ana kadar gelinen noktada

ortaya konulan ahlâkî açıdan “faziletli insan tipi”nin oluşturacağı faziletli toplum modeli esas alınmaktadır.

Yardımlaşma esasına dayalı olarak bir araya gelen insanlar arasında ülfetin toplumda sağlıklı bir birliktelik için esas olduğunu daha önceki bölümlerde ele alan müellif, bu bölümde de sevgi bağına dayalı olarak toplumda oluşması gereken “dostluk” bağının gerekliliğine dikkat çeker. Bununla irtibatlı olarak toplumu dostlar, düşmanlar, dost yahut düşman olduğu belli olmayanlar şeklinde üç farklı grup halinde incelerken genel olarak insanların sosyal ilişkilerinde bu gruplara karşı nasıl bir tavır geliştirmesi gerektiği hususunu da ele almaktadır. Bu şekilde bir tasnife ilk olarak Tûsî’de rastlamaktayız. Ancak Tûsî’de çok özet bir biçimde ele alınan bu mesele müellif tarafından farklı örneklerle zenginleştirilerek açıklanmıştır.⁷¹ Bu konu çerçevesinde müellif, ahlâk eserinin son bölümünde toplum içerisinde yaşayan insanın ahlâkî faziletleri elde etmede her türden insanla nasıl muamelede bulunması gerektiği meselesini ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bu maksatla toplumu ülfet bağı merkezinde “dost ve düşman olanlar” şeklinde sınıflara ayırarak bu tür insanlara nasıl muamelede bulunulması gerektiğiyle ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunur.

Bütün bu tafsilatlı açıklamalardan yola çıkarak özetle müellifin sıradan insanların birbirleriyle ilişkilerinde her zaman iyilik (hayır), olgunluk, yardımlaşma, diğergamlık gibi nitelikleri öne çıkardığını ifade edebiliriz. Hatta karşımızdaki insan düşmanca bir tavır içerisinde olduğunda dahi her zaman ilk adımda iyilikle muamele tavsiye edilmektedir. Burada esas olan üstün gelmek değil, hem kişisel olarak fazileti elde edebilmek hem de toplum içerisinde insanların birbirleriyle dengeli ilişkiler içerisinde olmasını sağlayabilmektir. Bu şekilde fâzıl şehrin düzeni ve devamlılığı tesis edilmiş olacaktır. Müellifin burada ele aldığı ahlâkî ilkeler, sultandan başlayıp kademe kademe bütün devlet adamlarını ve nihâyet sıradan insanları içine almaktadır. Zaten en başta sultan sonra da diğer devlet adamları toplumda ahlâkî açıdan örnek insanlar olmak bakımından sorumluluk sahibi olmalıdırlar. Dolayısıyla devlet başkanından sıradan insana kadar herkes fâzıl şehrin oluşumunda etkin rol oynamaktadır. Müellifin bu bölümü yazmaktaki en temel amacının, bir ahlâk eserinin son bölümünde kişinin toplum içerisinde ahlâkî faziletleri

⁷¹ Karşılaştırma için bkz. Tûsî, a.g.e, terc. s.330-335.

nasıl elde edebileceğini hiyerarşik zeminde ele almak olduğunu düşünmekteyiz. Müellif konunun sonunda akıl sahibi ve kemali elde etmek isteyen herkesin imkânı ölçüsünde, her hayrı elde etmeye çalışması gerektiğini ifade eder. İnsanın ancak bu şekilde Allah'ın insanı üstün kıldığı ilâhî hilafet rütbesine ulaşabileceğini belirtir.⁷²

Müneccimbaşı bu bölümde devlet başkanı ve yönetilenlerin görevlerine dair genel literatürü de gözden geçirerek sistematik bilgiler vermekle birlikte devlet başkanının nasıl seçileceği, padişaha yakın olanlar şeklinde ifade ettiği devlet adamlarının durumu, adaleti sağlayamayan devlet başkanına karşı neler yapılacağı gibi daha pratik bilgi gerektiren meseleler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Kendisi de aktif olarak siyasetin içerisinde bulunan biri olmasına rağmen bu tür konulara hiç değinmemesini eser açısından bir zaaf olarak görmekteyiz. Sürgünde olduğu bir dönemde yazdığı bu eserinde Osmanlı'ya dair somut isimler vererek meseleyi değerlendirmekten kaçınmasına hak vermekle birlikte bu tür pratik bilgiler hakkındaki tartışmalardan neredeyse tamamen uzak kalması siyaset düşüncesi açısından önemli bir eksikliklerdir.

Sonuç

Müneccimbaşı incelemiş olduğumuz eserin devlet ahlâkı bölümünde ortaya koymuş olduğu siyaset düşüncesinin merkezinde devletteki hiyerarşi ve düzenle, âlemdaki düzen arasında irtibat kurar. Kozmik düzendeki hiyerarşik yapıya benzer bir şekilde insanlar, bilme ve eyleme, kendini kontrol etme ve bilinçli davranma hususlarındaki farklı kabiliyetlerine göre toplum içerisinde farklı statülere sahip olurlar. İnsanların siyasî açıdan sorumlulukları toplum içerisindeki bu statülerine göre belirlenmektedir. Bu düşünce Fârâbî'nin yönetenler, yönetilenler ve hem yöneten hem de yönetilenler şeklinde yaptığı tasnifi akla getirmektedir. Müneccimbaşı eserinde bu alanla ilgili pek çok esere müracaat etmekle birlikte, Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili eserlerini incelemiş ve onlardan istifade etmiştir.

Siyaset düşüncesinde devletin yapısı ve metafizik düzen arasında kurulan bu irtibatı Fârâbî (bahsedilen uyumu temellendirmek için) daha ziyade felsefe zemininde yapmaya çalışır. Müneccimbaşı ise, bunu - toplumun en erdemli kişisi olan devlet başkanı üzerinden- tasavvufî

⁷² Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu Ahlâkı Adud*, s. 140b.

zeminde açıklamaya çalışır. Bunu yaparken zaman zaman felsefe ve hikemî bilgiden de istifade eden müellifin bu bölümde de son aşamada durduğu yer tasavvufî çizgisidir. Müellifin eserini diğer ahlâk eserlerinden ayıran bu usulü aynı zamanda tasavvufun ahlâk ve siyaset felsefesi üzerindeki etkisine işaret eden önemli bir örnektir.

Sonuç olarak şunu ifade etmek isteriz ki Müneccimbaşı incelediğimiz eserde ortaya koyduğu siyaset düşüncesinde; bu alanda kendisine ulaşan kadim mirası dönemindeki ihtiyaçlara ve problemlere uygun olarak değerlendirmiş, bu birikimi dinî, edebî muhteva ve lugavî tahlillerle zenginleştirmiştir. İncelediği konularda seleflerinin tutarsızlıklarını ve boşluklarını görebilmesi, bunları çözümlenmeye, eksiklerini tamamlamaya çalışması ve bu amaçla başka kaynaklara başvurması, onun orijinal taraflarını oluşturmaktadır. Şerhin bütün bölümlerinde fazilet için gerekli olan itidal halinin elde edilmesi noktasında mistik tecrübeyi öne çıkaran müellif, eseri okuyan kişiye tasavvufî bir eser okuma zevkini hissettirmektedir. Müellifin ahlâk ve siyaset felsefesi alanına yaptığı en önemli katkının meseleleri daha mistik ve tecrübî bir düzleme taşıma gayreti olduğunu düşünmekteyiz. Bu yönüyle eserin yazılış amacının, ahlâk ve siyaset alanlarında o dönemde yaşanan sıkıntılara ancak irfânî bakış açısı esas alınarak çözüm bulunabileceğini göstermek olduğu kanaatindeyiz. Bu eser aynı zamanda o dönemde Osmanlı toplumunda siyaset başta olmak üzere farklı alanlarda yaşanan sıkıntılara hangi noktalarda çözüm arandığına da güzel bir örnektir.

Kaynakça

- Aydınlı, Yaşar. **Fârâbî**. İstanbul, 2008.
- Aykıt, Asiye. "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri" Metin Tahkiki Ve Değerlendirme", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Ü.S.B.E. 2013.
- Bayraklı, Bayraktar. **Fârâbî'de Devlet Felsefesi**. İstanbul, 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. **Dînî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi**. İstanbul, 1967.
- Devvânî. **Ahlâk-I Celâli/Levamiu'l-İşrak fî Mekarimi'l-Ahlâk**. Leknev, 1898.
- Eflatun. **Devlet**. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (terc.). İstanbul, 2002.
- Emecen, Feridun. "Osmanlılar", **DİA**, C. XXXIII, İstanbul, 2007.
- Fârâbî. **İhsâu'l-Ulûm**. Osman Muhammed Emin (thk.). Mısır, 1949.

- **İhsâu'l-Ulûm**. Ahmet Ateş (terc.). Ankara, 1999.
- **Medînetü'l-Fâdıla**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara, 1990.
- **Medînetü'l-Fâzıla es-Siyaset' ül-Medeniyye**. Fevzi Mitrî en-Neccar (thk.). Lübnan, 1993.
- **Tahsîlu's-saâde**. Câfer Yâsin (tahk.). Lübnan, 1983.
- **Tahsîlu's-Saâde**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara 1999.
- **Fusûsu'l-Medenî**. D. M. Dunlop (thk.). Cambridge, 1961.
- Fîruzâbâdî. **Kâmûsu'l-Muhît**. Beyrut, 1994.
- İbn Haldun. **Mukaddime**. Ali Abdolvâhid Vâfî (thk.). Kahire t.y.
- İbn Manzur. **Lisânü'l-Arab**. Lübnan, 1990.
- İmam Maverdî. **Ahkâmu's-Sultâniyye**, Muhammed Hâmid Fakî (thk.). Lübnan, 1983.
- İbn Sina. **Aksamu'l- ulûmu'l-akliyye/Mecmuatu'r-resâil**. Kahire, t.y.
- Kazıcı, Ziya. **Osmanlı'da Toplum Yapısı**. İstanbul, 2003.
- Kınalızâde Ali Efendi. **Ahlâk-ı Alâî**. Bulak, 1284.
- Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. İstanbul, 1989.
- Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî. **Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn**, Beyrut, Dâru Sadır, t.y.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. **Şerhu Ahlâkı Adûd**. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi. nr. 1868.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. **Câmiu'd-Düvel (Osmanlı Tarihi)**, Ahmet Ağırakça (haz.). İstanbul, 1995.
- Taşköprüzâde. **Şerhu Ahlâkı Adûd**. Beyazıd Ktp. Veliyyüddîn Efendi. nr. 786.

