

KINALIZADE'DE MERATİBÜ'L-KAINAT VE İNSANIN EVRENDEKİ YERİ

*Bilal YURTOĞLU**

Özet

Bu makalede önce Osmanlı'nın 16. yüzyıldaki önemli devlet adamı ve bilginlerinden biri olan Kınalızade Ali Efendi'nin dile getirdiği evren tasarımı ve insanın bu ontolojik çerçevede içindeki yeri hakkındaki görüşleri tespit edildi. Sonra bunların, kaynağı durumundaki İslâm ve bu arada Osmanlı kültüründeki genel dinsel/mistik anlayışlar ve eski felsefi ve bilimsel kuramlar ile ilişkileri incelenip ortaya çıkarıldı. Ardından bu görüşlerin, Rönesans'la birlikte Batı'da ortaya çıkmaya başlayan yeni kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik anlayışlarla genel bir karşılaştırılması yapıldı. Kınalızade ünlü eseri Ahlâk-ı Âlâî'nin girişinde açıkladığı bu görüşleriyle, eserinin sonraki bölümlerinde sergilediği ahlâk felsefesine ilişkin düşüncelerine felsefi bir temel oluşturmayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kınalızade, Varlık Basamakları, Nasîreddin Tusî, Ahlak Felsefesi, Alem-i Misâl.

Abstract

Kınalızade Ali Effendi who lived in Ottoman Empire in the 16 century was one of the major statesman and scholar. In this article it is firstly explained his conception of the universe and man's place within the framework of this ontological views. Then religious, mystical, philosophical and scientific sources of this conception in the case of Islam, and in the meantime the Ottoman culture were

* Yrd. Doc. Dr.; Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, byurtxtr@hotmail.com.

revealed. After that these views was compared generally with the new cosmological, ontological and epistemological understandings began to emerge in the West since the Renaissance. Kınalızade announced this opinions at the introduction of his the famous book called *Ahlâk-ı Âlâî*. It was a work on moral philosophy. With these views he aimed to create a philosophical foundation for his ethical thoughts exhibited in the next sections of his book.

Keywords: Kınalızade, Ontological Scala, Nasireddin Tusî, Philosophy of Ethics, World of Ideas

Giriş

İnsan başlangıçtan beri daima iki yönlü bir çaba içinde olmuştur. Bir yandan dış dünyaya yönelmiş, nasıl bir evrende yaşadığını, bu evrende ne tür varlıklar bulunduğunu, bunların birbirleriyle ne tür ilişkiler içerisinde olduğunu ve bu ilişkiler içindeki evrenin nasıl bir görünüm arz ettiği araştırmıştır. Çabaları bununla sınırlı kalmayan insan diğer yandan, araştırmasının merkezine kendisini yerleştirmiş, hem kendisinin nasıl bir varlık olduğunu belirlemeye hem de içinde yaşadığı evrendeki yerini ve önemini anlamaya çalışmıştır. Bu iki yönlü araştırma ve çabaların sonunda da insan, sadece bilme isteğini tatmin etmekle kalmayan, aynı zamanda yaşamını nasıl ve ne şekilde sarf edebileceği konusunda kendisine yol gösteren, genel bir evren tasarımına sahip olmak istemiştir.

Bir kültürün en önemli bileşenlerinden birinin hatta birincisinin o kültürün söz konusu bu, insan, dünya, evren algısı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu algı o kadar önemlidir ki bir taraftan insanın bireysel yaşam atılımlarını yönlendirir öte taraftan bu sayede kültürün hangi doğrultuda ve hangi temeller üzerinde üretilip geliştirileceğini belirler. Hatta böylece bir kültürün, kendi imkânlarını göz alıcı biçimlerde ortaya koyarak geliştirip geliştiremeyeceğinin nedeni olur.

İnsanın bu, önüne geçilmez bir şekilde kendisine ve içinde yaşadığı evrene ilişkin toplu/tümel bir görüşe sahip olma, isteğini karşılayan araştırma alanlarının başında felsefe gelir. Ancak felsefe bu konuda yalnız değildir. Felsefeyle birlikte bilim, sanat ve din de, diğer birçok kazanımın yanı sıra, insana aradığı tümel evren tablosunu sunmayı hedefler. Hatta kültürün en üst açılımları olarak nitelenen bu alanların cezbedici yönlerinden birinin, ister araştırmaların sonunda ulaşılmış olsun isterse peşin bir kabul olarak ortaya koyulmuş olsun, insana böyle tümel bir gerçeklik anlayışı kazandırması veya sunması olduğu rahatlıkla söylenebilir. İşte bu makalenin konusu, XVI. Yüzyıl Osmanlı bilginlerinden Kınalızade Ali Efendi'nin (1510-1572) Osmanlı Düşünce hayatının önemli eserlerinden biri olmuş *Ahlâk-ı Âlâî* adlı eserinde ortaya koyduğu, insan ve evren algısını tespit etmek ve bu anlayışı, tam da onun yaşadığı dönemde şekillenmeye başlayan modern evren ve insan tasarımıyla ana çizgileri bakımından karşılaştırmaktır.

Tam künyesi “Alâ’ü'd-dîn Ali b. Kâdî Emru’llâh b. Kınalı Abdü'l-kâdir el-Hâmîdî el-İspartavî” olan Kınalızade, Osmanlı devlet yapısı içinde getirildiği yüksek makamlarda çok önemli görevler yapmış ilmiye sınıfından üst düzey bir devlet görevlisiydi. Çeşitli medreselerdeki müderrislik görevini Sahn-ı Seman ve Süleymaniye Medrese müderrisliği ile taçlandırdıktan sonra sırasıyla Şam, Kahire, Bursa, Edirne ve İstanbul kadılığı yapmıştır. Şam kadısıyken, *Ablâk-ı Alâî*'yi yazmış ve eseri dönemin Suriye Beylerbeyi olan vezir Semiz Ali Paşa'ya (öl. 1566) sunmuştur. Anadolu Kazaskeriyken Edirne'de hayatını kaybetmiştir (Ocak 1572) (Unan, 2004. s. XVII-XXIII).

Kınalızade'nin *Ablâk-ı Alâî*'si, adının da gösterdiği üzere, ahlak alanı ile ilgili bir eserdir. Eser önsözün (Dibâce) ardından gelen bir giriş (mukaddime) ve “kitâb” adı verilen üç ana bölümden oluşmaktadır. Dokuz alt-bölümlük (bâb) Birinci Ana-bölüm, birey ahlakı (ilm-i ahlâk); sekiz alt-bölümlük İkinci Ana-bölüm, aile ahlakı ve yönetimi (ilm-i tedbirü'l-menzil); öncakilere göre oldukça kısa sayılabilecek Üçüncü Ana-bölüm ise, ülke yönetimi ve yönetim ahlakı (ilm-i tedbirü'l-medîne) hakkındadır. Eser, Platon, Aristoteles ve Nakşî şeyhlerinden Abdülhâlîk-ı Gucduvânî'nin (öl. 1220) vasiyetlerinin yanı sıra meşhur “Dâyire-i Adliyye”yi içeren bir bölümle (Hâtime) sona erer.

Nevizade Atâî'nin “meşhur-ı âfâk” olarak nitelediği (Unan, 2005. s. XXIII) *Ablâk-ı Alâî*, ülkemizde gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet Döneminde çok iyi bilinen bir eserdir. İkinci dönemde, eserde ortaya konan düşünceleri ahlâkî, sosyolojik, siyasal, tarihî vb. bakış açılarından inceleyen çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Eserin günün Türkçesine uygun sadeleştirmeleri yayınlanmıştır. Giriş ve birinci kitabını içeren sadeleştirme Hüseyin Algül tarafından hazırlanıp *Ablâk, Ablâk-ı Alâî*, adıyla Tercüman 1001 Temel Eser serisi içinde 20 numarada tarihsiz olarak neşredilmişti. Eserin Ahmet Kahraman tarafından hazırlanan ikinci ve üçüncü kitabı da aynı serinin 69 numarasında yine tarihsiz olarak *Devlet ve Aile Ahlakı* adıyla yayınlanmıştır. *Ablâk-ı Alâî*'nin Mustafa Koç tarafından hazırlanıp yayınlanan bir çeviri yazısı da mevcuttur. Biz çalışmamızda, eserin bu çeviri yazısını kullandık (Kınalızade, 2007).

Kınalızade'ye göre, pratik felsefe, tüm bölümleriyle, insanî ruhlara mutluluk verir ve onları temizler. İnsanların bu bilgi dalının inceliklerini bilmeden, gerçek yetkinlikleri ve mutlulukları elde etmeleri mümkün değildir. Önde gelen bilginler bu bilgi dalında çok değerli kitaplar yazmışlardır; sözgelimi Nasîrüddîn Muhammed-i Tûsî'nin (1201-1274) *Ablâk-ı Nâsırî*'si Celâleddîn Devvânî'nin (öl. 1502) *Ablâk-ı Celâlî*'si ve Horasan vaizi Mevlânâ Hüseyin-i Vâ'iz'in *Ablâk-ı Muhsinî*'si gibi. Fakat bu alanda Türkçe yazılmış bir kitap yoktur. İşte Kınalızade'nin *Ablâk-ı Alâî*'yi yazmaktaki amacı, kendisinin de açıkça zikrettiği üzere, pratik felsefeyi (hikmet-i ameliyye) Türk Dili (zebân-ı Türkî-i Rûm) ile tüm yönleriyle tanıtan bir eser yazma isteğidir (Kınalızade, 2007. s. 38).

Bir bilgi dalından söz etmeden önce o alanın mahiyetini, dayandığı ilkeleri, meselelerini, konularını ve faydalarını bilmek gerekir. Pratik felsefe, tanımı gereği felsefenin (hikmet) bir alt dalı olduğuna göre, bunları anlamak için öncelikle felsefenin (hikmet) ne olduğu, bölümleri ve konuları bilinmelidir. Ardından ahlak, insanla ilgili olduğundan, insanın ne olduğu belirlenmeli, özellikleri ve bunlar içinde onun ayırıcı olan yönü belirtilmelidir. Ayrıca ahlâkın insanı hangi yönden (cihet-i vahdet) incelediğinin ve insanda neleri değiştirmeyi ya da geliştirmeyi amaçladığının belirtilmesi gerekir. Açıklanması gerekenler bu kadarla sınırlı değildir; çünkü insan, dünyada/evrende tek başına yaşayan bir varlık değildir. O halde hem evrendeki bu varlıklar hakkında bilgi vermeli hem de insanın, bu varlıklar içindeki yeri ve değeri de gösterilmelidir. Kınalızade, tüm bu zorlukların ve zorunlulukların farkındadır. Gerçek bir bilginе yakışan disiplinli bir zihne sahip olduğunun alameti olarak eserine, tüm bu zorunlulukları tespit eden ve bunların karşılığı olan bilgileri sunan bir “mukaddime” ekler. Bu “mukaddime”, hem Kınalızade’nin, öncekilerin ahlâk konusundaki ölümsüz eserleriyle boy ölçüşen Türkçe bir kitap yazmaya cesaret ettiği alana ne kadar hâkim olduğunu göstermesi bakımından hem de İslâm Dünyası’ndaki felsefi zihniyetin bir yönüyle XVI. Yüzyıl Osmanlı düşünce hayatında aldığı şekli göstermesi açısından çok önemlidir. İşte bu makale, bu “mukaddime”de dile getirilen felsefi insan ve evren anlayışını ortaya çıkartmaya ve değerlendirmeye yöneliktir.

Kınalızade’de Varlık Tabakaları

Kınalızâde, insandan Tanrı’ya kadar, kabul ettiği varlık alanlarının, adeta bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olduğunu düşünmekte ve bu düşünceyi yansıtmak için “varlık zinciri” (silsile-i vücûd) (Kınalızade, 2007, s. 86) terimini kullanmaktadır. Ancak bu varlık zincirinin halkalarının hepsi aynı değerde değildir. Zincirin halkaları arasında öncelik ve önem dereceleri vardır. Evrendeki varlık alanlarının bu hiyerarşik dizilişini de “varlık kademeleri” (merâtib-i kâinât) (Kınalızade, 2007, s. 83) terimiyle ifade etmektedir. Kınalızade’nin, varlığını kabul ettiği bu ontolojik alanın öğelerini, eserinin değişik yerlerinde sıraladığı ve bunları farklı anlatımlarla betimlediği görülmektedir. Bu anlatımların birinde, varlıkları topluca şöyle sıralamaktadır: sıralamanın başında Tanrı bulunmaktadır. Ardından gelen basamaklarda ise, sırasıyla soyut akıllar (ukûl-i mücerrede), temiz ruhlar (nüfus-i mutahhare), Atlas feleği (felek-i muhaddidü’l-cihât), sabit yıldızlar küresi (küre-i sâbitât), tümel ve tikel küreler (eflâk-ı külliye ve cüz’iyye), hareketli ve durağan gezegenler (kevâkib-i seyyâre ve sâbite) yer almaktadır. Bunları üç bileşik madde (mevâlîd-i selâse-i müterekkebe) yani maden, bitki ve hayvan ve sıralı basit unsurlar (anâsır-ı basîta-i müterettebe) yani toprak, su, hava, ateş takip etmektedir. Sıralamada son olarak, soyut (mücerred) bir nefis ile maddî bir bedenden (cesed) oluşan ve bileşiklerin bütün güçlerini ve doğalarını yani tüm özelliklerini kendinde toplayan insandan söz edilmektedir (Kınalızade, 2007, s. 48-49).

Bu ontolojik tabakalara “mukaddime”nin sonuna doğru insan ruhlarının varacakları hedefler olduğu kabul edilen üç âlem daha eklenir. Bunlar da berzah âlemi (âlem-i berzah), melekler âlemi (âlem-i melekût) ve misâl âlemidir (âlem-i misâl) (Kınalızade, 2007, s. 90). Kınalızade, “mukaddime”de sözünü ettiği varlık alanlarının her birinin özelliklerini kendi dönemine kadar gelen felsefi, bilimsel ve mistik-dinî anlayışlara uygun olarak nispeten detaylı bir şekilde anlatır. Şimdi bu açıklamaları, aşağıdan yukarıya yani doğadan başlayarak görelim.

Doğa

Kınalızade de doğa, Eski Yunan'dan İslâm Dünyasına tevâris etmiş eski fiziğin ve astronominin (ilm-i tabî'î) ilk madde (heyûlâ), basit, bileşik (mürekkab), mizaç, dört unsur (anasır-ı erba'a), dört nitelik, biçim (suret), küre (felek) gibi kavramlarına dayanılarak açıklanmaktadır. Buna göre, tüm cisimlerin temelinde ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Doğal cisimler (ecsâm-ı tabî'iyye) ya basit ya bileşik olurlar. Basit cisimler dört unsurdan ibarettir. Bunlar yukarıdan aşağıya doğru sıcak-kuru (hârr-ı yâbis) olan ateş (nâr), sıcak-nemli (hârr-ı ratb) olan hava (hevâ), soğuk-nemli (bârid-i ratb) olan su (mâ) ve soğuk-kuru (bârid-i yâbis) olan topraktır (turâb). Ateş, mutlak hafiftir (hafif-i mutlak), yeri ay feleğinin çukurudur. Altında görelî hafif (hafif-i muzâf) olan hava bulunur. Görelî ağır (sakil-i muzâf) olan su ise, havanın altında yer alır. En altta ise mutlak ağır (sakil-i mutlak) toprak bulunur.

Bilindiği üzere bu dört unsur teorisini ilk ortaya atan bilgin Empedokles'tir (M.Ö. 492-432). Empedokles kendinden önce İonia filozoflarının arkhé olarak gösterdikleri su, hava ve ateşe toprak ögesini ekleyerek felsefede ilk kez öge (element) kavramını içeren bu dört unsur teorisini ortaya koyuyordu (Gökberk, 1980, s. 34). Ancak teoriyi ondan alıp dört ögeye sıcak, soğuk, yaş ve kurudan ibaret olan dört niteliği katarak yepyeni bir şekle sokan ünlü Aristoteles (M.Ö. 384-322) olmuştur (Adıvar, 1980, s. 48-49). Yeni haliyle bu teori özellikle cansız doğayı ve doğadaki değişimi, oluş ve bozuluşu açıklamanın aracı olmuştur. Aristoteles, doğa felsefesiyle ilgili bu açıklamalarını özellikle *Fizik*, *Gökyüzü Üzerine*, *Oluş ve Yokoluş Üzerine* ve *Metoroloji* adlı eserlerinde dile getirmiştir (Ross, 2002, s. 83-135). İşte Kınalızade'de karşımıza çıkan bu görüşler Aristo'nun İslâm Dünyası üzerinden Osmanlı düşünce hayatına tevarüs etmiş doğa felsefesinden başka bir şey değildir.

Kınalızade bileşik cisimleri (mürekkabât) de ikiye ayırır. Biçimi (suret) bileşimlerini (terkîb) uzun süre koruyamayanlara “tam olmayan bileşikler” (mürekkabat-ı gayr-i tâmm) denir. Bunların örnekleri kar, bulut, kırağı gibi meteorolojik olaylardır. Biçimi bileşimlerini uzun süre koruyabilenlere ise “tam olan bileşikler” (mürekkab-i tâmm) adı verilir. Bunların üç büyük cinsi vardır: maden, bitki, hayvan. Bunlara “üç çocuk” (mevâlid-i selâse) denir (Kınalızade, 2007, s. 77-78).

Doğada Üstünlük Basamakları

Bir cismi diğerinden üstün kılan mizacıdır. Mizacı, ne kadar “dengeli” (i’tidâl) ise cisim böyle olamayan diğerlerine göre o kadar mükemmel (ekmel), şerefli (eş-ref) ve faziletli (efdal) olur. Basit cisimler, mizaç bakımından denklik ve denge durumunda olduklarından aralarında üstünlüğe yol açan bir fark bulunmaz. Asıl fark bileşiklerde (mürekkabât) bulunur. Mizacı denge haline ne kadar yaklaşırsa, bileşik o kadar diğerlerinden üstün olur. Ancak hiçbir bileşik için mizaç bakımından “gerçek denge” (i’tidâl-i hakîki) durumuna ulaşmak söz konusu olamaz, sadece olabildiğince yaklaşmak mümkündür. Böylece bileşik, birlik sıfatından (sıfat-ı vahdet) pay almaya başlar yani Gerçek Bir (Ahad-ı Hakîki) olan Tanrı’ya bağlanıp onunla olan ilişkisini artırır. Bu durum bileşiğin biçiminin (sûret) gittikçe mükemmelleşmesine yol açar ve özelliklerini ve görünümünü Tanrı’dan alabildiği feyze göre oluşturur (Kınalızade, 2007, s. 77).

Kınalızade’nin varlık basamakları hakkındaki açıklamalarının en dikkat çekici ve en ilginç bileşiklere (mürekkabât) yani maden, bitki ve hayvan dünyasına ilişkin olanlarıdır. Şöyle ki basit cisimler arasında herhangi bir farklılık yoktur. Bütün unsurlar (anâsır) birbirine eşittir ve denge halindedir. Aralarında üstünlük söz konusu değildir. Oysa bileşikler arasında üstünlük basamaklanması (merâtib-i tefâzul) vardır. İnsan, hayvan cinsi içindeki en değerli (efdâl) ve en şerefli (eşref) türdür. Bu yönüyle hayvanlardan ayrılır. Bu durum göz önüne alınarak bileşik cisimler birbirlerine göre üstünlük bakımından şöyle sıralanır: madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan. Bundan başka, her bir cins ya da varlık alanı içinde çok sayıda tür bulunur. Bir cinsin türleri arasında da üstünlük söz konusudur. Bir cinsin bazı türleri diğer bazılarında üstündür. Böylece varlık alanları arasındaki üstünlük basamaklanması, ayrı ayrı her bir varlık alanı içinde yer alan türler arasında da bulunur.

Canlılar Dünyası: Bitkiler

Daha da önemlisi bileşikler (mürekkabât), kesin ve aşılmaz sınırlar ile birbirlerinden ayrılmış, aralarında hiçbir bağlantı bulunmayan varlık alanları değildir. Aksine her varlık alanı arasında bir bağlantı noktası vardır. Bu bağlantıyı sağlayan da bir alanın en üst türleri (efdâl-i envâ’) ile hemen üstündeki varlık alanının en alt türlerinin (ednâ-yı envâ’), taşıdıkları özellikler (havâss) ve donanımlar (levâzım) bakımından, birbirlerine yakın hatta ortak olmalarıdır.

Buna göre, madenler ile bitkiler arasındaki geçişi sağlayan mercanlardır. Zira madenler grubundan olan mercanda büyüme ve gelişme (neşv ü nemâ) gözlenir. Bunlar ise, bitkilere özgü özelliklerdir. Şu halde mercan, madenler dünyasından çıkıp bitkiler dünyası arasına giren ve iki varlık alanı arasındaki bağlantıyı sağlayan türdür.

Hayvanlar Âlemi

Bitkiler dünyasının sonu ile hayvanlar dünyasının başlangıçlarını birleştiren tür ise hurma ağacıdır (diraht-ı hurmâ). Çünkü hurma, bitki olmakla birlikte hayvanların ayırıcı özellikleri olan duygu (hiss) ve iradî hareket yeteneğine de sahiptir. Ayrıca hurmalarda erkeklik dişilik özelliği vardır. Bu nedenle bir hurmanın ürün verebilmesi ancak erkekten tohum gibi bir şeyin dişiye ulaşmasıyla mümkündür. Yine hayvanlardaki kalbe karşılık hurmanın tepesinde bulunan ve "cümmâr" adı verilen beyaz bir kısım vardır. Bu parça örneğin bir darbe alsa veya suda boğulsa hurma ağacı derhal ölür. Bir Hadis'e dayanarak, Âdem'in artakalan çamurundan yaratıldığı için, hurmanın insanın halası olduğunu söyleyen Kınalızade, çiftçilerin tecrübelerini dikkate alarak, hurmada, hayvanlarda görülen aşk ve muhabbet gibi belirtilerin de gözlendiğini ileri sürer. Buna göre bazı hurma ağaçları vardır ki bu aşkın eseri olarak kendisine tıpatıp benzeyenlere eğilim duymakta ve yalnız ondan kendisine bir tohum ulaşmasıyla ürün vermektedir (Kınalızade, 2007, s. 78).

Bitkiler dünyasından sonra hayvanlar dünyası gelmektedir. Kınalızade, hayvanlar dünyasını biraz daha ayrıntılı anlatmaktadır. Hayvanlar dünyası, bitkiler dünyasından daha faziletlidir (efdâl). Bu dünyanın bitkiler dünyasıyla sınırında denizlerde yaşayan süngerler (isfencât) bulunur. Hayvanlar dünyasının en alt türü (ednâsi) olan süngerlerden sonra üreyen hayvanlar (hayvânât-ı mütevellide) gelir. Bunlar yaz günleri su birikintilerinde çiftleşme (tevâlüd) ve evlenme (izdivâc) olmadan yalnızca mevsim sıcaklığı ve çamurun kokuşmuşluğundan (ufunet-i tin) hayat bulan¹, iradî hareket ve dış duylara (havâss-ı zâhire) sahip ve yiyeceklerini hızlı hareketlerle arayan bit pire benzeri hayvanlardır². Kendiliğinden üreyenlerden yukarıda bulunanlar ise kızgınlık güçleri (kuvvet-i gazabiyye) sayesinde faydalar elde eden ve kendilerini tehlikelerden koruyabilen diğer bütün hayvanlardır.

İlk çağdan beri hem bilim hem de felsefede, sadece organik hayatın değil, fizik doğanın hatta tüm evrenin en çok başvurulan açıklama biçimlerinden birisi, amaçlılık düşüncesi yani teleolojik anlayıştır. Kınalızade'nin de bu anlayışa uygun bir üslupla hayvanların, hayatta kalmak ve varlıklarını sürdürmek için ihtiyaç duydukları güçlere, yeteneklere ve araçlara daha baştan tam ve olgun bir biçimde sahip olarak

¹ Kınalızade'nin burada Aristo'nun *scala naturaes*ında en altta bulunan ve kendiliğinden üreme (spontaneous generation) yoluyla oluşan hayvanlardan söz ettiği anlaşılmaktadır. Bkz: (Ross, 2002, s. 141-142).

² Bilindiği üzere Aristo'nun bu kendiliğinden üreme görüşü uzun süre hâkim olduktan sonra 17. yüzyıldan itibaren sorgulanmaya başlamış ve biyoloji alanında abiyojenez-biyogeneze olarak adlandırılan tartışmaya yol açmıştı. Sorun ilk önce İtalyan Doktor Francesco Redi (1620-1697) tarafından, biyolojide ilk defa kontrollü deneyler yapılarak, incelenmiş ancak tam bir çözüme ulaşılamamıştı. Çeşitli tartışmalarından ardından konu bu kez 1860'da son olarak Fransız kimyager Louis Pasteur (1822-1895) tarafından incelenmiş ve kendiliğinden oluşum görüşü kesin olarak yıkılmıştır. Bkz: (Asimov, 2006, s. 161-162 ve 342).

doğmalarını, Tanrı'nın bilge yapıcılık (sâni'-i hakîm), yaratıcılık ve bilgin yaratıcılığının (mübdi'-i alîm) sonucu olarak açıkladığı görülmektedir. Öyle ki bu tür özellikler ve yetenekler, insanların en akıllı ve erdemlilerini bile şaşırtır ve anlatılamaz. Kınalızade, hayvan dünyasındaki bu amaçlılığa (teleoloji) peteğini, geometri bilginlerini (ulemâ-yı hendese) bile hayran bırakacak bir tarzda altıgenler şeklinde (eşkâl-i müseddese) ören bal arısının örnek olarak verir (Kınalızade, 2007, s. 79). Ardından hayvan dünyasının en mükemmel, en yetkin ve insan dünyasına en yakın türlerine geçer. Bunlar at, maymun, fil ve kuşlardan papağandır (tûti). Kınalızade'ye göre, bu türlerde, özellikle maymun ve filde, zekâ ve anlayış (kiyâset) bulunduğu açıktır (Kınalızade, 2007, s. 80).

İnsan Dünyası: Farklılıkların Nedenleri ve İnsan Olmanın Dereceleri

Bu türlerden sonra insan dünyasının sınırları başlar. İnsan türü içinde de mertebelenme söz konusudur. İnsanların birbirlerinden farklı farklı olmalarının (tefâvüt-i efrâd) iki nedeni vardır: bunların birincisi, zorunlu durumlar (umûr-ı ızdırâriyye) ve insanın seçimine bağlı olmayan nedenlerden (esbâb-ı gayr-i ihtiyâriyye) kaynaklanan farklılıklardır. İkincisi ise, büyük ölçüde insanın kişisel çaba ve gayretlerine (sa'y u gûşiş) bağlı olarak ortaya çıkan farklılıklardır.

Birinci nedenden ötürü sahip oldukları özellikler açısından insan dünyasının, insan olmaya en uzak (ednâ) ve alttaki hayvan dünyasının en üst türlerine en yakın toplulukları, meskûn dünyanın (rub'-ı meskûn) kayalık, dağlık ve bozkır (hâmûn) bölgelerinde yaşarlar. Bunlar, kuzey ya da güney memleketlerinde oturanlardır. Güney kutbuna yakın yerlerde oturanların mizaçları, aşırı sıcak yüzünden yanmış ve insana yakışır dengesini kaybetmiştir. Bunlar Hint adalarında ve [Afrika'nın] Zencî ve Berberi illerinde yaşayan topluluklardır. Kuzey bölgelerinde yaşayanlarına gelince, bunların mizaçları da aşırı soğuktan ötürü ham kalıp olgunlaşmadığından insan türüne özgü dengeden uzak kalmıştır. Kınalızade'nin verdiği örneğe bakılırsa, insan türünden olmakla birlikte insandan çok hayvanlara yakın olan bu grup sadece bir topluluktan ibarettir. O topluluk da "cezîre-i Tûlî'den³ öte Kûhistân'da⁴ sâkin" de-

³ Şemseddin Sâmî, Tûlî adasından değil ancak biri şehir biri ada veya kara olan iki Tûle'den (Thule) söz eder. Tûlî, eski Yunan ve Roma coğrafyacılarına göre, meskûn Dünya'nın kuzey sınırlarında bulunan bir ada ya da karadır. Sonraki araştırmacılar buranın, ya İskoçya'nın kuzeyindeki ya Baltık Denizi'ndeki adalardan biri veyahut Danimarka ve Norveç sahili olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İslâm coğrafyacılarından Yakut Hemevî, filozof Kindî'den naklen kuzeyde bir kısmı kuzey kutbu içinde olan ve yakınında aynı ismi taşıyan Tûliye isimli bir gölden söz etmiştir. Bu durumda Tûle ya da Tûliye denen yerler İsvetç ve Norveç tarafında olmalıdır. Bkz: (Şemseddin Sâmî, 1996, Cilt 3, s. 1696).

⁴ "Dağlık yer" anlamına gelen Kûhistân ile İran ve Asya arasındaki birçok yer kastedilir. Bu yerlerin en meşhuru Horasan'ın güneyindeki büyük bölgedir. İkincisi Afganistan'da Hindukuş'un güney eteklerinde ve Kâbil'in yakınında bulunan yüksek rakımlı yerdir. Üçüncüsü Hindukuş'un öbür tarafında Sind ile Gunar vadileri arasında bulunan ve durumu pek

diği Etrâk yani Türklerdir. Yazar, bir anlatıma dayanarak (nitekim hikâyet olunur ki) Türklerin neden hayvanlara benzediğini üç nedenle açıklamaktadır: öncelikle [mizaçları] insana layık dengeden uzaktır; ikincisi anlayış (fehm) ve zekâları zor ses çıkaran hayvanlar (hayvânât-ı ucm) kadardır; son olarak dilleri ve konuşmaları da yine zor ses çıkaran hayvanların ıslıksı seslerine (sâfir) benzer⁵. Bunların dışında yarı-insan (nîm-âdemî) yaratıklar vardır. Fakat bunlar çocuk masallarında geçen ve simurg gibi dışarıda (hâriç) var olmayan hayali yaratıklardır. Eğer insan sayılırsa bunlar da insanın hayvana yakın grubuna dâhil edilmelidir. İnsan türünün en yüce ve en üstün (a'lâ vü efdal) olanlarında gelince bunlar Kınalızade'ye göre, en dengeli (a'del) iklim⁶ olan dördüncü iklimin (akâlîm-i râbî)⁷ sakinleridir ((Kınalızade, 2007, s. 80).

bilinmeyen bölgedir. Yine Hindistan'ın Sind kıtasında, Belucistan sınırına yakın ve Karaçi eyaletine bitişik aynı adlı bir yer daha vardır. Maverâünnehir'deki Zerafşan adlı meşhur vadinin yukarı tarafına ve Afganistan sınırındaki dağlık bir bölgeye de Kûhistân adı verilmiştir. Bkz: (Şemseddin Sâmî, 1996, Cilt 5, s. 3930).

⁵ Türklerin son imparatorluğu Osmanlıların yaşadığı dönemdeki en yüksek bürokratlarından ve bilginlerinden biri olan Kınalızade'nin "Etrak" ile ilgili görüşlerinin onunla ilgilenen araştırmacılarca farklı şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Sözgelimi Taserin sadeleştirilmesini yapan Algül, bu örneği hafzetmiştir. Bkz., Kınalızade Ali Efendi, Tarihsiz. s. 70). Bizim yararlandığımız çeviri yazıyı hazırlayan Koç bu noktaya değinmez. Ancak Kınalızade'nin bir kez de kitabının ahlâk ve mizaçları bakımından çeşitli topluluklardan bu arada Türklerden söz ettiği bölüme atfen onun burada geçen "Rum" tabiri ile Anadolu Türklerini, "Türk" tabiri ile de Asya Türklerini kastettiğini zanneder. Oysa buradaki "Rum" Yunanlı veya Romalı anlamındadır. Bkz., Kınalızade, 2007. s. 17, 396-397). Söz konusu noktada Kınalızade'ye en sert tepki, güzel ahlâkı öğretmek için yazılmış eserde mezheb gayretiyle gayr-i ahlâkî bir örnek seçildiğini söyleyen, Demir tarafından kuzey yönündeki meskûn bölgeleri ayırın "yedi iklim"dir. Bununla beraber yeryüzünün meskûn yerlerinin daha fazla olduğu fark edildikçe "ekâlîm" in sayısı da artmıştır. Bkz: (Bilal Yurtoğlu, 2009. s. 435).

⁶ "İklim" bilindiği üzere, eski coğrafyanın en önemli kavramlarından biridir. Kuzey ve güney yönünde, aralarında yarımşar saatlik mesafe bulunması koşuluyla, ekvatora paralel enlem daireleri farz edilerek bu dairelerin her ikisinin arası bir "iklim" sayılmıştır. Buna göre "iklim" iki daire arasındaki uzaklık, mesafe olmaktadır. Aynı enlemde bulunan beldelerin, özelliklerinin de ortak olacağından hareket edilerek, bu bölümlene ile bir "iklim" içindeki yerleşim yerlerinin konumlarının, gece-gündüz farklarının ve doğal özelliklerinin ana hatlarıyla bilineceği düşünülmüştür. Eski coğrafyacılar çok sayıda "iklim" kabul etmişlerdir. Ancak bunların en eskisi ve en meşhuru ekvatorun kuzey yönündeki meskûn bölgeleri ayırın "yedi iklim"dir. Bununla beraber yeryüzünün meskûn yerlerinin daha fazla olduğu fark edildikçe "ekâlîm" in sayısı da artmıştır. Bkz: (Bilal Yurtoğlu, 2009. s. 435).

⁷ Kınalızade'nin sözünü ettiği "dördüncü iklim" Cihannüma'da Çin'den başlayıp Hindistan, İran, Anadolu'dan geçen ve sonunda Fransa ve İspanya'ya ulaşan bir kuşak şeklinde resmedilmiştir. Bkz: Katip Çelebi, s 50). Kınalızade'nin çağdaşı Âşık Mehmed ise, söz konusu "iklim"i iki ayrı kaynağına dayanarak iki farklı ve beldeleri bakımından daha ayrıntılı betimlemektedir. Birincisi betimlemesine göre, "iklim-i 'Irâk" ve "iklim- Bâbil" de denen bu kuşak, yine doğudan başlayıp batıda sona ermektedir. Buradaki beldeler içinde Fergana, Semerkand, Buhara gibi önemli Türk şehirlerinin yer aldığı dikkati çekmektedir. Âşık Mehmed'in ikinci anlatımına göre, yine doğudan Çin, Tibet, Hoten, Keşmir gibi şehirlerden başlayan "dördüncü iklim" Maverâünnehr, Horasan, Kûhistan üzerinden Irak, Azerbaycan, Anadolu'nun güneyinden geçip ta Endülüs vilayetlerini de içine alarak Atlas Okyanusu'nda (Bahri-i Magrib) son bulmaktadır. Bkz: Âşık Mehmed, 2007, Cilt II, s.142-143). Ancak bu tasvirde Kınalızade'nin İnsan türünün hayvan dünyasına en yakın grubu olarak gördüğü "Etrâk"ın sakin olduğu memleket olarak zikrettiği Kûhistan'ın geçtiği görülmektedir. Yani Kınalızade, bir yandan Türkleri, insani mizacı bozuk toplulukların kuzey yarımkürede oturanlarının tek örneği olarak gösterirken öte yandan "insan demeye en layık topluluklar "dördüncü iklim"de

İnsanların En Seçkinlerinin Dereceleri

İkinci tür nedenin yani insanın çaba ve gayretlerinin sonucu ortaya çıkan farklılara gelince, Kınalızade, bu nedenin sonucu olarak insanlar arasında seçkinleşen dört gruptan söz eder. Bunları önem sırasına göre zanaatkârlar, bilginler, veliler ve peygamberlerdir. Birinci gruptakiler, kavrayış (fehm) ve sezgi (hads) gücüyle şaşırtıcı zanaatlar (sanâyi‘), çeşitli araçlar icat edip meslekler (hiref) bularak (istihrâc) insanlar arasında üstün ve erdemli duruma gelmişlerdir. İkinci grubu oluşturan bazılarıysa, düzgün çalışan akılları ve ürettikleri sağlam fikirler sayesinde, bilimlerin inceliklerini, fenlerin hakikatlerini ve bunlardaki meselelerin derinlik ve püf noktalarını kavramışlar ve bunları, Tanrının da yardımı ve feyziyle, diğer akıllı ve kâmil zihinli kişilere aktarıp açıklayarak önceliklerden daha üst bir mertebeye ulaşmışlardır. Kınalızade, “zanaatkârlar” ve “bilginler” terimlerini açıkça kullanmamaktadır. Ancak tasvirleriyle bunları kastettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan daha üstün, daha yüce ve daha mükemmel basamakta ise evliya/veliler bulunur. Çünkü bu kişiler, ilahî ilham ve rabbanî yetkinlikle velilik dairesine ve Allah’a yakınlık (dâyire-i velâyet ve kurb-i Hakk) mertebesine ulaşırlar ve bu meziyetleriyle eksik ruhları irşâd edip doğru yola sokarak (teslik) yetkinlik makamı ve Tanrı’ya yakınlık dairesine eriştirirler.

İnsanların en üstün ve en mükemmellerine gelince bunlar Rûhu’l-Emîn Cibril’in gönderilmesi yani vahiy ile şereflenmiş peygamberlerdir. Tевhidi öğretmek ve tanrısal yasaları tebliğ (vaz‘) ile görevlendirilmiş olan bu peygamberler sapkınlık (dalâlet) damarlarını kurutup hidayeti yadıkları için âlemlere rahmet olmuşlardır. Bu özelliği ile peygamberlik makamı üst âlemin soyut akıllarına (ukûl-i mücerrede-i âlem-i bâlâ) ve mele-i a‘lâ’nın mukaddes ruhlarına (nüfûs-i mukaddesse-i mele-i a‘lâ) bitişiktir (Kınalızade, 2007, s. 80-81). Kınalızade’ye göre peygamberlik makamında da mertebeler vardır; Peygamberler de kendi aralarında üstünlük derecesine göre dört gruba ayrılırlar: Birinci mertebeye nübüvvet makamı ve büyük nebiler tabakasıdır. İkinci mertebeye, risâlet makamı ve büyük resuller tabakasıdır. Üçüncü mertebeye, büyük resüller tabakasıdır. Bunlar bazı bilginlere göre Nuh, Hûd, İbrahim ve Hz. Muhammed Mustafa şeklinde dört, bazılarına göre Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed şeklinde beştir. Dördüncü mertebeye ise hatmiyyet makamı ve omzunda nübüvvet mührü bulunan Son Peygamber’in (Cenâb-ı Hâtim) derecesidir. Çünkü O, vahiy ve risâleti mühürleyip kapatmıştır (Kınalızade, 2007, s. 82-83).

Gökyüzü

Kınalızade’nin, kabul ettiği “varlık zinciri”nin sonraki basamaklarında gök cisimleri ve felekler (ecrâm-ı eflâk), soyut akıllar (ukûl-i mücerrede) ve temiz ruhlar (nüfus-ı mutahhare) bulunur (Kınalızade, 2007, s. 84). Bu zincirin dışında uhrevî

yaşarlar” diyerek önceki görüşünü nakzedecek biçimde farkında olmadan Türklerin hayat sahasının da içinde bulunduğu bir coğrafi kuşaktan söz etmektedir.

âlem ve Tanrı bulunmaktadır. Bununla birlikte, özellikle Tanrı dışındaki bu varlık alanları, özellikleri ve ilişkileri hakkında, insanın da içinde yer aldığı “doğa” hakkında yapıldığı gibi ayrıntılı açıklamalar yapılmaz. Ancak tıpkı “doğa”ya ilişkin görüşlerin temelinde Aristo fiziğinin bulunması gibi Osmanlıların bu alanlara ilişkin görüşlerinin astronomik temeli de İslâm Dünyası’nda Batlamyus olarak bilinen Ptolamaios (M.S. 85-165) tarafından sistemleştirilen geosentrik astronomi kuramıdır. Bilindiği gibi kuram ilk önce Aristo tarafından *Fizik* ve *Metafizik* adlı yapıtlarında derli toplu açıklanmıştır. Aristo, kuramında, Ay, Güneş ve gezegenlerin hareketlerini açıklamak için Yunanlı matematikçi Eudoksos’un (M.Ö. 409-356) ortak merkezli küreler sistemini kabul etmiştir. Gökcisimlerinin hareketlerinde görülen düzensizlikler sayıları Eudoksos’ta 27, öğrencisi Callippus’ta (yaklaşık İ.Ö. 325) 34 iken Aristo tarafında 56’ya çıkarılan bu ortak merkezli küreler sistemiyle açıklanıyordu. Bu kurama göre evrenin merkezinde Yer vardır. Yer hareketsizdir. Evrenin merkezi aynı zamanda Yer’in de merkezidir. Yer’in etrafında Ay, Güneş ve bilinen beş gezegen belli bir sırayla dizilirler ve dairesel hareket ederler. En sonda ise, Sabit Yıldızlar bulunur. Aslında gezegenler hareket etmez. Hareket eden, gezegenlerin üzerinde bulunduğu kürelerdir. Küre hareket ettiği için üzerindeki gezegenler de hareket ediyor görünürler. Aristo, Yer’den Ay’a kadar olan bölüme Ay-altı evren, Ay’dan Sabit Yıldızlar’a kadar olan kısma Ay-üstü evren diyerek evreni ikiye ayırmıştır. Ay-altı evren toprak, su, hava, ateş yani dört unsurdan; Ay-üstü evren ise beşinci öge olan eterden yapılmıştır (Topdemir&Unat, 2008. s. 34-36).

Eski Yunan’daki diğer bilimsel kuramlar gibi bu astronomi kuramı da, çeviriler yoluyla İslâm Dünyası’na aktarılmış ve İslâm Dünyası’nda söz konusu alanlarla ilgili bütün bilimsel çalışmalar bu paradigmalara çerçevesinde yapılmıştır. Eski astronominin gökyüzünde bulunduğu kabul edilen bu saydam ve gözle görülmez kürelerine İslâm Dünyası’nda felek (çoğulu eflâk) adı verilmiştir. Yer’in etrafında birbirini kuşatacak şekilde iç içe dizilen bu felekler gökyüzünün katları olarak görülmeye başlanmıştır. Buna göre, evrenin merkezinde Yer bulunmaktadır. Sonra sırasıyla Kamer (Ay), Utarid (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşteri (Jüpiter) ve Zühal (Satürn) felekleri gelmektedir. Sekizincisi, Sabit Yıldızlar Feleğidir (Felekü’s-Sevâbit); buna, üzerinde on iki burç bulunduğu için, Burçlar Feleği (Felekü’l-Burûc) de denmektedir. Burçların altısı koç (hamel), boğa (sevr), ikizler (cevza), yengeç (seretan), arslan (esed), başak (sünbüle) şeklinde bu kuşağın kuzeyinde (şimâli), altısı ise terazi (mizân), akrep (akreb), yay (kavs), oğlak (cedi), kova (delv), balık (hut) şeklinde güneyinde (cenûbi) sıralanırlar. Bunlardan başka bir de bütün bu kürelerin dışında bulunan ve onların tamamını kuşatan ancak üzerinde herhangi bir gök cismi bulunmayan dokuzuncu felek tasarlanmıştır. En dışta bulunan bu küreye, en büyük felek (felek-i â’zam) veya atlas feleği (felek-i atlas) gibi adlar verilmiştir. Diğer bütün feleklerin aksine bu, doğudan batıya dönmektedir. Onun bu hareketine, aynı zamanda içerideki felekleri döndürdüğü için, tümel hareket (harekât-ı küllî) ve ilk hareket (harekât-i ûla) denmiştir (Yurtoğlu, 2009. s.419-420). Bu da Aristo tarafından, tüm küreleri kuşatıp evreni yönettiği

farzedilen Primum Mobile yani Birincil veya Sabit Hareket Ettirici adı verilen küreden başkası değildir (Mason, 2001. s.32). Bu sistem bütünüyle Osmanlılara geçmiştir. İşte Kınalızade'nin felekler (ecram-ı eflâk) derken kastettiği bu sistemdir.

Bu sisteme bir de yine Kınalızade'nin soyut akıllar (ukûl-i mücerrede) ve temiz ruhlar (nüfus-ı mutahhare) dediği ögeler katılmıştır. Kaynağı Batlamyusçu evrenin oluşum teorisi (kosmogony) ve Yeni-Platoncu teosofi olan ve İslâm'la hiç uyuşmayan bu heterodox görüşü İslâm Dünyası'na sokan Farabi'dir (870-950). Farabi, evrenin oluşumunu varlıkların İlk Varlık'tan (Tanrı'dan) südürü görüşüyle açıklar. Buna göre, Tanrı/İlk Varlık, varlık ve mükemmellikle o kadar doludur ki, doluluğu sebebiyle taşar; yani südür eder. Bu irade ya da ihtiyarla değil tanrısal cömertlikten kaynaklanan ve hiçbir şekilde durdurulamaz ebedî bir taşma sürecidir. İşte, evrendeki varlıksal düzenin kaynağı/nedeni bu taşmadır. İlk Varlık'tan ilk südür (feyezan) eden İlk Akıl'dır. Buna Tümel Akıl (Akı Küll) da denir. İlk Akıl ve bundan sonrakiler hiçbir şekilde madde değildir. Cisimsel olmayan tözlerdir. İlk Akıl'ın, hem İlk Varlığı düşünme (Hakk), hem kendini bilme (nefs) hem de Zorunlu Varlığa bağlı olduğunu bilme (muhtac) gibi üç yönü vardır. Bu üç yönden üç farklı varlık tecelli eder. Hakk safhasından yani İlk Varlığı düşünmesinden İkinci Akıl; nefis safhasından yani kendi özünü düşünmesinden İlk Nefis (Nefs-i Evvel) veya Tümel Nefis (Nefs-i Küll) ve nihayet muhtaç safhasından ise İlk Gök yani Atlas Feleği ortaya çıkar. Aynı şekilde İkinci Akıl'ın üç safhasından da Üçüncü Akıl, İkinci Nefis (Nefs-i Sâni) ve Sabit Yıldızlar Feleği çıkar. Bu südür süreci birbiri ardından onuncu aklın, dokuzuncu nefsin ve Zühal, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay kürelerinin oluşmasına kadar sürer. Onuncu Akıl da diğerleri gibi maddi olmayan hem kendi özünü hem de İlk Varlığı düşünen bir akıldır. Ancak ondan yeni bir akıl, nefis ve semavî bir küre doğmaz. Akl-ı Faal de denen Onuncu Akıl ile Dokuzuncu Nefis, Ay küresinin aklı ve nefsidir. (Gibb, 1999, Cilt 1-2. s. 48-50; M. Fahri, 2004, s. 146; Farabi, 1990, s. 20-22). İşte Kınalızade'nin soyut akıllar (ukûl-i mücerrede) ve temiz ruhlar (nüfus-ı mutahhare) dediği bu on akıl ve dokuz ruhtur.

Uhrevî Âlem

Bununla beraber Kınalızade'nin eserinde sözünü ettiği varlık zinciri bunlarla sona ermez. *Ablâk-ı Alâ'*'de bunlara ilaveten bir de berzah âlemi (âlem-i berzah), melekler âlemi (âlem-i melekût) ve misâl âleminde (âlem-i misâl) söz edilmektedir. Berzah âlemiyle ilgili olarak, beden ilgilerinden kurtulan ruhun/nefsin bu âleme gireceği, uzun süre bu âlemde kalarak ilahî ve sonsuz güç ile donanacağı, ardından [haşra birlikte tekrar] uygun bir bedene iade edilerek uhrevî hayattaki (me'âd) rûhânî ve cismânî hazları tadacak duruma geleceği şeklinde açıklamalar yapılmaktadır (Kınalızade, 2007, s.89). Melekler âlemi hakkındaki açıklamalar ise şundan ibarettir: İçinde yaşadığımız maddî dünyadaki varlıklara ilişkin hükümler ile ahiret âleminin cisimlerine dair hükümler birbirinden farklıdır. Nitekim kelamcılar, aklın melekler âleminin hükümlerini anlayamayacağını naslarla kanıtlamışlardır. Dolayısıyla insa-

nın içinde yaşadığı dünyanın özelliklerini o âleme yüklemesi geçersiz bir görüştür (re'y-i kâsid) ve görünmeyeni görünenle kıyaslamak (kıyâs-ı gâyib ale'ş-şâhid) yani bozuk bir akıl yürütmedir (kıyâs-ı fâsid) (Kınalızade, 2007, s.90).

Misal âlemi eserde, önceki ikisine göre, oldukça uzun sayılabilecek açıklamalarla, daha ayrıntılı anlatılmaktadır. Kınalızade'ye göre bu âlem, filozofların ileri gelenleri (hukemâ), bazı erdemli süfler ve bir takım bilginlerce varlığı ispatlanmış bir âlemdir. Ancak Kınalızade, Sa'd-i Teftâzânî'nin (ö. 1395) *Şerh-i Mekâsîd* ında, delilleri zayıf ve anlamsız görerek bu ispata iltifat etmeyen bir takım hakikat araştırmacılarının (muhakkıklar) bulunduğundan da söz edildiğini belirterek, misal âleminin varlığına karşı çıkanları eleştirir. Şöyle ki, Teftâzânî'nin sözünü ettiği bu hakikat araştırmacıları (muhakkıklar), “akılcı düşünme erbabı”dır (erbâb-ı nazar). Bunlar, cehaletin/bilgisizliğin karanlığını ortadan kaldırma işinde aklın kılavuzluğuna boyun eğenlerdir; hidayete ermek için aklın mum ışığına (şem'-i akl) ve akılcı düşünmenin fitiline (çerag-ı nazar) başvururlar. Oysa gerçek zekilik ve akılcılık, ancak keşif ve vicdan yoluyla ulaşılabilecek aydınlığı (nur) ortada göremeyince, hemen akla başvurarak reddetmemek ve en azından bunu mümkün görmektir. Kınalızade'nin, burada, misal âleminin varlığına karşı çıkan akılcı düşünürlere karşı ortaya attığı bu görüşü, ilginç bir biçimde, yine “düşünme ve akılcı düşünme erbabının reisi” (pişvây-ı erbâb-ı fikr ü nazar) olarak nitelediği İbn Sina'nın (950-1037), ismini zikretmediği ancak onun *et-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde geçen ünlü bir sözüne dayandırdığı görülür. Buna göre, kesin bir kanıtla çürütülememiş bir iddiayı reddetmek, doğruluğu hakkında apaçık kanıt bulunan bir iddiayı reddetmek gibi, akıl bakımından ayıp ve kusurlu bir tutumdur. Bu durumda yapılacak en iyi şey, onu reddetmek değil mümkünler alanında bırakmaktır. (İbn Sina, 2005, s. 204) Kınalızade'ye göre aklın kavramakta yetersiz olduğu bir misal âlemi ve bu âlemi dolduran ruhanî nurlar (envâr-ı rûhâniyye) vardır. Kınalızade'nin bu görüşünü desteklemek için burada bu kez başka bir düşünürün, İşrakî şeyhi Şihâbüddin Sühreverdî'nin (1155-1191) düşüncelerine başvurduğu görülür. Buna göre, Sühreverdî, eski büyük filozofların (esâtîn-i hukemâ) sözlerine dayanarak bu ruhanî nurların varlığını ispat etmiştir. Sühreverdî'ye göre, yıldızların ve feleklerin hareketleri cismanî rasatlarla ispatlanır. Nitekim Ebrus (Hipparkhos M.Ö. 2.yy ?) ve Batlamyus gibi büyük bilginler bu rasatlara uyarak astronomi bilimini (ulûm-ı hey'et) kurmuşlardır. Benzer şekilde, ruhanî nurların ispatı da ruhanî rasatlarla yapılır; Keldânî bilgiler, Empedokles (M.Ö. 490-435), Hermes⁸, Pythagoras (M.Ö.

⁸ Mısırlı bilge Hermes Trismegistus, İslâm Dünyası'nda İdris peygamber ile özdeşleştirilmiş ve kendisine “üç kere nimetlendirilmiş” anlamında Hermes el-Heramise denmiştir. Çünkü o, peygamber, hükümdar ve bilgedir. Tufandan önce görülen bütün bilimlerin kaynağıdır. Yukarı Mısır'daki Said'e yerleşmiştir. İlk kez gök cisimleri hakkında bilgi veren, tapınakları/piramitleri inşa eden ve insanları Tufan ile uyaran kişidir. Tufandan önce tüm bilim ve hikmetin, yaptığı tapınağın duvarlarına yazarak, kaybolmasını önlediğine inanılır. Mistik ve batini/ ezoterik yapılanmaların kendisine dayanmadan edemediği Hermes, Mısır'dan başka İbrani, Pers, Yunan, Süryani kültürlerinde de farklı adlarla önemle anılagelmiştir.

580-500), Sokrates (M.Ö. 470-399) ve Platon (M.Ö. 428-347) gibi ileri gelen ve büyük bilgiler bu nurları keşif ve ruhsal arınma (tasfiye) ile ayne'l-yakîn⁹ görerek kanıtlamışlardır. Ancak bu inancı isteyenler bu büyük bilgelerin tecrübelerini taklit etseler bile onlara ulaşmaktan çok uzak kalırlar¹⁰. Bütün bunlardan, dalalette olanların sayısız şüphelerinden doğan ihtimal dışılıklara (istib'âd) dayanarak nebilerin şeriatlarına, bilgelerin (hukemâ) kurallarına ve ariflerin işaret ve zevklerine karşı çıkıp bunları çürütmeye kalkmanın doğru bir yol olmayacağı sonucunu çıkaran Kınalızade'ye göre, misal âlemi vardır ve aklın bunu kavrayamaması bu âlemin varlığını yadsımak için yeterli değildir (Kınalızade, 2007, s. 92-93).

Misal âleminin tasvirine gelince, Kınalızade'nin bu konudaki anlatımları da çok ilginçtir. Şöyle ki bu misal âlemi, maddî cisimler dünyası (âlem-i ecsâm-ı maddiye) ile mücerret ruhlar âlemi (âlem-i ervâh-ı mücerrede) arasında bulunur. İlkinden daha latif, ikincisinden daha kesiftir. Bölünebilme bakımından cisimlere, maddî sureti bulunmama açısından ruhlara benzer. Cisimler dünyasındaki her şeyin bir örneği misal âleminde aynen ya da farklı şekilde bulunur. Örneğin su misal âleminde su olarak, fakat sözgelimi bilgi (ilm) yeşil renk olarak vardır. Aynı şekilde, güzel huyların ve iyi davranışların (ahlâk-ı razıyye ve a'mâl-i sâliha) bu âlemdeki karşılıkları bostanlar, reyhanlar, meyveler ve "içenlere lezzet veren" ırmaklardır; kötü huyların ve bozguncu davranışların (ahlâk-ı rediyye ve a'mâl-i fâside) misalleri ise karanlıklar, kör karanlıklar, karayılanlar, akrepler, yaralardan çıkan kan ve irindir.

Kınalızade, süflerin (erbâb-ı sülûk) misal âlemini, hayal gücüyle (kuvvet-i hayâl) veya herhangi bir hayal ya da batını his gücüne başvurmadan girebilmeye bağlı olarak, "şarta bağlı misal âlemi" (misâl-i mukayyed) ve "mutlak misal âlemi" (misâl-i mutlak) olarak ikiye ayırdıklarını söyler. Hatta süflerin anlatımlarına bakılırsa bu âlemin tıpkı bu dünyadaki gibi iklimleri ve vilayetleri vardır. Bu şehirlerden, içlerinde sayısız kadın hizmetçiler (halâyık) bulunan, manevi keşif ve ruhsal arınma erbabının kiler (erbâb-ı keşf ü tasfiye) dışında hiçbir kavrayışın ve aklın alamadığı, seyredemediği şaşırtıcılıkları ve ilginçleri olan ikisinin adı Cabûlsâ ve Câbülkâ'dır. Buralara ancak çok şiddetli mistik arınma ve çaba sarf edenler girebilirler. Nitekim evliyaların kerametleri, harikaları ve tasarruflarının çoğu bu âlemden

⁹ "Yakîn", sūfi terminolojide "hiçbir şüphe izi taşımayan bilgi" anlamına gelir. Üç derecesi vardır: "ilme'l-yakîn", "ayne'l-yakîn" ve "hakke'l-yakîn". Bu sıralama aynı zamanda yetkinlik bildirir. İlki burhan ve delille; ikincisi, dış duyu ve gözleme dayanan tecrübeyle; üçüncüsü ise, iç sezgi ve iç tecrübe ile kazanılan bilgidir. Birincisi nazar, rey, istidlal sahiplerine; ikincisi keşf ve zevk ehline; üçüncüsü ise marifet sahiplerine özgüdür.

¹⁰ İslâm Dünyası'nda İsrâkîlik olarak bilinen mistik/tasavvufî görüşün kurucusu Şihâbüddîn Sühreverdî görüşlerini birçok eserinin yanı sıra özellikle *Hikmetü'l-İsrâk*'ta açıklamıştır. Sühreverdî bu eserinde görüşlerini açıklarken, başlangıçta kendisinin de hırslı bir şekilde içinde yer aldığı Aristocu felsefe geleneğinin İslâm Dünyası'ndaki temsilcisi olan Meşşailiği, bilhassa misal âleminin varlığına yani idelar kuramına karşı çıktıkları için, her fırsatta eleştirir. Kınalızade'nin *Ahlâk-ı Alâf*'sinde, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İsrâk*'ından alıntılıdığı görüşleri için bkz., (Şihâbüddîn Sühreverdî, 2009, s. 154-160)..

yardımlardır (müstemidd). Yine süfilere göre, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra büyük kıyamette (kıyâmet-i kübra) yeniden bedene döndürüleceği zamana kadar kalacağı berzah âlemi de bu misal âleminden başkası değildir (müstemedd). Eğer bedenden ayrılan ruh iman, Allah bilgisi, güzel huylar ve salih ameller sahibiyse bunlar ona bu misal âleminde nurlar, pırıltılar, bahçeler, bostanlar, huriler, köşkler ve genç hizmetçiler (gilmân) olarak görünecektir; eğer ruh, cehalet, sapkınlık, kötü huylar ve çirkin ameller sahibiyse bunlar da ona yakıcı ateşler, karanlıklar, akrepler, karayılanlar suretinde görünecektir (Kınalızade, 2007, s.90-91).

Kınalızade'nin sözünü ettiği bu üç âlem yani berzah, melekût ve misal âlemi, hemen anlaşılacağı üzere, sûfi terminolojiden alınmadır. Ayrıca misal âleminin, Platon'un felsefi icadı olan meşhur idealar dünyası görüşünün İslâm Dünyası'nda aldığı şekil olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bilindiği üzere İslâm mistisizmi olan tasavvuf anlayışı, önce bir hayat tarzı ortaya çıkmış ve daha sonra felsefileşerek İslâm düşüncesinin ana akımlarından biri hatta birincisi olmuştur. Tasavvufun felsefileşmesi, onun felsefi bir mantık örgüsüne sahip bir varlık görüşü ortaya koyabilmiş olması anlamındaydı. Bu ontoloji de Tanrı tek ve mutlak varlıktır. Geri kalan her şey, bu mutlak varlığın tecellisinden ibarettir. Kâinat, Tanrı'nın tenezzülünden başka bir şey değildir. Ancak Tanrı'nın kendini göstermesi çeşitli aşamalarda gerçekleşir. Bu aşamalar sûfi teorinin değişik yorumlarına göre beş, altı, yedi veya kırk olabilmektedir. Mutlak varlığın bu düzenli (ale't-tertib) ortaya çıkma aşamalarına (merâtib-i zuhûr) "hazarât-ı ilahiyeye" denmiştir.

"Hazarât-ı ilahiyeye"yi yedi kabul edenlere göre ilk aşamada Tanrı, kendi kendisiyledir. Hakkında hiçbir şey söylenemez ve bilinemez. Bu aşamanın "ahadiyyet", "gayb-ı mutlak" vb. gibi çeşitli adları vardır. İkincisi Tanrı'nın kendisini, sıfatlarını ve bütün varlıkları ayrıntısız (ala sebîl'l-icmâl) bildiği "ilk tecelli" aşamasıdır. Bu aşamaya "vahdet", "hakikat-ı muhammediyye" gibi adlar verilir. Tanrı'nın özünü, sıfatlarını, bütün varlıkları ayrıntılı bir şekilde (ala sebîl't-tafsîl) bildiği ve "vahidiyyet", "hakikat-ı insaniyye" adlarıyla anılan üçüncü safha "ikinci belirme" (taayyün-i sâni) mertebesidir. "Hazarât-ı ilahiyeye"yi beş kabul edenler (hazarât-ı hamse) bu üç aşamayı yani ahadiyyet, vahdet ve vahidiyet mertebelerini tek bir aşama olarak kabul ederler. Dördüncüsü birbirlerini gören ve birbirlerine görünen ruhlar (ervâh) mertebesidir. Buna "âlem-i emr", "âlem-i melekût", "âlem-i ceberut" da denir. Beşincisi misâl âlemidir. Bu âlem, yaratılmış bileşik ve latif varlıklardan oluşur. Saf cisimsel varlıklar ve saf ruhânî varlıklar arasında yer alan ancak ikisinden de olmayan bir bölgedir (berzah). Bölünme parçalanma gibi özellikler taşımaz. Altıncısı cisimler dünyasıdır. Görünen, içinde yaşanan âlemdir. Bölünme ve parçalanma gibi özellikleri vardır. Yedinci ve sonuncusu ise insandır. İnsan, bütün âlemleri içine alır. Tanrısal görünme aşamalarının (merâtib-i zuhûr) son tecellisi ve tümünü kendinde toplayandır (merâtib-i câmi'a) (İzmirli, 1981, s. 315-317; Gibb, 1999, Cilt 1-2, s. 55). İşte Kınalızade'nin, soyut akıllar (ukül-i mücerrede) ve te-

miz ruhların (nüfus-ı mutahhare) ardından varlık zincirini tamamlarken sözünü ettiğini berzah âlemi (âlem-i berzah), melekler âlemi (âlem-i melekût) ve misâl âlemi (âlem-i misâl) sûfilerin bu “hazarât-ı ilahiye” denilen kozmolojilerinden alınmadır.

Varlık Basamakları İçinde İnsan

Şimdi insanın bu varlıklar arasındaki yerinin neresi olduğu sorulabilir. Acaba bu varlık zinciri içinde insan nerede bulunmaktadır? Kınalızade’ye göre, insanın, kâinatın çeşitli varlık kademeleri (merâtib-i kâinât) içindeki yeri (mertebe-i insan) ortada bulunur. Çünkü insan, ikili varlık yapısına sahiptir. İnsan, soyut (mücerred) bir ruh ve duysal bir unsur (unsur-ı mahsûs) olan bedenden oluşur. Bu nedenle insanda, kaçınılmaz olarak birbirine zıt iki yön yani “meleklik” (melekiyyet) ve “hayvanlık” (hayvâniyyet) özellikleri birlikte bulunur. Birbirine zıt olan bu yönlerden hayvan olma insanın özüne tümüyle yabancı bir özelliktir. Hayvan, her bakımdan insanın aksinedir. Zira hayvan, akıl gücünden ve meleklik özelliğinden yoksundur. Oysa insanda durum bunun tersinedir. Çünkü insanın kendisine yetecek kadar parlayan bir akıl mumu (şem’-i akl) vardır. Hayvanın yaşamak için ihtiyaç duyduğu geçim araçlarının (esbâb-ı ma’âş) tamamı doğaldır ve bunları hazır olarak bulur. Oysa insan yaşamak için her türlü ihtiyacını aklını kullanarak düşünüp tanıyarak (i’ mâl- fikr ü reviiyyet) karşılamağa mecburdur. İnsan ve hayvan “manevi yetkinlik” (kemâl-i ma’nevî) bakımından da birbirine benzemezler. Hayvanların yetkinlikleri (kemâl) de bütünüyle hazır olarak yaratılışlarında bulunur. Hiçbir çaba ve gayret göstermeden bu yetkinliği kendilerinde bulurlar. Ancak insanın yetkinliği yaratılışında hazır olarak kendilerine verilmiş değildir. Onun, insanî yetkinliği, insan olma şerefini, insana yaraşır iyiliği ve mutluluğu elde etmesi yine ancak düşünüp taşınarak aklını kullanmasıyla (reviiyyet ü fikr) mümkündür.

Mutluluğu, mutsuzluğu, noksanlığı ve yetkinliği insanın kendi elindedir. İnsan, eğer isteklerine ve arzularına (hevâ vü heves) göre yaşayarak sırf hayvanlıktan ibaret olan birinci mertebesinde bulunmaya ve davranmaya devam ederse, aşağıdakilerden daha aşağı (esfelü’s-sâfilîn) düşerek zellilik çöllerinde kalıp sefilik köşesinden ayrılamaz. Eğer güzellik için çalışsan akıl (akl-ı cemîl) ve insana yakışır düşüncesi (fikr-i nebîl) ile doğru yola girip marifetler ve faziletler tarafına yönelirse, güzel ahlak ve amelleri elde etme mertebelerinin zirvesine ulaşır yetkinliklerini kuvveden fiile çıkararak mele-i a’lâya karışır ve Allah’a yakınlaşmış (mukarrib-i Hazret-i Hakk) olur. Eğer meleklik yönünü düzenleyip geliştirerek bu yönünü hayvanî yönüne tercih edip üstün tutarsa, melekten daha üstün ve en saf soyut varlıklardan (mücerred-i mahz) daha mükemmel (ekmel) olur. Çünkü meleklik yönünden engel ve hayvanî yönüne çeken nedenler varken meleklik özelliği (meleke-i melekiyyet) kazanmıştır. Buna karşılık hayvanî tarafını ister ve o yönünü meleklik yönüne üstün tutarsa, saf hayvandan (hayvân-ı mahz) daha aşağıda ve

“onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapıktır” ayetindeki gibi olurlar (Kınalızade, 2007, s. 83-84).

İnsan Nedir?

Kınalızade'ye göre insan, beden ve ruh olarak ikili varlık yapısına sahiptir. Bu yapının gereği olarak da yaratılış itibarıyla hem hayvaniyet hem de meleklik gibi iki yöne eğilimli, iki yönü de kabul edebilir durumdadır. Bununla birlikte insanın asıl belirleyici özelliği, diğer bir ifadeyle insanı insan yapan yönü, onun ruhudur. Zira her bir varlığın kendisine özgü bir özelliği (hâsse-i mahsusa) ve özel bir belirtisi (eser-i hâss-ı mu'ayyen) vardır. Onun dışında bir şey, bu özelliğe sahip olamaz. Bunun dışındaki özelliklerde birçok varlıkla ortak olabilir. Söz gelimi kılıcın özelliği, büyük cisimleri kesme fonksiyonu ve kesiciliktir. Atın temel özelliği, süvarisine bağlılık ve savaşta saldırma ve çekilmeye yetenekli olmasıdır. Eğer o özel nitelik olmazsa kılıç sıradan bir demir parçasına, at ise eşeğe denk düşer. Benzer şekilde insanın cansızlar, bitkiler ve hayvanlarla ortak olduğu birçok özellik bulunmaktadır. Örneğin arzu/istek duyma gücüne (kuvve-i şehevâniyye) ve öfke gücüne (kuvve-i gazabiyye) dayanan eylemler bakımından insan, diğer bileşikler ve hayvanlarla ortaktır.

Ancak bunlar insanın yetkinliğini sağlayan özellikler değildir. İnsanın bunların dışında öyle bir özel niteliği ve belirtisi vardır ki hiçbir şey bu konuda ona ortak değildir. Bu özellik “konuşma”dır (nutk). Fakat bu kelimelerin telaffuzu (tekellüm-i elfâz) demek olan dıştan konuşma (nutk-ı zâhir) değildir; zira konuşamayan dilsizler gibi dıştan konuşması olmayan insanlar vardır. Bazen de, tûti denilen dudu kuşunda olduğu gibi, dıştan konuşma gerçekleşir fakat insanlık söz konusu olmaz. Burada “konuşma”dan (nutk) kasıt, “düşünme”dir; yani akılsalları (ma'kulât) kavrama gücü, düşünme ve akıl yürütme yeteneği, övülmüş ve yerilmiş ahlâkı birbirinden ayırt edebilmedir (Kınalızade, 2007, s. 85-86).

Kınalızade'de Ruh Teorisi

Kınalızade'ye göre insanın bu ayırt edici özelliği onun ruhudur. Şeriat dilindeki “ruh”a filozoflar “düşünen nefis” (nefs-i nâtıka) demişlerdir. Fakat insanda “düşünen nefis”ten başka bitkisel (nebâtî) ve hayvanî iki ruh daha bulunmaktadır. Dolayısıyla filozoflar (hukemâ) ruh deyince bu üç şeyi anlamışlardır. Bunların her birinin farklı güçleri vardır. Ruh bu güçlerle bedeni yönetir. Bitkisel ruh basit unsurlar, madenler ve tam olmayan bileşiklerde bulunmaz. Diğer canlılarda bulunur. Canlılarda büyüme ve beslenme ilkesi ve nedenidir. Bitkisel ruhun güçleri, hizmet edilen kuvvetler (kuvâ-yı mahdûme) yani gıdalayıcı (kuvvet-i gâdiyye), büyütücü (kuvvet-i nâmiye), doğurucu (kuvvet-i müvellide) biçimlendirici (kuvvet-i musavvire) ve hizmet eden kuvvetler (kuvâ-yı hâdime) yani çekici (câzibe), tutucu (mâsike), hazmedici (hâzime), itici (dâfi'a) olmak üzere iki bölüktür (Kınalızade, 2007, s. 68, 70-72).

Hayvani ruh canlılık, duyu (his), irâdî hareket (hareket bi'l-irâde) gibi hayvanın olmazsa olmaz özelliklerinin ilkesi ve nedenidir. Hayvanın türsel suretidir (suret-i nev'îyye). Kuvvetleri ikidir: Algılama (müdrîke) gücü ve hareket ettirici (muharrike) güç. Algı gücü, "dış algı" (havâss-ı zâhire) ve "iç algı" (havâss-ı bâtına) şeklinde iki sınıftır. Dış algı, dokunma (lâmise), koklama (şâmme), tatma (zâika), işitme (sâmi'a), görmeden (bâsıra) oluşur. İç algı, ortak duyu (hiss-i müşterek), hayal (hayâl), vehim edici (vâhime), hafıza (hâfıza) ve tasarruf (mutasarrıfa) güçlerinden oluşur. Hareket ettirici (muharrike) güç de ikiye ayrılır: Şehvet (şehviyye) gücü, öfke (gazabiyye) gücü (Kınalızade, 2007, s. 69, 72-74).

İnsanî ruha (nefs-i nâtika) gelince, insan bu ruh ile diğer hayvan türlerinden ayrılır ve seçkinleşir. İnsan ruhuna özgü iki güç, bilici/bilme (âlîme) güç ve eylem/eyleme (âmîle) gücüdür. Bilme (âlîme) gücü iki kısımdır: Birisi teorik felsefe diğeri pratik felsefe bakımından bilme gücü. Bunlara teorik (ilmî) akıl ve pratik ('ameli) akıl da denir. Teorik aklın belirtileri ve işlevi varlıkların hakikatini (hakâyık-ı mevcûdât) ve akılsalların türlerini (asnâf-ı ma'kulât) kavramaktır. Pratik aklın belirtileri ve işlevi ise güzel ahlakı (ahlâk-ı hasene) ve düzgün/doğru hareketleri (a'mâl-i sâliha) kötü ahlak ve çirkin hareketlerden ayırmaktır. [Ayrıca] mükemmellik ve mutluluğa götüren davranışları, eksiklik ve uğursuzluk kazandıranları bilmektir. Eyleme (âmîle) gücü, organları ve kaslar hareket ettirip görünen davranışların ortaya çıkmasının ilkesi ve nedenidir. Bilme gücünün yardımına muhtaçtır. Eyleme gücüne (kuvvet-i âmîle), pratik akıl (akl-ı âmîle) denir. Bu güce akıl denmesi mecazdır. Çünkü bu güç kavrayıcı (mücib-i idrâk) değildir, belki hareket ettiricidir. Ancak aklın gereklerinden (muktezâ-yı 'akl) olduğundan ona mecazen "akl" demek uygundur (Kınalızade, 2007, s. 74-75).

İşte insanın ayırıcı özelliği olan düşünen ruh (nefs-i nâtika) hem bilici hem eyleyici yönü olan bu ruhtur. Peki, bu özellik insana niçin verilmiştir? Kınalızade'ye göre, bu özellik, Allah'ı tanınması, onun mükemmellik (kemâl) ve celâl vasfını kavraması ve varlık zincirinde (silsile-i vücûd) bulunan akılları, ruhları, felekleri, unsurları ve bileşikleri apaçık belirtileri ve delilleriyle bilmesi, bunların ardından, rıza ahlakını (ahlâk-ı razıyye), övülmüş eylemleri (ef'âl-i mahmûde) kötü ahlak (ahlâk-ı rediyye) ve kötü davranışlardan (ef'âl-i mezmûme) ayırabilmeyi öğrenmesi ve bu sayede mutluluğu ve erdemleri elde etmesi için Allah tarafından yaratılmış ve insana verilmiştir (Kınalızade, 2007, s. 86).

Kınalızade'nin burada sözünü ettiği bu ruh teorisinin büyük ölçüde Aristo'nun konuyla ilgili görüşlerinin İslâm Dünyası'ndaki tekrarı olduğu söylemeye gerek yoktur. Bilindiği üzere Aristoteles bu görüşlerini başta *Ruh Üzerine (De Anima)* olmak üzere gerçekten kendisine ait olduğu kesinleşmiş psikoloji üzerine bir dizi eserde ortaya koymuştur (Ross, 2002, s. 26; Arsitoteles, 2000). Buna göre ruh (psykhé) bedenın kemâli (entelekhia) ve bedenın içinde taşıdığı amaçtır (telos). Bedeni olgunlaştırıp gerçekleştiren formdur (morphé). Ruh, beslenme ve

üreme görevi gören bitkisel, algı ve hareketi sağlayan hayvansal ve temel özelliği akıl (nous, dianoeisthai) olan insan ruhu olmak üzere üç tabakalıdır. İlk ikisi insanî ruhun maddesi konumundadır. Aristo akli da duyu verilerini işleyip biçimlendiren yani tek insandaki tecrübelerle bağlı biçimi olan edilgin akıl ve tüm insanlarda bir ve aynı olan etkin akıl şeklinde ikiye ayırır. İlk bağlı olduğu bireyde ortaya çıkar ve onunla yok olur. Etkin akıl ise meydana gelmemiştir ve yok olmayacaktır: yani bireyin ölümsüz yönüdür (Gökberk, 1980, s. 86-87).

Aristoteles'in bu ruh teorisinde özellikle etkin akıl için söyledikleri daha sonraki Aristotelesçi tefsirciler arasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Aristoteles *De Anima*'da, etkin akılın ruhun seçkin bir kısmı olduğunu, bedenden ayrı olarak var olabileceği, çünkü ruhun diğer kısımlarından ayrı bir kaynaktan çıkma olduğunu söylemiş fakat hangi kaynaktan çıktığı hakkında bir şey söylememiştir. M.S. 3. Yüzyılın başlarında Atina'da öğretimde bulunan en ünlü Aristotelesçi şarih Aphrodisiaslı Alexander etkin aklın kaynağının İlk Neden yani Tanrı olduğu yönünde bir görüş ortaya attı. Bu görüşün etkisiyle yine aynı dönemde Ammonius Saccas (M.S. 175-242) tarafından kurulan ancak kesin biçimini Plotinus (203-270) sayesinde kazanan Yeni-Platonculuk ortaya çıktı (O'leary, 1971, s.19-21).

Plotinus, Tanrı'dan çıkıp yine Tanrı'yı son amaç edinen emanatist panteizmi savunan bir felsefe kurdu. Bu sistemde tüm varlıklar Bir olan Tanrı'dan, Akıl (Nous), Ruh (psykhe) ve cisimler âlemi (physis) şeklinde, ışığın güneşten çıkması gibi, türüyorlardı. Bu felsefede insanın amacı, Platoncu ve Stoacı ahlak anlayışlarına da uygun olarak, ruhunu temizlemek ve gittikçe Tanrısal varlığa benzemek olarak belirtilmişti. Bunun yolları da müzikle, sanatla ve en önemlisi felsefeyle meşgul olmaktı. Özellikle felsefeyle uğraşan ruhlar ölümden sonra da temizlenmeye devam etmekteydi (Weber, 1991, s.110-118). Plotinus'u izleyenler onun görüşlerini Aristoteles'in görüşleriyle aynı görmeye başladılar. Son dönem peripatetikleri ile yeni-platoncular yavaş yavaş birbirine karıştılar (Vorlander, 2004, s. 161). Roma yeni-platoncu okulundan *Enneadlar*'ı derleyen Plotinus'un öğrencisi Porphyrios (ö. 301) Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin aynı olduğunda ısrar etti. Aristoteles'in kategorilerine ait yazdığı *İsagoji* adlı kitabında tümeller sorununu açık şekilde betimlemesi sayesinde ortaçağ felsefesinin gidişi üzerinde de etkisi bulunan Porphyrios, yeni-platoncu sistem içindeki Platoncu ve Aristocu fikirleri meczetme işini tamamlayan ve özellikle de Aristoteles'in bilimsel yöntemlerini tanıtan kimse olarak önemlidir (Weber, 1991, s. 118-110; O'leary, 1971, s. 23). Ayrıca onun yayınladığı hocası Plotinus'a aid *Enneadlar* kitabının son üç bölümü¹¹

¹¹ *Enneadlar* Dokuzluklar demektir ve Plotinus'un elli yaşından sonraki on yedi yıl boyunca kaleme aldığı düşüncelerinin öğrencisi Porphyrios tarafından her biri dokuz bölümlük altı kitapta toplanmasıyla oluşan eseridir. *Enneadlar*'ın Türkçe'ye yapılan iki özet çevirisi için bkz., (Plotinus, 1996; Plotinos, 2008). Burada sözü edilen *Aristo Teolojisi* adlı eser, Aristoteles'e nispet edilen ve gerçekte *Enneadlar*'ın 4, 5 ve 6. kitaplarının bir özeti olan *Theologia* adlı bir kitaptr. Bu kitap ilk Arap filozofu el-Kindi için Abd el-Mesih b. Nâima el-Hımsî tarafından

Aristo Teolojisi olarak tanınmış ve özellikle İslâm dünyasında yeni-platonculuğun başlıca kaynağını oluşturmuştur. İşte Aristoculuk ve yeni-platonculuktan gelen bu ruh anlayışı, hem Hristiyan mistisizminde hem de İslâm felsefesi tarihinde önemli rol oynamış görünmektedir (O'leary, 1971, s. 21). Kınalızade'nin yukarıda açıklanan ruh teorisinin de önemli ölçüde bu görüşlerin İslâm Dünyası üzerinden Osmanlılara ulaşan şekli olduğu açıkça görülmektedir.

Felsefi Ruh Teorisinin Sufi Ruh Teorisiyle İlişkilendirilmesi

Öte yandan Kınalızade uzun anlatımların ardından felsefi ruh teorisinin sufi ruh teorisindeki ve bunların da Kuran'da ruh için kullanılan karşılıklarından söz eder. İlk ilişkilendirmede, anlatım açık olmamakla birlikte, tasavvuf dilinde insanî ruhun bilici gücüne (âlîme) melekî nefis (nefs-i melekî); yapıcı gücünün (âmîle) şehvî kısmına, vahşî nefis (nefs-i behîmî); gazabî kısmına ise canavar nefis (nefs-i sebû'î) dendiği belirtilmektedir (Kınalızade, 2007, s. 76).

İkinci ilişkilendirme anlatım daha ayrıntılıdır. Bu anlatımda bilici, gazabî ve şehvî güçlere karşılık gelen melekî, sebû'î ve behîmî nefis arasında basamaklandırma da yapılmaktadır. Buna göre, bunların en aşağısı behîmî, ortası sebû'î ve en üstünü de melekî nefistir. İnsan behîmî nefsi ile hayvanlara, melekî nefsi ile meleklerle yakın ve ortaktır. İnsan davranışlarının dayandığı seçme (ihtiyâr) gücü melekî nefsin elindedir. Bu güç diğer nefislerin eline geçerse insan meleklikten çıkıp hayvanlık uçurumlarına düşer.

Kınalızade Kuran'da bazı kavramlarla bu nefislere işaret edilmiş olduğunu söyler. Buna göre, Kuran'da melekî nefsin karşılığı sükûn bulmuş nefis (nefs-i mutma'inne), sebû'î nefsin karşılığı ayıplayıcı nefis (nefs-i levvâme) ve behîmî nefsin karşılığı ise emredici nefistir (nefs-i emmâre). Emredici (emmâre) nefis daima kötülüğü, hevesleri, fuhşu ve şehvetleri yapmaya yönlendirir. Ayıplayıcı (levvâme) nefis bazen şehvetlerle yakınlık kurar. Ardından pişmanlık duyar. Kendine serzenişte bulunur ve ayıplar. Sükûn bulmuş (mutma'inne) nefis ise bütün bu nefsanî ve şeytânî tahriklerden kurtulmuş ve sükûn bulmuştur. İyi huylar ve davranışların müdavimi olmuştur. Bilginlere (hukemâ) göre melekî nefis kendisinde edep bulunan, sebû'î nefis edep bulunmayan ancak edeplenebilir (kâbil-i edeb), behîmî nefis ise ne edep ne edeplenebilir olan nefistir.

Hayvanî (behîmî) nefsin yaratılış amacı bedenî bekâsıdır. Zira düşünen nefsin (nefs-i nâtıka) [yani bilici/âlîme nefis] mükemmelliği (kemâl) elde etme bineğidir. Yırtıcı (sebû'î) nefsin yaratılış maksadı ise hayvanî/behîmî nefsi kırmaktır. Çünkü hayvanî nefsin zararları bu nefis ile defedilir. Bazı bilginler insandaki bu üç nefsi bir

tercüme edilmişti. Hellenistik devirdeki Grek felsefesinin bir özeti olan bu eserin tarihi değeri çok büyüktü. Müslümanlar bu *Theologia*'ya (*Asolocya*) bir lütuf gibi bakmışlardı. Çünkü eserde hemen bütün İslâm felsefi düşüncesinin temel taşını oluşturan sudûr nazariyesi geniş bir şekilde açıklanmaktaydı. Bkz. (M. Fahri, 2004, s. 43-44).

ağılda (=beden) bir araya gelmiş melek (âlîme/melekî), köpek (=sebu'î) ve domuz (behîmî) benzetmişlerdir. İnsandaki nefis güçleri arasındaki ilişkileri anlatan diğer bir örnek ise şöyledir. Yine bilginler arasında bilinen bu örneğe göre ruh ve güçleri yanında köpeği bulunan ata veya eşeğe binmiş bir süvariye/avcıya benzetilmiştir. Eğer avın idaresi süvaride yani akılda/bilici nefiste olursa her üçü de amacına erişir ve mutlu olur. Avın idaresi binekte olursa her gördüğü yeşillik ve sebzeliğe bilinçsizse (bi-ihyâr) yönelir hem av fırsatı kaçar hem de yanındakiler telef olur. Eğer sevk ve idare köpeğin elinde o da her gölgeyi istenen av hayvanı sanarak çalılıklara hatta uçurumlara atlayıp hem kendini ve yanındakileri telef eder (Kınalızade, 2007, s. 93-94).

Felsefe

Burada şu soru sorulmalıdır; acaba insan, kendi mükemmelleşmesini ve mutluluğunu sağlayan bu bilgileri ve bunlara dayanan eylemlerin bilgisini nasıl elde edecek ve nereden öğrenecektir? Kınalızade'nin bu görevi, felsefeye (hikmet) verdiği görülmektedir. Çünkü insan, varlıkların (mevcûdât-ı hâriciyye) gerçek hallerinin (nefsü'l-emrde ne hâlde ise) bilgisini, yetileri ve yeteneği ölçüsünde, ancak felsefeye edinebilir. Sadece varlıkların doğru bilgisini edinmek değil, en doğru davranışların neler olduğu bilmek ve bunlara göre davranmak da ancak felsefeye mümkündür. Buna göre felsefe iki büyük kısma ayrılmaktadır. Birincisi, varolmalarında bizim hiçbir etkimiz olmayan varlıkları gerçek durumlarıyla bilmeyi amaçlayan teorik felsefe (hikmet-i nazariyye) ile bizden yani insandan doğan durumları inceleyen pratik felsefe (hikmet-i ameliyye). Birinci kısmın yöntemi, akılcı araştırma (bahs) ve akılcı düşünmedir (nazar). İkincisinin yöntemi ise insan ruhunu (nefs-i insâniyye) temizleme (tahliye) ve donatmadır (tezkiye) (Kınalızade, 2007, s. 47-48).

Teorik felsefeye, dış dünyadaki bütün varlıkların özleri (mâhiyyât- eşyâ) doğru yöntemler ve sağlam kanıtlarla bilinir. Bu varlıklar madde ile ilişkisine göre üç grupta toplanır. Her bölüm teorik felsefeni bir dalı tarafından incelenir. Böylece teorik felsefenin üç dalı ortaya çıkar. Birinci gruptaki varlıklar ne dışarda ne de zihinde heyûlâ yani maddeye bulaşmamışlardır. Çünkü madde, eksiklik ve sefaletin mayasıdır. Madde, dolayısıyla doğa kirlidir. Bunlar Tanrı, akıllar ve ruhlardır. Felsefenin bu varlıkları inceleyen dalına metafizik (ilm-i ilâhî) veya konuları maddeyle kirlenmemiş olduğundan "yüksek ilim" (ilm-i a'lâ) adı verilir.

İkinci gruptakiler, üçgen dörtgen, küre gibi zihinde maddesiz, dışarıda maddeye muhtaç varlıklardır. Bunları inceleyen felsefe dalı, matematiktir (ilm-i riyâzî). Maddeyle bütünüyle ilgisiz olmayan nesnelere incelediği için "orta ilim" (ilm-i evsât) da denir. Astronomi (hey'et), geometri (hendese), aritmetik (hisâb) ve müzik (mûsikî) alt dallarıdır. Kınalızade'nin matematik bilimler değerine ilişkin açıklaması dikkat çekicidir. Buna göre matematik, metafiziğe hazırlayıcıdır. Nitekim önceki bilginler (hukemâ) yani öğretime başlayanların ve çocukların zihinlerini düzenleyip (riyâzet) metafiziğe yöneltmek için işe matematikle başladılar. Çünkü bu bilimlerde şüphe, zan, vehim bulunmaz. Meseleleri apaçık, delilleri kesindir.

Bu nedenle, doğası apaçıklığa (yakîn-i mahz) alışan kişi, metafizik ve hatta doğa bilimlerinde zanla yetinmez ve apaçıklık aramaya eğilimli ve tutkun olur.

Üçüncü gruptaki varlıklar, hem zihinde hem de dış dünyada maddeli olarak bulunanlardır. Bunları “doğa bilimi/fizik” (ilm-i tabî’i) harekette ve sükûnette olmaları bakımından inceler. Konusu maddeye muhtaç nesnelere olduğu için buna “aşağı ilim” (ilm-i esfel) de denir.

Pratik felsefeye (hikmet-i ameliyye) gelince burada insanın gücü ve iradesine (kudret ü ihtiyâr) bağlı olarak ortaya çıkan durumlar incelenir. Pratik felsefe de üçe ayrılır. Birincisi “tek insan”dan (şahs-ı vâhid) kaynaklanan yapıp etmelerdir. Bunları inceleyen pratik felsefe dalına “ahlak ilmi” (ilm-i ahlâk) denir. Konusu her bireyin, diğer bireylerle birlikteliği gözetilmeksizin, iyi ve övülmüş (hasen ü memdûh) olup yerilmiş ve kötü (mezmûm u makbûh) olmaması istenen huylardır. İkinci kısım, ev halkının (ehl-i beyt ve erbâb-ı menzîl) yapıp etmelerini inceleyen “ev yönetimi”dir (ilm-i tedbir-i menzîl). Burada çoluk çocuk, hizmetçiler, köleler gibi ev halkını oluşturan bireylerin birlikte nasıl güzel ve düzenli bir şekilde geçinip yaşayacakları araştırılır. Pratik felsefenin üçüncü kısmı, şehir ve ülke halkını birbiriyle ilişkilerinden doğan durumları ve eylemleri inceleyen “siyaset bilim”dir (ilm-i tedbirü’l-medîne) (Kınalızade, 2007, s. 49-51).

Felsefenin İnsan Hayatındaki Yeri

Kınalızade’ye göre insanın amacı mutluluktur. Ancak insanın mutluluğu bedeninde değil ruhunda mutluluğudur. Ruhun mutluluğu, onun “Tanrı’ya yaklaşması ve mele’-i a’lâ dahil olması” (kurb-i Hakk’a vusul ve zümre-i mele-i a’lâya duhûl) demektir. Ruhun bu ebedî mutluluğu da iki şeyle mümkündür. Tanrı bilgisi (marifet) ve inancı (iman) ve buna uygun bir yaşam. Bunun için insan önce batıl inançlardan, basit ve karmaşık cehaletlerden sıyrılmalıdır. Kalbini şüpheden uzak tutmalıdır. Ardından “hakikî ve uygun ilimler”i (ulûm-u hakka ve mutâbaka) ve doğru inaçları (i’tikâdât-ı sahiha) öğrenmelidir. İnsan bu bilgileri ancak teorik felsefe ile elde edebilir. Fakat insanın mutluluğu için bu bilgi de yeterli değildir. Bir de bu bilgiyle amel etmeli yani güzel davranışlar (mehâsin-i a’mâl) sergilemeli ve güzel huylar (mekârim-i ahlâk) edinmelidir; rezillik içeren davranışlardan (a’mâl-i deniyye) ve kötü huylardan (ahlâk-ı rediyye) sakınmalıdır. İşte bu bilgileri insana kazandıran da pratik felsefe, özellikle de ahlâk felsefesidir.

İnsan, teorik felsefe öğrenip iç dünyasını sağlam doğru inançlar, uygun bilgilerle doldurur sonra da pratik felsefe öğrenerek bu inanç ve bilgilere göre yaşar, ahlakını güzelleştirir Tanrı’ya ibadet ederse, ruhu, kutsal ruhlarla ve yüce nurlara denk hale gelir. Manevî bir gelişme içine girer ve ruhânî bir yükselişe başlar. Mıknatısın demir parçalarını çekmesi gibi mele-i a’lâ onu kendi tarafına çeker. Şimşek hızıyla aradaki mesafeye kat ederek kutsal alemde durumuna uygun bir doğruluk ve ermişlik makamında sonsuza dek kalacaklar (ebede’l-âbidîn mü’ebbed ü hâlidîn) (Kınalızade, 2007, s. 53-55) arasına katılır.

Değerlendirme

Kınalızade'nin burada yer yer tarihsel köklerine işaret edilen ontolojik ve antropolojik görüşlerinin tamamına yakını, Türkçe'de onun gibi bir eser yazmak için *Ahlâk-ı Âlâî*'yi kaleme aldığı, ana kaynağı konumundaki Nâsireddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinden aktarmadır. Söz konusu görüşler büyük ölçüde neredeyse aynı anlatımlarla Tûsî'nin eserinde geçmektedir. Başta felsefenin (hikmetin) tanımını, bölümleri, Aristo'dan gelen üçlü ruh teorisi, ruhun özellikleri, bu ruh teorisini sûfi ve Kur'ânî kavramlarla ifadesi, varlıkların unsurlardan Tanrı'ya doğru bir merâtib oluşturduğu, insanı dual yapısıyla bu merâtibi tam ortasında bulunduğu, mutluluğun sözü edilen bu ontolojik merâtibte ruhun manevî yükselişiyle gerçekleşebileceği, bu yükselişin teorik ve pratik kısımlarıyla ancak felsefenin sağladığı bilgi ile kazanılabileceği vb. gibi *Ahlâk-ı Âlâî*'deki pek çok görüş bazen ayrıntılara varıncaya dek aynen Kınalızade tarafından *Ahlâk-ı Nâsırî*'den alınmadır¹².

Öte yandan bu genel fikirler tablosu içine Kınalızade'nin katkıları da yok değildir. Sözgelimi Aristo'dan gelen üçlü ruh teorisi Kınalızade'de Tûsî'ye göre daha ayrıntılı açıklanmaktadır. Doğadaki varlık alanları arasında geçişi sağlayan türler bakımından da iki yazarın verdiği örneklerde bazı farklar görülmektedir. Hayvanlar insanlar arasındaki sınır türlere Tûsî, at ve şahini örnek gösterirken Kınalızade'de bu bağlantı at, maymun, fil ve tûtî ile kurulur. Yine insan dünyasının ilk aşamasında Batı Sudan ve diğer yerlerdeki insanların bulunduğu yönündeki fikirleri Tûsî'de de görülmektedir. Bununla birlikte Tûsî, bu basamaktakiler arasında "Etrak"ın yer aldığından söz etmemektedir (Tûsî, 2005, s. 81-85; Kınalızade, 2007, s. 78-80)¹³.

İnsanların en üstünlerinin sırasıyla sanatkârlar, bilginler, veliler ve peygamberlerden ibaret olduğu şeklindeki görüş hem *Ahlâk-ı Âlâî* hem de *Ahlâk-ı Nâsırî*'de geçmektedir. Buna karşılık Kınalızade'nin peygamberleri de en üstün olanlara doğru nübüvvet (nebiler), risâlet (resüller), ulu'l-azm yani büyük peygamberler ve hatmiyyet makâmı yani Hz. Muhammed olarak derecelendiren görüşüne Tûsî'de rastlanmaz (Tûsî, 2005, s. 85; Kınalızade, 2007, s. 80-83).

Bu nokta ile ilgili önemli bir sorun, Kınalızade'nin ifadesiyle "merâtib-i

¹² *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin iki Türkçe tercümesi için bkz., (Nasiruddin Tûsî, 2007; Nasireddin Tûsî, 2005). Biz Kınalızade'nin eseriyle yapacağımız karşılaştırma için *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin ikinci sırada sözü edilen Türkçe tercümesinden yararlandık.

¹³ Ayrıca Kınalızade'nin "Etrak" ile ilgili görüşlerinin onunla ilgilenen araştırmacılarca farklı şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Sözgelimi eserin sadeleştirmesini yapan Algül, bu örneği hafzetmiştir (Kınalızade, Tarihsiza, s. 70). Bizim yararlandığımız çeviri yazıyı hazırlayan Koç bu noktaya değinmez. Ancak Kınalızade'nin bir kez de kitabının ahlâk ve mizaçları bakımından çeşitli topluluklardan bu arada Türklerden söz ettiği bölüme atfen onun burada geçen "Rum" tabiri ile Anadolu Türklerini, "Türk" tabiri ile de Asya Türklerini kastettiğini zanneder. Oysa buradaki "Rum" Yunanlı veya Romalı anlamındadır. Bkz., (Kınalızade, 2007, s. 17, 396-397). Söz konusu noktada Kınalızade'ye en sert tepki, güzel ahlâkı öğretmek için yazılmış eserde mezhep gayretiyle gayr-i ahlâki bir örnek seçildiğini söyleyen Demir tarafından gösterilmiştir. Bkz., (Demir, 2005, Cilt I, s. 159).

kâinât” veya “silsile-i vücûd” anlayışının, özellikle eski astronominin terimiyle Ay-
altı evren kısmında biyolojik anlamda bir evrim düşüncesini yansıtır yansıtmadı-
ğdır. Kınalızade’nin tasvir ettiği bu canlı doğa anlayışı bir evrim değil bir olgun-
laşma/tekmül düşüncesini yansıtmaktadır. Zira modern anlamda evrim düşün-
cesinde temel nokta türlerin değişmesi, hatta birbirine dönüşmesidir. Bu teorinin
en hayati tezlerinden birisi kendi sınırları içinde değişmeden kalıp devam eden
tür anlayışının reddedilmesi ve dönüşümün de tamamen doğal/harici nedenlerden
kaynaklanmasıdır. Oysa Kınalızade’nin sunduğu şekliyle doğada türler arasında bir
dönüşümden söz edilmemektedir.

Kınalızade’nin Tûsî’den farklı olarak ortaya attığı görüşlerin en önemli-
si “varlık zinciri”nin (silsile-i vücûd) sonundaki uhrevi âlemi, sufi görüşe uygun
olarak berzah âlemi, misal âlemi, melekût âlemi gibi alanlarla zenginleştirmesidir.
Özellikle misal âlemine çok önem verir ve bu manevi âlemin oldukça renkli ve
etkileyici bir tasvirini yapar. Kınalızade’nin ontolojik ve antropolojik görüşlerinde-
ki hatta felsefe anlayışındaki özgünlüklerin varlık zincirine eklediği bu halkalarla
ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Zira ebedi mutluluğu, ruhun bu âleme yük-
selişi ve dolayısıyla Tanrı’ya olabildiğince yaklaşmasında görmektedir. Bu nedenle
Kınalızade’nin iki noktada filozoflara çok sert eleştiriler yönelttiği görülmektedir.

Bu eleştirilerin birincisinde felsefecileri, ruhun ve öte dünyanın varlığını
reddetmekle suçlar ve bunların yanına doğa bilimcilerini eklemekten de geri dur-
maz. Filozoflara bağlı olan (etbâ’-ı felâsife) bu gruplardan zendeka ve ibahiyye
peygamberlerin tekliflerini önemsemezler. Şeriatı bozuk, dini kölelik olarak gö-
rürler. İnsanın diğer canlılardan bir farkının olmadığını ve yaşamın amacının do-
layısıyla gerçek gerçek mutluluğun olabildiğince haz elde etmek olduğunu ileri
sürerler. Mülhidler ise cennette bedensel hazların olmayacağı gerekçesiyle beden-
lerin diriltilmesi (haşr-ı beden) ve bedensel uhreviliği (cismânî me’âd) reddederler.
Kınalızade’ye göre felsefecilerin çoğu (ekser-i felâsife) bu görüştedir. Nitekim onun
İbn Sina ve Nâsır Tûsî’yi de bunlar arasında zikrettiği ve bunları Yunan filozofları-
nın çanak yalayıcıları (kâse-lîs) olarak nitelediği görülmektedir. Zira İbn Sina, *Şifâ*
ve *Necât* adlı eserlerinde haşri ispatlamış fakat Me’âd risalesinde bu aksine deliller
göstermiştir. Aynı şekilde Nâsır Tûsî, *Tecrid* kitabında bedenlerin uhreviliğini dile
getirmiş ancak öte yandan *Ahlâk-ı Nâsırî*’de bunun olumsuzluğu yönünde yazı yaz-
mıştır (Kınalızade, 2007, s. 87-89).

Kınalızade, filozofları bir kez de misal âleminin varlığına karşı çıktıkları için
yöntemleri üzerinden eleştirir. Bu eleştiriye neden olan *Şerh-i Makâsîd*’inde delil-
leri zayıf olduğundan hakikat araştırmacılarının (muhakkıklar) misal âleminin varlığı
görüşüne itibar etmediklerini söyleyen Sadi Taftazani’dir. Kınazade, hakikat araş-
tırmacılarının akılcı düşünme taraftarları (erbâb-ı nazar) olduğu söyleyerek bunları
mum ışığı ile karanlıkları aydınlatmaya çalışan kişilere benzeter. Oysa bu âleme
akıl ile değil keşif ve vicdan yoluyla ulaşılabilir. Nitekim akılcı düşünme erbabının

reisi olan İbn Sina bile akıl ile anlaşılamayan şeylerin varlığının mümkün olduğunu itiraf etmiştir (Kınalızade, 2007, s. 92).

Bu eleştiriler Kınalızade'nin görüşlerini anlamak bakımından çok önemlidir Zira burada Kınalızade'nin, mutluluğu ruhun ontolojik skalada Tanrı'ya doğru yükselişi olarak görmekle birlikte bu mistik süreci dinî nasrlara uygun bir şekle sokmaya çalıştığı görülmektedir. Bu bakımdan Tûsî'den açıkça ayrı düşmektedir. Çünkü Tûsî Yunan filozoflarının görüşleriyle süslediği eserinde Aristocu mutluluk anlayışını savunmakta ve hikmetle erdemli kılınan ruhun tanrısal bir akla dönüşerek bu dünyada kazandığı mutluluğu ebedileştirebileceği ileri sürmektedir (Tûsî, 2005, 108-114). Oysa Kınalızade, hayattayken ruhun uhrevi âleme seyrini mümkün görmekle birlikte, ısrarla bedenlerin dirilişi (haşr-ı ebdân) nassını vurgulayarak insan için asıl mutluluğun kıyamet günü (kıyamet-i kübra) bedenlenen ruhun uhrevi mutluluğu olduğunu söylemektedir. Ancak Kınalızade'nin mistisizminin geleneksel tasavvufi çizginin dışına çıktığı sezilmektedir. Zira dinî ibadetlerin önemini vurgulamak ve bunlara yönelik eleştirileri tekfir etmekle beraber (Kınalızade, 2007, s. 87), insan ruhuna, onu erdemli kılacak özellikleri kazandıracak (tebdil-i ahlâk) işlemlerin aracı olarak açıkça felsefeyi (hikmeti) öne çıkarmaktadır. Ona göre insan, yukarıda da gösterildiği üzere, Tanrı'nın gerçek bilgisini ve inancını kazandıracak hakiki ve uygun bilgileri teorik felsefeyle, buna uygun güzel davranış ve amellerin bilgisi ise pratik felsefeyle kazanır (Kınalızade, 2007, s. 55). Biz, bu mistik anlayışa İshrakilik dendiğini biliyoruz. Nitekim Kınalızade, misal âleminin ve bu âlemdeki ruhani nurların varlığının söz konusu anlayışın kurucusu Şeyh-i İshrâk Şihâbüddin Sühreverdî'nin meşhur eseri *Hikmetül-İshrâk*'ta ruhani rasatlarla ispatladığını ileri sürmektedir. Bu durumda *Ahlâk-ı Alâî*'de İshrakî bir yazarla karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz. Keza kendisini "hanefiyyu'l-mezheb işrâkiyyu'l-meşreb" olarak niteleyen 17. yüzyıl yazarı Katip Çelebi'nin son eserinde, *Ahlâk-ı Alâî*'yi hikmet ve şeriatı uzlaştırmış mübarek bir kitap olarak görmesini, hakikati arayan Müslümanların bu kitabı zikir niyetine okuyup canı gibi korumasını istemesini ve yazarı Kınalızade'yi de "dehre bir gelenlerden" olarak vafsetmesini de bu yargımızı güçlendiren bir delil gibi görebiliriz (Katip Çelebi, 15 Zi'l-Hicce 1286, s. 87).

Sonuç

Kınalızade'de teolojik, filozofik, dinî ve mistik özelliklerin karışımı ve bu bakımdan İslâm kültürünün konuyla ilgili görüşlerinin adeta derlemesi olan bir ontoloji ve felsefi antropoloji ile karşılaşırız. Oysa onun yaşadığı dönemde Batı'da ortaya çıkmaya başlayan modern bilim ve felsefe daha sonra hızlı bir biçimde "ontolojik ve epistemolojik yalınlaşma ve daralma" adı verilebilecek çok daha farklı bir süreçte seyredecektir. Batı Dünyası'nda öncelikle bilgiyi bir içsel ilerleme olarak gören, ruhumuzu mükemmelleştirerek bizi varlıkla birleştirdiği düşünülen bilgi anlayışı, tamamen terkedilmese bile, zamanla gücünü kaybetmiştir. Tıpkı İslam Dünyası'nda, Osmanlılarda ve bu arada Kınalızade'de gördüğümüz anlayışın bir

benzeri olarak bilgiye mistik ve uhrevi bir görev yükleyen bu transformatif bilgi anlayışının karşısına özellikle 16. yüzyıldan itibaren Batı'da tamamen farklı ikinci bir bilgi tipi çıkmış ve gittikçe ilgi görmeye başlamıştır. Bu yeni anlayışa göre bilgi, içsel veya ruhsal tekemmülün değil eşyaya, dünyaya egemen olmanın aracıdır. Bu yeni bilgi anlayışı Francis Bacon (1561-1626) tarafından “bilgi güçtür” ve daha sonra gelen Auguste Comte (1798-1857) tarafından da “muktedir olmak için bilmek” olarak formüle edilmiştir (Brehier, 1966, s. 28-30).

Batı düşüncesinin ontolojik alandaki değişimine gelince, Kınalızade'de ifadesini bulan kozmolojiden farklı ve karşıt olarak, her noktasında homojen ve her bölgesinde aynı kanunların geçerli olduğu bir evren tasarımı geliştirilmiştir. Bu anlayış, bilimsel ifadesini Kopernik (1473-1543) astronomisi ve Galilei (1564-1642) fiziğinde, felsefi anlatımını ise Descartes'ın (1596-1650) “res cogitas”tan (düşünen şey) iyice ayırıp onun karşısına koyduğu “res extensa” (uzamlı olan şey) kavramında bulur. Modern bilim, temel niteliği (atributum) “yer kaplama”, “uzam” olan bir gerçeklik üzerinde gelişmiştir. Öyle ki burada “düşünen şey” (res cogitans) bile “yer kaplama” bakımından anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılır. Bu yalınlaşma ve daralma süreci, Hume'un (1711-1776) metafizik eserleri ateşe atma tavsiyesi, Kant'ın (1724-1801) ünlü numen bilinemez fenomen bilinir” görüşü ve pozitivistlerin metafiziği reddeden kesin tavırları eşliğinde, Descartes'ta görülen sınırları da aşır bir süre sonra ruhî tözüün inkarına ve maddî tözüün de fenomenal yapısı dışında gerçekte ne olduğunun bilinemeyeceği görüşüne kadar varmıştır (Yurtoğlu, 2009, s.363-364).

KAYNAKLAR

- Adivar, A. Adnan. (1980). *Bilim ve Din*, İstanbul: Remzi.
- Aristoteles. (2001). *Rub Üzerine*. Çev: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa.
- Asimov, Isaac. (2006). *Bilim ve Buluşlar Tarihi*. çev: Elif Topçugül. Ankara: İmge.
- Âşık Mehmed. (2007). *Menâzirü'l-Avâlim*. Hazırlayan: Mahmûd Ak. Cilt II. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Brehier, Emile. (1966). *Bugünkü Felsefe Konuları*. Çev: Mehmet Toprak. İstanbul: Remzi.
- Demir, Remzi. (2005). *Philosophia Ottomanica Osmanlı imparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi Eski Felsefe*. Cilt I. Ankara: Lotus.
- Fahri Macit. (2004). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev: Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to.
- Fârâbî. (1990). *El-Medinetül-Fâzıla*, Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gibb E.J., Wilkinson. (1996). *Osmanlı Şiir Tarihi*. Çev: Ali Çavuşoğlu. Cilt 1-2. Ankara: Akçağ.
- Gökberk, Macit. (1980). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi.
- İbn Sina. (2005). *İşaretler ve Tembihler*. Çev: Ali Durusoy vd.. İstanbul: Litera.
- İzmirli, İsmail Hakkı. (1981). *Yen-i İlm-i Kelâm*. Hazırlayan: Sabri Hizmetli. Ankara: Umran.

- Katip Çelebi. (1145). *Cibannüma*. Müteferrika Tab'ı. İstanbul.
- Katip Çelebi. (15 Zi'l-Hicce 1286). *Mizânu'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Abakk*, s. 87. (*Mecmû'a-i 'Ülüm* içinde, 15 Zi'l-Hicce 1286, sayı 2).
- Kınalızade Ali Efendi. (Tarihsiza). *Ablâk, Ablâk-ı Alâ'i*. Hazırlayan: Hüseyin Algül. Tercüman 1001 Temel Eser, No: 30.
- Kınalızade Ali Efendi. (Tarihsizb). *Devlet ve Aile Ablâkı*. Hazırlayan: Ahmet Kahraman. Tercüman 1001 Temel Eser. No: 69.
- Kınalızade Ali Efendi. (2007). *Ablâk-ı Alâi*. Hazırlayan: Mustafa Koç. İstanbul: Klasik.
- Mason, Stephen F. (2001). *Bilimler Tarihi*. Çeviri: Umur Daybelge. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Nasiruddin Tusi. (2007). *Ablâk-ı Nâsiri*. Editör: Tahir Özakkaş. Ankara: Litera.
- Nasireddin Tusi, (2005). *Ablâk-ı Nâsiri*. Çev: A. Vahap Taştan. Ankara: FCR
- O'leary, De Lacy. (1971). *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. Çev: Hüseyin Yurtaydın&Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Plotinus. (1996). *Enneadlar Seçmeler*. Türkçesi: Zeki Özcan. Bursa: Asa.
- Plotinus. (2008). *Enneadlar*. Çev: Haluk Özden. İstanbul: RM
- Ross. David. (2002). *Aristoteles*. Çev: Ahmet Arslan vd. İstanbul: Kabcacı.
- Şihabüddin Sühreverdî. (2009). *İşrâk Felsefesi Hikmetül-İşrâk*. Çev: Tahir Uluç. İstanbul: İz.
- Şemseddin Sâmî. (1996). *Kâmûsu'l-A'lâm*. Cilt 3, 5. Ankara: Kaşgar.
- Topdemir Hüseyin Gazi & Unat Yavuz. (2008). *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem.
- Unan, Fahri. (2004). *İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet –Kınalızade Ali'nin Medinetül-Fâzıla'sı*, Ankara: Lotus.
- Weber, Alfred. (1991). *Felsefe Tarihi*. Çev: H. Vehbi Eralp. İstanbul. Sosyal.
- Vorlander, Karl. (2004). *Felsefe Tarihi*. Çev: Mehmet İzzet & Orhan Saadeddin, İstanbul: İz.
- Yurtoğlu, Bilal. (2009). *Katip Çelebi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.