

MUHYÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN SİRET-İ MURÂD-İ CİHÂN'INDA MEDENÎ HİKMET TASAVVURU

Özkan ÖZTÜRK*

Özet

Aristo'dan Nasîruddin Tûsî'ye kadar gelen amel-i hikmet geleneğinin Osmanlı ahlakî-siyâsî düşünce dünyasındaki en önemli iki temsilcisi Kınalızâde Ali Efendi ve Muhyî-î Gülşenî'dir. Her ikisi de Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî'sine dayanan eserler kaleme almışlardır. Muhyî-î Gülşenî'nin eseri olan Sîret-i Murâd-ı Cihân önceki birikimi takip ederek amelî hikmetin kaynağına insanî tabiatı yerleştirir. Buradan hareketle de siyasetin temel problemini, insanın toplumsal fiilleri ve bu fiillerin yetkinleşme süreçleri olarak değerlendirir. İnsanın yetkinleşmesi için gerekli sosyal organizasyonlara ve bunların teşekkülü için gerekli ilkelere işaret eder. Çeşitli toplum ve şehir örgütlenmeleri içerisinde, faziletli şehir fikrini öne çıkararak, bu şehrin yönetim kriterinin düşünce merkezli olduğuna vurgu yapar. Bu çalışma, pratik felsefe açısından yöneten ve yönetilen arası ilişkilere, toplum tabakalarına, yönetim biçimlerine bir Osmanlı düşünürünün nasıl yaklaştığına ve medenî hikmet ilminin ana temalarının Gülşenî'deki izlerine ışık tutmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhyî-î Gülşenî, Sîret-i Murâd-ı Cihân, siyâset felsefesi

Summary

The two most important representatives of the tradition of political philosophy, coming from Aristotle to Nasîruddin Tûsî are Kınalızâde Ali Efendi and Muhyî-î Gülşenî in the world of Ottoman ethical-political thought. Both of them penned works that based on Ahlâk-ı Nâsırî of Tûsî. Sîret-i Murâd-ı Cihân which is a work of Muhyî-î Gülşenî, by following its previous accumulation, places the human nature in the source of practical philosophy. From this point of view, it evaluates the fundamental problem of politics as social acts of the people and as maturity processes of these acts. It refers to the necessary social organizations for the maturation of the people and to the necessary principles for the formation of these. It emphasizes that the management criteria of this city is thinking-centered by putting forward the idea of virtuous city from inside of the various community and city organizations. This study aims at clearing up how an Ottoman thinker approaches to

* Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, oozturk@nku.edu.tr

the relationships between the ruler and the ruled from the angle of practical philosophy, layers of the society, regimes and to Gülşenî's traces of the main themes of political philosophy.

Key Words: Muhyî-i Gülşenî, Sîret-i Murâd-ı Cihân, political philosophy

Giriş

Asıl adı Muhammed b. Fethullah b. Ebu Tâlib olan Muhyî-î Gülşenî (ö.1017/1608)¹ Halvetiyye'nin Gülşenîyye koluna mensûb bir sûfîdir. Gülşenî, kadı naipliği yapmış, ömrünün çoğunu Gülşenîyye'nin kurucusu İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu ve aynı zamanda şeyhi olan Ahmed Hayâlî'nin yanında Mısır'da geçirmiştir. III. Murâd'a sunduğu *Sîret-i Murâd-ı Cihân*² ya da telifinin sadece ahlak kısmını bulunduran nüshalarının adıyla *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eserinde özellikle Fârâbî'nin *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*'sından, Nâsireddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinden ve hemen hemen aynı dönemde *Ahlâk-*

¹ Muhyî-i Gülşenî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, nşr. M. Serhan Tayşi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993., Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrahim-i Gülşenî*, yay. Tahsin Yazıcı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1982., Tahsin Yazıcı, "Muhyî-i Gülşenî", *DİA*, c. 31, İstanbul 2006, s. 79-81., Muhyî-i Gülşenî, *Balaybelen (İlk Yapma Dil)*, Haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 1-52.; Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, haz. Abdullah Tümsük, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 43-69.

² Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, Süleymaniye Kütüphanesi, müellif hattı, Fatih, nr. 3496, 113 vr. Muhyî-i Gülşenî 985/1577 yılında Mısır'da nazır-ı nuzzarlık görevinin kendisinden Cize kadısına verilmesi sebebiyle, uğradığı haksızlığı dile getirmek ve görevine iadesini arzetmek üzere Sultan III. Murad'ın huzuruna çıkarken eseri hediye olarak götürmüştür. bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, Süleymâniye Kütüphanesi, Fatih-3496, vr. 2a-2b. Eser hakkında yapılmış bir yüksek lisans tezi için bkz. Abdullah Arı, *Muhyî-i Gülşenî, eserleri ve Sîret-i Murâd-ı Cihân (inceleme-metin)*, basılmamış yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2010, 323 s.

ı *Alâî*'yi yazmış olan Kınalızâde'den³ izler görülür. Daha doğrusu Gülşenî'nin *Sîret-i Murâd-ı Cihân*'ı; İbn Miskeveyh'in Arapça'da, Nasîruddin Tûsî, Celaleddîn Devvânî ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin Farsça'da sürdürdüğü amelî hikmet çizgisinin Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si ile birlikte Türkçede temsili niteliğindedir. Bu çizgi naklî ahlâk sistemleri ile Aristo ve Eflâtun üzerinden Fârâbî'ye gelen ağırlıklı olarak aklî-felsefî ahlâk geleneklerini birbirine yakınlaştıran, yer yer mezceden telifçi bir yapı sergiler. Fakat bu yaklaşım ahlak ilminin aklen inşası zemininden ve ahlâkî felsefî bir ilim olarak nefis merkezli kurma niteliğinden uzaklaşmaz. Eser Sultân Murâd Han'ı öven methiye bölümlerinin ardından, akâide dair nazmen yazılan bir bölüm ve amelî hikmete dair nazım ve nesir karışık yazılan bir diğer bölüm olmak üzere iki kısımdan oluşur. Eser, amelî hikmete dâir bölümleri klasik tertibe⁴ göre tehzîb-i ahlâk/ahlâk-ı nefis, tedbîr-i menâzil ve siyâset-i müdün olmak üzere üçe ayrılır.⁵

Muhyî-î Gülşenî'nin meseleleri ele alışı, yeni bir tasavvur oluşturma vasfı açısından yetersiz görülebilir. Çünkü *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin neredeyse özet tercümesi niteliğindedir.

³ Kınalızâde Ali Efendi h. 973 tarihinde, Gülşenî h. 993 tarihinde kitabını bitirmiştir. Fakat asıl ilişki *Sîret-i Murâd-ı Cihân* ile Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si arasındadır. *Sîret-i Murâd-ı Cihân Ahlâk-ı Nâsırî*'nin neredeyse özet tercümesi gibidir. Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sine de büyük ölçüde kaynaklık eden eser de *Ahlâk-ı Nâsırî*'dir. Fakat Kınalızâde iktibaslarında Nasîreddîn Tûsî'ye sıklıkla işaret ederken Gülşenî'de böyle bir tavır görülmez. Ayrıca *Sîret-i Murâd-ı Cihân*'a yapılan etki ve tesirler konusunda bkz. Muhyî-î Gülşenî, *Ahlak-ı Kiram*, s. 64-65.

⁴ Hikmeti, nazarî ve amelî olarak sınıflandırma; ferd, aile ve devlet ahlakını da amelî hikmeti altında taksim etme geleneği büyük ölçüde Hârizmî ile başlamış, Âmirî, İbn Sînâ, Gazzâlî gibi düşünürler tarafından benimsenmiş, Kınalızâde ve Gülşenî'de ise klasikleşmiş bir taksimât olarak kullanılmıştır. Örnek tarif ve taksimler için bkz. Harizmî, *Mefâtihü'l-Ulûm*, thk. İbrâhim Ebyârî, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989, s. 153-155.; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992, s. 179-181,189.; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, 2. bs. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1980, s. 16-17.; Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l Maarif bi-Mısır, 1961, s. 134-135.

⁵ Muhyî-î Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 19a.

Fakat bir Osmanlı müellifinin, devreden bir geleneğin temsilcisi olması ve hikemî ahlak birikimini bir şekilde kendi dünyasına taşıması başlı başına önemlidir. Bu geleneği taşıırken izlediği yol, öne çıkardıkları, örtük olarak işaret ettikleri ve görmezden geldikleri, değiştirip dönüştürdükleri bir dönemi ve bir müellifin zihin dünyasını keşfetmek için fazlasıyla imkân barındırmaktadır. Telif-tercüme diyebileceğimiz eserlerin bu gözle ele alınması, bir dönemin fikri imkân ve zaaflarının da deşifre edilmesine olanak sunacaktır. Ayrıca telif-tercüme eserlerin yazılması ve bunların tedavülde yaygın olarak bulunması, takip ettirdiği geleneğin fikir ve tasavvur zenginliğinin de canlılığına işaret eder. Bu anlamda *Sîret-i Murâd-ı Cihân* bir geleneğin yapısal niteliklerini devam ettiren canlı bir uç niteliğindedir. Konu, işleniş biçimi ve ana temalarının sürekliliği açısından amelî hikmet geleneğinin son numunelerinden sayılır. İçerik olarak geleneğe katkısı tartışılır olsa da, tematik ve teorik çerçeveyi devam ettirmesi başlı başına bir önem arz eder. Niteliksel katkısı az olan bu tür eserler, tarihsel durumu açısından incelendiğinde genelde iki problemle karşılaşılır. Birincisi eserin ana konuları bakımından hangi köklerden neşet ettiği, diğeri ise bu geleneğin *Sîret-i Murâd-ı Cihân* sonrasında nasıl evrildiği, fikri ve tematik değişimlerin hangi yönde olduğu sorunudur. Bu makale ilk soruyu merkeze alarak *Sîret-i Murâd-ı Cihân*'ın amelî hikmet yorumunda toplum tasavvuru ve siyasî hikmetin konumlanışına yönelik fikir örgülerinin ve temaların hangi düşünce merdivenlerini aşarak oluştuğunu ve Gülşenî'nin ufkunda nasıl bir uç verdiğini şeffaf kılma çabasıdır. Bunu yaparken Gülşenî'nin değerlendirmelerine makalemizde doğrudan değinilecek, bunların amelî hikmet geleneği içerisindeki serüvenini bir nebze görünür kılmak için de *Sîret-i Murâd-ı Cihân*'ın konularının kaynaklarına dipnotlarda işaret edilecektir.

1. Medenî Hikmetin İlimler Hiyerarşisindeki Konumu

Muhyî-i Gülşenî, eserine hikmetin tarifi ile girer. Hikmet, *her nesneyi yerine komaktır*. Hikmet iki başlık altında ele alınır. Biri ilmî/nazarî hikmettir ki eşyanın hakikatlerini tasavvur eyleyerek, hükümlerini ve bu hükümlerden doğan durumları (levâhık) tasdik eylemektir. Diğeri de amelî hikmet olup Gülşenî bunu; “*mümâresât-i harekât ve müzâvelet-i sinâ’ât eyleyüb hayyiz-i kuvvetde olanı tâkat-ı beşerî hasebiyle noksândan kemâle müeddî olub fi’l hudûduna çıkara.*”⁶ şeklinde tarif eder. Yani amelî hikmet, insanın hareket, iş ve oluşlarını insanın kuvvet ölçüsü ve beşerî gayreti ile noksanlıktan yetkinliğe yükselterek fiil haline dönüştürmeye yönelik hikmettir. Bu iki hikmet, kimde bulunursa o insanların en üstünü, hakîm-i fazıl ve insan-ı kâmindir. İnsanî fiillerde ölçü ve kemâl, bu hikmet bilgisi ile tespit edilir. Bu anlamda amelî hikmetin gâyesi, her şeyi yerli yerine koyma fiildir. Buna ise öncelikle varlığın dış gerçeklikteki (mevcûdât-ı hâriciyye) hakikatini ve hükümlerini bilme ile ulaşılır. Hâricî varlıkta ise iki tür hüküm vardır. İlki, insanın irade ve kudretinin asla müdahale edemediği hükümler, diğeri ise bizim varlığımız olmaksızın ortaya çıkmaları mümkün olmayan hükümlerdir. İlkine âlemde var olan bütün mevcudların harici varlıklarını örnek olarak verebiliriz. İkincisi ise insandan sâdır olan fiil, hareket ve işlerle ilgili hükümlerden müteşekkil harici varlık alanıdır. İlkinde hakikat insandan bağımsız olarak bilinir, ikincisinde ise insanın özne olarak

⁶ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 19a-20a. Kınalızâde’nin, hikmet ile ilgili “*mevcûdât-ı hâricîyye nefis-i emirde ne hâlde ise ol hal üzere bilmektir ve lâkin tâkat-ı beşeriye vefâ ittikçe ve kudret-i insâniyede mümkün olduğu miktar*” şeklindeki tanımın amelî hikmeti dışladığı hakkında eleştirileri için bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1833, I, 11-12. Bu tanım aynı zamanda Tûsî’nin ilim ve amel ayrımı yaptıktan sonra ilimle ilgili verdiği tanımdır. bkz. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 14.

tahakkuk edişi bilinir. Yani nazarî hikmet *bilmek*, amelî hikmet ise *yapmak/kılmak* şeklinde ifade edilebilir.⁷

Gülşenî'nin hikmeti iki başlıkta ele alması varlık alanlarının ilmî ve amelî olmak üzere iki kısım olması sebebiyledir. Birinci tür varlık alanı insanların irâdî hareketlerinin dışındaki varlık iken, ikinci tür varlık ise insanın irâdesi ile gerçekleştirdiği fiiller sonucu oluşan, insanın tedbir ve tasarrufuna konu olan varlık alanıdır. Bu sebeple bahsi geçen her iki varlık alanının bilgisi de iki başlık altında incelenir. İlkine nazarî hikmet (teorik felsefe), diğerine amelî hikmet (pratik felsefe) adı verilir.⁸ Varlık hakkındaki bu ayırım sebebiyle, Gülşenî'nin eserinde çokça kendisinden faydalandığı Nasıruddîn Tûsî hikmeti; “*eşyayı layık olduğu şekilde bilmek, fiilleri layık olduğu şekilde yapmak*”⁹ veya “*nefs-i insâniyede ilim ve amelin husûlü ve nefsi insâniye bu iki cihetten kemâl-i mu'teddün bih olan mertebeye vusûlüdür*”¹⁰ şeklinde tanımlayarak, ilki eşyâ ile ilgili tasdik ve tasavvurlarla bilmeye konu olan, diğeri de insanın fiilleri ile ilgili kemâllerle yapmaya konu olan hikmet olarak sınıflandırmıştır.¹¹ Sonuç

⁷ bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 12. Ayrıca Fârâbî insan nefsinin saadete ulaşması için gereken iradî fiilleri de fikrî ve bedenî fiiller olarak ikiye ayırır. bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir, 5. bs., Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1985, s. 105-106. Nutuk kuvvetinin iki fonksiyonu olarak nazar ve amel için bkz. Ebu Nasr Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1998, s. 33. Ayrıca Fârâbî, Allah'ın âlim ve hakîm olduğunu belirtirken hikmeti “*en üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek*” şeklinde tanımlamaktadır. bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 47-48; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45.

⁸ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 20a-20b., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 11-12. Fârâbî amelî ve nazarî fonksiyonların insanda var olan nâtik kuvvetin iki görünümü olduğunu belirtir. Bu kuvvetlerden amelî kuvvet, nazarî olanın hizmetindedir. Nazarî olan ise ancak mutluluğa ulaşmaya hizmet eder. bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 106.

⁹ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 14.

¹⁰ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 12.

¹¹ Gülşenî'ninkine benzer bir değerlendirme İbn Miskeveyh'de de görülür. O'na göre insanın irâdî fiillerini fikir ve temyiz gücü ile ilişkilendirerek faziletlerin ve reziletlerin ortaya çıkmasını sağlayan faaliyete amelî felsefe denir. bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrü'l-A'rak*, thk. Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2006, s. 15, 35-36.

olarak hikmet, insan nefsinin ilim (bilgi) ve amel (eylem) ile yetkinlik sayılan dereceye ulaşmasını gaye edinir. Konumuz açısından bizi ilgilendiren ve siyaset ilminin altında tasnif edildiği hikmet-i amelî, insan türünün her çeşit irâdî hareketlerine dair bilgilerdir. İnsan bu bilgi alanı ile yaratılışına yönelik kemallere ve yaşam düzeni için gerekli hallere ulaşmayı gerçekleştirebilir. Bu açıdan bakıldığında insandan sadır olan hareketlerin kemalleri, güzel ve iyi fiiller olarak ortaya çıkar. Bu fiilleri konu edinen amelî hikmet iki başlık altında ele alınır. Birincisi; kişiye fert olması bakımından gereken kemalleri gösteren hikmet iken; diğeri de insanın medenî bir varlık olması sebebiyle topluluk halinde yaşaması sonucu cemiyete lazım olan yetkinliklere işaret eden hikmettir. Ferdî kemâllere işaret eden ve tek kişiden meydana geldiği açık olan fiillerden bahseden amelî hikmete *tehzîb-i ahlâk* denir. Bu hikmetle herkesin bireysel fiilleri merkeze alınarak, kişinin güzel ve beğenilen davranışlara ulaşması, kötü ve yerilen davranışlardan sakınması için nasıl hareket edilmesi gerektiğine işaret edilir. Birden fazla insanın toplumsal birliktelik oluşturduğu fiilî varlık alanları ile ilgili olan hikmet ise ikiye ayrılır. İlki eşler, çocuklar ve hizmetçilerden meydana gelen ev ve hânedeki gerçekleşen birlikteliğin kemallerinden bahseden *tedbîr-i menâzîl*, diğeri de şehir ve ülke de yaşamının gereği olan kemâllere ulaşmanın ilmi olan *siyâset-i müdüündür*.¹²

2. Amelî Hikmetin Kaynağı: İnsanî Tabiat

Gülşenî'ye göre insan türüne bütün hâl ve işlerinde gerekli olan nizamı sağlayacak salih amellerin ve güzel fiillerin ilkeleri, insana iki şekilde verilir. Ya bunlar insanda tab'î/doğal olarak bulunur ya da birinin ortaya koyması (vaz') şekliyle gelenekte var olarak aktarılır. Tab'î/doğal olanlar basiret ehli olanlara verilen akıllara ve kıyas erbabına verilen tecrübelerine uygun olanlardır. Bunlar devirlerin

¹² Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 21b-22a. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 17. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 14-15.

değişmesi ile değişmeyen doğal tab'î ilkelerdir. Amelî hikmetin incelediği felsefî ahlak, bu kısımları ele alır. Vaz'î olan ilkeler ise doğrudan felsefî ahlakın kaynağı değildir. Vaz'î ilkeler bir topluluğun ortak görüşü olursa buna “*adâb, kanûn ve rusûm*”, imâm¹³ veya peygamber gibi ilâhî teyid ile desteklenen bir şahsın görüşü olursa “*nevâmîs-i ilâhî*” olarak adlandırılır. Nevâmîs-i ilâhî, amelî hikmetin taksimâtı gibi üç başlık altında incelenir. Eğer ilâhî teyitle desteklenen ilkeler ferdî alanla sınırlandırılırsa buna *ahkâm-ı ibâdât*, hane halkı ile ilgili olan konular ise *münâkehât (nikâhlar) ve muâmelât* denir. Şehir ve ülke (iklîm) ehli için gereken konular ise *hudûdlar ve devletin siyâseti (hudûd u siyâsât)* veyâ şer'î istilahta ise bu meseleleri içine alan vaz'î ilkelere *ilm-i fıkıh* adı verilir. Gülşenî'nin ifadesi ile nevâmîs-i ilâhînin kaynağı sadece vaz'î ilkeler olduğundan ve insan doğası olmadığı için bu ilkeler de hallerin, devirlerin ve devletlerin değişmesi ile çeşitlenmez, daima kâim olan genel geçer ilkeleri ifade ederler.¹⁴ Fakat Gülşenî'nin bu son yaklaşımı, takip ettiği gelenek açısından hatalıdır. Çünkü kendisinin de bu bölümü aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî*'de¹⁵ geçen ifade ile nevâmîs-i ilâhî de değişir. Bu tür işlerin ilkesi insanî doğa olmadığı için, bunlar şartların değişmesiyle, devirlerin farklılaşmasıyla değişime açıktırlar. İnsanın fiillerine mebde' teşkil eden bu ilkeler vaz'î olduğundan, bu ilkelerle meydana gelen fiiller de bir vaz'ın vaz'ı olmuş olurlar ki bu ilkeler halden hale, zamandan zamana ve insandan insana değişiklik arz edebilirler. Dolayısı ile bu bölüm tafsil açısından amelî hikmetin dışında kabul edilmiştir. Amelî hikmette, vaz'î olanı insana edindirmek için ahlâk anlatılmaz, vaz'î ilkeler telkin edilerek, bireyin irşâd olması

¹³ Gülşenî'nin kaynağı olan *Ahlâk-ı Nâsırî*'de de yer alan imâm ifadesinden kasıt imamiyye şiiiliğindeki imâm mefhûmu olsa gerektir. Kınalızâde ise bu ifadeye “*nebi (as) gibi yâ veli vü imâm gibi*” ifadesi ile velâyet mertebesini de eklemiştir. Karşılaştırmak için bkz. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 17. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 14-15.

¹⁴ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 22a-23a. Kınalızâde Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 15-16.

¹⁵ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 17. Ayrıca bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 15-16.

amaçlanmaz. Amelî hikmetin gayesi, insan tabiatında bulunan ve genel-geçer olan ahlâk bilgisini ortaya koymak ve amelî hikmeti tarif ve talim etmektir. Bu sebeple amelî hikmet ehlinin (hâkim/filozof) nazarı; tamamıyla aklî (akl-ı sırf) ve tümel olan gerçekliklere (külliyyât-ı umûr) hasredilmiştir. Bu sebeple ahlak filozofu milletlerin yeryüzünden gitmesi ve zamanın değişmesi ile değişmeyen aklî hükümlerin ve tümellerin incelenmesine yönelik bir araştırma içine girer. Fakat vaz'ın vaz'ı olan fiiller, icmâlî açıdan, genel ve ikincil olarak amelî hikmetin mesâiline dâhil edilebilir. Nitekim Kınalızâde, peygamberlere vaz' edilen şeriatların da zamanla değiştiğini ifade ederek, amelî hikmetin, değişkenlik arz edebilen vaz'î ilkelerin vaz'ı değil tab'î ilkelerin ta'limi olarak görülmesi gerektiğini vurgular.¹⁶

3. Medenî Yetkinliğin Temeli: Ferdî Ahlak

Amelî hikmetin ilk kısmı olan tehzîb-i ahlâk; insanın yapması gerekenler ile kaçınması gereken davranışları ve insanda güzel ve beğenilen fiillerin meydana gelebilmesi için hangi huyların kazanılması gerektiğini bilme ilmidir. Ahlak ilminde her şahsın kendi davranış sınırları içinde yaptıklarına itibar edilir. Bunun yanında ahlakın konusu olan fiilleri ortaya çıkaran ve insanda bulunan kuvvetlerin kemâli, ferdin bedeninin kuvvetleri arasında ve tabiatında uyum ve düzen olmasına bağlıdır. Gerek bedenın âzâ ve cevârihi gerekse bunlardan zuhûr eden fiiller, asla birbirine galip olmamalıdır. Amelî kuvvetlerin yetkinliğı bu uyum ve itidalle ortaya çıkar. Böylece kişide ferdî fiiller alanında ahlâk inşa edilir ve bundan sonra başkalarını da kemâle erdirme kabiliyeti zuhûr eder. Dolayısıyla tedbîr-i menâzil ve siyâset-i müdün ancak ahlâktan sonradır. Yani ancak fertte yani nefsteki nizâmların kemal bulması sonrasında, birliktelik (müşâreket) ile ortaya çıkan fiillerde nizam ve uyum arayışına geçilir. Amelî hikmetin gâyesi de bunu gerçekleştirmektir.

¹⁶ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 17-18., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 15-16.

Ferdî kemâlden sonra toplumsal yetkinlik arayışına doğru hareket etmek gerekir. Sırasıyla bu dairelerin tamamlanması ile insan Hakk'ın halîfesi konumuna yükselebilir. Hikmetten ve saadetten murat edilen de bu makama ulaşmaktır. Bu makama ulaşmak için de öncelikle bütün tabiat, nefis ve şeytan tarafından insan iradesine arız olan şeylerden kurtularak hakikat merkezli bir yaşam tarzı benimsenmek gereklidir.

İnsanın yaşam tarzını belirleyen ve insana kendinden ârız olan üç şey vardır. Kişi bunların ikisinden kurtularak, diğerini ise edinerek hikmeti elde edebilir. Başka bir ifade ile insanların yaşamdaki gidişatları ve davranışlarıyla tuttıkları yol (sîret), fiillerinin amaçları ve kaynakları bakımından üç sınıftır. Birincisi, nefis-i şehevîden kaynaklanan fiiller ortaya koyan *sîret-i lezzet*dir. Bu davranış yolu kendisini mutluluğa taşıyan ilkenin, lezzetlere ulaşmak olduğu kabulündedir. İkincisi, amacı nefis-i gazabî olan *sîret-i kerâmet*dir. Bu yaşam tarzını benimseyen nefis, mutluluğa üstünlük (kerâmet) ile ulaşacağı yönünde bir yol tutmuştur. Üçüncüsü ise, kendisinde nefis-i âkileden kaynaklanan fiiller zuhûr eden *sîret-i hikmet*dir. Tercih edilmesi gereken en üstün yol da budur. Bu ilkesellik üzere yaşamını devam ettiren insan, aklî lezzeti tattığı, yaratılışındaki kemali ortaya çıkardığı ve öz-yönetimini akıl merkezli gerçekleştirdiği için mutlak iyilik ve erdeme ulaşarak mutluluğu tadar. Hikmet üzere kurulan yaşamda, kişiden zuhûr eden fiiller zatî hakikatinden kaynaklanır. Fiilleri infîâlî değildir. Fiilleri zâtî, ilâhî ve aklîdir. Arızî, hissî ve behimî değildir. Fiilleri ile Hakk'ın fiillerinin mazharı olmayı tercih eder. Fazilet, sıhhat ve kemâli seçerek, rezilet, noksan ve marazdan yüz çevirir.¹⁷ Dolayısı ile medenî hikmete giden yolun zemini iki "iyi" üzerine temellendirilmiştir. İlki iyi insan, diğeri iyi yaşam fikridir. İyi insan ve iyi yaşam tartışılmadan toplumsal ve siyasî birlikteliğin hikemî tesisi mümkün olmaz.

¹⁷ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 28a-28b., Yaşam biçimleri hakkında bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Roger Crisp, Cambridge University Press, 2004, s. 6-7., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 75.

4. Medenî Yetkinliği Arayış: Yardım ve Sevgi

Felsefî ahlak iyi yaşam fikrini, iyi insan fikri merkezli inşa eder. Yaşam ve insanı ise, kemâli gaye edinen bir usûl üzerinden tanımlar. Buna göre her mevcudun bir kemâli vardır. Bazı varlıkların yetkinliği varlığa gelişine bitişik (mukârin) olarak fitrat itibarıyla mevcuttur. Semâvî cisimler bu sınıfa örnek teşkil eder. Bazısının kemâli ise varlığından sonra derece derece gerçekleşir. Buna örnek olarak da yeryüzünde var olan birleşik unsurlar (mürekkebât-ı arzî) gösterilebilir. Bu grup varlıklar ancak fiil ile kemâli arar, eksiklikten kemâle doğru hareket ederler. Çünkü yetkinlikleri, var olmalarından sonradır. Varlıktaki kemâle doğru hareket ise birçok sebebin yardımı ile gerçekleşir. Ve bu sebeplerin bazıları hazırlayıcılar (*mu'iddât*) ve bazıları yetkinleştiriciler (*mükemmilât*) olarak adlandırılır. *Mükemmilât*, sûret verici/bağışlayıcı olandan (Vâhib-i suver) feyzle verilen sûretler gibidir. Bununla devamlılık esasına üzere (te'âkub) nutfeye insânî kemâllere ulaşıncaya dek feyz verilir. *Mu'iddât* ise, dışarıdan zuhûr eden ve gelişmenin mümkün olan bir gayeye erişmesi için maddeye gelip giden gıda gibi maddî sebeplerdir.¹⁸ Bu sebepler yetkinleşmeye yardım eden nedenler olduğu için, insandan murad edilen kemâl gayesi, ancak “yardım/yardımlaşma” fikri temelli etüt edilebilir. Yardımlaşmanın tarzını belirleyen kıstas ise muhabbetin bireyden topluma doğru yayılan icracı fonksiyonudur. Dolayısı ile medenileşme kemâl için zaruri iken, yardımlaşma ve muhabbet ise medenileşmeyi inşa eden kaçınılmaz iki kriterdir.

a. Yardım (Me'ûnet)¹⁹

Birliktelik (ictima'); ev ehli, mahalle ahalisi, şehir halkı, ümmet ve bütün âlem olmak üzere beş şekilde gerçekleşir. Bunlardan her bir topluluğun bir başkanı (re'is) vardır. Âlemin başkanı da bütün

¹⁸ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 54a-54b., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 235., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 66.

¹⁹ *Ahlâk-ı Alâî*'de “mu'âvenet” olarak geçmektedir. bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 66.

başkanların başı (re'isü'l-rü'esâ) ve idarecisidir.²⁰ Sonuncusu olan bu yetkin birlikteliğin gerçekleşmesine giden yolda ilk belirleyici ölçü, insanın yaşamasını devam ettirmesi için yardıma (me'ûnet) ihtiyaç duymasıdır. Varlık tarzları içerisinde yardım (me'ûnet) üç şekilde gerçekleşir. İlki bir nesnenin yardımcısı olan (mu'în) şeyden tikel bir yönden bizzat yardıma muhtaç olmasıdır ki bu, madde me'ûneti olarak adlandırılır. Burada yardım edenin gayesi sadece yardımın kendisidir.²¹ Buna örnek bir bitkinin, onunla gıdalanan hayvan için yardım olması gibi. İkincisi alet me'ûnetidir. Suyun gıdalar içindeki kuvveti azalara yetiştirmeye vasıta olması buna örnek verilebilir. Üçüncüsü de hizmet me'ûnetidir ki burada yardım doğrudan yardım edenin kendi fiilidir. Burada yardım eden yardım edilene göre yetkinlik kabul edilen bir fiile sahiptir. Hizmetçinin efendisine hizmet etmesi gibi. Hizmet me'ûneti ise iki şekilde gerçekleşir. Ya bi'z-zât gerçekleşir ya da fiilinde gerçekleşen arızî bir gaye ile gerçekleşir. İlkinde gaye bizzat yardımken, diğerinde (bi'l-araz) yardım, yardım edenin fiilinin bir başka gayesi olması ve yardımın bu gayeye tâbi olarak meydana gelmesidir.²² Dört unsur, bitki ve hayvan insana bu üç

²⁰ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 56a. Fârâbî'ye göre muhtelif insanların bir araya gelmelerinden oluşan topluluklar, insandan murad edilen kemallerin ortaya çıkabilmesi açısından ya yetkin ya eksik olurlar. Yetkin olan toplulukların ilki bütün insanlık, ikincisi millet ve üçüncüsü ise şehir halkıdır. Eksik olan topluluklar ise köy, mahalle, sokak ve ev halkıdır. bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 117-118., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 69-70. Nasîruddin Tûsî, insanların toplanarak kurdukları bütün birlikteliklerin şehrin yetkinliğine hizmet ettiklerini belirtir. Bu anlamda aile köye, köy ise şehre hizmet eder. Yani bütün toplanmalar madde, alet ve hizmet yardımı (me'ûnet) ile birbirine yardım eder. bkz. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, s. 244-245.

²¹ Kınalızâde bu tarz me'ûneti şöyle açıklar: “*mu'în olan şey mu'âvenet ettiği şeyden cüz olmakla mu'âvenet eyleye, gıdânım hayvânâta mu'âveneti gibi.*” bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 66.

²² Kınalızâde bu hizmet me'ûnetini şöyle açıklar: “*Ve mu'âvenet bi'l-hidmet dahi iki nev'dir. Birisi hidmet bi'z-zâttır ki mu'în fi'lini mu'âvenet ettiği kişinin garazını tahsîl etmek için eyleye, memlûkün mâlikine ettiği hidmet gibi ki zikr ettik. İkincisi hidmet bi'l-garazdır ki mu'în fi'lini garaz-ı âher için eyleye, velâkin bu fi'l mu'âvenet vâki' olan nesneye dahi nâfi' ola, çobanın reme-i gûsfende ettiği hidmet gibi ki asl garazı sâhib-i remeye hidmet ve anın rızâsını tahsildir, lâkin remeye anın murâdı olduğu için hidmet eyley, mu'âvenet ü*

yolla yardım eder. Fakat insan mahlûkların en yücesi olmakla onlara hizmet etmez. İnsanın sair mevcudata ancak bi'l-araz yardımı mümkündür. İnsanın me'ûneti ancak insanadır ve insanın insana me'ûneti ancak hizmet yolu ile gerçekleşir. Yani insan, madde ve alet me'ûneti ile de insana yardım etmez. Bu sebeple insan, diğer türler arasında en yetkin varlık olarak öne çıkar ve bütün sair varlıklar ona varlığının idamesi için yardım ederler. İnsan ise ancak kendi türüne yardım eder. Dolayısı ile öncelikle insan kendi türüne yardım eden bir varlık olarak tanımlanmalıdır. Bu aynı zamanda onun yardım alan bir varlık olması anlamında bir muhtaçlığı da varsayar. İnsan kemâle ulaşmak için ötekine muhtaçtır. Bu yüzden her şahıs sadece kendi gıdası, elbisesi, meskeni gibi ihtiyaçlarını gidermek ile meşgul olamaz. Herbir ihtiyacı tekil bir ihtisaslaşma üzerinden sağlaması da mümkün görülmez. Öyle olsa ihtiyaçları için gerekli sanatların hepsini icra edinceye dek aç kalması gerekir. Böylece insan için yardımlaşma (mu'âvenet) zorunlu bir durumdur. Toplumun teşekkülünün ana kriteri de, zaten insanın ihtiyaç merkezli bu konumudur. İnsânî ve medenî bütün birikimin üreme sebebi, ihtiyaç ve yardımlaşma ilişkisinin oluşturduğu bu iklimdir. Hatta adaletin bile teorik temeli, yardımlaşmanın ürettiği vasatta ortaya çıkar. Toplumdaki ihtiyaçlar temelinde oluşan zaruretler, her bir kimsenin çabasına göre bir diğerinden bedel olan bir ücret almasını gerektirmiş ve adâlet kanunu/yasası böylece zuhur etmiştir. Bu temel üzere de herkes kendi kendine yeterlilik (kifaf) imkânını sağlaması gerçekleşmiş olur. Âlemde nizam, sanatların birbirinden farklı olması ile gerçekleşmiştir. Yani nizamın kaynağı sanatlarda ve ihtiyaçlardaki çokluk ve çeşitlilik, ilkesi de insanların birbiri ile yardımlaşmasıdır. Gayesi ise insandan murat edilen kemallerin ortaya çıkmasıdır. Köy ve şehir gibi toplumsallaşmaların meydana gelmesindeki asıl gaye budur. Yoksa toplanma ihtiyacı bizzat gaye olarak görülemez. Dolayısıyla toplumsallığın zemini, ihtiyaçları gidermek için zorunlu olan

hidmeti sâhibi remeye bi'z-zât ve nefs-i remeye bi'l-araz olur." Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 66.

sanatların icrasının zarureti ile koşullanmıştır.²³ Zorunluluk arz eden bu sanatların en önemlisi de âlemin idare edilmesine taalluk eden yöneticiliktir. Gülşenî'ye göre, başkanlığın/riyâsetin konumu bütün ilimlerin arasında metafiziğin (ilm-i ilâhî) yerine benzer. Bu yaklaşım, başkanlığın (riyâset) bütün toplum katmanlarını koşullayıcı, kapsayıcı ve kurucu ilke olduğuna işaret eder. Bu sebeple metafiziğin bütün ilimleri düzenleyici olması gibi yönetici de sair bütün sanatları yerli yerinde ikame eder. Başka bir ifade ile ilimlerin tasnifinin metafizikle mümkün olması gibi, bütün toplum sınıfları da ancak bir yöneticinin varlığı ile yerli yerinde konumlanır. Gülşenî bunu şu şekilde ifade eder:

Cümleye gâlib bir şâri' ve bir müdebbir-i âlem ve sâhib-i nâmûs ve imâm-ı zamân ve melik-i ale'l-ıtlâk ve insân-ı kâmil her zamân lâ-büddür. Eğer bâtın ve zâhiren imâm olursa şeref-i âlemdür ve âdalet zuhûrîdür. Yâ nâib-i ehl-i bâtın olursa kezâlik âlem adl üzeredir. Eğer bunların aksi olursa hasâset-i cihândır ve sebeb-i zulm u udvândur. Ve bâ'is-i adem-i nizâm u intizâmdur ve tegallüb-ı avâmdur. Pes müdebbir-i âlem olan imâma lâzımdır ki ehl-i snâ'âtın cümlesine nazarı berâber ola ki her biri yerlü yerinde hidmete meşgûl olalar. Ve tedbîr-i âlem cümle snâ'âtün efdalidir. Ve gayrı san'atlara nisbeti, ilm-i ilâhînün gayr-ı ulûma nisbeti gibidir.²⁴

²³ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 54b-55b. Me'ûnet çeşitleri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. bkz. Ebu Nasr Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 67-68., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 235-242., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 66-70. Fârâbî'ye göre insan, yaşamını devam ettirmek (kıvâm) ve yetkinliklere (kemâlât) ulaşmak için topluluğa ihtiyaç duyar. Her ferd tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını muhtelif insanların bir araya gelmesi (ictimâ'ât) ve yardımlaşma (teâvün) ile ortaya çıkarabilir. Bu sebeple hayrın efdali ve kemâlin en yücüsü ancak şehrin sınırları içerisinde ortaya çıkabilir. bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 117-118.

²⁴ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 55b-56a. Siyasetin baş sanat oluşu hakkında bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 4., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 241-242. Ayrıca bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 74-75. Fârâbî'ye göre riyâset bir tabiat ve yaradılış işidir. Aynı zamanda reis, heyetçe ve irâdî melekesi ile yöneticiliğe yatkın ve kabiliyetli olmalıdır. Bu sanat toplumda herkesin yapacağı bir sanat değildir. Diğer bütün sanatlar hizmet etmeye mahsusken, bu sanat en üst sanat olarak hizmet edilen konumundadır. Reis mensup olduğu zümreden hiçbir ferden riyaseti altına girmez. Bu riyasetten

b. Sevgi (Muhabbet)

İnsanlar birbirine muhtaçtırlar ve insanın yetkinliği, yardım fikri merkezli toplanma/birliktelik ile ortaya çıkar. Dolayısı ile insanın mükemmelliği kendi türünün diğer bireylerinin sanat ve kabiliyetleri ile de ilişkilidir. İnsan bu anlamda yetkinliğe meyilli yaratılmıştır. Bunun sonucu olarak da doğası itibarıyla bir arada olmayı (teellüf) arzular. Gülşenî'nin takip ettiği teorik çerçevenin sahibi olan Tûsî, biraradalığa yönelik bu arzuyu (iştîyâk) muhabbet/sevgi olarak tanımlar.²⁵ Nitekim birlikteliğin (ictima‘); ev ehli, mahalle ahali, şehir halkı, ümmet ve bütün âlem olmak üzere beş şekilde gerçekleştiğini beyan etmiştik. Bu birliktelik formlarının her biri, bir başkan (reis) ortaya çıkartır ve her bir yöneticiyi de birlikteliğin unsuru olan fertlere yönelten bir tür ilişki vardır. Birlikteliğin cazibesini oluşturan bu ilişki muhabbet olarak tanımlanır. Bütün toplum, merkezinde reisler olan ve iç içe geçen muhabbet dairelerinden teşekkül etmiştir. Her bir daire vahdet ve ülfet merkezli kurulurken, diğer dairelere doğru yükseldikçe ülfet azalır ve bunun yerini vahşet ve uzlet alır. Yani aile birlikteliğinden devlete doğru gittikçe hatta bütün âlemde olma gibi toplayıcılık vasfının en geniş olduğu kümelere yöneldikçe, muhabbetin dozu azalacaktır. Böylece birlikteliklerde içten dışa doğru ilerledikçe, muhabbetten uzaklaşılır ve muâveneten azalarak sair dairelere zulüm edilmeye başlanılır.²⁶ Adaletin toplumsal temeli nasıl ki çokluğun, kendilerinde ortaya çıkan sanatları mübadeleye konu etmesi ile ortaya çıkmışsa, zulüm de mübadeleye konu edilen bedel üzerinde yapılan haksızlıktır. Bu haksızlığın temelinde ise muhabbet eksikliği vardır.

Amelî hikmet geleneği, toplulukların birliktelik ve irtibatını sağlayan kurucu öznelere biri olarak muhabbeti merkeze koyar.

kastedilen ise ancak faal akılla ittisal etmiş bir hâkim veya peygamberin riyaseti olabilir. bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 122-126.

²⁵ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247.

²⁶ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 56a-56b. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 78-79.

Çünkü halk birbirleriyle yardımlaşmak ve birlikte yaşamak için muhabbete muhtaçtır. Muhabbetin halkı telif edici kuvveti bir toplulukta tam olarak ortaya çıksa orada adaletle bile gerek kalmaz. Zaten adaletin zıddı olan zulüm de muhabbetin yokluğu, engellenmesi ve sevenin sevileden alıkonulması olarak tarif edilebilir. Bu sebeple âlemin bütün parçaları muhabbet ile ayakta durur ve nizam bulur. Fakat muhabbet, varlık mertebelerinde farklı şekillerde bulunmaktadır. Varlıklar muhabbet konusunda bir taraftan yetkinlik (kemâl) ve yücelikte (şeref), öte yandan eksiklikte (naks) mertebeler üzeredirler. Ama değişmez olan, her zaman kemâlin kriterinin *muhabbet* olacağı gerçeğidir.²⁷

İnsan türü açısından bakıldığında toplumsallık, ancak muhabbette var olan birleştirici (vahdet) unsur sebebiyle kuvvetli bir temelde gerçekleşir. Gülşenî'ye göre muhabbet, insanda doğal/tabî'î ve irâdî olmak üzere iki şekilde ortaya çıkar. Tabî'î muhabbet, annenin oğluna olan istem dışı sevgisi gibidir. Irâdî muhabbet ise dört başlık altında incelenebilir. Bunları zikretmeden önce belirtmek gerekir ki insan fiillerindeki talepler açısından üç sınıfta değerlendirilir. Talep edilen bu üç şey lezzet, fayda (nefy) ve hayırdır. Talep edilen bu şeyler, muhabbetin bu dört çeşidine illet oluşturlar. Lezzetin illet olduğu muhabbet, çabuk bağlanan-çabuk dağılan (serî'ü'l-'akd ve'l-inhilâl) muhabbet olarak; faydanın (nefy) illet olduğu muhabbet, yavaş bağlanan-çabuk dağılan (bâtiyyü'l-'akd serî'ü'l-inhilâl) muhabbet olarak; hayrın illet olduğu muhabbet, çabuk

²⁷ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 56b-57a. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 248. Tûsî, adaleti yapay bir birleşme (ittihâd-ı sinâ'î), sevgiyi ise doğal bir birleşme (ittihâd-ı tâbîi) olarak görür. Bu değerlendirmeler için bkz. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 247., Bu yaklaşım Kınalızâde'nin ifadesi ile "*muhabbet, adâletten efdaldür. Zîrâ muhabbet vahdet-i tabî'îye müşâbih ü müşâkildir ve adâlet vahdet-i sinâ'îye muhâkî vü mümâsıldür. Ve heyhât ki tabî'î i sinâ'î gibi ola! Ve muhabbet, muktezi-i ittihâd ve râfi'-i isneyniyettir. Ve adâlet, isneyniyet tahakkukundan sonra olur, zîrâ adâlet insâftur.*" şeklindedir. bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 80. Dostluğun (friendship) olduğu yerde adaletle gerek olmayacağı hakkında bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 144.

bağlanan-yavaş dağılan (serî'ü'l-'akd ve batiyyü'l-inhilâl) muhabbet olarak tanımlanır. Lezzet, fayda ve hayrın topluca illet olduğu muhabbet ise, yavaş bağlanan-yavaş dağılan (batiyyü'l-'akd ve'l-inhilâl) muhabbet olarak talep edilen üç şeyi birleştirmiş olur.²⁸

Muhabbet dostluk/bağlılık (sadakât) daha genel (e'amm) bir kavramdır ve dostluk merteye olarak muhabbetten daha alttadır. Çünkü dostluk çok kişi arasında olmaz. Ancak sayıca az bir topluluk arasında gerçekleşir. Ondan sonra sevgi basamaklarında meveddet vardır. Muhabbetin ifrat derecesine ise aşk denir. Aşk, meveddetten daha özeldir (ehass). Ancak iki kişi arasında gerçekleşir. Aşk ya lezzette yahut hayr talebinde aşırılıktır. Fakat faydanın aşka müdahalesi yoktur. Aşk, lezzet ve hayr talebinde aşırılık olduğundan lezzet talebinde ifratın olduğu aşk kınanmış, hayr talebindeki ifrattan doğan aşk ise övülmüştür. Çünkü lezzet çabucak yok olurken hayır ehlinin hayr talebi, sadakat ve muhabbeti her zaman baki kalır. Aşkın bir türü daha vardır ki hayret ve şaşkınlık derecesinde meydana gelir ve lezzetten kurtulup insânî cevherde ortaya çıkar ki buna *muhabbet-i ilâhî* denilir. Bu muhabbet mertebelerinin en yücesidir. Çünkü insanda ilâhî emaneti kabul eden bu cevher her türlü tabîî kirlerden ve şehvetlerden arınmıştır. İlâhî muhabbet sahibi Hakk'ın ayetlerindeki güzelliklerle meşgul olur ve böylece gönlü sonsuz nurlarla dolarak Hakk ile birlik derecesine yükselir. Bu mertebeye ortaya çıkan lezzet hiçbir lezzete benzemez. Bedenî tabiatına yönelik fiilleri terk etmek, onda bir eksiklik oluşturmaz. Hatta bedenden ayrılık, onu yüce mertebelere ulaştıran bir imkana dönüşür.²⁹

Gülşenî'ye göre hayır ehlinin ilâhî muhabbet ehli ile muhabbeti, sevgiyi kemâle taşır. Bu muhabbet hem dünya hem

²⁸ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 57a-57b. bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 145-147., İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathirü'l-A'rak*, s. 92. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 249-250., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 81-82.

²⁹ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 57b-58a., İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathirü'l-A'rak*, s. 93-94., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 250-252., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 81-91.

ahirette geçerli olur. Sadece kötüler hayır yoluyla gerçekleşen bu muhabbetten faydalanamazlar. Onlarda sadece lezzet ve fayda yoluyla gerçekleşen muhabbet bulunabilir. Bu da çabuk dağılıp yok olan bir muhabbettir. Hakk'ın beş vakit namaz ve Cuma namazı gibi farzlarda emrettiği toplanma şartı, mahalle ve şehir halkı arasındaki ülfet ve ünsün muhabbete erişmesi içindir. Bu muhabbet mahalle ve şehir halkının kemâli için zaruridir. Tıpkı bunun gibi tavaf ve Arafat vakfesinde bütün hacıların ittihadı da, muhabbetin kemâli içindir.³⁰ Demek ki iki kişi arasında; aşk, bunun daha geniş kitlelerle ilgili olanları; sadakat, meveddet ve son olarak da ilâhî muhabbet gibi sevgi tabakaları cemiyetin harcıdır. Özellikle ilâhî muhabbet toplumsal birlikteliğin ilkesi olarak mutlak hayır merkezlidir. Bedenî ve beşerî bütün fayda ve lezzetleri soyutlayarak, toplumsallığı; aşkın bir özne merkezli kurmayı sağlar. İlâhî muhabbetin bir diğer vasfı da, kişinin sadece kendi kendini sevmesi, diğer bir kişiyi sevmesi, arkadaşlarını sevmesi, ailesini sevmesi, toplumu sevmesi gibi tikel bir ilişkiyi dönüştürüyor olmamasıdır. İlâhî muhabbet, bütün bu sevme biçimlerinin her birini hem aşan, hem de her birine kıvam veren bir düzeyde kurucu ve esaslı bir ilkedir. Diğer muhabbetlerde insan özne iken, ilâhî muhabbet ile insan, öznelere arası bir sevgi sistematiğine katılır ve sevgi bütününe bir parçası olarak kendini âlem içinde yeniden keşfeder.

Gülşenî, ilâhî muhabbet dışındaki muhabbetlerin oluşma, devam etme ve yok olmasını, karşılıklılık esasına göre inceler. Bu, lezzetten kaynaklanan muhabbetler için geçerlidir. Fakat bazen hayırdan kaynaklanan muhabbet için de gerçekleşebilir. Erkek ve eşi arasındaki muhabbet buna örnek verilebilir. Eşi, evin reisi olan erkekten hayır beklerken, erkek de eşinden bu hayırların korunmasını talep eder. Bu muhabbette iki taraftan birinin talebi gerçekleşmezse

³⁰ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 58a-59a. Dinsel törenlerin toplumda muhabbeti telif edici özelliği hakkında bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 155., İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathirü'l-A'rak*, s. 94-95., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 252-254., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 91-92.

muhabbet eksilir ve hayır ortadan kalkar, şikâyet ve kınama (melâmet) ortaya çıkar. Âşık ve maşûk arasındaki ilişki dahi böyledir. Şikâyet sebebi ortadan kalkıncaya dek lezzet bir taraftan ve menfaat bir taraftan çatışır. Bir an önce bu durum yatışmazsa, bu çatışma durulmaz. Bu sebeple âşıkların hâli hep şikâyet üzere olur. Hakikatte zalim olan yine kendileridir. Çünkü aşkın kemalinde karşıdan zuhur eden her fiil sevimli görülmelidir ve tamah eden her âşık, hakikatte muhabbetten mahrum kalmıştır. Karşılıklılık esası üzere olan muhabbet padişah ile tebaası, zengin ile fakir, yöneten ile yönetilen arasında da aynı şekilde şikâyet ve melâmet üzere gerçekleşebilir. Her sınıf, sahibinden bir şey talep eder ve genellikle bu talep gerçekleşmez. Bu durum da fesada, inada ve kınamaya sebep olur. Bu tür sevgi toplumsal kemâli gerçekleştirmez. Bu durumlarda padişah ve yöneticiler, adalet yolunu tutarak yönetilen tabakaya nasihati elden bırakmamalı, yönetilenler ise yöneticilerden haklarından fazla bir şey istemeyip, her türlü meşakkate sabretmelidirler.³¹ Böylece birbirlerine karşılıklı olarak, illeti hayır olan sevgiyi teklif ederek, menfaat çemberinden çıkmış olurlar.

İleti hayır olan muhabbet ise lezzet ve menfaat gibi değildir ve insanın aslî cevherinden kaynaklanan münasebetlerin gereği olarak zuhur eder. Bu muhabbetin maksadı sırf hayır ve faziletlerin elde edilmesine yönelik olur. Bu sebeple her türlü muhalefet ve çekişmeden uzaktır. Bu muhabbette karşılıklılık en az bir taraf açısından ortadan kalkmıştır. Bu muhabbetin tarafları iki bedende bir ruh gibi olmuşlardır. Babanın oğluna olan zâtî muhabbeti buna örnek verilebilir. Baba kendini oğlu için feda eder ve her kemâlin oğlunda olmasını ister. Örneğin oğlunun kendinden daha faziletli olduğunu söyleseler, bundan hoşnut olur. Oysa başkalarının kendinden üstün olduğunun söylenmesi hoşuna gitmez. Fakat oğlun babaya muhabbeti böyle değildir. Bu sebeple Allah şeriatla ana-babaya iyiliği emretmiş,

³¹ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 59a-60a., İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tahirü'l-A'rak*, s. 95-98., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 254-255., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 91-92.

ebeveynin çocuklarına iyiliğinden bahsetmemiştir. Kardeşler arası muhabbet de tabiî değildir, karşılıklılık ve vasıfta ortaklık (iştirâk) sebebiyle gerçekleşir. Gülşenî, melik ve padişahların raiyyetine olan muhabbetlerinin de babanın oğluna olan muhabbeti gibi, raiyyetin padişaha muhabbetinin de oğlun babaya muhabbeti gibi olması gerektiğini ifade eder. Reayanın birbirine sevgisi ise kardeşlerin sevgisi gibi olmalıdır ki toplumsal düzen ve kurallar sürdürülebilir. Bu sebeplerle hakîm olan, hükmü altındakilere şefkat, lütuf, koruma, terbiye etme, faydalıyı talep etme, zarar ve zulmü def etme, hayrı gözetme, kötülükten menetme duyguları ile muamele eden bir baba gibi olmalıdır. Reaya ise yöneticilere karşı itaat, yüceltme ve nasihat tutmada akıl sahibi oğullar gibi olmalı iken, toplumun her bir ferdi birbirlerine karşı ikram ve ihsan üzere olan kardeşler gibi muamele etmelidirler. Eğer yöneticiler adâlet çizgisinden çıkıp halka muamelede itidalden uzaklaşırlarsa bu tür yönetim zorbalık (tegallüb) olur. Bu yüzden de halkta fesat ortaya çıkarak muhabbet buğza, halkın iktidara karşı olan muvafakati de muhalefete dönüşür. Kendi aralarındaki ülfet, yerini nefrete ve aralarındaki kendini sevdirmeye (teveddüd) ilkesi ise yerini nifaka bırakır. Herkes kendi iyiliğini ve başkasının zararını ister. Böylece mülkte nizam bozulur.³²

5. Medenî Yetkinliğin İnşası: Şehir ve İdrak

Gülşenî'ye göre, insanın irâdî fiilleri hayır ve şer olarak ikiye ayrıldığı için insanların müşterek irâdî fiillerini inceleyen siyaset ilmi açısından toplumlar ve şehirler, bir araya gelişlerindeki gaye itibarıyla iki başlıkta ele alınır. Bu ayrım en üst tasnifte şehirleri, faziletli (medîne-i fâzıla) ve faziletli olmayan şehirler (medîne-i gayrı fâzıla) olmak üzere iki bölümde inceler. Medine-i gayrı fâzıla ise üç başlık

³² Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 60a-61b., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 255-258., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 92-98. Yönetim sevgi ilişkisi hakkında bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 155-160.

altında ele alınır. İlki *cahil devlettir*.³³ Bu devletin halkı düşünmeye yatkın olmayan ve insanda bulunan düşünme kuvvetini (kuvvet-i nutkî) geliştirmemiş fertlerden teşekkül eder. Bu halk, medeniyete ve erdeme ihtiyaç duymaz ve bunlara doğru giden yolları da aramazlar. Çünkü araştırıp tetkik etme ve derinliğine inceleyip tanıma özellikleri yoktur. İkincisi *fâsık devlettir* ki, bu devlet düşünme kuvvetini kullanmakla beraber diğer kuvvetlerinin düşünme kuvvetini egemenliği altına aldığı ve bu kuvveti kendilerine hizmet ettirerek medenileşmiş devlettir. Üçüncü devlet ise *sapmış (medîne-i dâlle) devlet* olarak tanımlanır. Bu toplum fikir kuvvetlerinin eksiliğiyle kendilerine batıl bir kanun oluşturup onu fazilet kabul etmişler ve bununla medenileşmişlerdir. Faziletli olmayan şehirlerin çok sayıda türünün olmasının çeşitli sebepleri vardır. Fakat burada bizi ilgilendiren, faziletli olmayan bütün şehirlerin aslında kendilerinde bulunan eksiklikler ile bir kemale, yani faziletli şehrin bilinmesine işaret ettiği gerçeğidir.³⁴ Bu kontrast ve zıtlık faziletli şehrin daha berrak bir şekilde bilinmesini sağlar. Yani bir anlamda çatışmanın (niza‘) bilinmesi, düzenin (nizâm) bilinmesine de hizmet eder. Toplumsallaşmada gaye olan faziletli şehri ve birliktelik esaslarını Gülşenî, şu şekilde tanımlar:

Medîne-i fâzıla bir kavmün ictima‘ıdır ki himmetleri iktinâ‘-ı hayrât ve izâlet-i şürûr u mazarrât için mukadder ola ve dâimâ ârâ ve ef‘âlde ittifâkları ola. Emma ârâ‘da ittifâkları oldur ki mu‘tekidleri halkun mebbe‘ ve me‘âdında ve ikisi mâ-beyninde cümle mutâbık-ı Hakk ola. Ve biri birine muvâfık olalar. Emmâ ef‘âlde ittifâkları öyle ola ki iktisâb-ı kemâli cümlesi bir vech üzere anlayub kendülerinden sâdır olan ef‘âl hikmetle olub, kavânîn-

³³ Gülşenî’ye göre câhil şehir altı başlık altında değerlendirilir. Bunlar ictima‘-ı zarûrî, ictima‘-ı nezâlet, ictima‘-ı hisset, ictima‘-ı kerâmet, ictima‘-ı tagallüb, ictima‘-ı hürriyettir. bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 68a. Farâbî’deki aynı taksimât için bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s. 131-136., *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye*, s. 87-104.

³⁴ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 61b-62b., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 240-241, 268-269, 277-289., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 104-105.

i adâlet ve şerâit-i siyâset yerine geldikten mâ-'adâ tehzîb u tesdîd-i akli mukavvem ola.³⁵

Gülşenî'ye göre, Allah akletme, temyîz etme, düşünme (nutk) ve anlama (fehm) kuvvetlerini her insanda aynı derecede yaratmamıştır. Bu farklılık sebebiyle oluşan düzensizliğin yok edilmesi için âlemde nizâmın bir şekilde gerçekleştirilmesi gereklidir. Nizâm-ı âlemin imkânı da zaten bu uygunsuzluk (tefavüt) ve ihtilaf üzerine bina edilir. Toplumdaki fertlerin bu özellikleri ne kadar yetkinleşirse düzen de o derece mükemmelleşecektir. Eğer bir topluluğun akılları kâmil, fitratları selîm, adetleri doğru olmakla birlikte, ilâhî bir yardım ile de desteklendikleri takdirde bu topluluk hidayet üzere olacaktır. Tarih içerisinde nadir bulunan bu topluluk, mebde ve me'âd ahvaline de vakıf olurlar. Gülşenî'ye göre bu mertebede bulunan kişiler eşyanın hakikatlerini keşf ile bilirler. Hatta gerçekte bütün eşya onların tecellileriyle görünür.³⁶

İnsanın bâtinî güçlerinin en önemlisi idrâk kuvvetidir (kuvve-i derrâke) ve bu insana mahsus bir kuvvettir. Bunun yanında kuvve-i vâhime ve hiss-i müşterek, hâfıza ve hayâl kuvvetleri vardır. Hayal kuvveti uykuda da uyanıklıkta da fiil halindedir ve asla âtıl bir durumda olmazlar. Mebde ve me'ad bilgisi ise insanda nefis cevherinde gerçekleşir. Her şahısta bu kuvvetler farklı olduğundan her nesnenin idraki de herkeste farklı düzeylerde tahakkuk eder. Bu sebeple bazısı eşyanın hakikatine vâkıf olurken, bazısı suretine, bazısı suda veya aynadaki aksine veya nakşedilmiş timsaline vakıf olur. Bütün insanlar eşyanın hakikatlerini idrakte, farklı mertebeler üzere bulunurlar. Çünkü herkesin kudretinin sınırı kendi mertebesine göredir. Yani bilgi düzeylerinde herkes kendi hakikat ve mertebesinin zirvesindedir ve bu düzeyi aşamaz. Bu mertebe ise o kişinin

³⁵ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 62b-63a.

³⁶ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 63a-63b., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 269-271., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 106-107.

kemâlidir.³⁷ Gülşenî'ye göre bütün bu mertebelere idrak kuvveti cihetinden yardım Nâmûs-ı Ekber'den gelir. Her bir kişinin kemali, bulunduğu merteye ölçüsünce ve kendi idrak düzeyine varlık mertebelerinden Nâmûs-ı Ekber'in yardımını ile tecelli eden bilgi de buna göredir. Eşyanın hakikatine dair buradan gelen bilgiler ise bazen muhkem ve bazen müteşâbih olur. Yani eşya hakkındaki bilgi ile insan ya sırf tenzihte veya sırf teşbihte kalarak varlık ve tanrı hakkında bilgi sahibi olabilir. Herkes kendi istidadına göre mebd ve me'âd bilgisini böylece elde eder. Hakîm olan kişiler ise varlık mertebelerinde bulunan eşyanın hakikatleri hakkında; insanları burhânî kıyâsla, kesin kanıtlarla (iktinâ'ıyyât-ı ikânî), açıklayıcı şiirlerle (eş'âr-ı beyânî), sağlam hayal güçleriyle (tahayyülât-ı itkânî) irşâd ederler. Böylece herkes kendi idrak mertebesine göre bunlardan faydalanırlar.³⁸

İnsanın idrak mertebesinde bulunduğu konum, onun faziletinin de derecesine işaret eder. Bu derece onu siyasal ilişkiler ağının en üstüne çıkarır. Çünkü yönetim, insan tabiatı merkezli kurulduğu için ve insanî kemallerin en yükseği de aklî üstünlük olduğundan, en faziletli olan (fâzıl-ı evvel) faziletli şehrin yöneticisi olmalıdır. Bilgi konusundaki üstünlükten kaynaklanan bu yöneticilik; irşâd esası üzeredir ve halk ancak *fâzıl-ı evvel* vasıtası ile irşâd olur. Bu yönetimin uygulandığı şehrin halkı arasında, doğru olanı idrak etmelerine rağmen hakikatin zıddına davranma, inat ve taassup olmaz. Fâzıl-ı evvel ise, varlık hakkındaki idrâkinin mükemmelliğinden dolayı mutlak hikmetle hareket eder ve ilâhî yönetimde eşya ne hal

³⁷ Gülşenî'nin ifadesi ile söylersek: “Çünkü her kişinin kudretinin gâyeti kendi mertebesinden tecâvüz itmez. Pes her biri dairesinde derece-i kemâlde olur.” (vr. 64a) bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 63b-64a., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 271., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 106-107.

³⁸ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 64a-64b., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 271-272. Gülşenî'nin buradaki kastı, mantıkta kıyası oluşturan öncüllerin çeşitli isimler altında değişme ve çoğalma durumuna göre meydana gelen kıyas çeşitlerine işaret etmektir. Bunlar beş sanat (es-sınââtü'l-hams) adı verilen burhan, cedel, hatâbe (hitabet), şiir, safsata sanatlarıdır. Benzer bir değerlendirme için bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 109-110.

üzere ise o şekilde her nesneyi yerli yerinde vaz' eder. Bu devlette farklı mezhep ve milletler bulunsa dahi, hikmet üzere hepsinin hak ve hukuklarına riayet edilir. Halk eğer sapkın bir devletin yöneticisine (müdebbir-i medîne-i inhirâf) tâbi olursa gazap kuvvetleri düşünme kuvvetlerine üstün gelir ve o toplumda taassup, inat ve muhalefet ortaya çıkar. Böyle bir şehirde yönetici ortadan kalkınca muhtelif her bir sınıf riyâset talep ederler. Her biri vehm ve hayâllerinden zuhur eden ve put sayılabilecek idealleştirdikleri bir ilkeye halkı davet ederler. Böylece toplumsal çelişki ve muhalefet meydana gelecektir. Akıl yürütme ve tümevarım ile sabittir ki birçok toplumsal çelişki ve farklılıklar bu şekilde ortaya çıkmış, batıl mezhepler hak ve doğru yoldan bu şekilde ayrılmışlardır.³⁹ Faziletli yönetim varlık mertebelerine ve bu mertebelerin hakkıyla idrâk edilmesi ilkesine göre belirlenince varlık hakkında verilen farklı hükümlerden kaynaklanan muhalefet ortadan kalkar. Medîne-i fâzılanın yöneticileri zamanla değişse de bu hakikat ve anlayış (kalp) üzere olmaları halinde devletin yönetimi hep tek bir şahsın yönetimi gibi sayılır. Çünkü faziletli yöneticiler değişse de verdikleri hükümlerde ihtilaf olmaz. Sadece hikmet gereği olarak zaman, mekân ve halkın muhtelif vasıflar üzere değişkenlik arz etmesi hükümleri değiştirir. Yoksa hükümlerdeki değişikliklerle, hükümlerdeki hikmet vasfında bir değişkenlik gerçekleşmez.⁴⁰

6. Toplumsal Tabakalar ve Yönetim Tarzları

Faziletli şehir beş sınıf üzerine temellendirilmiştir. İlki, yönetici olan ve *ehl-i tedbîr* olarak tanımlanan faziletli (efâzıl) ve hâkimlerdir. Bunlar akıl ve anlayış yüksekliği ile devletin yüce işlerini icra ederler. Sanatları, varlıkların hakikatlerini bilmek (marifet) ve buna göre eşyaya hükmetmektir. İkinci sınıf, halkı her biri için

³⁹ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 64b-65a., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 272-274.

⁴⁰ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 64b-65a.

farklılaşan hakikatleri de temyiz ederek, kemâl noktasına doğru (kemâl-i izâfî) şehrin inançlarına davet ederler. Bunlar insanları mevâiz ve nasihatle faziletlere çağırarak davetçilerdir. Bu sınıfı dil sahipleri (*zevi'l-elsine*) olarak tanımlayan Gülşenî'ye göre fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, hitâbet, belâgat, şiir ve kitâbet onların sanatlarıdır. Üçüncü sınıf, adâlet kanunlarını uygulayan, denklik ve eşitlik hükümlerini takdir edenlerdir. Bunlara ölçenler (*mukaddirler*) denilir. Hesap, hendese, muhasebe (istîfâ), tıp ve astronomi gibi ilimler bu sınıfın iştiğal ettiği sanatlardır. Dördüncü sınıf, hürmet edilmesi gereken değerleri koruyan, şehir halkını himaye eden ve faziletsiz şehirlerin saldırılarına karşı göğüs gererek onlarla savaştan *mücâhidler* sınıfıdır. Beşincisi ise diğer dört sınıfın gelir ve rızıklarını tertip eden *maliyeciler* (mâliyân) sınıfıdır.⁴¹ Bu beş kesim, birliktelikle ortaya çıkan yönetim, bilgi, ölçü, muhafaza ve geçim/erzak gibi nispetler üzerinden şehri yetkinleştiren zümrelerdir.

Toplumda işlevi en önemli konumda olan yönetici sınıfın kurucu öznesi hükümdardır. Hükümdarın varlığının dört alameti dört şeyi bir araya getirmesi ile olur. Bunlar hikmet, yetkin bir aklediş (taakkul-i tâm), iyi ikna (cevdet-i iknâ) ve mücadele kuvveti (kuvvet-i cihâd) özellikleridir.⁴² Faziletli şehrin yönetiminin bu vasıfları kendinde bulunduran bir yöneticiye sahip olup olmaması kriterine göre dört hal ortaya çıkar. Birinci hal, bu özelliklere sahip hükümdarın saydığımız zümreler arasında bizzat bulunmasıdır. İkincisi, bu özelliklerin bir kişi de olmaması ve dört kimsede ayrı ayrı bulunması ve memleketi de tek bir kişiymişçesine birlikte yönetmeleri şeklinde

⁴¹ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 66a-67a., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 274-275., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, s. 110.

⁴² Fârâbî'ye göre başkan (reis) saadete ulaştıran her fiile vakıf olmalıdır. Her bildiğini güzel tahayyül edip güzel ifade etmeyi sağlayan dil kudreti (cevdetü't-tahayyül bi'l-kavl) sahibi, saadeti ve saadete ulaştıran işleri en güzel şekilde öğretecek (cevdetü'l-irşad ile's-sa'âde) kudret sahibi, cüziyyatla ilgili işleri görebilmek için sağlam ve dayanıklı bir beden (cevdetü's-sebât bi bedenihî) sahibi olmalıdır. Bunun yanında reiste bulunması gereken özellikler için bkz. Fârâbî, *Arâû Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 126-129., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 79.

bir organizasyondur. Bu yönetime, erdemliler başkanlığı (riyâset-i efâzıl) adı verilir. Üçüncü durum, zikredilen iki yönetimin de olmamasına rağmen onlardan sonra başkan (reis) olan bir hükümdarın öncekilerin hikmetli yönetimlerini ve kanunlarını tatbik etmesidir. Bu hükümdar, kendinde başkanlığın küllîliği açısından yetkin bir anlayış (fehmi) kuvveti olmasa da daha önce bu faziletleri taşıyan yöneticilerin yönetim geleneğini akledebilme kabiliyetine sahiptir ve buna göre hükmeder. Bu yönetime *sünnet yönetimi (riyâset-i sünnet)* denir. Son yönetim şekli ise bu zikrolunan hasletlerin çok sayıda yöneticide bulunması ve şehri birlikte tedbir etmeleriyle gerçekleşen riyasettir. Bu yönetime *riyâset-i ashâb-ı sünnet* denir. Faziletli şehrin yönetimi ancak bu dört şekilde gerçekleşir. Bunun dışındaki yönetimler faziletli şehirler için geçerli olmaz. Gülşenî faziletli olmayan bu yönetimleri, câhile, fasıka, dâlle olarak zikreder.⁴³

İslam siyâsî düşüncesinde devlet başkanının yönetimi, irâdî fiiller ağının en üstünde konumlanan kuşatıcı, kurucu ve genel ilkeleri belirleyici bir siyaset olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple siyasete dair metinlerde bu tavır, yönetimlerin yönetimi (riyâset-i riyâsât) olarak tanımlanır. Bu yönetim en genel şekli ile iki biçimde gerçekleşir. Bu biçimlerin her birinde bir gaye (garaz) ve gereklilik şartları (lâzım) vardır. İlki *siyâset-i fâzıla* olarak değerlendirilen ve temel gayesi ahlakın kemale ulaşması (tekmîl-i hulk) ve gereklilik şartı ise mutluluk (neyl-i saâdet) olan *imâmet*dir.⁴⁴ Bu riyaset, reyanın dost olarak görüldüğü adâlet yönetimidir. Böylece devlet, genelin iyiliği ilkesini esas alır ve yöneticiler öncelikle kendi şehvetlerine hâkim olurlar. Diğer yönetim ise *siyâset-i nâkisa* olan *tagallüb* yani zorba yönetimdir. Bunun gayesi halkın kulluğu ve gereklilik şartı ise insanların yaratılış gayesine uygun olmayan kınanacak yollara

⁴³ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 67a-68a. Bu görüşlere kaynaklık eden Fârâbî'nin değerlendirmeleri için bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 129-130., Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 80-81., Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 275.

⁴⁴ Siyasetin gayesinin mutluluk olduğu hakkında bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 5.

sapması (mezemmet) ile gerçekleşen kötülüğe yönelme (neyl-i şekâvet) tavrıdır. Reayanın kul ve köle kabul edildiği bu siyâsî tavırdan zuhur eden durum ancak zulüm olabilir. Böylece memleket şer ve kötülükle dolar. Bu yöneticiler, riyaset mertebelerinde bulunsalar da hakikatte kendi nefis ve şehvetlerine kul ve köledirler.⁴⁵ Hem kendilerini hem toplumları iyilik ilkesinden uzak olarak konumlandırmışlardır.

Genel iyilik ilkesinin (hayr-ı ‘âmm) bir toplumda gerçekleşmesi için gerekli şartlar emniyet, sükûn, meveddet, adâlet, iffet, lütuf ve vefâdır. Genel kötülüğü (şürûr-ı ‘âmm) ilke edinen siyâset-i nâkısada ise korku, ızdırâb, çekişme, zulüm (cevr), hırs, baskı (‘unf), vefâsızlık (gadr), hainlik (hıyânet), gıybet ve maskaralık özellikleri bulunur. Bu iki siyaset biçiminde belirleyici olan yönetsel ilkeler olduğu için her iki durumda da halk hükümdarlarına uyar ve onların tavrı üzere var olur. Gülşenî işaret ettiği bu durumu, birçok siyâsî metinde çokça zikredilen “*İnsanlar meliklerinin dini üzeredirler.*”⁴⁶ hadisi ile destekler. Gülşenî bu yaklaşımını, bir padişahın “*biz zamanız*” sözü ile teyit ederek yönetsel ilkenin ve bu ilkenin uygulayıcısı olan yöneticilerin kendi şahsında topladıkları siyâsî tavrın, en üst varlık kategorilerinden olan zaman ilkesi kadar kuvvetli ve belirleyici olduğuna işaret eder.⁴⁷ Bu sebeple hükümdarlarda bazı özellikler bulunması icap eder. Gülşenî’ye göre hükümdarlarda yedi hasletin bulunması gereklidir. Bunların sadece ilki zarûrî ilkedir. İlk ve zarûrî olan haşmet ve heybeti gerektiren *babalık (übüvvet)* vasfıdır. Diğerleri nefis temizliğini gerektiren şehvetin bastırılıp öfkenin dengelenmesi ile ortaya çıkan himmet yüceliği (ulüvv-i himmet), doğru görüş ve tam bir sebat ile meydana gelen sakınma (ictinâb) ve elde etmeyi (iktisâb)

⁴⁵ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 68a-68b., Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 131-136., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 275-276, 290., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 112-113.

⁴⁶ Fethu'l-Bârî, 7/151.; el-Masnû‘, 1/198.

⁴⁷ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 68b-69a., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 290-291., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 113-114.

gerçekleştiren yetkin bir sorumluluk/borçluluk duygusu (garîmet-i tamâm), dikkatli bir nazar, sahih fikir ve tecrübelerle ortaya çıkan sağlam görüşlülük (metânet-i re'y), zahmet ve eziyetlere karşı sabırlılık (sabr-ı mukâsât), varlık ve zenginlik (yesâr), ve salih yardımcılara (a'vân-ı salih) sahip olmaktır.⁴⁸

7. İnsanî ve Siyasî Bedenin Tabiatı

Gülşenî'ye göre âlem dört unsurun itidal üzere olmasıyla nizam bulur. Bu unsurlar su, ateş, hava ve topraktır. Her varlığın tabiatı bu unsurların oluşturduğu itidalden kaynaklanan mizaç ve tabiata göredir. Bu analojiye göre devlet de tabiatı olan bir beden gibidir. Bu bedenin tabiatının itidali de dört sınıfın dengeli bulunması ile gerçekleşir. Bu sınıfların ilki *ehl-i kalemdir*. Kalemîyye sınıfı âlemdeki su unsuruna mukabildir. Her şeyin su ile hayat bulması gibi devlet de bu sınıflar ile nizam bulur. Bunlar ilim ve meârif erbâbı, fakihler, kadılar, kâtipler, muhasebeciler, mühendisler, müneccimler, tabipler, şairlerdir. İkincisi *ehl-i şimşîr* olarak da adlandırılan seyfiyye sınıfıdır. Devletin koruyucusu olan bu sınıf, ateş mukabili olup mücahitler, gaziler, sınır boylarının koruyucusu olanlar, savaşçılar ve meliklerin yardımcısı bu sınıftandırlar. Üçüncü sınıf ise ticaretle, çeşitli meslekler ve sanatlarla uğraşan *ehl-i muâmele*dir. Tabiatıta hava unsurunun mukabili olan bu sınıf sayesinde bütün maişet çeşitlerini temine yönelik çabalar toplumda icra edilir. Dördüncüsü tabiatıta toprak unsuruna denk gelen ve ziraat ve tarım ile uğraşan *ehl-i müzâra'at* sınıfıdır. Devleti oluşturan bu unsurlardan birisinin diğerleri üzerine baskın gelmesi ile toplumsal yapı (umûr-ı ictimâ'î) bozulur ve nizamın yerini fesat alır. Bu sebeptir ki adâlet ve itidali sağlamakla görevli olan devlet başkanı her bir sınıfa merteye ve

⁴⁸ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 68a-69b., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 291-292. Kınalızâde'de zikredilen padişahıta aranan özellikler, ulüvv-i himmet, isâbet-i re'y ü fikret, azm ü azîmet, sabr-ı şedâyid ve tahammül-i azâyim-i havâdis, yesâr, asker-i muvâfik ve etbâ' u eşyâ'-ı mutî' ve nesebtir. bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, II, 114-127.

istidatlarına göre muamele etmelidir. Herhangi bir sınıfın diğerine galebesi devletin mizacını ve organik toplum yapısını ifsat edecektir.⁴⁹

İslâm siyaset düşüncesinde sıklıkla referans verilen bu yaklaşım, reyanın yapısı ve tedbiri ile bedenın organik yapısı ve tedbiri arasında bir ilişkiyi varsayar. Beden anasır-ı erba‘a‘dan (toprak, hava, su, ateş) oluşurken toplumsal beden de erkân-ı erba‘a‘dan (ulemâ, asker, tüccar ve ehl-i zira‘at) müteşekkildir. Ulemâ suya, asker ateşe, tüccar hava ve ehl-i zira‘at toprağa mukabil görülmüştür. Bu durumda sultân da ehl-i tedbir olarak tabibe denk olur. Mizâc-ı beden ile mizâc-ı devlet analojisinden hareketle, bedenın sıhhati nasıl ki anâsır-ı erba‘anın itidal üzere olmasında ve bu unsurların birbirine tecavüz etmemesinde ise devletin sıhhati de esnâf-ı erba‘anın itidalde olmasına bağlıdır. Hatta Galen tıbbının temel kavramlarından olan dört vücûd salgısı (ahlât-ı erba‘a), dört toplum sınıfına benzetilmiştir. Ulema bedendeki kana, asker balgama, tüccar safraya ve reâyâ ise sevdaya mukabil görülmüştür. Bedendeki bu dört salgının (hılt) dengeli oluşunun bedenın sıhhatine işaret etmesi gibi, dört toplum sınıfının itidali ile de devlet düzeni sıhhat bulacaktır. İnsandaki bu unsurların birleşip ayrılmalarının bedendeki sıhhati sağlaması gibi bu dört zümrenin ölçülü biraradalığı da toplum mizacının sıhhatini sağlar. Fakat bu unsurların nicelik ve nitelik bakımından itidalini aşması halinde bozulan toplum mizacını tedavi etmek için bu salgıların bir kısmının vücuttan atılması gereklidir. Bu yüzden toplum sınıflarının birbirlerinin alanına tecavüzlerine engel olmanın gerekliliğine Osmanlı ıslahat literatüründe sıklıkla vurgu yapılmıştır.⁵⁰

⁴⁹ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr.70a-70b., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 295-296., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, III, 7-8.

⁵⁰ bkz. Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel (Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar)*, haz. Ali Can, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 22-23. Ayrıca Seyyid Hüseyin Nasr'a göre insanların sınıflara ayrılmış olması modern dünyada çağrıştırdığı pejoratif anlamın dışında geleneksel insan tipini anlamada bir anahtar işlev görür. Toplumsal sınıfların varlığı hiyerarşik değil insan tabiatının engin bir tezahürüne yönelik bir

Bedenin sağlıklı olması gibi devletin de iyi ve sıhhatli olması, tabiatlarına bağlıdır. Devletin tabiatını bozan öncelikle toplumsal sınıflardır. Fakat tikel yönden bakıldığında fertler de nizamı ve sosyal tabiatı bozan bir konumda olabilirler. Bu açıdan bakıldığında Gülşenî'ye göre halk, tabiatları itibarıyla beş sınıftır. İlki, tabiatları itibarıyla hayırlı olan ve başkalarına da hayrı olanlardır. Bunlar halkın takdir edilen sınıfı olup, devletin nizam bulması için padişahlara yakın yerde konumlandırılmalıdırlar. Yani padişahlar bu vasıfta insanları yönetici (müdebbir) olarak atamalı ve insanlar için hayır olacak vezir ve idarecileri bunlardan seçmelidir. İkinci sınıf, tabiat itibarı ile hayırlı olmalarına rağmen başkalarına hayrı ve faydası dokunmayanlardır. Bu sınıfa da en güzel şekilde muamele etmek gerekir. Üçüncü sınıf, tabiat itibarıyla ne hayırlı ne de şerli olanlardır. Bu sınıfa da hayırla muamele etmek gerekir. Çünkü istidatları kemâle erişmeye müsaittir. Dördüncü sınıf, tabiat itibarıyla şerli olup şerleri başkalarına zarar vermeyenlerdir. Bu sınıfın kimini öğütü (mev'iza), kimini kötülükten men etme ile (zehr), kimini alçak ve hakir görerek (ihanet ve tahkîr), kimini ümitlendirme ve korkutma (tergîb u terhîb) ile kimini de müjdeleme ve uyarmayla (beşâret u nezâret) doğru yola sevk etmek

vukufiyet içindir. bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev: Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 194-195. Aynı meseleye dikkat çeken Julius Evola'ya göre de kastların temel hakikati manevî hiyerarşidir. Bunu şöyle izah eder: “Kast kelimesinin, bugün pek çoklarının zannettiği gibi, yapay ve keyfi bir ayrımı ifade ettiğini düşünmek yanlıştır. Kast aynı tabiata, aynı ilgilere, aynı ilham ve aynı fitri niteliklere sahip bireyleri bir araya toplayan bir “makâm”dır. İlke olarak her bir kast bir “hakikat” ve belirli bir işlev tarafından tarif edilmektedir. Yoksa kast, önceden mevcut olup kendi hakikat ve işlevini tayin etmez. Yani bazı imtiyaz ve hayat tarzlarının, az ya da çok yapay yollarla muhafaza edilen bir toplumsal yapı içinde ebediyen müesseseleştirilmesi söz konusu değildir. Bu müesseselerin kaynağını oluşturan hakiki ilke, mükemmeliyetleri ve temsil kabiliyetleri değişen tarihi tecellileri dikkatle incelendiğinde hayatı yaşamanın yegâne ve sınıfsal bir tarzı olmadığı, aksine manevî bir tarzı (bir çiftçi, burjuva ya da savaşçı tarzı) olduğu ve toplumsal işbölümünün bu eklemlenişe tekabül edebildiği nispette, klasik tabiri izleyecek olursak, “hakikat ve adâlete dayanan” bir teşkilat yapısı vücuda geleceği görülecektir.” bkz. Julius Evola-René Guenon, *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*, çev. Atilla Ataman, Mustafa Tahrallı, İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan Yayıncılık, 2000, s. 10.

gereklidir. Beşinci sınıf, şerli olup şerleri başkalarına da bulaşanlardır. Halkın en kötöleri ve en zararlısı bu sınıftır. Tabiatları, reis-i a‘zam olan yöneticinin tamamen zıddıdır. Bu sınıftan ıslahı mümkün olanlar terbiye edilmeli, mümkün değilse ve şerleri halkın bir parçasında yaygınlaşmamışsa bu kimseler ortadan kaldırılmalıdır. Eğer bu kötülükler halkın büyük bir bölümünü kapsayacak derecede yaygın ve kitlesel ise, bu kötülüğün ortadan kaldırılması ayrıca önem ve âciliyet arz eder. Bu tür kötülükleri yok etmek için belli yöntemler izlenmelidir. Bu yöntemler, bir kısım kötülerin hapsedilmesi, bedensel tasarruflarının sınırlandırılması ve sürgün edilmesi olmak üzere üç çeşittir. Bunun yanında kötülüğü ifrat derecede olan ve halkı fesada sürükleyen bazı kimselerin suç ve mertebelerine göre bazı organlarının kesilmesi veya ıslahı mümkün değilse katledilmeleri gerekir. Bu konuda Hakk’ın koyduğu sınırları aşmamak şartı ile bu hükümler uygulanabilir.⁵¹

Sonuç

Amelî hikmet geleneği insanî tabiat merkezli bir düşüncedir. İnsan nefsinin kemâli hedefine yönelik bir ilkesellik teklif eder. Bu teklifi, insan tabiatının çoklu yapısını değerlendirerek sunar. Şehvet, gazap gibi nefsî güçlerin ve buna bağlı olarak lezzet ve fayda gibi saiklerin tesiri altında olan fiiller alanını akıl ve hayır merkezli inşa etmeye çalışır. Bu yaklaşım, hikmetin insandaki teşekkülüdür. Toplumsal teşekkül ise, bahsi geçen ilkeselliği kendinde ikame etmiş bir hükümdarın ve toplumsal sanatlar merkezli kurumsallaşmanın varlığı ile mümkün olabilir. Bu şekilde tesis edilen medenî varlık alanı, yardımlaşma ve sevgi ile ayakta durur. Yardımlaşma ve sevgi, insan tabiatını hem maddî kemâle hem de manevî yetkinliğe taşıyan iki unsurdur. Bu sebeple amelî hikmet, insan tabiatından hareketle aileyi, oradan da toplum tabiatını inşa eden bir perspektife doğru

⁵¹ Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 70b-72a., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 296-298., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, III, 8-11.

ilerler. Bu anlamda siyâset ve yönetim, insan ilişkilerini düzenlemenin yanında, doğrudan insan doğası üzerine nüfuz edebilecek küllî bir sistemin parçası haline gelir. Gülşenî bu hakikati veciz bir şekilde şöyle ifade eder:

Tabî'âtun kıvâmı nefisledür. Ve nefsin kıvâmı, akılladur. Pes, kıvâm-ı mülk dahî melik iledür. Ve kıvâm-ı melik, siyâset iledür. Ve kıvâm-ı siyâset hikmetledür. Çünkü hikmet, medîne müte'ârif ola ve nâmûs-ı Hakk dahî müktedâ ola. Nizâm-ı küllî hâsıl ola. Eğer bunların aksi ola, fitneler zâhir olub mürüvvet rusûmı münderis ola.⁵²

Osmanlı siyasî düşünce birikimi açısından Gülşenî'nin eserinin bir yenilik getirmekten ziyade felsefî ahlak geleneğinin sürekliliğine katkı sunduğu söylenebilir. Eser, Gülşenî'nin kendi birikimini yansıtmaya yanında dönemine ulaşan felsefî çabayı aktarması bakımından da önemlidir. Eserin vurgusunun ve meselelerin ele alınışının *Ahlâk-ı Nâsırî* çizgisinde olması, Osmanlı ilim havzalarında hikemî siyaset damarının canlılığına ve Tûsî'nin hikemî siyaset çizgisinin sultanların da iltifat ettiği revaçta bir gelenek olduğuna işaret eder.

Gülşenî eserinde Tûsî'nin metnine dayanmakla birlikte yer yer tasavvufî ifadeler de kullanmıştır. Fakat müellifi sûfî olsa da *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, siyâseti, irfânî yaklaşım temelinde ele almaz. Bir sûfî müelliften beklenen bakış açısının eksikliği eserde ilk göze çarpan unsurlardandır. Bu anlamda Gülşenî'nin eserinde sûfî bir kimliği tercih etmediği öne sürülebilir. Kullandığı kaynak doğrudan *Ahlâk-ı Nâsırî* olmuş ve bu izlekten uzaklaşmamıştır. Eserindeki tertip, tema ve kavramların kullanılış sırası dahi büyük ölçüde Tûsî ile aynıdır. *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye de kaynaklık eden İbn Miskeveyh ve Fârâbî'nin eserlerinden de doğrudan istifade ettiği söylenemez. Bu anlamda Gülşenî, kendisinden önceki geleneğin görüşlerini devralır. Ne konuların gelişimine, ne de ele aldığı problemlere herhangi bir ilavesinin olmadığı görülür. Bu tutumu sebebiyle eseri, amelî hikmetin

⁵² Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, vr. 72b., Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 299.

Osmanlı ayağı açısından kendisi ile benzer bir yol takip eden Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si derecesinde başarılı sayılamaz. Siyaset için çizdiği çerçeve kendisine intikal eden geleneğe katkısı açısından zayıf olsa da, medenî hikmet tasavvuruna dair değerlendirmelerinde yer yer özgün ifadelerin bulunduğunu da belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Arı, *Muhyî-i Gülşenî, eserleri ve Sîret-i Murâd-ı Cihân (inceleme-metin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2010.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Roger Crisp, Cambridge University Press, 2004.
- Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, nşr. M. Serhan Tayşi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993.
- Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir, 5. bs., Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1985.
- Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, thk. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1998.
- Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l Maarif bi-Mısır, 1961.
- Harizmî, *Mefâtihi'l-Ulûm*, thk. İbrâhim Ebyârî, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathirü'l-A'rak*, thk. Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2006.
- İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, 2. bs. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1980.
- Julius Evola-René Guenon, *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*, çev. Atilla Ataman, Mustafa Tahralı, İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan Yayıncılık, 2000.
- Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.
- Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel (Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar)*, haz. Ali Can, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1833.
- Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, haz. Abdullah Tümsek, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Muhyî-i Gülşenî, *Balaybelen (İlk Yapma Dil)*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Muhyî-i Gülşenî, *Menakıb-ı İbrahim Gülşenî*, yay. Tahsin Yazıcı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1982.

- Muhyî-i Gülşenî, *Sîret-i Murâd-ı Cihân*, Süleymaniye Kütüphanesi, (müellif hattı), Fatih, nr. 3496, 113 vr.
- Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev: Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Tahsin Yazıcı, "Muhyî-i Gülşenî", *DİA*, c. 31, İstanbul: 2006.