

**Makale Künyesi (Araştırma):** Taş, B. (2024). Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlâk-ı alâ'î'sinde edebiyat sorunsalı. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 583-601.

<https://doi.org/10.32321/cutad.1458487>

## KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ'NİN AHLÂK-I ALÂ'Î'SİNDE EDEBİYAT SORUNSALI

Bünyamin TAŞ<sup>1</sup>

### ÖZET

Günümüzde kullanıldığı biçimiyle edebiyat kavramına modern dönem öncesi Osmanlı Türk yazınında rastlanmaz. Bu itibarla anılan dönemde edebiyatı diğer insan eylemlerinden ayırıp özel, saygın ve ayrıcalıklı uğraşlardan biri olmak üzere sanat kavramı altında tasnif etmek gibi açık ve yaygın bir değerlendirme ve kavrayış biçimi de yoktur. Hâliyle söz konusu dönemde, estetik ve poetik esaslar çerçevesinde doğrudan edebiyatın kendisini konu edinen müstakil eserler yazılmamıştır. Bunun yerine edebî sözün en temel iki formu olan şiir ve düzyazıdan biri veya nadiren ikisi hakkında, fıkıh kitaplarından şair tezkirelerine kadar muhtelif eserlere dağılmış hâlde bulunan parçalı değerlendirmeler söz konusudur. Bu tür değerlendirmeleri içeren nadir eserlerden biri de *Ahlâk-ı Alâ'î*'dir. *Ahlâk-ı Alâ'î* yazıldığı günden Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar yoğun ilgi görmüş bir eserdir. Bu sebeple Osmanlı düşüncesini anlama konusunda ana metinlerden biri kabul edilmektedir. Genel bir ahlak kitabı olarak nitelenebilecek eserde dille ilgili konulardan olmak üzere gerek şiir gerek düzyazı biçiminde yazılan edebî metinler de ele alınmıştır. Bu yazıda öncelikle *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin bir problematik olarak edebî konuları ele alan bölümleri tespit edilmiş ve yazarın düzyazı ve şiire ilişkin söylemleri bütüncül bir şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

*Ahlâk-ı Alâ'î* yazarı dil konusunu ne gramer ne estetik ne de adabımuaşeret bağlamında incelemiştir. Çağdaşı birçok yazar gibi o da öncelikle ve neredeyse yalnızca sözün dinî hükmüyle ilgilenmiştir. Dolayısıyla *Ahlâk-ı Alâ'î*'de edebî sözler de dinî ölçütler çerçevesinde belirlenen ahlaki alanın bir sorunsalı olarak ele alınıp doğru-yanlış yargılamasına konu edilmiştir. Bu itibarla gerekli ve yararlı görülmeyen her türlü edebî eylem sakıncalı ve hatta yasaklı faaliyetler kapsamına sokulmuştur. Gereklilik ve yararlılığın ölçütü ise temel ihtiyaçlar ve din olarak belirlenmiştir. Yani gündelik yaşamı sürdürebilmek için gereken zaruri sözler ve dua, *Kur'an* okumak, zikir vb. dinî olanlar dışındaki her türlü sözel eylem zarar kapsamına alınmıştır. Hatta dinî olan sözler bile uygun görülmeyen kimselerce söylenmesi hâlinde musibete müstahak olarak takdim edilmiştir. Edebî faaliyet yalnızca ehlince, yani âlimlerce ve kutsal bir amaca dönük olması hâlinde meşru kabul edilip aksi her durumda gereksiz ve zararlı görülmüştür. Ancak bu konularda eser ve yazarın tam anlamıyla tutarlı olduklarını söylemek mümkün değildir.

**Anahtar kelimeler:** Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâ'î*, edebiyat.

<sup>1</sup> Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doç. Dr. bunyamintas@aksaray.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-0501-6496>

## GİRİŞ

Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 1572) ilmiye sınıfında uzun süre etkili olan Kınalızâdeliler ailesine mensup olup, soyunun diğer birçok ferdi gibi, sırasıyla müderrislik, kadılık ve kazaskerlik görevleri yürüten saygın bir Osmanlı âlimi ve devlet adamıdır. Mensup olduğu sınıfın ve yürüttüğü mesleğin doğası gereği birçok eser de telif etmiştir. Çağının üst düzey devlet görevlilerinden olan Kınalızâde Ali Çelebi daha çok bu eserleriyle hatırlanan bir kimse olmuştur. Her ne kadar kırka yakın eser yazmış olsa da aslında bir eseriyle şöhret kazandığını söylemek daha doğru olacaktır. Bu eser *Ahlâk-ı Alâ'î*'dir. Adından da anlaşılacağı üzere bu bir ahlak kitabıdır. Eserin Osmanlı ahlak yazınında özel bir yeri olduğu görülmektedir. Zira nadir eser kütüphanelerinde en çok nüshası bulunan ahlak kitaplarının başında gelmektedir (Koç, 2014, s. 13) ve sonraki yüzyıllarda Osmanzâde Ahmed Tâib (ö. 1724) ve Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi (ö. 1895) tarafından iki de özet metni çıkarılmıştır (Kahraman, 1989). Dahası modern dönem öncesinde Batı dillerine çevrilen nadir Türkçe eserlerden biridir (Oktay, 2002). Eserin metnini yeni yazıya kazandıran Mustafa Koç, gördüğü ilgi ve “*saray kütüphanesinde nüshası en ziyade bulunan ahlak kitabı* (2014, s. 13)” olmasından hareketle *Ahlâk-ı Alâ'î*'yi bir “*devlet kitabı*” olarak takdim etmiştir.

İslam ahlak yazınında seçkin bir yeri olduğu (Demirkol, 2016) ve Osmanlı nasihatname geleneğinin en önemli temsilcisi (Hagen, 2016, s. 524) kabul edilen *Ahlâk-ı Alâ'î*'de, dönemi itibarıyla, temel insan eylemleriyle alakalı hemen her konu irdelenmiştir. Hâliyle insanın en ayırt edici vasıflarından biri olan lisan/dil meselesi de eserde hacimli bir bölümün konusu olarak yer bulmuştur. Kınalızâde özel bir başlık altında takdim ettiği dil bahsinde edebiyatla alakalı konulara da girmiştir. Bu noktada *Ahlâk-ı Alâ'î*'de günümüz “edebiyat” kavramına karşılık olabilecek herhangi bir sözcük bulunmadığını peşinen belirtmemiz gerekir. Ancak sözün hemen her türünden bahsedilen kitapta edebiyat kapsamına girecek olan sözler de ayrı başlıklar altında ahlaki birer sorunsal olarak ele alınmıştır. “*Devlet kitabı*” olarak nitelenebilecek düzeyde yönetici ve elitlerin ilgisini kazanan, kendisiyle aynı türde yazılan sonraki eserlere kaynaklık eden, çok okunduğu düşünülen ve bu nedenlerden ötürü Osmanlı'nın temel ahlak kitabı sayılan bir eserde edebiyat hakkında neler söylendiğini ve orada söylenenlerin muhataplarında ne şekilde karşılık bulduğunu görmek, dönemi ve dönemin metinlerini anlama/anlamlandırma çalışmalarına katkı sunabilir. Bu çalışmada, anılan türde bir katkı ümidiyle, *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin farklı sayfaları arasında dağınık hâlde bulunan edebiyata ilişkin değerlendirmeler, konuyla ilgi düzeylerine bağlı olarak, terkip ve tasnif edilip söylem açısından incelenecektir.

## AHLÂK-I ALÂ'Î'DE EDEBİYAT SORUNSALI

Dil konusu, *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin birinci kitabının “*emrâz-ı nefsâniyyenin ferden ferden 'ilâcları beyânındadır* [nefsani hastalıkların her birinin ilaçları hakkında]” adlı dokuzuncu bölümü içinde bulunan “*zîkr-i emrâz u âfât-ı lisân* [dilinin hastalık ve bozuklukları]” biçimindeki başlıkta ele alınmıştır (Koç, 2014, s. 514-606). Dil hakkındaki bu başlığınsa kendi içinde yirmi alt başlığı vardır. Söz konusu alt başlıklardan ikisinde (altıncı ve dokuzuncu alt başlıklar) aşırı sanatlı sözler ve şiir, dilin başlıca afetlerinden/bozukluklarından birer şube olarak sunulmuştur (Koç, 2014, s. 528-532, 540-

554). *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin dille ilgili bu bölümü, müellifin de belirttiği üzere (Koç, 2014, s. 520), bütünüyle Gazzâlî'nin (ö. 1111) *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserine bağlı kalarak yazılmıştır. Alt başlıkların adları ve sırası bile *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'le aynıdır. Ancak muhtevada Kınalızâde'nin hatırı sayılır düzeyde özgün katkıları vardır. Ayrıca Kınalızâde içerikte kendi ilgi, zevk ve hassasiyetleri uyarınca bazı değişiklikler de yapmıştır. Örneğin Gazzâlî şiir konusunda daha ziyade sakındırıcı bir tutum benimserken Kınalızâde ilgili bağlamda öncelikle şiir savunusu yapmaya girişir. Gazzâlî'nin sakındırıcı rivayetlerinin bir kısmını eserine almadığı gibi fazladan *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'de yer almayan teşvik edici nakillere yer verir. Bu itibarla incelemeye mevzubahis ettiğimiz metinleri Kınalızâde'nin kendi düşüncelerinin bir mahsulü olarak kabul etmekte sakınca görmüyoruz. Ayrıca *Ahlâk-ı Alâ'î* ile *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* arasındaki farklılıklara yer geldikçe aşağıda temas edileceğini de belirtelim.

Kınalızâde toplamda yirmi alt başlıktan oluşan mezkûr bölümün girişinde öncelikle söz hakkında genel bir çerçeve çizmiştir. Bu çerçeve, diğer alt başlıklarla ve hâliyle sanatlı söz ve şiir konusuyla da bağlantılıdır. Dolayısıyla evveleminde müellifin dille ilgili söz konusu genel tasavvurlarını ele almak faydalı olacaktır.

Kınalızâde “manevi ilerleme ve kurtuluş talipleri” için lisanla alakalı bozuklukların, afetlerin en büyüğü (*a'zâm-ı âfât*) ve korkuların en şiddetlisi (*eşedd-i mehâfât*) olduğunu söyleyerek konuya giriş yapar. Akabinde insanın değerini sözleriyle tartan bir anlayışın ürünü biçiminde değerlendirilebilecek “*İnsanlar dillerinin mahsulüdür.*” anlamındaki Arapça kelimelikibarı alıntılar. Bu anlayış ister istemez söze ait her ögenin sıkı bir denetimini gerektirir. Nitekim müellif de gerek kendi dize ve cümleleriyle gerek alıntılar yardımıyla evvela sözün denetimine yönelik bu aşırı duyarlılığı ortaya koyar:

”از زبان با تو صد زیان باشد

خود زبان صورت زیان باشد

*Ez-zebân bâ-to sed ziyân bâşed*

*Hod zebân sûret-i ziyân bâşed*” (Koç, 2014, s. 514)

[Sana dilden yüz(lerce) zarar gelir. Dil, zararın kendisidir.]

Dili büsbütün zarar olarak niteleyen yukarıdaki beyit muhtemelen müellifin kendisine aittir. Beytin hemen ardından, aynı doğrultuda “*Dilim bir aslandır, bıraktığım an beni yer.*”<sup>2</sup> anlamındaki Arapça alıntıyla bağlantılı olarak mealen “yalan söz ve yalancı dil, vahşi hayvanların dişleri ve pençeleri gibi yaralayıcıdır/tehlikelidir.” sözleri sarf edilmiştir. Böylece dilin neden zararlı olduğuna dair bir gerekçe de belirtilmiş olur: Dil yalan söyleyebilir. Mealene aktardığımız mezkûr cümleyi müteakiben aktarılan Hüsrev-i Dihlevî'ye (ö. 1325) ait beyit de yalanla ilgisi sebebiyle alıntılanmıştır:

”خسرو زبان کاذب خود را صفت مکن

شمشیر چوب را کمر زر نیسته اند

<sup>2</sup> Cümle, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'de Tâvûs b. Keysân'a (ö. 725) atfen anılmıştır (Gazzâlî, 2002, s. 253; Yusuf Sıdkî el-Mardinî, 2018, s. 478).

*Husrev zebân-i kâzib hod-râ sifet me-kon*

*Şemşîr-i çûp-râ kemer-i zer ne-besteend*" (Koç, 2014, s. 514)

[Ey Hüsrev, yalancı/sahte dili kendine iş/karakter edinme. Zira tahta kılıcı altın kemere bağlamazlar.]

Müellifin konuya giriş sadedinde kurduğu ilk birkaç cümlede dilin afet olarak tasavvur edilmesini yalan söyleme potansiyeliyle gerekçelendirip sonra sözü lisanın faziletine getirmesi dikkat çekicidir. Bu yolla, konu özelinde, kötü ve iyi olanın ana sınırlarını en baştan tayin etmiştir. Kitapta dilin fazileti, yararı ve iyi olması durumu iman, zikir, *Kur'an* okuma, şükretme vb. "salih amellerin" aracı olmasıyla açıklanmıştır.

Kınalızâde dilin kötülüğü ve iyiliğine dair bu iki tutumu izhar ettikten sonra susmanın veya konuşmayı azaltmanın gerekliliği hakkındaki tavsiyelere geçer. Bu noktada susmanın değerine ilişkin rivayetlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu söyler ve çoğu *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'de de aynen iktibas edilen hadis ve sair kelamıkibar rivayetlerini aktarmaya başlar. Burada aktarılan rivayetlerde ve müellifin telifi olan manzumelerin tamamında kişinin değerinin sözleriyle ilgili olduğu ve susmanın/sükûtun önemi vurgulanmaktadır. Susmanın değerine ilişkin aktarılan rivayetlerde herhangi bir somut gerekçelendirme olmamakla birlikte yine Gazzâlî'den naklen sözün yarar-zarar durumunu kıstas alan bir taksim yapılır:

*"İmâm Gazzâlî eydür: Samt emr-i lâzım idüğine delil budur ki kelâm dört kısımdur: Muzırr-ı mahz ve nâfi'-i mahz, zarar u nef'i müstemil olan, nef' ve zarardan hâlî olandır. Muzırr-ı mahzın tekellümü câyiz degildir bilâ-şübhe. Zarar u nef'i müstemil olanın dahi kezâlik, zîrâ zararı nef'ine degmez ve'l-'anâ'u ziyâdetün. İkisinden dahi hâlî olan nâ-mücevvedir, zîrâ ki 'abes-i mahz ve tazî'-i zemân u vakt ki mucib-i hüsrân u fakîddür. Hemân nâfi'-i mahz olan kaldı (Koç, 2014, s. 520)."*

[İmam Gazzâlî şöyle der: "Susmanın gerekli bir iş olduğunun delili, sözün şu dört türden oluşmasıdır: 1. Büsbütün zararlı söz. 2. Büsbütün yararlı söz. 3. Hem yararı hem zararı olan söz. 4. Ne yararı ne zararı olan söz. Büsbütün zararlı olanı konuşmak şüphesiz caiz değildir. Hem yararı hem zararı olan söz de bunun gibidir. Çünkü zararı, yararına değmez ve zahmeti çoktur. Ne zararı ne faydası olan söz de caiz değildir. Çünkü tamamen gereksiz bir iş ve zarar ziyandan başka bir kazancı olmayan boşa vakit geçirmektir. Geriye yalnızca büsbütün yararlı olan söz kaldı."]

Bu taksime göre söz büsbütün yararlı ise söylenebilir ve diğer her durumda susulması gerekir sonucu ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki alıntının hemen devamında, ayırında olmaksızın düşülebilecek türlü "gizli afetler" sebebiyle büsbütün yararlı sözden bile kaçınmak ve susmak tavsiye edilir. Buna mukabil metinde yarar ve zararın açıklaması yapılmamıştır. Dolayısıyla sözün kötü olmasının gerekçeleri hâlâ muğlaktır. Aradığımız gerekçeler, her biri "afet" olarak nitelenen mezkûr yirmi alt başlıkta ayrıntılı olarak sunulmuştur.

Dilin afetleri olarak takdim edilen yirmi başlık bütünüyle *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'den muktebestir. Ancak bölüm içeriklerini oluştururken Kınalızâde'nin kendi özgün cümle, manzume ve yorumlarını eklediğini de hatırlatmak gerekir. Söz konusu başlıklar aynı zamanda bir sözün kötülük ve zarar çerçevesine dâhil edilmesinin ana sebeplerini ve en

başta salık verilen sükûtun gerekçelerini de gösterir mahiyettedir. Bir edebî metin, bu başlıklarda tasvir edilen her türden sözü içerebilir. Dolayısıyla edebî metinler hakkındaki özel başlıklara geçmeden önce söz için diğer başlıklarla belirlenen ana çizgileri burada anmak yararlı olacaktır. Söz konusu başlıklar ve içerik özetleri kitaptaki sırasıyla şu biçimdedir:

1. Boş, yararsız söz. Haram olan şeylerle ilgili olmamakla birlikte ne din ne dünya yararına olan sözler.

2. Fazla konuşmak. Yararlı bir konuyla alakalı olsa bile sözü boş yere uzatmak.

3. Batıla dalmak. Şarap, sefahat ve günah sözleri, haram aşk öyküleri, haksız ve zorla edinilmiş refahın (iktidar sahiplerinin merasimlerinin) anlatılması ve ahlak dışı latifeler.

4. Gereksiz çekişme ve tartışma.

5. Husumet. Önceden beri devam edegelen düşmanlık.

6. Sanatlı konuşma. Hüner göstermek amacıyla sözü türlü ögelerle süsleme.

7. Fuhuş ve küfür.

8. Lanet okumak. Beddua etmek.

9. Şarkı ve şiir söylemek.

10. Mizah. Şakada aşırıya kaçmak.

11. Alay etmek. Başkalarının söz ve davranışlarını anlatıp taklit etmek.

12. Başkalarının sırrını yaymak.

13. Yalan söz vermek. Sözünde durmamak.

14. Yalan söylemek.

15. Gıybet etmek.

16. Laf taşımak. Koğuculuk.

17. İki dilli olmak. İki insanın hasımlığını kızıştırmak için onların her birine düşmanlıklarını körükleyecek sözler söylemek.

18. Övgü. İnsanları methetmek. Şairler bu afete müpteladır.

19. Sözde meydana gelen fark edilmesi güç hata ve eksiklikler. Yakıksız konuşmak. Küfür olduğunu bilmeden bir şakayı anlatmak veya ona gülmek vb.

20. Avamın ilmin inceliklerini, *Kur'an*'ın müteşabih ayetlerini, kaza ve kader konularını, şeriat ve hikmet sınırlarının zorlu meselelerini sorgulaması.

Sözün bu şekilde sınıflandırılması konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir. Zira ikisi hariç bütün başlıklar sözün içeriğine ve amacına yönelik bir sınıflandırmanın ürünüdür. Geri kalan iki sınıflandırma ise sözün biçimiyle ilgilidir. Altıncı madde genel anlamıyla sanatlı sözü, dokuzuncu madde ise şarkı ve şiiri konu almaktadır. Yani dönemi itibarıyla edebî metnin akla en evvel gelen biçimlerini, dolayısıyla edebîliği baştan

mahkûm veya daha hafif bir tabirle meşkûk/şüpheli addetmek gibi bir tutumla karşı karşıyayız. Bu tutumun sebebini daha sağlıklı tespit edebilmek için anılan iki başlığın içeriğini burada ayrıntılı olarak incelemekte yarar vardır.

Kitaptaki sırasıyla öncelikle altıncı afet olarak takdim edilen “*tasannu*’-ı *kelâm* [sözü aşırı süsleme/yapmacık söz]” bahsini ele alalım. Kınalızâde evvela başlıkta kullandığı “*tasannu*’-ı *kelâm*” ibaresini açıklayarak problemi açıklığa kavuşturmuştur:

“*Ya’nî kelâmda istilâhât u ‘ibârât ve esâcî’ ü isti’ârât getirmege harîs ü meşgûf olmaktadır. Bu hâl dahi tullâb-ı fazîlet ve kâsib-i mesûbet olanlara câyiz degildir, zîrâ tazyî’-i evkât oldığından gayri şer’an mezmûm ve ‘aklen memnû’dur* (Koç, 2014, s. 528).”

[Yani sözde terim, (sanatlı) ibare, seci ve benzetme kullanmaya aşırı düşkün olmaktır. Bu da fazilet/erdem talep edenlere ve sevap kazanmak isteyenlere caiz değildir. Zira vakit israfı olmaktan başka şeriatça kötülenmiş ve aklen yasaklanmış bir işittir.]

Cümleden anlaşıldığı kadarıyla metin içinde terimler kullanmak, söz sanatlarına başvurmak, birbiriyle uyaklı sözcüklere yer vermek ve benzetme yapmak gibi özellikler aşırıya kaçıldığı takdirde afet sayılmaktadır. Bu noktada aşırılığın nasıl belirleneceği sorusu akla gelmektedir ki metinde bu sorunun açık bir cevabı yoktur. Ancak söz konusu sakındırmanın hangi gerekçelere dayandığı belirtilmiştir. Bu gerekçelere göre, tanımlandığı şekliyle metin kurma uğraşı, öncelikle sahip olunan zamanın boş yere harcanması olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla fayda odaklı bir değerlendirme yapıldığı sonucuna varılabilir. Konumuz söz/metin olduğuna göre, faydanın, en basit anlamıyla mesaja bağlı olduğu söylenebilir ve bu dikkatten hareketle sözün mesaj iletmenin ötesinde bir işlevinin olmaması gerektiği sonucuna ulaşılabılır. Yani sanat kastıyla sözün kendisini amaç edinmek, böylece anlam ve mesajın gerektirmediği tezyinata başvurmak vakit israfı olarak görülmektedir.

Müellif, sözü süsleme eyleminin şeriate göre kötü olduğunu belirtme sadedinde Gazzâlî’nin de referans verdiği şu iki hadisi nakletmiştir. 1. “*Ben ve ümmetimin muttakileri tekellüften/yapmacıklıktan uzağız.*”, 2. “*Benim için en sevimsiz ve benden meclisçe en uzak olanınız sersâr, mutfeyhik ve muteseddik kimselerdir.*” (Yusuf Sıdkî el-Mardinî, 2018, s. 516; Gazzâlî, 2002, s. 272). Kınalızâde hadis metinlerini Arapça verip Türkçe çevirilerini yapmamıştır. İlki için herhangi bir izah yapmazken ikinci hadiste geçen ve yukarıdaki aktarımda kalın yazdığımız üç kavramı açıklamıştır:

“*Sersâr, kesîrî’l-keâm olan kimesnedür bâtıl u ‘abes nesnelerde. Mutfeyhik, kelâmını çok ve bülend ve tumturâkla söyleyendir. Muteseddik, fesâhat üzere söylemek için şidkanî, ya’nî taraf-ı dehânını egüp izhâr-ı fesâhatda tekellüf iden kimesnedür* (Koç, 2014, s. 530).”

[Sersâr, boş ve anlamsız konularda çok konuşan kimsedir. Mutfeyhik, sözü yüksek sesle ve gösterişli söyleyendir. Muteseddik, düzgün ve kurallı konuşmak adına ağzını eğip büken ve düzgün konuşmakla gösteriş yapan kimsedir.]

Şahit gösterilen rivayetler ve bu rivayetlerin özellikle açıklanmak istenen kavramları, konunun ilk cümlesinin teyidi hükmündedir. Yani sözde faydadan/mesajdan ziyade sözün kendisini amaç edinmeyi ve bu yolla hüner gösterme arzusunu meneden bir tutum söz konusudur. Kınalızâde yukarıdaki açıklamasının ardından, anlatıldığı biçimde davranan kimselerin Hz. Muhammed nezdinde kınanmış, reddedilmiş ve onun meclisinden uzağa

kovulmuş olduklarını ifade ederek dua ederken bile seci ve benzeri süslemelerden kaçınmak gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak bazı istisnalar belirlemeyi de ihmal etmemiştir:

“Du‘âda sec‘ ü tekellüf itmek dahi mekrûh olduğu buna mü‘eyyiddür. Bir kimsene sec‘ ile tekellüf idiüp du‘â iderken e‘immeden birisi istimâ‘ idicek eyitdi: ‘N‘eylersin, rabbine fesâhat mı satarsın?’ Ammâ bî-tekellüf, ‘afven safven sec‘ vâki‘ olsa lâ-be’sdür. Nitekim ba‘z-ı ed‘iye-i me’sûrede vârid olmuşdur. (...) Ve dahi ulemâ ve hutabâ evâyl-i kütüb ü hutbelerinde irâd itdüğü kelimât-ı fasîha-i müsteca‘a ve mevâ‘iz-i âdâb-ı belîga-i musanna‘a bu kısım-ı memnû‘ ve kelâm-ı mütekellef ü masnû‘dan degildir. Zîrâ anlardan garaz kulûbu terkîk ve kabûl cânibine tahrik ü teşvîkdür. Zîrâ reşâkat u letâfet-i lafz, kabûl-i nasîhat ve te’sîr-i va‘z itmekte muhkem mü‘essirdür ve kalbi ef‘âl-i kabîhadan kabz ve a‘mâl-i hasene cânibine bast virmekte gâyet müfîddür (Koç, 2014, s. 530).”

[Duada bile seci ve yapmacık ifadeler kullanmanın çirkinliği bu hadisle teyit edilir. Bir kimse seci yoluyla zorlayarak dua ederken imamlardan biri onu işitip şöyle dedi: “Ne yapıyorsun? Rabbine fesahat mı satıyorsun?” Ancak zorlamaksızın ve kolaylıkla seci ortaya çıkarsa bir sakıncası yoktur. Nitekim bazı tesirli dualar böyledir. Ayrıca âlimlerin ve hatiplerin, kitaplarının ve konuşmalarının girişlerinde söyledikleri secili fasih ifadeleriyle ahlaka dair süslü, sanatlı öğütleri yapmacık ve zorlayıcı sözlerden değildir. Çünkü onların amacı kalpleri yumuşatarak (anlatılanları) kabul ettirmeye çalışmaktır. Zira sözün ince ve güzel olması, öğütlerin alınması ve vaazların tesirli olması hususunda çok etkilidir. Kalbi çirkin işlerden soğutma ve güzel ameller işlemeye yönlendirme konusunda çok faydalıdır.]

Görüldüğü üzere sanatlı sözün kabul edilebilir olması için üç şart belirlenmiştir. İlki menedilen üslubun bir zorlama olmaksızın kendiliğinden, kolayca ortaya çıkması; ikincisi sözün kasıtlı, daha açık bir ifadeyle manevi/kutsal bir amaca yönelik olması gerekliliği; üçüncüsü ise âlimler ve hatiplerce söyleniyor olmasıdır. Aslında bu şartların birbirinden çok farklı olmadığı ve bire indirgenebileceği söylenebilir. Zira secili ve musanna bir sözü zorlanmaksızın söylemek için insanın kavram ve bilgi sermayesinin gelişmiş olması gerekir. Müellifin zamanı için bu sermaye medrese eğitimi alan ilmiye mensubu sınırlı sayıda insanın elde edebileceği bir birikimdir. Diğer iki şart zaten açıkça bu zümreye dairedir. Kınalızâde böylece kendisinin de mensup olduğu sınıfın dinî mevzularla alakalı metinlerini, tarif ettiği kınanmış üslup özelliklerini anımsatıyor olsalar dahi, yergiden muaf tutmuştur.<sup>3</sup>

Kınalızâde, dilin afeti olarak takdim ettiği *tasannu‘-ı kelâm* başlığında yukarıda alıntılanan istisnaları belirttikten sonra konuyu tekrar “*memnû‘ u mezmûm* (yasak ve kınanmış)” sözlerin tarifine getirir ve bahsi sonlandırır:

<sup>3</sup> Buna mukabil kaynak metin olan *İhyâ‘u ‘Ulûmi‘d-Dîn*’de, ifrata kaçmamak şartıyla dinî amaçlı sözler (*elfâzu hitâbet ve tezkîr*) kınamadan muaf edilirken *Ahlâk-ı Alâ‘î*’deki gibi sözün sahibine işaret eden güçlü bir sınıfsal vurgu sezilmemektedir (Yusuf Sıdkî el-Mardinî, 2018, s. 518; Gazzâlî, 2002, s. 274). İlaveten Gazzâlî’nin metninde, *Ahlâk-ı Alâ‘î*’de anlatılan, imamlardan birinin “sıradan” bir kimseye “*Rabbine fesahat mı satıyorsun?*” tehdidini aktaran anekdotun bulunmaması da bu bağlamda dikkat çekicidir.

“*Ammâ memnû’u mezmûm olan muhâverât u muhâtabâtda – ki kazâ-yı hâcât ve tahsîl-i murâdât için söylenür ve ana ‘avâmm kelâm-ı rûzmerre dirler – anda isti’âmâl-i fesâhat ve tekellûf-i esâcî’ ve irâd-ı istilâhât u ‘ibârât ve teksîr-i teşbîhât u isti’ârât itmekdür. Zirâ tekellûf bî-fâyide ve tasannu’ bâriddür. Bâ’isi izhâr-ı fazl u temeyyüz ü riyâ vü ru’ünetdür. Ve muhâtaba ekseriyyâ kesr-i nefis ve te’ellüm icâb ider. Ve bu fi’lin sâhibi bârid ü sakîl addolunur. Ve ekseriyyâ erbâb-ı mezâhik ü mesâhir bu makûle kimesnelere taklîd ü mûhâkât idüp izhâk-ı nâs iderler. Ve bi’l-cümle fâyidesi yok ve mazarrâtı çokdur. Ol sebepten ‘aklen kabîh ve şer’an müte’alîk-i nehy-i sarîhdür (Koç, 2014, s. 530-531).”*

[Ama yasak ve kınanmış olan (şudur): Karşılıklı konuşmada – ki ihtiyaçları ve istekleri karşılamak için söylenir ve halk ona günlük konuşma der – fesahat yapmak, zorlama secilere başvurmak, terimler kullanmak ve bol bol benzetme yapmaktır. Çünkü gösteriş faydasız ve yapmacıklık soğuktur. Sebebi üstünlük iddiası, riya ve ahmaklık olup bu davranış genellikle muhatabı kırar ve üzer. Bunu yapan da soğuk ve sıkıcı addolunur. Komedyenler ve şaklabanlar böyle davrananları taklit ederek insanları eğlendirirler. Sonuçta hiçbir faydası yok ve zararı çoktur. O sebepten aklen çirkin ve şeriata göre de açıkça yasaklanmıştır.]

Bu kısımda konu günlük konuşma diliyle sınırlandırılmıştır. İnsanların günlük ihtiyaçlarını gidermek için konuşurken sanatlı bir dil kullanmaları, özetle faydasız ve dahası zararlı bir iş olarak değerlendirildiği için yasaklanmıştır. Böylece konunun en başında vurgulanan “fayda” mevzusu, bahsin sonunda da tekrar edilerek sözde iletiden fazlasını amaç edinmenin zararlı ve sakınılması gereken bir davranış olduğu yönündeki tutum pekiştirilmiştir.

Yukarıda alıntılanan cümlelerdeki kayda değer ve konumuz itibarıyla üzerinde durmamız gereken başka bir husus ise sanatlı sözün kalbe/duygulara tesirine dair farkındalıktır. Yazar sözün duygulara etkisinden bahsederken *Kur’an* ayetlerinde fesahat gözetilmesinin hikmetlerinden birinin bu olduğu yorumunu da yapmıştır. Ancak metnin genelinden anlaşıldığı kadarıyla sanatlı sözün bu işlevi, yalnızca dinî bir amaca hizmet etmesi hâlinde değerli bulunmaktadır. Sadece güzellik kastiyle veya aşk, ayrılık, ölüm, yoksulluk, zenginlik vb. insani durumların tasviri amacıyla oluşturulan, insanın türlü duygularını harekete geçiren, ama dinî bir gayeye hizmet etmeyen sanatlı metinlere değer verildiğini söylemek mümkün değildir. Zira bu türden metinlerin bir kısmına delalet eden konular üzerine söz sarf etmek, yukarıda kısaca özetlenen ana başlıkların üçüncüsünde (*havz-ı bâtil/batıla dalmak*) dilin afetlerinden sayılmıştı. Müellif anılan başlık altında batıla dalmayı mealen “haram aşk öyküleri, sefahat ve şarapla ilgili sözler, hükümdarların haksız ve zorla edinilmiş refahı ve bu cinsten sair nimetlerinin anlatılması ve ahlak dışı latifeler/şakalar (Koç, 2014, s. 526)” biçiminde açıklamıştır. Bu açıklamaya istinaden klasik edebî metinlerin başlıca konularından aşk, şarap, övgü (methiye), eğlence (bezm) ve latife hakkında genel anlamıyla menedici bir tutumdan söz edilebilir. Ancak mezkûr konuların hepsi için katı bir yasaklamaya gidildiğini söylemek de doğru olmayacaktır. Örneğin müellif bütün aşk öykülerini değil “*ahbâr-ı ışk-ı harâm*” biçiminde nitelediği türden anlatıları batıl saymıştır. Bu noktada ortaya çıkan problem ise hangi aşk anlatılarının haram, hangilerinin meşru sayıldığı meselesidir. Yazar buna dair bir açıklama yapmamıştır. Ancak kitabın başka bölümlerinde aşk hakkında söylenenlerden hareketle bir çıkarım yapılabilir.



*Ahlâk-ı Alâ'î*'nin bireysel ahlakla (*ilm-i ahlâk*) ilgili birinci kitabının dokuzuncu başlığında bazı nefsanî hastalıklardan söz edilirken aşk da anılmaktadır:

*“Ve bu emrâzın içinden ba'zı emrâz-ı mühlîkedür ki emrâz-ı müzminenin dahi aslı vü sebebi anlardır: hayret ü cehl ve galebe-i gazab u hışm u hıkd u hased ü 'ışk u emel ve betâlet ü kesel gibi. Zîrâ bu ahlâkın her birisi hadd-i nefsinde emrâz-ı mühlîke-i hâyileden olduğundan gayri niçe emrâz-ı müzmine-i reddiyyeye sebep-i müfzî ve 'illet-i dâ'idür. Çün bu emrâz-ı ahlâkın nefsi-î insânîye zararı e'ammdur. Pes bunların def'ine ihtimâm ve 'ilâclarına i'tinâ dahi etemm olmak gerek ve inşâallahu te'âlâ her birinin tarik-i mu'âlecesi şerh ü beyân olsa gerek (Koç, 2014, s. 346-348).”*

[Ve bu hastalıkların içinden hayret, cehalet, öfkeye kapılmak, kin tutmak, haset, aşk, arzu, gevşeklik ve tembellek gibi bazı yok edici marazlar (vardır) ki müzmin/kronik hastalıkların da asıl sebebi onlardır. Çünkü bunların her birisi haddizatında feci öldürücü marazlar olduğu için başka birçok müzmin hastalığın da sebebidir. Bu ahlaki hastalıkların insan nefsinde zararı pek çoktur. Dolayısıyla bunlardan kurtulmaya çalışmak ve ilaçlarını eksiksiz kullanmak gerekir. İnşallah her birinin nasıl iyileşeceği açıklanacaktır.]

Kınalızâde aşkı nefse ait, yani ruhsal hastalıklar arasında saydıktan sonra, yeterince ayrıntı vermeksizin, insan-insan aşkını ima eden sözler sarf eder. Yukarıdaki cümlelerin devamında, ruhsal bir durum olarak değerlendirilen aşkın insan bedenine etkisi bağlamında, mealen şu açıklama yapılır: “Nefste aşk durumu ortaya çıkarsa bedende sararma ve sevgiliyi görme hâlinde ise gayriihtiyari titreme görülür (Koç, 2014, s. 348).” Yapılan bu açıklamadan hareketle tarif edilen aşkın, insan-insan aşkı olduğu sonucuna ulaşmak yanlış olmayacaktır. Yani müellif insan-insan aşkını öfke, kin ve haset gibi yerilen duygular arasında görmektedir. Nitekim kitabın vakarla ilgili bir başka bahsinde insanın hayattaki her türlü zorluk ve mükafatı bir görmesi hasleti övülürken bu hâlin ancak aşk menzillerinin zirvelerine ulaşanlara mukadder olduğu söylenmiştir (Koç, 2014, s. 208). Burada ifade edilen “aşk menzilleri” nitelemesinin ilahi aşka dönük olduğu açıktır.

*Ahlâk-ı Alâ'î*'de aşka dair daha kesin tanımlar, kitabın ikinci bölümünde özel bir fasıl açılan muhabbet konusu bağlamında yapılmıştır. Kınalızâde'nin muhabbet tanımı oldukça sade ve açıktır: “Mahabbet mücib-i ittihâd ve ittihâd kurb-i mübdi'-i zü'l-celâldür. [Muhabbet birlik, birlikse yüce yaratana yaklaşmaktır.] (Koç, 2014, s. 854)” Böylece muhabbet, yani sevgi konusu doğrudan dinî bir bağlama çekilmiştir. Aşk ise muhabbet konusunun bir cüzü olarak değerlendirilmiştir. Eserde basit tanımı, “yalnızca bir kişiye duyulan aşırı sevgi” biçiminde yapılan aşk, amacına bağlı olarak ikiye ayrılmıştır:

*“Ve 'ışkın 'illeti yâ ifrât-ı taleb-i lezzet yâ ifrât-ı taleb-i hayrdur. Evvelki 'ışk-ı behîmî vü mezmûmdur. Ve anın 'alâmeti oldur ki muhibbin ekser-i istihsânı a'zâ ve şekl-i mahbûba olur, husûsen a'zâ-yı vikâ' u efhâz u erdâf gibi. Sâde-rû cüvânlarla ve nisâ kısmına olan mahabbet ekser bu kısımdur. Ekser didik, zîrâ ba'zı sâlikler suver-i hisân mahabbetine giriftâr olup cemâl-i mukayyed zımnında cemâl-i mutlak müşâhedesin da'vâ iderler. İkinci 'ışk-ı rûhânî ve mahmûddur. Ve anın 'alâmeti oldur ki muhibbin ekser-i istihsânı mahbûbun ahlâk u şemâyiline olur. Meşâyih-i 'izâm ve 'ulemâ-yı kirâma olan 'ışk bu kısımdur (Koç, 2014, s. 858-860).”*

[Ve aşkın sebebi ya lezzet isteğinde ya da hayır arzusunda aşırıya gitmektir. Evvelkisi hayvani aşk olup kınanmıştır. Ve onun alameti; sevenin beğenisi daha çok sevgilinin görünüşü ve organlarıyla, özellikle cinsel birliktelik, fuhuş ve benzeri için olur. Parlak oğlanlara ve kadın kısmına yönelik sevgi genellikle bu türe girer. Genellikle dedik, çünkü bazı tarikat yolcuları güzellerin suretine tutulmakla “izafi güzelliğe bakarak mutlak/ilahi güzelliği seyretme” iddiasında bulunurlar. İkincisi ruhani ve övülmüş olan aşktır. Ve onun alameti; sevenin beğenisi daha çok sevgilinin ahlak ve karakteriyle ilgili olur. Büyük şeyh ve âlimlere âşık olmak bu türe girer.]

İfadeler oldukça açıktır. Aşk ikiye ayrılıp tensel beğeni ve cinsel hazları içeren insan-insan aşkı, hayvani bir sevme biçimi olarak takdim edilmiş ve kınanmıştır. Ahlak ve karakterlerinden ötürü din ulularına karşı duyulan aşırı sevgi ise ruhani aşk olarak takdim edilip övülmüştür. Ancak dikkat edilirse Kınalızâde aşkı veya âşıkları tensel ve ruhsal olmak üzere ikiye ayırmakla birlikte arada üçüncü bir gruptan daha söz etmiştir. Bunlar izafi güzelliğe, yani insan cemaline bakarak mutlak olan tanrısal güzelliği seyrettiklerini iddia etmektedir. Aradalar, çünkü sözlerinin veya eylemlerinin tensel olduğu gözlemlendiği hâlde amaçlarının tensel olduğunu savunuyorlar. Yukarıdaki cümlelerden hareketle Kınalızâde'nin bu gruba karşı tarafsız kaldığı gibi bir sonuca ulaşılabilir. Ancak ilerleyen satırlarda İbnü'l-Fârız (ö. 1235), Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 1390) ve Molla Câmî'yi (ö. 1492) anarak sözlerinin faydalarından ve talipleri teşvik edici olmalarından bahisle bunların şiirlerini övmüştür (Koç, 2014, s. 862-864). Dolayısıyla yukarıda haram aşk anlatıları olarak okuduğumuz “*ahbâr-ı ışk-ı harâm*” nitelemesi ile insan-insan aşkını konu alan metinlerin kastedildiği, ancak dinî yarar sağladıkları düşünülen bazı tasavvufî metinlerin bu olumsuz nitelemeden muaf tutulduğu söylenebilir.

Benzer bir mukayese ile klasik edebî metinlerin başlıca konularından olan şarap, övgü (methiye), eğlence (bezm) ve latife içerikli metinler de dinî bir fayda sağlamamaları hâlinde “batıla dalmak” kapsamında değerlendirilmiştir denilebilir. Bu noktada menedilen konular arasında olan övgü bahsi de ayrıca üzerinde durulmaya değerdir. Zira Kınalızâde'nin kendisi, eserinde Osmanlı padişahlarını ve veziriazam Semiz Ali Paşa'ya (ö. 1565) övmekten geri kalmamıştır. Yine münşeatında yer alan, sadrazam veya veziriazam olan kimseler için yazılmış kutlama metinlerinde de hatırı sayılır düzeyde övgüler bulunmaktadır. Aşağıdaki beyit onlardan biridir:

“*Ben du'â eyleyicek devletine Rûh-ı emîn*

*Sıdk ile küngüre-i 'arşdan ider âmîn*” (Yalçınkaya, 2019)

[Ben onun bahtına/iktidarına dua edince Cebrail arşın tepesinden içtenlikle “amin” der.]

Oysa *Ahlâk-ı Alâ'î*'de gerek yukarıda andığımız yerlerde gerek başka bağlamlarda bu tutum yerilmiştir. Kitabın nefsi korumak bahsinde övgü yüzünden; gurura kapılmak, gevşemek, fazilet aramaktan vazgeçmek ve kişinin kendinde olmayan meziyetlere de sahip olduğunu zannetmesi gibi kötü sonuçların ortaya çıkabileceği söylenmiştir (Koç, 2014, s. 334-336). Konunun devamında ise ilim yoluna giren bazı kimselerin, övücülerin şerhleri yüzünden kendisini allameicihan sanıp kâh düzyazı kâh şiir biçiminde şaşılmalı eserler (*te'lifât-ı acibe*), garip metin ve şerhler (*şürûh u mutun-ı garibe*) ortaya koyarak

maskara oldukları ileri sürülmüştür. Burada muhtemelen ulema silkine mensup olanlarca yazılan “aşk, şarap, övgü (methiye), eğlence (bezm) ve latife içerikli” metinler kastedilmiştir.

Hatırlanacağı üzere övgü konusu, eserde dilin başlıca yirmi afetinden biri olarak özel bir başlık altında da ele alınmıştı (Koç, 2014, s. 580-586). Bu kısımda övgünün yedi tür afeti bulunduğu söylenmiştir. Bunlardan altısı Gazzâlî'den nakledilirken bir tanesi müellifin kendi tasarrufudur. Afetler, beşi övene ve ikisi övülene ait olmak üzere, sırasıyla şu şekildedir: 1. Övgüde çokluğun/abartının yalana sebep olması. 2. Riya. Gerçek bir muhabbet olmadığı hâlde övgü yapmak. 3. Bir insanı zahit, veli veya takva ehli olmak gibi kanıtlanması mümkün olmayan vasıflarla övmek. 4. Bir fasığı/günahkârı överek mutlu etmek. 5. Övücünün zillete düşmesi, aşağılanması. 6. Övülen kişinin kibrine sebep olması. 7. Övülen kimsenin, övgüde söylenenlerin kendinde gerçekten de var olduğunu düşünerek daha iyi olmak için çabalamaktan geri durması.

Kınalızâde mezkûr maddeleri açıklarken iki yerde özellikle şiir ve şairlerden söz etmiştir. Bunlardan birincisi yalanan vurgulandığı ilk maddedir: “*Fakîr eydürin şu'arâ bu âfete mübtelâ oldukları zâhir ü hüveydâdur* [Ben fakir, şairlerin bu afete müptela olduklarının apaçık ortada olduğunu söylüyorum] (Koç, 2014, s. 582).” Bu cümle Gazzâlî'nin eserinde yoktur. Yani sözü özellikle şairlere getirmek, Kınalızâde'nin konuya dair hassasiyetini gösterir. Müellif yukarıdaki cümlenin ardı sıra Nizâmî'nin (ö. 1214?), “*Şiir sanatıyla meşgul olma. Şiirin en güzeli, en yalan olanıdır.*” mealindeki meşhur bir beytini aktardıktan sonra tehdit tonuna geçer: “*Belki ba'zı kesret-i cehl ve killet-i takvâ sebebi ile küfre dahi mürtekip olur* [Belki onların bazıları cehaletin fazlalığı ve takvanın azlığı sebebiyle küfre bile düşerler.] (Koç, 2014, s. 582).” Bu durumun bir örneği olarak Arap şairi Mütenebbî'nin (ö. 965), “*Yudum yudum içtiklerimin damağımdaki tadı tevhitte daha tatlı* (Koç, 2014, s. 1121).” anlamındaki beytini aktarır. Yalana ve şiirde gerçek dışı sözler sarfetmeye dair vurgunun, bağlamın esas konusu olan övgüden sakındırma amacının önüne geçmiş olması dikkat çekicidir. Bu tavır, şiirin veya iyi şiirin büsbütün yalan olduğuna yönelik yerleşik bir kanaatin sonucu olarak okunabilir. Nitekim Nizâmî'nin yukarıda alıntılanan beytinde söylenen tam olarak budur. Hiç şüphesiz bu kanaatin asıl kaynağı, yapmadıkları şeyleri söylemeleri sebebiyle şairlerin *Kur'an*'da yerilmiş olmasıdır (Şuara, 26/225-226). Kınalızâde'nin, şairleri yalan dolayısıyla yererken bu mesajı Nizâmî'nin şiiri yardımıyla pekiştirmeye veya güzelleştirmeye çalışması en hafif tabirle bir çelişki gibi görülebilir. Dahası, *Ahlâk-ı Alâ'î* bir kısmı müellife ait olan birçok şiirin bulunduğu bir eserdir. Demek ki Kınalızâde eserinde yer verdiği şiirleri, kınadığı türden metinler olarak görmemektedir. Yahut ulema ve şair kisvesinin bir aradalığının sebep olduğu gerilimi idare edememekten kaynaklı bir çelişki söz konusudur. Müellif bu konudaki çelişkili tutumunu aşağıda incelenen bağlamda da sürdürmektedir.

Övgünün afetleri bağlamında şiir ve şairin konu edildiği diğer madde, övücünün zilletine vurgu yapan beşincisidir. Beşinci afet, Kınalızâde'nin kendi tasarrufu olup dördüncü afetin içinde zikredilmektedir:

“*Fakîr eydürin mâdihe bir âfeti dahi budur ki zillet lâzım olur. Mü'mine vâcibdür ki kendüyi mevzi'-i zilletten sakına, husûsan ki medh tama'-ı dünyâ için ola. Husûsan bu*

*zamânede ki cûd u kerem bi'l-küllîyye mün'adim ve medh-i fasîh ile şükufte olup istimâ'-ı medîh itmek kasr-ı virân gibi esâsı münhedim olmuştur. Ümerâ-yı zamân bir şâ'irin elinde kasîde görse cân başına sıçrar ve bir belîğ küt'asında dürler nazm idüp sunsa ıztırâbdan ecel terleri döker* (Koç, 2014, s. 582-584).”

[Ben fakir, övücünün bir afeti de zillete düşmesidir, derim. Mümin kişinin, özellikle övgü dünya istekleri için olduğunda, kendini zilletten sakınması gerekir. Özellikle zamanede cömertlik tamamen yok olmuş ve fasih övgülerle mutlu olup methiye dinleme (âdetinin) harap bir saray gibi temeli yıkılmıştır. Zamane yöneticileri bir şairin elinde kaside görse (korkudan) canları başlarına sıçrar ve (şair) belîğ bir kıtaya inciler dizip sunsa ıstıraptan ecel terleri dökerler.]

Metnin bu kısmında, övgü eylemi, fiilin kendisinde bir kötülük bulunduğu için değil, muhatabın değer bilmezliği yüzünden menedilmiştir. Görüldüğü üzere ne şair ne de şiir veya kaside kötü addedilmektedir. Bilakis fasih, belîğ ve inci gibi olması hâlinde şiirin kıymetli sayıldığı anlaşılmaktadır. Sadece bu ifadelerle bakınca, eğer yöneticiler değer bilir olup boş çevirmek suretiyle şairin zilletine/aşağılanmasına sebep olmasa, onlara övgü nitelikli kasideler sunmakta bir beis görülmediği neticesine varılabilir. Ancak bu cümlelerden çıkardığımız sonuç, bağlamın geri kalanıyla tam anlamıyla mutabık değildir. Zira daha övgü bahsinin ilk maddesinde şairlerin yalana müptelalığında söz edilerek bu durum eleştirilmişti. Bu noktada övgünün beşinci afeti olarak takdim edilen zillet bahsinin, müellifin tasarrufu olup, Gazzâlî'nin metninde bulunmadığını hatırlamak faydalı olur. Nitekim ilk maddede konunun şiir ve şaire getirilmesi de müellifin tasarrufuydu. Dahası Gazzâlî övgü konusunun hiçbir yerinde şiir ve şairden söz etmemiştir (Yusuf Sıdkî el-Mardinî, 2018, s. 669-675). Konu özelinde andığı örneklerde de şiir yoktur. Övgü konusunun Kınalızâde'ye derhal şiir ve şair kavramlarını çağrıştırmaması, müellifin ve onun ait olduğu bağlamın koşullarını yansıtan bir durum olarak görülebilir. Buradan da, ilk ikisi müellifin kendisiyle ilgili olmak üzere, şu beş sonuç çıkarılabilir: 1. Kınalızâde ulemadan olmakla birlikte şairlik vasfını kendine uzak görmemektedir. 2. Şairliğin dinî öğretide şüpheli sayıldığı kabulü, Kınalızâde'nin tam anlamıyla çözüme kavuşturamadığı bir psikolojik gerilime sebep olup yargı ve eylemlerinde çelişkiler ortaya çıkarmıştır. 3. Övgünün muhatabı nüfuz sahibi kimselerdir. 4. Övme işi şaire aittir. 5. Nüfuz sahipleri, yazdığı övgünün karşılığını şaire vermelidir.

Şiir mevzusuna, bu yazıya esas teşkil eden ve sözün dokuzuncu afeti olarak takdim edilen “*gınâ itmek ve şî'r söylemek* [şarkı ve şiir söylemek]” biçimindeki diğer ana başlıkta tekrar dönülür. Başlıkta takdim edilen şarkı konusu bu yazının ilgisi dâhilinde olmadığı için yalnızca şiir hakkında söylenenlere bakacağız. Kınalızâde ayrıntıya girmeden önce sema, şiir ve vezin terimlerini açıklar. Şiir ve vezinle ilgili açıklamaları şu şekildedir: “*Şî'r hod meşhûrdur ki bir kelâmdur ki an-kasdin mevzûn kılınmışdur. Vezn bir hâldür ki tab'-ı selîm anı derk idüp nâ-mevzûn olandan fark eyler* [Bilindiği üzere şiir, kasıtlı olarak vezinli/ölçülü kılınmış olan bir sözdür. Vezin ise sağduyunun anlayıp vezinsiz olandan fark ettiği bir durumdur.] (Koç, 2014, s. 540-542).” Bu kısa açıklamadan iki sonuç çıkarabiliriz: 1. Kınalızâde'ye göre şiir vezinli, yani heceleri belirli ölçülere göre sıralanan sözdür. 2. Vezinli sözü ölçsüz olandan ayırmak, bu konuda sağduyu sahibi olmayı gerektirir.

Metinde *tab'-ı selîm* biçiminde geçen ve bizim *Lugatnâme*'ye istinaden<sup>4</sup> *sağduyu* şeklinde aktardığımız terkip, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin (ö. 1788) *Istîlâhâtü'ş-Şi'riyye*'sinde de benzer anlamda kullanılmıştır. Müstakimzâde *tab'-ı selîm* kimselerin, aruz ilmine ihtiyaç duymaksızın, doğalarında olan zeka kuvveti ile vezinli sözü seçebileceğini söyleyip her ne kadar “*arûzîler katında mevzûn* [aruz bilginleri nezdinde ölçülü]” addedilse de aruzla yazılan her sözün “*tab'a mevzûn* [mizaca/ruha ölçülü/uygun]” gelemeyeceğini ve “*sakîl* [ağır, sıkıcı]” olabileceğini belirtir (Tolasa, 1986). Bu açıklamalar şairliği ve şiir okuyuculuğunu maddi ölçütlerden azade, Tanrı vergisi veya doğuştan gelen, yani ilham veya dehayla bağlantılı “iyi” bir yetenek olarak değerlendiren bakış açısının mahsulüdür. Şiir söylemenin afet olarak takdim edildiği bir başlığın altında, şiire dair duyarlılığın *tab'-ı selîm* gibi metafizik çağrışımları da bulunan olumlu bir terkiplerle nitelenmesi kayda değerdir. Oysa kaynak metin *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*'de, “*Şiir ise güzeli güzel, çirkini çirkin olan bir sözdür* (Yusuf Sıdkî el-Mardinî, 2018, s. 537; Gazzâlî, 2002, s. 285).” biçiminde daha sade ve nötr bir tanımlama yapılmıştır. Bu tanımın hemen sonrasında ise yalnızca şiirle meşgul olma durumu kınanmıştır. Kınalızâde bu kınama kaydına da yer vermemiştir.

Kınalızâde konumuz özelinde öncelikle vezinli sözün/şiirin, Hz. Muhammed'in de şiir dinlemiş olmasından hareketle, yalnızca biçimsel özelliği sebebiyle kategorik olarak haram sayılamayacağını belirtmiştir. Bu bağlamda örnek verdiği ilk şiir ise Ka'b b. Züheyr'in (ö. 645?) *Kasîdetü'l- Bürde*'sidir. Bilindiği üzere bu şiirin 14 beyitlik nesibi, Suâd adıyla hitap edilen bir sevgiliye yazılmış âşıkane dizelerden müteşekkildir. Kınalızâde, *Kasîdetü'l- Bürde*'yi, “*Ayrılıp gitti Suâd, bugün kalbim çok üzgün* (Kaya, 2018, s. 32).” anlamındaki ilk dizesiyle takdim ederken neyi amaçladığını söylememiştir. Ancak konu özelinde Gazzâlî'nin söz etmediği bu rivayeti onun aktarmış olması bizce rastlantı değildir. Güler'in (2021, s. 2) de dikkat çektiği üzere, şiirin meşruiyeti tartışmaları bağlamında *Kasîdetü'l- Bürde* rivayetine birçok Osmanlı kaynağının atıfta bulunmuş olması, aşk konusunu meşrulaştırma arzusuna yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar Kınalızâde'nin bu yolda açık bir beyanı olmasa da “helal” şiirin ilk örneği olarak Ka'b b. Züheyr'in aşk dizesini alıntılanması ve akabinde Hz. Muhammed'in beğenisini rivayet etmesi, belki gayriihtiyari olarak, âşıkane şiir tarzını kurtarma çabalarına katıldığını gösterir. “Gayriihtiyari” diyoruz, zira yukarıda “haram aşk anlatıları” bahsinde, müellifin beşerî aşka ve bu aşkın söylemeleştirilmesine yönelik olumsuz tutumunu göstermiştik. Eğer burada âşıkane şiir için kasıtlı ve ihtiyari bir savunuyu yapsaydı, bu apaçık bir tutarsızlık olurdu. Daha önce övgü konusu özelinde yazarın söylem ve eylemleri arasında, hatta söylemlerinin doğrudan kendisinde bile tutarsızlık olduğuna temas etmiştik. Övgü bahsinde olduğu gibi aşk konusunda da ulema ve şairlik kisvelerinin uzlaştırılamamasından kaynaklı gerilimin ortaya çıkardığı bir çelişkiden söz etmek mümkündür.

Kınalızâde şiirin meşruiyeti sadedinde *Kasîdetü'l- Bürde*'yi andıktan sonra aynı minvalde olan referanslarla hükmünü pekiştirmeye çabalar. Bu doğrultuda tıpkı Ka'b b. Züheyr gibi Nâbigâ el-Ca'dî (ö. 685?) ve Hassân b. Sâbit'in (ö. 680?) de şairlikleri

<sup>4</sup> *Tab'-ı selîm* terkiibi, *Lugatnâme*'de “*karîha-i nîk* [kendiliğinden ortaya çıkan iyi düşünme kuvveti]” biçiminde açıklanmıştır (Dehkhodâ, 1998, s. 13742).

münasebetiyle Hz. Muhammed'in iltifatına mazhar olduklarını aktarır. Bu rivayetlerden, “*ol hazrete medâyih ve küffâra ehâcî* [Hz. Muhammed'e övgü ve kafirlere hiciv] (Koç, 2014, s. 548)” söylemesi için Hassân b. Sâbit'e Mescid-i Nebevî'de bir kürsü konulduğuna dair olanı konumuz bağlamında önemlidir. Çünkü rivayet, aynı zamanda yasak olmayan şiirin niteliğini de (“iyi”nin methi, “kötü”nün yergisi) gösterir mahiyettedir. Bu sayılanlardan başka eserde Hz. Ebubekir (ö. 634), Hz. Aişe (ö. 678) ve Bilal-i Habeşî (ö. 641) şiir okuyan, Lebîd b. Rebîa (ö. 660/661) ise şair sahabe olarak anılıp okudukları şiirlerden örnekler verilir. Bu bağlamda sarf edilen asıl dikkat çekici cümle ise şudur:

“*Ve ‘âmme-i ashâb ve hulefâ-i râşidîn, husûsen emîrû'l-mü'minîn ya 'subu'l-muvahhidîn nazm-ı eş 'âr itdükleri şuyû' u iştihâr tutmuşdur* (Koç, 2014, s. 548).”

[Ve sahabenin hepsi ve dört halife, özellikle müminlerin emiri ve Müslümanların başının (Hz. Ali) şiir nazmettikleri (bilgisi) meşhurdur.]

Böylece dinin kaynağına en yakın olan insanların hepsi şiirle ilişkili gösterilerek kategorik bir yasağın olamayacağı fikri teyit edilmiştir. Hatta bu kayıtların, teyit etmenin ötesinde, teşvik biçiminde okunması dahi mümkündür. Nitekim eserde “*ba'zı üdebâ*”dan naklen “*Sahabe şiir söylüyor, nesir yazıyordu. Bunu anlamayan kavimden Allah'a sığınırız* (Koç, 2014, s. 548).<sup>5</sup>” rivayetinin alıntılanması da bu şekilde anlaşılmaktadır. Kınalızâde, yukarıda aktarılan açıklamaları yaptıktan sonra konuyu Hz. Muhammed'e getirip “*Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da. Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur'an'dır* (Yasin, 36/69).<sup>6</sup>” mealindeki ayete gönderme yaparak onun şiirden “*ma'sum* [temiz, korunmuş]” olduğunu belirtmiştir. Ancak bu durumu ifade ederken dahi “*şi'r ne denli latîf ü râyik ise ol hazrete şâyeste ve lâyık olmayup* [şiir ne kadar hoş ve saf olsa da Hz. Muhammed'e yakışmayıp] (Koç, 2014, s. 548)” diyerek şiiri olumlamaktan geri durmamıştır. Mezkûr ayette şiirin Hz. Muhammed'e yakıştırılmaması gerçekliğinin ise “*şi'r hadd-i nefsinde bâtil ve kelâm-ı manzûm mutlakâ mezmûm* [şiir ve ölçülü söz batıl yahut kınanmış] (Koç, 2014, s. 548)” olduğu anlamında değil, *Kur'an*'ın beşer sözü olmadığına ifadesi meramında anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür. Şiiri müdafaa sadedinde bununla da yetinmeyip, anılan ayette işaret edildiği üzere, icazın şiire muhtemel tutulmasından hareketle şiirde “fazilet” olduğu yorumuna yer vermiştir:

“*Ba'zı fuzalâ dimişlerdür ki bu fazîlet-i şi'rin delîl-i bahîri ve hüccet-i kâtî'asıdır ki i'câzı ana muhtemel tutalar ve anı mu'cizlik ihtimâline müştemil kılalar:*

شعر در نفس خویشتن بد نیست

نزد اهل دل این سخن رد نیست

نالہ من ز خستت شرکاست

تن چو نالم ز شر ایشان کاست

Şi'r der-nesf-i hiştên bed nîst

<sup>5</sup> Mustafa Koç, Takiyuddîn el-Hamevî'nin (ö. 1434) *Hizânetü'l-Edeb*'ine referansla cümlenin Zeynuddîn bin el-Verdî'nin (ö. 1349) bir hutbesinde geçtiğini belirtmiştir (2014, s. 1118).

<sup>6</sup> Ayet meali, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *kuran.diyaret.gov.tr* adresli genel ağ sayfasından alınmıştır.

*Nezd-i ehl-i dil în suhan red nîst*

*Nâle-i men zi-hisset-i şurekâst*

*Ten çu nâlem zi-şerr-i îşân kâst*" (Koç, 2014, s. 548-550)

[Bazı değerli kimseler demişlerdir ki: İcazı ve mucizevilik imkânını onda muhtemel görmeleri şiirin değerinin apaçık ve kesin bir delilidir:

Şiir, kendisi olmaklığından ötürü/zatı itibarıyla kötü değildir. Gönül ehli, bu sözü reddetmez. Benim inlemem akranların (şiir konusundaki) hasisliği/anlayışsızlığı ve ney gibi olan bedenimin zayıflığı ise onların şerleri dolayısıyladır.<sup>7</sup>]

Müellifin söz konusu bölümde şiir hakkında yazdıkları, bölüm başlığının çağrıştırdıklarıyla çok da uyumlu değil gibidir. Hatırlanacağı üzere başlık "şiir ve şarkı söyleme afeti" biçimindeydi. Oysa içerikte şiir konusunda yapılan açıklamalar, başlangıçta şiirin meşruiyetine ve hatta "faziletine" dair uzun uzadıya savunulardan ibarettir. Bölümün son cümlelerine gelinceye kadar şiirin afet olmasını gerektirecek konulara değinilmemiştir. Yalnızca şarkı bahsinde (Koç, 2014, s. 542, 544), şarkının haramlığını gerektirecek özellikler olarak sözlerinin "eş'âr-ı fuşş [fuhuş şiirleri]" ve anlattıklarının "vasf-ı hüsn ü cemâl ü hadd ü hâl ve firâk u visâl [(sevgilinin) yanağı, beni, güzelliği ve ayrılıp kavuşma hakkında]" olmasına değinilmek suretiyle "kötü şiir"e dair dolaylı bir açıklama yapılmıştır. Buradaki dolaylı açıklamalara istinaden klasik şiirin başlıca konularından olan insan-insan aşkının ve aşkın klasik şiirdeki yerleşik anlatım biçiminin müellifçe meşru addedilmediği sonucuna ulaşılabilir. Müellifin, insan-insan aşkının şiirde söylemleştirilmesine karşı olan bu tutumu, yukarıda başka bağlamlarda da teyit edilmişti. Nihayet bu bölümün sonucu hükmündeki cümlelerinde de benzer bir çerçeveye sunar:

*"Ve şî'r hükmi dahi merkûm ve esnâ-yı beyân-ı hükmi-ginâda ma'lûm oldu ki şî'r mutlakâ harâm ve 'hucrun mine'l-kavli ve halfun mine'l-keâmî' degildür ki hadîs-i 'İnne mine'ş-şî'ri le-hikmeten' andan kâşif ve niçe eş'âr-ı ulemâ mecma'-ı ulûm ve menba'-ı letâyîf ü ma'ârifdür. Ne'am şî'r, fuşş-i kelâm ve zikr-i hamr u gulâm ve derc-i fevâhiş ü âsâm ve hicv-i ehl-i İslâm'a muhtevî ve müştemil ise kerâhet ü hurmet mukarrer ve hull u ibâhata nâ-muhtemeldür. Hadîs-i şerifte ki 'Le-en yemtelî'e cevfu ahadikum kayhen hayrun min en yemtelî'e şî'ren' buyurdıklarından ba'zı ulemâ katında bu şî'rdür (Koç, 2014, s. 554)."*

[Ve şiir, yukarıda yazıldığı ve şarkının hükmü açıklanırken belirtildiği üzere kesin olarak yasaklı ve küfür addedilmiş değildir. "Gerçekten kimi şiirde hikmet vardır." hadisinin ortaya koyduğu üzere âlimlerce yazılan birçok şiir ilimleri toplayan irfan ve güzellik kaynağıdır. Evet, eğer şiir fuhuştan, şaraptan, genç oğlanlardan söz edip kötülük ve günahları bir araya getirirse ve Müslümanların kötülenmesine dair olursa yasaklığı ve haramlığına karar verilir ve serbest olması ihtimal dışı olur. Bazı ulemaya göre "Sizden birinin karnının irinle dolması, şiirle dolmasından daha hayırlıdır." hadis-i şerifinde kastedilen işte bu tür şiirdir.]

<sup>7</sup> Beyitler Molla Câmî'nin (ö. 1492) *Heft Evreng* (1997, s. 125) adlı yedi mesnevilik külliyyatında *Silsiletü'z-Zeheb* içinde yer almaktadır.

Bu kısımda söylenenler, konu hakkında yukarıdan beri anlatılanların hulasası mahiyetindedir. Dolayısıyla, daha önce de dikkat çekildiği üzere, Kınalızâde dinî bir amaç doğrultusunda yazılan şiirleri “hikmet” çerçevesine dâhil edip meşru ilan ederken başka türlü şiirleri “afet” kapsamına almıştır. Dahası, meşru şiirleri “eş‘âr-ı ulemâ [âlimlerin şiirleri]” kaydıyla belli bir sınıfa mahsus kılmaktan da geri durmamıştır. Meşru görmediği şiirleri ise “fuhuştan, şaraptan, genç oğlanlardan söz edip kötülük ve günahları bir araya getiren” metinler biçiminde, oldukça açık bir şekilde tarif etmiştir. Burada üzerinde ayrıca durulması gereken bir başka husus, meşru görülmeyen şiirin bir vasfı olarak “hicv-i ehl-i İslâm [Müslümanların kötülenmesi]” kaydına yer verilmesidir. Zira *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin muhatabı Müslüman ahalidir. Müslüman bir şairin kendi dinini ve Müslümanlığından ötürü dindaşını kötülmesi zaten beklenmez. Müslüman olmayan bir kimseye ise haramdan söz edilmez. O hâlde burada ya gereksiz bir açıklamaya yer verilmiş ya da başka bir anlam kastedilmiştir. Bizce gereksiz bir açıklamaya yer verilmemiştir. Zira ilgili terkiplerle kastedilen mananın, “Müslümanların kötülenmesi” biçimindeki aktarımda yeterince ortaya çıkmadığı muhakkaktır. Bağlama dikkat edilirse evvela âlimlerin yazdığı şiirlerin olumlandığı ve sonrasında ise klasik şiirin aşk ve şarap gibi genel konularının zemmedildiği görülecektir. Klasik şiirde bu sayılanlarla birlikte en sık rastlanan konularından biri de zâhid tipinin yerilmesidir. Metinde şairlerin sakındırıldığı mevzu da bu olmalıdır. Çünkü klasik şiirde âşık tipinin muhalifi olarak yerilen zâhid daima dindar kimliği temsil eden vaiz, fakih, imam, müderris, şeyh vb. unvanlarından, mescide devamından ve türlü ibadetlerinden bahisle şairin hedef tahtasında olmuştur.<sup>8</sup> Hâliyle bu durumu, düz mantık çerçevesinde, “Müslümanın yerilmesi” olarak görmek gayet olağandır.

## SONUÇ

Genel bir ahlak kitabı olarak yazılan *Ahlâk-ı Alâ'î*'de insan yaşamının en temel araçlarından biri olan dil de geniş bir şekilde ele alınmıştır. Kınalızâde, kitabının ilgili kısmını, Gazzâlî'nin İslâmî ilkeler çerçevesinde telif ettiği *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinden uyarlamıştır. Dolayısıyla dil mevzusu da evrensel işlevi ve/veya geleneksel görgü kuralları uyarınca değil, kaynak eserle uyumlu olarak, lisanın çıktısı olan söze din tarafından belirlenen yasaklar ve ruhsatlar bağlamında ele alınmıştır. Yani insanın her türlü sözel eylemi, ölümden sonraki sonsuz yaşamın niteliğini belirleyecek ilahi yargılamanın konusu olarak ve bu muhakeme neticesinde telafisi mümkün olmayan sonuçlara yol açma potansiyeli yönünden değerlendirilmiştir. Hâliyle bu yaklaşım, bir problem olarak görülen dilin sıkı denetimini ve sözel üretimden kaçınmayı gerektirecektir. Eserde konunun “dilîn afetleri” başlığıyla takdim edilmesi, anılan kaçınma tutumunun bir sonucudur. Nitekim konuya giriş sadedinde *Ahlâk-ı Alâ'î*'de öncelikle sükûtun faziletleri mevzubahis edilmiştir. Sonra ise yirmi alt başlık yardımıyla sözel eylemin kötülükleri üzerinde durulmuştur. İlgili başlıkların her birinin az veya çok edebî metinlerle ilgisi bulunmakla birlikte sanatlı söz ve şiir hakkında olan ikisi özellikle edebiyatla alakalı görülmüştür. Söz konusu başlıkların ve konuyla alakalı sair bölümlerin incelenmesi neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

<sup>8</sup> Âşık-zâhid çatışmasının klasik şiirdeki ayrıntılı tasviri için bk. Şentürk, 1996.



1. *Ahlâk-ı Alâ'î*'de edebî faaliyet dinî ölçütler çerçevesinde değerlendirilip doğru-yanlış yargılamasına konu edilmiştir. Edebî ürünleri estetik özellikleri bakımından değerlendirmek Kınalızâde'nin öncelikli amacı değildir. Bu itibarla onun asıl problemi, edebiyat kapsamında değerlendirilen faaliyetlerin dinen meşru görülüp görülemeyeceği meselesidir.

2. Eserde büsbütün zararlı, hem zarar hem yarar barındıran ve ne yararı ne zararı olan üç tür sözden kaçınıp yalnızca faydası olanı söylemek salık verilmiş ve böylece bir metnin değerini tayinde temel kriter “yararlılık” olarak belirlenmiştir.

3. Estetik kaygılarla sözün kendini amaç edinip anlam ve iletinin gerektirmediği seci gibi süslemelere başvurmak ve incelmış zevkler yaratmak, zaman israfı ve kibir göstergesi olarak değerlendirilip kötülenmiştir.

4. Ulemanın dinî amaçlara hizmet eden yazılı ve sözlü metinleri bir önceki maddenin kapsamına alınmamıştır. Tam tersine, sanatlı sözün etki gücünden bahisle ve bu yolla insanları dine sevk etme ihtimalinden dolayı, ulemanın musanna sözleri desteklenmiştir.

5. Ayrı bağlamlarda farklı sonuçlara imkân tanıyan kayıtlar bulunmakla birlikte *Ahlâk-ı Alâ'î*'de, “Şiir yazmak, genel anlamıyla şüpheli bir uğraş olmanın yanında kesin olarak yasaklı veya küfür addedilemez.” görüşü hâkimdir.

6. Kınalızâde'ye göre şiir “Vezinle söylenen ve bünyesindeki ölçü sağduyu tarafından fark edilebilen bir sözdür.” Buradan hareketle müellifin, şairliği ilham veya dehayla irtibatlandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu yargıya ek olarak metinde sanatın ilham ve dehayla alakasının hiçbir suretle tartışılmadığını da belirtmek gerekir.

7. Dinen ruhsat verilen ve hikmetle irtibatlandırılan şiir, ulemanın yazdığı türden şiirler olarak takdim edilmiştir. Böylece edebiyat bahsinde ulemaya ikinci defa imtiyaz tanınmış sınıfsal bir tutum sergilenmiştir.

8. Her ne kadar “Şiirin en güzeli, en yalan olanıdır.” mealindeki sözlere atıf yapılsa da şiirde ve genel olarak sözde yalnızca gerçeğin anlatılması gerektiği savunulup âdeta Platoncu bir yol tutulmuştur.

9. Klasik şiirin başlıca konularından olan şarap, beşerî aşk ve zâhid tipinin yergisi *Ahlâk-ı Alâ'î*'de haram kapsamına alınmıştır. Benzer şekilde övgü konusu da menedilenlerdendir. Kınalızâde övgü işini bilhassa şairlerin uğraşı olarak değerlendirmiş ve bu özelliklerinden ötürü onları kınamıştır. Oysa hemen aynı eserde yöneticilerin övgüsünde yazılmış kendi şiirleri de vardır. Ek olarak, aynı eserde ve tam olarak övgünün yerildiği pasajda, yaptıkları övgülerden dolayı nüfuz sahibi kimselerin şairleri ödüllendirmesi gerektiğini söylemesi de müellifin çelişkisi olarak dikkat çekmektedir.

10. *Ahlâk-ı Alâ'î*'de sakındırılan vasıflardaki düzyazı ve şiir metinleri Kınalızâde'den evvel var ve muteber olduğu gibi ondan sonra da, uzağa gitmeden öz oğlu Hasan Çelebi'nin (ö. 1604) tezkiresinden teyit edilebileceği üzere, var ve muteber olmaya devam etmiştir. Bu da, edebiyata çizdiği hadler özelinde, *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin pratik yaşama şöhretinden umulduğu kadar tesir etmediğini göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Dehkhodâ, A. (1998). *Loghatnâme* (Cilt 9). (M. Mo'in, & S. Ja'far, Dü) Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.
- Demirkol, M. (2016). Ahlâk-ı Alâî'nin ahlâk felsefesi literatürü içindeki yeri ve özgünlüğü. *Eskiyeni*(33), s. 51-78.
- Gazzâlî. (2002). *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Cilt 3). (A. Serdaroglu, Çev.) İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Güler, Ö. S. (2021). *Ka'b b. Züheyr'in Kasîde-i Bürdes'sine Osmanlı döneminde yazılan Türkçe şerhler (karşılaştırmalı inceleme - Üsküdarî Ahmed Efendi, Abdurrahman Abdî Paşa ve İsmüddin Efendi şerhlerinin tenkitli neşirleri)*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Hagen, G. (2016). Nizamın bilgisi bilginin nizamı: düşünsel hayat. S. Faroqhi, & K. Fleet (Dü), *Türkiye Tarihi 1453-1603 Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu* (B. Ucpunar, Çev., Cilt 2, s. 491-550). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kahraman, A. (1989). Ahlâk-ı alâî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 2, s. 15-16). İstanbul: İSAM.
- Kaya, M. (2018). *İslâmî edebiyatta şaheserler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Koç, M. (2014). *Ahlâk-ı Alâî Kınalızâde'nin ahlâk kitabı (inceleme - çeviri yazı - tıpkıbasım)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Nur al-Din 'Abd al-Rahman ibn Ahmad Jami. (1997). *Haft ovrang* (Cilt 1). (J. Dâd-'Alişâh, A. Jânfadâ, & H. Tarbiyat, Dü) Tehran: Centre for Iranian Studies.
- Oktay, A. S. (2002). Kınalızâde Ali Efendi'nin hayatı ve Ahlâk-ı Alâî isimli eseri. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*(12), 185-233.
- Şentürk, A. A. (1996). *Klasik Osmanlı edebiyatı tiplerinden sûfî yahut zâhid hakkında*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Tolasa, H. (1986). 18. yy.'da yazılmış bir divan edebiyatı terimleri sözlüğü Müstakimzade'nin İstılahatü's-Şi'riye'si II. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 24, s. 363-380.
- Yalçınkaya, M. (2019). Kınalızâde Ali Efendi'nin münşeâtındaki Türkçe şiirleri. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3(3), s. 401-438.
- Yusuf Sıdkî el-Mardinî. (2018). *Mesîru umûmi'l-muvahhidîn şerh u terceme-i kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn İhyâ tercüme ve şerhi* (Cilt 7). (M. Koç, & E. Tanrıverdi, Dü) İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı.

## THE PROBLEMATIC OF LITERATURE IN KINALIZADE ALI'S AHLAQ-I ALAI

### ABSTRACT

The concept of “literature” as it is used today is not encountered in Ottoman Turkish literature before the modern period. In this respect, in the aforementioned period, there was no clear and widespread evaluation and comprehension such as classifying literature under the concept of art as one of the special, respected and privileged occupations by separating it from other human activities. Consequently, in the period in question, no detached works were written directly on literature itself within the framework of aesthetic and poetic principles. Instead, there are fragmentary evaluations about one or rarely both of the two most basic forms of literary text, poetry and prose, scattered in various works ranging from canon law books to poet tezkires (biography and anthology books). One of the rare works containing such evaluations is *Ahlaq-i Alai*. *Ahlaq-i Alai* is a work that attracted great attention from the day it was written until the end of the Ottoman Empire. For this reason, it is considered one of the main texts in understanding Ottoman thought. In the work, which can be described as a general ethical book, literary texts written in both poetry and prose are also discussed, including issues related to language. In this article, firstly, the sections of *Ahlaq-i Alai* that deal with literary issues as a problematic have been identified and the author's discourses on prose and poetry have been tried to be evaluated in a holistic manner.

The author of *Ahlaq-i Alai* analysed the subject of language neither in the context of grammar nor aesthetics nor etiquette. Like many of his contemporaries, he was primarily and almost exclusively concerned with the religious judgement of speech. Therefore, in *Ahlâq-ı Alâî*, literary utterances are taken as a problematic of the moral field determined within the framework of religious criteria and subjected to the judgement of right and wrong. In this respect, all kinds of literary actions that were not deemed necessary and useful were considered as objectionable and even prohibited activities. The criterion of necessity and usefulness was determined as basic needs and religion. In other words, all kinds of verbal actions other than those that are necessary to sustain daily life and religious ones such as prayer, reading the *Qur'an*, dhikr, etc. have been included in the scope of harm. Even religious words have been presented as being liable to calamity if they are uttered by unsuitable people. Literary activity was considered legitimate only if it was carried out by competent people, namely Islamic scholars, and for a sacred purpose; otherwise, it was considered unnecessary and harmful. However, it is not possible to say that the work and the author are fully consistent in these matters.

**Keywords:** Kinalizade Ali, *Ahlaq-i Alai*, literature.