

**ULUSLARARASI KINALIZÂDE
AİLESİ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON
KINALIZADE FAMILY
PAPERS**

**ندوة عالمية لعائلة قتالي زاده
كتاب الندوة**

**31 Mayıs 1-2 Haziran 2012
31 May-1-2 June 2012
2012/ 31-1-2 / مايو- يونيه /**

Isparta / Türkiye / Turkey / التركية

**2014 / كانون الاول , ديسمبر / Aralık /
SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları**

KINALIZÂDE'DE SİYASET AHLÂKI

Mustafa ÇAĞRICI*

Özet

Bu tebliğimizde Osmanlı uleması içinde en tanınmış ahlâk âlimi olarak bilinen Kınalızâde Ali Efendi'nin, *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserine dayanarak siyaset ahlâkına dair fikirleri incelenecektir. Bu bağlamda öncelikle şu üç nokta önem taşımaktadır: 1. Kınalızâde, İslâm düşünce tarihinde Fârâbî'ye kadar uzanan felsefî geleneğe uyarak –bir imparatorluk âlimi olmasına rağmen- “devlet” karşılığında “medine” terimini, kezâ selefleri gibi o da “siyaset ahlâkı” için “tedbîrî'l-medîne” başlığını kullanmayı tercih etmiştir. 2. Kınalızâde'nin, İslâm ahlâk felsefesi çizgisinin en olgun noktasını temsil eden Nasâruddîn-i Tûsî'yi sadakatle izlemekle birlikte, yer yer bir imparatorluk âlimi olarak, Osmanlı toplum ve devlet tecrübesine de atıflarda bulunması kayda değer özelliği olarak görülmektedir. 3. Kınalızâde'nin insanları zihinsel yetenek ve donanımlarına göre sınıflandırırken, ilk defa filozoflarla birlikte ulemayı da en üst derece içinde zikretmesi, Kanuni dönemi Osmanlı yönetiminin ulemaya gösterdiği itibarı yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Bununla birlikte, Bruno, Campanella, Bacon, Hobbs, Descartes gibi düşünürlerin yetiştiği aynı çağdaki Avrupa düşüncesiyle karşılaştırıldığında, gelenekçiliğe çakılıp kalan, bu yüzden de, muhafazakârlığı ima eden “ulema” unvanını aşarak, kendilerine “felâsife” veya “hukamâ” unvanını kazandıracak yeni düşünceler, teoriler geliştiremeyen Osmanlı ulemasının, yönetimin kendilerine gösterdiği itibarı hak ettiklerini söylemek güçtür. Aynı hükmün, yedi yüz yıllık geçmişe sahip olan İslâm ahlâk felsefesine, ciddi bir katkı getirmemiş olan sıkı gelenekçi Kınalızâde Ali Efendi için de geçerli olduğu kanaatindeyim.

Summary

Kınalızade's Political Ethics

In this paper, we will study the ideas on political ethics, found in his work *Ahlâk-ı Alâî*, of Kınalızade Ali Efendi, the best-known moral scholar among the Ottoman ulema. In this context, three points are of primary importance: 1.

Following the philosophical tradition in the history of Islamic thought that extends back to Fârâbî, Kınalızade – despite the fact that he is an imperial scholar – prefers to use, like his predecessors, the term “medine” for the word ‘state’ and the expression “tedbiru’l-medine” for ‘political ethics’. 2. Even though he is a faithful follower of Nasâruddîn-i Tusî, who represents the pinnacle of the tradition of Islamic moral philosophy, it is noteworthy that Kınalızade, as an imperial scholar, occasionally refers to the Ottoman experience in social and state matters. 3. It is worthy of attention that Kınalızade places the ulema in the highest rank along with the philosophers, as he classifies people according to their intellectual skills and competence, because this reflects the high esteem in which the Ottoman administration of the Kanuni period held the ulema. Yet, when compared to the European thought of the same period during which philosophers like Bruno, Campanella, Bacon, Hobbs and Descartes lived, it is difficult to claim that the Ottoman ulema, who were bogged down in traditionalism and have consequently failed to go beyond the title “ulema”, which connotes conservatism, and develop new theories, deserved the high esteem in which the administration held them. I am of the opinion that the same verdict applies to Kınalızade Ali Efendi, a hardcore traditionalist who has made no significant contribution to Islamic moral philosophy which has a history of seven hundred years.

Giriş

Öncelikle şunu belirtmeliyim: Tebliğimin asıl konusu “Kınalızâde’de Siyaset Ahlâkı”dır. Kınalızâde, bu tebliğde esas aldığımız *Ahlâk-ı Alâî*’de siyaset kapsamına giren konuların geniş bir bölümünü işlediği “Tedbîru’l-menzil”in altıncı babına “Tebîr-i müdün...” başlığını koymuş; aynı şekilde –halefi Nasâruddîn-i Tûsî’ye uyarak- siyaset ahlâkı için açtığı özel bölümde de “Tedbîru’l-medîne” başlığını kullanmıştır. Bu durumu dikkate alarak, **tedbîru’l-medîne/müdün** kavramı hakkında bir miktar bilgi vermenin yararlı olacağını düşündüm. Buna göre tebliğimde iki ara başlık bulunmaktadır: I- İslâm Düşünce “Tedbîru’l- medîne” kavramı ve Siyaset Ahlâkına Kısa Bakış; II- Kınalızâde’de Siyaset Ahlâkı.

Tebliğin orijinal sayılacak kısmının daha çok ilk bölüm olduğunu söyleyebilirim. *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nin “Tedbîru’l-menzil” ve “Tedbîru’l-medîne” maddelerini ben yazdığım için bu konuları özel olarak inceleme imkânım oldu. Kısaca da olsa, bu bilgiyi sizlerle paylaşmanın yararlı olacağını düşündüm. “Kınalızâde’de Siyaset Ahlâkı”na gelince, bu bölümü hazırlarken değerli bilim insanı Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdika Oktay’ın *Ahlâk-ı Alâî* üzerine yaptığı önemli çalışmadan yararlandığımı belirtmeliyim. Bununla birlikte eserin tamamını gözden geçirdim; özellikle siyasetle ilgili kısımlarını titizlikle incelemeye ve tebliği hacminin elverdiği ölçüde bazı değerlendirmelerle birlikte tanıtmaya çalıştım.

I- İslâm Düşüncesinde “Tedbîru’l- medîne” kavramı ve Siyaset Ahlâkına Kısa Bakış

“Tedbîru’l-medîne”, felsefî metotla yazılmış ahlâk kitaplarında “ülke yönetimi ve siyaset ahlâkı” anlamında kullanılan bir terimdir. **Tedbîr** kavramı daha çok felsefî yöntemle yazılmış ahlâk ve siyaset kitaplarında “yönetim, siyaset”

mânasında sıklıkla kullanılır. Bibliyografik kaynaklarda, bazıları Grekçe'den çevrilmiş olan ve önemli bir kısmı günümüze ulaşmayan birçok eser bu isimle geçmektedir.¹ Kelime, başka türlü kullanımları yanında, oldukça erken dönemlere ait kaynaklarda biri “ev” anlamındaki **menzil** ile birlikte “ev yönetim”i (tedbîrû'l-men zil), diğeri “şehir, ülke” anlamındaki **medîne** ile birlikte ülke yönetimi (tedbîrû'l-medîne) olmak üzere pratik ahlâkın iki özel alanını ifade etmektedir.

Felsefî mahiyetteki sistematik ahlâk kitaplarının çoğunda ferdî ahlâk ve aile ahlâkından sonra gelen siyaset ahlâkına dair üçüncü bölüm genellikle “Tedbîrû'l-medîne” veya “Tedbîrû'l-müdün” başlığını taşır. Ayrıca isminde bu kelimenin yer aldığı siyasete dair müstakil eserler de yazılmıştır. Felsefenin bölümleri hakkında bilgi veren eserlerde de **amelî hikmetin** üç bölümü “Tehzîbü'l-ahlâk”, “Tedbîrû'l-men zil” ve “Tedbîrû'l-medîne” (bazı eserlerde tedbîrû'l-müdün, siyâsetü'l-medîne, siyâsetü'l-müdün, siyâse) şeklinde sıralanır ve bu başlıklar altında –Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinin “Tedbîrû'l-men zil” bölümünde de gördüğümüz gibi- genellikle tek tek bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılama hususunda kendi kendine yeterli olmadığı gerçeğinden hareketle, insanların birbirine ihtiyacı ve toplumsal hayatın zorunluluğu, birlikte yaşamanın kuralları, devletin gerekliliği, devletin unsurları, yönetim ilkeleri, yönetenlerin ve yönetilenlerin hakları ve sorumlulukları; adalet, sevgi, dostluk gibi siyasi ve toplumsal konular üzerinde durulur. Aynı konuların *Ahlâk-ı Alâî*'de de ele alındığını görüyoruz.

Sistematik eserler yanında, ilimler tasnifine dair kitaplarda ve bibliyografik kaynaklarda da “ilmü tedbîrû'l-medîne” hakkında bilgiler bulunmaktadır. Benim görebildiğim kadarıyla ilk defa Fârâbî *Risâle fî mâ yenbeğî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe* başlıklı eserinde² felsefe kitaplarının uygulamaya ilişkin bölümlerini “ahlâkın ıslahı, tedbîrû'l-müdün ve tedbîrû'l-men zil” şeklinde sıralar. Bu bölümlemede ilk zamanlarda bazen “tedbîr” yerine “siyaset” ve daha başka kelimelerin kullanıldığı da görülür. Meselâ Hârizmî *Mefâtîhu'l-'ulûm*'da³ amelî felsefenin bölümlerini “Tedbîrû'n-nefs” (kişinin kendisini yönetmesi, ferdî ahlâk [sonraları “Tehzîbü'l-ahlâk” kullanıldı]), “Tedbîrû'l-men zil” ve “Siyâsetü'l-medîne” şeklinde sıralar. İbn Sînâ *'Uyûnü'l-hikme*'de⁴ pratik felsefenin üç ana bölümünü sıralarken “Tedbîrû'l-medîne” yerine “el-Hikmetü'l-medeniyye” (siyaset felsefesi) deyimini tercih etmiştir. Yine İbn Sînâ *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye* isimli risâlesinde⁵ Eflâtun ve Aristo'nun siyasete dair eserlerini amelî hikmetin siyasetle ilgili bölümünün örnekleri olarak zikreder. İşrâkî filozof ve felsefe tarihçisi Şemseddin Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûrî, *eş-Şecereti'l-*

* Prof. Dr., M. Ü. İlahiyât Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Meselâ bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rıza-Teceddüd), Tahran ts., s. 224, 350, 423, 424.

² *Risâle fî mâ yenbeğî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe* (el-Mecmû' içinde), Kahire 1325/1907, s. 60.

³ *Mefâtîhu'l-'ulûm*, Kahire 1342/1923, s. 80.

⁴ *'Uyûnü'l-hikme* (nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâilü İbn Sînâ* içinde) Ankara 1953, I, 13.

⁵ *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye* (Tis'u Resâil içinde), Kostantîniyye 1298, s. 73;

ilâhiyye'de⁶ amelî hikmetin ilk bölümü “Tehzîbü'l-ahlâk”, ikinci bölümünü “el-Hikmetü'l-menziliyye”, geniş yer ayırdığı siyasetle ilgili üçüncü bölümünü ise “Siyâsâtü'l-müdün” başlıkları altında incelemiştir. İbn Haldun, *Mukaddime*'de⁷ “tedbîrü'l-medîne”nin, insan türünün ahlâk ve hikmetin gerektirdiği şekilde korunmasını ve yaşatılmasını sağlayan disiplin olduğunu belirtir. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*'de⁸ hikmet-i ameliyenin “ilmü'l-ahlâk, ilmü tedbîri'l-menzil ve ilmü's-siyâse” şeklindeki geleneksel üçlü şemasına bir de “İlmü âdâbi'l-mülûk”ü (yöneticilerin yönetim ilkeleri) eklemiştir.

İslâm düşünce tarihinde toplum ve devlet yönetimine dair müstakil eserler çoğunlukla “siyaset” başlığı altında yazılmıştır. Aralarında Eflâtun ve Pisagor gibi Grek filozoflarına ait siyaset kitaplarının da bulunduğu, çoğu kaybolan bu tür eserler hakkında biyografik ve bibliyografik İslâm kaynaklarında kayıtlar yer almaktadır.⁹ Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde Hizânetü'l-hikme (Dârülhikme) isimli saray kütüphanesinin yöneticiliğini yapmış olan ünlü mütercim, tabip ve şair Sehl b. Hârûn'un (ö. 830) siyasete dair bugün elde bulunmayan eseri *Kitâbü Tedbîri'l-mülk* ve *s-siyâse* başlığıyla kaydedilmiştir.¹⁰ İbn Sînâ'ya nisbet edilen *Kitâbü's-Siyâse* başlıklı bir risâle Ma'lûf el-Yesûî tarafından yayımlanmıştır.¹¹

Bu alanın en dikkate değer kaynaklarından biri de Şehabeddin Ahmed b. Muhammed İbn Ebî'r-Rebî'in *Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik* başlıklı siyaset ve ahlâk kitabıdır. Birçok eski ve yeni kaynaklarda, hicrî 1286'da Kahire'de yapılan taşbaskı nüshasında, müellifin bu kitabını 227/842'de vefat eden Abbasi halifesi Mu'tasım-Billâh'a ithaf ettiği belirtilmesine, ayrıca aynı baskının metninde (s. 16) Mu'tasım'dan bahsedilmesine bakılarak, eserin onun zamanında yazıldığı ileri sürülmüştür. Ancak bazı bilimsel incelemelerde bu ismin bir istinsah hatası olduğu, gerçek ismin 656/1258'de vefat eden halife Musta'sım-Billâh olması gerektiği savunulmuştur.¹² Nihayet eseri neşreden Naci et-Tikrîfî, Paris Milli Kütüphanesi'ndeki yazma nüshada halifenin isminin Müsta'sım-Billâh şeklinde geçtiğini tesbit etmiştir.¹³ Dört bölümden (fasıl) oluşan *Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik*'in “Siyasetin Kısımları” başlıklı son bölümünde öncelikle insanların birbirine ihtiyaç duymalarının sonucu olarak şehirlerin ve devletlerin doğduğu belirtilmektedir. Müellife göre devletin dört temel dayanağı vardır: Yönetici

⁶ *Resâilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakaika'r-rabbâniyye* (nşr. Necip Görgün), İstanbul 2004, II, 31-133;

⁷ *Mukaddime*, Beyrut 1402/1982, s. 38;

⁸ *Miftâhu's-sa'âde* (nşr. A. Ebü'n-Nûr-K. Kâmil Bekrî), Kahire ts (Dâru'l-fikr), I, 406-413;

⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 130, 144, 153, 166, 241, 306, 321, 353.

¹⁰ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 133.

¹¹ *Kitâbü's-Siyâse* (nşr. Luvîs Ma'lûf, *el-Meşrîk* içinde), IX/21 (1906), s. 968-973.

¹² Tartışmalar için bk. Şehabeddin Ahmed b. Muhammed İbn Ebü'r-Rebî'in *Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik* (nşr. Nâcî et-Tikrîfî), neşreden giriş (Temhîd), s. 7-33, 50-51; “Mülhak [1]”, s. 223-225; M. Celal Şeref-Ali Abdülmu'tî Muhammed, *el-Fikrû's-siyâsî fî'l-İslâm*, İskenderiye 1982, s. 205-209.

¹³ *a.e.*, neşreden giriş (Temhîd), s. 7, dn. 3; anılan nüshadaki ilgili sayfanın tıpkıbasımı için bk. *a.g.e.* “Mülhak [2]”, s. 231.

(melik), halk (raiyye), adalet, yönetim (tedbîr). Yönetimin ana hedefleri halkın korunması, ülkenin imarı, ordunun idaresi, malîyenin (emvâl) gelir ve giderlerinin iyi yönetilmesidir.

İslâmî literatürde siyaset konuları genellikle felsefe ve fıkıh kitaplarında ele alınmış, kelâmîda da özellikle imamet (devlet başkanlığı) meselesi tartışılmıştır. Ayrıca Gazzâlî, İbn Haldun gibi çok yönlü düşünürlerin eserlerinde siyasete ağırlık verilmiştir. Abdullah İbnü'l-Mukaffa', Câhiz, İbn Kuteybe, Keykâvus, Nizâmülmülk gibi ünlü müelliflerce oluşturulan zengin edep literatüründe de siyaset geniş yer tutar. Ancak konunun, **üçlü tasnif sistemi** içinde, “Tedbîrî'l-medîne” vb. başlıklar altında işleniş muahhar dönem ahlâk ve siyaset kitaplarında görülür. Bilindiği kadarıyla ilk defa Nasîrü'd-Dîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*'sin “Tehzîb-i ahlâk” başlıklı birinci bölümüne “Tedbîr-i menzîlî” ve “Siyâset-i müdün” başlıklarıyla iki ana bölüm (makale) daha eklenmiştir. Tûsî son bölümü yazarken Fârâbî'nin yanında Gazzâlî ve İbn Miskeveyh'in fikirlerinden de yararlanmış; bizzat kendisi, yazmayı planladığı eserin ilk bölümünün, İbn Miskeveyh'e ait *Tehzîbü'l-ahlâk*'ın ana fikirlerini kapsayacağını belirtir.¹⁴ Celâleddin ed-Devvânî'nin *Ahlâk-Celâlî*'si, Adudüddin el-Îcî'nin *Ahlâk-ı Adudîyye*'si, Cemâleddin Aksarâyî'nin *Ahlâk-ı Cemâlî*'si, Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-Alâî*'si, Muhyî-yi Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm*'ı gibi sonraki ahlâk kitaplarında –bazı önemsiz farklarla- bu üçlü şemanın uygulanması gelenek halini almıştır.

II- Kınalızâde'de Siyaset Ahlâkî

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sini tanıtmayacağım. Kısaca şunu belirteyim ki, bilebildiğim kadarıyla *Ahlâk-ı Alâî*, Osmanlı döneminde yazılmış en kapsamlı ahlâk kitabıdır. Ayrıca –bilhassa geleneksel ahlâk kültürünü sistematik olarak vermesi bakımından da en iyi eserdir veya en iyilerden biridir; bu sebeple de en beğenilen eser olmuştur. Esas itibarıyla eser Tûsî'nin planına uygun, yani üçlü tasnif sistemine göre tertip edilmiştir. Bendeki Bulak/Kahire 1248 tarihli nüshasında, uzun dibâce ve mukaddimeden sonra, “Birinci Kitap” (52-236 sayfa) “İlmü'l-ahlâk”, “İkinci Kitap” (1-127 sayfa) “İlmü tedbîrî'l-menzil”, “Üçüncü Kitap (1-44 sayfa) “İlmü tedbîrî'l-medîne” başlığını taşır. Eser, geleneğe uygun olarak Eflâtun ve Aristo'dan “vasiyetler” denilen özlü sözler, “daire-adliyye” ve iki hatime ile tamamlanır.

Ali Efendi, gerek isimlerini zikrettiği Grek filozofları Pisagor, Empedokles, Sokrat, Eflatun, Aristo, Galen, Bryson, Hermes, Diojen, Batlamyus ve Hipokrat'tan gerekse Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh gibi müslüman düşünürlerinden doğrudan değil, Tûsî ve Devvânî'nin eserleri aracılığıyla yararlanmış. Ayşe Sıdika Oktay'a göre “Bunlara bizzat başvurduğuna dair elimizde bir delil yoktur.” “Bu, onun asıl kaynaklara ulaşamama gibi bir zaafı olduğuna işaret eder.”¹⁵ Ancak ben, bunu bir

¹⁴ *Ahlâk-ı Nâsirî* (trc. Anar Gafarov-Zair Şükürov), İstanbul 2007, s. 13.

¹⁵ *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (Bundan sonra A.A. rumuzuyla anılacak), Bulak 1248, s. s. 77-78.

“zaaf” olarak görmekten ziyade, klasik ahlâk ilminin, özellikle Tûsî ve Devvânî’de hem sistematik olarak hem de muhteva itibaryle son şemasına ulaştığı yönünde, o dönemde hakim olan anlayışa bağlamanın daha isabetli olacağını düşünüyorum.

Ahlâk-ı Alâî’nin siyaset ahlâkıyla ilgili bölümlerinde büyük ölçüde Tûsî’nin görüşleri tekrar edilmiştir; ancak Tûsî’nin eserindekinden farklı olarak, bazı siyasi ve toplumsal konular “İlmü Tedbîrî’l-men zil” bölümüne alınmıştır; ayrıca ferdî ahlâka dair ilk bölümde **adalet** konusu işlenirken siyaset ahlâkına dair bilgi ve düşüncelere de yer verilmiştir. İlginçtir ki, müellifin “Aile Ahlâkı” kısmında siyasi ve toplumsal konulara ayırdığı bölüm, “Tedbîru’l-medîne” başlıklı asıl bölümden daha uzundur (II. Kitap, s. 65-127 [62 sayfa]. Ayşe Sıdika Oktay’ın da kaydettiği gibi, sosyalleşmenin aileden başladığı, cemiyetin de büyük bir aile olduğu düşüncesi Kınalızâde’yi böyle bir şema değişikliği yapmaya yöneltmiş olabilir.¹⁶ Nitekim kendisi de “İlm-i ahlâk” başlıklı birinci bölümün başında, “Bu (ilm-i ahlâk), ilm-i müfred (ferdî ahlâk) menzilesindedir; ve ilm-i tedbîru’l-men zil ve ilm-i tedbîru’l-medîne ki, anlarda şahsın sair ebnâ-ı nev’iyle olan ihtilat ve muamelesi mu’teberdir ve mürekkeb menzilesindedir” diyerek, aile ahlâkıyla siyaset ahlâkını sosyal alanlar olması itibariyle, ferdî ahlâktan farklı ve müşterek bir alan olarak görmüştür.

1. Siyasetin Kaynağı Olarak Toplumun Kuruluşu, Devlet ve Siyasetin Yaşatılması

Klasik ahlâk kitaplarında siyaset ahlâkı konusuna insanın toplumsal bir varlık oluşu ve bunun sebeplerinin izahıyla girilmesi âdettir. Aristo’dan beri yaygın olan, Kınalızâde’nin de devam ettirdiği fikre göre **siyaset** insanoğlunun **toplulu yaşamaya** muhtaç olmasının sonucudur; toplulu yaşama da insanoğlunun **gelişme** eğiliminin ortaya çıkardığı bir ihtiyaçtır. Çünkü insan fizyolojik yönden olduğu gibi ahlâkî ve sosyal yönden de eksik ama gelişmeye elverişli bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu gelişme de ancak insanların yardımlaşması (**muâvenet**), dolayısıyla toplumsal ve siyasi birlik kurmasıyla gerçekleşebilir. Her şeyden önce insan, nefsin ve neslini yaşatabilmesi için -Kınalızâde’nin ifadesiyle- “birbirinin hıdmet ü muavenetine sayir hayvanattan artık muhtacdır” (II, 72). Bu sebeple Kınalızâde bir arada yaşamının önemini, “(İnsanların) ictimaları ki temeddün andan ibarettir” şeklinde özetler ve “İnsan ictimâ ve temeddün etmeyince meâş edemez” der.¹⁷ **Meslekler** de (sınâât) insanların birbirlerine muhtaç olmaları sebebiyle ortaya çıktı. İnsanlar yetenekte, zenginlikte, ilimde eşit olsaydı kimse kimseye hizmet edecek durumda olmazdı. Kınalızâde, “*Ümmetimin ihtilaflı geniş rahmettir*” anlamındaki hadisin, toplumsal dayanışma konusunda yetenek ve meslek farklılığının faydasına işaret ettiği kanaatindedir.¹⁸ Selefleri gibi Kınalızâde de toplumsal hayatın gerekliliği ve sürdürebilirliği ile devlet ve siyasetin kurulması ve gelişmesi konusunu

¹⁶ bk. Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul 2005, s. 423-428.

¹⁷ A.A., II, 72-73.

¹⁸ A.A., II, 76-77.

öncelikle “eşref-i fezâil” saydığı¹⁹ **adalet** bahsinde ele almıştır. Adaletin temel şartı **müsâvattır**, hatta kendi ifadesiyle “Adalet müsâvattan ibarettir.”²⁰ Şu halde adaletli bir birliktelik için insanlar arasında eşitliğin sağlanması gerekir.

Aslında bir arada yaşamak insanlar arasında çekişme ve çatışmaları, dolayısıyla haksızlıkları da doğurur. Toplumda çatışmaları önlemek, haksızlıkları gidermek ancak adalet ve müsavatla, yani bir hukuk sisteminin kurulmasıyla mümkündür. Adalet ve müsavatı sağlamanın, sonuçta güçlü bir devlet ve huzurlu bir toplum oluşturanın üç şartı, Kınalızâde’nin terimleriyle üç “mîzan”ı ve “mî’yar”ı vardır:

1. **Şeriat-ı mutahhere**, felsefedeki ifadesiyle **nâmûs-i ilâhî**. Bu, insanın tabiatı gereği medeni olmasının getirdiği bir ihtiyaçtır. “İnsan temeddün ve ictimaa muhtac imiş; ‘insan medeniyün bi’t-tab’dır’ dediğimizin mânası budur.”²¹

2. **Âdil-i sâmit (para)**. İnsanlar ürettiklerinden karşılıklı olarak yararlanırken aralarında denkliliği sağlamak için bir “mutavassıt-ı mukavvim” (sabit bir araç) gereklidir ki bu da dirhem ve dinar yani paradır. Bu sebeple selefleri gibi Kınalızâde de para için “sessiz âdil” deyimini kullanır.

3. **Âdil-i nâtık (devlet başkanı)**. Her zaman parayla eşitsizlik ve dengesizlikleri giderilip adalet sağlanamaz; bunun için bir “âdil-i nâtık”a da ihtiyaç vardır ki o da “pâdişâh-ı hâkim” yani hükmünü yürütecek kudrette bir devlet başkanı ve tabii ki, devletin hukuk teşkilatıdır. “Hakîm-i Yûnânî (Aristo) üçüne dahi **nâmûs** itlak eder; zira lügatlerinde nâmûs siyaset’e derler ve her birisinde siyaset mânası vardır.”²²

Kınalızâde’nin “nâmûs-ı Şâri‘, hâkim-i mâni‘ ve dînâr-ı nâfi‘” şeklinde sıraladığı, siyaset ve adalet sağlayıcı dinamiklerle ilgili düşünceler, aslında Aristo’ya ait görüşlerin İslâmî unsurlarla geliştirilmiş halidir. Benim tesbit edebildiğim kadarıyla ilk defa İbn Miskeveyh, eşitlikle adalet arasındaki ilişkiyi incelerken, Aristo’nun *Nikamohos Ahlâkî*’inden alıntı yaparak, insanlar arasında adalet ve eşitliği sağlayan üç unsurdan söz eder. Kınalızâde gibi daha önce İbn Miskeveyh de toplumsal münasebetlerde dengenin (itidal, tavassut) yahut adalet ve eşitliğin sağlanmasında temel kaynağın, denge ölçülerini belirleyen **kanun (şeriat)**, temel vasıtalarınsa Aristo’nun “sessiz adalet” saydığı **para** ve “konuşan adalet” saydığı **hâkim** olduğunu söylemişti. Paranın bu özelliği, ticaret ve hizmet gibi hakka konu olan muamelelerde adalet ve eşitliği sağlama fonksiyonundan ileri gelmektedir. Ancak taraflar arasındaki sürtüşmenin önlenmesinde paranın etkili olmadığı durumlarda doğruluk (istikamet) ve düzenin, âdil ve sağlıklı bir ilişkinin gerçekleştirilmesi için “akıllı insan”ın yani hâkimin müdahalesine ihtiyaç vardır. “En büyük kanun” (en-nâmûsü’l-ekber) ve bütün kanunların öncüsü (kudvetü’n-nevâmîs) ise “Allah’ın kanunu yani şeriatıdır.” Önem bakımından onu hakim ve para

¹⁹ A.A., I, 75, 76.

²⁰ A.A., I, 75.

²¹ A.A., I, 76-77.

²² A.A., I, 78.

takip eder.²³ Aynı bilgileri İbn Miskeveyh'ten istifadeyle Nasîruddîn-i Tûsî de tekrar etmiştir.²⁴

İbn Miskeveyh'in Aristo'ya nisbet ettiği hâkim ve para ile ilgili görüşler *Nikomahos ahlâkı*'nın V. kitabında yaklaşık ifadelerle ve daha detaylı olarak yer almaktaysa da,²⁵ burada "Allah'ın kanunu" ile ilgili herhangi bir ifade geçmemektedir. Yalnız Aristo *Politika*'nın III. kitabında "Yasanın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve Zekâ'nın egemen olmasını istiyor demektir" şeklinde bir ifade kullanmıştır.²⁶ Ancak bu ifade, Aristo'nun **pozitif hukuku** reddederek din temelli bir hukuk sistemi benimsediği anlamına gelmez. O, bu ifadeyle bir kişinin buyruklarının kanun yerine geçtiği **monarşik idareyi** reddetmiş ve bir kişinin keyfilğine karşılık, kanunun objektifliğini vurgulamak istemiştir. Oysa İbn Miskeveyh, Aristo'ya nisbet ettiği ve aslında kendisine veya *Nikomahos Ahlâkı* şârihine ait olan ifadede açıkça "Şeriat iyi şeyleri buyurur; çünkü o, aziz ve celil olan Allah katındandır" ibaresiyle temelde özellikle İslâmî olan anlayışı vurgulamıştır.²⁷ Nitekim İbn Miskeveyh, zulmün çeşitlerini saydıktan sonra "Eşitlik ilkesini gözeten adaletli otorite sahibi imam, zulmün bütün bu çeşitlerini ortadan kaldırır ve böylece eşitliği korumada Sahib-i Şeriat'a (Hz. Muhammed'e) halef olmuş olur"²⁸ derken de aynı İslâmî telakkiyi dile getirmiştir.

Tûsî bu konularda İbn Miskeveyh'i tekrar eder. **Kınalızâde** ise "**nâmûs-ı Şâri**"in önemini ve beşerî yasaların uzun ömürlü olamayacağını geniş olarak anlatır; ayrıca o, öncekilerden farklı olarak, bu hususta tarihsel tecrübelerden örnekler de verir. Buna göre, denebilir ki, siyaset kurucusu (vâzı-ı siyaset, kanun koyucu), otoriter bir padişah olabilir ve bu padişah hükümler koyabilir. Meselâ **Cengiz Han**'ın "**yasa**" koyduğu ve bu yasanın çocuklarıyla tabileri tarafından kabul edilip uygulandığı bilinmektedir. Kınalızâde, bu itiraza karşı, Cengiz devletinin o yasalarla yaşayamadığını hatırlatır. Nitekim hicrî 600'de (1203) ihdas edilen bu yasaların giderek zayıfladığını ve sonunda 850 (1446) yılı civarında tamamen ortadan kalktığını anlatır. Şu halde siyaset, dolayısıyla yasa **Nebî** ve **Resûl**'ün diliyle Allah'tan olmalıdır ki, devamlılığı olabilsin. "Bizim 'resûl ve nebî' dediğimiz şahs-ı fâzıla, hukemâ-i mütekaddimîn '**sâhib-i nâmûs**' derler; ve onun şeriatına '**nâmûs**' derler." Kınalızâde bu arada –Eflâtun ve Aristo'yu da anarak– Yunan filozoflarının peygamberleri inkâr ettiklerine dair bilginin yanlış olduğunu ileri sürer.²⁹

Toplumsal birlik ve dayanışma devletin kurucu ve yaşatıcı unsuru olduğu gibi, tefrika ve menfaat çekişmeleri de yıkıcı unsurlardır. Ali Efendi, bunun

²³ *Tehzîbu'l-ahlâk*, Beyrut 1398, s. 110.

²⁴ *Ahlâk-ı Nâsirî*, Leknev 1316, s. 115-117.

²⁵ V, 4.7-8, 5.13, 6.4 (*İlmu'l-ahlâk ilâ Nikomahos*, trc. Ahmed Lutfi es-Seyyid, Kahire 1924, II, 74, 83, 87-88).

²⁶ Bk. Aristo, *Politika*, trc. Mete Tunçay, İstanbul 1983, s. 111.

²⁷ *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 122-123.

²⁸ A.g.e., 119-120; krş. Aristo, *İlmu'l-ahlâk ilâ Nikomahos*, V, 9.8-16 (II, 101-105).

²⁹ A.A., II, 74.

tecrübeyle bilindiğini ifade ederek, güzel bir üslupla -o dönemde acı hatırasını hâlâ koruyan **Endülüs İslâm devletinin** yıkılışı da dahil olmak üzere- bazı tarihî bilgiler verir. Teberrüken birkaç cümle arz edeyim: “Ve bunun misali düvel-i munkarız ve selâûn-i sâbıkada çoktur. Cümleden, diyâr-ı Mağrib’de vilâyet-i Endülüs –ki letâfet-i havâ ve uzûbet-i mâ ve hısb u rehâ ve hüsn ü bahâda nümûne-i cennet-i a’lâdır- evâil-i İslâm’da padişahı bir (tek) ve askeri muvafık ve yek-hevâ olmakla, etrafında **Fireng-i la’in**’e gâlib ve daima anlar matlûb, bunlar tâlib idiler. Çün sene, sene-i hicret **erbaba mie** (400/1010) hududuna vasıl oldu; ittîfak u ittihad yerine ihtilaf u iftirak gelüp... her reis bir nahiyede istiklal üzerine saltanat ve birbirine adavet ü husumet edicek, düşman-ı bî-dîn galebeye başlayıp etraftan bilâd-ı azîmeye müstevlî oldu...”³⁰

Kınalızâde, 1490’larda Endülüs İslâm devletinin tamamen ortadan kalktığını esefle belirttikten sonra, aynı dönemde Ehl-i sünnet dünyasına karşı güçlü bir Şîî hareket başlatan **Şah İsmail**’e sözü getirir ve (özetle): “İttifâk-ı acebdir ki, ol hududda ki, Şark cânibinde, bi-aynihî, hulâsa-i İran olan Irak ve Azerbaycan padişahı Sultan Ya’kub vefat edip, umerâ-yı Bayındırıyye arasında teferruk-ı kelime ve ihtilâf-ı azîm vaki olup, ... devletlerine halel-i azîm ârız ve za’f-ı kuvâ târi olup, bilahare İsmail b. Haydar-ı Erdebilî (Şah İsmail) ki, zirve-i saltanata urûc edicek, **gulât-ı Şîa** ve **rafz-ı bâliğ ile’l-ilhâd** tarîkasın ızhâr u itikad edüp.... bid’at ü dalâl ve ulemâ ve sulehâyı zecrî nekâl ve katl ü istîsal etmekle mâlâ mâl eyledi. ... **Ve şevket-i İslâm u iman, râyât-ı Âl-i Osman sayesinde olan vilayetlere münhasır oldu.** Vallâhu gâlibün alâ emrih” der.³¹

Ali Efendi’nin, devamlılığını sağlamada birlik ve beraberliğin önemini ısrarla vurgulaması ve bu konuda tarihî tecrübeleri de aktarması, *Ahlâk-ı Alâî*’ye, önceki ahlâk kitaplarında görülmeyen bir özellik ve değer katmıştır.

2. Yöneten-Yönetilen İlişkisi

Kınalızâde genellikle yönetici için **padişah** ve **sultan**, yönetilen için **reâya** ve **ahali** terimlerini kullanır. Bilindiği üzere eski siyaset tarzı yöneteni yukarıda, halkı aşağıda gören bir zihniyete dayandığı için, klasik siyaset ahlâkı da -modern kamu hukukundaki karşılıklı hak ve sorumluluklar ilişkisinden ziyade- yukarıda olanın aşağıda olana karşı göstermesi beklenen adalet, şefkat ve merhamet gibi erdemli tutumları öne çıkarmıştır. Nitekim Ali Efendi de, özetle şöyle der: “Padişahlar söylediklerini yapmaya, emirlerini yerine getirmeye muktedir oldukları ve birini cezalandırdıklarında, kendilerine ‘Neden bunu böyle yaptın?’ diyebilecek kimse çıkmayacağı için, küçük hatalara büyük cezalar verirler. Kendileri elem ve ukubetin ne olduğunu görmedikleri için emrettikleri cezayı basit ve önemsiz sanırlar.”³² Padişahlar alevli ateşe benzetilmiştir; onsuz olmaz ama fazla yaklaşmaya da gelmez. Dolayısıyla, Hicrî 142’de vefat eden Abdullah İbnü’l-Mukaffa’, Ebû Osman el-Câhız gibi âlimlerden itibaren literatüre giren ahlâk ve

³⁰ A.A., III, 2-3.

³¹ A.A., III, 2-3.

³² A.A., III, 28.

âdâb kitaplarındaki yönetici-yönetilen ilişkisine dair kurallar özü ve esası değiştirilmeden Ali Efendi tarafından da tekrarlanmıştır. Söylediklerinin özeti şudur: Erdemli ülkenin yöneticisi reâyâsını sevdikleri ve dostları gibi görür; halkına, “Sizin büyükleriniz benim babam, gençleriniz kardeşim, küçükleriniz de evladım gibidir” der; erdemsiz ülkenin yöneticisi ise reâyâsını kulları ve köleleri gibi görürler.³³

Bu söylenenler çok güzel... Ama şunu hatırla tutmalıyız: Bu ifadeler, yöneten-yönetilen ilişkisini objektif hukuk normlarına bağlayan modern siyaset felsefesinden tamamen farklı bir sisteme işaret eder; o sistemde yöneten-yönetilen ilişkisini yönetenin sübjektif yargıları ve duyguları belirler.

Elbette akıllı bir hükümdar yönetimin ve devletin selâmeti için halkın güvenini ve sevgisini kazanmaya çalışır. Kınalızâde hükümdarın halkına kendini sevdirmesinin, İslâm’ın yükselmesi ve ülkenin gelişmesi için ne kadar önemli olduğunu tarihten örneklerle anlatır. Halkını himaye edip adaletle yöneten ve bunu atadan oğula sürdüren devlet adamları, insanların -muhabetten de öte- dostluğunu kazanırlar. Bunun örneklerinden biri, kendi tabiriyle, “**Frenc-i la’în**”e karşı nice savaşlar verip **Kudüs**’ü geri almış, ülkesini genişletmiş olan **Selahaddin-i Eyyûbî**’dir. Kınalızâde, İbn Şeddâd’ın *Sîretü Salâhuddîn* ve Ebû Şâme’nin *Ezhâru ravzateyn fî ahbâri’d-devleteyn* isimli eserlerini kaynak göstererek, Selahaddin’in, fetihlerle ülkesini onca genişletmesine rağmen “vefat ettiğinde hazinesinde bir tane altın ve 37 akçe bulunduğunu hatırlar. Müellif halk-yönetici sevgisine Osmanlı’yı da örnek gösterir. Onun ifadesine göre özetle “**Âl-i Osman** saltanatının başından itibaren o zamana (972/1564-65) kadar, her bir Osmanlı sultanı, Ehl-i sünnet yolunu tutmuş; bid’at ve dalaletten uzak olmuş, küfür ve putperestliği yıkarak İslâm’ın bayrağını yükseltmekten kusur etmemiş, gevşeklik göstermemiştir. Bilhassa “**mel’un Frenkler**, dinsiz Macarlar ve Peygamberlerin efendisinin dinine karşı düşmanların en şiddetlisi olan sapkın hristiyan mezhepleri” şimdi tam bir zillet ve küçülmüşlük halindedirler. “**Ve livâ-yı İslâm(’ın) fırak-ı kefere üzere şimdiki zamanda olan istilâsı, Hulefa-i raşidin ahdinden sonra olduğu malum değildir.**”³⁴

Kınalızâde “Siyaset-i Melik ve Âdâb-ı Mülûk Beyanındadır” başlığı altında erdemli ülkenin yöneticisini “imâm-ı hak ve halife-i mutlak” olarak nitelemektedir. Onun erdemli ve erdemsiz siyaset ile yöneticinin niteliklerine dair görüşleri, selefleri Fârâbî, Tûsî ve Devvânî’nin görüşlerinin özeti mahiyetindedir. Şu farkla ki, Kınalızâde, yöneticilerin tarihî tecrübeden yararlanmalarını sağlamak üzere erdemli siyasete ve siyasetçiye dair İslâm ve Osmanlı tarihinden bol miktarda örnekler zikretmektedir.³⁵ Meselâ yöneticilik şartlarından biri olan kararlı ve basiretli (hazm) olmanın önemini anlatırken **Timur**’un bu özelliği sayesinde ulaştığı başarıları örnek verir. Aynı şekilde **Yavuz Sultan Selim** de kararlı ve basiretli bir padişah olarak, Şah İsmail’e karşı tertip ettiği İran seferi sırasında

³³ A.A., II, 112-113.

³⁴ A.A., II, 94-95.

³⁵ A.A., II, 112-128.

Hemdem Paşa'nın geri dönme teklifine uymak yerine, seferde ısrar etmesi sayesinde –Kınalızâde'nin görüşüne göre- Ehl-i sünnet'in geleceğini kurtarmıştır. **“Eğer merhum hüdâvendigâr, ol azimde fütur izhar edeydi, düşmene galebe-i tamam ve cür’et ü ikdam gelip, -el-iyâzü billâh- âlem rafz u ilhaddan harab ve mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat zaîf, belki nâyâb olaydı (olurdu)!”**³⁶

Kınalızâde, konunun sonunda, ordunun ve emri altındakilerin itaatini kazanmanın yönetici için gerekli olduğundan söz ederken şu ilginç bilgiyi verir: “Ve bu fakir, ... Keyûmers (Homeros?) döneminden bu mübarek zamana gelinceye kadar tarih kitaplarında yazılmış, haber ve hikâyeleri bilinen itibarlı devletler hakkında yazılıp anlatılanları tahsil ettim. (Bilgilerime göre), **Bu mübarek Âl-i Osman Devleti** -Allah ebediyete kadar yaşatsın- zamanında olan askerî itaat ve bağlılık, ümera ve ekâbirin gösterdiği teeddüp ve saygı (başka) bir devlette görülmemiştir.”³⁷ Bahsettiği dönemlerin Yavuz Sultan Selim ve Kanuni dönemleri olduğunu düşünürsek, Ali Efendi'nin ifadelerindeki gurur ve mutluluğun haklılığını daha iyi görürüz.

3. Zalim veya “ilahî yasa”yı uygulamaktan âciz olan devlet başkanına karşı halk ne yapabilir?

Aslında İran kaynaklı olup, selefleri gibi Ali Efendi'nin de tekrar ettiği hâkim anlayışa göre devlet başkanı **“zıllullah ve halifetullah”**tır.³⁸ İslâm dünyasında devlet başkanının, dolayısıyla devletin kutsallaştırılmasının ana sebepleri arasında bu “zıllullah ve halifetullah” anlayış da vardır. İslâm dünyasında –Mâverîdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si gibi birkaç istisna dışında- **kamu hukukunun**, yani devletin vatandaş karşısındaki sorumluluklarına ilişkin bir hukuk literatürünün oluşturulamamış olmasının temelinde de bu anlayış bulunmaktadır. Benin görebildiğim kadarıyla bu alanda en ileri fikirler **Mâverîdî**'ye aittir, ancak –maalesef- sonraki İslâm hukuku ve siyaset teorisinde devamı getirilememiştir.

Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'de³⁹ ve *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de⁴⁰ devletin yükümlü olduğu dinin himaye edilmesi, ülkenin savunulması, iç ve dış tehditlere karşı mal ve can güvenliğinin korunması, yasaların âdil bir şekilde uygulanması, ülkenin imarı, devlet kadrolarının ehil kişilerden oluşturulması gibi temel işlevleri hem **“kamunun hakları”** (hukuku'l-ümme)⁴¹ hem de **“Allah'ın hakkı”** (hakkullah) şeklinde değerlendirmiştir.⁴² Toplumun siyasal lideri (sultânü'l-ümme)⁴³ bu haklara riayet ederse halkın da ona itaat edip destek vermesi

³⁶ A.A., II, 121.

³⁷ A.A., II, 126.

³⁸ A.A., II, 114.

³⁹ *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekka), Beyrut 1978, s. 139.

⁴⁰ *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kuveyt 1409/1989, s. 22.

⁴¹ *Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 24.

⁴² *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 24; *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 139; *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'n-nazar fî ahlâkı'l-mülûk ve siyâseti'l-mülk* (nşr. Rıdvan es-Seyyid), Beyrut 1987, s. 214-215.

⁴³ *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 139.

ödev halini alır.⁴⁴ Mâverî'ye göre yönetim, belirtilen aslî fonksiyonlarını yerine getirirse halkın saygısını, fikrî desteğini (münâsaha), samimi ilgi ve sevgisini kazanır. Devlet, belirtilen "hak ve vecibeler"e riayet etmediği takdirde ise "bundan dolayı sorumlu tutulur ve yargılanır (كان بها مؤاخذا وعليها معاقبة). Halkta ona karşı gizliden gizliye öfke ve isyan duygusu gelişir; insanlar bu duyguyu açığa vurmak için fırsat kollar, toplumsal kargaşanın patlak vermesini beklerler..."⁴⁵

Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de⁴⁶ imamın, kişisel istek ve tutkularına saplanarak devlet işlerinde adalet yolunu terketmesi veya kendisinde, yöneticilik işlevini sürdürmesini engelleyecek derecede bedensel, zihnî veya ruhsal bir arıza ortaya çıkması halinde "yöneticilikten çıkmış", "imamet akdinin çözülmüş olacağı"nı belirtir.

Ancak diğer sünnî âlimler gibi Mâverî de, sivil kişiler ve kesimler aleyhine şartlar ne kadar kötüleşirse kötüleşsin, devlete karşı güç kullanmayı teorik bakımdan açıkça onaylamamıştır. Bu sebeple onun "devlet başkanının sorumlu tutulup yargılanacağı"na yönelik yukarıda verilen ifadesindeki sorgulama ve yargılamayı hukuki olmaktan çok, ahlâkî ve vicdani bağlamda anlamak gerekir. Yine de, ünlü bir fakih olması yanında, zaman zaman siyasî görevler de yüklenmiş deneyimli bir kâdî olarak, devlet kurumlarından gelebilecek baskı ve haksızlıkların pratikte doğuracağı olumsuz toplumsal sonuçları da kesin ifadelerle ortaya koymuştur. Hatta o -normatif olarak devlet otoritesinin mutlaklığı şeklindeki Sünnî telakkiyi sürdürse de- konuyu ampirik olarak incelediği pasajlardaki üslûbundan, toplumda en azından bir **sivil itaatsizlik** bilincini geliştirmeyi amaçladığı da söylenebilir.⁴⁷ Bu bakımdan Mâverî'nin, kötü ve inancı bozuk başkana (imam) karşı isyanı onaylayıcı tavrıyla geleneksel Sünnî telakkiden ayrıldığı, müphem bir şekilde de olsa bu konuda **Sünnî tavır ile Hâricî tavır arasında yer aldığı** yönünde müsteşrik **Hamilton Gibb** tarafından öne sürülen değerlendirmenin isabetli bir tesbit olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁸

Kınalızâde'nin ifadelerindeki benzerlikten, zalim veya aciz devlet başkanına karşı toplumdan gelecek olumsuz tavırlar konusunda Mâverî'den yararlandığı düşünülebilir. Nitekim Mâverî gibi o da zalim yönetici için hem dünyevi hem uhrevi sorumluluk ve cezadan söz eder; dünyevi cezanın saltanatını kaybetme veya öldürmeye kadar varabileceğini hatırlatır. "Bunlar gibi hukkâm ve ümera merdud ve matruddur; ... iblislerin kardeşleri ve şeytanların halifeleridir... Pes bunun gibilere devlet başkanı ... demek filhakika fasid ve geçersizdir."⁴⁹ Kınalızâde sık sık ayyaşlık, işret, israf gibi kötü huyları yüzünden hükümdarlığı kaybolmuş, devleti çökmüş yöneticilere dair tarihten örnekler vererek dolaylı

⁴⁴ *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 24; *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 138.

⁴⁵ *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 139.

⁴⁶ s. 24.

⁴⁷ Özellikle bk. *Teshîlü'n-nazar*, s. 203-206, 226, 253-255, 259; *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 24; *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 139-140.

⁴⁸ bk. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (trc. Kadir Durak ve dğr.), İstanbul 1991, s. 177-178.

⁴⁹ I, 79-80.

yoldan hükümdar ve yöneticileri uyarmaktadır. Ona göre padişah **gücüyle** yürütülen siyaset yaşamaz; çünkü devir dönünce siyaset çöker. Nitekim **Cengiz yasası** 850 (1446) yılı civarında çöktü, böylece “Âlem fesat bulutundan pâk ve tâhir oldu; buna karşılık “Ahmedî dinin ve Muhammedî şer‘in kavâid-i ahkâm-ı münevviresi 1000 yıla karîb oldu, taptaze yaşamaktadır... Eğer müdebbir-i âlem ve sahib-i siyaset-i a‘zam bu şekilde fâzıl-ı sahib-i saadet olmazsa” dünyada adalet ve insaf kalmaz, âlemin her köşesi mazlumların âhıyla inler. Nitekim Hulefâ-i Râşidîn’den sonra, baskı yönetiminin âdil halife seçimini engellediği **Emevîler** döneminde bu durum görülmüştür. Bu vesileyle Ali Efendi “Benden sonra halifelik 30 yıl sürecek, sonra yönetim baskıcı krallığa dönüşecek” anlamındaki hadisi⁵⁰ hatırlatır.⁵¹

Bununla birlikte Ali Efendi, kötü yöneticiye karşı **hukuk normu** sayılabilecek herhangi bir hükümden söz etmez. Hatta halkın devlet başkanına karşı görevlerinden bahsederken, “(Padişaha) nasihat lazım oldukda leyyinet ve âdâb ile arzeye. Zira şeriat-ı mutahherede dahi âhâd-ı nâs(tan) selâtine emr-i maruf ve nehy-i münker lazım oldukda, **zeccr ve unf caiz değildir**” demektedir; ardından Hz. Mûsâ ve Harun’un Firavun’a yumuşak sözle hitap etmelerini isteyen âyeti zikretmektedir.⁵²

5. Savaş Ahlâkı

Son olarak değineceğimiz bir konu da Ali Efendi’nin sıraladığı savaş ahlâkı diyebileceğimiz bazı prensiplerdir.

1. Öncelikle devlet başkanı düşmanını tanımalı, gurura kapılıp düşmanını küçük ve önemsiz görmemelidir.
2. Zorunlu olmadıkça savaşı tercih etmemeli, savaşın getireceği zararları hesap etmeli; savaşmak gerektiğinde de amacı kesinlikle ülkesini genişletmek, mal ve esir almak olmamalıdır.
3. Askerleri arasında birlik olduğundan emin değilse savaşa girişmemelidir; çünkü böyle bir durumda iki düşman arasında kalmış olur.
4. Padişah kendisi bizzat savaş alanında bulunmamalıdır; çünkü başına bir hal gelirse savaş kesinlikle kaybedilir.
5. Savaşın komutasını akıllı, sabırlı, savaş tekniklerini iyi bilenlere vermelidir.
6. Savaşta hile (strateji) caiz, zulüm caiz değildir. Devlet başkanı, düşman tarafla daha önce yapılmış anlaşmayı bozması gerekirse, bunu karşı tarafa bildirmelidir. “İşte ben sulhu bozdum, hazır olsunlar, dese bu gadr (zulüm) değildir.”⁵³ Düşman sulh isterse devlet başkanı savaşta inat etmemelidir.

⁵⁰ Farklı lafızlarla rivayeti için bk. Ebû Dâvûd, Sünnet”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 48; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 273; V, 50, 220-221.

⁵¹ A.A., II, 74.

⁵² Tâhâ 20/44.

⁵³ A.A., III, 24.

7. Savaş sırasında yağmayı kesinlikle yasaklamalı, savaş sonrasında ise yağma ve öldürmede ileri gidilmesini engellemelidir. Kınalızâde, ulemanın savaş sonrasında öldürmeyi kesinlikle caiz görmediklerini hatırlatır,⁵⁴ “Ve padişah bir vilayete zafer buldukdan sonra katliam etmek aklen ve şer’an mücevvez ve murahhas değildir... Kudret nimetinin şükrü affetmek gerektir” der. Bu hususta İslâm uleması yanında Aristo’yu da referans olarak göstermeyi ihmal etmez: “İskender bir şehri fethettikten sonra tîğ-i intikamla katliam edicek, Aristatalis itabnâme gönderdi ki, ‘... ba’de’l-galebe zîr-dest olan duafânın katline ne özrün vardır!’”⁵⁵

Sonuç

Böylece tebliğimin sonuna gelmiş bulunuyorum. Bu tebliğimizin esas konusu, Osmanlı uleması içinde en tanınmış ahlâk âlimi olarak bilinen Kınalızâde Ali Efendi’nin siyaset ahlâkına dair görüşleri idi. Yukarıda sunmaya çalıştığım oldukça sınırlı bilgi ve değerlendirmelerin bizi başlıca şu sonuçlara ulaştırdığını düşünebiliriz:

1. Kınalızâde, İslâm düşünce tarihinde Fârâbî’ye kadar uzanan felsefi geleneğe uyarak “devlet” karşılığında “medine” terimini, kezâ selefleri gibi o da “siyaset ahlâkı” için “tedbîru’l-medîne” başlığını kullanmayı tercih etmiştir. Bir imparatorluk aydınından bu geleneği aşması, kendi çağına ve devletine uygun yeni bir terminoloji oluşturmaya katkıda bulunması gerekirdi.

2. Kınalızâde’nin, İslâm ahlâk felsefesi çizgisinin en olgun noktasını temsil eden Nasâruddîn-i Tûsî’yi sadakatle izlemekle birlikte, yer yer İslâm tarihine, özellikle Osmanlı toplum ve devlet tecrübesine de atıflarda bulunması kayda değer özelliği olarak görülmektedir. Ancak, sahip olduğu bu geniş bilgi birikimi ve tecrübesine rağmen, İslâm ahlâk felsefesi kültürüne yeni katkılar sağlamamış olması onun ve onun gibilerinin iflah olmaz bir kusuru olmuştur.

3. Kınalızâde’nin insanları zihinsel yetenek ve donanımlarına göre sınıflandırırken, filozoflarla birlikte ulemayı da en üst derece içinde zikretmesi,⁵⁶ Kanuni dönemi Osmanlı yönetiminin ulemaya gösterdiği itibarı yansıtmaya bakımından dikkat çekicidir. Bununla birlikte, Bruno, Campanella, Bacon, Hobbs, Descartes gibi düşünürlerin yetiştiği aynı çağdaki Avrupa düşüncesiyle karşılaştırıldığında, gelenekçiliğe çakılıp kalan, bu yüzden de muhafazakârlık sembolü “ulema” unvanını aşarak, kendilerine “felâsife” veya “hukamâ” unvanını kazandıracak yeni düşünceler, teoriler geliştiremeyen Osmanlı ulemasının, yönetimin kendilerine gösterdiği itibarı yeterince hak ettiklerini söylemek güçtür. Aynı hükmün, yedi yüz yıllık geçmişe sahip olan İslâm ahlâk felsefesine, önemli sayılabilecek bir katkı getirmemiş olan sıkı gelenekçi Kınalızâde Ali Efendi için de geçerli olduğu kanaatindeyim.

⁵⁴ A.A., III, 26.

⁵⁵ A.A., III, 27.

⁵⁶ A.A., II, 107.

Yine de onun seleflerinden daha farklı ve ileride olduğunu kabul ve takdir etmemiz, kendisini minnet ve rahmetle için önemli sebep de var. Nitekim Eli Efendi:

1- Geniş bilgisi ve kültürü sayesinde İslâm ahlâk mirasını eserine başarıyla yansıtmıştır.

2- Teorik ahlâk bilgileriyle yetinmeyip, ahlâk ile sosyal hayatın gerçeklerini buluşturmuş; nazarî bilgi ve düşünceleri geniş ölçüde tarihsel tecrübelerle desteklemeyi başarmıştır.

3- Devletin devamı, İslâm'ın ve ümmetin izzetinin korunması için toplum içinde ve devletle toplum arasında birliğin ve sevgi bağının önemini, tarihî tecrübelerle de dikkate alarak güçlü bir şekilde anlatmıştır.

4- Nihayet –belki de en önemli nokta olarak- genelde İslâm ümmetinin özellikle de Ehl-i sünnet'in yaşatılmasında ve hükümler olmasında, Osmanlı Devleti ve yönetiminin önemini çok iyi görmüş ve ısrarla göstermeye çalışmış; müslümanların bu devlete sahip çıkmaları gerektiğini hatırlatmıştır ki, tarih, onun bu uyarısında haklı olduğunu daha sonra göstermiştir.