



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

KINALİZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN AHLÂK-I ALÂÎ
ÇERÇEVESİNDE DEVLET FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümevra YOLCU

BURSA- 2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN AHLÂK-I ALÂÎ
ÇERÇEVESİNDE DEVLET FELSEFESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümevra YOLCU

Danışman:

Dr. Öğretim Üyesi Hidayet PEKER

BURSA- 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı'nda 701621026 numaralı Sümeyra YOLCU'nun hazırladığı "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî Çerçevesinde Devlet Felsefesi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 04.10.2019 günü 16:00 - 16:45 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının Başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna Oybirliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Dr. Öğretim Üyesi Hidayet PEKER

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Şenol KORKUT

Osmangazi Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Bursa Uludağ Üniversitesi

04.10/2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 31/07/2019

Tez Başlığı / Konusu: **Kınalzâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî Çerçevesinde Devlet Felsefesi**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **101** sayfalık kısmına ilişkin, 31/07/2019 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- İçindekiler hariç
- 3- Dipnot hariç
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
31/07/2019

Adı Soyadı: SümeYra YOLCU

Öğrenci No: 701621026

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: İslâm Felsefesi

Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman
Dr. Öğretim Üyesi Hidayet PEKER

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Kınalızâde Ali Çelebi’nin Ahlâk-ı Alâi Çerçevesinde Devlet Felsefesi**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarım kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
31/07/2019

Adı Soyadı : SümeYra YOLCU

Öğrenci No : 701621026

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : İslâm Felsefesi

Statüsü : Y. Lisans Doktora

ÖZET

Yazar	: Sümeyra YOLCU
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslâm Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: xii + 108
Mezuniyet Tarihi	: .../.../...
Tez Danışmanı	:Dr. Öğretim Üyesi Hidayet PEKER

KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN AHLÂK-I ALÂÎ ÇERÇEVESİNDE DEVLET FELSEFESİ

Siyasî düşünce tarihi içerisinde devlet mefhumu mevcudiyetini daima muhafaza etmiştir. İslam filozofları da tercüme hareketleriyle birlikte devlet felsefesi ve devlet ahlâkı üzerine birçok eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerden biri de Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseridir.

XVI. yy. Osmanlı ilim ve kültür dünyasına derin izler bırakmış, çok yönlü âlim, velûd bir şahsiyet olan Kınalızâde Ali Çelebi (ö.1572), İslam ahlâk düşüncesinde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l Ahlâk'ı* ile başlayan, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsîrisi* ve Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlf'si* ile devam eden amelî hikmet geleneği üzerine *Ahlâk-ı Alâî*'yi kaleme almıştır. Bu eser, amelî hikmet üzerine yazılmış felsefî eserlere, konuların ele alınış tarzı, yöntem ve teknikleri cihetiyle benzetilmektedir. Lakin içerisinde tasavvufî öğelerin yoğun olması, konuların diğer amelî hikmet üzerine yazılan eserlere nazaran daha çok misalle açıklanması, muhtevasının hacimli ve dilinin Türkçe olması yönü ile farklılaşmaktadır. *Ahlâk-ı Alâî*, üç kitaptan müteşekkil olup, devlet ahlakı ile ilgili hususlar ikinci kitabın altıncı bâbindan itibaren, üçüncü kitabın tamamını kapsamaktadır.

Kınalızâde devlet felsefesi hususunda, diğer seleflerine nazaran Tûsî ve Devvânî'nin daha çok etkisinde kalmış lakin onların eserlerini bizzat nakletmemiş, döneminin ihtiyaç ve problemlerini göz önünde bulundurarak, kendisine ulaşan felsefî birikimi tahlil ederek yer yer tenkit etmiştir. Genel manada devlet mefhumunun, devletin unsurlarının, devletin menşei ile ilgili nazarîyelerin, devlet felsefesi ve İslam devlet felsefesi kavramlarının tafsil edildiği özelde ise *Ahlâk-ı Alâî*'nin incelendiği bu çalışmada, Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî* çerçevesinde devlet felsefesi ile ilgili düşüncelerini tespit etmek, amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler:

Ahlâk-ı Alâî, Kınalızâde Ali Efendi, İslam devlet felsefesi, Tedbirü'l Medîne.

ABSTRACT

Name /Surmane : Sümeyra YOLCU
University : Bursa Uludağ University
Institute : Institute of Social Science
Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch : Islamic Philosophy
Degree Awarded : Master's Degree
Page Number : xii + 108
Degree Date : .../.../...
Supervisor : Dr. Öğretim Üyesi Hidayet PEKER

QİNALİZADE 'ALİ ÇELEBİ'S STATE PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF AKHLAQ-İ 'ALAI

The concept of state has been prevalent in the history of political thought. Islamic philosophers have also contributed to the existing literature on state morality/philosophy by means of translated works thus far. One of the pieces back then was *Ahlâk-ı Alâî* (henceforth *On Good Manners*) written by Kınalızâde Ali Çelebi.

Kınalızâde Ali Çelebi (d. 1572), an influential scholar who contributed greatly to the field of ethics in Ottoman Empire during XVI. century authored '*On Good Manners*', which was shaped with the works of respectful Islamic scholars (i.e., *Tehzîbü'l Ahlâk* by İbn Miskeveyh; *Ahlâk-ı Nâsırîs* by Nasîrüddîn-i Tûsî; *Ahlâk-ı Celâlî* by Celâleddîn Devvânî). The current piece of work (i.e., *On Good Manners*) has some common points with the previous philosophical works on deeds of wisdom in terms of style, method and technique. However, the book has distinctive features which make it differ from the existing literature: It was written with the claim that the topics would be exemplified with a thick description as well as with a large number of sufistic elements. Moreover, the language of the book was Turkish. '*On Good Manners*' consists of three epistles and the topic of state philosophy is covered through the sixth chapter of the second epistle and whole of the third epistle.

Kınalızade was greatly influenced by Tûsî ve Devvânî with respect to state philosophy; however, he did not simply imitate the previous works, but considering the changing needs and problems of the society, he analyzed and criticized the philosophical movements up until then. The current research study aims to explore the way Kınalızâde Ali Efendi deals with state philosophy by uncovering the concept of state, the constituents of state, movements of thought related to statehood, Islamic state philosophy in general as well as by examining '*On Good Manners*' in depth in particular.

Keywords:

Islamic state philosophy, Kınalızâde Ali Efendi, *On Good manners*, *Tedbirü'l Medîne*, *Ahlâk-ı Alâî*

ÖNSÖZ

İnsanın doğası gereği toplumsal bir varlık olması ve bunu kurallara dayalı bir kurumsal yapı içinde gerçekleştirme çabası zorunlu olarak “devlet”i ortaya çıkarmıştır. En büyük insani kurumsal yapı olan devletin yapısı, işleyişi, amacı vs gibi konular öteden beri ilim adamlarının ilgi alanına girmiştir. Antik Yunan’dan orta çağ batı ve İslam düşüncesine, oradan Osmanlıya uzanan geniş bir zaman diliminde devletle ilgili eserler ortaya koyan geniş bir ilim adamı gurubu oluşmuştur. Bunlardan biri de hiç şüphesiz ki, bir Osmanlı dönemi düşünürü olan Kınalızâde Ali Çelebi’dir.

“*Kınalızâde Ali Çelebi’nin Ahlâk-ı Alâî Çerçevesinde Devlet Felsefesi*”ni ele aldığım bu tez çalışması giriş ve sonuç haricinde üç bölümden müteşekkil olup, birinci bölümde devlet mefhumu, devlet felsefesi ve İslam devlet felsefesi kavramlarına değinilmiştir. İkinci bölümde Kınalızâde Ali Çelebi’nin hayatı ilmî, edebî şahsiyetine ve eserlerine temas edilmiştir. Üçüncü bölümde ise Ahlâk-ı Alâî çerçevesinde Kınalızâde’nin devlet felsefesi hakkında tespitlerde bulunulmuştur.

Bu çalışma da öncelikle, kıymetli zamanlarını bana ayıran, desteğini ve yardımını hiçbir zaman esirgemeyen, olumlu yorumları ile güç veren, değerli fikirlerini benimle paylaşan, pek değerli hocam ve Tez Danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Hidayet Peker ‘e sonsuz şükranlarımı sunarım. Etrafına yaydığı pozitif enerji ile bizlere rol model olan, tezimi inceleyip değerlendirmelerde bulunan Dr. Seda Ensarioğlu’na teşekkür ederim.

Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi’nde ders aldığım süre içerisinde bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim değerli hocalarım; Prof. Dr. Yaşar Aydınlı, Prof. Dr. Enver Uysal, Doç. Dr. Mehmet Birgül başta olmak üzere tüm hocalarıma müteşekkirim.

Hayatımın her aşamasında maddi ve manevi destekleri ile beni yalnız bırakmayan biricik aileme, tez boyunca kahrımı çeken, moral veren tüm dost ve arkadaşlarıma en içten teşekkürlerimi sunmayı borç bilirim.

SümeYra YOLCU

Bursa 2019

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
TABLO, ŞEKİL, RESİM, LİSTELERİ.....	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DEVLET VE DEVLET FELSEFESİ MEFHUMU

1. DEVLET MEFHUMU	5
2. DEVLETİN MENŞEİ İLE İLGİLİ NAZARİYELER	9
2.1 ONTOLOJİK NAZARİYE.....	9
2.2. AİLE NAZARİYESİ	9
2.3. İKTİSADÎ NAZARİYE.....	10
3. BAZI FİLOZOFLARA GÖRE DEVLET REJİMLERİ.....	11
3.1. PLATON'A GÖRE DEVLET REJİMLERİ	12
3.2. ARİSTOTELES'E GÖRE DEVLET REJİMLERİ	14
3.3. FÂRÂBÎ'YE GÖRE DEVLET REJİMLERİ	16
4. DEVLET FELSEFESİ	21
5. İSLAM DEVLET FELSEFESİ	24

İKİNCİ BÖLÜM

KINALİZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN HAYATI, İLMÎ, EDEBÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. HAYATI	30
1.1. ADI, DOĞUMU VE AİLESİ	30
1.2. İLİM TAHSİLİ	31
1.3. RESMÎ VAZİFELERİ	32
1.4. VEFATI	35
2. İLMÎ, EDEBÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ.....	36
2.1. AHLÂKÎ, İLMÎ VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ.....	36
2.2. ESERLERİ.....	38
2.2.1. Türkçe Eserleri.....	38
2.2.2. Arapça Eserleri.....	39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KINALİZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN AHLÂK'I ALÂ'Î ÇERÇEVESİNDE DEVLET FELSEFESİ

1. AHLÂK-I ALÂ'Î.....	42
1.1. AHLÂK-I ALÂ'Î'NİN KAYNAKLARI	45
1.2. AHLÂK-I ALÂ'Î'NİN NÜSHALARI VE ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR	47
2. AHLÂK'I ALÂ'Î ÇERÇEVESİNDE DEVLET FELSEFESİ.....	50
2.1 DEVLETİN ZARURİYETİ.....	50
2.1.1. İnsanların Birbirlerinin Yardımına Muhtaç Olması.....	50
2.1.2. İnsanın Sosyal Varlık Olması.....	54
2.1.3. Toplu Halde Yaşamayı Dinin Teşvik Etmesi.....	55
2.2. DEVLET MEFHUMU	56
2.2.1. Devlet Ve Devletin Teşekkülü	56
2.2.2. Devlet Rejimleri	59
2.2.3. Siyaset Çeşitleri.....	65

2.3. DEVLET FELSEFESİ İÇERİSİNDE ADALET VE SEVGİ	
KAVRAMLARI	67
2.3.1. Adalet	67
2.3.2. Sevgi	76
2.4. DEVLET REİSİ	84
2.4.1. Devlet Reisinde Bulunması Gereken Özellikler	85
2.4.2. Devlet Reisinin Görevleri	89
2.4.3. Devlet Reisinin Savaş Teknikleri	93
2.5. HALKIN DEVLET REİSİNE KARŞI VAZİFELERİ	96
SONUÇ	100
KAYNAKÇA	101

TABLO, ŞEKİL, RESİM, LİSTELERİ

- Şema 1: Aritoteles'e göre devlet rejimleri.....15
- Şema 2: Kınalızâde'nin Aldığı Resmi Vazifelerin Kronolojik olarak gösterimi.....34-35
- Şema 3: Ahlâk-ı Alâî üzerine yazılan nüshaların kronolojik olarak gösterimi.....47-49
- Şema 4: Daire-i Adalet (Osmanlı'daki Adalet Anlayışının özetini anlatan şema)....75



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e: Adı geçen eser.

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

ed. :Editör

haz. : Yayına hazırlayan

İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi

s. : Sayfa

ss. : Sayfalar arası

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

t.y. : Basım tarihi yok

UÜİF: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

vb. : Ve benzeri

y.y.: Basım yeri yok

GİRİŞ

Günümüze ulaşan bilgilerden hareketle biliyoruz ki tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin, devlet mefhumu mevcudiyetini daima muhafaza etmiştir. Sadece, tarihi süreç ile birlikte devlet kavramının ifade ettiği anlam çerçevesi değişikliğe uğramıştır. “d-v-l” kökünden mastar olan “devlet” kelimesi, ilk aşamada elden ele değişen hâkimiyet anlamına gelirken, ikinci aşamada, hâkimiyetin değişmesinden ziyade hâkimiyetin sürekliliğini ifade eden bir kavram halini almıştır. Son aşamada ise siyasî gücün kurumsallaşması olarak nitelenerek devlet terimi evrensel bir hüviyet kazanmıştır. Karmaşık bir yapıya sahip olan devlet kurumunun gerek günümüzde gerekse tarihte farklı formları mevcuttur. Ancak devlet formları ne kadar değişirse değişsin içerisinde, ülke, toplum ve iktidar olmak üzere üç aslî öge, örtük olarak da iktisat, hukuk, din, ordu ve yönetim olmak üzere beş unsur bulunmaktadır. Devletin yapısını oluşturan unsurlarla birlikte bu oluşumun sürekliliğini sağlayan değerler de bulunmaktadır.

Klasik ahlâk kitaplarında *İlmi Tedbiri'l- Medine* ya da *İlmi Tedbiri'l Müdün* olarak adlandırılan devlet ahlâkı diğer bir adı ile devlet felsefesi, devletin menşei, yapısını, amacını, unsurlarını, yönetim biçimlerini, devlet adamlarında bulunması gereken özellikleri ve halk ile yönetim arasındaki ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini inceleyen, meydana gelen sorunları çözmeyi hedefleyen felsefenin alt disiplinidir.

Devlet felsefesinin Sokrates ile başladığı kabul edilmektedir. Platon ve Aristoteles ile birlikte gelişerek Orta Çağ düşünce tarihinde Müslüman, Hristiyan ve Yahudi filozoflarca sürdürülen devlet felsefesi geleneği, Machiavelli ile birlikte siyasî yönünü değiştirmiş ve modernleşmeye başlamıştır. Devlet felsefesi, Machiavelli ardından Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel ve Nietzsche ile farklı bir hüviyete bürünmüştür. Bu farklılık neticesinde, devlet felsefesi, klasik ve modern devlet olmak üzere iki döneme ayrılmıştır. Klasik ve modern devlet felsefesinin genel anlamda gayesi, iyi devlet, iyi toplum ve iyi hayattır.

İslam devlet felsefesi Kur'an-ı Kerîm ve hadislere dayanarak dinin ve devlet felsefesinin gayelerini mecz etmiş, İslam devletinin ne olması gerektiğinden daha çok nasıl olması gerektiğine değinmiş, ontolojik tasavvur içerisinde adâlet, emanet, biat, istişare ve emniyet kavramları üzerine bina edilmiş bir terimdir. İslam devlet

felsefesinde devlet amaçtan ziyade bir araç, dini olmaktan çok aklın gereği olarak siyasî ve rasyonel bir kurumdur. İslam tarihi içerisinde ilk devlet örgütlenmesinin ne zaman ortaya çıktığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. İslam felsefe tarihinde, devlet felsefesinin bir disiplin olarak ele alınışı, Doğu ve Batı kültürlerinden eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. Fârâbî'yle birlikte İslam filozofları, Endülüs'ten Orta Asya'ya kadar geniş bir coğrafi ve kültürel havzanın içerisinde, buldukları zamanın siyasî vakıalarını incelemek, sorunlara çözümler oluşturmak, yöneticilere öğütlerde bulunmak adına birçok eser kaleme almışlardır.

Genel manada devlet mefhumunun, devletin unsurlarının, devletin menşei ile ilgili nazariyelerin, devlet felsefesi ve İslam devlet felsefesi kavramlarının tafsil edildiği özelde ise Ahlâk-ı Alâî'nin incelendiği bu çalışmada, Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî çerçevesinde devlet felsefesi ile ilgili düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kınalızâde Ali Efendi (ö.1572) XVI. yy. Osmanlı ilim ve kültür dünyasına derin izler bırakmış, çok yönlü âlim, velûd bir şahsiyettir. Müderrislik, kadılık ve kazaskerlik yapan Kınalızâde'nin hem kendi zaman diliminde hem zamanının ötesinde övgüyle takdir edilmesinin en önemli nedeni ise Ahlâk-ı Alâî adlı eseridir. İslam ahlâk düşüncesinde amelî hikmet üzerine kaleme alınan eserler içerisinde ilk Türkçe ahlâk felsefesi kitabı olan Ahlâk-ı Alâî, üç kitaptan müteşekkildir. Birinci kitap kişi ahlâkını ikinci kitap ise genel olarak aile ahlâkını (Tedbîr-i Menzil) konu edinmekle birlikte altıncı bâbından itibaren ise devlet ahlâkı ile ilgili hususlar hakkında bilgiler verilmiştir. Sonuncu kitap olan üçüncü kitapta ise bâb ayrımı yapılmamıştır. Bu kitabın tamamı Devlet ahlâkı (Tedbîru'l Medîne) muhtevasını içermektedir.

Ahlâk-ı Alâî üzerine yapılan akademik çalışmaları incelediğimizde, devlet ahlâkı üzerine yapılan çalışmaların, kişi ve aile ahlâkı üzerine yapılan çalışmalara nispeten daha az olduğunu fark ettik. Ayrıca Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî çerçevesinde devlet felsefesini bütüncül olarak ele alan bir çalışma da bulunmamaktadır. Tüm bu sebepler neticesinde, çalışmamız alandaki boşluğu doldurmak maksadı ile hazırlanmıştır.

Çalışmamız da İSAM başta olmak üzere çeşitli kütüphanelerden istifade edilmiş, literatür taraması, doküman incelemesi yapılmıştır. Ahlâk-ı Alâî'nin farklı nüshaları incelenerek aralarındaki farklılıklar ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız da Kınalızâde Ali Efendi'nin devlet felsefesi Ahlâk-ı Alâî adlı eserine bağlı kalarak ortaya koyulmuştur. Dolayısıyla çalışmamız, Kınalızâde'nin, Ahlâk-ı Alâî'de belirttiği devlet ahlâkı ile ilgili düşünceleri, misalleri ile sınırlıdır. Buna bağlı olarak, devlet mefhumu, devleti oluşturan unsurlar, devletin menşei ile ilgili nazariyeler, bazı filozoflara göre devlet rejimleri, devlet felsefesi ve İslam devlet felsefesi kavramları ele alınmıştır. Daha sonrasında Kınalızâde Ali Efendi'nin hayatı ilmî, edebî şahsiyetine ve eserlerine bilhassa Ahlâk-ı Alâî'nin ehemmiyetine temas edilmiştir. Tüm bunların neticesinde Kınalızâde'nin devlet felsefesi incelenmiştir.

Çalışmamız üç bölümden müteşekkil olup birinci bölümünde; Platon'un, Aristoteles'in, Augustinus'un Fârâbî'nin İbn Haldun'un, Hegel'in, Nurettin Topçu'nun devlet tanımlarına yer verilmiştir. Devletin menşei ile ilgili ortaya koyulan; ontolojik nazariye, , aile nazariyesi ve iktisadî nazariyeye değinilmiştir. Görüşlerinin kalıcılığı günümüze kadar ulaşmış olan, Platon, Aristoteles, Fârâbî'nin devlet rejimlerinden bahsedilmiştir. Devlet felsefesi kavramı yerine kullanılan diğer isimlerin neler olduğunu belirtilerek, devlet felsefesi ve İslam devlet felsefesi terimleri açıklanmıştır. Devlet felsefesinin problem alanını oluşturan sorular incelenmiştir. Kur'an'da açıkça bir devlet şekli takdim edilmediğinden bahsedilip, İslam tarihi içerisinde yer alan devlet örgütlenmelerine yer verilmiştir. İslam devlet düşüncesi üzerine yazılmış bazı önemli eserler (fıkıh, kelim ve felsefî kitaplar, siyasetnâmeler) zikredilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde; Kınalızâde'nin hayatı, ilmî ve edebî şahsiyetine, eserlerine temas edilmiştir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde, İslam devlet düşüncesi üzerine yazılmış eserlerden biri olarak zikredebileceğimiz Ahlâk-ı Alâî'nin kaynaklarından, nüshalarından, Ahlâk-ı Alâî üzerine yapılan çalışmalardan bahsedilmiştir. Daha sonra Ahlâk-ı Alâî çerçevesinde Kınalızâde'nin devlet felsefesi ele alınmıştır. İlk önce Kınalızâde'ye göre devlet kurmanın zorunlu olmasının sebepleri, devlet kavramının tanımı, devletin teşekkülü, devlet rejimleri, siyaset çeşitleri, siyasetin temel üç ögesi olan Nâmûs-ı şâri (şariat-ilahî kanun), Hâkim-i Mâni' (devlet Reisi) ve Dînâr-ı Nâfi'(para), selefleri ile kıyas edilerek anlatılmaya çalışılmıştır.

Kınalızâde'nin devlet felsefesinde önemli bir yeri olduğunu düşündüğümüz adâlet ve sevgi kavramları ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Kınalızâde'nin adâlet yerine kullandığı diğer kavramlar belirtilmiş, adâletin kısımları, adâletin ve siyasetin

ortak unsurlarına değinilmiştir. Sevgi hususu ile ilgili de filozoflar arasındaki farklılıklardan, sevginin türlerinden, sebeplerinden, kısımlarından, derecelerinden, ilahî sevgiden bahsedilerek, sevgi, dostluk, aşk ve sadakat arasında mukayese yapılmıştır. Sevgi erdeminin, toplum içerisinde siyasî hüviyetine vurgu yapmak için halk ve sultan arasındaki muhabbete değinilmiştir. Devlet reisinde bulunması gereken nitelikler, devlet reisinin vazifeleri maddeleştirilerek sıralanmış ve devlet reisinin savaş stratejilerine temas edilmiştir. Son olarak halkın devlet reisine karşı görevleri ve davranışları maddeler halinde detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Böylece Kınalızâde Ali Çelebi'nin devlet felsefesi Ahlâk-ı Alâî çerçevesinde tafsil edilmeye çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

DEVLET VE DEVLET FELSEFESİ MEFHUMU

1. DEVLET MEFHUMU

Arapça “*d-v-l*” kökünden mastar olan “*devlet*” kelimesi, başka bir hale dönmek, nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak, üstün gelmek, zafer kazanmak gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin çoğulu “*dûlet*” ve “*düvel*” şeklindedir. Arapçadan Türkçeye intikal etmiştir.¹

Devlet kelimesinin anlamı tarihi süreçle birlikte pek çok değişime uğramıştır. İlk aşamada devlet kelimesi içinde zafer, güç veya elden ele değişen hâkimiyet anlamlarını barındırmaktadır. İkinci aşamada, hâkimiyetin değişmesinden ziyade hâkimiyetin sürekliliğini ifade eden bir kavram halini almıştır. Son aşamada ise siyasî gücün kurumsallaşması olarak nitelendirilerek devlet terimi evrensel bir nitelik kazanmıştır.² Devlet kavramı yerine Antik Yunan da “*Polis*”, Roma terminolojisinde “*Civitas*” ya da “*Urbs*” kelimeleri kullanılmış,³ Orta Çağ’da ise “*imperium (hükümranlık)*”, “*regnum (krallık)*” gibi terimlerin kullanıldığına rastlanmıştır.⁴ Devlet terimi, Latince *status*, İngilizce *state*, İtalyanca, *stato*⁵, Fransızca *etat*, Almanca *staat* sözcükleri ile karşılık bulur.⁶

Siyasî düşünce tarihinin en temel yapısı olan devletin birçok tanımı yapılmıştır. Felsefe tarihinin ilk ve en büyük siyaset filozofu olan Platon’a göre devlet; filozofun/kralın gerçek hakkındaki bilgisinin ve insan ruhunun ideal bir form haline dönüşmesidir. Platon, toplumdaki düzenin, mutluluğun ve adaletin sağlanması gibi hususların devletin başlıca görevi olduğunu söylemiştir.⁷ Aynı zamanda o, en iyi devletin her şeyin üstünde olan bir ilkeye bağlı olarak yasalar koymasına gerektiğini de vurgulamıştır. Bir diğer önemli filozof Aristoteles, doğası gereği insanı, toplumsal ve

¹ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. IX, s. 234.

² a.g.m., s. 235.

³ Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî’ de Devlet Felsefesi*, 1. b., İstanbul: Düşün Yayıncılık, ‘t.y.’, s. 37.

⁴ Kemal Gözler, *Devletin Genel Teorisi*, 9. b., Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2009, s. 8.

⁵ “Devlet” kavramını modern anlamıyla (*stato*) ilk kullanan düşünür, Machiavelli olmuştur. (Nazan Arslanel, Ertuğrul Eryücel, “Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri”, *Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.2 (2011), s. 5)

⁶ Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 145.

⁷ Cengiz Çuhadar, “ Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı”, *Elazığ, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, (2007), s. 115

siyasal bir hayvan olarak niteledikten sonra devleti, doğada mevcut olan sınıflar arasında en üstün olan ve en iyiyi amaç edinen doğal varlık⁸ olarak tanımlamıştır. Aristoteles, bütünüün parçadan daha önemli olduğu düşüncesinden hareket ederek devletin bireyden öncelikli olduğunu belirtmiş, insan ile devlet arasındaki ilişkiyi, birey ile uzvu arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Bu ilişkiden ötürü de insanların kendi doğaları gereği organize edilmiş bir birlik kurma doğal içgüdüsüne sahip olduklarını ifade etmiştir.⁹

Orta Çağ Hıristiyan dünyasında ise Hıristiyanlığı yeniden yorumlamaya çalışmış olan Augustinus, biri yeryüzünde diğeri gökyüzünde olmak üzere iki devletin bulunduğundan bahsetmiştir. Bu ikili devlet anlayışının aslında insan doğasının iki bölümlü olmasından kaynaklandığını söyleyerek, kişinin doğasındaki bölümlerden hangisine yönelik tavır sergilerse, o tavra uygun olan devletin yurttaşı olduğunu ifade etmiştir. Yine bu çağda Thomas, devlette egemen olan iktidarın tanrıdan geldiğinden, bundan dolayı yöneticilerin ilahi kurallara uygun davranması gerektiğinden bahsetmiştir. Thomas'a göre adâlet ve din kaidelerine göre yönetilecek bir devletin hâkimiyet alanının geniş, iktidarının ise kudretli olması gerekmektedir. Bu düşünce, 13. yüzyılda merkezi krallıkların güçlenmesine sebebiyet vermiştir.¹⁰

İslam filozoflarından Fârâbî, devlet kelimesi yerine “*medine*”¹¹ kavramını kullanmıştır. Fârâbî’de “*medine*” tabiri, günümüzde kullandığımız şehir anlamından ziyade iradî, müstakil ve siyasî teşekkülü ifade eden bir devlet manasındadır. O devleti “en yüksek kemal, hayır ve saâdete kendisiyle ulaşılan ve kendi kendine yeten birlik” şeklinde tanımlamıştır. Fârâbî’nin devleti, hukuk ve eğitim sistemine sahip, sosyal tabakalardan meydana gelmiş, ekonomik yapısı kaidelere bağlı olan organize bir birliktir.¹²

⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, C.III, 10. b., s. 279.

⁹ Çuhadar, a.g.m., s. 116.

¹⁰ a.g.m., s. 118-119.

¹¹ *“*Medine*” terimi Arapça’ da “*Me-de-ne*” “Be” harfi ile kullanıldığında yerleşmek anlamına gelir. “*Me-dde-ne*” şeklinde kullanılınca da şehir kurmak anlamına gelmektedir. Arapça’da bu sözcüğün çoğulu “*Medain*”, “*Mudn*” ve “*Mudun*” şeklindedir. Fârâbî bu sözcüğü bazen coğrafi olarak büyüklüğü kastetmek anlamında kullanmıştır. Ama çoğunlukla “*Devlet*” manasında kullanmıştır. (Bayraklı, a.g.e., s. 34-36.)

¹² Bayraklı, a.g.e., s. 37

14. yüzyıl düşünürlerinden İbn Haldun'un devlet kavramı yerine kendine has "umran"¹³ terimini kullandığı görülmektedir. İbn Haldun'a göre devlet, insan nesli gibi doğan, olgunlaşan ve yaşayıp ölen manevi bir organizma; egemen olan ve hükmeden siyasî bir otoritedir.¹⁴ İbn Haldun, devlet kavramı ile "mülk" kavramını birlikte kullanmıştır. Ona göre devletin amacı; bireyleri iç ve dış tehlikelerden korumak, toplumdaki düzeni oluşturmak ve düzenin sürekliliğini sağlamaktır.¹⁵

Alman filozof Hegel, devleti ilahi iradenin yeryüzünde gözükmesi olarak nitelendirmiştir. Hegel'e göre insana değerlerini ve gücünü veren devlettir. Devlet, ahlâkî gücün temsilcisi ve bireyin ahlâkının şekillenmesi sağlayan güçtür. Hegel'e göre kişinin sergileyeceği eylem ne kadar çok toplum ve devlet için yapılırsa ancak o zaman ahlâkî bir fiil olabilmektedir. Çünkü ona göre devlet, araçtan ziyade amaçtır.¹⁶

Ahlâk felsefecisi Nurettin Topçu'ya¹⁷ göre devlet, muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdikleri manevi bir birlik, bir millet şuurudur.¹⁸ Ona göre devlet, tek başına var olabilen değil, ferdin ruhunda hareketi başlatan, milleti oluşturan ve ilâhî iradeye kavuşmak için hamleler yapan iradenin fertten Allah'a ve sonsuzluğa götüren yoldaki bir durağıdır. Topçu'ya göre egemenlik Allah'tan âleme, oradan da devlete ve insana yayılır.¹⁹

Başka bir tanıma göre ise devlet; "Ortak bir toprak bütünlüğüne dayanan ve söz konusu toprak parçasında yaşayan insan topluluğu üzerinde bir denetimi bulunan siyasî örgütlenme. Bir ulusun siyasî kadrolarının oluşturduğu manevi kişilik"²⁰ olarak tanımlanır. Bütün bu devlet tanımlarını göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki devlet,

¹³ Umran, sosyo-politik yaşamın içeriğini ve temel niteliklerini ampirik temelle inceleyen toplumsal gerçekliğin aslî sebeplerini irdeleyen, İbn Haldun tarafından ortaya konulan ilimdir. İbn Haldun "umran" terimini kullanarak A. Comte'dan beş asır evvel sosyolojinin temelini atan şahsiyet olarak görülür. (Sefer Yavuz, "İlm-i Umran'ın Konusu ve Yönetimi Üzerine Bir Literatür Analizi", Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.40 (2013) s. 320.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 17. b., haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh yayınları, 2018, s. 215.

¹⁵ Bilgehan Bengü Tortuk, *İbn Haldun'un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesine Yansıması*, (Doktora Tezi) Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 97.

¹⁶ Çuhadar, a.g.m., s. 126.

¹⁷ Nurettin Topçu, Avrupa'ya tahsile giden Türkler arasında ahlâk üzerinde çalışan ilk öğrenci ve Sorbonne'da felsefe doktorası veren ilk Türktür. (İsmail Kara, "Nurettin Topçu" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Test Yayını*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/topcu-nurettin>, (03.03.2019).

¹⁸ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 4. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 50.

¹⁹ İsmail. Kara, "Nurettin Topçu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Test yayını*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/topcu-nurettin>, (03.03.2019).

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1. b., Ankara: Ekin Kitabevi 1996, s. 135.

insanların sınırları belirlenmiş topraklar üzerinde özgür irade ve millet şuuruyla oluşturdukları maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayan siyasî, idari, askeri ve ekonomik bir güçtür.

Gerek günümüzde gerekse tarihte devletin çok farklı formları mevcuttur. Platon'un da eserinde dediği gibi “ne kadar insan çeşidi varsa o kadar yönetim biçimi vardır.” Bu farklı formlara sahip bütün devletlerde ortak olan özellikler, siyasî otoriteye bağlı meşruiyet²¹ ve hâkimiyettir.²² Devletin hâkimiyeti ve meşruiyeti, sınırları belli toprak parçası üzerinde hayatını idame ettiren herkesi ilgilendirir. Bundan ötürü devlet, koyduğu kurallara ve yasalara uyulmasını ister ve yasaların ihlal edilmesi halinde cezai müeyyide uygulayarak devlet hâkimiyetini tescillendirir.²³

Devletin meydana gelmesi için üç temel ögeye ihtiyaç vardır. Bu ögeler: Ülke, toplum ve iktidardır.

Ülke: Devlet, yetkilerini kullanabildiği, otoritesini kurabileceği ve birliği sağlayabilmek için sınırları belirlenmiş bir toprak parçasına sahip olmak zorundadır. Devletin otoritesi sınırları ile belirlenir.

Toplum: Devletin beşeri unsurunu ifade etmek için toplum kelimesinin yanı sıra “halk”, “ahali”, “tebaa”, “millet” vb. terimler kullanılır. Halk olmadan devletin var olması düşünülemez. Devleti meydana getiren halkın maddi ve manevi yönden ortak özellikleri bulunmaktadır. Ulus, dil, ırk, din, tarihsel olaylar, zaferler, ortak değerler ve acılar halkı meydana getiren maddi ve manevi ortak özelliklerden bazılarıdır.

İktidar: Devleti oluşturan bir diğer öge ise iktidardır. Devletteki otorite, resmi kurumların otoritesinden daha farklıdır. Devletin siyasî otoritesinin merkezi, egemen ve bağımsız yönü mevcuttur. Ayrıca devlet, ülkesindeki tüm otoritelerden üstündür. Devleti diğer otoritelerden ayırt eden en önemli fark ise koyduğu kaidelere uyulması için meşru zorlama gücünü elinde bulundurmasıdır.²⁴

²¹ Meşruiyet, bir iktidar sahibinin iktidarını sağlam bir kaynaktan alması veya yönetimin haklı bir temele dayanması, yönetimin hemen herkes tarafından kabul gören amaç ya da gerekçeler üzerine yükselmesi durumu olarak tanımlanır.(Yavuz Abadan, *Devlet Felsefesi Gelişimi*, Ankara, 1960, s. 508.)

²² Hâkimiyet, “müstakil bir devlet teveccüh eden asli en yüksek ve sınırlanmaz kudrettir”. (Neşet Tok, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 1. b., Konya: Çizgi Kitabevi, 2015, s. 31.)

²³ Veli Urhan, “Siyaset Felsefesi Bağlamında Devlet Hükümet ve Bürokrasi”, Ankara: *Gazi Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, Güz, S.22, s. 7.

²⁴ Can, a.g.e., s. 170-171.

Bu ögelere hukuki ve siyasî düzeni ekleyenler de bulunmaktadır. Fakat şunu da söylemek gerekir ki devlet ne yalnız ülke ne yalnız iktidar ne de yalnız toplumdur. Devlet, tüm bu unsurların oluşturduğu komplike yapının birleşimi ve sonucudur. Tarihi süreç içerisinde devlet, siyasî bütünleşmeyi sağlayan somut dayanakları bulunan bir sembol haline gelmiştir.²⁵

2. DEVLETİN MENŞEİ İLE İLGİLİ NAZARİYELER

Günümüze ulaşan bilgiler ışığından biliyoruz ki tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin, devlet mefhumu mevcudiyetini daima muhafaza etmiştir. Bu varlığın mutlak nedenleri ortaya koyulmasa da kuramsal açıklamalarda bulunulmuştur. Devletin menşei, devlet kavramı ile ilgilenen ilimlerin başlıca konusu olmuş ve her ilim konuyu kendi penceresinden izah etmeye çalışmıştır.²⁶ Devletin menşei felsefî açıdan ele alan bazı nazariyeler şunlardır:

2.1 ONTOLOJİK NAZARİYE

Ontolojik nazariyeye göre devlet, kâinata mevcut olan doğal düzenin politik düzene yansımadır. Makro âlemde bulunan hiyerarşinin, sürekliliği ve nizamı sağlayan ilkelerinin benzerinin toplum içerisinde de var olduğunu belirten bu nazariye, özellikle Platon ve Fârâbî çizgisinde olan düşünürler tarafından kabul görmüştür.

Platon, siyaset felsefesini insan, site ve evren arasındaki benzerlik üzerine inşa etmiş, kâinatı nizamın bulunduğu hiyerarşik bir birlik olarak nitelendirmekle birlikte, devleti bu birliğin siyasî yansıması olarak kabul etmiştir. Fârâbî ise Platon'un ileri sürdüğü bu fikirleri daha ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Fârâbî, devlet felsefesini Kur'an'dan hareketle evrenin işleyişini merkeze alan bir yapı üzerine bina etmiştir. O toplumdaki kurumları, sınıfları ve hadiseleri evrenle ilişkilendirerek devlet mefhumunu analiz etmiştir. Toplumdaki bireylerin sevgi ile birleşip tek yürek olmalarını, varlık âlemindeki ilişkilerle bağ kurarak açıklamıştır.

2.2. AİLE NAZARİYESİ

Kaynağını semavî dinlerin telakkîlerden ve sosyolojik esaslardan alan bu nazariyeye göre devlet, baba otoritesine dayanan ailenin büyümesi ve gelişmesiyle zuhur etmiştir. İlk önce aileler oluşmuş, daha sonra aynı kandan olan kişilerin

²⁵ Çuhadar, a.g.m., s. 113.

²⁶ Bayraklı, a.g.e., s. 39.

birleşmesiyle sülaleler ortaya çıkmış, sülalelerin birleşmesi sonucu aşiret, boy, kabile diye isimlendirdiğimiz geniş ictimâî teşekküller oluşmuştur. Bu yapıların varlıklarını idame ettirirken farklı kabileler ile iletişimi sağlamak adına organizasyonda bulunmaları için devlet yapısını ortaya çıkarmıştır.²⁷

Aile, genellikle babanın egemenliği ve otoritesi altında kalan patriarkal bir yapıdır. Bu yapıda baba, evin hem cismani hem de ruhani başkanı konumundadır. Yaşama hakkına varıncaya kadar her alanda babanın tasarrufu söz konusu olup baba, mutlak otoritedir. Baba yaşamını sürdürürken erkek çocukların hiçbir söz hakkı bulunmamaktadır. Otorite yalnızca ailenin en yaşlı erkeği olan babaya aittir.²⁸ Bu otorite, devlet kurulduktan sonra devlet otoritesi haline evrilmiştir.

Devletin ortaya çıkma sebebinin aile olduğunu söyleyen filozoflar içinde Aristoteles, Cicero, Jean Bodin, Woodrow Wilson gibi isimler yer alır.²⁹ Ünlü Çin bilgisi Konfüçyüs (Kong-tse/Kong-fu-tse) (ö.479) de, devletin menşeinin aile olduğu kanaatindedir. O, devleti ailenin genişlemesi olarak kabul eder.³⁰

2.3. İKTİSADÎ NAZARİYE

İktisadî nazarîyeye göre devlet, ekonomik olayların sosyal ve siyasî hayata etkisi sonucunda zuhur etmiştir. Bu görüş, Marksist olarak nitelense de aslında Seneca'ya kadar uzanan bir geçmişi vardır. Fakat Karl Marks ile birlikte tarihsel materyalist, diğer bir adıyla iktisadî determinist bir çerçeve ile ekonomik olaylar tahkik edilmiştir. Bu görüşe göre bütün beşeri olayların ardında iktisadî sebepler bulunmaktadır.³¹

Toplum içerisinde iş bölümü münasebetiyle muhtelif sınıflar meydana gelmiştir. Bu görüşe göre farklı olan bu sınıflar içerisinde alt-üst ilişkisi mevcuttur. Üst sınıf iktidarı elinde bulunduran, zayıfı sömüren, alt sınıftakilerin mülkiyetlerini elinde bulunduran ve egemen olanıdır. Alt sınıf ise herhangi bir mülkiyeti bulunmayan, sömürülendir. Devlet ise kudreti elinde bulunduranın dilediğini yapmasına sistematik bir şekilde fırsat veren, hâkim sınıfın menfaatlerinin korunma altına alınmasını sağlayan

²⁷ Fahreddin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, 1. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995., s. 25.

²⁸ Recai G. Okandan., *Devletin Menşei*, 1.b., İstanbul: Kenan Matbaası, 1945.s. 14.

²⁹ Korkmaz, a.g.e., s. 26.

³⁰ Hasan Çiçek, *Karl Japers'in Siyaset Felsefesi*, 1. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s.33.

³¹ Okandan, a.g.e., s. 59.

ve sömürülen sınıf üzerindeki baskının teşkilatlanmasını kolaylaştıran bir aracı konumunda muayyen sınıf hükümdarlığıdır.³²

Devletin menşei hakkında aynı gerekçeye farklı perspektiften bakarak yorumlayan İslam filozofları da mevcuttur. Bunların başında Fârâbî gelmekte olup o, bu âlemdeki her varlığın ihtiyaç sahibi olduğunu belirterek bu ihtiyacın varlıktaki noksanlıktan kaynaklandığını vurgulamaktadır. İnsan, tek başına bütün ihtiyaçlarını karşılayabilme kudretine sahip olmadığından toplum içerisinde yaşamak mecburiyetindedir. Bu birliktelik içerisinde o, gücü ölçüsünde kendi üzerine düşeni yerine getirerek toplumdaki varlığını devam ettirir. İbn Sina da Fârâbî ile bu hususta hemfikirdir.

İbn Haldun da insanlar için topluluk halinde yaşamanın mecburiyet olduğu kanaatindedir. “İnsan tab’an medenidir.” diyerek bu kanaatini sloganlaştırmıştır. İnsan öncelikli olarak beslenmeye gereksinim duyar.³³ Besini elde etmek için insanın bireysel gücü pek de yeterli değildir. Bu durumu somutlaştırmak için İbn Haldun şu misali verir; buğday ki onun toplanması, öğütülüp un haline getirilmesi, unun hamur, hamurun da ekmeğe dönüştürülmesi gerekir. Bu süreç için de belirli alet edevata muhtacız. Bunların hepsini bir kişinin yapması oldukça müşkül bir meseledir.³⁴ Sadece beslenme ihtiyacı olmamakla birlikte bir arada yaşayan insanların saldırgan duygu durumlarını dizginlemek için de bir yasak koyucuya ihtiyaç duyulmaktadır.

3. BAZI FİLOZOFLARA GÖRE DEVLET REJİMLERİ

Antik Çağ’dan bu yana yapılan tüm çalışmaların ana hedefi saâdeti elde etmek ve ideal olan devleti meydana getirmektir. Saâdete ulaşma hususunda insan unsuru, toplumların gerek psikolojik gerek siyasî yönelimlerinin farklı olması, servetin vatandaşa tevzi edilmesi gibi sebepler birbirinden apayrı devlet yapılanmaları ortaya çıkmıştır.³⁵

İdeal devlete ulaşmanın yolu, ideal toplumdaki ve elbette toplumu oluşturan erdemli insanlardan geçmektedir. Bundan dolayı Antik Yunan, Orta Çağ ve İslam filozofları devleti tasniflemeyi önce toplumu tasnif etmişlerdir. Filozoflar buldukları

³²Gözler, a.g.e., s. 34.

³³ Bayraklı, a.g.e., s. 61-62.

³⁴ Fahreddin Korkmaz, *Gazzâlî’de Devlet*, 1. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.31.

³⁵ Can, a.g.e., s. 170.

dönemin siyasî şartlarını göz önünde bulundurarak ideal devlet rejiminin ne ve nasıl olması gerektiği üzerine fikir yürütmüşlerdir. Biz de görüşlerinin kalıcılığa günümüze kadar ulaşmış Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Rüşd ve Nasîrüddin Tûsî'nin devlet rejimlerinden bahsetmeye çalışacağız.

3.1. PLATON'A GÖRE DEVLET REJİMLERİ

Ahlâkî politikaya sahip olan Platon doğal nizam, politik nizam ve insanın iç nizamı arasındaki benzerlik üzerinde durmuş, kişinin zaferi ya da galibiyeti ile sitenin zaferi ya da galibiyeti arasında bağ kurmuştur. Hocası Sokrates, ahlâk ve mutluluk üzerine yoğunlaşmış bu konular üzerine eserler vermesine ve siyasetten uzak durmasına rağmen Platon ve onun öğrencisi Aristoteles, insanın karmaşık ve siyasî varlık olması hasebiyle ahlâk ve politikanın birbirine bağlı bulunmak zorunda olduğunu belirtmiş ve politika üzerine eserler kaleme almışlardır.³⁶

Platon ilk toplumda, devletin ve kanunların olmadığını ve bu toplumların iyi, doğal toplum yani ideal toplum olduklarını söylemiştir. Fakat böyle bir toplumda insan yapısı gereği arzu, tutku ve hırslara sahip olduğundan her zaman daha fazlasına göz dikileceğini ve böylece anlaşmazlıkların ve huzursuzlukların toplum içerisinde baş göstereceğini dile getirmiştir. Bu nedenle de büyüyen toplumdaki insanın bütün kusur ve özelliklerini dikkate alarak düzeni sağlayan, kurallar koyan ve ideal toplumu oluşturan yöneticilere ihtiyaç bulunduğunu belirtmiştir. Öyle ki *Timaios* adlı eserinde kozmostaki olayları düzenleyen âlemin ruhu gibi devleti de düzenleyen bir yöneticinin varlığından söz etmektedir. Platon, yönetenler ve yönetilenler ayrımı yaparak hiyerarşik fakat geçişlerin mümkün olduğu ideal bir toplum yapısı ortaya koymuştur. Toplumu sınıflara ayırmasındaki maksat ise herkesin kabiliyetlerine göre çalışmasını sağlamak ve karışıklığın çıkmasını engellemektir.³⁷

Devlet adlı eserinde Platon, ideal toplumda bulunması gereken unsurların görevlerini, sorumluluklarını, özelliklerini ve sınırlılıklarını boşluk kalmayacak şekilde en ince detaylarına kadar açıklar. Ona göre ideal devletin yöneticisi, doğuştan harikulade yeteneklere sahip, gereken her konuda eğitime, bilgiye ve donanıma haiz bir

³⁶Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, C.II, 10. b, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 395.

³⁷Hale Hacıkulaoğlu, *Platon'un Devlet Kuramı*, 1. b., İstanbul:Ara Yayıncılık,1991, s. 25.

filozof olmalıdır.³⁸ İdeal devletin yöneticisi olan filozof-kral, genç yaşta olmamalı, geometri, aritmetik, matematik vb. ilimlere vakıf, hem bedenen hem de ahlâken güçlü, üretme becerisi yüksek, diyalektik konulara hâkim olmalıdır. Platon'a göre filozof kralın yönettiği ideal devlet, göksel düzeninin yeryüzündeki timsalidir.³⁹

Platon, devletleri sınıflandırırken ideal devlet rejimi olarak istidat ve kudrete dayanan, kusursuz, liyâkat esaslı aristokrasiyi benimser. Platon'un aristokrasisi ırk ve soya dayanmaz.⁴⁰ O, aristokrasi dışındaki diğer devlet rejimlerini kusurlu ya da bozuk olarak nitelendirir. Platon'a göre kusurlu rejimler şunlardır:

- **Şeref Devleti (Timarşi/ Timokrası):** Bu rejim, aristokrasiden sonra gelen bozuk rejimler arasında en makbul olandır. Bu devlette esas olan savaşarak güç göstermek, soy ile övünmek, fiziksel özelliklerini artıracak faaliyetlerde bulunmak, ruhunu doyuracak sanatsal etkinliklerden uzak durmaktır.⁴¹ Platon bu rejimin insanın cesaretini ve metanetini artıran yönünü beğenmekle birlikte sanata karşı duyarsızlığını, kaba, saldırgan, acımasız ve savaşa kıymet veren yönünü eleştirmektedir. Siyasî rejimler ile insan mizaçları arasında ilişki kuran Platon, bu rejimi hiddet ve hırs yönü ağır basan insan tiplmesiyle özdeşleştirir. Girit ve Sparta devletlerini bu rejime misal olarak gösterir.⁴²
- **Zenginlik Devleti (Oligarşi/ Plutokrası):** Şeref devletinden sonra gelen ve ondan ortaya çıkan; mülke, maddi güce, servete sahip, zengin ekalliyetin yönettiği devlet rejimidir.⁴³ Ekseriyetinin fakir, ekalliyetinin zengin olduğu bu rejimde esasında fakirlerin ve zenginlerin devleti olmak üzere iki ayrı devlet bulunmaktadır. Bu birbirine tezat grupların bulunduğu toplum içerisinde sakin, huzurlu bir hayat sürdürmek mümkün olmadığı gibi bir savaşın çıkması da an meselesidir. Platon bu bozuk rejimi iradesine hâkim olmayan, yeme içme ve cinsel isteklerine gem vuramayan doyumsuz insan tiplmesine benzetir.
- **Demokratik Devlet:** *Devlet* adlı eserinin 8. Kitabında Platon demokratik devletin, plütokrasinin sonucunda fakir çoğunluğun yaşadığı haksızlıklara karşı

³⁸ Arslan, a.g.e., C.II, s. 420.

³⁹ Hacıkulaoğlu, a.g.e., s. 44.

⁴⁰ Arslan, a.g.e., C.II, s. 410.

⁴¹ Hacıkulaoğlu, a.g.e., s. 55.

⁴² Arslan, a.g.e., C.II, s. 423.

⁴³ a.g.e., s. 424.

zengin azınlığı devirmesi neticesinde zuhur eden bir rejim olduğunu anlatır. Bu devlet biçimine göre toplumdaki her birey sınırsız özgürlük ve eşitliğe sahip, rahatça söz söyleme ve davranış sergileme hürriyetine haizdir.

Platon bu devlet rejimini iki açıdan tenkit eder. İlk olarak devleti idare etmek gibi ehemmiyeti herkesçe bilinen işin, bu konuda bilgi sahibi olmayan halka bırakılması; ikinci eleştirdiği husus ise halkın, hitabı güçlü kaba tabirle ağzı iyi laf yapan yanlış yöneticiler tarafından kandırılma ihtimalinin fazla olmasıdır. Platon bu devlet şeklinin somut örneğinin Atina devleti ve özellikle de Perikles'in liderliğindeki dönem olduğunu belirtir.⁴⁴

- **Zorbalık Devleti (Tiranlık):** Demokratik devlet rejiminin getirdiği sınırsız özgürlüğün sonucunda toplumda anarşizm baş gösterir, suç oranları artar ve toplumdaki güven ortamı zedelenir. Toplum, haksızlıkların kol gezdiği bu ortamı durdurması için bir nevi kurtarıcı arar. Böylece kendini halkın başkanı olarak niteleyen tiran ortaya çıkar. Halkın beklentisini göz önünde bulundurarak verdiği vaatler ile popülaritesini artırır. Devlette bulunan silah teçhizatını da kontrolüne alarak devlet idaresinin başına geçer ve yasa dışı işler yapar. Platona göre tiranlık olabilecek en kötü rejimdir.

3.2. ARİSTOTELES'E GÖRE DEVLET REJİMLERİ

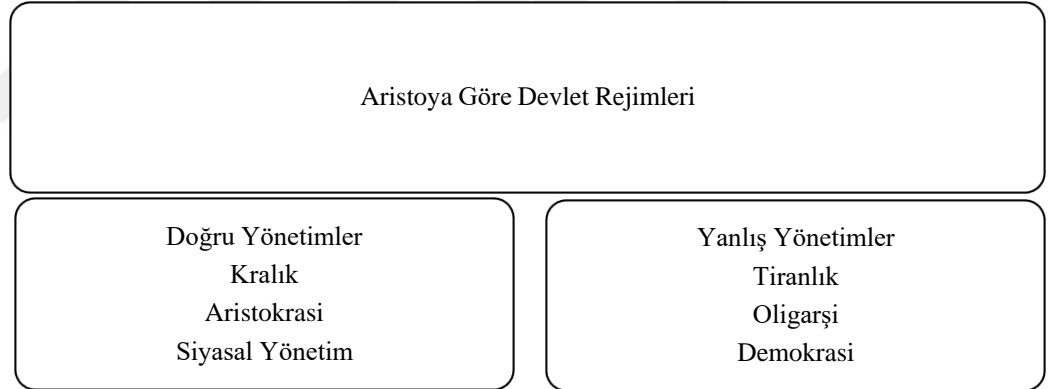
Aristoteles, *Politika* adlı eserinde farklı devlet şekillerine değinmeden önce sırasıyla insanın fitratı gereği sosyal ve politik varlığından, amacının iyi yaşamı elde etmek olduğundan ve bir arada yaşama ihtiyatı içerisinde olan insanlar arasında oluşabilecek problemlerin tanzimi için belli başlı politik kuralları koyan ortak iyiliği amaç edinen devletin gerekliliğinden bahseder. Aristoteles toplumu sınıflandırırken ilk aşamanın aile, bir sonraki aşamanın birkaç ailenin oluşturduğu köy ve son aşamanın ise köylerden meydana gelen şehir ya da devlet (site) olduğu kanaatindedir.⁴⁵ Aristoteles'in devletleri sınıflandırırken göz önünde bulundurduğu temel kavram ortak yarardır. Ortak yararın elde edilmesi için de adâlet ilkesine ve anayasaya uygun davranış sergilemenin ehemmiyetine dikkat çeker. Egemenliği ve yetkiyi elinde bulunduran yönetim, adâletli davranmayı esas alarak ortak yarar uğruna çaba harcar ve bu yönde hizmette bulunursa

⁴⁴ Hacıkulaoğlu, a.g.e.,s. 57.

⁴⁵ Aristoteles, *Politika*, 20. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018, s. 11.

doğru bir yönetim gerçekleşmiş, siyasal otorite amacına ulaşmış olur.⁴⁶ Fakat ortak yarardan ziyade kendi menfaatleri yönünde kararlar alan yönetimlerin yanlış olduğunu ve bunların siyasal otoriteye uygun davranmadığını belirtmiştir. Aristoteles doğru ve yanlış yönetimlerde bulunması gereken özellikleri sıraladıktan sonra yönetimi elinde bulunduranların niceliğine göre de bir sınıflandırma yapıp doğru yönetimleri şu şekilde sıralamıştır:

- Ortak yararı hedefleyen tek kişiye ait yönetim – Krallık
 - Ortak yararı amaçlayan azınlığın yönetimi - Aristokrasi
 - Ortak yararı amaçlayan çoğunluğun yönetimi - Siyasal yönetim (*politeia,polity*)
- Aristoteles yanlış yönetimleri ise şu şekilde sıralamıştır:
- Tek kişinin çıkarını hedefleyen yönetim -Tiranlık
 - Zengin azınlığın çıkarını hedefleyen yönetim - Oligarşi (zorbalık)
 - Fakir çoğunluğun çıkarını hedefleyen yönetim – Demokrasi ⁴⁷



48

Aristoteles, yaşadığı zamanı göz önünde bulundurarak yanlış yönetim olarak nitelendirdiği oligarşi ve demokrasi üzerine özellikle açıklamalar yapmıştır. Bu ikisi arasındaki farkın temelde sayısal olmayıp mülkiyete sahip olmaktan kaynaklandığını, oligarşinin servete dayanan, demokrasinin ise özgürlüğe yaslanan bir rejim olduğunu belirtmiştir. Aristoteles bu ikisine de karşı olarak devletin tüm yurttaşlarına iyi hayatı sağlamakla yükümlü olduğunu, özgürlüğüne ve servetine bakılmaksızın devlete katkı

⁴⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, C.III, 10.b, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.287.

⁴⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 98.

⁴⁸ Şema 1: Aristoteles'e göre devlet rejimlerini gösteren şema.

sağlayan, soylu eylemlerde bulunan tüm kişilere siyasal arenada gereken hakların taksiminin yapılması gerektiğini belirtmiştir.

Aristoteles özgürlük yerine erdemi, eşitlik yerine de liyâkat kavramını yerleştirdiği politik düzeni hedeflemiştir. Yetkinin de erdemi meydana getirecek liyâkat sahibi olan kişilere verilmesini uygun görmüştür. Aristoteles, erdemi ve liyâkati kendinde toplamış bir şahsın yönetimi olan krallığı en iyi yönetim biçimi olarak görür. Fakat bunun gerçekleşmesinin zor bir ihtimal olduğunu bilir. İkinci en iyi yönetim biçimi ona göre erdem yönünden üstün olan kişilerin bulunduğu aristokratik yönetimdir. En az iyi yönetim şekli olarak siyasal yönetimi, en kötü yönetim şekli olarak da krallığın zıttı tiranlığı kabul eder. Çünkü tek kişide bulunan bir yönetimdeki tehlikenin farkındadır. En az kötü yönetim şeklinin ise siyasal yönetimin bozuk sürümü olan demokrasi olduğunu söyler.⁴⁹

3.3. FÂRÂBÎ'YE GÖRE DEVLET REJİMLERİ

İslam dünyasında ilk kez “*es-Siyasetü'l-Medeniyye*” tabirini kullanan⁵⁰ Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in de yaptığı gibi devletleri tasniflemeden önce toplumları kategorize etmiştir. Ona göre toplum eksik/olgunlaşmamış toplumlar (aile, sokak, köy yahut mahalle) ve yetkin/olgunlaşmış toplumlar (şehir/medine, ümmet ve büyük toplum/ cemaat) olmak üzere ikiye ayrılır. Aile; sokak, mahalle şehrin cüzü ve şehre hizmet için vardır.

Fârâbî'ye göre yetkin toplumlar birbirlerinden tabîî yapı, tabîî karakter ve dil yönü ile ayrılırlar. Dünyanın farklı bölgelerinde ikamet eden farklı ulusların karşılaştıkları gök cisimleri, yeryüzüne uzaklık ve yakınlıkları, iklimleri, coğrafi koşulları, bitki ve hayvan türleri, dolayısıyla da besinleri birbirlerinden apayıdır.⁵¹ Tüm bu farklılıkların bulunulan bölgede asırlar boyu devam etmesi neticesinde insanın mizacına ve diline önemli bir etkisi haizdir. Bu yüzden de bazı milletler, diğer milletlere nazaran daha büyüktür.

⁴⁹ Arslan, a.g.e., C.III., s. 293.

⁵⁰ Mübahat Türker-Küyel, “Fârâbî'de Devlet-Bilim İlişkisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri*, Ankara, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, 2005, s. 11.

⁵¹ Ebu Nasr El- Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye veya Mebâdi'ül Mevcûdât*, 1. b., çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012, s. 76.

Fârâbî'ye göre şehir, en küçük kâmil toplum; insanın ilimde, bilimde, sanatta kendini geliştirebileceği, meslek ve zanaatlara hâkim olabileceği, varoluşunu ispatlayabileceği en küçük yerin adı ayrıca büyük yetkin toplumun da yapı taşıdır. Orta kâmil toplum, farklı uluslardan teşekkül eder. Büyük kâmil toplum ise birbirileriyle yardımlaşan, muhtelif ümmetleri bir araya getiren, bütün beşeriyete hâkim âlemşümül bir dünya devletidir.⁵² Fârâbî, Aristoteles ve Platon'dan farklı olarak, İslam dininin cihanşümül olması münasebeti ile ümmetleri birleştiren dünya devlet nizamından bahsetmiştir. O, kendine has bir toplum tasnifi yaparak siyasal idea sahası olarak dünyayı hedef almıştır.⁵³ Antik Yunan'da mevcut olan ve sadece siteye has olan kapalı tanrı inancının, filozofların da siyasal sahasının site ile sınırlandırılmasına sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz.

Fârâbî'ye göre devlet rejimleri, erdemli devlet ve erdemli olmayan devlet olarak iki kısma ayrılırlar. Erdemli olan devlet tek olup; erdemli olmayan devletlerse cahil, fâsık, mübeddel ve dalla olmak üzere kendi içinde dört kısma ayrılırlar. Cahil devlet de; Zarûriyye (zorunluluk) devleti, hisse(zenginlik/ Hasis veya kötü beddale/nezzale/ değiştirici) devleti, hassa ve sukut (bayağılık ve düşüklük) devleti, kerramiye (şeref/timokrasi) devleti, Tağallub (Zorba/ tiranlık) devleti, Cemaiyye (demokratik) devleti olmak üzere altı kısımdan teşekkül eder.

Erdemli Devlet: Fârâbî erdemli şehrin iki şekilde var olabileceğinden bahseder. Birinci şekle göre erdemli şehir; fikri, ahlâkî, fiili ve sinai erdemleri elde etmiş, bununla birlikte nazarî aklını, bil kuvve, bilfiil ve müstefâd seviyesine çıkarıp faal akıl ile irtibata geçerek hakikatler elde eden filozof-kralın başında olduğu şehirdir. Bu şehir, peygamberlerin başlarında olduğu şehirlerle saâdeti elde etme cihetiyle aynı ulam içerisinde yer alır. İkinci şekle göre ise erdemli şehir, varoluşundan itibaren kendisine gereken zihinsel donanımın verildiği, tahayyül yetisi kendisinde mevcut bulunan, faal akıl ile temasa geçerek aldığı vahyi hakikatleri erdemli din haline getiren, toplumu ikna etme gücü kendisinde haiz olan peygamber-filozofun kurmuş olduğu şehirdir. Bu iki şehir arasındaki temel fark, peygamberde kendisinde mevcut olan tahayyül yetisinden ötürü insanları ikna etme özelliğidir. Peygamber nerede bulunursa bulunsun hangi

⁵² Fârâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, 1. b., çev. Nafiz Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi, 1956, s. 64.

⁵³ Bayraklı, a.g.e., s. 75.

zamanda olursa olsun erdemli bir şehir kurma hususunda sıkıntı çekmeyecektir.⁵⁴ Saâdeti elde etmek için fazıl şehir fazıl millete, fazıl milletlerin birleşmesi neticesinde büyük fazıl dünya devlet nizamı oluşur.

Fârâbî'ye göre ilk varlıktan gelmesi ve birleştirici gücü bulunması hasebiyle aşk ile birlikte adâlet, fazıl devlette insanları birbirlerine bağlayan iki önemli etmendir. O, halk ile reis arasındaki münasebeti, vücudun organları ile kalp arasındaki durum ile ilişkilendirir. Ve kalbe yakın organlar derece olarak ne kadar ehemmiyetli ve yaptıkları iş değerli ise tıpkı bunun gibi reise yakın kişilerin yaptıkları işler de bir o kadar önemli ve değerlidir. Fazıl devlet sakinleri buldukları konum ve derecelere göre kabiliyetleri ölçüsünde ilk sebebin amacına uygun yolda ilerlemelidirler.⁵⁵ Erdemli devletin sakinleri sevdikleri meslekleri icra ederek dünya mutluluğunu, ruhlarını bil kuvveden bil fiile yükselttikleri içinde ahiret mutluluğunu elde edeceklerdir.⁵⁶

Erdemli Olmayan Devletler

- **Cahil Devlet:** Fârâbî, ay üstü âlemin anlaşılabilmesi, ay altı âlemin de tam anlamına vakıf olunmadan okunmasından kaynaklanan bozulmanın sonucunda bu devlet yapılanmalarının ortaya çıktığı kanaatindedir. Cahil devletlerdeki insanlar, mutluluktan bihaber olan ve mutlu olmanın ne demek olduğunu bilincine varmamış kimselerdir. Onlar daha çok, insanın sadece bu dünya ile ilişkili yönlerini beslemektedirler. Cahil devletlerde yaşayan insanların hayat gayeleri; şehvi arzular, bedenin güçlü olması, zenginlik, isteklerinin peşinde koşabilme özgürlüğünün bulunabilmesi, şan, şöhret ve itibar görmekten ibarettir. Bu durumun tersi olan şeyler; yoksulluk, hastalık, isteklerinin peşinde koşamamak, itibar görmemek vs. onlar için kötülüklerdir.⁵⁷ Cahil devletler altı kısma ayrılırlar. Bunlar: Zarûriyye (zorunluluk) devleti, hisse (zenginlik/ Hasis veya kötü beddale/nezzale/değiştirici) devleti, hassa ve sukut (bayağılık ve

⁵⁴ Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 1. b., Ankara: Atlas Kitap Yayınları, 2015, s. 292.

⁵⁵ Fârâbî (1956), a.g.e., s. 69.

⁵⁶ Bkz. Ebu Nasr El Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye; El Medinetül Fazıla*

⁵⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet El Medinetü'l Fâzıla*, 3. b., çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2013, s. 107.

düşüklük) devleti, kerramiye (şeref/timokrazi) devleti, Tağallub (Zorba/ tiranlık) devleti, Cemaiyye (demokratik) devletidir.

- **Zarûriyye Devleti:** Yardımlaşma ve iş bölümü cihetiyle erdemli devlete en yakın olan, cahil devletlerin temel alt yapısını oluşturan devlettir. Bu devlette yaşayan halkın temel amacı; asgari miktarda yiyecek, içecek, barınma ve cinsel ihtiyaçlarının karşılanmasıdır.⁵⁸ Halk, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için avcılık, çiftçilik ve hırsızlık gibi işler ile hayatını idame ettirir. Zarûriyye devletinde yaşayanlar, ihtiyaçları münasebetiyle sanat ve sosyal organizasyonlarda yer alırlar.
- **Hisse Devleti:** Para, mal, mülk, altın, gümüş yani zenginlik elde etmenin, biriktirmenin ve korunmasının amaç edinildiği devlettir. Elde edinilen servet, herhangi bir makama erişmek için araç değil, bizâtihi serveti elde etmek amacın ta kendisidir. Bu devlette işbirliği, yalnızca zenginlik ve servet tutkusu için yapılır. Fakat cimri olmalarından ötürü zorunlu ihtiyaçlar dışında para sarf etmezler. Hisse devletinde yaşayanlara göre en değerli kişi, bittabi en zengin kişidir. Bu devlette yaşayanlar hayvancılık, ziraat, avcılık, hırsızlık, ticaret ve kiralama gibi işlerle servetlerini elde ederler.⁵⁹
- **Hassa ve Sukut Devleti:** Zarûriyye devletinde bulunan yeme, içme ve cinsel ilişki gibi zorunlu gereksinimleri zevk eğlence haline dönüştüren, hayalî arzularının peşinde koşan ve bu hususta yardımlaşan devlettir. Onlar zevk almayı, eğlenmeyi, şehvetlerinin peşinde koşmayı ve tahayyüle dalmayı her şeyden üstün tutarlar. Diğer cahil şehirlerde yaşayanlar, bayağılık ve düşkünlük devletinin halkına sınırsız şekilde eğlenebildiklerinden ötürü imrenerek bakarlar. Bu hayranlığın farkında olan hassa ve sukut devleti sakinleri böbürlenip, taşkınlık yapıp, cahilane tavırlar sergileyerek diğer insanları hakir görür ve onlara kaba davranırlar. Fakat sahte dünyalarında isimlerinin önüne kibar, nazik, yetenekli ve yardımsever gibi peşi sıra unvanlar sıralarlar.⁶⁰ Bu halka

⁵⁸ a.yer

⁵⁹ Korkut, a.g.e., s. 420.

⁶⁰ a.g.e., s. 421.

göre en iyi en mutlu kişi, oyun ve zevk için en çok kaynağı elinde bulundurandır.⁶¹

- **Kerramiyye Devleti:** Platon'un timokrazi olarak isimlendirdiği devlet rejimi ile Aristoteles'in ideal düzen olarak gördüğü aristokrasinin mecz olduğu devlet şeklidir. Toplumda değer verilen hususa göre saygınlık, üstünlük, onur, şeref ve gurur elde etmek amacı ile o hususun peşinde koşanların bulunduğu devlettir. Bu halk için devletlerarasında rekabetin oluşması, diğer devletler tarafından övülmek, saraylarda yaşam sürdürmek ve toplumdan hiyerarşik düzen sebebiyle ayrı tutulmak övünç kaynağıdır.⁶² Bu devlette liyâkat sahibi olmak ve itibar elde edebilmek için bazı değişkenler mevcuttur. Misal olarak bir şehirde liyâkat zenginlik sayılırken bir diğerinde soy, bir diğerinde de zevk eğlence olabilir. Şeref devleti, cahil devletlerin en iyisi olarak gösterilir. Fakat liyâkatin, erdemli toplumdaki gibi temel ahlâkî kaidelere dayanmaması, değişkenlik göstermesi hasebiyle cahil devletlerarasında kalan bir devlettir. Fârâbî kerramiyye devletinin tağallub devletine dönüşeceği kanaatindedir.⁶³
- **Tağallub Devleti:** Başka insanlara, şehirlere, devletlere egemen olma arzusu içerisinde olan, öfkeden, savaştan ve kan dökmekten haz duyan toplumun yaşadığı devlettir. Bu devletin gayesi, insanlar üzerinde hâkimiyet sağlamak ve başkalarının kendisi üzerinde hâkimiyet kurmasına engel olmaktır. Zorba devlet, ilk başkanın zorba olduğu, halkın yarısının zorba olduğu ve halkın bütününün zorba olduğu devlet olmak üzere üç şekle ayrılır.⁶⁴ Onlara göre toplumda güçlü ordu, gerekli silah teçhizatı ve psikolojik baskıyla egemenlik elde edilir.
- **Cemaiyye Devleti:** Fârâbî, daha ciddi bir tarzda Platon ve Aristoteles gibi demokrasiyi erdemli olmayan devlet rejimleri arasında değerlendirir. Bu devlet, toplumdaki her bireyin tüm isteklerini, özgür iradeleriyle ve sınırsız serbestlik içerisinde yapabildikleri devlettir. Hiyerarşinin

⁶¹ Fârâbî (2012), a.g.e., s. 96.

⁶² Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi*, 1.b., ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, C.I, s. 169.

⁶³ Korkut, a.g.e., s. 426.

⁶⁴ Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", s. 170.

bulunmadığı bu toplum, kimsenin kimseden üstün olmadığı, yasalar çerçevesinde herkesin eşit olduğu bir devlettir. Bu devletin başkanının temel görevi, devlet içerisindeki özgürlüğe zarar gelmesine engel olmaktır. Çoğunluğun yöneticiler üzerinde etki sahibi olduğu, sınırsız özgürlüğün bulunduğu cemaiyye devleti, en çok imrenilen ve en mutlu olunan⁶⁵ devlet olarak bilinir ve insanlar burada yaşamak ister. Bunun sonucunda devletin sınırları ölçsüz bir şekilde genişler.⁶⁶ Her türlü hayat tarzının görüldüğü, her mizaçtan insanların yaşadığı, iyi ve kötünün birlikte bulunduğu devlet haline dönüşür.

- **Fâsık Devlet:** Allah'ı, saâdeti, es-Sevanileri, faal akıllı bilme ve inanma cihetiyle erdemli devletle aynı görüştedir.⁶⁷ Nazarî olarak fâdıl devlete benzeyen fâsık devlet, pratikte cahil devletler gibi amellerde bulunur. Fâsık devlet halkı, varlık ilkelerini bilir, mutluluğu tahayyül eder; lakin saâdete ulaştıracak davranışlarda bulunmaz,⁶⁸ bildikleriyle amel etmez. Fârâbî, fâsık devlet sayısının cahil devletle aynı olduğunu söyler ama aralarında bir ayrım yapmaz. Fâsık devlet yalnızca nazarî açıdan cahil devletten ayrılır.
- **Mübeddel Devlet:** Teoride ve pratikte erdemli devlet gibi iken başka milletlerin düşünce, inanç ve davranışlarından etkilenerek etkilendiği topluma dönüşen devlete Fârâbî mübeddel devlet demiştir.
- **Dalle Devlet:** Dünya hayatından sonra ahiret mutluluğunu elde edeceğine inanan⁶⁹, kendisine vahiy gelmemesine rağmen geldiğini söyleyerek insanları kandırıp aldatan ilk başkan tarafından yönetilen; fakat Allah, ikinciler ve faal akıl hakkında yanlış fikirler yürüten topluluğun yaşadığı devlettir.⁷⁰

4. DEVLET FELSEFESİ

Devlet felsefesi diğer bir adı ile 'devlet ahlâkı' ya da 'siyaset felsefesi' birbiri yerine kullanılan terimlerdir. Kapsayıcılık cihetinden daha geniş ve kullanım açısından popüler olan ise siyaset felsefesidir. Klasik ahlâk kitaplarında ise *İlmi Tedbîrî'l-*

⁶⁵ Fârâbî (2012), a.g.e., s. 108.

⁶⁶ Korkut, a.g.e., s. 172.

⁶⁷ Fârâbî(1956), a.g.e., s. 76.

⁶⁸ Bayraklı, a.g.e., s.117.

⁶⁹ Fârâbî(1956), a.g.e., s. 77.

⁷⁰ Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", s. 173.

Medîne ya da *İlmi Tedbîri'l Müdüin* olarak adlandırılan devlet ahlâkı terimleri kullanılır. Biz de çalışmamızda 'devlet felsefesi' terimini kullanmayı tercih ettik.

Devlet felsefesi, siyasî vakıaların menşei ve politik düzeni bilme teşebbüsü olup, mevcut verilerden yola çıkarak olması gereken üzerine tartışır, istintak eder. Devlet felsefesini sadece olması gereken ile sınırlandırmak, onu hayalî olarak addetmemize sebebiyet verebilir; lakin devlet felsefesinin ütöpik veçhesi bulunsa da insanın pratik yaşamını, devletin menşei, devlet-birey ilişkilerini, iktidar ve onun meşruiyetini sorgulayan, olması gerekenler hususunda muayyen ölçüler koymaya çalışan teorisyen ve düzgüsel veçhesi de bulunmaktadır. Devlet felsefesi, mevcut olan sistemi istintak ederek olması gerekene ulaşmaya çabalayan fikrî bir çalışmadır. Genel anlamda devlet felsefesi, devletin menşei, yapısını, anlamını, amacını, unsurlarını, toplumla ilişkisini, devleti kimin yönetmesi gerektiğini, yönetim biçimlerini, devlet adamlarında bulunması gereken özellikleri ve halk ile yönetim arasındaki ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini inceleyen, devleti yeniden yapılandırmaya çalışan, meydana gelen sorunları çözmeyi hedefleyen felsefenin alt disiplini dir.

Devlet felsefesinin Sokrates ile başladığı kabul edilmektedir. Platon ve Aristoteles ile birlikte gelişerek Orta Çağ düşünce tarihinde Müslüman, Hristiyan ve Yahudi filozoflarca sürdürülen devlet felsefesi geleneği, Machiavelli ile birlikte siyasî yönünü değiştirmiş ve modernleşmeye başlamıştır. Devlet felsefesi diğ er adıyla siyaset felsefesi Machiavelli ardından Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel ve Nietzsche ile farklı bir hüviyete bürünmüştür. Bu değişim ve gelişim beraberinde farklı siyasal formların zuhurunu ve siyaset felsefesinin, modern siyaset felsefesi ve klasik siyaset felsefesi olmak üzere iki döneme ayrılmasını getirmiştir. Bu iki dönem arasında temel farklar bulunmaktadır. Bunlar:

- Klasik devlet felsefesinde insan doğaya bağımlı, modern siyaset felsefesinde ise insan doğaya egemen ve bilgiyi araç edinen varlık haline gelmiştir.
- Modern devlet felsefesi, insan arasındaki niteliksel farklılıklar düşüncesini değiştirmek arzusunda dir.
- En ideal yönetime ulaşma hususunda klasik devlet felsefesi ile modern devlet felsefesinin yolları farklıdır.

- En iyi toplum idealine ulaşmaktan ziyade modern devlet felsefesi bu modelleri inceler.⁷¹

Dönemler arasında farklılıklar mevcut olsa da en iyi yönetime ulaşma çabası, Sokrates'ten Machiavelli ve sonrasına kadar süregelmiştir. Devlet felsefesi farklılaşma sürecinde bazı yaklaşımlar tarafından da eleştirilmiştir.⁷²

Klasik devlet felsefesi döneminin en önemli temsilcisi olarak nitelendirebileceğimiz Platon, devlet felsefesi ile fikirlerini *Devlet (Politeia)*, *Devlet Adamı(Politokos)* ve *Kanunlar(Nomoi)* adlı eserlerinde açıklar.⁷³ Platon'un bütün incelemelerinin gayesi, insan için iyi hayatın teminidir. Bundan ötürü genel felsefesinin mihenk taşı, siyaset teorisi. Platon'un devlet felsefesi idealist ve ahlâkî bir yapıya sahip filozof-kral etrafında şekillenmiştir. Aristoteles hocası Platon'un devlet felsefesini ideal-transandantal (aşkın) ile realite tenakuzundan kurtararak, felsefeyi teorik ve pratik olarak iki kısma ayırarak,⁷⁴ devlet felsefesini, pratik felsefe kapsamında değerlendirir. Onun devlet felsefesi realist ve teleolojik olup, ütöpik ve statik değildir.⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ahlâkî erdemleri sıralar, tetkik eder ve ahlâkî erdemlerin iki aşırı uç arasında ortada yer aldığını belirtir. Ahlâkî erdemler için geliştirdiği 'orta hal' kuramını, devlet felsefesine indirgeyerek devlet felsefesine psikolojik bir boyut katar. Fârâbî'ye göre ise devlet felsefesi, devletin milleti hayrına olan amellerin malumatını bilmesi, bu malumatın halka kazandırılması ve halk içerisinde muhafaza edilmesidir.⁷⁶ İbn Rüşd de Aristoteles gibi teleolojik anlayışa sahip olarak, siyaset felsefesinin gayesinin toplumda adâleti temin eden kaideler ortaya koymak olduğunu belirtir.⁷⁷ Tûsî'ye göre ise devlet felsefesi, umumun faydasına olan tümel yasaların incelenmesidir.⁷⁸

⁷¹ Yıldırım Torun, *Siyaset Felsefe Tarihinde Devlet*, 2. b., Ankara: Orion Kitabevi, 2011, s. 18-19.

⁷² Siyaset felsefesi, tarihselci ve pozitivist yaklaşımlar tarafından eleştirilmiştir. Pozitivizm cihetinden siyaset felsefesinin nasıl sorusuna cevap aradığı ve en ideal siyasal yapının bilgisini elde etmek istediği için bilimsel değeri yoktur. Tarihselci yaklaşım da siyaset felsefesini aşırı rölativist tutum sergilediği için dikkate değer görmez. (Torun, a.g.e. s. 20.)

⁷³ Korkut, a.g.e., s. 53.

⁷⁴ Toku, a.g.e., s. 60.

⁷⁵ Korkut, a.g.e., s. 61.

⁷⁶ Bayraklı, a.g.e., s. 31.

⁷⁷ Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi (Eflatun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)*, 3.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 65.

⁷⁸ Nasiruddin Tusi, *Ahlâk-ı Nasiri*, 1.b., ed. Tahir Özakkaş, MD., PhD., Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera yayıncılık, 2007, s. 242.

Devlet felsefesinin problem alanını oluşturan sorulardan bazıları şunlardır: İnsan niçin bir toplum içinde yaşamak zorundadır? Bazı insanlar niçin diğerlerinin üzerinde siyasal güce sahiptir? Devletin menşei nedir? Devlet meşru bir kurum mudur? Devlette istikrarın temel şartı nedir? Meşruiyetin ölçütü nedir? Egemenlik, özgürlük, adâlet, güç, otorite, hak ve hükümet kavramlarını nasıl anlamlandırmak gerekir? İktidar kaynağını nereden alır? Devlet adamında bulunması gereken özellikler nelerdir? Siyasal gücün sınırları neler olmalıdır? Bu sorulara verilen cevaplar, aynı zamanda devlet felsefesinin amacını da oluşturur.

Devlet felsefesinin gayesi, cevabını aradığı sorulardan da anlaşılabilmele birlikte, klasik ve modern devlet felsefesi arasındaki farkları göz önünde bulundurarak şunu söyleyebiliriz ki; klasik devlet felsefesinin hedefi, erdeme ulaşmamızı sağlayan siyasal düzendir.⁷⁹ Modern devlet felsefesinin amacı ise devletin bekasını sağlamaktır. Bu amacın gerçekleşmesi için ahlâkî olsun ya da olmasın her yol mubahtır.⁸⁰ Genel anlamda ise devlet felsefesi, otonomi ve otorite arasındaki dengeyi kurmayı, toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayan ilkeleri sunmayı, yönetimi elinde bulunduran kişi ya da kişilerin sahip olması gereken özellikleri sıralamayı, adâleti esas alan yönetim tarzını belirlemeyi ve devletin yönetilmesini sağlayan hukuk kurallarının içeriğini düzenlemeyi amaçlar. Toplumsal ve siyasî oluşumları analiz ederek siyaset felsefesi, ideal olan siyasî düzene ulaşma gayretindedir. Devlet felsefesinin ideali; iyi devlet, iyi toplum ve iyi hayattır.

5. İSLAM DEVLET FELSEFESİ

Din, bireylerin hak ve adâlete ulaşmasını sağlayan, dünya ve ahiret saâdetini hedefleyen değer ve ilkeler bütünüdür.⁸¹ Din denilince akla sadece bireyin tanrı ile ilişkisi gelse de din, bireyin kendisiyle, evrenle, toplumla ilişkisini düzenleyen ve bu ilişkileri içine alan kapsamı oldukça geniş bir yapıdır.

⁷⁹ Toku, a.g.e., s. 41.

⁸⁰ Toku, a.g.e., s. 171.

⁸¹ Din kelimesinin kökeni ile ilgili birkaç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre din kelimesi, İbrani kökenlidir ve “*hüküm*” anlamına gelir. İkinci görüşe göre ise; din kelimesi, Arapça kökenli olup “*d-y-n*” fiilinden türetilmiştir. “Örf-adet, üstün gelme, hâkimiyet kurma, zora başvurma, kulluk, inanma, şeriat, kanun, mezhep, millet, usul, yargı, ceza, mükâfat” gibi anlamlara gelmektedir. Din kelimesi sözlüklerde; İslam, tevhid, hüküm, Allah katında kulluğu gösteren ibadet, şeriat, takva gibi manaları da gelmektedir. Kur’an’da ise din teriminin insanı doğru yola ileten bir yol gösterici, doğru ile yanlış ayırmaya yarayan bir ölçü, insan için gerekli olan değerler ve onun yolunu aydınlatan bir nur olarak ifade edilir. (Osman Zahid Çifçi, Hüsamettin Erdem, “İslam siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”, Konya, *İstem*, S. 22 (2013), s. 118)

Dinin temel gayesi; Allah'a itikad ve ibadet, erdemli ahlâk ve âdil toplum düzenini kurarak insanın hem dünya hem de ahirette saâdeti elde etmesini sağlamaktır. Fakat peygamberlerin hayatlarını incelediğimizde görmekteyiz ki gönderildikleri toplumlar, bâtil bir dine ve bozuk bir sosyal düzene sahiplerdi.⁸² Bu nedenle dinin gayelerini gerçekleştirmek için uygun ortamın oluşmasının sağlanması yapılması gereken ilk eylemdir. Peygamberler de bu sebepten dolayı bâtil sistemlerin karşısında durmuşlar ve bozuk devlet düzenlerini ortadan kaldırmaya çabalamışlardır.

İslam dini de insanın sadece Allah ile olan ilişkisini düzenlememiş, insanın evrenle ve insanın diğer insanlarla ilişkilerini de tertiplemiştir. Din, toplumu düzenleyen ahlâkî nasihatlerin tatbik edilebilmesi için devletin otoritesinden faydalanmıştır. Antik Yunan'da Tanrılar belirli bir siteye ait olup site de mukim olmayan kişilerin siteye ait olduğuna inanılan Tanrıya inanmasına bile izin verilmeyen kapalı bir devlet yapısına sahipken, İslam'daki devlet anlayışı ise sadece belirli bir coğrafyaya ve kültüre ait olmayıp evrensel bir yapıya sahiptir.

İslam devlet felsefesinin ana kaynakları, Kuran'ı kerim ve hadislerdir. Bunların yanı sıra icma, kıyas, Müslüman devlet adamlarının yönetimleri, siyasetnâmeler, tefsir kitapları, menâkıpnâmeler, nasihatnâmeler, fermanlar, layihalar, tarih ve sosyoloji kitapları vb. kaynaklar da bulunmaktadır.

İslam dininin ana kaynaklarından biri olan Kur'an'da, İslam devletinin ne olması gerektiğinden daha çok nasıl olması gerektiğine değinilmiştir ki Kur'an'da sadece bir yerde devlet kelimesi geçmektedir.⁸³ Fakat Kur'an'da devletin varlığının zaruri olduğunu gösteren pek çok hüküm bulunmaktadır. Müslümanların üstün ve hâkim olması, mağlup ve mağdur durumda kalmaması, Allah'ın peygamber aracılığıyla gönderdiği hükümlerin uygulanabilmesi, birlik ve beraberlik içinde bulunabilmesi, ırz, can, mal güvenliğinin sağlanması, fitne ve fesadı engelleyip adâletin oluşması, din ve vicdan hürriyetinin temini gibi hükümler devlet kurmanın zorunluluğunun kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.

⁸² Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, 1. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008, s. 34.

⁸³ Haşr, 59/7.

Kur'an siyasî tertibin usullerini ve iktidarı elde etme yöntem ve tekniklerini konu edinmemektedir.⁸⁴ Kur'an'a göre devletin şekli ve yapısı farklı olabilir. Önemli olan mevzu şekli değil; içeriği, işlevi ve özüdür. Süleyman Uludağ'ın da bir eserinde belirttiği gibi: “İslam'da devletin yapısı ve hükümet şekli kabuk ve ambalaj, görmesi gereken işler öz ve içerik gibidir. Kabuk zamana ve ihtiyaçlara göre değişebilir ama öz değişmez.”⁸⁵ Kur'an kavramsal olarak devlet yapılanmasının teferruatının içinde boğulmadan genel hatlarıyla devlet tasavvuru çizerek, İslam devlet yapısının ahlâkî kaidelere uyması şartıyla, yeniliğe açık, esnek yapıda olmasına imkân sağlamıştır. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî, bu durumu kat'iyat- zanniyât ayrımı yaparak temellendirirler. Gazzâlî'ye göre Kur'an ve sünnetteki siyaset ile ilgili aslî prensipler kat'iyatı, bu prensiplerin pratiğe aktarılması ise zanniyâtı ifade eder. Mesela âdil devlet başkanı seçmek kat'î bir hüküm, nasıl seçileceği ise zannî bir olaydır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifelerin farklı yöntemlerle seçilmesi, Sünnî âlimlerce bunun açık bir delili sayılmıştır.⁸⁶

Kur'an'da açıkça bir devlet şekli takdim edilmediğinin delillerinden bir tanesi de Hz. Muhammed'in vefat edeceğini sezmiş olmasına karşın devlet modeli ve kimin kendi yerine geçeceğine dair bir ifadede bulunmamasıdır. Bu gibi sebepler bizlere İslam devlet düşüncesinin çağın gereklerini, toplumun kültürünü, örf ve âdetini, siyasî, ekonomik ilişkilerini, zamanın ve coğrafyanın getirdiği zorundallığı göz önünde bulundurduğunu gösterir.⁸⁷

Kur'an'da devlet amaçtan ziyade bir araç, dini olmaktan çok aklın gereği olarak siyasî ve rasyonel bir kurumdur. Kur'an'a göre devletin amacı, ahlâkın ve hukukun ilkesi olan adâlete bağlı kalmak, istişare yoluyla toplumun yararına uygun hizmetlerde bulunmak ve milletin rızasını almaktır. Devletin şekli ve kuralları hakkında ayrıntılı bilgi vermeyen Kur'an, aslında bizlerin işini kolaylaştırmaktır. Çünkü kuralları ve

⁸⁴ Niyazi Kahveci, *İslam Siyaset Düşüncesi*, 1. b., Ankara: Sinemis Yayınları, 2012, s. 41.

⁸⁵ Uludağ, a.g.e., s. 41.

⁸⁶ Hızır Murat Köse, “*Siyaset*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. XXXVII, s. 295.

⁸⁷ Celal Büyük “*İslam Devlet Felsefesi*”, ed. Mert Uydacı, Athens, Athens Institute for Education and Research (2017), s. 100.

ayrıntıları belirlenmiş, elastikiyeti bulunmayan durağan bir siyasetin uzun süre hayatta kalması imkân dâhilinde değildir.⁸⁸

İslam tarihi içerisinde ilk devlet örgütlenmesinin ne zaman ortaya çıktığına dair iki farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerin farklı olmasının sebebi, devlet kavramının farklı tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Birinci görüşe göre İslam devleti, hicretten sonra ortaya çıkmıştır. İkinci görüş ise Hz Muhammed'in siyasî olmaktan daha çok dini liderlik vasfının ön planda olması, bundan dolayı da bu örgütlenmenin devlet değil cemaat örgütlenmesi olduğu şeklindedir. Fakat Hz Muhammed'in Medine'de kurduğu örgütlenme, teoride olanı pratiğe geçirerek farklı şura teknikleriyle toplumun her kesime hitap eden ve siyasî güç olarak devlette bulunması gereken bütün işlevleri yerine getiren bir yapılanmaya sahiptir.⁸⁹

Hiz. Muhammed'in oluşturduğu Medine site-devleti Hiz. Muhammed'in vefatından sonra farklı bir veçheye bürünmüştür. Dört halife döneminde devletin kim tarafından yönetileceği farklı usüllerle ve seçimle belirlenmiştir.⁹⁰ Seçime dayalı olması münasebetiyle kısmen demokratik, seçilen halifelerin Kureyşli ve Müslüman olması cihetiyle de oligarşik bir yapı arz eden halifelik sistemi, Hiz. Ali'nin vefatı ile birlikte saltanata⁹¹ dönüşmüştür.⁹²

İslam siyasî olgunluğunun içeriği ve sınırları Hulefâ-yi Raşidin'in faaliyetleriyle şekillenmiştir.⁹³ Kur'an'da ve sünnette herhangi bir devlet rejimi tavsiye edilmediği için Müslümanlar farklı devlet rejimleri denemiş ve geliştirmişlerdir. Geliştirdikleri ilk devlet rejimi, hilafettir.⁹⁴ Hilafet konusunda birçok farklı görüş mevcuttur. Şii'lere göre hilafet daha doğrusu imamet, tıpkı peygamberlik gibi dinin bir rüknü ve İslam'ın temel kaidesidir. Hilafetin seçimle yahut saltanat yoluyla gerçekleşmesi kabul edilemez. İmam da peygamber gibi masumdur. Onlara göre Allah, Hiz. Muhammed'e yerine geçecek imamın Hiz. Ali olacağını bildirmiştir. Hiz. Ebubekir'in, Hiz. Ömer'in ve Hiz. Osman'ın

⁸⁸ Büyük, a.yer.

⁸⁹ Davutoğlu, a.g.m., s. 236.

⁹⁰ Uludağ, a.g.e., s. 41.

⁹¹ a.g.e., s. 61.

⁹² Çoğunluğun görüşüne göre Muaviye ile birlikte halifelik saltanata dönüşmüştür. Emevi yöneticileri kendilerine "Emirullah" Abbasi yöneticileri "*zillullah-i fil ard*" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) diye hitap edilmiştir. Allah yönetimin referansı olmuştur. Saltanat hilafetle korunmuştur. (Ömer Çaha, *Siyasî Düşüncelere Giriş*, 1. b., İstanbul: Dem yayınları, 2008, s. 67.)

⁹³ Köse, a.g.m., s. 295.

⁹⁴ Ömer Çaha, *Siyasî Düşüncelere Giriş*, 1.b., İstanbul: Dem yayınları, 2008, s. 66.

halifeliği hatadır. Anlaşıldığı üzere Şii'lerin devlet anlayışları teokrasidir.⁹⁵ Haricîlere göre halifelik kurumu, dinen de aklen de zaruri değil, Allah'ın koyduğu kaidelerin uygulanması kâfidir. Ehl-i sünnet hilafet hususunda orta yolcu, uzlaştırmacı bir tavır sergilemiştir. Onlara göre Hilâfet, sahabenin icma' ve ittifakıyla şer'an zaruridir.⁹⁶ Ehl-i sünnet, İslam'ın ana gayeleri yolunda gidildiği, adâletten sapılmadığı, asayiş hâkim kılındığı müddetçe her devlet rejimini hoş görmüştür.⁹⁷ İslam devlet felsefesinin de temel amacı, bireylerin dünya ve ahiret saâdetini elde edecekleri ortamı oluşturan, saâdetin sürekliliğini sağlayan ve bunu gaye edinen şahsiyet ya da şahsiyetlerin başa getirilmesidir. Buna bağlı olarak halifenin de görevi, dinin muhafazası (hıfz-ı din) ve dünyevi siyasettir (siyâset-i dünya).⁹⁸

İslam düşüncesindeki siyaset kuramı, ontolojik tasavvura dayanarak adâlet, ehliyet, emanet, biat ve istişare kavramları üzerine kuruludur.⁹⁹ Bu kavramlar temelinde oluşturulan prensipler, her asır ve millet için uygun olup, asrın gereklerine göre yorumlanarak uygulanabilirlerdir.¹⁰⁰

İslam felsefe tarihinde, devlet felsefesinin bir disiplin olarak ele alınışı Doğu ve Batı kültürlerinden eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle gerçekleşmiştir. İslam filozofları siyaseti, Aristoteles gibi nazari felsefe ile ilişkilendirerek pratik felsefe içerisinde değerlendirmişlerdir.¹⁰¹ İslam filozofları, bir realiteyi ifade etmekten ziyade, daha çok ideal olanı, reel dünyada varlığını devam ettiren devletin eksiklerinden arınmış halini ortaya koymaya çalışır. Bunu en sistemli hale getiren ve ilk defa kayda değer şekilde ele alan filozof ise Fârâbî'dir. Fârâbî'nin ideal devleti Platon'un Devlet'i ile benzerlik gösterir. Ama Fârâbî, Antik Yunan felsefesini kendi potasında eriterek, İslam siyasî terminolojisini kullanarak ideal devletini meydana getirmiştir. Fârâbî'yle birlikte İslam filozofları, Endülüs'ten Orta Asya'ya kadar geniş bir coğrafi ve kültürel havzanın içerisinde, buldukları zamanın siyasî vakıalarını incelemek, sorunlara çözümler

⁹⁵ Uludağ, a.g.e., s. 57.

⁹⁶ İbn Haldun, a.g.e., s. 546.

⁹⁷ Uludağ, a.g.e., s. 58.

⁹⁸ İbn Haldun'a göre siyaset-i dünya (dünyevi siyaset); dünya işlerinin dini pencereden değerlendirilmesi yönetilmesidir. (Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 3. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013 s. 329)

⁹⁹ Köse, a. yer.

¹⁰⁰ Büyük, a.g.m., s. 101.

¹⁰¹ Köse, a.g.m., s. 297.

oluşturmak, yöneticilere öğütlerde bulunmak adına birçok eser kaleme almışlardır. İslam devlet düşüncesi üzerine yazılmış bazı önemli eserler şunlardır:

- 1) *el- Medînetü'l Fâzıla* / Ebu Nasr el- Fârâbî (ö. 950)
- 2) *Tahsîlü's- Sa'âde* / Ebu Nasr el- Fârâbî (ö. 950)
- 3) *Fusûlü'l- Medenî* / Ebu Nasr el- Fârâbî (ö. 950)
- 4) *es-Siyâsetü'l – Medeniyye* / Ebu Nasr el- Fârâbî (ö. 950)
- 5) *Nasihâtü'l Mülûk* / Mâverdî (ö.1058)
- 6) *el- Ahkâmü's- Sultâniyye* / Mâverdî (ö.1058)
- 7) *Kutadgu Bilig* / Yusuf Has Hacip (ö.1077)
- 8) *Siyasetname* / Nizâmülmülk (ö.1092)
- 9) *Ettibrül- mesbük- fi Nasihat'il Mülûk (Yönetim Sırları)* / Gazzâlî (ö. 1111)
- 10) *Telhisu Kitabi'l-Makulat (Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi)* / İbn Rüşd (ö. 1198)
- 11) *Ahlâk-ı Nasırî* / Nasîrüddin Tûsi (ö. 1272)
- 12) *es- Siyâsetü's- Şeriyye* / İbn Teymiyye (ö.1328)
- 13) *Mukaddime*¹⁰² / İbn Haldun (ö. 1406)
- 14) *Ahlâk-ı Celâlî* / Celâleddin ed-Devvânî (ö.1502)
- 15) *Ahlâk-ı Muhsinî* /Hüseyin Vâiz-i Kâşifi (ö.1505)
- 16) *Gülşen-i Mülûk* / Pir Mehmed Za'ifi (ö.1557?)
- 17) *Ahlâk-ı Alâî* / Kınalızâde Ali Efendi (ö.1571)

Günümüzde İslam devlet felsefesini, ideal olandan reel olana aktarabilmemiz için; temel kaynaklarımız olan Kur'an ve hadisteki öze bakmamız, tarihte yaşadığımız siyasî tecrübeleri göz önünde bulundurarak devlet ve siyaset üzerine yazılmış eserlerden faydalanmamız ve çağdaş devletlerin yapıları ve mahiyetleri ile ilgili bilgi birikiminden yararlanmamız gerekmektedir. Böylece İslami çerçevede beşeri, medeni ve ilmi bir devlet teorisi ortaya koyarak ona hayatiyet kazandırabiliriz.

¹⁰² Mukaddime, İbn Haldun'un *el-İber* adlı altı bölümden oluşan eserinin birinci cildir. (Özlem Bağdatlı, İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri, 1.b.,İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.s. 21.)

İKİNCİ BÖLÜM

KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN HAYATI, İLMİ, EDEBÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. HAYATI

1.1. ADI, DOĞUMU VE AİLESİ

Tam adı, Mevlana Alâeddin Ali Çelebi bin Emrullah bin Abdülkadir el Hamîdî el Hınnâî¹⁰³ olan Kınalızâde Ali Efendi, Kınalızâde Ali Çelebi veya Kınalızâde h. 916/m. 1510 tarihinde Isparta' da doğmuştur.¹⁰⁴ Kaynaklarda Kınalızâde Ali Çelebi'ye Kınalızâde lakabının verilmesinin nedeni, dedesi Abdülkâdir Hamîdî'nin sakalina kına sürmeyi âdet edinmesinden kaynaklandığı yazmaktadır.¹⁰⁵ Abdülkâdir Hamîdî'nin bu âdeti, çocuklarının ve torunlarının bu adla anılmasına sebebiyet vermiştir. Kınalızâde Ali Efendi, Arapça kaynaklarda ve bazı Türkçe kaynaklarda, kına sözcüğünün Arapçadaki ifade ediliş şekli olan “Hınnâvî” yahut “Hınnâî” adı ile yer almaktadır. Kınalızâde, “Seyfü'd-din” lakabı ve Ali ibn İsrail vb. ad ile Arapça eserlerde de geçmektedir.¹⁰⁶

Kınalızâde'nin dedesi Abdülkâdir Hamîdî Efendi'dir. Hamîdî denilmesinin sebebi Isparta iline bağlı Hamîdiyeli olmasından kaynaklanmaktadır. Abdülkâdir Efendi'nin Kâdirî tarikatından olması ve şeyhiyle aynı isme mazhar olması hasebiyle ayırt edilmesi için Hacı-i Sultanî Abdülkâdir Geylanî adı ile tanınmıştır. Bir dönem Abdülkâdir Hamîdî Efendi, Fatih Sultan Mehmet'e hocalık yapmış, onun en yakınlarından biri olmuş, hatta Kazaskerlik görevi kendisine tahdis edilmiştir.¹⁰⁷ Lakin Sadrazam Mahmut

¹⁰³ Şefaattin Severcan, “Kınalı-zâde Ali Efendi” *Kınalızâde Ali Efendi Kongresi Tebliğleri*, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1999, s. 1.

¹⁰⁴ Mehmet Vural, “Kınalızâde Ali Efendi”, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 3.b., Ankara: Elis Yayınları, 2016, s. 403; Hasan Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. XXV, s. 416; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, 3. b., İstanbul:y.y., 1936, C. I., s. 414.; Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları*, 1. b., İstanbul: Marifet Basımevi, 1939, C.I, s. 84; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949, C.II, s. 671; Hasan Aksoy, *Kınalızâde Ali Çelebi Hayatı, İlmî ve Edebi Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları* (Basılmamış Mezuniyet Tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1976, s. 1. Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 37.

¹⁰⁵ Ergun, a.g.e., s. 414.

¹⁰⁶ Oktay, a.g.e., s. 43-44.

¹⁰⁷ Kınalızâde'nin oğlu olan Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü'ş-şuara*'sını yayına hazırlamış olan İbrahim Kutluk Abdülkâdir Efendi'nin Fatih döneminde değil Kanuni döneminde yaşadığını ve 929/1523 tarihinde İstanbul kadısı olduğunu ve aynı yıl içerisinde Anadolu kazaskeri olmuş ve 14 yıl kazaskerliği yaptığını iddia eder. Bu iddiasına delil olarak kaynak göstermez. Ayrıca Hasan Çelebi'nin *Tezkiresinde*

Paşa bu yakınlaşmayı kıskanmış ve Abdülkâdir Hamîdî Efendi'yi gözden düşürmek için oyunlar kurmuş, bu oyunların neticesinde de nitekim başarılı olmuştur. Abdülkadir Hamîdî bunun üzerine memleketi Isparta'ya dönmüş, kısa bir süre sonra da yakalandığı hastalık sebebi ile orada h. 877/m. 1472 yılında vefat etmiştir.¹⁰⁸

Âlim ve şairlerin fazla bulunduğu Kınalızâde ailesinde “Mîrî” mahlası ile şiirler kaleme alan Emrullah Efendi ise Kınalızâde Ali Efendi'nin babasıdır.¹⁰⁹ Kendisine ait bir de divanı bulunmaktadır. Eğitimi tamamlandıktan sonra aile mesleği olan kadılığı tercih etmiş ve Muğla Beçin'de kadılık yaptığı sırada h. 967/m. 1560 yılında vefat etmiştir.¹¹⁰

Abdurrahîm Kirâmî(ö.982/1574-75), Müslimî(ö. 994/1585-86), Abdülvehhab¹¹¹ olmak üzere üç erkek kardeşi ve Kadın isminde bir kız kardeşi bulunan¹¹² Kınalızade Ali Çelebi'nin Hasan Çelebi (ö. 1012/ 1604), Hüseyin Fevzi ve Mehmet Fehmi (ö. 1004/ 1596) adında üç oğlu bulunmaktadır.¹¹³

1.2. İLİM TAHSİLİ

Kınalızâde Ali Efendi, ilim ehli bir ailede dünyaya gelmesi münasebetiyle iyi bir eğitim almıştır. O, ilk tahsilini Isparta'da yaptıktan sonra İstanbul'a giderek akrabası Kazasker Kadri Efendi'nin nezaretinde 938/1531-32 yılına kadar kalmış, ilim tahsiline burada devam etmiştir. Daha sonra Mahmud Paşa Medresesi müderrisi Malul Emir Efendi'den (ö. 963/1556), Davud Paşa Medresesi müderrisi Sinan Efendi' den ve Ali

bu konudan bahsetmemesi onun bu düşüncüyü kabul görmesinin sebepleridir. Fakat Hasan Çelebi sadece bu hususta değil büyük dedesinin sakalina kına sürme âdetinden de eserinde bahsetmemiştir. İbrahim Kutluk'un bahsettiği kişi Kınalızâde'nin hocası olan Abdülkâdir Efendi'dir. Lakin Abdülkâdir Efendi'nin Fatih'in hocası tarih olarak mümkündür. Ayrıca Abdülkâdir Efendi ile Fatih Sultan Mehmet'in yakınlığından bahseden olayların yer aldığı tarihi kayıtlar da mevcuttur. (Oktay, a.g.e., s. 39-40.)

¹⁰⁸ Abdülkâdir Hamîdî'nin mezarı hususunda muhtelif kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. 2012 yılında yapılan Uluslar arası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu sebebiyle şahsa ait bir evin bahçesinde bulunan türbe yenilenmiş, 22 Temmuz 2013 tarihinde tekrar açılmıştır. (Oktay, a.g.e., s. 41)

¹⁰⁹ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 671.

¹¹⁰ Oktay, a.g.e., s. 41-42.

¹¹¹ Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şuara*, 1. b., haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981, C.II. s. 1049-1051.

¹¹² Müslimî ve Kirâmî bazı kaynaklarda Kınalızâdenin amcası olarak geçmektedir. Sicill-i Osmanî'nin bir yerinde de Abdurrahîm Kirâmî oğlu olarak, Abdülvehhab da bazı kaynaklarda kardeşi Müslimî Efendi'nin oğlu, olarak yer almaktadır. (Oktay, a.g.e., 42-43; Aksoy a.g.e. s. 1.)

¹¹³ Hasan Çelebi'nin Tezkiretü's-şuara adlı eserini yayına hazırlayan İbrahim Kutluk, Hasan Çelebi'nin kendisinden büyük Hüseyin adında bir ağabeyi olduğundan bahseder. (Çelebi, a.g.e., C.I., s. 9) Fakat Tezkire'de geçen Hüseyin “Anka” lakaplı Şiraz'lı şairdir. (Oktay, a.g.e., s. 52)

Paşa Medresesi müderrisi Merhaba Efendi'den dersler almıştır.¹¹⁴ O dönemin lisesi hükmünde olan bu medreselerdeki tahsilini tamamladıktan sonra, zamanın üniversitesi kabul edilen Fatih Sahn Medresesi'ne girip orada Kara Salih Efendi'den ve devrin meşhur âlimi Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'den istifade etmiş, ardından da Anadolu Kazaskeri olan Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin 945/1539 yılında muîdi¹¹⁵ olmuştur.¹¹⁶

945/1539 yılında Sâdi Çelebi'nin vefatı üzerine Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi şeyhülislamlığa tayin edilmiştir. Kınalızâde Ali Çelebi de onun fetvası ile mülâzim¹¹⁷ olmuştur. Ailesinde aldığı kabiliyet ve kendisinde bulunan ilim sevgisi neticesinde Kınalızâde, devrinin en önemli âlimlerinin talebesi olmuştur.

1.3. RESMÎ VAZİFELERİ

Kınalızâde medrese tahsilini tamamladıktan sonra müderrislik için müracaatta bulunmuş ve nevbet denilen sırayı beklemiştir. Lakin hocası Çivizâde ile müderrislik tayinlerini yapan Rumeli kazaskeri Ebusuûd Efendi arasında husumet bulunmasından dolayı¹¹⁸ Ebusuûd Efendi hasmının öğrencisi olan Kınalızâde'nin tayinini tehir ettirmiştir. Defalarca yaptığı müracaatları dikkate alınmayan Kınalızâde, o dönemde medreselerde okutulan Haşiye-i Tecrîd, Haşiye-i Metâli ve Haşiye-i Mutavvel adlı eserleri alarak Ebusuûd Efendi'nin huzuruna çıkmış ve “*Bizim bu kitaplardan gayrıya istinâd ve intisâbımız yoktur. İlimle bu derece iştigal edenlere hakkını vermeyecekseniz bari bu kapıyı kapatıp başka kapıya müracaat edelim.*” demiştir. Kınalızâde'nin kendine olan özgüveninden ve dik duruşundan etkilenen Ebusuûd Efendi “*Makam mansıp gemisini bu şekilde almak lâzım. Bir alay şefâat erbabının zilletleri ile mansıp*

¹¹⁴ Merhaba Efendi İstanbul'da Atık Ali Paşa medresesinde daha sonra Edirne'de Üç şerefeli Medresede görev yapmıştır. Kınalızâde'de hocasıyla birlikte Edirne'ye gitmiştir. (Oktay, a.g.e., s. 45.)

¹¹⁵ Muîd: Medreselerde müderrislere yardımcı olan, ilmi araştırmalarda bulunmak, asistanlık yapmakla görevlendirilmiş bilim insanlarına verilen isimdir. Bu terim Nizamiye Medreseleri'nin kuruluşuyla ortaya çıkmıştır. (Vural, a.g.e. s. 485)

¹¹⁶ Aksoy, a.g.m. s. 417; Oktay, a.g.e., s. 44-46; Aksoy, a.g.e., s. 2; Aynî, a.g.e., s. 84-85.

¹¹⁷ Mülâzim: İcazetnâmelerini almış, “*Rûznâmçe-i hümayûn*”a yazılıp ve sıra bekleyen dânişmendlere denir. Bazı Arapça kaynaklarda Kınalızâde'nin Çivizâde'den sonra Muhyiddin Fenârî'ye de mülâzim olduğu yazmaktadır. (Oktay, a.g.e., s. 45)

¹¹⁸ Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi aşırı şekilde eleştirmesi, para vakfı (vakf-ı nükûd) hususuna karşı çıkması, buna benzer meselelerde başta Ebusuûd Efendi olmak üzere birçok âlimle ile fikir ayrılığına düşmüştür. Bunun üzerine Ebusuûd Efendi, Şeyhülislâm Çivizade'nin fetvalarını Divân-ı Hümayûn'a getirmiş ve ilmi açıdan uygun bulmamıştır. Tüm bunların üzerine Çivizâde Muhyiddin Efendi şeyhülislâmlık makamından ilk defa azledilen şeyhülislam olmuştur. (Mehmet İpşirli, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C.VIII. s. 348-349.)

almak ne kadar çirkindir.” Sözlerini söyledikten sonra Kınalızâde’yi 950/1543-44 yılında¹¹⁹ kırkılık medreselerden¹²⁰ olan Edirne Hüsâmeddîn (Hüsâmiye) Medresesi’ne yirmi akçe ile tayin etmiş ve Kınalızâde burada üç yıl kadar görev yapmıştır.¹²¹

32 yaşında meslek hayatına atılan Kınalızâde, 953/1546-47 yılında -oğlu Hasan Çelebi’nin doğduğu yıl Anadolu kazaskeri olan Mîr Kösesi Muhammed Efendi tarafından yirmi beş akçe ile yine kırkılık bir medrese olan Bursa’daki Hamza Bey Medresesi’ne tayin edilmiştir. Daha sonra sırasıyla;

955/ 1548-49 yılında otuz akçe ile Muhaşşi Sinan Efendi sadaretinde kırkılık medrese olan Bursa’daki Veliyüddinoğlu Ahmed Paşa Medresesi’ne,

957/ 1550-51 yılında kırk akçe ile Sadrazam Rüstem Paşa’nın Kütahya’da yeni yaptırdığı medreseye,

958/ 1551 yılında Ataullah Efendi yerine elli akçe ile Sadrazam Rüstem Paşanın yaptırdığı ellilik medrese olan Rüstem Paşa Medresesine¹²².

960/ 1552-53 yılında Karamanîzâde Mehmed Efendi yerine altmışlık medrese¹²³ olan Haseki Medresesi’ne,

963/ 1555-56 yılı Safer/Aralık ayında Kürd Çelebi yerine Sahn-ı Semân¹²⁴ (Semâniyye) Medresesi’ne tayin edilmiştir. Sahn-ı Semân Medresesi’nden dördüncü olan Ayakkurşunlu Medresesi’nde üç yıl görev yapmıştır.

¹¹⁹ Kınalızâde’nin tayin ediliş tarihi Nev’izâde Atâî’nin *Hadaiku’l- Hakaik fî Tekmileti’ş- Şakaik* adlı eserinde 948 yılları olduğu ifade edilmiştir. (Enfel Doğan, “Kınalızâde Ali Efendi’nin Ahlak-ı Alâî Adlı Eserindeki Cümle Yapıları”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni (Osmanlı’da Felsefe ve Aklî Düşünce)*, 2. b., ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, C.XIII. s. 620.)

¹²⁰ Kırkılık medrese: Tahsil süreleri üç ay, beş ay ve iki-üç yıl olarak değişmekle birlikte; Fıkıh, Kelam, Hadis, Belagat ve Usul-ı Fıkıh gösterilen derslerdir. Tenkih, Tavzih, Miftahu’l Ulum, Meşarık, Hidaye, Mesabih, Buhari, Müslim ve Şer-i Mevakıf okutulan kitaplardır. (Tunay Karakök, “Yükseköğretim Kurumu Olarak Osmanlı’da Medreseler: Bir Değerlendirme”, *Bartın, Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C.II, S. 2, (2013) s. 220-221.)

¹²¹ Doğan., a. yer.

¹²² Ellilik medrese: Tahsil süreleri altı ay ile bir yıl arasında değişmiş olan bu medreselerde; Fıkıh, Usul’ı Fıkıh, Tefsir ve Hadis dersleri okutulup; Telvih, Keşşâf, Beyzâvi, Hidâye ve Buhari okutulan ders kitaplarıdır. (Karakök, a.yer.)

¹²³ Altmışlık medrese: Tahsil süreleri bir yıl olup, Fıkıh, Usul-I Fıkıh, Kelam, Tefsir ve Hadis görülen derslerdendir. Hidâye, Telvih, Şerh-i Ferâiz, Buhari, Keşşâf, Şerh-i Mevâkıf ise okutulan ders kitaplarıdır. (Karakök, a.yer.)

¹²⁴ Sahn-ı Seman: Tahsil süreleri birer sene, altı ay olup; Fıkıh, Usul-I Fıkıh, Tefsir ve Hadis görülen derslerdir. Hidâye, Telvih, Şerh-İ Adud, Buhari, Keşşâf ve Beyzâvi ise okutulan ders kitaplarıdır. (Karakök, a.yer.)

966/ 1558 yılında Kanuni Sultan Süleyman'ın yeni yaptırdığı Çifte medreselerin kuzey tarafındaki üçüncü medreseye tayini gerçekleşmiştir. Kınalızâde, Süleymaniye Medresesi'nde beş yıl müderrislik yapmıştır. Böylece Kınalızâde 22 yıllık süren müderrislik kariyerini tamamlamıştır. Bu süre zarfında talebesi olarak ünlenmiş herhangi bir kişi bulunmamaktadır. Lakin *Ataî Hadâik*'ta Yîr Mehmet Azmî, Mehmet Vücûdî, Mustafa ve Mehmet Nîlî'nin, Kınalızâde'nin talebesi olduğu bilgisi verilmiştir. *Beyânî*'de Nahîfî ve Vezni'nin Kınalızâde'den mülâzim olduğu yazmaktadır.¹²⁵

Kınalızâde meslekî hayatındaki ilerlemeye kadı olarak devam etmiştir. 970/ 1563 yılının Zilhicce ayında, 54 yaşında Kürd Çelebi yerine Şam Kadısı olarak atanmış ve Ahlâk-ı Alâî'yi burada kaleme almıştır. 974/ 1566-67 yılında Cemaziyülevvel ayında Şah Efendi yerine Kahire Kadısı aynı senenin Zilhicce ayında Haleb Mollası yerine Bursa Kadısı, 976/ 1568-69 yılında Recep ayında Şah Efendi yerine Edirne Kadılığına atanmıştır. 978/ 1570 senesinde Cemaziyelahir ayında, Şeyhî Efendi yerine İstanbul kadılığına tayin olmuştur. 979/ 1571 tarihinde ise Anadolu Kazaskerliği görevine getirilmiş ve Anadolu Kazaskeri iken vefat etmiştir.¹²⁶

Kınalızâde'nin Aldığı Resmi Vazifelerin Kronolojik Tablosu

Tarih	Vazifesi	Yer Aldığı Şehir	Medresenin Kademesi	Maaşı
950/1543-44	Hüsamiye Medresesi Müderrisi	Edirne	40	20
953/ 1546	Hamza Bey Medresesi Müderrisi	Bursa	40	25
955/ 1548	Veliyüddinoğlu Ahmet Paşa Medresesi	Bursa	40	30
957/ 1550	Rüstem Paşa'nın Yaptırdığı Medresenin Müderrisi	Kütahya	-	40
958/ 1551	Rüstem Paşa Medresesi Müderrisi	İstanbul	50	50

¹²⁵ Oktay, a.g.e., s. 53.

¹²⁶ Doğan, a.g.m., s.621.

960/ 1553	Haseki Medresesi Müderrisi	İstanbul	60	-
963/ 1555	Sahn-ı Seman Medresesindeki Ayakkurşunlu Medresesi Müderrisi	İstanbul	-	-
966/ 1558	Şam Kadısı	Şam	-	-
970/ 1563	Kahire Kadısı	Kahire	-	-
974/ 1566	Bursa Kadısı	Bursa	-	-
976/ 1568	Edirne Kadısı	Edirne	-	-
978/ 1570	İstanbul Kadısı	İstanbul	-	-
979/ 1571	Anadolu Kazaskeri	İstanbul	-	-

127

1.4. VEFATI

Kınalızâde Ali Efendi Anadolu Kazaskerliği görevini ifa ederken Sultan II. Selim ile birlikte Edirne'ye gitmiştir. İstanbul dönüşünde, yakalandığı niksir hastalığının nüksetmesi ve kış şartları sebebiyle hastalığın şiddetlenmesi üzerine 63 yaşında 6 Ramazan 979/ 22 Ocak 1572'de¹²⁸ vefat etmiştir.¹²⁹

Kınalızâde'nin cenazesine, âlim ve salih zatlar teşrif etmiş ve kalabalık bir cemaatle cenaze namazı Eski Cami'de kılınıktan sonra, İstanbul yolu üzerindeki Seyyid Celâlî Türbesi yakınındaki Nâzır Çesmesi mezarlığına defnedilmiştir.

Kınalızâde'nin vefatı şu beyitlerle aktarılmıştır:

“Kazasker-i İslam-ı güzün

¹²⁷ Şema 3: Kınalızâde'nin Aldığı Resmi Vazifelerin Kronolojik Tablosu.

¹²⁸ Kınalızâde'nin vefatı ile ilgili kaynaklarda muhtelif bilgiler yer almaktadır. Kınalızâde'nin Anadolu kazaskeri iken, (989/ 1581) tarihinde vefat ettiği ve kabrinin Edirne kapısı haricindedir.(Uzunçarşılı, a.g.e., s. 671; Aksoy, a.g.e., s. 4.)

¹²⁹ *Ataî, Hadâik* adlı eserinde onun bir Yahudi doktor tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü, başka bir kaynakta da Kınalızâde'nin, zehirli merhemle tedavi edildiği için öldüğü yazsa da Ferit Kam bunların hayal mahsulü olduğunu iddia eder. (Ergun, a.g.e., s. 415; Oktay, a.g.e., s. 50)

Ol Âlî Nam-ı reisü'l-fudalâ

Dediler nakledecek tarihin

İrtihâl eyledi kutb-ı ulemâ ”

Ve

*“Elin Hınnâlızâde yudı gör âb-ı hayâtından”*¹³⁰

2. İLMÎ, EDEBÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

2.1. AHLÂKÎ, İLMÎ VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ

Kınalızâde Ali Efendi halim selim, faziletli ve kâmil bir ahlâkî şahsiyete sahiptir.

Tavırları; kibar, nezih, meşrebi ise edep içerisinde şakacıydı. Kaynaklarda yer aldığına göre Kınalızâde müzâkere ve mübahase haricinde az konuşur, çok tefekkür ederdi.¹³¹ Para, mal ve mülke değer vermez, herkese iyi muamelede bulunur ve bilhassa ihtiyaç sahibi olanlara yumuşak tavırla yardım eder, malını infak ederdi. Onun sohbet halkalarının özelliği ilmî ve latif olmasıdır. Lakin bulunduğu ortamda kimsenin dedikodusunu yapmaz, yapılmasını istemezdi.¹³² Kınalızâde de kibir ve ucubda yoktu. Bununla ilgili Gelibolulu Âlî Efendi şöyle der: “Kınalızâde Şam’da kadılık yaptığı sırada haftada bir kez Ahlâk-ı Alâî okumaları yapardık. “İtiraz yapacağınız bir husus varsa söyleyin. Telife düşman gözü ile nazar edin” derdi.”¹³³

Kınalızâde, güzel ahlâkının yanı sıra ilmî ve edebî olarak da velûd şahsiyetti. Kendi asrında pek çok hususta malumata sahip olup bilhassa tefsir, fıkıh, felsefe, riyaziyat ve belagatte ileri seviyede bilgiyi haizdi.¹³⁴ Onun ilme olan aşkı, hem tahsil hayatında hem bulunduğu resmi görevlerde övgüyü hak edecek başarılar elde etmesini sağlamıştır. Hocası Çivîzâde, Kınalızâde’nin kaleme aldığı bir risaleyi okuduktan sonra, “Elhamdülillah! İlim ve kemal güneşine zevâl erişmemiş, fazilet ve irfan binası

¹³⁰ Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, haz. Mehmet Ali Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016, C.1. s.419; Aksoy, a.g.e., s.3.

¹³¹ Ergun, a.g.e., s.416.

¹³² Oktay, a.g.e., s. 54-57.

¹³³ Doğan, a.g.e., s.623; Oktay, a.g.e., s. 58.

¹³⁴ Aksoy, a.g.m., s. 417.

yıkılmamış.” demiştir. Yine rivayet edilir ki Çivîzâde iki çalışkan ve başarılı talebesi için şöyle demiştir: “*Bir gözüm Şah Çelebi bir gözüm de Ali Çelebi ’dir.*”¹³⁵

Şer’i ilimler ile birlikte matematik, astronomi, tarih, coğrafya¹³⁶ gibi dünyevî ilimler hususunda da derin bir bilgiye sahipti. Bu husus ile ilgili oğlu Hasan Çelebi’nin Tezkire’inde hadiseler zikredilmektedir.¹³⁷ Arapça, Farsça ve Türkçeye hâkim olan Kınalızâde, Osmanlı’da felsefe ve hikmetle uğraşan sayılı şahıslardan biriydi¹³⁸

Güçlü bir hafızaya sahip olan Kınalızâde, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri hıfz etmiş olup, özellikle Molla Cami’nin Baharistânı’nı baştan sona ezbere bilmekteydi.¹³⁹ Şiir ezberlemenin yanı sıra Arapça, Farsça ve Türkçe dilinde kaside ve gazel nev’inde şiirler kaleme almıştır. Şiir hususundaki mahareti o dönem içinde dikkat uyandırmış, öyle ki Kınalızâde, Edirne’de tanıştığı Şair Emirî’nin tesiri ile muamma¹⁴⁰ türünde şiirlere ilgi duymuş, daha sonra Osmanlı şairleri arasında muamma türünde şiir yazma geleneğini başlatan isim olmuştur. Ayrıca Kanuni Sultan Süleyman’ın şiirlerine de tahmisler¹⁴¹ hazırlamıştır.

Kınalızâde’nin ahlâkî, ilmî ve edebî şahsiyeti hakkında pek çok âlim veciz ifadeler kullanmıştır: Kâtip Çelebi, “*Gerçekleri araştırıp bulan ulu Türk âlimi...*” *dünyaya bir gelenlerdir...*”, Müverrih Âlî ve Peçevî de zamanın âlimlerinden üstün olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴² İslam dünyasının bilinen isimlerinden olan Mısırlı Şihabüddin Ahmed Hafaci Reyhânetü’l-Elibbâ’sında “*Onun ahlâkı nesimi sehr ile tevem, sözleri emelden daha şirin, ecel elinde kurtarılan hayattan daha tatlı üç lisandaki şiirleri kâğıtların yüzünde... Rum diyarında edebiyat şarabının kadehini ters çevirmiş... Kalemi sihr ile gönülleri teshir eder...*” Kınalızâde için bu edebî ifadeleri

¹³⁵ Doğan, a.g.e., s. 622.

¹³⁶ Kınalızâde’nin coğrafya ilmindeki bilgi şu misalle anlatılır: Kınalızâde Şam kadısı olduğu zaman Mağrip alimlerden olan Şeyh Ebü’l Feth –i Malikî bir gün onun ziyaretine gider. Kınalızâde Ali Efendi ona Mağrip hakkında tarihî, coğrafi birçok bilgi ayrıntılı bir şekilde sunar. Bunun üzerine Şeyh Malikî şaşırır ve sorar: “*Bu memleketleri ne zaman ziyaret ettiniz?*” Kınalızâde ona, “*Oralara gitmedik fakat kitaplarda okuduk*” der. (Doğan a.yer.)

¹³⁷ Çelebi, a.g.e., s. 669.

¹³⁸ Oktay, a.g.e., s. 59.

¹³⁹ Aksoy, a.g.e., s. 5.

¹⁴⁰ Muamma; Bir takım deliller ile çözümlenebilen edebî sıfatı bilmeceyi ifade etmek demektir. (Oktay, a.g.e, s. 59)

¹⁴¹ Tahmis; Edebiyatta, bir şiirin her beytine üçer mısra ekleyerek beşe çıkarmak. (Luggat, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, <https://www.luggat.com/tahmis/1/1>, 23.04.19.)

¹⁴² Aksoy, a.yer.

kullanmıştır.¹⁴³ Necmedîn el- Gazzî de onun derya gibi bir âlim olduğunu, edebiyata ve şiire daha çok meylettğini ifade eder. Âşık Çelebi, Kınalızâde'nin kıraat, hadis, emsal ve astronomi gibi ilimlerde en derin âlimler kadar konuya hâkim olduğunu belirtir.¹⁴⁴ Atâî de onun Arap ilimleri deryasında ada, tefsirde meseleleri çözüme kavuşturan kişi, fıkhıta müctehid ve daha birçok alanda değerinden bahsettikten sonra Kınalızâde'yi hocaların hocası olarak tanımlar. Oğlu Hasan Çelebi, babasının tefsirde eşsiz önder, astronomi de Kadızâde Rumi'ye denk ve öğretimde ise Tefâtânî denginde bir öğretmen olduğunu söyler. Hasan Çelebi, Kınalızâde'yi babası olması sebebiyle fazla mübalağa yaparak anlatsa da, pek çok âlimle aynı kanaatte olması cihetiyle Hasan Çelebi'nin yanılmadığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁵

2.2. ESERLERİ

Kınalızâde'nin müstakil eserler ile birlikte, haşiyeye ve tâlikat nev'inde eserleri de bulunmaktadır. Haşiyeye ve tâlikat alışkanlığının bulunması, onun çok sayıda eser vermesinin nedenidir. Velûd bir müellif olan Kınalızâde'nin, muhtelif kaynaklarda farklı isimlerde eserleri bulunmaktadır. Eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

2.2.1. Türkçe Eserleri

1. *Ahlâk-ı Alâî*
2. *Târih-i Kınalızâde*
3. *Münşeât-ı Kınalızâde*¹⁴⁶
4. *İnşaa-i atik*
5. *Risâle-i vucüd*
6. *Kaside fi medh'n-nebî, Manzûme (Mulemma)*
7. *Muammeyât*
8. *Nüzhet nâme*
9. *Siyer-i nebi ve târih-i hulefa*; Eserin ona ait olduğu kuşkuludur.¹⁴⁷
10. *Divan*: Çoğunlukla kaynaklarda Kınalızâde'nin bir Divan'ı olduğu yazsa da, Sadettin Nüzhet Ergun onun kendine ait bir Divan'ın olmadığından bahseder.¹⁴⁸

¹⁴³ Aynî, a.g.e., s. 82-84.

¹⁴⁴ Ergun, a.g.e., s. 416.

¹⁴⁵ Oktay, a.g.e., s. 61-62.

¹⁴⁶ Ergun, a.g.e., s. 417

¹⁴⁷ Oktay, a.g.e., s. 65

¹⁴⁸ Ergun, a.g.e., s. 420

2.2.2. Arapça Eserleri

1. *el-İs'af fi ahkâmi'l- evkâf*: Bu eseri Şam'da kadılığı sırasında kaleme almıştır. İstibdâl (değiştirme) ve isticarla (kiraya verme) ilgili fikhî hükümleri konu edinmiştir.¹⁴⁹
2. *Şerhu kasîdeti'-bürde*
3. *Tehzîbü'ş-şekâik fi takrîbi'l-hakâik*
4. *Muhtasar fi zikr tabakati'l-hanefiyye*
5. *Tabakâtü'l müçtehidin*
6. *Tabakâtü'l-hanefiyye*: İmam-ı Azam'dan Allame İbn Kemal'e kadar, Hanefi tabakaları sıralanmıştır. Muhtelif kaynaklarda Taşköprüzâde'ye atfedilmiştir. Kınalızâde'ye ait olduğunu kanıtlamak için bir makale yazılmıştır.¹⁵⁰
7. *Bahs fi î' rabu'l-kur'ân veya el-Muhâkemâtü'l -aliyye fi'l -abhâsi'l-razaviyye fi i'rab ba'zı'-ayı'l-kuraniyye*
8. *Hâşiye-i Durer ve Gurer(İllâ Nısfihî) / Hâşiye ale'd-dürer ve'l-Gurer ve'l-Gurer li Molla Hüsrev*; Molla Hüsrev'in Dürer ve Gürer adlı eserlerine yazdığı eksik hâşiyedir.¹⁵¹
9. *Hâşiye alâ kitâbi'l-kerâheti mine'l-Hidaye / Hâşiye alâ kitabi'l- hidâye*; Semâniye medreselerinde okutulan kitaplardan biriydi. Bu eser Burhâneddin b. Ebî Bekir Merginânî'nin Hanefi fikhî ile ilgili eserinin bir kısmına yapılan hâşiyedir.¹⁵²
10. *Hâşiye (ya da ta'likât) alâ Hasan Çelebi li-şerhi'l Mevâkıf*; ¹⁵³ Kadı Adudü'dîn'in Mevâkıf adlı eserine yazılan Hâşiye'ye Hâşiye'dir.¹⁵⁴
11. *Hâşiye ale'l -keşşâf li'z-zemahşerî*; Kınalızâde'nin Zemahşerî'nin Keşşâf adlı tefsirine karşı yazdığı Hâşiyedir.¹⁵⁵
12. *Hâşiye alâ envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî*; Kınalızâde'nin Kadı Beyzavî'nin Envârü't-tenzîl adlı tefsirine karşı yazdığı Hâşiye'dir.¹⁵⁶

¹⁴⁹ Aksoy, a.g.m., s. 417.

¹⁵⁰ Oktay, a.g.e., s. 67.

¹⁵¹ a.g.e., s. 65.

¹⁵² a.yer.

¹⁵³ Aksoy, a.g.e., s. 6; Oktay, a.g.e., s. 66.

¹⁵⁴ a.yer.

¹⁵⁵ a.yer.

¹⁵⁶ a.yer.; Aksoy, a.g.m., s. 417.

13. *Tecrid hâşiyesi* ya da *Hâşiye alâ şerhi tecrîdi'l-akâid li Seyyid Şerif Cürcânî*; Kınalızâde bu hâşiyeyi Bursa'da Hamza Bey medresesinde hoca olduğu vakitte kaleme almıştır.
14. *Hâşiye şerhu'l kâfiye li'l-mevla Abdurrahman Câmî*.
15. *Risâle fi vakfi'n-nukûd*: Kınalızâde, Edirne'de kadı olduğu vakit fetvalarını tenkit eden Şah Mehmet Efendi'ye karşılık bu risâleyi kaleme almıştır. Bu risâle vakfedilen mallar ve onları vakfedenler ile ilgili malumat verir.¹⁵⁷
16. *Risâletü's-seyfiyye*.
17. *Risâletü'l-kalemiyye*: Bu eserinde Arapçaya olan hâkimiyetini göstermek istemiştir.¹⁵⁸
18. *Risâle fi mufâharatı'l-seyfe ve'l-kalem*¹⁵⁹
19. *Risâle fi tahkik bahs nefsi'l-emir*
20. *Risâle fi'l muhâkema beyne Ebî Hayyân ve tilmizihi li Bedreddîn el-gazzi el-şâmî*: Kınalızâde bu risalede Ebî Hayyân ve öğrencisi arasındaki tartışma üzerinde durmaktadır. Tartışmanın konusu Kur'an ayetlerinin itâbı hakkındadır.¹⁶⁰
21. *Risâle fi beyâni'l-istilâhatı'l-mutadâvilât fi kutubi'l-fikh / Risâle fi tabakâti'l-mesâ'il*;¹⁶¹ Bu eserinde Hanefî mezhebi ile ilgili meseleleri üç kısma ayırmıştır.¹⁶²
22. *Risâle fi'l-gasb*¹⁶³
23. *Risâle fi'l vücûdi'z-zihni*¹⁶⁴
24. *Risâle fi letâifi'l-hamse*¹⁶⁵
25. *Risâle fi beyâni deverâni's-sufiyye ve raksihim*¹⁶⁶
26. *Risâle fi hakkı'd-deverân ve'z-zikri'l-cehrî*
27. *Risâle fi hüsnü'd-deverân*

¹⁵⁷ a.g.e., s. 11.

¹⁵⁸ a.g.e., s. 26.

¹⁵⁹ a.g.e., s. 6.

¹⁶⁰ a.g.e., s. 37.

¹⁶¹ Brockelmann, bu eserin sadece elle yazılmış üç nüshasının bulunduğunu belirtir. (Oktay, a.g.e., 67.)

¹⁶² Aksoy, a.g.e., s. 18.

¹⁶³ Brockelmann, bu eserin sadece Petnâ Hindistan'da nüshasının olduğunu söyler.(Oktay, a.yer.)

¹⁶⁴ Brockelmann, bu eserin tek nüshasının Berlinde olduğunu ifade etmektedir.(a.g.e., s. 68)

¹⁶⁵ Brockelmann, bu eserin tek nüshasının Leiden'de olduğunu belirtir.(a.yer.)

¹⁶⁶ Brockelmann, bu eserin İstanbul Esad Efendi, Yıldız ve İskenderiye'de olmak üzere elle yazılmış üç nüshasının olduğunu söyler.(a.yer.)

Kınalızâde'nin Arapça şiirleri, Kutb-i Mekkî'nin *er-Rihletü's-seniyye* adlı eserinde bulunmaktadır.¹⁶⁷ Eserleri incelendiğinde onun birbirinden farklı konularda eserler verdiği aşikârdır. Bu da onun ilimde bir derya olduğunun en büyük göstergesidir.



¹⁶⁷ Aksoy, a.g.e., s. 19.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ’NİN AHLÂK’I ALÂ’Î ÇERÇEVESİNDE DEVLET FELSEFESİ

1. AHLÂK-I ALÂÎ

Kınalızâde’nin hem kendi zaman diliminde hem de zamanının ötesinde övgüyle takdir edilmesinin en önemli nedeni, Ahlâk-ı Alâî adlı eseridir. İslam ahlâk düşüncesinde İbn Miskevîh’in *Tehzîbü’l Ahlâk*’ı ile başlayan, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsırî*’si ve Celâleddîn Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî*’si ile devam eden amelî hikmet üzerine eserler kaleme alınmıştır. Ahlâk-ı Alâî bu geleneğin ilk Türkçe ahlâk felsefesi kitabıdır.

Kınalızâde, felsefî temelleri bulunan, fakat vaaz nev’inden olmayan, şümüllü bir ahlâk kitabı yazmayı arzulamaktaydı; lâkin bu arzusunu gerçekleştirecek ortam hâsıl olmamıştı. Şam’da kadılık vazifesini yerine getirirken bu fırsat eline geçmiştir. Kınalızâde 970/ 1563 yılından 974/ 1566 yılına kadar Şam’da kadı olarak görev yapmıştır. Ahlâk-ı Alâî’yi de bu dönem içinde kaleme aldığı, Gelibolulu Âlî’nin sözlerinden anlaşıldığı üzere kesindir.¹⁶⁸ Lakin bu tarih aralığı içinde ne zaman yazdığı hususunda ihtilaflar vardır. Bu ihtilafın sebebi ise Kınalızâde’nin eserin giriş kısmının sonunda 972 tarihini verirken, kitabın sonunda 973 tarihinde eseri tamamladığını yazmış olmasıdır.¹⁶⁹

Kınalızâde, eserini Semiz Ali Paşa’ya nispet etmiştir. Ona ithaf ettiğini de şu beyitlerle açıklar.¹⁷⁰

Nâsır adına Nasîr-i Tûsî

Didi ahlâk zuhûr eyledi fen

¹⁶⁸ Gelibolulu Âlî, Kınalızâde’nin, Şam’da olduğu sırada Ahlak-ı Alâî adlı eserinin yazılması ile iştigal halinde olduğundan, her hafta toplanıp, kendisine fasılları okuyup, tenkit ve tavsiyelerini söylemesini istediğini belirtmiştir. (Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 1. b., haz. Mustafa Koç , İstanbul: Klasik yayımları, 2007, s. 6.)

¹⁶⁹ Eserin yazımı hususunda kaynaklar genel itibarıyla 972 yılını işaret ederken, Celal Saraç ise Ahlak-Alâî’nin 971 yılında başlanıp 972 yılında bitirildiğini yazmaktadır. (Oktay, a.g.e., s. 71-72)

¹⁷⁰ a.g.e., s. 72-73.

*Ba'dehu şem'-ı Devvân'a nisbetden
Oldı Ahlâk-ı Celâlî rüşen*

*Muhsin adına Hüseyin-i Vâ'ız
Yâdigâr eyledi Ahlâk-ı Hasen*

*Pârisî-bâf idi târ ü pûd ı
Cümlesi oldı çü ahlâk-ı kühen*

*Eyledim tâze-ter ol câmeleri
Zerkeş-i Rûmî-i zîbâyla men*

*Nûkhet-ı hulk Ali Pâşâ'dan
Oldı Çün müşg-feşân-ı ceyb-i zemen*

*Bûy-i Lûtfiyle muattar kıldı
Âlemi zülf-i arûsân-i Sühan*

*Eyledi bende Ali ahlâkın
Nâm-ı a'lâsına a'lâ kamudan*

*Lâcerem hatmine târîh anun
Oldı Ahlâk-ı Âlâyi ahsen*

Kınalızâde eserine, *Ahlâk-ı Alâi* ismini üç sebepten ötürü verdiği belirtilir. Birinci nedeni; “Alâ” Arapça’da yüce, yüksek, şerefli anlamlarına gelmektedir. Ahlâk ilminin yüce, yüksek bir ilim olduğunu vurgulamak, ahlâk üzerine yazılan diğer eserlerden daha çok kabul görmesini sağlamaktır. İkinci nedeni; kendi ismine yani Alâ’ad-dîn-Alâüddin’e atıf yapmaktır. Üçüncü sebep ise Semiz Ali Paşa’ya nispet etmek içindir.¹⁷¹

Bu gelenek içinde kaleme alınan eserlerden en kapsamlı ve en mükemmeli olarak kabul gören Ahlâk-ı Ali, dinî ve tasavvufî yönüyle şark dünyasının ahlâkıyla,

¹⁷¹ a.g.e., s. 73-74; Çelebi, a.g.e., s. 7.

Antik Yunan kaynaklarındaki felsefeyi kendi bünyesinde barındırmış bir eserdir. Arap ve Acem literatüründe kullanılan ve edebî bir üslupla kaleme alınmış olan Ahlâk-ı Alâî, içerdiği muhtevanın hikâye ve örnekler ile anlatılması tarzı ile de kendinden sonraki ahlâk kitaplarına ve nasihat risalelerine emsal teşkil etmiştir.

Ahlâk-ı Alâî, diğer ahlâk kitapları gibi Allah'a ve Peygamberlere dua ile başlamakta, Osmanlı padişahlarına dua ile devam etmektedir. Kınalızâde kitabı yazma sebebini açıkladıktan sonra giriş kısmına geçer. Giriş bölümünü üç bahis etrafında, bahisleri de makamlara ayırarak açıklar. Giriş bölümünde hikmet, nefis ve nefsin güçleri ile huy konularını işler.¹⁷²

Ahlâk-ı Alâî üç kitaptan müteşekkildir. Birinci kitap eserin en hacimli kısmı olup dokuz bâbdan meydana gelir. Bu bölümde kişi ahlâkı üzerinde durularak ahlâkî faziletler ve reziletlerin türleri, ahlâkî erdemın kazanılması ve korunması ile ahlâkî hastalıkların tedavisinden bahsedilir. İkinci kitap sekiz bâb olup, genel olarak aile ahlâkını (Tedbîr-i Menzil) konu edinir. Bu kitabın ilk dört bâbında kişinin aileye olan ihtiyacına, ev idaresine, evin geçiminin sağlanmasına değinilir. Beşinci bâb ise yedi ayrı alt bölümden meydana gelir. Bu bâbda çocukların terbiyesi, söz söyleme adabı, ana babaya hürmet, yeme-içme adabı, hizmetçi ve kölelerin terbiyesi, köle satın almanın şartları, insanların vatanlarına göre karakterleri gibi konulardan bahsedilir. Altıncı bâbdan itibaren ise devlet ahlâkı ile ilgili hususlar hakkında bilgiler verilmiştir. Burada insanın bir arada yaşamaya olan ihtiyacı, sosyal bir varlık olması ve birbirinin yardımına ihtiyaç duyduğunu konu edinir. Sonuncu kitap olan üçüncü kitapta ise bâb ayrımı yapılmamıştır. Bu kitap Devlet ahlâkı (Tedbîru'l Medîne) muhtevasını içerir. Devlet reisinde bulunması gereken nitelikler, devlet reisinin halka, halkın devlet reisine karşı görevleri, devlet reisine hizmette bulunanların uyması gereken kaideler hakkında bilgiler vermektedir.¹⁷³ Tedbîru'l Medîne kitabında genel anlamda İslam devlet felsefesinin temelinde muhabbet, sevgi ve adalet olduğundan bahseder. Aslında bu eser, saray erkânının terbiye edilmesinde kullanılması, yüksek ilim erbabının ihtiyaçlarını karşılanması ve saray kütüphanesinde pek çok nüshası bulunması sebebiyle bir devlet kitabıdır, denilebilir.

¹⁷² Oktay, a.g.e., s. 74.

¹⁷³ a.g.e., s. 74-75.

Kınalızâde, eserin son kısmında usule uygun olarak “vasiyet” adı ile tavsiyelerde bulunmuştur. Kendine örnek aldığı Tûsî'nin eserini Platon'un Aristoteles'e nasihatıyla bitirdiğine, Devvânî'nin de eserini Aristoteles'in İskender'e yazdığı nasihatle sonlandırdığını belirttikten sonra, Kınalızâde'de bu vasiyetlere yer verir¹⁷⁴ ve buna adalet dairesi diye adlandırdığı şekli de ilave eder.¹⁷⁵ Kitabın sonunun sonu “Hâtimetü'l-Hâtîme” kısmında ise Abdülhâlik Gucdüvânî'nin nasihatlerini ve Mevlana Celâleddîn Muhammed'in vasiyetlerini yazar. Dua ve bitiş tarihini ekleyerek eserini tamamlar.

1.1. AHLÂK-I ALÂÎ'NİN KAYNAKLARI

Kınalızâde Ahlâk-ı Alâî'yi kaleme alırken kullandığı kaynakları belirtmiştir. Lakin adını zikretmese dahi Ahlâk-ı Alâî'yi kaleme alırken yararlandığı tahmin edilen bazı kaynaklar da bulunmaktadır. Kullandığı kaynaklar dinî, felsefî ve edebi olmak üzere üç kısımda incelenebilir.

a) Dinî Kaynaklar

1. Kuran-ı Kerim¹⁷⁶
2. Hadis-i şerif¹⁷⁷
3. Tevrat
4. Peygamberlerin Sözlere¹⁷⁸
5. Hulefâ-yı Raşidîn
6. Sahabe¹⁷⁹
7. Tasavvuf Erbabı¹⁸⁰
8. Kelam Âlimleri¹⁸¹
9. Fâkihler¹⁸²

¹⁷⁴ a.g.e., s. 75-76.

¹⁷⁵ Çelebi, a.g.e., s. 539.

¹⁷⁶ Ahlâk-ı Alâî, ahlâk klasikleri içinde en çok ayet kullanılan ahlâk kitabıdır. İçerisinde yaklaşık 95 adet ayet bulunmaktadır. (Oktay, a.g.e., s. 81.)

¹⁷⁷ Kınalızâde hadislerin mevzu yahut meşhur olup olmadığına bakmadan eserinde kullanmıştır. Eserinde toplam 94 tane hadis mevcuttur. (a.yer.)

¹⁷⁸ Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İsmail, Hz. İbrahim, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. İsa gibi peygamberlerin sözlerini de eserinde yer vermiştir. (a.g.e., s. 82.)

¹⁷⁹ Hz. Aişe, İbn Abbas, Hz. Hamza, Ebû Hureyre, Hz. Bilal, İbn Mes'ud, Zeyd ibn. Haris, Abdurrahman ibn Avf, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin gibi sahabiler ile ilgili rivayetlere eserinde yer vermiştir. (a.g.e., s. 82-83.)

¹⁸⁰ Şeyh Abdullah et-Tusterî, Sadreddin Konevî, İbn Sîrîn, İbrahim Havâs, Necmeddin Kübrâ, Şeyh Evhaduddîn Kirmânî, Hoca Abdullah Ensârî, Abdullah ibn Mübarek, Hoca Semerkandî, Cüneyd-i Bağdadî, Mevlâna Abdurrahman Câmî, Beyâzîd Bestâmî, (a.g.e., s. 83.)

¹⁸¹ Hasan Basrî, Seyyid Şerif Cürcânî, Süfyân-ı Sevrî, Ebû'l-Musa el Eşârî, (a.yer.)

10. Osmanlı Âlimleri¹⁸³
11. İmam Mâverdi / *Edebü'd-dünya ve 'd-dîn*
12. Sühreverdî/ *Avârifü'l-Maârif*
13. Gazzâlî/ *İhya-i Ulûmu'd-dîn*¹⁸⁴
14. Gazzâlî/ *Mîzânü'l-amel*

b) Felsefî Kaynaklar

1. Nasîrüddîn-i Tûsî/ *Ahlâk-ı Nâsırî*¹⁸⁵
2. Celaleddîn Devvânî/ *Ahlâk-ı Celâlî*¹⁸⁶
3. Hüseyin Vâ'iz/ *Ahlâk-ı Muhsinî*¹⁸⁷
4. Diğer Filozoflar¹⁸⁸
5. Saadetin Teftâzânî/ *Şerhu'l Makâsıd*

c) Edebî Kaynaklar

Ahlâk-ı Alâî diğer ahlâk kitapları içerisinde en zengin edebî içeriğe sahip eserdir. Kınalızâde; Arapça, Farsça ve Türkçe olarak ezberinde bulunan ve kendi yazdığı şiirlere eserinde büyük ölçüde yer vermiştir.¹⁸⁹

1. Şeyh Sa'dî Şîrâzî / *Gülîstan*
2. Bazı şairlerin manzumeleri¹⁹⁰
3. Zeynüddîn Havvâfî/ *Vasayâ-yı Kudsiye*
4. Şeyh Necmeddîn Râzî/ *Mirsâdu'l-İbâd*
5. Kâdî Muhsin Tenûhî/ *el müstecâd min fi'lâti'l-ecvâd*

¹⁸² İmam Şâfîî, Ebû Hanîfe. (a.yer.)

¹⁸³ Emir Buhârî, Şeyh Vefâzâde, Şeyhülislâm Ahmet Zende bil (Oktay, a.yer.)

¹⁸⁴ Tûsî ve Devvânî'den sonra Kınalızâde'nin başvurduğu diğer kaynak Gazzâlî'dir. Kınalızâde, Gazzâlî'yi eserinde 27 yerde kaynak olarak kullanmıştır. Müellifimiz, ahlâk ilmine dini hüviyet kazandırma hususunda Gazzâlî'den yararlanmıştır. (a.g.e., s. 84.)

¹⁸⁵ Kınalızâde, temel kaynaklarından biri olan Tûsî'yi Ahlâk-ı Alâî'nin 47 yerinde kaynak olarak kullanmıştır. Görüşlerine yer vermiş, eserlerinden nakiller yapmıştır. (a.g.e., s. 78.)

¹⁸⁶ Kınalızâde eserinde Devvânî'nin 19 yerde görüşlerine yer vermiştir. (a.yer.)

¹⁸⁷ Hüseyin Vâ'iz'i eserinin sonundaki nasihatler kısmında kaynak olarak kullanmıştır.(a.g.e., s. 79.)

¹⁸⁸ Kınalızâde'nin eserini kaleme alırken ikinci el kaynak filozofları şunlardır; Pisagor, Empedokles, Sokrat, Eflatun, Aristoteles, Batlamyus, Câlînûs, Hakim Ebrus, Hermes, Diyojen, Hakim Ebû Katûtîs, Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh. (a.yer.)

¹⁸⁹ Kınalızâde'nin eserinde yaklaşık 528 tane manzum kısım olduğu söylenmektedir. Bu sayı diğer ahlâk kitaplarında kullanılan manzum sayısının çok üzerindedir. Kınalızâde eserinin neredeyse her konusunda beyt, rubâî, mesnevî mısra, manzum, şiir, kıt'a, arabiye ismindeki şiirlere yer vermiştir. (a.g.e., s. 85)

¹⁹⁰ Molla Abdurrahman Câmî, Hâfız, Ömer Hayyâm, Mevlâna ibn Yemin, Mütenebbî, Ebîd Âmirî. (a.yer.)

6. Kâdı Bahaeddîn İbn Şeddâd/ *Sîret-i salâhiyyetih*
7. Şeyh İmâm Ebû Üsâme Ezhâru/ *Ravzateyn fî İhtiyârid-devleteyn*
8. Mes'ûdî/ *Murûcû'z-zeheb*
9. Firdevsî/ *Şâhnâme*
10. Hoca Safî İbn Hüseyin Vâiz Herevî/ *Kitabu Reşehât*
11. Yazarları tespit edilmeyen eserler¹⁹¹

1.2. AHLÂK-I ALÂÎ'NİN NÜSHALARI VE ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Ahlâk-ı Alâî'nin Asya, Avrupa ve Türkiye kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunmaktadır. Kınalızâde'nin orijinal nüshasının nerde olduğu ise bilinmemektedir. Ahlâk-ı Alâî üzerine yazılan nüshaların kronolojik olarak şematîğe dönüşmüş hali şöyledir:

Tarih	Eserin Adı	Tashih / Tercüme Eden kişi/ Kişiler	Bulunduğu Kütüphane	Basıldığı Matbaa
973	Ahlâk-ı Alâî	Hüseyin Çelebi	Bursa Bölge Kütüphanesi	-
973	Ahlâk-ı Alâî	Hüseyin b. Veli	Topkapı Kütüphanesi	-
978	Ahlâk-ı Alâî	Ahmed b. İsa	İstanbul Merkez Kütüphanesi	-
982	Ahlâk-ı Alâî	Derviş Mehmed Ahlâkî	Süleymaniye Kütüphanesi	-

¹⁹¹ *Kaside-i Firâset, Şirâu'r-rekâik, Menâkıb-ı Mevlevî, Kitâb-ı Tâcî.* (Oktay, a.g.e., s. 86.)

1833/1871	Ahlâk-ı Alâî	Sadullah Said Efendi (İlk tashih) Abdülvehhâb Dağıştânî (Son tashih)	Ankara Milli Kütüphanesi	Mısır Bulak Matbaası ¹⁹² (1833) Bursa Vilayet Matbaası (1871)
-	-	Giovanni Medua ¹⁹³	Bonn Üniversitesi Kütüphanesi	-
1874	Bergüzâr (Telhis)	Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi	-	-
1897/1900	Bergüzâr-ı Ahlâk ¹⁹⁴	Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi	-	-
-	Ahlâk-ı Alâî Ahlâk (I. Cilt)	Hüseyin Algül	-	Tercüman 1001 Eser
-	Ahlâk-ı Alâî Aile ve Devlet Ahlâkı (II. Cilt)	Ahmet Kahraman	-	Tercüman 1001 Eser

¹⁹² Mehmed Ali Paşa'nın isteği üzerine Mısır Bulak Matbaası'nda basılmıştır. (a.g.e., s. 89.)

¹⁹³ Venedik Sefareti tercümanı olan Giovanni Medua tarafından bir tercümesinin Bonn Üniversitesi Kütüphanesi'nde olduğu kaynaklarda geçmektedir. (a.g.e., s. 90.)

¹⁹⁴ 1874 yılında Girit'te basılan *Bergüzâr* 1897 ve 1900 yıllarında basılan *Bergüzâr-ı Ahlâk* telhislerinin kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır.(a.g.e., s. 90)

-	Ahlâk-ı Alâî (Çeviri/ Yazı- Metin)	Fahri Unan	-	Türk Tarih Kurumu
-	Ahlâk-ı Alâî	Mustafa Koç	-	Klasik Yayınları
-	Ahlâk-ı Alâî (Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı)	Mustafa Koç	-	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
-	Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)	Murat Demirkol	-	Fecr Yayınları

195

Ahlâk-ı Alâî Üzerine Yapılan Çalışmalar

- Muhterem Aktuğ, *Kınalızâdeler* (Lisans Tezi) İstanbul, 1949.
- Hasan Aksoy, *Kınalızâde Ali Çelebi, Hayatı, İlmi ve Edebî Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları* (Mezuniyet Tezi) İstanbul, 1976.
- Ali Köse, *Ahlâk-ı Alâî'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbiri'l-Menzil'de Eğitim* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1988.
- Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile* (Doktora Tezi) Ankara, 1991.
- Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* , (Doktora Tezi) İstanbul, 1998.
- Hikmet Çamcı, *Kınalızâde Ali Efendi'de (Ahlâk-ı Alâî'de) Sorumluluk Bilinci Ve Boyutları*, (Yüksek Lisans Tezi) Sivas, 2004.

¹⁹⁵ Şema 4: Ahlâk-ı Alâî üzerine yazılan nüshaların kronolojik olarak gösteren tablo.

- Enfel Doğan, *Ahlâk-ı Alâî (metin-sözlük-sentaks incelemesi)*, (Doktora Tezi) İstanbul, 2006
- Ahmet Acarlıoğlu, *Ahlâk-ı Alâî'de Aile*, (Yüksek Lisans) İstanbul, 2010.
- Resül Altuntaş, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk Eğitime İlişkin Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi) Samsun, 2015.
- Emre Çeliker, *Ahlâk-ı Alâî'de İnsan Tabiatı: Tabiî Ve Kesbî Nitelikler* (Yüksek Lisans) İstanbul, 2016.
- Mehmet Akif Yalçınkaya, *Kınalızâde Ali Efendi Münşeât*, (Doktora Tezi) Ankara, 2017.
- Süleyman Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlâk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Doktora Tezi) Erzurum, 2017
- Hülya Arıkan, *Nasîruddin Tûsî Ve Kınalızâde'nin Mutluluk Anlayışlarının Mukayeseli Analizi*, (Yüksek Lisans) Ankara, 2018.
- Muhammed Enes Zorlu, *Bir Siyasetname Olarak Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî Eserinde Yönetim-Siyaset İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi) Kütahya, 2018.
- Raşit Koç, *Kınalızâde Ali Çelebi'nin Tabakâtü'l-Hanefiyye Adlı Eserinin Tahkik Ve Tahlil*, (Yüksek Lisans Tezi) Kayseri, 2018.
- Zeynep Koska, *Platon ve Kınalızâde Ali Efendi'nin Devlet ve Toplum Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans) Yozgat, 2019.

2. AHLÂK'I ALÂ'Î ÇERÇEVESİNDE DEVLET FELSEFESİ

Ahlâk-ı Alâî'nin üçüncü kitabı ve ikinci kitabın altıncı bâbdan sonraki kısımları, Kınalızâde'nin devlet felsefesi ile ilgili görüşlerinin yer aldığı bölümlerdir.

2.1 DEVLETİN ZARURİYETİ

2.1.1. İnsanların Birbirlerinin Yardımına Muhtaç Olması

Kınalızâde, ikinci kitabının altıncı bâbında, insanın temeddüne ihtiyacı olduğundan, kendinden önceki İslam ahlâkçılarının üslubuyla; fakat onlara nazaran daha teferruatlı bir şekilde açıklamalarda bulunmuştur.

Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî'nin birinci kitabında değindiği hususları tekrar ele alarak, mevcûdât-ı mümkün varlıkların iki kısım olduğunu belirtir:¹⁹⁶

1. Kısım: Mükemmelliği tam olanlar (Ecrâm-ı Semaviyye(Gök Cisimleri))
2. Kısım: Mükemmelliği tedrici olarak hâsıl olanlar (Ecsâm-ı Mürekkebât-ı Unsuriyye)

İnsanın da içinde yer aldığı ikinci kısımdaki varlıkların eksiklikten mükemmelliğe yükselebilmesi için hareket etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla onun hareket etmesini sağlayacak yardımcı sebeplere ihtiyaç vardır. Bu yardım da üç yol ile gerçekleşir:¹⁹⁷

1. **Muâvenet bi'l-madde** (Madde ile yardım)
2. **Muâvenet bi'l-âlet** (Alet ile yardım)
3. **Mûavenet bi'l-hizmet** (Hizmet ile yardım)

Muâvenet bi'l-madde, yardım eden şeyin yardım ettiği şeyden bir cüzünün bulunması gerektiğini söyler. Gıdanın canlı üzerindeki yardımı buna örnektir. Muâvenet bi'l-âlet, yardımcı olanın, yardımda bulunduğu aleti olarak yardım etmesidir. Örneğin; Canlının yiyeceğini yedikten sonra su içmesidir. Su, gıda niyetiyle değil, yediği gıdanın hazmedilmesini kolaylaştırmak ve dar menfezlerden kolay surette geçmesini sağlamak niyetiyle tüketilir. Muâvenet bi'l-hizmet, yardımda bulunanın fiilinin yardım edilene yararının dokunmasıdır. Hizmetçinin efendisine yardımı, buna misal teşkil etmektedir. Bu yardım da ikiye ayrılmaktadır:¹⁹⁸

1. **Hizmet bi'z-zât (Zevkle yapılan hizmet):** Yardım eden kişi, yardım ettiği kişinin hedefini gerçekleştirmek için hizmet eder. Misal; ölenin sahibine hizmet etmesidir.
2. **Hizmet bi'l-garaz (Amaç için yapılan hizmet):** Yardımda bulunan yardımını başka bir amaç için yapar; lakin yapılan bu yardım kişiye yine yarar sağlar. Örneğin; çobanın sürüye yardımı, sürünün sahibinin rızasını gerçekleştirmek amacını taşımaktadır. Farklı amaç olsa da çoban dolaylı olarak sürüdekilere de yardımda bulunmuş olur.

¹⁹⁶ Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 820.

¹⁹⁷ Çelebi, a.yer.

¹⁹⁸ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 1. b., haz. Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1994, s. 120.

Bütün varlıklar (unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar) üç yol ile insana hizmet etmektedir.¹⁹⁹

1. Hizmet bi-tarîki'l-mâdde (Madde ile hizmet)
2. Hizmet bi-tarîki'l-âlet (Alet ile hizmet)
3. Hizmet bi-tarîki'l-muavenet (Yardım ile hizmet)

Bütün varlıklar madde ve alet olma cihetiyle insana hizmet etmektedir. Misal; toprak, insanın mesken kurması ve yerleşmesi; hava, insanın yaşayabilmesi; su, yiyeceklerin gerekli yerlere iletilmesinin sağlanması; ateş, yiyeceğin pişmesi için insana gereklidir.²⁰⁰ Nitekim bu örnekler saymakla bitmeyecek kadar çoktur. Kur'an-ı Kerim'de de varlıkların insana alet yoluyla hizmet ettiklerine dair deliller bulunmaktadır.

“Buyruğuyla denizde akıp gitmesi için gemileri emrinize verdi, ırmakları emrinize verdi. Sürekli olarak (seyir ve aydınlatma) görevlerini yapan Güneşi ve Ay'ı emrinize verdi.”²⁰¹

Varlıklar, yardım yoluyla da insanlara hizmet etmektedirler. Misal; dünyanın kendi etrafında dönmesi sonucu oluşan gece ile insanlar istirahat ederler, gündüz ise çalışıp kazanırlar. Ay'ın hareketleri ile namaz vakitleri belirlenir. Yine Dünya'nın Güneş etrafında dönmesi neticesinde meydana gelen dört mevsim; insanlara ziraat elde etme, sulama, hasat etme için imkânlar sunar.²⁰² Nitekim gökteki varlıkların insana yardım yolu ile hizmet ettiklerine dair Sadi'nin *Gülistân* adlı eserindeki şu beyit meşhurdur:

“Ebr u bâd u meh u hurşîd der- kârend
Tâ tu nânî be-kef ârî vu be-gaflet ne horî”²⁰³

Gök cisimlerinin insanlara yardımını olduğu zahirdir. Lakin şeriat âlimleri ve filozoflar arasında bu yardımın kasten mi yoksa arazî mi olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Melekleri ve göksel cisimleri insandan üstün gören filozoflar, göksel cisimlerin insana arazî olarak yardım ettiği kanaatindedirler. Çünkü onlara göre göksel

¹⁹⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 1. b., çev. Fahri Unan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 474.

²⁰⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 1. b., haz. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2016, s. 371.

²⁰¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim, *İbrahim*, 14/32-33. *Tefsiri*, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0br%C3%A2h%C3%AEm-suresi/1782/32-34-ayet-tefsiri>, (05.05.19.)

²⁰² Çelebi (2016), a.g.e., s. 371-372.

²⁰³ “Sen bir ekmek elde et diye bulut, rüzgâr, güneş ve ay hepsi çalışmaktadır, öyleyse sen de onu gafletle yeme!” (Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 1134.)

cisimler unsurî cisimlerden üstündür. Bu nedenle de üstün olan kendinden düşük seviyede olana hizmet edemez. Bunun yanı sıra göksel cisimlerin döngüsel hareketleri Bir'e olan aşklarından ve yetkinlik mertebelerinin zirvesine ulaşan faal akla benzemeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Onların döngüsel hareketlerinden dolayı olarak insanlarda fayda sağlamaktadır. Bundan dolayı göksel cisimlerin kendilerinden düşük seviyede olan cisimlere yarar sağlamak amacıyla hareket ettiklerini söylemek uygun değildir.²⁰⁴

İnsanın en şerefli mahlûk olduğunu düşünen şeriat âlimlerinin çoğunluğu ise, âlemdaki her şeyin insana fayda sağlamak için yaratıldığı, hatta insana hizmet ettikleri için Allah'a ibadet ettikleri kanaatindedirler. Görüşlerine delil olarak da “*Levlâke levlâke le-mâ halektu'l eflâke*”²⁰⁵ hadisini gösterirler. Yine Tevrat'ta “*Ey Âdemoğlu seni kendim için yarattım, şeyleri de senin için yarattım.*” denildiği vârid olunmuştur.

Tûsî ve Devvânî'ye göre insan diğer insanlara sadece yardım yolu ile hizmet etmektedir. Çünkü onlara göre insan soyut bir cevherdir; bir başkasının aleti ya da maddesi olamaz. Fakat Kınalızâde'ye göre onlar çelişki içindedirler, çünkü Tûsî ve Devvânî insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir yapıya sahip olduğunu kabul etmektedir. Bu durum onların büyük yanılğı içinde olduklarını gösterir. Kınalızâde ise insanın fertlerine madde yolu ile değil, alet ve yardım yolu ile hizmet ettiği kanaatindedir. Alet olarak hizmet ettiğine misal olarak; anne ve babanın çocuğa hizmeti gösterilebilir.²⁰⁶

Hayvanlar da birbirlerine insanlarda olduğu gibi hizmet etmektedirler. Lakin hayvanlar akıl ve temyiz vasıflarından uzak olmaları münasebetiyle onların ihtiyaçları doğal olarak karşılanmaktadır. Buna nispeten Allah insanı, akıl ve temyiz özelliği ile donatmıştır. Bu sebeple insanın ihtiyaçlarını karşılamasını, kendisinin arayıp bulmasına bırakmıştır.²⁰⁷

²⁰⁴ Çelebi (2007), a.g.e., s. 408-409.

²⁰⁵ “*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.*” Keşfu'l- Hafâ'da geçen bu hadisin es-Sâgânî mevzu olduğunu belirtmiştir. el- Aclûnî'de hadis olmasa da anlamının doğru olduğunu belirtmiştir. (Çelebi (2007) , a.g.e., s. 409.)

²⁰⁶ Çelebi (2007) , a.g.e., s. 410; Çelebi (2016), a.g.e., s. 374.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 830; Çelebi (2014), a.g.e., s. 478.

²⁰⁷ Çelebi (2014), a.g.e., s. 478-480.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 830-834.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 410-411.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 373-376.

İnsanın tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılaması mümkün değildir. Bu yüzden insanın birlikte yaşaması zaruridir. Örneğin, bir ekmek yiyebilmek için buğdayın ekilmesi, biçilmesi, öğütülmesi ve pişirilmesi gerekir. Yahut bir elbise için pamuğun ekilmesi, biçilmesi, eğirilmesi ve dokunması gerekmektedir. Bir insanın her ihtiyacı için bunu yapabilmesi, zaman ve mekân olarak da imkânsızdır. Her insanın bir yahut iki meslekte uzmanlaşması uygundur; uzmanlaştığı alanlarda hem kendi ihtiyacını hem de etrafındaki insanların ihtiyacını giderir. Bütün insanların aynı mesleğe yönelerek aynı işi yapmaları, düzenin bozulmasına sebebiyet verir. Bundan dolayı Allah, her insana farklı kabiliyetler takdir etmiştir. Yine toplumdaki bazı bireylerin zengin, bazı bireylerin fakir olmasında da toplumdaki düzenin sağlanması adına bir denge bulunmaktadır. Toplumdaki herkes zengin olsaydı, hiç kimse hizmetçi olmazdı; toplumdaki herkes fakir olsaydı bu sefer de kimse karşılık alamayacağı için kimseye hizmet etmezdi. Dolayısıyla insanların kabiliyetlerinin ve ekonomik durumlarının farklı olmasıyla düzen sağlanmış olur.²⁰⁸

Kınalızâde Ali Efendi'ye göre, insanların farklı kabiliyetlerinin bulunması ve maddi durumlarının farklı olması, toplum içinde iş bölümünün yapılmasına imkân sağlamaktadır. Bununla birlikte görüldüğü gibi, tüm varlık âlemi insanın ihtiyaçlarını karşılasa da insanın topluluk halinde yaşamasının ilk ve en ehemmiyetli sebebi, insanların birbirlerine olan ihtiyacıdır. Bu durum âlemdeki dengenin de bir gereğidir.²⁰⁹

2.1.2. İnsanın Sosyal Varlık Olması

Kınalızâde, selefleri olan İbn Miskeveyh, Nasîrüddîn Tûsî ve Celalleddîn Devvânî gibi, insanın sosyal varlık “*medeniyîyün bi't-tab*” olması münasebetiyle, topluluk halinde yaşamasının gerekli olduğunu söylemiştir.²¹⁰ İnsanın bir arada yaşama ihtiyacını temellendirirken de insan kelimesinin etimolojik anlamından yola çıkmaktadır.

Kınalızâde, insan kelimesinin “*bir arada bulunmak, yakınlık*” gibi anlamlara gelen “*üns*” kökünden geldiği kanaatindedir. İnsan fitrî olarak kendinde yerleşik olan ünsiyet duygusu nedeniyle hemcinsleriyle bir arada yaşamak ve toplumsallaşmak ister.

²⁰⁸ Çelebi (2014), a.g.e., s. 481-482.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 834-836.; Çelebi (2007), a.g.e., s. 411-412.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 376-377.

²⁰⁹ Oktay, a.g.e., s. 434-435.

²¹⁰ Tûsî (2007), a.g.e., s. 262 ; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi Tehzîbu'l-Ahlâk*, 2. b., çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013, s. 47.

İnsanın, başta zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, daha sonrasında da ahlâkî erdemleri kazanabilmesi için diğer insanlarla etkileşim halinde bulunması gerekmektedir.

2.1.3. Toplu Halde Yaşamayı Dinin Teşvik Etmesi

Din (şeriat), insanların bir arada yaşamasını teşvik eden bir takım uygulamalar ve ibadetler yapılmasını emretmektedir. Bundan dolayı Kınalızâde de selefleri gibi dinin emrettiği ibadetlerin, insanların toplu halde yaşaması üzerinde etkisi olduğu kanaatindedir.²¹¹

Kınalızâde insanların ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, sosyal bir varlık olması ve dinin toplu halde yaşamayı teşvik eden uygulamaları sebebiyle cemiyet halinde olunması gerektiğini belirtirmiştir. İslam dininde ruhbanlık sınıfının bulunmadığını, halk içinde bulunup çalışmanın dağ başlarında yahut mağaralarda kalıp geçimlerini başka insanlardan karşılamak suretiyle Allah'ı zikretmekten daha değerli olduğunu dile getirir. Bu hususla ilgili şu hadisi zikreder: “*Hayru'n-nâsi men yenfe'u'n-nâse*” (İnsanların en hayırlısı onlara faydalı olandır.)²¹² Kınalızâde eserinde bu hususla ilgili Sa'dî'nin *Bûstan* adlı eserindeki şu hikâyeyi nakleder:

Hikâye olunduğuna göre; bir adam bir köşede kör ve kötürüm bir tilkinin oturduğunu görür. Bu tilkinin ihtiyaçlarını nasıl giderdiğini merak eder ve beklemeye başlar. Birinci gün aslan bir av getirir ve avdan arta kalanlarla tilki karnını doyurur. İkinci gün başka bir yırtıcı hayvan yine av getirir. Tilki yine kalan artıkları yer. Bunun üzerine adam yeryüzündeki her şeyin rızkının Allah tarafından verildiğine kesin bir şekilde iman eder ve mağarayı kendine mesken edinir. Çalışmayı bırakır, tıpkı tilkinin yaptığı gibi rızkının gelmesini beklemeye başlar. Birkaç gün sonra gayptan bir ses ona şöyle seslenir: “*Ey cahil! Rızka kefil ve mutlak cömert olduğumuz için senin rızkını karşılarız. Lakin sen kendini kör ve kötürüm tilki yerine koyup başkasının*

²¹¹ İslam dininin toplu olarak emrettiği ibadetlere örnekler; beş vakit namazı cemaatle kılmayı teşvik etmesi haftada bir Cuma namazının, yılda iki kez Ramazan ve Kurban bayram namazlarının büyük camilerde kılınmasının istemesi, ömürde bir kez yapılması istenen hac ibadetidir. Tüm bu ibadetler, Müslümanların kaynaşmasını birlik beraberlik bağlarının kuvvetlenmesini sağlar. (Oktay, a.g.e., s. 437.)

²¹² Çelebi (2014), a.g.e., s. 487.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 846.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 416.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 381.

kazandığından besleneceğine kendini aslan yerine koy da kendi kazancını kazan, muhtaç olanlara dağıtmak için çalışıp çabalayıp iyilik etsene!”²¹³

Kınalızâde, İslam dininde Hıristiyanlıktaki gibi ruhban sınıfının olmadığını ve olmasının da yasaklandığını yine şu hadisle açıklar: “*Ruhbâniyyetu ümmetî el-cihâdu.*” (*Ümmetimin ruhbanlığı cihattır.*)²¹⁴ Fakat bununla birlikte Kınalızâde seleflerinden farklı olarak ulemâ-yı âhiretin (ahiret âlimleri), urefâ-yı tarikatın (tarikat arifleri) ve meşâyih-ı mürşidin (mürşit şeyhler) züht hakkında ittifak ettikleri görüşleri takip etmiş, züht hayatına karşı durmamıştır. Nitekim Ahlâk-ı Alâî adlı eserinin birinci kitabında nefsin hastalıklarından korunma babında mutlak manada olmayan uzlet ve zühdü tavsiye etmiş ve fazilete erişmek için züht libasının giyilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²¹⁵

Kınalızâde, gerçek manadaki dervişlerin Allah’a dua etmesini, yalvarmasını ve tevekkül etmesini bir miskinlik yahut topluma yük olarak değerlendirmez. Bilakis dervişler hak ile beraber oldukları sürece halkın başına gelebilecek felaketlerden, belalardan ve zalimlerin azabından korunmasına yardımcı olurlar.²¹⁶

Kınalızâde ılımlı züht hayatını kabul eder; fakat herkesin züht hayatı yaşamasının da mümkün olmadığını, ahlâkî erdemlerin ancak insanlarla birlikte var olabileceği ve geliştirilebileceği düşüncesindedir.

2.2. DEVLET MEFHUMU

2.2.1. Devlet Ve Devletin Teşekkülü

Kınalızâde, selefleri gibi insanın cemiyet halinde yaşamasının gerekliliklerini sebepler göstererek açıklamıştır. Kınalızâde toplum, topluluk cemiyet kavramlarına karşılık gelecek “*ictimâ*” ve “*temmeddün*” sözcüklerini kullanmıştır. Eserinde bu iki kavrama bazen yan yana bazen de ayrı ayrı yer vermiştir. Kınalızâde “*ictimâ*” ve “*temmeddün*” kavramlarını kullanmış olsa da bu kavramların net bir şekilde tanımlamasını yapmamıştır. Fakat onun, “*ictimâ*” kelimesi ile insanların toplanmasını,

²¹³ Çelebi (2014), a.g.e., s. 487-488.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 417.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 381-382.

²¹⁴ Çelebi (2014), a.g.e., s. 489.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 848.; Çelebi (2007) , a.yer.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 382.

²¹⁵ Oktay, a.g.e., s. 437.

²¹⁶ a.g.e., s. 438.

“temeddün” kelimesi ile de insanların toplanıp bir araya getirdiği cemiyet, toplum ve ülke anlamını kastettiği anlaşılmaktadır.²¹⁷

Kınalızâde, devlet ve ülke (medîne) kavramlarının da net bir tanımını yapmamıştır. Lakin Kınalızâde'nin yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, medîne kavramı ile Antik Yunan'da yer alan küçük bir topluluk olan “polis” adlı site devleti kastedilmemektedir. Nitekim Kınalızâde'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulunca o, “medine” kavramı ile milli ve dinî küçük topluluktan ziyade, birçok etnik unsurun birlikte hayat sürdüğü geniş çaplı büyük toplumu işaret etmektedir. O dönem içerisinde buna örnek olabilecek toplum Osmanlı İmparatorluğu'dur.²¹⁸

İnsan; medenî bi't-tab olması, ihtiyaçlarını tek başına giderememesi ve dinin de insanları birlikte yaşamaya teşvik etmesi nedeniyle cemiyet halinde yaşamaktadır. Ancak topluluk halinde yaşamak, insanda mevcut olan nefsi arzuları dizginlemeye, kötülüğü yok edip, iyiliği artırmaya yetmemektedir. Özellikle de eğitilmemiş kötülüğü emreden nefislere sahip olan halk, dilediğini yapmak, mubah olsun ya da olmasın arzu ettiğini almak için her yola başvurmak istemektedir. Bu durumda iki yahut daha fazla kişi aynı şeyi istediği vakit, herkes bir diğerini engellemek için çaba harcamakta; çekişme ve rekabet ortamı oluşmaktadır. Toplum içerisinde anlaşmazlıklar, tartışma, fitne ve fesat artarak devam etmektedir. Son aşama olarak insanlar birbirini öldürmek ve elindekini gasp etmek istemektedir. Böyle bir toplumda huzur, barış ve sükûnet ortamı oluşmaz ve hayatı idame ettirmek imkânsız hale gelmektedir.²¹⁹ Bu durumda halk arasındaki çekişmeyi ve kavgayı durdurmak için yönetime ihtiyaç hâsıl olmaktadır. Bu idare, toplumda kurallar koyarak, insanların başka insanların haklarına karşı saygılı, kendi haklarına ise razı olmalarını sağlamaktadır. Devvânî gibi Kınalızâde de insanların birlikte huzurlu hayat sürmesini sağlayan bu idareye, “siyaset-i uzmâ” (*en büyük siyaset*) demiştir. Siyaset-i uzmâ, üç öge ile var olur: 1) *Nâmûs-ı şâri* (şeriat-ilahî kanun) 2) *Hâkim-i Mâni* (devlet Reisi) 3) *Dînâr-ı Nâfi* (para).²²⁰

İnsanın medenî toplum içinde yaşayabilmesi için siyaset-i uzmâ'yı tatbik eden devlete ihtiyacı vardır. Toplumun maddi ve manevi hayatını düzenleyen ilahi kanunlar,

²¹⁷ a.g.e., s. 440-441.

²¹⁸ a.g.e., s.442.

²¹⁹ Çelebi (2014), a.g.e., s.482. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s.836-837. ; Çelebi (2016), a.g.e., s.377-378.

²²⁰ Çelebi (2016), a.g.e., s. 378.

iktisadî cihetten lazım olan para ve kanunları yürürlüğe koyarak, toplumun siyasi, sosyal hayatını düzenleyen başkan, siyasetin unsurları olduğu gibi devletin de unsurlarıdır.²²¹ Toplumdaki dengenin oluşması siyasetle, siyasetin mevcudiyeti ise devletle mümkündür. Siyasetsiz bir devlet, devletsiz de siyaset var olmasının imkanı bulunmaktadır.

Kınalızâde'nin cemiyeti ifade etmek için kullandığı, medîne (ülke), temeddün ve ictimâ kavramlarında içkin olarak siyaset bulunmaktadır. Müellife göre bütün topluluklar siyasî yapılanmaya sahip olup, bu yapılanma da devleti işaret etmektedir.²²² İnsanların topluluk halinde yaşamaya iten gerekçeler sebebiyle cemiyet var olmaktadır. Cemiyetteki düzenin sağlanması için de devlete gerek duyulmaktadır.²²³

Kınalızâde selefleri gibi devletin teşekkülünün toplumu oluşturan insanların birbirine yaptıkları yardım ve aralarındaki sevgi ile mümkün olduğu kanaatindedir. Müellife göre insanların birbirleriyle yardımlaşmaları ve birbirlerini desteklemeleri beden organlarının birbirleri ile yardımlaşmaları gibi olmalıdır. Her bireyde farklı kuvvet ya da kabiliyet bulunmaktadır. Bu kuvvetler toplum çatısı altında birleştiklerinde bütün insanlarda mevcut olan güçlerin üstünde bir kuvvet tezahür etmektedir.²²⁴ Kuvvetler birliği yapmış az kişiden oluşan bir toplum, kalabalık lakin aralarında ihtilaflar bulunan topluma galip gelmektedir. Kınalızâde buna örnek olarak Osmanlı Devleti'ni göstermektedir. Devleti toplum çatısı altında birleştirmek görevi, devlet reisine aittir. Devlet reisi, toplumdaki düzeni sağlamak ve düzen bozulduğunda nasıl müdahale etmesi gerektiğini bilmek zaruriyetindedir.

Teşekkül etmiş devletin bekası için devlet azalarının arasında da ittifak olmalıdır. Eğer devletin azaları arasında tefrika söz konusu ise devlet zamanla zayıflar ve sonrasında yıkılır. Hakeza oluşan tefrikalar sonucu yıkılan birçok devlete tarih sahnesinde rastlamak mümkündür. Kınalızâde bu duruma, Ben-i Ahmar devletini örnek göstermektedir.

Devlet teşekkül ettikten sonra onun muhafazası hususu daha da mühimdir. Tûsî ve Devvânî gibi Kınalızâde de bulunduğu asrın tesiriyle, saltanatı muhafaza ile devleti

²²¹ Oktay, a.g.e., s.444.

²²² a.yer.

²²³ a.g.e., s. 445.

²²⁴ Çelebi (2016), a.g.e., s. 415.

muhafazanın eş değer olduğu kanaatindedir. Saltanatın muhafazası devlet üyelerinin ve halkın ittifak etmesi ve hasımların ihtilaf etmesi ile mümkündür.²²⁵

2.2.2. Devlet Rejimleri

Kınalızâde de Fârâbî, Tûsî ve Devvânî ile süregelen devlet rejim çeşitlerini aynı şekilde almıştır. Ona göre devlet rejimleri erdemli olan ve erdemli olmayan devlet olarak iki kısma ayrılmaktadır.²²⁶ Erdemli devlet hakkında Ahlâk-ı Alâî’de malumatlar vermektedir. Lakin erdemli olmayan devletin özellikleri hakkında açıklamada bulunmamıştır. Çünkü erdemli olan devletin özellikleri öğrenildiğinde erdemli olmayan devletin özellikleri de dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Erdemli devlet; insanların hayır, iyilik ve güzellikler için bir araya geldiği devlettir. Erdemli devlet bir tanedir. Çünkü Cenab-ı Hak da, doğru yol da birdir. Bu devletteki insanlar tek din ve tek mezhebe bağlıdır.²²⁷ Bu ülkede yaşayan insanların davranışları adalet üzerinedir.

İnsanların anlayış, düşünce ve inanç düzeyleri birbirinden farklıdır. Erdemli devlet rejimi ile yönetilen insanların belli prensiplerde itilaf etmeleri kâfidir. Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî gibi erdemli devlette yaşayan halkı iki sınıfta gruplandırır. Birincisi erdemli devlet halkının, inanç ve düşünce seviyesine göre, ikincisi erdemli devlet halkının mesleklerine göre sınıflandırılmasıdır.²²⁸

Kınalızâde, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın epistemolojik felsefesinden etkilenerak,²²⁹ erdemli devlet halkını inanç ve düşünce seviyesine göre dört sınıfa ayırmaktadır:²³⁰

- **Esâtîn-i Hukemâ- Ekâbir-i Ulemâ (Filozoflar ve Büyük Âlimler):**
İlahi teyit ile desteklenmiş, tabîî kirlerden temizlenmiş, Allah’ın kemal ve cemal sıfatlarını bilen, varlık silsilesinin feyz kaynağından ne şekilde sudur ettiğini ve ahiret hâllerinin ayrıntılarına vakıf olan yüksek dereceli

²²⁵ Oktay, a.g.e., s. 447.

²²⁶ Çelebi (2016), a.g.e., s. 415

²²⁷ a.yer.

²²⁸ Oktay, a.g.e., s. 450.

²²⁹ a.g.e., s. 451.

²³⁰ Çelebi (2016), a.g.e., s. 417-419. ; Oktay, a.g.e., s. 451-452.

insanlardır. Hiss-i müşterek ile gece-gündüz, gizli-açık her an düşünme halindedirler.

- **İman Ehli:** Birinci sınıfa birleşik olmakla birlikte, mutlak akıl etmekten aciz, hakikatin vehmî suretin ötesinde olduğuna inanan, birinci sınıfın üstünlüğünü kabullenen kişilerdir.
- **Teslim Ehli:** Hayal aynasındaki hayalî şekilleri parçalarına bölebilen ve bununla yetinen, vehmettikleri manaları yorumlayabilme kabiliyetleri olmayan, ilk sınıfın üstünlüğünü kabul eden kişilerdir. Bu gruptakiler kurtuluş ehlidir. Mü'min avam için bu itikat kâfidir.
- **Müsted'aflar (Zillete Düşmüş Olanlar):** Mebde' ve meadla ilgili malumat ile uzak misallerle yetinen, dar görüşlü olup duyular âleminden ileri seviyeye yükselemeyen topluluktur. Gayret edip, istidatlarının sonuna geldiklerinde daha ilerisine gitmeye güçleri yetmediği için mazurdurlar. Kınalızâde bu topluluğu, kudretleri yetmediği için Mekke'den Medine'ye hicret edemeyen fakat özürleri kabul edilen müsted'aflara benzetmiştir.

Her kişinin farklı kabiliyeti ve aklî düzeyi olduğu için herkes kendi kabiliyeti ve aklî düzeyi ölçüsünde davranışlarından mesuldür. Hz. Muhammed'e de toplumlarla akılları düzeyinde konuşması tavsiye edilmiştir. Nitekim filozoflar ve âlimler de halka hitapta bulunurken burhan, cedel ve şiir gibi çeşitli metotlar kullanarak halkı ikna etmeyi amaçlamaktadır. “*Dinde zorlama yoktur.*” ayeti de bu gerçeğe ışık tutmaktadır. Her şahıs, kendi kapasitesi ölçüsünde kemale ulaşacaktır.

Kınalızâde, erdemli olan devletin halkını mesleklerine göre de tasniflemiş ve beş kısma ayırmıştır:²³¹

- **Efâdıl (Erdemliler):** Hukemâ'-ı kâmil (yetkinliğe ulaşmış filozoflar) ile ulemâyı âmil (ilmi ile amel eden âlimler) olan kişilerin oluşturduğu gruptur. Erdemli ülkenin idare edilmesi ve işleri bu gruba bağlıdır. Onlar teorik ve amelî fikirleri ile halktan ayrılırlar. Bu gruptakilerin vazifesi, eşyaların hakikatlerini mebde' ve meadde olan durumlarını hakke'l-yâkîn derecesinde bilmek, öğrenmek, inanmak, öğretmek ve irşat etmektir.

²³¹ Çelebi (2016), a.g.e., s. 421-422.; Oktay, a.g.e., s. 453.

- **Zü'l-Elsine (Hatipler):** Halkı, bazen nasihatler ile olgunluğa ve fazilete çağırıp reziletlerden alıkoyan, bazen de cedelî kıyas, hitabet ve şiir ile halkın itikadını kuvvetlendiren ve onların sapmaya karşı dirençli olmalarını sağlayan topluluktur. Bu gruptakilerin vazifesi cedelî hitabet ve faydalı şiirdir.
- **Mukaddirler (Ölçücüler/Değer Biçenler):** Devlet erkânı içerisinde kanunlardaki adalet ölçüsünü koruyan gruptur. Bu topluluğun sanatı, aritmetik ve geometri ile hakkını vererek ilgilenmektir.
- **Gaziler ve Mücâhidler:** Devleti iç ve dış tehlikelerden korumak, sınırları muhafaza etmek, yolları himaye altına alarak güvenli hale getirmek ile görevli olan topluluktur. Onların sanatı; yiğitlik, binicilik, silah kullanma ve sipâhîliktir.
- **Erbâb-ı Emvâl (Mal Sahipleri/Esnaf-Zanaatkârlar):** Devletin yiyecek, giyecek ve buna benzer ihtiyaçlarının karşılanabilmesi bu gruptaki bireylerin gayretlerine bağlıdır. Bu topluluktaki bireyler, kendi kabiliyetlerine uygun zanaatla yahut sanatla uğraşmış, onunla meşgul olmuşlardır.²³² Kınalızâde, adalet gereği bir insanın birden fazla sanatla ilgilenmemesi gerektiği kanaatinde. Çünkü zamana böldüğünde her sanatta mükemmelliğe ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bu durumla ilgili söylene gelen bir söz vardır: “*Her şeyi isteyen hepsinden olur.*” Bütün sanatlarla ilgilenen kişi de hepsinde belli bir seviyeye kadar gelebilir, bu durumda da adaletsizlik meydana gelir. Böyle bir durumla karşılaşıldığında kişi eşref-i sanâyi'nâ (en şerefli iş) yönlendirilmeli ve diğer sanatlardan mahrum bırakılmalıdır. En şerefli derken mutlak manada değil, bireyin en iyi yaptığı iş kastedilmiştir.²³³

Kınalızâde erdemli devletin halkını kabiliyetler ölçüsünde sınıflandırırken Tûsî'den ziyade Devvânî'nin yolunu takip etmiştir ve tasavvufî açıklamalarda bulunmuştur.²³⁴

²³² Haraç ve alışveriş eklenmemiştir. (Oktay, a.g.e., s. 453.)

²³³ Çelebi (2016), a.g.e., s. 422.; Oktay, a.g.e., s. 453-454.

²³⁴ Tûsî birinci aşamaya sadece filozofları alırken Devvânî ise birinci aşamaya filozoflar ile birlikte velileri eklemiştir. (Oktay, a.g.e., s. 454.)

Kınalızâde erdemli halkı mesleklerine göre tasnif ederken, yetkinliğe ulaşmış filozofları ve ilmi ile amel eden ulemanın, zahiri ilimlerin yanında batını ilimlere de vakıf, tarikata mensup ve medrese kökenli kimseler olduğu kanaatindedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilmiye sınıfı, devletin idare edilmesinde çok önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim devlet işlerinin görüldüğü divan teşkilatındaki beş daimî üyeden üçü Rumeli ve Anadolu kazaskeri, nişancı ve defterdarlardır. Ayrıca ilmiye sınıfı üyeleri pek çok devlet erkânından makam cihetiyle daha üstün görülmüştür. Bu durum, Farabi'den Kınalızâde'ye kadar geçen süre ile birlikte erdemli devletin ütopyik veçhesinden sıyrılıp realist olarak hayata geçirildiğinin de bir göstergesidir.²³⁵

Erdemli devlette beş meslek grubunun haricinde de gruplar bulunmaktadır. Kınalızâde s elefleri gibi bu grupları “nevâbit”²³⁶ olarak isimlendirir. Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî'den farklı olarak ise bu grupları devletin aslî üyesi olarak kabul etmez. *Nevâbit* olarak isimlendirilen gruptaki kimselerin kabiliyetleri mevcutsa geliştirilebilir; lakin yetenekleri bulunmuyorsa o zaman erdemli devletin beş aslî grubuna hizmette bulunmaları gerekmektedir.

Kınalızâde nevâbit diye isimlendirilen grubu seleflerinde bulunmayan bir benzetme ile şöyle açıklamaktadır:

“...Medîne-i fâzıla bostâne teşbih olunur ki eşcâr-ı müsmire ve ezhâr-ı tayyibe tuffâh u ineb ve eşcâr-ı müzeyyene ser ü çenâr gibi ve dîvâr-ı bâg olmak için eşcâr-ı şevkiyye-i gayr-ı müsmire ve bisât-ı zînet-nümâ olmak için sebze-i tariyyeye müstemildir. Lâbüdd bostânda ba'z-ı kiyâh-ı gayr-ı nâfi'a-i hod- rûy dahi olsa gerek ve bâgbân anı bulup dışarı atmağa sa'y etse gerek. Ve bu tâyife-i hârice dahi bi-nef'dir. Ve re'is-i beled anların tard u ib'âdına sâ'i olduğu için nevâbet tesmiye olundu.”²³⁷

Erdemli devlet; elma, üzüm gibi meyve ağaçları, çiçekler, selvi, çınar gibi süs ağaçları, meyvesiz dikenli ağaçlar ve süslü taze yeşilliğin bol olduğu bir bahçeye benzer. Bahçede kendiliğinden peyda olan işe yaramayan bitkiler de bulunmaktadır.

²³⁵ Oktay, a.g.e., s. 456-457.

²³⁶ Politik düşünce tarihinde *en-nâbit* kelimesinin çoğulu olan *nevâbit* kavramına Fârâbî başta olmak üzere İslam Filozofları olumsuz anlam yüklemiştir. Fakat İbn Bacce *nevâbit* kavramının olumsuz anlamını göz ardı etmeden müspet bir açıdan da ele almış, siyaset felsefesini bu kavram üzerine bina etmiştir. İbn Bacce, erdemsiz toplumda yaşayan iyi insanları ifade etmek için *nevâbit*, *el-müfferred*, *es-suadâ* kapsayıcı manada ise *el-mütevahhid* kavramlarını kullanmıştır. (Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997, s.281.)

²³⁷ Çelebi (2016), a.yer.

Bahçıvanın onları bulup dışarı atması gerekir. Erdemli devletin reisinin tıpkı bahçıvanın yaptığı gibi toplumdaki *nevâbiti* bulup onları kovması ve toplumdan uzaklaştırması icap etmektedir.²³⁸

Kınalızâde, Farâbî, Tûsî ve Devvânî'nin yaptığı gibi “*nevâbiti*” beş bölüme ayırmaktadır:²³⁹

- **Mürâîler (İkiyüzlüler):** Zahirde hazır, lakin bâtını de gayr-i nazır olan bu grup, Allah rızasından ziyade mal-mülk, para ve makam kazanmak için hayırlı amellerde bulunur. Hayırlı faziletli insanların kıyafetlerine bürünen bu grup, dışını parlatıp cilalandırır; lakin dışına verdiği önemi içine vermemektedir.
- **Muharrifler (Tahrif Edenler):** Erdemli devletin ileri gelenlerinin kaidelerine muhalif, cahil devletin itikadî yönüne meyilleri olan gruptur. Erdemli devletin kaidelerini tevil ve tahrif etmektedir.
- **Bâgîler (İsyancılar):** Topluluk içerisine fitne tohumları saçarak ilişkilerin bozulmasına sebebiyet veren, devlet reisine itaat etmeyen ve fesat çıkaran asi kişilerin oluşturduğu gruptur.
- **Mârikler (Dinden Çıkanlar):** Akıl yoksunluğu ve yanlış anlamadan kaynaklı sebepler neticesinde doğruluktan uzaklaşmış kimselerdir. Kasıtlı niyetle sapkınlığa bulaşmadıkları için Allah'ın inayeti sonucu hak yolu bulacaklarına dair umut edilmelidir.
- **Mugalıt (Şaşırtıcılar):** Fıtrat noksanlığı ve yanlış anlama nedeniyle, bilgi ve hakikatten uzak olan gruptur. Bu grup batıl davalarını topluma süslü ve yaldızlı cümleler kurarak hakmış gibi anlatmaktadır.

²³⁸ Çelebi (2014), a.g.e., s. 543.; Çelebi (2007), a.g.e., s. 452 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 932.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 422 ; Oktay, a.g.e., s. 458.

²³⁹ Çelebi (2014), a.yer. ; Çelebi (2007), a. yer. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a. yer; Çelebi (2016), a.g.e., s. 422 ; Oktay, a.yer.

Kınalızâde ise daha sonra nevâbitlerin görünen bu miktardan daha fazla olduğunu açıklayıp ve bazı ilavelerde bulunur. Müellife göre; yalan iddia da bulunarak mal sahibi olanlar, davalarda şahitlikte bulunanlar, devleti korumakla görevli olan zabitalardan kişilere ait malları haksız yere ceza adı altında alanlar, rüşvet alan ve batıla meyleden kadılar, rütbesini hak etmeyen kimseye satan hocalar, gasp ederek hem kendi hem de hayvanın yeme ihtiyaçlarını gideren sipahiler, hırsızlık yapan dolandırıcılar, bunları yapmasa da imkânı var iken dilenenler ve halka yük olan idarecilerin tamamı nevâbittir.²⁴⁰

Kınalızâde'ye göre erdemli devletin reisi, nevâbitleri ya idam ettirmesi yahut ülkeden ihraç etmesi gerekmektedir. Kınalızâde'nin bu düşüncesi Tûsî'de bulunmamakta, Devvânî'de sadece isyancılar için geçerli olmakta, Fârâbî'de ise nevâbitlere yönelik öldürme ve sürgün cezası haricinde başka müeyyideler de uygulanmaktadır.²⁴¹

Kınalızâde, bilgisizlik, sapıklık ve cahilliğin çok olması münasebetiyle erdemli olmayan devletlerin (medîne-i gayri fâdilâ) sayısının fazla olduğu kanaatindedir. Bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Görmez misin iki şeyin mâbeyninde hutut-ı mu'vecce-i gayr-ı müstakime gayr-ı mütenâhî farz olunmak mümkündür.”²⁴²

Kınalızâde'ye göre erdemli olmayan devletlerin başlıcaları ise şunlardır:²⁴³

- **Medîne-i Cahile (Cahil Devlet):** Bu devletin halkı düşünce kuvvetinden (kuvvet-i nutkıye) yoksun oldukları için, bir araya gelmelerinin nedeni başka bir cismanî kuvvettir. Örneğin, öfke kuvveti (kuvvet-i gadabıyye) sebebiyle toplanmışlarsa bu devlet vahşi-cahil ülke (medîne-i câhile-i seb'ıyye); arzu kuvveti (kuvvet-i şehveyye) sebebiyle toplanmışlarsa ona da hayvanî-cahil ülke (medîne-i câhile-i behîmiye) denir.

²⁴⁰ Çelebi (2014), a.g.e., s. 545.; Çelebi (2007), a.g.e., s. 453 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 934. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 423-424 ; Oktay, a.g.e., s. 459-461.

²⁴¹ Oktay, a.yer.

²⁴² İki şeyin arasında doğru olmayan çizgilerin sonsuz sayıda var sayılabileceğini görmez misin? (Çelebi (2016), a.g.e., s. 415.)

²⁴³ Çelebi (2014), a.g.e., s. 535.; Çelebi (2007), a.g.e., s. 445. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 448-449. ; Oktay, a.yer.

- **Medîne-i Fâsika (Bozuk Devlet):** Bu devletteki insanlarda düşünce gücü (kuvvet-i nutkıye) bulunmasına rağmen diğer güçler daha baskın olduğu için bir arada yaşama sebepleri diğer güçlerdir.
- **Medîne-i Dâlle (Sapık Devlet):** Bu devletin halkının düşünme gücü (kuvvet-i nutkıye) eksik olduğu için batıl inançları doğru, hak olan inançları yanlış sayarak bir arada hayat sürdüren devlettir. Sapık devlet, pek çok kısma ayrılmaktadır. Lakin Kınalızâde sapık devletleri, kâfir sapık devletler (dâlle-i kâfire-i müdün) ve kâfir olmayan sapık Müslüman devletler (dâlle-i gayri kâfire-i İslâmiyyûn) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Kınalızâde bulunduğu dönem çerçevesinde kâfir sapık devletlere Avrupalı, Rus ve diğer yoldan çıkmış devletleri; kâfir olmayan sapık Müslüman devletlere de tahrife uğramış mezhepleri örnek vermektedir.

2.2.3. Siyaset Çeşitleri

Çalışmamızın önceki kısımlarında da belirttiğimiz üzere insan belirli sebepler neticesinde cemiyet halinde yaşamını idame ettirmek mecburiyetindedir. Lakin cemiyet halinde yaşamak, insanın nefsi arzularını dizginlemeye yetmemektedir. Bu yüzden toplum halinde yaşarken oluşabilecek sıkıntıları engellemek ve insanın nefsi arzularını dizginlemesine yardımcı olmak için otoriteye ihtiyaç hâsıl olmaktadır. Kınalızâde ve selefleri bu otoriteyi siyaset-i uzmâ olarak nitelendirmektedir. Siyaset-i uzmanın erdemli yahut erdemsiz olmasını belirleyen temel öge ise devlet reisidir. Ona göre erdemli devletin reisi aynı zamanda o devletin imamı ve halifesidir. Ona göre erdemli devlete örnek Osmanlı İmparatorluğu'dur. Osmanlı Sultanları öncelikle imamet unvanını, daha sonrasında Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferi sonucundan hilafetin Osmanlı'ya geçmesiyle birlikte de halife unvanını almış ve ona layık olmuşlardır.

Devlet başkanı, devletin müdebbir-i müdünüdür. Onun hedefi, toplumun her açıdan olgunluğa ulaşmasına katkı sağlamak ve mes'ut bir hayat yaşamasına yardımcı olmaktır. Bu çerçevede siyasetin iki türü bulunmaktadır:

Erdemli Siyaset: Kemale ulaşmış siyaset ya da erdemli devletin siyaseti olarak nitelendirilebilir. Erdemli siyaset, Şâri'ye dayanan, adalet ve sevgi kavramları temelinde, liyakatli insanların başa getirilmesiyle gerçekleşmektedir. Bu siyaset

çerçevesinde hareket eden devlet başkanının hedefi, toplumun Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmasına ve saadete ulaşmasına katkı sağlamak, devlet görev ve yetkilerini liyakat ve istidat sahibi olanlara vermek, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullâh fi'l arz) telkinine layık olmaktır.²⁴⁴ Kınalızâde bu konuyu Ahlâk-ı Alâî'de şu beyitlerle taçlandırır:

Hak buved hemçu şahs u û sâye
Sâye ez-nûr mîbered mâye

Herçi der-zât-ı şahs mevcûdest
Bî tefâvut zi sâye meşhûdest

Rev nazar kun der-ân dıraht-i bulend
Ki çu der- hak-i pest sâye fekend

Herçi binî zi-şâh u berg u bereş
Heme der-sâye zâhirest esereş

Hemçunân herçi İzed-i mute'al
Dâred e-ma'ni-i atâ vu kemâl

Pertev-i zill-i ân buved peydâ
Ez-dil u dest-i hâkim-i vâlâ²⁴⁵

Devlet reisi, erdemli siyaset uygulayarak dünya düzeninin sağlıklı olarak yaşayabilmesini ve sürekliliğini sağlamaktadır. Bir nevi dünya düzeninin doktorudur denilebilir. Dünya düzeni erdemli siyasete teslim edildiğinde, noksan insanlar noksanlık çukurundan kemalâtın zirvesine doğru yola çıkar, hak hâkim, batıl zayi olur; umumî

²⁴⁴ Çelebi (2014), a.g.e., s. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 844. ; Çelebi (2007) , a.g.e, s. 415 ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 379. ; Oktay, a.g.e., s. 467.

²⁴⁵ “Haktır şahıs gibi onun gölgesi de. Nurdan gölgeye öz ulaşır. Kişinin zatında mevcut olan her şey, eksiksiz gölgesinde görülür. Bak şu yüce ağaca ki alçak toprağa gölgesini saldı. Dalda, yaprakta, meyvede ne gördüysen, gölgesinde onun tüm izleri görünür. Yüce hâkimin elinden ve gönünde onun gölgesinin ışığı peyda olur.” (Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer. ; Çelebi (2007) , a.g.e, s. 415-416.; Çelebi (2016), a.g.e , s. 380-381.)

hayır bütün ülkeyi sarar. Nitekim Hz. Ömer'in dönemi bu siyasete örnek olarak gösterilebilir.²⁴⁶

Erdemli Olmayan Siyaset: Noksan ve tağallub siyaseti olarak nitelendirilir. Erdemin bulunmadığı bu siyaset çeşidinde devlet başkanı, halk üzerinde Allah'ın koyduğu şeriat kurallarına dayanmadan, peygamberin faziletli şahsını kendisine örnek teşkil etmeden, halk üzerinde hâkimiyet kurmakta ve saltanatı nefsi arzuları için kullanmaktadır.

Erdemli olmayan siyasetle yönetilen devlette, halk köle pozisyonundadır. Bu devletin şehirlerinde umumî olarak şer kol gezmektedir. Kınalızâde, erdemli olmayan siyasete sahip devlete örnek olarak Cengiz Han'ın saltanatını vermektedir. Moğol hükümdarı Cengiz Han zekâsı ölçüsünde yasalar koymuş, bu yasalara riayet etmeyenleri de acımadan katletmiştir. Daha sonra geçen zaman, değişen güç ile saltanat Timur'a geçince onun koyduğu yasaların hiç bir etkisi kalmamıştır.²⁴⁷ Kınalızâde, erdemden yoksun siyasetin ilelebet payidar kalamayacağı, sadece ak-u pak olan şeriata dayanan devletlerin varlıklarını ebediyen sürdürebileceği ve yeryüzünü aydınlayabileceği, böylece hükümlerinin her daim geçerliliğini koruyabileceği kanaatindedir.

2.3. DEVLET FELSEFESİ İÇERİSİNDE ADALET VE SEVGİ KAVRAMLARI

Kınalızâde topluluk halinde yaşamının getirdiği bazı sorunları gidermek adına devlet mefhumuna ihtiyaç duyulacağını belirtmektedir. Zuhur eden devletin, uzun süre var olması maksadıyla adalet ve sevgi kavramlarını içinde barındırması gerektiğini vurgulamaktadır.

2.3.1. Adalet

Doğru, müstakim, dürüst anlamını içinde barındıran “*adl*” kelimesinden türemiş olan adalet kavramına²⁴⁸ Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî adlı eserinin üçüncü kitabı olan Tedbîru'l Medîne bâbında, devlet felsefesi açısından önemine vurgu yapmasına ve toplumdaki düzenin sağlanmasının adaletle olabileceğini belirtmesine rağmen bu kavramla ilgili ayrı bir başlığa yer vermemiştir. Fakat Ahlâk-ı Alâî'nin birinci kitabı olan daha çok kişi ahlâkı, ahlâkî fazilet ve reziletlerden bahsedilen bölümde ise iki ayrı

²⁴⁶ Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer.; Çelebi (2007), a.g.e, s. 416 ; Çelebi (2016), a.g.e, s. 381.

²⁴⁷ Çelebi (2007), a.g.e, s. 416 ; Çelebi (2016), a.g.e, s. 381.

²⁴⁸ Ömer Dinçer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 266-277.

başlık altında adalet konusuna değinmiştir. Kınalızâde'nin böyle bir tavır takınmasının sebebi hocaları Tûsi ve Devvâni'yi takip etmesidir. Bir başka ihtimal, ferdî ahlâk hususunda adalet konusunun ehemmiyetinden yeterince bahsettiği kanaatinde olduğu için tekrara düşmek istememiş olabilir.

Kınalızâde Ahlâk-ı Alâî'sinde iki ayrı adalet tasnifine yer vermiştir. Seleflerinin takip ettiği adaletin sadece itidalden ibaret olduğu şeklindeki görüşün bazı nakıs noktalarına değinerek, adaletin; hikmet, cesaret ve iffet erdemlerinin bir araya gelmesi sonucunda oluşan en yüce erdem, eşitlik ve birlik olduğu anlayışına sahiptir.²⁴⁹

Adalet, eşitlik; eşitlik ise nicelik ve nitelik bağlamında bir şeyin başka bir şey ile bir olması anlamına gelmektedir. Öyleyse eşitlik birlik demektir. Kınalızâde, adalet sonucu oluşan birliği, Allah'ın birliği ile ilişkilendirir. Ona göre kesret âlemindeki her birlik, hakikî Bir'in gölgesidir. Nasıl ki mümkün varlıklar Hakiki Varlık'ın nurunun ona intikal etmesi ile varlık buluyorsa, adalet birliği de Allah'ın birliğinden tecelli ederek var olan nurun numunesidir. Kınalızâde, adalet ile meydana gelen birliği Allah'ın birliğine ulaşmada bir araç olarak görmektedir. Müzik ve aritmetik ilminde en üstün oran eşitliktir. O bölünemez ve çeşitleri de yoktur. O halde adalet ahlâk ilminin en üstün erdemidir. Kınalızâde bu hususta çok fazla sırların ve işaretlerin bulunduğunu, fakat Ahlâk-ı Alâî'nin umuma yazılmış bir eser olması cihetiyle zaruri olarak konuyla ilgili özet niteliğinde açıklamalarla yetindiğini de belirtir.²⁵⁰

Kınalızâde, adalet kavramının fazilet ve reziletler hususunda bulunduğu yeri belirlemek ve toplumdaki düzeni anlatmak için orta ya da aynı kökten gelen 'itidal' kavramını kullanmaktadır. Ona göre adalet vasat olandır ve ortada devamlı bulunmayan herhangi bir uca meyleden şeye adalet denilmemesi gerekmektedir. Adaleti iyi bir şekilde idrak edebilmek için de adaletin haricinde bulunan uç noktaları bilmek gerektiği kanaatindedir.

Müellifimiz bazı yerlerde adalet kavramını insâf olarak da tanımlamaktadır. İnsâf sözcüğü yarım anlamına gelen "*msf*" kökünden gelmektedir. Bir şeyin yarısını kendine ayırıp, geri kalan kısmını paylaşmak, hem kendi hakkını korumak hem de başkasının hakkına saygı göstermektir.

²⁴⁹ Çelebi (2016), a.g.e ,s. 113.; Oktay, a.g.e., s. 292.

²⁵⁰ Çelebi (2014), a.g.e., s . 123. ; Çelebi (2016), a.yer.; Oktay, a.g.e., s. 293-294.

Filozoflara göre adalet üç şekilde meydana gelmektedir: İlk olarak mal ve şeref taksimidir. Adalet, iki tarafa mal yahut makam taksimini, orta dengeyi bozmadan, herhangi bir veçhede yönelmeden yapmaktır. İkincisi; muâmelât, kira, rehin ve icâre işlerinde gerçekleşmektedir. Son olarak ise edeplendirmeye yönelik had cezaları, siyaset, ta'zir ve kısas cezalarıdır. Adaletin tahakkuk etmesi için bir şahıs, başka bir şahsa zulmettiğinde ona hak ettiği ölçüde misliyle karşılık verilmelidir.²⁵¹

Kınalızâde adaletin bulunduğu safhanın, “*mizânu'llahi te'alâ fi'l arz*” olarak nitelendiğini belirtmektedir. Bu safhaya erişmek elbette ki zor ve meşakkatlidir. Kullarına karşı merhamet sahibi olan Allah, insanların adalete vakıf olmasını sağlamak, kolaylaştırmak ve ülkelerini muhafaza etmeleri için mizan indirmiştir. İlk mizan, en yetkin olan “*namus-u ilâhî, nâmûs-ı rabbânî, nâmûs-u şâri* yahut *şeriat-ı ilâhiye, şeriat-ı mutahhere*²⁵² olarak isimlendirilen ilahi kanundur.²⁵³ İlahi kanundan kastedilen sadece dini mevzular olmayıp dinî ve dünyevî tüm hususları içinde barındıran şeriattır. Kınalızâde'ye göre Cenab-ı Allah, merhametinin tecellisi olan ilahi kanunu göndermemiş olsa da insanın akıl tariki ile adalete ulaşması mümkün, lakin zor olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁴

Şeriat; emirler, yasaklar, cezalar ve hükümler olmak üzere birçok hususun içinde yer aldığı ilahî kurallar bütünüdür. İlahî kanun, adaletin tahsis edilmesinde en yetkin ölçüdür. Bu mevzu ile ilgili Kınalızâde, Tûsî gibi Hadîd Suresinin 25. ayetini delil olarak göstermektedir. “*And olsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar. Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır. Böylece Allah, görmeden iman ederek kendisine ve peygamberlerine yardım edecekleri ortaya çıkaracaktır. Şüphesiz Allah güçlüdür, üstündür.*”²⁵⁵ Kınalızâde bu ayette geçen kitabı şeriat, mizanı para ve demiri ise hükümdar olarak yorumlamaktadır.²⁵⁶

²⁵¹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 123-124.; Çelebi (2016), a.g.e, s. 113-114. Oktay, a.g.e., s. 296-297.

²⁵² a.g.e., s. 474.

²⁵³ Çelebi (2014), a.g.e., s. 124.; Çelebi (2016), a.g.e, s. 114.; Oktay, a.g.e., s. 297.

²⁵⁴ Oktay, a.yer.

²⁵⁵ Hadîd, 57/25., <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Had%C3%AEd-suresi/5097/22-25-ayet-tefsiri>. (4.7.2019.)

²⁵⁶ Çelebi (2014), a.g.e., s. 126.; Çelebi (2016), a.g.e, s. 116.; Oktay, a.g.e., s. 299.

İlahî kanun insanların ortaya koydukları yasalardan daha kalıcı bir etkiye haizdir. Çünkü Cenab-ı Allah, irsal ettiği şeriatın uygulanması için mucizelerle desteklediği peygamberler göndererek toplumun terbiye edilmesini sağlamaktadır. Peygamber, halkı Cenab-ı Allah'ın vereceği cezalar ile korkutup nimetlerle müjdeleyerek şeriatın toplum üzerindeki müeyyidesini artırmaktadır. Kınalızâde, insanların koydukları yasaların geçiciliğini anlatmak için Moğol Hükümdarı Cengiz Han'ı misal vermektedir. Cengiz Han hükümdarlığı döneminde kanunlar ortaya koymuş ve bu kanunları hükmettiği toplumlara kabul ettirmiştir. Fakat kendi hükümdarlığı sona erdiğinde kanunları da onunla birlikte tedavülden kalkmıştır.²⁵⁷

İkinci mizan “*hâkim-i nâfizü'l-kavl*” (açık sözlü/ dirayetli hâkim) dir. Bu mizana ihtiyaç hâsıl olmasının sebebi insanın sosyal bir varlık olmasıdır. İnsanların hayvanlardan farklı bir mizaca sahip olmasından ötürü gerek yiyecek gerekse giyecek hususunda tek başına yaşamlarını sürdürmeleri imkânsızdır. Misal olarak, elbisenin oluşabilmesi için dokuma, eğirme ve terzilik gibi birçok mesleğin icra edilmesi gerekmektedir. Bu durum diğer tüm meslekler için de geçerlidir. Bundan dolayı insanların ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, işlerini yürütebilmesi için hayatlarını birbirlerine yardım ederek idame ettirmeleri icap etmektedir. Lakin nefis sahibi olan insanların, topluluk halinde yaşamaya başladıktan sonra bazı sorunlar zuhur etmektedir. Ortaya çıkan sorunların giderilmesi, gelir taksiminin adil yapılması, zulme ve zorbalığa son verilmesi, haksızlıkların engellenmesi için konuşan âdil, dirayetli bir hâkimin var olması lazımdır.²⁵⁸

Vücuttaki mizacın muvazene içerisinde bulunması sıhhatli olduğunun alameti olduğu gibi âlemin sıhhatli olması da âlemdeki düzenin itidalde olmasına vabestedir. Devlet reisinin âlemdeki düzenin oluşmasında ve devam ettirilmesindeki konumu, becerikli bir tabibin durumu gibidir.²⁵⁹ Tabip hastasını tedavi edebilmek için gereken hususlarda sert müdahalelerde bulunuyorsa, *hâkim-i insânî* de toplumdaki adaleti sağlamak adına siyaset kılıcını kınından çekerek ve halka boyun eğdirerek vakıalara müdahil olması icap etmektedir. Yine devlet reisinin farklı cemiyetlerden teşekkül olan

²⁵⁷ Çelebi (2014), a.g.e., s. 483.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 413-414.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 840.; Çelebi (2016), a.g.e, s. 378-379.; Oktay, a.g.e., s. 476.

²⁵⁸ Çelebi (2014), a.g.e., s. 124-125.; Çelebi (2016), a.g.e, s. 114-115. Oktay, a.yer.

²⁵⁹ Oktay, a.g.e., s. 473.

toplumun idare ettirilmesi için sevgi ve yakınlık ilacını da yeri geldiğinde zerk eylemeyi bilmesi gerekmektedir.

Son olan mizan ise “*âdil-i sâmit*” tir. Topluluk halinde yaşayan insanlar birbirinden farklı zanaât ve sanatlar ile uğraşmaktadır. Bu zanaat ve sanatlar arasındaki dengenin sağlanması ve farklılıkların giderilmesi, sessiz adil olan para (dinar/dirhem) ile gerçekleşmektedir.²⁶⁰ Kınalızâde’ye göre para, toplumun idare edilmesinde bir vasıta konumundadır. Toplumdaki bireylerin hakkına razı olmasını sağlayarak devlet içinde dengeyi kuran, insanlar arasında iş taksimini kolaylaştıran, devletin kaliteli bir şekilde yönetilmesini sağlayan, sessiz sedasız adaleti temin eden şey paradır. Tüm bunlardan anlaşılabilir ki Kınalızâde’nin görüşlerinden hareketle, toplumda adaletin muhafaza edilebilmesi için *namus-ı Rabbanî*, *hâkim-i insanî* ve *dînâr-ı mîzânî* olmak üzere üç unsurun var olması icap etmektedir.

Kınalızâde, Yunanlı filozoflarının adaleti oluşturan üç unsuru siyaset anlamına gelen “*nâmûs*” sözcüğü ile adlandırdıklarını belirtmektedir. Birinci nâmûs ilahî kanun, ikinci nâmûs hükümdar ve üçüncü nâmûs ise paradır. Bu unsurların her birinde siyaset mündemiç olarak mevcuttur. Toplumda adaletin muhafazası için gerekli olan unsurların iyi bir şekilde yönetilmesi sonucunda en büyük siyaset olan siyaset-i uzma zuhur etmektedir.²⁶¹ Bu vaziyette adalet ve siyaseti oluşturan unsurların ortak olduğu ve siyasetin toplumdaki adaleti sağlayan bir vasıta olduğu anlaşılmaktadır.

Kınalızâde birinci nâmûsa (ilahî kanuna) itaat etmeyenlerin kâfir ve münafık, ikinci nâmûsa (hükümdar) boyun eğmeyenlerin isyankâr ve son olarak üçüncü nâmûsa (para) itaat etmeyenlerin ise hain ve hırsız olduğu kanaatindedir.²⁶²

Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî’nin altıncı babı “*aksâm-ı faziletin beyânındandır*” başlığı altında, Muallim-i evvel olan Aristoteles’in adaleti üç kısma ayırıp açıkladığını belirtmektedir.²⁶³ Bu kısımlar şunlardır:

²⁶⁰ Çelebi (2014), a.g.e., s. 125-126.; Çelebi (2016), a.g.e, s. 115. ;Oktay, a.g.e., s. 298.

²⁶¹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 126.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 116.; Oktay, a.g.e., s. 298.

²⁶² Çelebi (2014), a.yer.; Çelebi (2016), a.yer.;; Oktay, a.g.e., s. 299.

²⁶³ Kınalızâde altıncı bölümde, Devvânî’nin yöntemini kullanarak, adalet kısımlarına ayrı bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî de yer alan adalet hususundaki bilgileri aktarmıştır. Tûsî, başka konularda Aristoteles’in adını zikretmesine rağmen bu konuda onun adını zikretmeyip, “*büyük, kadîm filozof*” demekle yetinmiştir. Lakin Kınalızâde ise muallim-i evvel unvanını ekleyerek Aristoteles’in adını zikretmiştir. (Oktay, a.g.e., s. 301.)

1. Kısım: İnsanın, Cenab-ı Allah'a kulluk vecibesini yerine getirerek gerçekleşen adalettir. En mühim ve takaddüme haiz olan adalet şüphesiz ki budur. Çünkü Allah kullarını var etmekte, yüceltmekte ve kullarına sınırsız lütuflar, nimetler ihsan etmektedir. Her kul ona takdim edilen varlık, şeref, yücelik ve sınırsız nimetler karşısında, gayret, ihsan, hayret ve faziletle Allah'a şuurlu bir şekilde kulluk görevini yerine getirmeli, şükretmelidir.²⁶⁴ Bu *her mükellefin zimmetine vâcib ve uhdesine lazımdır.*²⁶⁵
2. Kısım: Kişinin, diğer insanlarla olan ilişkilerinde sergilediği davranışlarla zuhur eden adalettir. Bu adalet, şahsın sultanlara itaat etmesi, imam ve âlimlere saygı göstermesi emaneti muhafaza etmesi, verdiği sözü tutması, özetle birlikte hayatını idame ettirdiği hemcinslerinin hak ve hukuklarına riayet etmesi ile gerçekleşmektedir.²⁶⁶
3. Kısım: Bâkî âleme göç etmiş olan insanların haklarına riayet etmekle oluşan adalettir. Vefat etmiş olan yakının (anne, baba, kardeş, evlat...) borçlarını tazmin etmek, vasiyetini yerine getirmekle gerçekleşir. Bunun yanı sıra Kınalızâde, vakıf mallarının tamiri, ribat ve tekkelerin onarımının yapılmasını ve ihya edilmesini de bu konu içinde değerlendirir.²⁶⁷

Kınalızâde'ye göre adaletin hudutları ölü yahut diri tüm insanları kapsamaktadır. Adalet hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, icap eden karşılığın verilmesi gerekmektedir. Misal bir kişi size iyilikte bulunduğu vakit ona imkân ölçüsünde beden, mal yahut bunları yapmaya imkân yoksa dua ve teşekkür ederek karşılık verilmelidir. Adaletin en mühimi olan Allah'a karşı vazifenin yerine getirilmesi ile gerçekleşen adalet söz konusu olursa, Allah'ın verdiği nimetler ve iyilikler karşılığında bireyin kulluk bilinci içerisinde hareket etmesi vaciptir. Bu hususta kişi, tembel veya miskin şekilde davranış sergilediğinde Kınalızâde'nin ifadesi ile "*zulm-i sarîh ve cevr-i kabîh*" bir iş yapmış olmaktadır. Bu hususta seleflerinin düşüncelerini takip eden Kınalızâde, Allah'a kulluk görevinin beden (namaz, oruç ve saygılı durulması gereken yerlerde bulunmak), nefis (doğru itikad, tevhid, varlık üzerine tefekkürde bulunmak) ve insanlar

²⁶⁴ Çelebi (2014), a.g.e., s .130.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 118.; Oktay, a.g.e., s. 302.

²⁶⁵ Çelebi (2014), a.yer.

²⁶⁶ Çelebi (2014), a. yer.; Çelebi (2016), a. yer. ; Oktay, a.yer.

²⁶⁷ Müellifimiz, bulunduğu sırada vakıf kültürünün ilerlemiş olması ve vakfiyelere hürmet gösterilmesi münasebeti ile vakıf malları hususuna da değinmiştir. (Oktay, a.yer.)

içerisindeki muamele (emaneti muhafaza etmek, adil davranmak, din düşmanları ile savaşmak...) ile ilgili olmak üzere üç çeşidi olduğunu düşünmektedir.²⁶⁸

Müellifimiz, adaleti sınıflandırırken Devvânî'nin tasnifinden de etkilenmiştir. Bu tasnife göre adalet, öncelikle kişinin hem fiziki hem de ruhi özelliklerine vakıf olması, gücünü yaratıldığı amaç doğrultusunda, Allah rızasını gözeterek haram ve helallere dikkat ederek kullanması ile ilişkilidir. Daha sonra kişinin adalet kavramını içselleştirmesi sonucunda, beşerî ilişkilerinde de bu doğrultuda davranışlar sergiler, dinin tavsiye ettiği müstehap olan fiilleri yerine getirir.²⁶⁹ Böylece şahıs, kendi himayesi altında ailesi ve varsa hizmetçilerine de nevâmîs-i ilâhî (ilahi kanunlar) ve aydınlanmış aklın ışığında fiiliyatlar da bulunmalıdır. Eğer bir kişi bir beldeye yönetici olursa da ilahi kanuna ve adil hükümdarın siyaset kurallarına uygun ameller icra etmelidir. Böyle bir kimsenin yeri, dünyada Cenab-ı Hakk'ın halifesi, ahirette ise nurdan minberler üzerindedir.²⁷⁰ Lakin bu yönetime ters bir davranış sergileyen hükümdar ise iblisin kardeşi ve şeytanın yardımcısı olarak nitelenir. Bu kimseler, hem dünyada hem de ahirette Rahman'ın merhametinden nasibini alamayacak kimselerdir.

Kınalızâde, Tûsî gibi adalet erdeminin diğer erdemlerden farklı olduğunu kabul etmektedir. Zira diğer erdemlerin ifrat ve tefrit boyutları rezilet, ortası fazilet sayılırken adaletin ise ifrat boyutu zulüm, tefrit boyutu ise zulme razı olmak anlamına gelen inzilâmdır. İnzilâm ise kişinin kendi nefesine zulmetmesi demektir. Bu görüş ise çelişkilidir.

Adaletin tam olarak idrak edilmesi sağlamak için Kınalızâde, temel kaynağı olarak nitelendirebileceğimiz Tûsî'nin de eserinde değindiği ve İbn Miskeveyh ile devam edegelen ahlâk kitaplarında da geçmekte olan iki suale, Ahlâk-ı Alâî'nin birinci babında yer vermiştir. İlk soru şudur: Adalet tercih ile yapılan bir ameldir. Akıl sahibi olan şahıs onu mutlu olmak için elde eder. O halde adaletin zıddı olan zulüm de tercihen

²⁶⁸ Allah'a karşı insanın yapması gereken hizmetler noktasında Ahlâk-ı Alâî'de birçok sınıflandırılmaya yer verilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: 1. Tevhidi araştırmak ve metafizik üzerine tefekkür etmek. 2. Allah'a olan imanı dil ile ikrar etmek ve ona hamd-ü senalarda bulunmak. 3. Namaz kılmak, oruç tutmak, kurban kesmek, sadaka vermek ve mescitlerde hizmetlerde bulunmak. 4. Nefsini temizleyip arındırmak, başkalarına doğru yolu öğretmek ve göstermektir. Bir grup filozof da tek bir şekilde hizmetin olmadığını insanın fitratına göre çeşitlendirebileceği kanaatindedir. (Çelebi (2016), a.g.e., s. 120)

²⁶⁹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 126.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 116.; Oktay, a.g.e., s. 296.

²⁷⁰ "Adil olanlar (Allah nezdinde), nurdan minberler üzerindedir." (Hadis-i Şerif) (Çelebi (2014), a.g.e., s. 127.)

yapılan bir iştir ki şahıs bunu mutsuz olmak için yapmaktadır. Lakin akıllı bir kişinin kendi isteği ile kötülüğü ve haksızlığı istemesi nasıl mümkündür? Müellifimize göre Üstat Ebu Ali bin Miskeveyh'in cevabı şöyledir: Nefsin birbirinden farklı kuvvetleri mevcuttur. Bu kuvvetlerin istekleri bazen birbirine tezat olabilmektedir. Bu kuvvetlerden herhangi birinin diğer kuvvetlere galip gelip sahibine kendisini doğru olarak göstermesi de mümkündür. Böyle bir durumda insan mevcut olan aklî melekesini doğru olarak kullanmaya yetkin olamaz. Lakin kuvvetin etkisi kırıldıktan sonra doğru olarak fikir yürütmeye başlar ve yaptığı eylemin kötülüğünü sorgulayabilir.²⁷¹ Bu cevaba ithafen Kınalızâde eserinde şu beyte yer vermektedir:

“Allah bazılarının aklını başından alır.

Takdir ettiklerinin başlarına gelmesi için²⁷²”

Kınalızâde Ali Efendi, bu sorunun cevabında şüpheye düşürmek amacıyla sorulduğu kanaatinde olup, üzerine fazla yorum yapmanın lüzumu olmadığını, Tûsî ve seleflerinin icmalı gereken cevabı verdiğini belirtmiştir.²⁷³

Diğer soru ise adalet eşitliktir. Adaletin ifradı da tefridi de zulümdür. Adaletin ifradı ise teberru ve tefadduldür (haddinden fazla iyilik yapma). O halde tefaddul zulümdür. Ancak ittifak ile sabittir ki tefaddul davranışların en faziletlielerindedir. Bu durum birbiri ile çelişmemekte midir? Tûsî bu soruyu şöyle izah etmektedir: Tefaddul adalet haricinde bulunmamakta olup adaletin ihtiyat aşamasıdır. Örneğin; bir kimse malını yahut parasını infak ederken cimri olmama niyeti ile ortanın üzerinde infakta bulunursa cömertlik erdemi hâsıl olur. Fakat hak edip etmediğini göz önünde bulundurmadan, hesapsızca yapılan iyilik, iyilik olmaktan çıkıp Allah tarafından sevilmeyen davranış olarak zikredilen israfa dönüşür. Her erdemin kendi içerisinde değişik açılardan ihtiyat aşamaları bulunmaktadır. Bütün erdemlerin ortası fazilet, iki ucu rezilet olarak kabul edilmekle birlikte, bazı erdemlerin ifratı bazı erdemlerin tefriti diğer tarafa nispetle daha çok rezilet olarak değerlendirilmektedir. Misal; cesaret erdeminin ifratı saldırganlık, tefriti ise korkaklıktır. İki ucu da rezilettir; lakin tefriti olan korkaklık daha çok rezilet sayılmaktadır. Bu durum iffet erdemi için ise tam tersidir.

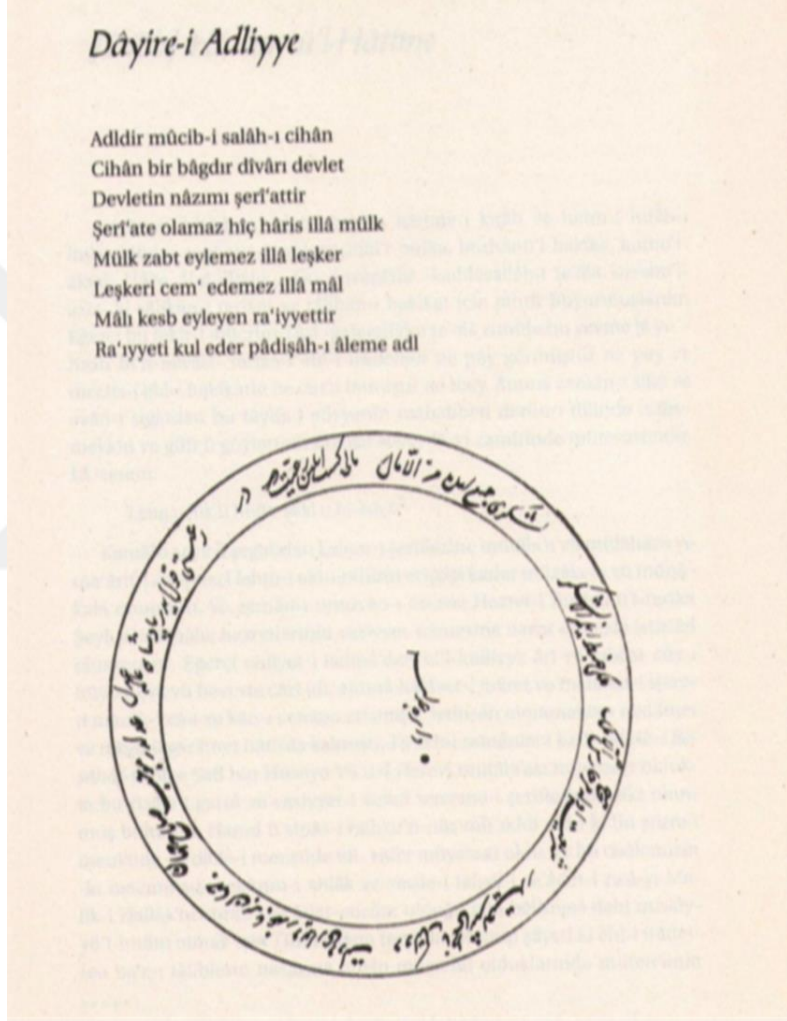
²⁷¹ Çelebi (2014), a.g.e., s.137 ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 124 ; Oktay, a.g.e., s. 306.

²⁷² Çelebi (2014), a.yer.; Çelebi (2016), a. yer

²⁷³ Çelebi (2014), a.g.e., s. 138 .; Çelebi (2016), a.yer ; Oktay, a.g.e., s. 307.

İffet erdeminin ifratı fucûr, tefriti ise humûddur. İki de rezilettir ancak fücür daha çok rezilettir.²⁷⁴

Anlaşıldığı üzere Kınalızâde, adalet erdeminin kişi, aile ve devlet olmak üzere yaşamın her alanıyla ilişkisinin mevcut bulunduğunu, biri olmadan diğerinin olamayacağını, Ahlâk-ı Alâî'nin sonunda daire şekli ile anlatmaktadır. Bu şekle de adalet dairesi²⁷⁵ adını vermiştir.²⁷⁶



²⁷⁴ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 152-154; Çelebi (2014), a.g.e., s. 138. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 125. ; Oktay, a.g.e., s. 308-309.

²⁷⁵ Adalet dairesi; Dünyanın iyileşme sebebi adalettir. Dünya, duvarı devlet olan bir bağdır. Devlete düzen veren şeriattır. Şeriatı padişahın başkası koruyamaz. Ordu olmadan padişah hâkimiyet kuramaz. Orduyu paradan başka bir şey toparlayamaz. Parayı kazanan tebaadır. Tebaayı padişaha adalet kul edebilir. (Çelebi (2016), a.g.e., s. 498.)

²⁷⁶ a.g.e., s. 474.

²⁷⁷ Şema 5: Daire-i Adalet (Osmanlı'daki Adalet Anlayışının Özetini anlatan şema). (Fatih Demirci, "Devlet Adamlarına İki Nasihat Örneği: Kınalızâde Ali Efendi Ve Machiavelli", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2012, s. 545.)

Kınalızâde, zihninde oluşturduğu plan çerçevesinde adalet konusunda İbn Miskeveyh'in sıkı takipçisi olan Tûsî'den etkilenmiş, onu kaynak olarak kullanmış ve ondan alıntılar yapmıştır. Tûsî'de bulunmayan hususları Devvânî'den yararlanarak izah etmiştir. Konuyu lüzumsuz uzatmalara boğmadan, misaller vererek açıklamıştır.

2.3.2. Sevgi

Kınalızâde, topluluk halinde yaşayan insanlar arasında oluşabilecek sıkıntıların giderilmesinin ancak adalet ve sevgi ile gerçekleşebileceği kanaatindedir. Adalet, herkes için geçerli olup, kanunların yürürlüğe girmesi neticesiyle uygulanmaktadır. Sevgi ise insanların çoğunu kapsamayan, daha çok seçkinlerin yolu olarak nitelendirilmektedir. Zira toplumdaki herkesin birbirini sevmesi imkân dışıdır. Ancak küçük bir toplulukta sevgi varsa adalet ihtiyacı bulunmamaktadır. Çünkü adalet, aynı şeyi birkaç kişi murat ettiğinde oluşacak rekabeti ve tartışmayı engellemek için vardır. Sevgi mevcut olduğunda kişi, murat ettiği şeyi başkası istediğinde fedakârlık göstererek istediğini sevdiğine vermektedir. Öyle ki kişinin o şeyden kendisinden ziyade sevdiğinin faydalanması onu daha çok mesut etmektedir.²⁷⁸

Filozoflar sevgi ile adalet arasında mukayese yapmakta ve sevginin adaletten daha yüce olduğu sonucuna varmaktadır. Zira sevgi tabii birlik gereği vardır; lakin adalet sınırlı birlik neticesinde zuhur etmektedir.²⁷⁹ Sevgi, çokluğu ortadan kaldırıp birliğin oluşmasını sağlarken, “*nısf*” sözcüğünden türemiş olan adalet ise çokluğun ortaya çıkması neticesinde meydana gelmektedir.

Kınalızâde, bazı filozofların sevgi ile bütün mevcudatın ayakta olduğu görüşünde olduklarını belirtmiştir.²⁸⁰ Bütün varlıklar Allah'ın birliğinden ayrı olmadıkları gibi sevgiden de mahrum değildirler. Sevgi, her şeyde mündemiç olarak bulunmaktadır. Feleklerin devrî hareketlerinden, hayvanların, bitkilerin ve basit unsurların değişimleri dönüşümleri dahi sevgi ile gerçekleşmektedir. Misal olarak, su ısıtılıp soğuktan ayrıldığı vakit, onu soğuktan uzaklaştıran etmen ortadan kalktığı

²⁷⁸ Çelebi (2014), a.g.e., s. 490.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 850 ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 418 ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 384 ; Oktay, a.g.e., s. 479.

²⁷⁹ Çelebi (2014), a.yer. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer; Çelebi (2007) , a.yer. ; Çelebi (2016), a.yer. ; Oktay, a.yer.

²⁸⁰ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 158. ; Çelebi (2014), a.g.e., s. 496.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 420. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 854 ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 385. ; Oktay, a.g.e., s. 480.

an soğukluğa geri döner; erkek hurma dişi hurmaya yönelir ve felekler sevgi ile en yüksek ilkeye benzemek için döngüsel hareketlerde bulunur. Sevgi, Bir olana yaklaşıma; çokluk ise kargaşaya neden olmaktadır. Şeyh-i Reis İbn Sînâ'nın içinde bulunduğu bu görüşte olan filozoflara “*ehl-i muhibbi galebe*” denilmektedir.²⁸¹

Müteahhirûn filozoflar ise sevginin sadece akıl sahibi insanlara ait olduğunu kabul etmiş ve sevgi kavramını terim olarak sadece insanlara ait bir özellik olarak zikretmişlerdir.²⁸² Bu görüşte olan filozoflara göre cismanî unsurlar arasındaki münasebet itme ve çekme kuvveti, akıl sahibi olmayan varlıklar arasındaki ilişki de nefret ve ülfet olarak nitelendirilmelidir. Kınalızâde, eserinde bir mıknatısı misal olarak vermektedir. Mıknatıs, demiri kendine çeker ve demir de ona meyleder.

İnsanda mevcut olan sevgi tabiî ve iradî olmak üzere iki tanedir.²⁸³ Tabiî sevgi, annenin evladına beslediği muhabbetir. Fıtrata yerleşik olan bu sevgi, annede bulunmasaydı insanlığın sonunun gelme tehlikesi ile karşı karşıya kalınabilirdi. İradî sevgi ise insanın kendi isteği neticesinde ondan zuhur eden sevgidir. Talebenin muallimine, müridin şeyhine duyduğu muhabbet bu cihettendir. İradî sevgi, hızlı oluşup hızla kaybolan muhabbet, geç oluşup geç kaybolan muhabbet, geç oluşup hızla kaybolan muhabbet ve son olarak hızlı oluşup geç kaybolan muhabbet olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.

Sevginin oluşmasını sağlayan zevk, menfaat ve hayır gibi nedenler bulunmakta olup bu nedenler tek başına yahut birleşik halde olabilmektedir. Zevk, hızlı oluşup hızla kaybolan muhabbetin sebebidir. Çünkü zevk anlıktır. Bundan dolayı zevke bağlı oluşan sevginin uzun sürmesi beklenmemelidir. Menfaat, geç oluşup hızla kaybolan muhabbetin nedenidir. Menfaat elde etmek için belli bir zamanın geçmesi gerektiği için buna bağlı olan sevgi de geç zuhur eder ve menfaat kalıcı olmadığı için de sevgi hızla yok olur. Hayır sebebi ile meydana gelen muhabbet ise hızla oluşur ve hemen kaybolmaz. Zira hayır ehlinin arasında hakikî birlik bulunmasından mütevellit içlerinde daimî muhabbet ve ruhanî hususiyet bulunmaktadır. Üçünün bir arada ya da menfaat ile

²⁸¹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 496-497.; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer. ; Çelebi (2007) , a.yer. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 385-386. ; Oktay, a.yer.

²⁸² Çelebi (2014), a.g.e., s. 493.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 420-421. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 854-856. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 386. ; Oktay, a.yer.

²⁸³ İbn Miskeveyh, , a.g.e., s. 164.; Çelebi (2014), a.yer. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 421. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 856. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 386-387. ; Oktay, a.g.e., s. 481.

hayrın birleşik halde olması ile geç oluşup geç kaybolan muhabbet ortaya çıkmaktadır. Bu sevginin geç oluşmasının sebebi, üçünün yahut ikisinin toplanmasından kaynaklanmaktadır.²⁸⁴

Kınalızâde, sevginin çeşitlerine değindikten sonra zevk, menfaat ve hayır olmak üzere sevgiyi oluşturan üç tane etmenin olduğunu belirtmiştir. Bahsin ilerleyen kısımlarında ise sevgiyi oluşturan sebepleri sıralamıştır.²⁸⁵ Sevgiyi meydana getiren maddeler şunlardır:²⁸⁶

1. Şahsın kendi zatını ve zatının devamına karşı sevgi beslemesidir. İnsan kendi zatını sevdiği için kendine gelebilecek şer'i def eder ve hayra ulaşmak için çaba sarf eder. Elbette insanı yokluktan var eden ve devamı hâkimiyeti altında olan Allah, muhabbet duyulmaya en layık olandır.
2. Hayırda bulunan ve nimet veren kimseye karşı duyulan sevgidir. Bilinmelidir ki nimet verene de nimeti veren ve hayırda bulunma isteğini içine yerleştiren de Allah'tır. Bu sebepten ötürü en çok O sevilmelidir.
3. Takva sahibi gönül sultanlarına, fetva veren ulemaya ve kemal sahibi zatlara karşı beslenen muhabbettir.
4. Şahsın cemalinden ötürü sevilmesidir. Yine bilinmelidir ki tüm mevcudatı muntazam düzen içerisinde var eden, Cemal esmasının sahibi olan mutlak güzellik daha çok sevmeye layık olandır.
5. Ruhanî tanışıklıktan kaynaklanan muhabbettir. İnsanların mizaçları, Cenab-ı Allah'ın takdir ettiği kader gereği muhtelifdir. Ancak Hz. Muhammed'in mizacı itidalde bulunandır. Bundan ötürü onun mizacına yakın ruh, uzak olana nispetle daha yeğdir. Özellikle sevgililer arasında zuhur eden bu sevgide birbirinden farklı mizaca sahip olan iki ruh tanışır. Bu tanışıklık ortak mizaç üzerinde birleşme ve sevgi ile neticelenir.
6. İyilik ehlinin aralarında tecelli eden, sürekliliği bulunan muhabbettir. Hayr her daim mevcut olduğu için bu kimseler arasındaki muhabbet de devamlıdır.

²⁸⁴ İbn Miskeveyh, , a.g.e., s. 163.; Çelebi (2014), a.yer.; Çelebi (2007) , a.yer., ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer., ; Çelebi (2016), a.yer. ; Oktay, a.g.e., s. 480-481.

²⁸⁵ Kınalızâde, sevgiyi oluşturan sebeplerin ilk 5 maddesini tarikat ehlinin sözlerinden faydalanarak, maddeleştirerek sıralamıştır. Fakat 6. Ve 7. maddeleri ise filozofların sözleri ışığında maddeleştirmeden kaleme almıştır.

²⁸⁶ Çelebi (2014), a.g.e., s. 508-509. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 431-432. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 876-880. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 396-397. ; Oktay, a.g.e., s. 484.

7. İnsanın insana meyilli olması münasebeti ile zor zamanlarda yahut gurbette bulunmaktan kaynaklanan sevgidir. Misal kara, hava ya da deniz yolu ile yolculuk yaparken kurulan arkadaşlıklar bu cihettendir.

Kınalızâde, ilahi sevgiyi iki veçheden ele almıştır.²⁸⁷ İlkini “*tatmayan bilemez*” düsturunda olan, ilahi sevgiyi yudumlamış tarikat ehlinin rubailerinden, yola çıkarak açıklamıştır. Allah dostlarına göre; insanda mevcut olan ruhî cevher, basit ve nuranî bir yapıdadır. Bu nuranî yapı, mizaçların farklılığından ve tabiatların birleşmesinden münezzehtir. Onun elde ettiği zevkte hüsrân ve acı bulunmamaktadır. Çünkü o lezzet insanın mutlak huzuru elde ettiği, uhrevî hayatına katkı sağlayan en ulu, en mükemmel ve en faziletli ilahî hikmet, sevgi ve bilgidir.

Kınalızâde, ilahi sevgiyi filozofların düşünceleri çerçevesinde açıklamak için Aristoteles’in Bukaritas’tan²⁸⁸ naklettiği bilgiye eserinde yer vermiştir. Bu bilgiye göre, birbirine muhalif olanların birleşmeleri mümkün değildir. Birbirlerine benzeyenler ise mükemmel birliktelik kurarlar ve ayrıldıkları vakit birbirlerine hasret duyarlar. Bu minvalden yola çıkılarak denilmektedir ki, cismanî olan şeylerin birbiri ile buluşması dış yüzeylerinin birbirine dokunması ile gerçekleşir; fakat basit cevherlerin buluşması ise ruhanî olarak tahakkuk etmektedir. Ruh cevheri, tabiatla birlikte olmasından mütevellit nefsinden oluşan kirlerden ibadet, riyâzet ve itaat yolu ile arındırdıktan sonra ilahî hikmeti temaşâ eder. Lakin asıl vuslat, beden zindanından ruhun ayrılması ile gerçekleşmektedir.

İlahî sevginin mertebeleri bulunmaktadır.²⁸⁹ En üst mertebe Allah’ın zatını sevmektir; O’na fitratı gereği meyiletmesi, O’nun lütfuna da kahrına da razı olmaktır. İkinci olarak muhabbet-i esmâ’î ve sıfâtî olarak nitelendirilen Allah’ın isimleri ve sıfatları aracılığıyla yani bilgi yoluyla sevmektir. Son olarak ise muhabbet-i asârî olarak zikredilen, Allah’a verdiği nimetler ve ikramlar için muhabbet beslemektir. Bu sevgi en aşağı mertebe olarak görülmektedir. Zira Allah’ı ikramda bulunduğu ölçüde sevmek, içinde samimi niyet barındırmamaktadır.

²⁸⁷ Çelebi (2014), a.g.e., s. 496- 500. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 423-426. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 860-866. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 388-391. ; Oktay, a.g.e., s. 482.

²⁸⁸ Ebraklitus hakîm (Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 860), Ebû Kalitas hakîm (Çelebi (2007) , a.g.e.,s. 425), Ebû Kalitas Hakîm (Çelebi (2014), a.g.e., s. 498), Heraklit (İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 166.) adları ile zikredilmiştir.

²⁸⁹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 504-505. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 429. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 872. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 394.. ; Oktay, a.g.e., s. 483

Muhakkikler çokluk içinde zuhur eden bir birlik sırrının olduğunu belirtmişlerdir. Bu da iki kısma ayrılmaktadır:²⁹⁰

1. **Manevi-i ruhanî:** Muvafık ve itidal derecesinde olan manevî ve ruhani sevginin adıdır. Bu sevgiye sadık müritler ve aşkı talep eden âşıklar örnektir.
2. **Mahbûb-u sûret-i gayr-ı ruhanî:** Ruhanî ve muvafık olmayan, dış güzellik sevgisine denilmektedir. Zahirî güzelliği ile nam salmış kimselerde bulunur. Bunlar ezeli güzelliği, unsurların zahirî güzelliğinde izlerler. Bu kısım da dört tabakadan müteşekkildir:²⁹¹
 - **Birinci kısım:** Şehvet kirlerinden nefsinin arındırılmış olan alçak gönüllü insanlardır. Onlar yaratılmışlarda Allah'ın cemalini temaşa etmektedir.
 - **İkinci kısım:** Nefislerini, Allah'ın inayeti ve kendilerinin de riyazet çabası ile temizlenmiş olan kimselerdir. Çokluk âlemi ile ilişkilerini tam olarak koparamadıkları için soyut anlamları kendilerine göre tabir etmektedirler. Bir taraftan da Hakikî güzelliğe bağlı oldukları için de hasret ateşi ile kavrulmaktadır.
 - **Üçüncü kısım:** Arkada kalmış, zahiri güzelliği aşamamış, şehvet-perest kimselerdir. Sevdiklerine ilgileri bir nedenden ötürü bitse başka bir surete tutunup hayatlarını idame etmektedir.
 - **Dördüncü kısım:** “*Esfelü's-safilin*” tabakasında bulunan, aşk ve sevgiden yoksun olan, nefs-i emarelerinin arzularını sevgi sanan kimselerdir. Hakikî sevgiden tamamen ıraktırlar.

İlahî sevginin haricindeki sevgiler birçok kısma bölünmüştür. Zevk ve menfaatin var ya da yok olması yönü ile sevgiler üçe ayrılmaktadır.²⁹² İlki, iki sevginin de birlikte başlayıp birlikte bitmesidir. İkincisi, bir tarafta oluşup diğer tarafta oluşmayan sevgidir. Son olarak ise iki tarafta birlikte başlayıp birinde biten diğerinde ise devam eden

²⁹⁰ Çelebi (2014), a.g.e., s. 504-505. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 429. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 872. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 394.; Oktay, a.yer.

²⁹¹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 505-507. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 430-431. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 874-876. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 395-396. ; Oktay, a.g.e., s. 483-484.

²⁹² Çelebi (2014), a.g.e., s. 511. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 434.. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e.,s. 884. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 399. ; Oktay, a.g.e., s. 485.

sevgidir. Bu sevgilerin her bir kısmının lezzet yahut menfaat olması hasebi ile iki veçhesi bulunmaktadır. Bu kısımlar şunlardır:²⁹³

1. İki tarafta zevkin neden olduğu sevgi: Eşler arasındaki ve birbirine âşık gençler arasındaki sevgi bu cihettendir.
2. Bir tarafta zevk diğer tarafta menfaat olan sevgi: Müzisyen ile onu dinleyenler ve âşık ile maşuk arasındaki muhabbet buna örnektir.
3. İki tarafta da menfaat olan sevgi: Yine karı koca arasındaki ilişki buna örnek gösterilir. Zira iki tarafın da birbirine faydası dokunmaktadır.
4. Bir tarafta menfaat diğer tarafta zevk olan sevgi: Bu sevgide zevk isteyen taraf acele eder, menfaat elde etmek isteyen taraf da kendi isteğine göre bazen naz yapar ve bu durum sonunda bıktırır. Haddinden fazla şikâyet olması hasebi ile bu sevgi, kınanan sevgi anlamında *muhabbet-i levâme* olarak adlandırılır. Hükümdar ile halk, efendi ile yardımcısı arasında geçen muhabbet bu türdendir.

Kınalızâde aşk, sevgi, sadakat ve dostluk arasında mukayeseli olarak tafsilde bulunmaktadır.²⁹⁴ Müellifimiz sevginin; aşktan, dostluktan ve sadakatten daha kapsayıcı olduğu kanaatinde. Zira sadakat sevgiye nazaran az kişi arasında gerçekleşebilir. Aşk ise daha da özel olup sadece iki kişi arasında yaşanmaktadır. Bir gönülde iki aşk bulunamaz. Bu konu ile ilgili Kınalızâde, şu beyte eserinde yer verir:

*Zi-levh-i hâtir-i âtir gubâr-i gayr bişû
Ki şart-i ışk buved dil yekî vu yâr yekî*²⁹⁵

Aşkın zuhur etmesi, ya müfrit olan zevkten ya da müfrit olan hayırdan kaynaklanmaktadır. Aşırı zevk sebebi ile meydana gelen aşk, sevgilinin zahirî güzelliğine dayanmakta olup, kötü ve hayvanîdir. Bazı tarikat ehli ise dış güzelliğe bakarak, Cenab-ı Hakk'ı müşahede ettiklerini ifade etmişlerdir. Aşırı hayır nedeni ile ortaya çıkan aşk ise daha çok sevgilinin batınî özelliklerine muhabbet beslenmesidir. Buna misal olarak şeyhlere ve âlimlere karşı duyulan muhabbet verilebilir.

²⁹³ Çelebi (2014), a.g.e., s. 511-512. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer. ; Çelebi (2007) , a.yer. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 399-400. ; Oktay, a.g.e., s. 485-486.

²⁹⁴ Çelebi (2014), a.g.e., s. 495-496 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 858-860. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 422- 424. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 495-496.; Oktay, a.g.e., s. 481-482.

²⁹⁵ “Yorgun gönül levhasından başkalarının tozunu sil, zira gönlin ve sevgilinin bir olması aşkın şartıdır.” (Çelebi (2014), a.g.e., s. 495. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 858. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 422. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 387.)

Arapça *meveddet* kelimesinin karşılığı olan dostluk; gençler arasında zevk, yaşlılar arasında ise menfaat sebebi ile kurulmaktadır. Gençler arasındaki dostluğun sebebi zevk olduğu için arkadaşlıkları hemen başlar ve biter. Birbirlerine olan sadakatleri de aynı ölçüdedir. Yaşlıların da dostlukları menfaatleri bitene kadardır. Hayr ehli, arasındaki dostluğun sebebi iyilik olduğu için daimîdir.

Kınalızâde'ye göre halk, hükümdarını kendilerinin müreffeh bir yaşam sürmesini sağladığı, nimetler bahsettiği ve adaletten hiçbir zaman ayrılmadığı sürece sever. Hükümdar, zulüm ve haksızlıkla nam salmamalı, aksine adaleti, merhameti, güzel ahlâkı ile şöhret bulmalıdır. Nitekim Kınalızâde bu hususla ilgili Selahaddin Eyyûbi'yi ve Osmanlı sultanlarını misal vermektedir.²⁹⁶

Filozoflar, hükümdarın halka karşı muhabbet beslemesinin sebebinin ise nimet verdiği için olduğu kanaatindedir. Çünkü nimet verenin nimeti verdiklerini sevmesi icap etmektedir. Babanın oğluna sevgisi de bu cihettendir. Baba çocuğunu, bir parçasından teşekkül ettiği, ona benzediği ve onun vekili olması hasebi ile tabîi olarak sevmektedir. Baba, kendisi için murat ettiği şeylere çocuğu sahip olduğunda kendi elde etmiş gibi sevinç duymaktadır. Lakin babaya nispetle çocuğun babasına karşı olan muhabbeti daha azdır. Çocuk babasından istediği yararı elde etmeyince ona karşı duyduğu sevgi azalmaktadır. Bundan dolayıdır ki şeriatta, çocukların ebeveynler üzerindeki haklarından ziyade ebeveynlerin çocuk üzerindeki haklarına dikkat çekilmiştir. Kardeşler aynı şeye ortak olmaları münasebeti ile aralarındaki muhabbet çocuğun babasına karşı duyduğu sevgiden daha alt düzeydedir. Anlaşıldığı üzere Kınalızâde, halk ile devlet arasındaki muhabbeti, ailenin içerisindeki bireylerin ilişkileri ile bağlantı kurarak açıklamıştır. Halkın, sultana olan sevgisini çocuğun babaya karşı olan sevgisine; sultanın, halka olan sevgisini babanın oğluna olan muhabbetine; halkın, kendi arasındaki sevgisini ise kardeşler arasındaki sevgiye benzetmektedir.²⁹⁷

Kınalızâde, iyi olan sevgiyi (muhabbet-i hayr) altı dereceye²⁹⁸ ayırmıştır.²⁹⁹ Birincisi, Cenab-ı Hakk'ı sevmektir. Allah'a karşı duyulması gereken sevgi her şeyin

²⁹⁶ Çelebi (2014), a.g.e., s. 515-516. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 437-438. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 888- 892. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 402-403.

²⁹⁷ Çelebi (2014), a.g.e., s. 518 ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 439. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 894. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 404.

²⁹⁸ Kınalızâde eserinde sevginin derecelerinin üç tane olduğunu yazmıştır. Lakin altı madde sıralamıştır. (Oktay, a.g.e., s. 487.)

üstünde olmalıdır. Çünkü O ezeli hikmet ve güzellik sahibidir. Ona duyulan sevginin gereği; ibadet, itaat ve zikir emirlerine uyup, yasaklarından uzak durmaktır.

İkincisi, üstatı sevmektir. Hocanın sevgisi, babanın sevgisinden üstündür. Zira hoca insana ilmi, ahlâkı ve iyi işleri öğreten, ebedi hayata hazırlayan şahsiyettir. Baba ise cisim olarak var olmasını sağlayandır. Elbette bilinmelidir ki en faziletli muallim güzel ahlâkı tamamlayan, Hz. Muhammed (s.a.v.)dir. Resulullah'ın tedrisinde yetişmiş sahabeler ve onların izini takip eden müçtehit imamları, mürşitleri sevmekte bu derecede sayılmaktadırlar. Bu mertebede bulunanlara beslenen muhabbet gereği en başta Resulullah (s.a.v.) olmak üzere onun yolundan yürüyen sahabeler, müçtehit imamları, şeyhler ve hocalara itaat edip onların öğütlerine kulak vermek, onları hayırla anmak, rahmet dilemek, Resullah'ın ism-i şerifleri geçtiği an salavat getirmektir.

Üçüncüsü, anne, baba, dede ve nineye karşı muhabbet beslemektir. İnsan, hem kendi varlığının müsebbibi olmaları hem de küçükken ona verilen dini telkinler ciheti ile ecdadını sevmelidir. Kişi onları sevdiğini de onlara itaatte bulunarak, onlara isyan etmeyerek ve onlar öldükten sonra hayır hasenatta bulunup dua ederek göstermelidir.

Dördüncüsü, hükümdarın sevilmesidir. Bazıları hükümdara duyulan sevginin anne baba sevgisinden öncelikli olması kanaatindedir. Çünkü eğer hükümdar barış, adalet ve huzur ortamının oluşmasını sağlayamaz ise aile de varlığını ve birlikteliğini devam ettiremez. Bundan ötürü hükümdara duyulan sevginin daha umumî veçheye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kınalızâde, hükümdarın halkını, babanın oğluna olan sevgisine nazaran daha az sevdiğini ve hükümdarlarda vefa bulunmadığını belirtmiştir. Zaten hükümdardan vefa beklemek de etik bir davranış değildir. Çünkü vefa, bazı zamanlarda kusurların üstünü örtmeyi gerektirir. Hükümdarı sevmenin gereği ise ona itaat etmek, muhalefet etmekten beri durmak, takdim edilen vazifeyi layığı ile yerine getirmektir.

Beşincisi kardeşleri ve akrabaları sevmektir. Yakınlara karşı muhabbet duymak tabî bir sevginin neticesindedir. Lakin makam, mevki, kıskançlık, haset vb. nedenler yüzünden akrabalar arasında mevcut olan tabîî sevgi yok olmaya yüz tutmuştur. Akrabayı sevmenin gereği ise sıla-i rahim yapmaktır.

²⁹⁹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 518-526. ; Çelebi (2007), a.g.e., s. 439-445. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 896-906. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 404-409.; Oktay, a.g.e., s. 487-489.

Altıncısı ise arkadaş ve dost sevgisidir. Sadakat ehli olarak bilinen zatlar ile dost olunmalıdır. Dostun hakkını muhafaza etme hususunda hassas olmak, emanet edilen mala duyulan hürmetle aynı doğrultudadır. Dostu sevdiğinin göstergesi, nazik davranışta bulunmak ve onun her haline tahammül edebilmektir. Bazı âlimler ödünç alıp vermenin sevgiye engel olduğu düşüncesi ile “Borç sevginin makasıdır.” demişlerdir.

Sevgi erdeminin, toplum içerisinde siyasî hüviyet kazanmasını sağlayan Kınalızâde Ali Efendi, Farabi ile başlayan felsefî-etik siyasî telakkinin, İbn Sina, İbn Miskeveyh ve Tusî ile süregelen zincirinin son halkasıdır.

2.4. DEVLET REİSİ

Kınalızâde, devlet reisini³⁰⁰ ifade etmek için bulunduğu dönemin de etkisi ile eserinde sıklıkla sultan ya da padişah sözcüklerini kullanmıştır. Devlet reisini, *hâkim-i mâni*, *hâkim-i nâfizül-kavl*, *hâkim-i insânî*, *hâkim-i kâhir* ve *âdil-i nâtik* gibi sıfatlarla nitelendirmiştir.³⁰¹

İnsanın cemiyet halinde yaşamasından kaynaklı oluşabilecek sıkıntıları engellemek ve insanın nefsi arzularını dizginlemesine yardımcı olmak için otoriteye ihtiyaç hâsıl olduğunu, Kınalızâde ve seleflerinin de bu otoriteyi siyaset-i uzmâ olarak nitelendirdiklerini daha önce söylemiştik. Siyaset-i uzmânın muhafaza edilebilmesi için ilahî kanun, devlet reisi ve para olmak üzere üç unsurun olması icap etmektedir. Siyaset-i uzmanın erdemli yahut erdemsiz olmasını belirleyen ve toplumda adaleti sağlayan en temel unsur ise devlet reisidir.

Ahlâkî ön plana çıkararak, erdeme vurgu yapan, bir siyaset felsefesi benimseyen³⁰² Kınalızâde’ye göre erdemli devletin reisi, aynı zamanda o devletin imamı ve halifesidir. Ona göre erdemli devlete örnek Osmanlı İmparatorluğu’dur. Osmanlı Sultanları öncelikle imamet unvanını daha sonrasında Yavuz Sultan Selim’in Çaldıran seferi sonucunda hilafetin Osmanlı’ya geçmesiyle birlikte de halife unvanını almış ve ona layık olmuşlardır. Devlet reisi, erdemli siyaset uygulayarak dünya düzeninin sağlıklı

³⁰⁰ Reis: Arapça *ra’s* kökünden gelen *ra’îs* رئيس "*baş kişi, önder, yönetici, kaptan*" kelimesinden alınmıştır. Bu sözcük Aramice/ Süryanice aynı anlama gelen *re’sâ* sözcüğü ile eş kökenlidir. (Reis Kelimesinin Kökeni, <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/reis> , (18.07.19))

³⁰¹ Oktay, a.g.e., s. 491.

³⁰² Enver Uysal, “Devlet Ahlâkî”, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 2.b., ed. Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker yayınları, 2014, s.305.

olarak yaşayabilmesini ve sürekliliğini sağlamaktadır. Bir nevi dünya düzeninin doktorudur. Dünya düzeni erdemli siyasete teslim edildiğinde noksan insanlar, noksanlık çukurundan kemalâtın zirvesine doğru yola çıkar, hak hâkim, batıl ise zayı olur, umumî hayır bütün ülkeyi sarar. Nitekim Hz. Ömer’in dönemi bu siyasete örnek olarak gösterilebilir. Erdemden noksan olan, tağallub siyasetindeki devlet reisi, Allah’ın koyduğu şeriat kurallarına dayanmadan, peygamberin faziletli şahsını kendisine örnek teşkil etmeden, halk üzerinde hâkimiyet kurar ve saltanatı nefsi arzuları için kullanır.

Kınalızâde, ideal devlet rejimi olarak saltanatı kabul etmektedir. Bunun sebebi saltanatın, bulunduğu asır içerisinde kabul görmüş olan bir rejim olması ve dine dayandırılmasından kaynaklanmaktadır. Müellifimiz, devletin yönetim şeklinin nasıl olması gerektiği hususundan daha çok devlet reisinin vazifesini doğru bir şekilde yerine getirmesi için nasihatte bulunmayı amaçlamaktadır.

Müellifimize göre saltanat, Allah’ın bazı kullarına verdiği mükâfattır. Kınalızâde, sultanın Allah’ın halifesi olarak seçildiğine, Sad Suresi’nin “*Biz seni yeryüzünde halife yaptık*” ayetini³⁰³ delil göstererek ve dini kaynaklara dayanarak kutsiyet atfedip meşruluk kazandırmak istemektedir.³⁰⁴

2.4.1. Devlet Reisinde Bulunması Gereken Özellikler

Halk, çoğunlukla devletin başındaki şahsiyeti kendisine örnek alır, onu taklit eder. Başta bulunan nasıl bir yoldan ilerlerse, yönetimi altında bulunanlar da onun ayak izlerini takip eder. “*Baş nereye giderse ayak da onu takip eder*” atasözü, kısmen bu durumu özetlemektedir.

Kınalızâde, “*İnsanlar meliklerinin dinleri üzerindedir.*” düsturunu göz önünde bulundurarak, devletin müdebbir-i müdünü olan devlet reisin de bulunması gereken başlıca özellikleri sıralamaktadır. Devlet reisinde bulunması gereken yedi haslet; yüce gayret, isabetli görüş, azim ve kararlılık, musibetlere karşı sabır ve tahammül, tabi olan asker ve halk, zenginlik ve soydur.

1. Yüce Gayret (*Ulüvv-i Himmet*)

³⁰³ Sad, 38/25-26. , <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/S%C3%A2d-suresi/3995/25-26-ayet-tefsiri> . (14.7.2019)

³⁰⁴ Oktay, a.g.e., s. 494.

Dinî ve dünyevi işlerde, saadeti elde etmek için azimli, kararlı ve gayretli olmaya *ulüvv-i himmet* denmektedir. Bu gayret kapsamında devlet reisi, hâkimiyetinde olan topraklarda emniyeti temin etmelidir. Halkın mutluluğu ve refahını sağlayacak olan ekonomik ve siyasi faaliyetlerde bulunmalıdır. Devlet erkânı ve halk üzerinde sevgi ve güce dayalı otoritesini kurmalı; emirlerine ve yasaklarına uyulmasını sağlamalıdır. Devlet reisi, ecdadından ona intikal eden hükümdarlığı muhafaza etmeli ve büyütmelidir. İçki, zevk ve sefayı kendine nehy etmelidir. Kudreti ölçüsünde İslam'ı, cihana cihat ile yaymayı hedeflemeli ve İslam topraklarını genişletmelidir.³⁰⁵

Kınalızâde, yüce gayret içerisinde bulunan yahut bulunmayan sultanların sayısız örneğinin bulunduğunu belirtir. Müellifimiz yüce gayretinden dolayı Ömer b. Abdülaziz'i³⁰⁶ Fatih Sultan Mehmed'i ve Seyfûddeve Hemedânî'yi örnek gösterip övmektedir.³⁰⁷ Zevk ve sefa düşkününü olup atalarından miras kalan hükümdarlığa sahip çıkmayıp düşmanlarına yem yapmış hükümdarlara Celaleddin Harzemşah'ı ve Yıldırım Bâyezid'in oğlu Süleyman Bey'i misal vermekte ve onları yermektedir.³⁰⁸

2. İsbetli Görüş (*İsbet-i Rey*)

Kınalızâde, devlet reisinin isabetli bir görüşe sahip olmasının iki haslet ile gerçekleşebileceği kanaatindedir. Birincisi; yaratılış gereği, zeki ve akıllı olmaktır. Bu Cenab-ı Hakk'ın lütfu olup, bunu dilediğine vermiştir. İkincisi ise, tecrübe yolu ile dir. Kınalızâde'ye göre genç ve tecrübesi olmayan sultan, bu yönünü tarih kitaplarını okuyarak geliştirebilmektedir. Tarih kitaplarındaki engin tecrübeleri okuyarak ecdadının zorluklar neticesinde elde ettiği tecrübelerle kolay yoldan ulaşır. Müellifimize göre devlet reisine yol gösterecek, yiğitlik ve cesareti öğretecek eserlerden biri de Firdevsî Tûsî'nin *Şâh-nâme-i* adlı eseridir.³⁰⁹

³⁰⁵ Çelebi (2014), a.g.e., s. 549. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 463. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 940. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 426.; Oktay, a.g.e., s. 496.

³⁰⁶ Kınalızâde, Ömer bin Abdülaziz'i dünyevî işlerden ziyade dinî işlere olan katkısından dolayı methetmektedir. Onun ahlakının yüceliğini annesine dayandırmaktadır. (Çelebi (2016), a.g.e., s. 430-431.)

³⁰⁷ Çelebi (2014), a.g.e., s. 550-552. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 464-465. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 942-944. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 427-428.

³⁰⁸ Çelebi (2014), a.g.e., s. 553-554. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 466. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 944-946. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 428-429.

³⁰⁹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 556-557. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 468. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 950-952. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 431-432.

3. Azim ve Kararlılık (*Azm ü Azîmet*)

Azim, kişinin bir işin başında aldığı kararın işin sonuna kadar vazgeçmeden sürdürebilmesini sağlamak ve o doğrultuda fiiliyatta bulunması demektir. Her insan için mühim olan bu husus, sultan için daha büyük önem arz etmektedir. Zira sultanın, aldığı karar şahsî olmayıp pek çok insanın hayatı ile ilgilidir. Lakin ihtiyatı olmayan kararlılığın, gücü olmayan azmin faydası bulunmamakla birlikte dik kafalılık, kibir ve inattan başka bir şey değildir. Azimli olmayı dik kafalılıkla karıştıran devlet reislerinin sonu daima hüsrana olmuştur.³¹⁰

Kınalızâde, eserinde azim ve kararlılık hususu ile ilgili iyi örnek olarak Yavuz Sultan Selim'i, kötü misal olarak da Timurlenk'in torunu Sultan Ebu Said'i göstermektedir.³¹¹

4. Musibetlere Karşı Sabır ve Tahammül (*Sabr-ı Şedâyid ve Tahammül-i Azâyim-i Havâdis*)

Lügatte engellemek ve dayanıklı olmak anlamına gelen sabr sözcüğünün ahlâkî bir terim olarak manası ise başa gelen keder, dert ve sıkıntı karşısında dayanıklı olmak, tüm kötü durumlara karşı metanetini korumak demektir.³¹² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk* adlı eserinde sabır ve sıkıntılara karşı tahammülü yiğitlik kapsamına giren faziletlerden saymaktadır.³¹³

Kınalızâde'ye göre devlet reisi, din ve devlet işlerinde sabırla hareket etmelidir. Devlet reisi aksine bir tutum sergilediğinde geri dönüşü mümkün olmayan zararların meydana gelmesine sebebiyet verebilir. Cenab-ı Hak sıkıntılı dönemlerde sabredenlere iki mükâfat vermektedir: Birincisi, sabretmesi ibadet sayılır ve amel defterine sevap

³¹⁰ Çelebi (2014), a.g.e., s.557-560. Çelebi (2007), a.g.e., s.468-469. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 952. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 432.

³¹¹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 558-561. ; Çelebi (2007), a.g.e., s. 470-471. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 954-960. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 433-435.

³¹² Mustafa Çağrırcı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. XXXV. s. 337-339.

³¹³ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 39.

olarak yazılır. İkincisi ise, sıkıntı döneminden sonra Allah'ın onu feraha kavuşturmasıdır.³¹⁴

5. Zenginlik (*Yesâr – Gınâ*)

Kınalızâde'ye göre sultanın, halkının malını ele geçirme arzusu içinde olmaması için zengin olması vacip olmaktadır. Sultanın fakir olması aslında zaten düşünülemez. Çünkü devletin türlü türlü geliri mevcuttur. Lakin devlet reisi, hem kişisel mallarını hem de devlet hazinesini tasarruflu bir şekilde kullanmalı, ölçüyü kaçırmamalı, ne israf ne de cimrilik yapmamalıdır. Nitekim tarihte israfa bulunan ve cimrilik yapan devlet reislerinin hayatlarının hüsrarla son bulduğu görülmektedir. Kınalızâde bu duruma misal olarak Abbasi halifelerinden Halife Muktedir'i vermektedir.³¹⁵

6. Tabi Olan Asker ve Halk (*Asker-i Muvâfık ve İttibâ-ı' ve Eşyâ-ı' Mutû'*)

Devlet reisinin, hükümdarlığını sürdürebilmesi için ona itaat eden askere ve halka ihtiyacı bulunmaktadır. Sultan, devlet erkânı içerisinde yer alan komutanlar, valiler, askerler ve halk üzerinde otoritesini kurmazsa, devlet sistemi kısa zaman içerisinde yıkılır ve saltanat düzeni tefessüh eder. Kınalızâde bu duruma tarih sahnesinden Hz. Ali'nin döneminde yaşananları örnek göstermektedir. Sultan, otoritesini sarsacak herhangi bir fiiliyatın oluşmasına engel olacak tedbirleri almalıdır. Yine Kınalızâde bu husus ile ilgili olarak da Selçuklu sultanlarından Alâaddin Keykavus'u misal vermektedir.³¹⁶

7. Soy (*Neseb*)

Devlet reisinde bulunması gereken özelliklerden yalnızca nesebin bir zarureti bulunmamaktadır. Lakin sultanın soyunun herkesin itaat ettiği şerefli bir nesebe dayanması, siyaset ve saltanat için oldukça faydalıdır. Çünkü insan fitratı gereği kendi

³¹⁴ Çelebi (2014), a.g.e., s. 562.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 472 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 962. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 436.; Oktay, a.g.e., s. 497.

³¹⁵ Çelebi (2014), a.g.e., s. 563.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 473 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.yer. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 436-437.

³¹⁶ Çelebi (2014), a.g.e., s. 564-565.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 473-474 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 964-966. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 437-438.

emsalinde bulunan şahsa itaat etmek, emir ve yasaklarına uymak istemez. Bunun sonucunda toplumda karışıklık meydana gelir.³¹⁷

Kınalızâde, sultanda bulunması gereken özellikleri sıraladıktan sonra, Keyümers'ten bulunduğu döneme kadar bütün tarih kitaplarını kudreti ölçüsünde incelediğini aktarmıştır. Devlet reisinde bulunması gereken hasletlerin, Osmanlı padişahlarında mevcut olduğunu, sultanlara methiyelerde bulunarak belirtmiştir.³¹⁸

2.4.2. Devlet Reisinin Görevleri

Devlet reisinin ilk görevi, birbirine tezat milletlerden müteşekkil olan toplumda kaynaşmayı, yardımlaşmayı ve birliği sağlamaktır. Sultan ile halk arasındaki münasebet, doktor ile beden arasındaki ilişkiye benzemektedir. Doktorun bedeni oluşturan organların özelliklerini ve görevlerini bilmesi ve bedende ortaya çıkan bütün hastalıkları tedavi etmesi icap etmektedir. Bunun gibi sultan da halkı oluşturan muhtelif insan sınıflarını tanımalı, toplumdaki mizacın³¹⁹ dengede kalmasını sağlamalı ve bu dengeyi bozacak tehlikeleri önceden fark edip, ona göre tedbirler almalıdır. Eğer bunu gerçekleştirmezse tıpkı bedende olduğu gibi, toplumdaki mizaç da bozulur ve bu durum sonucunda toplum hastalanır. Devlet reisi, toplumu eski sağlığına kavuşturmak için gerekli olan tedavi yöntemini de bilmek mecburiyetindedir.³²⁰ Sultanın bildiklerini fiiliyata dökmediği sürece kıymet-i harbiyesi bulunmamaktadır.

Tecrübe ehli olanlara göre saltanat, devlet erkânı arasındaki ittifak ve düşmanlar arasındaki ihtilaf ile muhafaza edilir. Devlet erkânı arasında ittifak olduğunda sayıca az dahi olsalar sayıca çok olan topluma karşı muhakkak daha başarılı olurlar. Bu durum bedende birbirinden farklı özellikleri olan organların birleşmesi sonucunda elde edilen kuvvete benzemektedir. Bu husus ile ilgili tarihte birçok darb-ı mesel bulunmaktadır. Kınalızâde ise Endülüs vilayetindeki sultanların birlik ve dayanışma içerisinde olmamalarının doğurduğu kötü sonuçları, ders mahiyetinde misal olarak vermektedir. Düşmanlar arasındaki ayrılık hususu ile ilgili ise, Hendek gazvesinde Mekkeli müşrikler

³¹⁷ Çelebi (2014), a.g.e., s. 566-568. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 475-476 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 966-970. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 438-440.

³¹⁸ Oktay, a.g.e., s. 498-499.

³¹⁹ Kınalızâde birbirinden muhtelif insan sınıflarının birleşip itidal içerisinde olmasını mizaç olarak tanımlamaktadır. (Oktay, a.g.e., s. 499.)

³²⁰ Çelebi (2014), a.g.e., s. 569.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 479. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç,a.g.e., s. 970-972. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 440-441.; Oktay, a.yer.

ve Yahudiler arasında ayrılık oluşturmak maksadı ile çabalarda bulunan Nuaym bin Mesud Eşcâî'yi örnek vermektedir.³²¹

Toplumda adaleti gerçekleştiren unsurlar şeriat, devlet reisi ve paradır. Lakin şeriatı uygulayan ve parayı kontrol eden şahıs olan devlet reisinin uhdesi altında adalet gerçekleşir denilebilir. Sultanın adil olması, devletin mamur olmasına neden olmaktadır. Devlet başkanı, sermayenin sürekliliğini sağlamak için halkı ziraat yapmaya teşvik etmelidir.³²²

Adil devlet reisinin halkına karşı yerine getirmesi gereken bazı görevleri bulunmaktadır. Bu görevler şunlardır:

1. Halkına Eşit Muamelede Bulunmak

Kınalızâde âlemde mevcut olan dört unsuru halk ile ilişkilendirir. Müellifimiz, âlemdeki unsurlar arasında itidal sağlanmaz ise dünyanın mizacının bozulacağı gibi eğer halk içindeki unsurlar arasında da denge sağlanmazsa toplumun mizacının tefessüh edeceği kanaatindedir.

Toplumdaki ögeler dört tanedir. Birincisi; kalem ehli olarak nitelenen âlimler, doktorlar, mühendisler ve yargıçlardır. Bunlar su vazifesindedirler. İkincisi; kılıç ehli olarak adlandırılan, vatanın emniyet içerisinde olmasını sağlayan komutanlar, askerlerdir. Bunlar ateş konumundadırlar. Üçüncüsü; halkın ihtiyaçlarını gideren, tüccar, zanaatkâr ve sanatkâr erbabı olan kişilerin oluşturduğu gruptur. Bu gruptakiler hava gibidir. Son olarak dördüncü unsur ziraat ile uğraşan çiftçiler ve ekincilerdir. Toplumdaki diğer toplulukların yararlandığı bu topluluk, toprak gibidir.³²³

Toplumdaki düzen, her topluluğun kendi mesleğini icra etmesi ve meslekler arasında kişi sayılarının birbirine yakın olması sağlanabilir.³²⁴ Misal olarak halkın çoğu tüccar, azı çiftçi olursa ya da âlimler kendi işinin haricinde başka işle ilgilenmeye başarlarsa bu durum toplumun dejenere olmasına sebebiyet verir. Filozoflar,

³²¹ Çelebi (2014), a.g.e., s. 570-573.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 480-481. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç,a.g.e., s. 974-976. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 441-443.

³²² a.g.e., s. 445.

³²³ Çelebi (2014), a.g.e., s. 577-578.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 485. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 984. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 446-447.

³²⁴ Çelebi (2014), a.g.e., s. 570-573.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 480-481. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 974-976. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 448.

topluluklar arasındaki muavenetin şöyle olduğunu açıklamışlardır. Çiftçilerin erdemi işte muavenetleri, tüccarların erdemi malda muavenetleri, devlet reislerinin erdemi siyasî fikirde muavenet göstermeleri ile metafizikçi filozofların erdemi ise hakiki hikmet hususunda yardımlaşmaları ile gerçekleşmektedir. Kınalızâde bunlara ek olarak askerlerin erdeminin de savaş stratejisi ve geçitleri muhafaza etme hususunda yardımlaşma ile olduğunu belirtmiştir.³²⁵

2. İnsanların İstidâdına Göre Davranmak

İnsanlar, liyakatlerine göre beş gruba ayrılmaktadır. Birinci grup, özünde iyilik mevcut olup onu etrafındakilerine aktaranlardır. Misal; âlimler, arifler ve şeyhlerdir. İkinci grup iyi olup iyiliği kendinde sınırlı kalan başkasına aktaramayan kimselerdir. Üçüncü grup, özünde ne iyi ne de kötü olan kişilerdir. Dördüncü grup, özünde kötü olup kötülüğü kendinde sınırlı olan kimselerdir. Beşinci grup ise özünde kötülük mevcut olup kötülüğünü başkasına aktaran kişilerdir. Bunlar değeri bulunmayan insanlar olarak nitelendirilirler.

Devlet reisi, sahtekâr olan âlim kılığına girmiş yahut şeyh hırkasına bürünmüşlere dikkat ederek birinci grup ile ilişkisini güzel tutmalı, onlardan ilgi ve alakasını kesmemelidir. İkinci grubun ihtiyaç duyduğu faydaları karşılamalı ve onları koruyup gözetmelidir. Üçüncü grubu himayesi altına alarak iyilik yapmaya teşvik etmelidir. Dördüncü grubu ise kötülükten men etmek için nasihat ve teşvik, daha sonra zorlama ve tehdit ederek uyarmalıdır. Beşinci gruptaki kişilerde mevcut olan ve etrafa yayılan kötülüğü engellemek için devlet reisi değişik metotlara başvurmalıdır. İyileşme umudu bulunanları eğitici cezalarla terbiye etmeli, kötülüğü ilerlemiş olanları ise hapis, zincire vurma ya da sürgün yolu ile ıslah etmelidir. Kötülükler bu şekilde de yok edilmezse o vakit kişinin suçu işlediği organı kesilmelidir.³²⁶ Şeriatın öldürülme emrini verdiği konularda gereksiz merhamet gösterilmemelidir. Devlet reisi, doktorun kangren olmuş organı kestiği gibi bozgunculuk çıkaran kişiyi öldürmelidir. Lakin bu durumun tam tersi söz konusu olduğunda devlet reisi, ülkeyi kontrol altında tutuyorum bahanesi ile kan dökmeye hevesli olmamalıdır.

3. Yardım Konusunda Herkesin Durumuna Göre Hareket Etmek

³²⁵ Çelebi (2014), a.g.e., s. 570-573

³²⁶ Oktay, a.g.e., s. 505.

Kınalızâde, hayır ve iyilikleri selamet, keramet ve mal olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Devlet reisi eşitliği ve adaleti gözeterek, her kişiye hak ettiği ölçüde iyilik taksiminde bulunmalı ve hayrın devamını da sağlamalıdır. Müellifimize göre devlet reisi rüşvet alarak yahut kişisel yakınlıktan ötürü adaletsiz tavır takınırsa bu zalimlik ve sapıklıktır.³²⁷

Dünyadaki çoğu sıkıntıların teşekkül etmesinin sebebi liyakatsiz şahısların yüksek makamlara getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Hükümdarların özellikle bu hususta ihtiyatlı davranmaları icap etmektedir. Zira liyakati bulunmayan kişiler, belirli makamlara getirildiklerinde bu durum devlet içerisinde telafisi zor zararların meydana olmasına sebebiyet verir. Ayrıca Kınalızâde, “*Yöneticilere hediye takdim etmek rüşvettir.*” hadisine³²⁸ dayanarak, devlet erkânı içerisinde bulunan şahısların hediye almasını da rüşvet kabul etmiş ve elde edilen paranın helal olmadığını belirtmiştir.

Devlet reisi, halka adaletli bir şekilde iyiliği bölüştürdükten sonra otoriter olarak ihsanda bulunması icap etmektedir. İhsan, kişiye hak ettiğinden fazlasını takdim etmektir. Eğer reis, otoriter üslup takınmadan ihsanda bulunursa halk şımarık ve ağgözlü bir tavır sergilemekten çekinmez. Hükümdarlar, halkını adalet kurallarına uymaya zorlamalı, fazilet yollarını yürümeyle sorumlu tutmalıdır. Bundan ötürü hikmeti bilmeleri gerekmektedir. Kınalızâde, beden ve devlet arasında bağlantı kurarak devletin mevcudiyetinin hükümdarla, hükümdarın mevcudiyetinin siyasetle, siyasetin mevcudiyetinin ise hikmetle olduğunu belirtmektedir.³²⁹ Eğer devlet hikmet ile yönetilirse devlet reisi şeriata uyar, böylece düzen sağlanır nefisler kemalâta erer. Devlet hikmet ile yönetilmez ise sayılan durumların tam tersi cereyan eder.

Devlet reisinin diğer bir görevi de memleketin ücra köşelerinde nelerin yaşandığını, muhtaçların, zayıfların dertlerinin ve şikâyetlerinin neler olduğunu bilmesidir. Bunları öğrenebilmek için haftada yahut ayda bir gün belirlemesi icap etmektedir. Halkın derdini sultan ile paylaştığı bugüne “*bâr-ı âm*” denmektedir.³³⁰ Eğer böyle bir gün tertip etmek mümkün değilse o vakit devlet reisi, halkın isteklerini ve sıkıntılarını ona haber verecek maaşlı muhbirler ayarlamalıdır. Kınalızâde eski sultan ve

³²⁷ Çelebi (2014), a.g.e., s. 586-587.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 492-493. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 998-1000. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 454-455.

³²⁸ Çelebi (2007) , a.g.e., s. 493.

³²⁹ Çelebi (2016), a.g.e., s. 456.

³³⁰ Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 1004. ; Birr-i âm (Çelebi (2014), a.g.e., s. 590.)

halifelerin bu konuda çok daha itidalli ve hassas davrandığını belirterek, Abbasi halifelerinden olan Halife Me'mun'u örnek göstermektedir.

Görüldüğü üzere Kınalızâde, adalet çerçevesinde devlet reisinin vazifelerini sıralamıştır. Müellifimiz adil devlet reisinin niteliklerini taşıyan şahıslardan da birçok darb-ı mesel vererek konunun hikâyelerle somutlaştırarak daha iyi kavranmasını sağlamıştır. Kınalızâde'ye göre özellikle Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Ömer b. Abdülaziz ve Sultan Said Nurettin Şehîd ideal devlet reisi özelliklerini şahıslarında bütünleştirmişlerdir.

2.4.3. Devlet Reisinin Savaş Teknikleri

Kınalızâde, devlet reisi babı içerisinde reayasını tehlikelerden muhafaza etmek için düşmanın tuzaklarından haberdar olmasını, hilelerini öğrenmesini ve gerektiğinde onlarla savaşmasını devlet reisinin vazifeleri arasında zikretmektedir. Kınalızâde'ye göre devlet reisi, düşmanın bir sonraki adımından bîhaber olursa, tarihte düşmanından habersiz olan diğer hükümdarlar gibi tahtından olur. Hükümdar, düşmanın gizli tuttuğu fikirleri öğrenirken kendi düşüncelerini ve planlarını sır gibi muhafaza etmelidir.³³¹

Kınalızâde, devlet reisinin, sayıca az olması münasebeti ile hasmına karşı kesin zafer elde edeceği fikrine kapılmaması gerektiği kanaatindedir. Zira bu düşünce, kişinin kibir ve gururdan kaynaklandığı için sınırsız hatanın yapılmasına sebebiyet vermektedir. Bu fikrinden ötürü tarihte birçok sultan makamını kaybetmiştir. Müellifimiz bu duruma, Halife Mu'tezid'in Abbas adlı komutan liderliğindeki 40.000 kişilik ordusunun, 700 kişilik Karmatîler' in ordusuna mağlubiyetini örnek göstermektedir. Gurur düşmanda olduğu vakit hükümdar, bunu ganimet bilip mutlak acizlik içerisinde tam bir tevekkül ile Allah'a yalvarıp zafer talep etmelidir.³³² Kınalızâde, Cengiz Han ve Timurlenk'in başarılı olmalarının sebebinin acizliklerinin farkında olmalarından ve Allah'a teslimiyetlerinden kaynaklandığını belirtmektedir.

Akıl ve tecrübe sahibi olan devlet reisi gururdan beri olmalıdır. Devlet reisinde gururun mevcut bulunmadığının işareti, zorunlu sebepler olmadıkça harbe

³³¹ Oktay, a.g.e., s. 505.

³³² Çelebi (2014), a.g.e., s. 593.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 496. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç,a.g.e., s. 1010. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 459.

başlamamasıdır. Zira harpte risk büyük, zarar ise fazladır. Harpte ya taarruz ya da savunma pozisyonunda olunur. Eğer taarruz konumunda ise amaç yalnız ülkenin sınırlarını genişletmek, ganimet elde etmek ve şöhret kazanmak olmamalıdır. Bilakis, dîn-i Mübîn-i İslâm'ı cihana yaymak, kâfirlere karşı zafer elde etmek gibi ulvî hedefler belirlenmelidir. Reis, askerleri arasında görüş ayrılığının mevcut olduğunu anladığı an savaşa hiç başlamamalıdır. Zira böyle bir durumda savaşın meydana gelmesi demek, iki düşman ile savaşmaya benzemektedir. Harpte savunma pozisyonunda olduğunda ise devlet reisi yenileceğini idrak ettiğinde hemen barış teklifinde bulunmalıdır. Düşman teklifi kabul ederse niyet hâsıl olur. Lakin kabul etmediğinde, anlaşılmalıdır ki düşman gurur bataklığında kıvranmaktadır. Allah'a tevekkül ederek harbe devam edilmelidir.³³³

Devlet reisi, bizzat savaşa iştirak etmemelidir. Kınalızâde, devlet reisinin bizzat savaşa katılmasını çılgınlık olarak görmektedir. Zira savaşta hükümdara zarar verilir, öldürülür yahut esir alınırsa harp kaybedilmiş olur. Reis, şecaat sahibi olduğunu göstermek niyetinde ise ordunun merkezinde olmalı, askerlerini teşvik etmeli ve cesaretlendirmeli, askerden önce savaş meydanını terk etmemelidir. Savaş esnasında özellikle sultanın çadırının muhafaza edilmesine büyük ihtimam verilmelidir. Çünkü tarihte birçok devlet reisi çadırında şehit edilmiştir. Kınalızâde bu duruma Abbasi halifelerinden Müstersid'in, Sultan Şehabbedin Muhammed bin Sam Gûrî'nin ve Mağrip sultanı Yakup bin Abdülmümin'in şehadetini örnek olarak eserinde yer vermektedir.³³⁴

Devlet reisi savaşa iştirak edemediği zaman yerine vazifelendirdiği komutanda bazı hasletlerin bulunması icap etmektedir. Bunlar ise dört tanedir:³³⁵

1. Cesur ve şecaat sahibi olmalıdır. Şecaatinin ünü dünyaya yayılmış olmalıdır. Onun şöhretinden hasımlarının da haberinin olması gerekmektedir.
2. İsaletli ve sahih fikirleri ile anılmalıdır. Savaşta hile ve kurnazlık yapabilmelidir.

³³³ Çelebi (2014), a.g.e., s. 595.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 498. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 1014. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 461.

³³⁴ Çelebi (2016), a.g.e., s. 468.

³³⁵ Çelebi (2014), a.g.e., s. 599-600.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 500-501. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 1018-1020. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 463-464.

3. Tecrübe sahibi bir komutan olmalıdır. Kınalızâde, genç ve tecrübesi bulunmayan bir komutanın komutan olmaması hatta savaşa bile alınmaması gerektiği kanaatindedir.
4. Güçlülere karşı dirayetli olmalı, ayrılık ve acıdan korkup kaygılanmamalıdır.

Kınalızâde savaşı yarayı dağlamaya benzeterek, düşman ile münasebet sırasında savaşa en son çare olarak başvurulması gerektiğini söylemektedir. Müellifimiz, savaştan evvel hile ile düşmanı alt etmekten yana bir düşünceye sahiptir. Savaşta hileyi “*Harp hiledir.*” hadis-i şerifine³³⁶ ve Türklere ait olan “*Erlığın onda dokuzu hiledir.*” sözüne dayandırarak caiz görmektedir. Müellifimiz, savaş sırasında tatbik edilecek hilelere de misaller vermiş, devlet reisinin ordunun gideceği yön hususunda şaşırtmada bulunabileceğini belirtmiştir. Nitekim Tebük gazvesi dışında Hz. Muhammed’in (s.a.v.) de genellikle bu taktiği uyguladığını söylemiştir. Düşman ordusu kalabalık ise devlet reisinin de kendi askerinin sayısını olduğundan fazla göstermesi icap eder. Bazı durumlarda ise tam tersini yapıp düşmanın korkup kaçmaması için asker sayısını az göstermek gerekir.³³⁷

Kınalızâde hileyi caiz görmüş, lakin hainliği³³⁸ caiz görmemiştir. Nitekim hainlik, düşmana ona zarar vermeyeceğine dair bir güvence verdikten sonra onlara baskın yapıp katletmektir. Ama hükümdarın antlaşma yaptığı kâfire antlaşmayı fesh ettiğini söylemesi zulüm kapsamına girmemektedir. Zira müellifimize göre zaruret söz konusu olmadığı müddetçe kâfirle antlaşma yapmak uygun değildir. Eğer düşman barıştan yana tavır sergilerse “*Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah’a tevekkül et. Çünkü O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*” ayeti³³⁹ gereği olumlu karşılık verilmelidir. Fakat bu durum zaruret ortadan kalkınca “*Eğer bir topluluğun antlaşmayı bozacağından endişe edersen antlaşmayı derhal sona erdirdiğini*

³³⁶ Buhari, “Cihad” 3028-3029-3030.

³³⁷ Çelebi (2014), a.g.e., s. 602-603.; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 502-503. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç,a.g.e., s. 1022-1026. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 465-466.

³³⁸ “غدر” kelimesi, 1) hainlik, vefasızlık. 2) zulüm, merhametsizlik. 3) haksızlık. 4) yazık anlamlarına gelmektedir. (Osmanlıca Sözlük, <https://www.osmanice.com/osmanlica-8458-nedir-ne-demek.html>, 21.07.2019.)

³³⁹ Enfal, 8/61

onlara açıkça bildir. Allah ahdini bozanları asla sevmeyiz.” ayeti³⁴⁰ sebebi ile bitirilmeli ve cihada devam edilmelidir.³⁴¹

Devlet reisinin savaş stratejilerinden biri de askerlerini mükâfatlandırmaktır. Özellikle savaş zamanında asker, devlet reisi tarafından ödüllendirilmelidir ki askerin motivasyonu artsın, galibiyete odaklansın. Harpten evvel askerleri yağma etmekten ve zaruret olmadığı sürece katletmekten men etmeli, harpten sonra da gazileri ganimetlerden mahrum bırakmamalıdır. Müellifimiz, harbin sonunda zafer elde edilince katletmekte aşırıya gidilmemesi gerektiği düşüncesindedir. Hatta öldürmede pişmanlık, esir almada da yararın olduğunu eklemiştir. Devlet reisinin bir beldeyi el geçirdikten sonra sivil olan halkı katletmesi güç göstergesi olmayıp, aklen ve şer’an da uygun bir davranış değildir. Bu husus ile ilgili filozofumuz İskender’in bir beldeyi fethettikten sonra halkı katletmesi üzerine hocası Aristoteles’in onu kınayan bir mektup göndermesini misal olarak vermektedir.³⁴² Bilakis devlet reisinin kudretini katlederek değil, affederek göstermesi icap etmektedir.

2.5. HALKIN DEVLET REİSİNE KARŞI VAZİFELERİ

Kınalızâde, devlet reisinin halka karşı olan görevlerini “*Siyâset-i Melik ve Âdâb-ı Mülûk Beyânındadır*”³⁴³ başlığı altında dile getirmiştir. Halkın, devlet reisine karşı olan vazifelerini, ona hizmet ederken ki adap ve usullerini de “*Selâtîn-i İzâmın ve Ümerâ-yı Kirâmın Nüdemâ vü Mukarreblerinin ve Etbâ’u Eşyâ’nın Edeb ü Rüsûmu Beyânındadır*”³⁴⁴ başlığı içerisinde ele almıştır. Kınalızâde, Tusî ve Devvânî gibi sultana hizmet etmenin önemini belirtmek maksadı ile konuyu ayrı bir başlık altında ayrıntılı bir şekilde tafsil etmiştir.

Halkın devlet reisine duyduğu muhabbetin, çocuğun babasına duyduğu muhabbetten fazla olması gerektiğini daha önce sevgi bahsini anlatırken dile getirmiştik. Dolayısıyla babaya duyulan hürmetten daha fazla devlet reisine hürmet ve saygı gösterilmelidir. Sultanlara hizmette bulunurken yahut onların verdiği vazifeleri yerine getirirken diğer insanlardan farklı olarak muamelede bulunulması icap etmektedir. Devlet reislerine hizmette bulunmak mühim ve meşakkatli bir iştir. Bundan

³⁴⁰ Enfal, 8/58.

³⁴¹ Çelebi (2007) , a.g.e., s. 504.

³⁴² a.g.e., s. 507.; Çelebi (2016), a.g.e., s. 470.

³⁴³ Çelebi (2007) , a.g.e., s. 461.; Çelebi (2014), a.g.e., s.5 46 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 934.

³⁴⁴ Çelebi (2007) , a.g.e., s. 508.; Çelebi (2014), a.g.e., s. 609 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 1034.

dolayı bazı tarikat şeyhleri sultana hizmet edemeyen kimsenin seyr-i sülûkta ilerleyemeyeceğini söylemişlerdir.

Kınalızâde, sultan ile halk arasındaki münasebeti, insan ile harlı bir ateş arasındaki yakınlığa benzetmektedir.³⁴⁵ Zira insanın ateş olmadan yaşaması düşünülemediği gibi halkın da sultan olmadan varlığını devam ettirebilmesi mümkün değildir. Tam tersi insan ateşe çok yaklaştığında yanacağını bildiği gibi sultan ile çok yakın temasta bulunduğu da kâr elde etmeyeceğini bilerek, devlet reisi ile arasındaki münasebeti itidal ölçüsünde tutmalıdır. Fazilet ehli, sultan ile yakınlığın tehlikeli olmasının sebebini, devlet reisinin ceza verirken öldürmeyi küçük, lakin yaptığı iyi bir davranış neticesinde ödül vermeyi de büyük görmelerinden kaynaklandığını söylemektedirler. Kınalızâde ise bu tehlikenin nedenini şöyle beyan eder: İnsanın hatasız olması mümkün değildir. Devlet reisi dışında insanlar hata gördüklerinde ya affederler ya da sinirlenirler; fakat ceza veremezler. Ceza verseler dahi bunun geri dönüşünü muhakkak yaşayacağını bilirler. Söz konusu devlet reisi olunca ise, kendileri ceza almadıkları için ufak bir hatada büyük cezalar verebilirler. Bu verdikleri cezadan ötürü kimse onlara hesap sorma cesaretini kendinde bulamaz. Bundan ötürü sultan ile olan münasebette dikkatli olunmalıdır.

Adil devlet reisine yakın olup hizmette bulunulacağı vakit âdâb-ı muâşerete uyulması icap etmektedir. Bu âdâb kuralları şu şekilde sıralanabilir:³⁴⁶

- Kişi, bedenen ve kalben tüm varlığı ile vazifeyi gönüllü olarak yerine getirmelidir.
- Vazife verildiğinde başka hizmete müdahil olmadan görevini lâıyğı ile îfa etmelidir.
- Vazife için istenildiği zaman bekletme yapmaksızın hemen gitmek, talep edilmediğinde ise gitmemek gerekmektedir.
- Kişi sevgisinin devlet reisi tarafından da görülmesini arzu ediyorsa ona karşı yaptığı övgüyü ve hizmeti gösteriş olsun diye değil, samimiyetle dürüst bir şekilde ve ihlasla yapmalıdır.

³⁴⁵ Çelebi (2007) , a.g.e., s. 509.; Çelebi (2014), a.g.e., s. 610 ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 1036.

³⁴⁶ Oktay, a.g.e., s. 510-513. ; Çelebi (2007) , a.g.e., s. 509-512.; Çelebi (2014), a.g.e., s. 611-615. ; Çelebi, haz. Mustafa Koç, a.g.e., s. 1038-1044. ; Çelebi (2016), a.g.e., s. 472-475.

- Devlet reisine yönelik yapılan itirazları yok etmeli, o ne yaparsa yapsın hayra yormalıdır.
- Devlet reisine yumuşak ve edebî bir tavır ile nasihatte bulunulmalıdır. Nitekim bu husus ile ilgili Kınalızâde, Allah'ın Hz. Musa ve Hz. Harun'u Firavun'a gönderdiği vakit "*Ona yumuşak söz söyleyin.*" diye emrettiğini ifade ederek devlet reisine de bu şekilde davranılması gerektiğini belirtmiştir.
- Aile ve arkadaşlık ilişkilerinde sırrın ifşa edilmesi hoş karşılanmadığı gibi sultan ile olan münasebette de hoş karşılanmaz ve ağır bedeller ödenebilir. Bundan dolayı denilebilir ki devlet reisine en büyük hizmet, sırrını muhafaza etmekle olur.
- Devlet reisi uygunsuz bir iş yaparsa, bu işi ya kendi üzerine almalı ya da söz inceliklerinin hilelerini kullanarak kendini temize çıkarıp başkasına nispet ederek sultandan uzak tutmalıdır. Hiçbir açıklamada bulunamayacağı bir durum söz konusu ise o zaman devlet reisinin gizli bir sebebi olduğunu, bu sebebin bilinemeyeceğinden ötürü itiraz edilmemesi gerektiğini söylemelidir.
- Arzu ettiği makama erişmek ya da herhangi bir istekten ötürü devlet reisine ısrarcı tavır sergilenmemelidir.
- Devlet reisine hizmet etmeyi, şahsî mal varlığını genişletmek için bir vasıta olarak kullanmamalıdır.
- Devlet reisinin şahsî malına ya da halkın malına tamah etmemelidir. Malı bizzat istemek yerine malı elde etmesini sağlayacak olan fiili talep etmelidir.
- Devlet reisinin kendisine niyet ettiği şeye göz dikmemelidir.
- Devlet reisine hizmet etmekten dolayı bıkmış ve ona muhtaç değilmiş gibi davranmamak gerekmektedir.
- Devlet reisinden özellikle de onun sayesinde kazandığı hiçbir malı esirgememelidir.
- Devlet reisi kişiye saygı ve itibar gösterdikçe, kişinin gurura kapılıp, nazlanıp, şırmamak yerine bilakis tevazu ve edebini artırmalıdır. Dalkavukluk yapmadan vakur bir tavır sergilemelidir.

- Devlet reisi emsallerinden birini tercih ederse bundan dolayı üzüntü duyduğunu belli etmemelidir. Lakin liyakatinin tercih ettiğinden daha yüksek olduğunu göstermesinde bir beis bulunmamaktadır.
- Devlet reisinin bulunduğu toplantılarda meşveret yapmamak ve reisten izin almadan konuşmamak gerekmektedir.
- Devlet reisi başka birine daha çok muhabbet beslese, yakınlık gösterse bundan ötürü kıskançlık yapmamalı, onun mertebesini elinden almaya çalışmamalıdır.
- Devlet reisine yardımcılarının gizli kusurlarını iletmemelidir. Devlet reisi kendisine laf taşıyan kişiye karşı güven ve muhabbet duymaz.³⁴⁷

Selefi olan Devvânî ile mukayese edildiğinde Kınalızâde'nin köle-efendi ilişkisinden uzak, adil bir devlet reisine karşı halkın sevgi ve saygı çerçevesinde, hürmet göstererek, minnet duyarak itaatkâr olmasını tavsiye etmiştir. Bu hususta iki filozofun fikirlerinin birbirinden farklı olmasının sebebi, yaşanılan dönemin etkisi ve Osmanlı Devleti'nde ulema sınıfının fikirlerini bildirme noktasında daha özgür ve rahat olmasından kaynaklanmaktadır.

³⁴⁷ Bu madde, Ayşe Sıdıka Oktay'ın doktora tezinde, “*padişahın bazı kusurlarını bilip onları açığa vurmamalıdır.*” şeklinde farklı bir mana oluşturacak şekilde tercüme edilmiştir. (Oktay, a.g.e., 513.)

SONUÇ

Kültürlü bir aileden gelen, dönemin meşhur âlimlerinden ilim tahsil eden, Osmanlı'ya başkentlik yapmış çeşitli şehirlerde resmi vazifelerde bulunan, asrın ilim merkezi kabul edilen Şam ve Mısır gibi merkezlerde bulunup Arap dünyası ile tanışma fırsatı elde eden Kınalızâde'nin engin fikrî, ilmî birikiminin somutlaştırılmış hali şüphesiz ki Ahlâk-ı Alâî adlı eseridir. Ahlâk-ı Alâî, amelî hikmet üzerine yazılmış felsefî eserlere, konuların ele alınış tarzı, yöntem ve teknikleri cihetiyle benzemektedir. Lakin içerisinde tasavvufî öğelerin yoğun olması, konuların diğer amelî hikmet üzerine yazılan eserlere nazaran daha çok misalle açıklanması, muhtevasının hacimli ve dilinin Türkçe olması yönü ile farklılaşmaktadır.

Kınalızâde devlet felsefesi hususunda, diğer seleflerine nazaran Tûsî ve Devvânî'nin daha çok etkisinde kalmış lakin onların eserlerini bizzat nakletmemiş, döneminin ihtiyaç ve problemlerini göz önünde bulundurarak, kendisine ulaşan felsefî birikimi tahlil ederek yer yer tenkit etmiştir. Filozofumuz, Tûsî ve Devvânî'nin aksine, insanların çeşitli sebeplerden ötürü birlikte yaşamlarını idame ettirmeleri gerektiğini belirtmesine rağmen, mal, makam elde etmek için sufi kimliğine bürünenleri ayırarak, zühd hayatına da karşı çıkmamıştır. Erdemli devlet içerisinde ortaya çıkan *nevabî* diye isimlendirdiği grubu seleflerinde bulunmayan bir benzetme ile tafsil etmiş, sayısını artırmıştır.

Eklektik bir düşünür olan Kınalızâde, hâşiye ve şerh yazma geleneğinin hâkim olduğu bir zamanda, ona ulaşan felsefî birikim ile dinî ve tasavvufî muhtevayı mezc etmiş, edebî üslup ile zenginleştirerek özgün bir eser ortaya çıkarmıştır.

Genel manada devlet mefhumunun, devletin unsurlarının, devletin menşei ile ilgili nazariyelerin, devlet felsefesi ve İslam devlet felsefesi kavramlarının tafsil edildiği özelde ise Ahlâk-ı Alâî'nin incelendiği bu çalışmadan yola çıkarak diyebiliriz ki; Ahlâk-ı Alâî çerçevesinde Osmanlı'nın devlet felsefesinin yapı taşları, Machiavelli ile Kınalızâde'nin devlet felsefesinin karşılaştırılması ve Kınalızâde'nin devlet felsefesinde adâlet ve sevgi kavramlarının ehemmiyeti ile ilgili akademik çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

- ABADAN Yavuz, *Devlet Felsefesi Gelişimi*, 1.b., Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960.
- ADALIOĞLU Hasan Hüseyin, “Siyasetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. XXXVII, ss. 306-308.
- AKSOY Hasan, *Kınalızâde Ali Çelebi Hayatı, İlmi ve Edebi Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları* (Basılmamış Mezuniyet Tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1976.
- AKSOY Hasan, “Kınalızâde Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. XXV, ss. 416-417.
- AKYOL Aygün, “Ahlâk-ı Nâsırî’de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.X (2012), s. 7-36.
- ALTAŞ Eşref, *İslam Düşünce Atlası*,
<https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person84>, (07/03/2019).
- ARİSTOTELES, *Politika*, 20 b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, C.III, 10.b, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- ARSLAN Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, 3.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- AYDINLI Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 1.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- AYNÎ Mehmet Ali, *Türk Ahlâkçıları*, C.I., 1.b., İstanbul: Marifet Basımevi, 1939.
- ARSLANEL Nazan, ERYÜCEL Ertuğrul, “Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri”, Erzurum, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.2 (2011), ss. 1-20.
- BAĞDATLI Özlem, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 1.b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- BAYRAKLI Bayraktar, *Fârâbî' de Devlet Felsefesi*, 1.b., İstanbul: Düşün Yayıncılık, ‘t.y.’
- BÜYÜK Celal “ İslam Devlet Felsefesi”, *Turkish Studies From Different Perspectives*, ed. Mert Uydacı, Athens, Athens Institute for Education and Research (2017), s. 95-104.

- BIÇAK Ayhan, *Devlet Felsefesi Eleştiriler ve Öngürüler*, 1.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- CAN Nevzat, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, 1.b., Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- ÇAHA Ömer, *Siyasî Düşüncelere Giriş*, 1.b., İstanbul: Dem yayınları, 2008
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 1.b., Ankara: Ekin Kitabevi, 1996.
- COŞKUN Abdülkadir, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003.
- ÇELEBİ Hasan, *Tezkiretü 'ş-şuara*, C.II., 2.b, haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981.
- ÇELEBİ Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, 1.b., çev. Fahri Unan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- ÇELEBİ Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 1.b., haz. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- ÇELEBİ Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, 1.b., haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik yayınları, 2007.
- ÇELEBİ Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*, 1.b., haz. Mustafa Koç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- ÇİFÇİ Osman Zahid, ERDEM Hüsamettin, “İslam siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”, Konya, *İstem*, S.22 (2013), ss.117-129.
- ÇİÇEK Hasan, *Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi*, 1.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- ÇİLİNGİR Lokman, “Platon'dan Tûsî'ye Sevgi Siyaseti”, Temaşa, (2008), ss.73-96.
- ÇUHADAR Cengiz, “ Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı”, Elazığ, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, (2007), ss.111-129.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Devlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. IX, ss. 234-240.

- DEMİRCİ Fatih, “Devlet Adamlarına İki Nasihat Örneği: Kınalızâde Ali Efendi Ve Machiavelli”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2012, ss.535-547.
- DİNÇER Ömer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak*, 1.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Kuran-ı Kerim Meal ve Tefsiri, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/S%C3%A2d-suresi/3995/25-26-ayet>, (14.7.2019)
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Kuran-ı Kerim Meal ve Tefsiri, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0br%C3%A2h%C3%AEm-suresi/1782/32-34-ayet-tefsiri>, (14.7.2019)
- DOĞAN Enfel, “Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî Adlı Eserindeki Cümle Yapıları”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce)*, C.VIII., ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- EFLATUN, *Devlet*, 1.b., çev. Yağmur Reyhani, İstanbul: Akvaryum Yayınevi, 2005.
- Ebu Nasr El- FARABİ, *Es-Siyasetü'l- Medeniyye veya Mebadi'ül- Mevcudat*, 1.b., çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- EFENDİ Kınalızâde Ali, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 1.b., haz. Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1994.
- ERGUN Sadeddin Nüzhet, *Türk Şairleri*, C.I., 1.b., İstanbul:y.y., 1936.
- FARABİ, *El-Medinetü'i Fazıla*, 1.b., çev. Nafiz Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi,1956.
- FARABİ, *İdeal Devlet El Medinetü'l Fazıla*, 3.b., çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2013.
- GAFAROV Anar, *Nasirüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, 1.b., İstanbul: İSAM yayınları, 2011.

- GÖZLER Kemal, *Devletin Genel Teorisi*, 9.b., Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2009.
- HACIKULAOĞLU Hale, *Platon'un Devlet Kuramı*, 1.b., İstanbul:Ara Yayıncılık, 1991.
- HUSSAIN Mohammad Hadi, Abdul Hameed KAMALİ, *The nature of the Islamic state*, 1st ed., Lahor : National Book Foundation, 1977.
- İbn HALDUN, *Mukaddime*, 17.b., haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh yayınları, 2018.
- İbn RÜŞD, *ez- Zaruri fi 's-Siyase: Muhtasar Kitabü 's-siyase li Eflatun*, tercüme Ahmet Şehlan, şerh Muhammed Abid El Cabiri, Beyrut: *Merkezu dirasati'l-Vahdeti 'l-Arabiyye*, 1998.
- İbn MİSKEVEYH, *Ahlâk Eğitimi Tehzîbu'l-Ahlâk*, 2.b., çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İPŞİRLİ Mehmet, “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C.VIII. ss. 348-349.
- KAHVECİ Niyazi, *İslam Siyaset Düşüncesi*, 1.b., Ankara: Sinemis Yayınları, 2012.
- KARA İsmail, "Nurettin Topçu" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Test Yayını, <https://islamansiklopedisi.org.tr/topcu-nurettin>, (03.03.2019).
- KARAKÖK Tunay, “Yükseköğretim Kurumu Olarak Osmanlı'da Medreseler: Bir Değerlendirme”, Bartın, Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, C.II, S. 2, (2013) ss. 208-234.
- KILIÇ Muharrem, Aristo Şarihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Felsefesi', *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik bakışlar Sempozyumu Bildirileri*, Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2006. , ss. 109-119.
- KORKMAZ Fahreddin, *Gazali'de Devlet*, 1.b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- KORKUT Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 1.b., Ankara: Atlas Kitap Yayınları, 2015.
- KORKUT Şenol, “Meşşâî Geleneğın Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1.b., ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, C.I, ss.124- 169.
- KÖSE Hızır Murat, “ Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. XXXVII , ss. 294-299.
- KURTULUŞ Rıza, “Keykâvus b. İskender”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. XXV. ss.357.
- Luggat, Osmanlıca Türkçe Sözlük, <https://www.luggat.com/tahmis/1/1> , (23.04.19.)
- Nasiruddin TUSİ, Seçkinlerin Ahlâk-ı, 3.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Nasiruddin TUSİ, Ahlâk-ı Nasırı, 1.b., ed. Tahir Özakkaş, MD., PhD., Çev, Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera yayıncılık, 2007.
- Nasireddin TUSİ, Ahlâk-ı Nasırı, 1.b., Farsçadan Azerbaycan Türkçesi'ne çev. Rahim Sultanov, Türkiye Türkçesi'ne çev. A. Vahap Taştan, Habil Nazlıgöl, Ankara: Fecr yayınları, 2005.
- OKANDAN Recai G., *Devletin Menşei*, 1.b., İstanbul: Kenan Matbaası, 1945.
- OKTAY Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 3.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- POQQI Gianfranco, *Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, 5.b., çev. Aysun Babacan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- SARIOĞLU Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, 2.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- SEVERCAN Şefaattin, “Kınalı-zâde Ali Efendi” Kınalızâde Ali Efendi Kongresi Tebliğleri, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1999, ss. 1-15.

- ŞULUL Cevher,” İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi”, Şanlıurfa, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.13, (2008), ss. 60-69.
- ŞULUL Cevher, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi (Eflatun’un Devlet’i ve İbn Rüşd’ün Yorumu)*, 3.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- TAŞTAN Abdulvahap, “Nasreddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü”, Kayseri, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.I, S.1, 2001. ss. 1-13.
- TAHİR Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, C.I., 1.b., haz. Mehmet Ali Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- TOKU Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 1.b., Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- TOPÇU Nurettin, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 4.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- TORTUK Bilgehan Bengü, *İbn Haldun’un Siyaset ve Devlet Felsefesine Dair Görüşlerinin Osmanlı Düşüncesine Yansıması*,(Doktora Tezi) Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- TORUN Yıldırım, *Siyaset Felsefe Tarihinde Devlet*, 2.b., Ankara: Orion Kitabevi, 2011.
- TUNCER Mahir, *Aristoteles ve Nizamü’l- Mülkte Devlet Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- TÜRKER-KÜYEL Mübahat, “*Fârâbî’de Devlet-Bilim İlişkisi*”, Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri, Ankara, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, 2005.
- ULUDAĞ Süleyman, *İslam Siyaset İlişkileri*, 1.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- ULUDAĞ Süleyman, “Halife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C.XV, ss. 299-300.
- URHAN Veli, “*Siyaset Felsefesi Bağlamında Devlet Hükümet ve Bürokrasi*”, Ankara: Gazi Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2016, ss. 1-14.

UYSAL Enver, “Devlet Ahlâkı”, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, 2.b., Ankara: Grafiker yayınları, 2014, ss. 293-305.

UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C.II, 1.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949.

VURAL Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 3.b., Ankara: Elis Yayınları, 2016.

YAVUZ Sefer, “*İlm-i Umran’ın Konusu ve Yönetimi Üzerine Bir Literatür Analizi*”, Erzurum, Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, S. 40 , ss. 19-347.



BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ


TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Sümevra YOLCU
Tez Adı	Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-I Alâi Çerçevesinde Devlet Felsefesi
Enstitü	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe Din Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Dr. Öğretim Üyesi Hidayet PEKER
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :

İmza :


10.11.2019