

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİ AÇISINDAN
SIRRU'L-ESRÂR İLE TEDBİRÂT-I İLÂHİYYE'NİN KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

ZELİHA ÖTELEŞ

İstanbul, 2007

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİ AÇISINDAN
SIRRU'L-ESRÂR İLE TEDBİRÂT-I İLÂHİYYE'NİN KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

ZELİHA ÖTELEŞ

Danışman

Yrd. Doç. Dr. BURHAN KÖROĞLU

İstanbul, 2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHIYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans
öğrencisi ZELİHA ÖTELEŞ' nin AHLAK VE SİYASET FELSEFESİ
AÇISINDAN SIRRU'L-ESRAR İLE TEDBİRAT-I İLAHIYYE'NİN KARŞILAŞTIRILMASI adlı
tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 14.06.2007 tarih ve 2007/07-34 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliğiyle ayrıkça ile Yüksek Lisans Tezi olarak
kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

- Tez Savunma Tarihi : 04.07.2007
- 1) Tez Danışmanı : YRD. DOÇ.DR. BURHAN KÖROĞLU
- 2) Jüri Üyesi : PROF. DR. MUSTAFA TAHRALI
- 3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY



İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

1- *SIRRU'L-ESRÂR*

1.1. Meçhul Müellif, Meşhur Metin.....	10
1.2- Tarihsel Süreçte <i>Sırru 'l-Esrâr</i>	13
1.3- <i>Sırru 'l-Esrâr</i> 'ın Kaynağı Hakkındaki İddialar	18
1.3.1- Aristoteles'e Âidiyeti	18
1.3.2- İhvân-ı Safâ Risâlelerinden Biri Olması	23
1.3.3- Eklektik Bir Metin Olması	24
1.4- <i>Sırru 'l-Esrâr</i> 'ın Muhtevası	26
1.4.1- Siyâsî-Ahlâkî Yapı.....	29
1.4.2- Ezoterik Yapı.....	41
1.5- Yazmalar ve Tahkikli Neşirler	44

II. BÖLÜM

2- TEDBİRÂT-I İLÂHİYYE

2.1- <i>Tedbîrât-ı İlâhiyye</i> Hakkında.....	46
2.2- <i>Tedbîrât-ı İlâhiyye</i> 'de İnsan, Hâlife ve İmâm	51
2.2.1- <i>Tedbîrât-ı İlâhiyye</i> 'de İnsân ve Evren	52
2.2.2- <i>Tedbîrât-ı İlâhiyye</i> 'de Halîfe.....	53
2.3- Memleket-i İnsâniyye.....	58
2.3.1- Memleket-i İnsâniyye'de Halîfenin Yeri	59
2.3.2- Memleket-i İnsâniyye'de Siyâsî-Ahlâkî Yapı.....	60
2.4- <i>Tedbîrât-ı İlâhiyye</i> 'de Ezoterik Unsurlar	72
2.5- <i>Tedbîrât-ı İlâhiyye</i> 'ye Yapılan Şerhler.....	74

III. BÖLÜM

3- TEDBİRÂT-I İLÂHİYYE VE SIRRU'L-ESRÂR KARŞILAŞTIRMASI

3.1- Hareket Noktaları ve Gayeleri Bakımından	75
3.2- Muhteva Bakımından	77
3.3- Kavramsal Dönüşümler Bakımından	80
3.4- Siyâsî ve Ahlâkî Unsurlar Bakımından	82
3.5- Ezoterik Bakımdan.....	89
SONUÇ	91
BİBLİYOGRAFYA.....	94

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	Adı geen eser
<i>a.g.m.</i>	Adı geen makale
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>bs.</i>	Basım
<i>c.</i>	Cilt
<i>ev.</i>	eviren
<i>ed.</i>	edisyon
<i>DİA</i>	Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>haz.</i>	hazırlayan
<i>krş.</i>	Karşılaştırmız
<i>Ktp.</i>	Kütüphane
<i>M.E.B.</i>	Milli Eğitim Bakanlığı
<i>nr.</i>	numarası
<i>nşr.</i>	neşri, neşreden
<i>s.</i>	Sayfa
<i>S.E.</i>	Sırru'l-Esrâr
<i>Thk.</i>	Tahkikli neşir
<i>T.İ.A.K.</i>	Tedbîrât-ı İlâhiyye, Avni Konuk şerhi
<i>trc.</i>	Tercüme
<i>[t.y.]</i>	tarih yok
<i>ö.</i>	Ölümü
<i>vb.</i>	ve benzeri
<i>vd.</i>	ve devamı
<i>vr.</i>	Varak
<i>yay.</i>	yayınevi

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihi, genel düşünce tarihinin bir parçasıdır. Genel düşünce tarihi ise, farklı dönemlerin ve farklı kaynakların etkileşim süreçlerini içine alır. Bu etkileşim, bazen muhtelif kaynakların birden fazla düşünüre mal edilmesi şeklinde cereyan etmiştir. Düşünürün meşhur oluşu ona nispet edilen eser sayısını da arttırmıştır.

İslâm düşüncesinde *Muallim-i Evvel* olarak nitelendirilen Aristoteles hem kendi orijinal eserleri, hem de O'na nispet edilen apokrif eserler aracılığı ile İslâm Felsefesi'nin oluşumunda büyük ölçüde rol oynamıştır. Araştırmamıza konu olan eserlerden "*Sırru'l-Esrâr*" da Aristoteles'e nispet edilen pek çok eserden sadece biridir.

Çalışmamızın çıkış noktası, İslâm tasavvuf düşüncesinde *Şeyhü'l-Ekber* olarak nitelendirilen İbnü'l-Arabî'nin *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'yi telif sebebinin *Sırru'l-Esrâr* olmasıdır. Bu iki eser arasındaki organik bağ, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin *Sırru'l-Esrâr*'a âdetâ bir şerh olarak yazılması sebebiyledir. Her iki eser de siyâset üzerinedir. *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, dünyevî siyâset üzerinden tasavvufî siyâsetin inşâsını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. İki eserin ana konusunun siyâset (tedbîr-idâre) olması, onları farklı açılardan mukayese yerine, "ahlâk ve siyâset felsefesi" açısından bir karşılaştırma yapmamızı mümkün kılmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanması, doğrudan veya dolaylı olarak pek çok kişinin katkısı ile gerçekleşmiştir. Geçmişin aydınlatılmasına yönelik her araştırmanın karşılaştığı güçlükler ve engeller gibi, çalışmamızda da önümüze birtakım zorluklar çıkmıştır. Bu zorluklarla mücadelede öncelikle danışman hocam Yrd.Doç.Dr. Burhan Köroğlu'na, çalışmamın ilk aşamalarından bu yana kaynak temininde yardımlarını esirgemeyen Prof.Dr. Mustafa Tahralı, Prof.Dr.Bekir Karlığa Beyefendilere, çalışmanın son şeklini almasında önemli katkıda bulunan Prof.Dr. Metin Yurdağür Beyefendiye,

yönlendirici tavsiyelerinden dolayı Prof.Dr.Ali Durusoy Beyefendiye, Fransızca kaynaklardan istifade etmemde yardımcı olan kıymetli arkadaşım Ayşe Meral Hanımefendiye sonsuz teşekkürler. Son olarak ailemin büyük sabır ve hoşgörülerinden dolayı minnettarlığımı ifade etmeyi bir borç telâkki ederim.

Zeliha ÖTELEŞ

Haziran 2007

İstanbul

GİRİŞ

Düşünce tarihinde yer alan düşünür ve disiplinler, doğrudan veya dolaylı olarak birbiriyle irtibatlıdır. Bu bağlantı, çok katmanlı bir kültür zenginliğini de beraberinde getirmiştir. Bunun en bâriz örneği, İslâm Medeniyetinin Helenistik miras ile teması sonucunda ortaya çıkan telif ve tercümelere dir.

Kitâbüs-siyâse fî Tedbîrir-riyâse, daha meşhur ve yaygın adıyla *Sırru'l-Esrâr*, İslâm düşüncesinin Helenistik miras ile temas etmesi sonucu ortaya çıkan telif ve tercümelere dir. *Sırru'l-Esrâr*, Aristoteles künyesiyle yazılan ve “*pseudo*¹-*Aristoteles*” olarak nitelendirilen literatürün bir parçasıdır. Genelde İslâm düşüncesinde, özelde İslâm felsefesindeki Aristoteles algısını etkileyecek derecede bir apokrif-Aristoteles literatürünün yaygınlık kazanması, bu literatürün incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Aristoteles’in otorite kabul edilmesinden sonra fikirlerini yaymak isteyen bazı meçhul şahısların oluşturduğu bu literatürün incelenmesi, bu külliyât üzerinden fikir beyan eden düşünürlerin eserlerinin tetkikini de gerekli kılmaktadır. Çalışmamızda, apokrif-Aristoteles literatürünün bir parçası olan *Sırru'l-Esrâr* ile bu eser üzerinden inşa edilen İbnü'l-Arabî'ye ait *Tedbîrât-ı İlâhiyye* adlı eserin ahlâk ve siyâset felsefesi açısından karşılaştırılmasının yapılmasına çalışılacaktır.

Sırru'l-Esrâr, Aristoteles’in Büyük İskender ile birlikte sefere çıkmaya gücünün yetmediği (yaşlılık döneminde) bir dönemde, İskender’in okuyup istifade etmesi için tasnif edilmiş bir “siyâset-nâme”² görünümündedir. *Sırru'l-Esrâr*'ın meçhul müellif

¹ “Aristoteles’e isnâd edilen, ancak gerçekte ona ait olmayan eserler” için kullanılan bu ifadeyi bundan böyle “apokrif” kelimesiyle karşılayacağız.

² Süleymaniye Kütüphanesi, Hürsev Paşa 303 numaralı *Sırru'l-Esrâr* yazmasının, “Siyâset-nâme” olarak sınıflandırıldığını görmekteyiz.

yada müellifleri, hayal güçlerini kullanarak Aristoteles-İskender ikilisi ile bir siyâset-nâme telif etmiş olabilirler.³

Aristoteles'in *Politika* adlı eseri, onun diğer eserleri gibi İslâm düşüncesinde etki uyandırmıştır. Bu eser Arapça'ya “*Kitâbü's-siyâse, es-siyâsetü'l-medeniyye ve Siyâsetü'l-müdün*” adlarıyla tercüme edilmiştir. Eserin Grekçe orijinal adına yakın biçimde *Bulîtîkâ* şeklinde de anıldığı olmuştur. *Politika*'yı Arapça'ya çeviren mütercim hakkında şimdiye kadar kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamış olsa da, İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın eserlerinde *Politika*'nın mahiyeti ve muhtevası hakkında yer alan ifadelere bakarak eserin Arapça'ya tercüme edildiği söylenebilir.⁴ Bazı araştırmacılar ise *Politika*'nın Arapça'ya tercüme edilmediğini savunmaktadır. *Politika*'nın Arapça'ya tercüme edilmediğini savunanlar; İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Politika*'sı yerine Platon'un *Devlet*'ine şerh yazmayı tercih etmesini delil olarak kullanmaktadır.⁵ Onlar, ahlâk ve siyâset konularında İbn Rüşd'ün bu şekildeki bir tercihinin, *Politika*'nın Arapça'ya tercüme edilmediği iddiasına dayandırmaktadırlar. Aristoteles'in *Politika*'sının yerini, İslâm ve Hıristiyan ortaçağı boyunca Yuhanna İbn el-Bıtrîk'in Yunanca'dan Rumca⁶'ya, Rumca'dan Arapça'ya çevirdiği bilinen ve Aristoteles'e isnat edilen *Sırru'l-Esrâr* almıştır.⁷

Aristoteles'in ortaçağ düşüncesine etkisi, onun hangi otantik eserinin bilindiği konusu ile doğrudan alâkalıdır. İslâm dünyasında Aristoteles'in *Politika*'sı biliniyor, ancak onun siyâset düşüncesi bilinmiyordu. Aristotelesci düşüncenin herhangi bir kültürdeki tabiatını belirleyen faktörler arasında, o kültüre Aristoteles'e nisbet olunarak geçen apokrif eserin türü idi. Latin apokrif-Aristoteles külliyâtı, gerçekte Râzî, Câbir İbn Hayyam veya İbn Sinâ tarafından yazılan veya onlara atfedilen eserlerin dahil olduğu Arapça unsura sahipken, İslâm düşüncesindeki apokrif-Aristoteles külliyâtı ise güçlü bir Yeni-Platoncu anlayış içermektedir.⁸ Yeni-Platoncu anlayışlar içeren apokrif

³ *Sırru'l-Esrâr* hakkında detaylı bilgiler, çalışmamızın birinci bölümünde ele alınacaktır.

⁴ Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yay., İstanbul, 1983, s. 265-266

⁵ Karlığa, Bekir, “İbn Rüşd”, *DİA*, XX, 266

⁶ Eserin Süryanice aracılığıyla Arapça'ya aktarıldığı iddiaları bulunmaktadır. Bu iddialara birinci bölümde yer verilecektir.

⁷ Kaya, Mahmut, *a.g.e.*, s. 266

⁸ Köroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul 2001, s. 105

literatürün tespiti, klâsik siyâset felsefesi algısının da incelenmesini gerektirir. Farklılıklar ve benzerlikler ancak bu şekilde ortaya çıkarılabilir.

Klâsik siyâset felsefesi içinde sınıflandırılmayı hak eden ilk eser, Platon'un *Devlet*'idir. *Devlet*, sistematik akıl yürütme ve eleştirel düşünme yolu ile siyâsî fikirlere ve kurumlara yer veren bir eser olması sebebiyle siyâset biliminin en önemli eserlerindedir. Ona göre, toplumsal ve siyâsal sorunların çözüme kavuşturulabilmesi için, yaşamın felsefeye dayandırılması; bir başka deyişle gerçek bilimin, nesnelere aldatmacasından kurtulmuş ve akılla elde edilen salt teorik bilimin egemen olmasıyla mümkündür.⁹ *Devlet*, her ne kadar ideal siyâsî yapıyı anlatsa da, bir ütopya değil, fiilî siyâsetle tutkulu şekilde ilgilenen bir düşünürün eseridir.¹⁰ Klâsik siyâset felsefesi sistematik olarak her ne kadar Platon'la başlamış olsa da, siyâsetin ahlaklaştırılması düşünce olarak Sokrates'te görülür. Platon, Sokrates'in devlete ilişkin düşüncelerini benimsemiş ve bunları kendi görüşleri doğrultusunda yorumlayıp sistemleştirmiştir.

Erdemli bir hayatın ancak ideal bir toplumda gerçekleşebileceği düşüncesine, Platon'un *Devlet* diyalogunda kurguladığı ideal devlet düzenine benzer bir düşünceye, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzılâ*'sında ve kısmen onun diğer eserlerinde rastlamaktayız. Fârâbî'nin faziletli bir toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği erdemli devletin, Platon'un ideal devletinin izlerini taşıdığından şüphe yoktur. Filozofların kral, kralların da filozof olmasını öneren Platon'dan farklı olarak Fârâbî, kişinin dünya ve ahiret mutluluğunu, toplumun dirlik ve düzenini sağlayacak bir nizam vaâd eden Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu hayat tarzını da dikkate alarak, *ilk reis* ve *imâm* diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında, yani İslâm halîfelerinde Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istemiştir.¹¹

İslâm düşüncesi ve klâsik Yunan siyâset felsefesi, özellikle de Platoncu felsefe arasındaki benzerlik, Fârâbî'nin felsefe ile din; akıl ile inancın birbiriyle telif edilebileceği, hatta onların bir ve aynı hakikate ulaşmanın ve onu ifade etmenin iki ayrı tarzı olduğu düşüncesine götürmüştür. Bu noktada Fârâbî felsefesinin genel çatısı,

⁹ Ağaogulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyâset Felsefesi*, V yayımları, 1. baskı, Ankara, 1989, s. 137

¹⁰ Ebenstein, William, *Siyâsî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (çev.: İsmet Özel), Şûle yay., İstanbul, 1996, s. 26

¹¹ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 153-154

Plotinuscu *sudûr* panteizmine dayanmakla birlikte, teolojisi eklektiktir; yani geç Yunan felsefe geleneğinde örneklerine tesadüf edildiği biçimde, Platonculuk ve Aristotelesçiliğin içine Stoacı unsurlar da katılmak suretiyle Yeni-Platoncu yönde telif edilmesine dayanır.¹² Ana kaygısı ahlâkî-siyâsî olduğu düşünülen Platoncu felsefe ile yine ana kaygısı ahlâkî-siyâsî olarak algılanan İslâm vahyi, pratik felsefe zemininde birbiriyle buluşturulmaya ve birbirine dönüştürülmeye çalışılmıştır. Ancak, öte yandan pratikle ilgili doğru bir inanç veya doğru bir eylemin, evren ve Tanrı hakkında doğru bir bilgiye dayanması noktası göz ardı edilmemektedir.¹³

Fârâbî'nin yaşadığı döneme baktığımızda, bölge idarî kurumlarının canlı ve yoğun değişmelere sahne olduğu görülmektedir. Hilâfetin saltanata dönüşmesi İslâm âleminde yankı uyandırmıştı. Ebû Câfer el-Mansûr zamanında Abbasî Hilâfeti mutlak krallık şekline dönüşmüştü. Ebû Câfer el-Mansûr, yeni kurulacak İslâm devletinin, Bizans, Sâsânî, İran gibi devletlerden hangisinin idare tarzının örnek alınması gerektiği tartışması üzerine, İran devlet idaresi şeklini benimsemişti.¹⁴ İran modelinin benimsenmiş olması normaldi. Çünkü Abbasî Devleti'ni kurmak için yapılan ihtilalde büyük ölçüde İranlılar görev aldı. Böylece yabancı tesirinde ilk sırayı İran aldı. Kurulan devletin model olarak takip ettiği yolu, dönemin düşünür ve filozofları da takip etmek zorundaydı. Bu sebeple siyâset düşünürleri İran'ın siyâsî kültürüne yöneldiler. O kültürdeki devlet başkanlarının görüşlerini, kendi ülkelerinin yönetiminde ve halkın idaresini yürütmeye rehber olacak eserleri nakletmeye başladılar. İlk önce İbn Mukaffâ *Kelîle ve Dimne*, *Siyerü'l-mülûki'l-azm* ve *Kitâbu't-Tâc*'ı tercüme etti. Kendisi de *el-Edebü'l-kebîr* ve *el-Edebü's-sağîr* adlı eserleri telif etti. İshak b. Yezîd *İhtiyâr-Nâme*'yi; Hasan b. Sehl *Câvidân-Hired*'i tercüme ettiler.¹⁵ Abdurrahman Bedevî'ye göre *Sırru'l-*

¹² Fârâbî, *İdeal Devlet*, (çev.: Ahmet Aslan), 'Çevirenin Takdimi', Vadi Yay, 2. Basım, Ankara, 2004, s. 13

¹³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, (çev.: Ahmet Aslan), 'Çevirenin Takdimi', s. 12

¹⁴ Bedevî, Abdurrahman, *el-Usûlü'l-Yunanî li'n-Nazarîyyâti's-Siyâsiyye fi'l-İslâm*, Kahire, 1954, s. 4

¹⁵ Bedevî, *a.g.e.*, s. 1-6; Eser hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Mustafa Çağrıç, "Câvidân-Hired", *DİA*, VII, 176-178

Esrâr da bu dönemde tercüme yahut telif edildi.¹⁶ Aynı dönemde ortaya çıkan *el-Medînetü'l-fâzıla* ile *Sırru'l-Esrâr* arasında bir takım paralellikler görülebilmektedir.¹⁷

Kaynağını Plotinus'dan alan ve Fârâbî felsefesinde sisteme kavuşan sudûr teorisi, saâdet ve nübüvvet nazariyeleri, İhvân-ı Safâ ile İbn Sinâ başta olmak üzere İslâm ve Lâtin Ortaçağ filozofları üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuştur. Fârâbî'nin din felsefesinin en orijinal yanını oluşturan “nübüvvet nazariyesi” İbn Sinâ tarafından benimsenip geliştirilmiştir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesindeki varlık mertebeleri nazariyesinin Fârâbî'ye ait sudûr teorisinden mülhem olduğu çoğunlukla kabul edilmektedir.¹⁸ Her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin pek çok konuda Fârâbî'den etkilendiği kabul edilse de, onun doğrudan Helenistik mirastan etkilenmiş olabileceği hususu da göz ardı edilmemelidir.

Helenistik mirasın, İslâm inancının taleplerine karşılık verebilecek şekilde dönüşümüne, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla* eserinin Platon'un *Devlet*'i üzerinden telif etmesi örnek teşkil etmektedir. Bu dönüşümün benzeri, tasavvuf literatürünün felsefî eserlerle teması sonucunda oluşmuştur. İbnü'l-Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'a âdetâ bir şerh olarak yazdığı *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye* adlı eseri buna örnek gösterilebilir.¹⁹ Dönemin felsefe kitapları arasında yer alan *Sırru'l-Esrâr*'ın bir mutasavvıf tarafından âdetâ yeniden ele alınarak telif edilmesi, tasavvufî temaların felsefî bir motifle işlenmesine ve kavramsal dönüşümlerin görülebilmemesine örnektir.

İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de hem devlet yönetimini, hem ferdin kemâl yönünden terbiyesini, hem de *kutb-ı âlem*, *halîfetullah* ve *insân-ı kâmil*'in varlık âlemindeki yönetimini göz önünde bulundurmuştur.²⁰ Siyâset ilmini, nebevî hikmetin bir dalı olarak gören İbnü'l-Arabî bu ilmi, “rab” ismiyle irtibatlandırarak açıklar. Ona

¹⁶ Bkz. Bedevî, *a.g.e.*, s. 7-8

¹⁷ *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan vezirin özellikler ile *Medînetü'l-fâzıla*'da yer alan “yöneticide bulunması gereken özellikler” büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir.

¹⁸ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, 157; ayrıca bkz., Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 1967, s. 66

¹⁹ İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde *Sırru'l-Esrâr*, Aristoteles'in öğrencisi İskender için yazdığı bir siyâset-nâme olarak yaygın kabul görmekteydi. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, Aristoteles'e ait olduğunu bilerek bu esere şerh yazmıştır. Daha sonra, eserin apokrif-Aristoteles literatürünün bir parçası olduğu tespit edilmiştir.

²⁰ Tahralı, Mustafa, ‘Giriş’, İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc.:Ahmed Avni Konuk), s. xvii

göre “Rab” ismi, insanlara bir sınır koyar ve memleketin ıslahı için bazı düzenlemeler getirir. Nitekim Allah, hikmete dayalı siyâseti insanlar arasında onların ileri gelenlerinin fitratlarına ilkâ etmiştir. Onlar da kendilerinde buldukları bu kuvvet ve hikmetin kazandırdığı bilgiyle her şehir, bölge ve iklim için buldukları yerin tabiatına uygun kanunlar yapmışlardır.²¹ İbnü’l-Arabî, söz konusu eserinde bireyin ideal ahlâkî yapılanmada izlemesi gereken siyâseti anlatır. “Memleket-i insâniyye” şeklinde nitelediği insanın kendi kendini yönetmesini, dünyevî siyâset üzerinden ele almıştır.

Klâsik siyâset düşüncesinde, siyâsî yapıları anlatan pek çok eser arasından ideal siyâset düşüncesi açısından birbiriyle paralel üç esere değindik. Platon’un *Devlet*, Fârâbî’nin *el-Medinetü’l-fâzılâ* ve İbnü’l-Arabî’nin *Tedbirât-ı İlâhiyye* adlı eserleri, kendi alanlarındaki teliflerin ilk örnekleridir. Nitekim, *Devlet* kendi türü içinde bir ilktir. *el-Medinetü’l-fâzılâ* ise İslâm düşüncesinde ideal siyâset felsefesinin ilk örneğidir. *Tedbirât-ı İlâhiyye* de felsefi-tasavvufî siyâsete dair bir metin olma özelliği ile bir ilktir.

Tedbirât-ı İlâhiyye’nin telif edilmesine sebep olan *Sırru’l-Esrâr* her ne kadar ezoterik²² bir muhtevaya sahip olsa da, daha önce de ifade edildiği üzere, Aristoteles’in İskender’e hitaben yazdığı bir siyâset-nâme görünümündedir.²³ *Sırru’l-Esrâr*, klâsik siyâset düşüncesinin bir ürünü olan siyâset-nâme kültürünün bir parçasıdır. Özellikle popüler olduğu dönemde, siyâset-nâmeler için kaynak bir metin haline gelmiştir. Bunun sebebi, eserin muhataplarını dünya fatihi İskender’in uyguladığı siyâsetin bilgisine ulaştıracağı iddiasıdır. Pek çok dile çevrilerek geniş bir coğrafyada yaygınlık kazanmasındaki temel faktör de, muhtemelen eserin bu iddiasıdır.

Siyâset-nâmeler, çağlarının sosyal yaşantısı, siyâsî, tarihî, askerî ve iktisadî yapısı, örf-âdet ve kanunlarını, toplumun ve devletin dayandığı temel değerleri öğrenmek bakımından son derece önemli belgelerdir. Nitekim *Hükümdarlara öğütler*,

²¹ M. Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin” *DİA*, XX, 512

²² Eserin büyük bir bölümü devlet yönetimi ve kişisel sağlığa dair ilkeleri işler. Ancak sayfalarında doğal büyüye de rastlanır. Tıp, cevherlerin güçleri, astroloji ve ilgili bütün başlıklara yer verilmiştir. Gizlilik (sırlılık) iddiası, sadece eserin adı ile sınırlı kalmamıştır. Aristoteles’in ezoterik düşüncesini temsil ettiği iddia edilen eserin büyük bir kısmı şifrelerle gizli bir tarzda yazılmıştır. Ayrıca Aristoteles İskender’i, eserin yanlış ellere düşmesine izin vererek ilahî sırları ifşâ etmemesi için uyarmaktadır. bkz. Kieckhefer, Richard, *Ortaçağda Büyü*, (çev.: Zarife Biliz), Alkım yay., İstanbul, 2004, s. 213

²³ Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa bölümü 303 numarada kayıtlı bulunan *Sırru’l-Esrâr* yazmasının, “Siyâset-nâme” olarak nitelendirildiği görülmektedir.

çok eski ve hayli zengin bir edebî tür oluşturur. Bu gelenek, Ksenophan'un *Kyrou Paideia*²⁴'sına kadar gider: Yönetme sanatı, geleceğin kralı için bir imparatorluğun fethidir. Ortaçağ boyunca, methiyeler, *chanson de geste*²⁵'ler, yeni hükümdara görevlerini öğretmeye yönelik hikâyelerle devam etmiştir. Bütün bu literatür, siyâsî strateji ve taktik problemlerinden çok, iktidarın ahlakî yönleri üzerinde durur.²⁶

İslâm dünyasında hicri 3. yüzyıl sonu ile 4. yüzyıl başında bu konuda eski kültürlerden etkilenen iki grubun ortaya çıktığı ve bunlardan birinin İran kültürünün tesirinde, ikincisinin ise Yunan kültürünün tesirinde olduğu bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Yunan kültürünün tesirini savunanlar, aslında Hıristiyan ve üçüncü kuşakta İslâm'a girenler idi. Bunlar, Platon ve Aristoteles'in eserlerinden esinlendiler; İranlı grubun Kisrâ'yı örnek alması gibi, bunlar da İskender'i örnek alıp ve Yunanlı yazarların eserlerini tercüme ettiler.²⁷

Siyâset-nâmelerden bazılarını, İslâm'ın kendine özgü karakterine adapte edilmiş Fars mirasının bir parçası olan geniş bir literatürün temsilcisi olarak da kabul edebiliriz. Siyâset-nâmeler Arapça literatüre 8.yy'da İbn Mukaffa'nın ünlü (Hint kaynaklı) *Kelile ve Dimne*'yi Pehlevice'den (orta dönem Farsçası) çevirisiyle, ahlâk ve eğitimle ilgili diğer eserleriyle ve kendi orijinal yazılarıyla girdi. İbn Mukaffa'nın Farsça'dan Arapça'ya çevirdiği siyâset-nâmelere dayanılarak, İran'ın Sâsânî kralları, İbn Kuteybe, Câhız, Beyhâkî, Gazzâlî ve Endülüslü İbn Abdi Rabbih'e kadar bir çok yazar tarafından, örnek yöneticiler olarak gösterilmiştir.²⁸

İslâm düşüncesi içerisinde oluşan siyâset-nâmeler, İran ve Yunan kültürlerinin tesirinde oluşan siyâset-nâmelerdir. Yunan kültürünün tesiri olarak Aristoteles'in hikmetli sözleri ve Makedonya Kralı İskender'in zaferleri, siyâset-nâmelerin büyük bir

²⁴ Bkz., Ksenophan, *Kyros'un Eğitimi (Kyrou Paideia)*, (çev.: Furkan Akderin), Alfa yay., İstanbul, Mayıs 2007

²⁵ 13.yüzyıla ait bir Fransız destanı. Fransa kahramanlık şarkısı.

²⁶ Machiavelli, *Hükümdar*, (çev.: H.Kemal Karabulut), Sosyal yay. 5. baskı, 'Giriş Kısmı', İstanbul, 1998, s. 28

²⁷ Bedevî, a.g.e., s. 8; ayrıca bkz. Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-nâmeleri*, Kültür ve Sanat yay, tarihsiz, s. 73-76

²⁸ Rosenthal, I. J. Erwin, *Ortaçağda İslâm Siyâset Düşüncesi*, (çev.: Ali Çaksu), İz yay., İstanbul, 1996 s. 99

kısımında görülebilmektedir. Klâsik siyâset tarihinde, doğrudan Aristoteles tarafından İskender'e yazılan siyâset-nâme örneği ise *Sırru'l-Esrâr*'dır.²⁹

Çalışmamızdaki temel gâye, felsefî literatüre yüzyıllarca mal edilmiş bir metin ile, bu metnin eksikliklerini gidermek maksadı taşıyan ve tasavvuf sahasında vücûd bulan eser arasında siyâsî ve ahlâkî yönden bir mukayesedir.

Sırru'l-Esrâr ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin ahlâk ve siyâset felsefesi açısından karşılaştırılmasını konu alan çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, çalışmamızın çıkış noktası olan apokrif-Aristoteles literatürünün bir parçası olarak kabul ettiğimiz *Sırru'l-Esrâr*'ın tarihsel süreci, bu metne kaynaklık ettiği düşünülen birtakım iddialar ile *Sırru'l-Esrâr*'ın müellif ve mütercimi hakkındaki şüpheleri ve genel olarak metnin yapısını ele aldık. Çalışmamızın bu bölümünde karşılaştığımız önemli bir sorun, eserin müellifi ve mütercimi hakkındaki bilgilerin farklılığı problemdir.

İkinci bölümde, çalışmamızın başlığında “karşılaştırma” kavramını kullanmamızı gerektiren İbnü'l-Arabî'nin *Tedbîrât-ı İlâhiyye* adlı eserini ele aldık. *Sırru'l-Esrâr*'daki dünyevî idareye mukabil olarak yazılan *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, “memleket-i insâniyye” ifadesi ile insan ülkesindeki siyâseti ifade etmektedir. Bu bölümde, İbnü'l-Arabî'nin yoğun sembolizmini anlamaya çalışarak metnin genel çerçevesini çizmeye çalıştık. Bunu yaparken de *Sırru'l-Esrâr* ile benzerlik taşıyan mevzulardaki tasavvufî yoruma kısmen işaret ettik.

Son bölümde *Sırru'l-Esrâr* ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'deki temel kavramların dönüşümünü göstermeyi amaçladık. Bunun yanı sıra her iki metnin kullandığı yöntemi tespit etmeye çalıştık. “*Sırru'l-Esrâr*, ideal yönetimi anlatırken ne tür bir metod uygulamış? Bu yöntem *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de nasıl bir metoda dönüşmüş?” Bu gibi sorulara cevap aradığımız son bölümde, felsefî ifadelerin tasavvufî zemin üzerindeki yansımalarını göstermeye çalıştık.

²⁹ Her ne kadar apokrif bir eser olsa da, klâsik siyâset düşüncesi içindeki yeri bu şekildedir.

Çalışmamızın çıkış noktası olan *Sırru'l-Esrâr*, İslâm düşünce tarihinde özellikle ahlâk ve siyâset eserlerine kaynaklık etmiş bir metindir. Bu metnin tesirinin ne denli geniş olduğunu, yaptığımız çalışma sonucunda gördük. *Sırru'l-Esrâr*, *el-Medinetü'l-Fazılâ* (Fârâbî); *Sırru'l-Esrâr*, *Le Prince* (Machiavelli); *Sırru'l-Esrâr*, *Sirâcü'l mülûk* (Turtûşî); *Sırru'l-Esrâr*, *Ahlâk-ı Celâli* (Celâleddin Devvânî) ve *Sırru'l-Esrâr*, *Ahlâk-ı Alâi* (Kınalızâde) gibi belki de daha tespit edemediğimiz pek çok karşılaştırmanın yapılması, genelde apokrif-Aristoteles literatürünün yaygın kabulünün görülmesi, özelde de *Sırru'l-Esrâr*'ın tesirinin tespiti için gereklidir. Çalışmamızın, genelde felsefe tarihinde özel de İslâm düşüncesi tarihinde apokrif bir eserin tesirini göstermek ve bu problemi hatırlatmak açısından küçük bir katkı sağlamasını umuyoruz.

I. BÖLÜM

1- SIRRU'L-ESRÂR

1.1. Meçhul Müellif, Meşhur Metin

Ortaçağ İslâm ve Hıristiyan dünyasında ün kazanan, Yuhanna İbn el-Bitrîk'in tercüme ettiği bilinen *Kitâbüs-siyâse fî Tedbîrir-riyâse*, veya daha yaygın ve meşhur adıyla *Sırru'l-Esrâr*³⁰, yüzyıllardan beri Aristoteles'e isnat edilegelen eserlerden biridir. Muhtevasının sadeliğine rağmen Ortaçağ siyâset düşüncesinde bir hayli ilgi uyandırmıştır. Bu ilgi, metnin hemen hemen bütün Batı dillerine tercüme edilmesi ile yaygınlık kazanmıştır.

Türkçe'ye "Sırların Sırrı" şeklinde aktarılabilecek olan eser, Büyük İskender'le savaşımlara katılmaya güç yetiremeyecek kadar yaşlanıp kuvvetten düşen Aristoteles tarafından Kral olan öğrencisine her yerde rehber olabilmesi için yazıldığı iddiasını taşımaktadır.³¹ Bu iddia, *Sırru'l-Esrâr* metnini meşhur etmekle kalmamış, ona âdetâ "cihan imparatoru olmanın şifrelerini taşıyan bir kitap" muamelesi görmesini sağlamıştır. Yuhanna İbn el-Bitrîk, tercüme ettiği eseri, halîfe Me'mûn'a sunarken,

³⁰ Eserin *Sırru'l-Esrâr* şeklinde şöhret bulması, muhtevasında tılsım, cıfr, fizyonomi, astronomi gibi okült konuları içermesinden kaynaklanmış olabilir.

³¹ Yuhanna İbn el-Bitrîk'in girişinin yer aldığı *Sırru'l-Esrâr* yazmalarında bu iddiaya yer verilmektedir. Bkz. Süleymaniye Ktp. Lâleli nr. 1610; Hamidiye 1463; Hüsrev Paşa nr. 303.

cihan imparatoru olmanın sırrına bu eseri okumakla erişilebileceği hususuna âdetâ vurguda bulunmuştur.³²

Halîfe Mansûr döneminde kurulan “Beytü’l hikme” yi geliştirerek onu “İlimler Akademisi” haline getirdiği bilinen halîfe Me’ mûn, kadîm ilimlerle ilgili eserlerin temin edilerek, tercüme edilmesi için heyetler kurmuştur. Aristoteles’e ait eserlerin tercümesi de çoğunlukla bu heyet tarafından gerçekleştirilmiştir. Aristoteles’in eserleri Arapça’ya aktarılırken, İslâm’ın yaratıcı “tek Tanrı” inancının sadeliği yerine, Aristoteles metafiziğinin spekülâtif görüşleri üzerinden fikirler üretilmeye başlanmıştır. Grek düşüncesinde “yaratma” ve “yoktan var etme” fikrinin bulunmadığını bilmeyen Müslüman düşünürlerin büyük bir kısmı, Aristoteles’in spekülâtif metafizik doktrini ile İslâm’ın yaratıcı Tanrı anlayışı arasında bağlantılar kurmaya çalışmışlardır.³³ Aristoteles eserleri üzerindeki farklı algılayışlar, âdetâ apokrif-Aristoteles literatürünün oluşumunu da hızlandırmıştır. Aristoteles’e atfedilerek Arapça olarak ortaya konan eserler, İslâm düşüncesi üzerinde belki de Aristoteles’in orijinal eserlerinden daha fazla etkide bulunmuştur.

Me’ mûn döneminde hızlanan tercüme faaliyetlerinde Yuhanna İbn el-Bitrîk de yer almıştır.³⁴ Yuhanna İbn el-Bitrîk, Aristoteles’e ait olduğunu iddia ettiği³⁵ *Sırru’l-Esrâr*’ı halîfe Me’ mûn’a şu ifadelerle sunmuştur:

“Filozofların sırlarını (eserlerini) sakladıkları mâbetlerin tamamını gezdim. Aradığımı yanlarında bulabileceğimi umduğum en büyük râhipleri dolaştım. En sonunda Askılepyus³⁶’un kendisi için yaptırdığı mâbede vardım. Onda âlim ve anlayışlı bir râhibi sözlerimle yücelttim, kendi nefsimi alçaltarak onu elde ettim. Bir yolunu

³² Halîfe Me’ mûn’ün kendini Mesîh olarak görmesinin arka planında *Sırru’l-Esrâr* etkili olmuş olabilir.

³³ Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesi’ne Etkileri*, Litera yay., İstanbul, 2004, s. 231

³⁴ İbnü’n-Nedim, *Fihrist*, thk. Johannes Roediger ; haz. Gustav Lebere Flugel, Beyrut : Mektebetu Hayyat, 1871, s. 243

³⁵ İslâm düşüncesinde, Yuhanna İbn el Bitrîk dışında *Sırru’l-Esrâr* mütercimi ile karşılaşmamaktayız. Dolayısıyla metnin Aristoteles’e ait olduğunu ilk ifade edenin Yuhanna İbn el-Bitrîk olduğunu söyleyebiliriz.

³⁶ *Sırru’l-Esrâr*’da adı geçen, ancak kim olduğu hakkında detaylı bir bilgiye sahip olmadığımız filozof. Arapça ifadesi Askılepyus olan hakîm, Yunan mitolojisinde sağlık tanrısı özelliği de olan Apollon’un oğlu olarak bilinen Asklepios olabilir. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümünde 1610 numarada kayıtlı, *Sırru’l-Esrâr* nüshasında Askılepyus yerine “Büyük Hermes” adı kullanılmıştır. Bkz., varak 3a; Askılepyus adına İbn Ebî Useybia’nın *Uyünü’l-enbâ* adlı eserinin Aristoteles kısmında da rastlanmaktadır. Bkz. *Uyün*, s. 86.

bularak kitapların bulunduğu mâbede girmeyi başardım. Onların arasında aradığımı buldum ve işte istenileni elde etmiş olarak huzurundayım.”³⁷

Yuhanna İbn el-Bıtrık, bu ifadelerle çevirdiği eserin önemini halîfeye bildirmek istemiştir. Diğer taraftan Halîfe Me'mûn'un rüyasında Aristoteles, ak saçlı asil bir ihtiyar şeklinde görünmüş, Halife ile aralarında “iyi”nin mahiyeti hakkında bir konuşma geçmiştir.³⁸ Bu rüyanın Aristoteles külliyyâtının İslâm düşüncesinde rağbet görmesindeki doğrudan etkisi olduğu tartışmaları bir yana, dönemin otoritesinin talepleri karşısında apokrif-Aristoteles literatürünün yaygınlaşmasındaki dolaylı rolünün de göz ardı edilmemesi gerekir.

Tercüme faaliyetleri çerçevesinde çevirisi yapılarak Aristoteles'e atfedilen ilk siyâsî karakterli eser, *Sırru'l-Esrâr*'dir.³⁹ Bu eserin müellifi ile ilgili muhtelif iddialar bulunmaktadır. Bunlara ileride değineceğiz. Ancak eserin müellifinin kimliği yanında, tartışılan bir başka husus da, eseri Yunanca'dan Rumca'ya⁴⁰, Rumca'dan de Arapça'ya çevirenin Yuhanna İbn el-Bıtrık olduğu noktasındaki şüphelerdir. Bernard Levin, Yuhanna İbn el-Bıtrık'ın yaptığı çevirileri incelemiş, yazı stili üzerinde araştırmalar yapmıştır. Levin, araştırmaları sonucunda, *Sırru'l-Esrâr*'ın aynı kişi tarafından tercüme edilmiş bir metin olmadığı kanaatine ulaşmıştır.⁴¹

Eser hakkındaki ilk bilgiyi İbn Cülcül (ö. 384/994)'ün eserinde görmekteyiz.⁴² Yuhanna İbn el-Bıtrık'ın esere nasıl ulaştığına dair yukarıdaki hikâyeye yer veren İbn

³⁷ Bedevî, Abdurrahman, *el-Usûlu'l-Yunanî li'n-nazariyyati's-siyâsiyye fi'l-İslâm*, s. 32-33; ayrıca bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 294vd.

³⁸ Halife Me'mûn'un rüyası için bkz. İbnü'n Nedim, *a.g.e.*, s. 243. Rüyasının hakikati tartışmaları bir yana, dönemin siyâsî otoritesinin Aristoteles külliyyâtına duyarsız kalmamış olması tercüme hareketinde etkili olmuştur.

³⁹ *Politika*'nın Arapça'ya henüz tercüme edilmemiş olması, *Politika*'nın yerine *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'in siyâsete dair eseri olarak literatür içinde yer almasına neden olmuştur.

⁴⁰ Süleymaniye Ktp., Lâleli bölümünde 1610 numaralı yazmada, *Sırru'l-Esrâr*, Yuhanna İbn el-Bıtrık tarafından Yunanca'dan doğrudan Arapça'ya tercüme edildiği ifade edilmiştir. Ayrıca Rumca yerine Süryanice'ye aracılığıyla Arapça'ya aktarıldığı iddiaları da bulunmaktadır. İncelediğimiz üç yazmadan ikisi Yunanca'dan Rumca'ya Rumca'dan da Arapça'ya çevrildiği yönündedir. Bkz., Süleymaniye Ktp., Hamidiye nr. 1463; Hüsrev Paşa nr. 303; Süryanice'ye çevrildiği hakkındaki iddialar için bkz., Bedevî, *a.g.e.*, s. 39 vd.

⁴¹ Manzalaoui, Mahmoud, “The Pseudo-Aristotelian ‘Kitâb Sırr al-asrar’. Facts and Problems,” *Oriens*, XXIII (1974), s. 159. (Manzalaoui, 1954 yazında B.Levin ile yaptığı özel bir görüşmede bu bilgileri edindiğini ifade etmektedir.)

⁴² İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etbbâ ve'l-hükemâ*, (thk. Fuad Seyyid), 2. bs. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 25-27

Cülcül, Yuhanna İbn el-Bitrîk'ı tanıtırken tercümede iyi olduğunu, mânaları düzgün yerleştirdiğini ifade ederek, mütercim için *bâki*⁴³ ifadesini kullanır. İbn Cülcül'ün bu değerlendirmelerine karşılık, İbn Ebî Usaybia, Yuhanna İbn el-Bitrîk'nın iyi Arapça bilmediğini söylemektedir.⁴⁴ Mahmut Kaya ise, Yunanca bir kaynağa dayandığı kabul edildiği takdirde, eserin elimizdeki mevcut şekliyle Yuhanna İbn el-Bitrîk'ın kaleminden çıktığını, bunun kitabın Halife Me'mûn'a takdim edilmişinden de sezilebileceğini düşünmektedir.⁴⁵ Mütercimin müellif olduğu yönündeki bu iddia, metnin tarihsel seyrine bakıldığında pek mümkün görünmemektedir. Eserin muhtevastaki zenginliğe dikkat edildiği takdirde geniş bir literatürden süzülerek oluştuğu, zaman içerisinde başka şahısların da bu esere katkıda bulunduğu kanaatini güçlendirmektedir. Nitekim yazmalar arasındaki farklılıklar da bunu göstermektedir.

1.2- Tarihsel Süreçte Sırru'l-Esrâr

Sırru'l-Esrâr'ın tarihsel süreçteki yeri ele alınırken öncelikle eserin İslâm felsefesi geleneğindeki seyrinin incelenmesi gerekir. Çünkü bulunan en eski yazma metinlere, ilk olarak İslâm dünyasında rastlanmaktadır. Her ne kadar eserin Yuhanna İbn el-Bitrîk tarafından Yunanca'dan Rumca'ya Rumca'dan de Arapça'ya çevirildiği bilirse de, bilinen en eski yazma metinler Arapça'dır. Yunanca veya Süryanice⁴⁶-Rumca bir metin bulunmamaktadır.

Tarihsel süreç itibariyle *Sırru'l-Esrâr* yazmalarının bir kısa, bir de uzun versiyonu bulunmaktadır. Kısa versiyonlar 7 bazen de 8 bölümden; uzun olanlar ise 10 bölümden oluşmaktadır. Eserin 7-8 ve 10 bölüm halinde olan nüshalarının nasıl oluştuğu sorusuyla ilgili muhtelif varsayımlar bulunmaktadır. Bunlar iki farklı teori halindedir: Birinci teorinin sahibi olan Steinschneider ve Förster'e göre *Sırru'l-Esrâr*'ın kısa olan versiyonu, onun uzun versiyonunun kısaltılmış halidir. İkinci teorinin sahipleri Steele, Fulton ve Bedevî'ye göre ise, eserin kısa versiyonu ile uzun versiyonu

⁴³ Bu ifade onu çok fazla tanıtmamaktadır. "Bâki" kelimesinin, "ayrı ayrı ve ağır konuşan, kekeme ve yabancı bir aksanla konuşan" anlamına geldiği belirtilmiştir. Bkz. Manzalaoui, a.g.m., s. 160

⁴⁴ bkz., İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enba fî tabâkati'l-etbba*, thk.: Nizar Rıza, Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, [t.y.], s. 282

⁴⁵ Kaya, Mahmut, a.g.e, s. 296

⁴⁶ Rumca yerine Süryanice aracılığıyla Arapça'ya aktarıldığı iddiaları bulunmaktadır. Bkz. Bedevî, a.g.e, s. 39 vd.

birbirinden bağımsız olarak gelişmiştir.⁴⁷ Ayrıca eserin kısa formunun, Batı redaksiyonu; uzun formunun ise Doğu redaksiyonu olduğu şeklinde görüşler bulunsa da bu iddiaları destekleyen hiç bir kanıt bulunmamaktadır. En eski kısa formun yazma nüshalarının tamamı hep Doğu kökenlidir.⁴⁸

Eserle ilgili problemleri ikiye ayırarak incelemekte yarar vardır: 1) Eserin yazılışının muhtemel olduğu tarihleri belirleme ve eserin ortaya çıkış tarihi 2) Metin haline getirilme süreci. Bu üç şekilde olabilir: (a) Ya metin tek parça olarak belli bir tarihte, belli bir kişi tarafından yazılmış olabilir. (b) Yahut biri tarafından, başkalarının yazdığı başka başka eserlerin bölümleri bir araya getirilmiştir. (c) Veyahut da eserin mevcut haline her seferinde başka bir şey eklenerek eser geliştirilmiştir.⁴⁹ Metnin ortaya çıkış tarihi üzerine yapılan tartışmalarda, herhangi bir tarihin benimsenmesini gerektiren kesin deliller bulunmamaktadır. Tartışmalar bazı küçük ipuçları üzerinden devam etmektedir.

Eserin ilk önce Grekçe yazıldığı, daha sonra Süryanice veya Rumca kanalıyla iki aşamada Arapça'ya geçtiği düşünülmektedir. Küçük bir ihtimalle eserin aslının Süryanice olduğu da iddia edilmiştir. Rubens Duval⁵⁰ ve A. Baumstark⁵¹ *Sirru 'l-Esrâr*'ın kaybolan Süryanice bir kaynağa dayandığını iddia ederken; Bedevî'ye göre bu iddiayı destekleyecek deliller bulunmamaktadır. Aksi takdirde eserin aslı Süryanice bir kaynağa dayansaydı, Yuhanna İbn el-Bitrîk'in eseri "Yunanca'dan Süryanice'ye çevirdim" ifadesi anlamsız olurdu.⁵² Nitekim Yuhanna İbn el-Bitrîk'in çevirdiği bilinen bir *Sirru 'l-Esrâr* yazmasında, eserin Yunanca'dan Arapça'ya doğrudan çevrildiği bilgisi yer almaktadır.⁵³ Eserin Rumca aracılığıyla Arapça'ya aktarıldığı da yazmalarda

⁴⁷ Grignaschi, Mario, L'origine et les Métamorphoses du SIRR al-'asrâr (Secretum secretorum), *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XLIII, (1976), s. 11

⁴⁸ Grignaschi, a.g.m., s. 11-12

⁴⁹ Manzalaoui, a.g.m., (*Oriens*) s. 160

⁵⁰ Bedevî, a.g.e., s. 39'dan naklen, Rubens Duval'in iddiası için bkz; *La Littérature Syrienne*, Paris, 1899

⁵¹ Bedevî, a.g.e. s. 39'dan naklen A. Baumstark'ın iddiası için bkz; *Geschichte Der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922

⁵² Bedevî, a.g.e., s. 39 vd.

⁵³ Bkz. Süleymaniye Ktp., Laleli nr. 1610, vr. 3b

görülmektedir.⁵⁴ Bugüne kadar eserin Süryanice yada Rumca bir yazmasına rastlanmamıştır.

Metnin tarihsel mantığına (Aristoteles'ten İskender'e hitaben yazıldığı iddialarına) bakılarak yazılış tarihinin MÖ 322'yi geçmemesi gerektiği düşünülmelidir.⁵⁵ Eserde pek çok referansa rastlanabilir. Ancak eser, çeşitli geleneklere verdiği referanslara rağmen, ne yazılış tarihi, ne de hakkında bilinmeyen diğer detaylar hakkında fikir vermektedir.⁵⁶

İslâm düşüncesinde *Sırru'l-Esrâr* hakkındaki ilk bilgiye, İbn Cülcül'ün (ö. 384/994) *Tabakât*'ında rastlanır.⁵⁷ Daha sonra İbn Ebî Useybia'nın (ö. 668/1270) *Uyunü'l-enba* eserinin *Âdâbü'l Aristutâlis* başlığı altında, *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan ve eserin özü olduğu bilinen sekiz cümlenin yer aldığını görüyoruz.⁵⁸ Ayrıca İbn Ebî Useybia, Aristoteles'in eserlerini aktarırken *fî Tedbîri'l-müdûn* adlı eserin, 8 veya 10 makaleden meydana geldiğinden söz eder.⁵⁹ İbn Ebî Useybia, *Sırru'l-Esrâr*'ın 8 ve 10 makaleden oluşan iki nüshasını belirtmiş olabilir.

İslâm düşüncesinde ahlâk ve siyâset konusunda eser veren düşünürlerin metinlerinde de *Sırru'l-Esrâr*'dan pasajlar görmekteyiz. Celâleddin Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserinde “Aristoteles'in nasihatleri” başlığı altında bu eserden derlenmiş pasajlara yer verilmiştir.⁶⁰ Kınalızâde'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinin üçüncü kısmının son sayfalarında “Aristoteles'in nasihatî” başlığı altında *Sırru'l-Esrâr*'ın adâletten bahseden üçüncü bölümü yer alır. *Sırru'l-Esrâr*'ın üçüncü bölümde yer alan ve eserin özü mahiyetindeki sekiz lafzın yer aldığı şekil, *Ahlâk-ı Alâî*'de “adâlet dairesi” şeklinde isimlendirilerek aynen aktarılmıştır.⁶¹ Bu sekiz cümle, İbn Cemaâ'nın (ö. 733/1333) *Tahrîrü'l-Ahkâm* adlı eserinde de görülmektedir.⁶² İbn

⁵⁴ Bkz. Süleymaniye Ktp., Hamidiye nr. 1463; Hüsrev Paşa nr. 303.

⁵⁵ Bu tarih, Aristoteles ve İskender'in ölüm yıllarına tekabül etmektedir.

⁵⁶ Manzalaoui, a.g.m., (*Oriens*), s. 159-160

⁵⁷ İbn Cülcül, a.g.e., s. 26

⁵⁸ Uyûn, s. 103

⁵⁹ Uyûn, s. 104

⁶⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 325-331

⁶¹ Bkz., Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı alâî*, (bir mücellette üç cilt şeklinde), Fotokopi nüshadır. Ayrıca bkz., Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Haz. Mustafa Koç), Klasik yay., İstanbul, 2007, s. 539

⁶² İbn Cemaâ, *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, (nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed), 3. baskı., Devha [Doha] : Dârü's-Sekâfe, 1988, s. 70

Cemaâ'nın ilmî neşri yapılmış olan bu eserinde yer alan sekiz cümle, referans olarak bazı eserlerin adını vermektedir.⁶³ Kaynak olarak gösterilen bu eserler arasında *Sırru'l-Esrâr* bulunmamaktadır. Verilen eserlerin tarihine bakıldığında ise bunların tamamının *Sırru'l-Esrâr*'dan sonra olduğu anlaşılmaktadır. Bu da eserden beslenen pek çok kaynak metnin bulunduğunu göstermektedir.

Eserden alıntı yapan müellifler, *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'e âidiyeti konusunda şüphe duymamışlardır. Ancak İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde *Sırru'l-Esrâr*'a iki göndermede bulunarak, eserin Aristoteles'e âidiyeti noktasında şüpheler taşıdığını, ifade etmektedir.⁶⁴ İbn Haldûn, *Sırru'l-Esrâr*'a şüpheyle yaklaşırken, Kınalızâde ise eserden şüphe duymadan alıntılar yapmıştır. İbn Haldûn'un Kınalızâde'den önceki yüzyılda yaşadığı düşünülürse, metin üzerindeki düşüncelerin henüz netlik kazanmadığı söylenebilir. İslâm düşüncesinde, *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'e ait olduğu yanlısı niçin bu kadar uzun sürmüştür? Fuad Sezgin, *Sırru'l-Esrâr*'ın 6.yy'da yazıldığını, ancak daha sonra İslâm dünyasının Aristoteles'i anlayamadığı iddialarını güçlendirmek isteyenlerin bu eseri İslâm düşüncesine mâl ettiklerini, ifade ederek eserin İslam düşüncesindeki algılanışı üzerinden yapılan spekülâtif yaklaşımları izah etmektedir.⁶⁵ İslâm düşüncesinin Aristoteles'i anlayamadığı iddiaları bu şekilde güçlendirilmeye çalışılmış olsa da, Batı düşüncesinde de *Sırru'l-Esrâr* uzun süre Aristoteles'e ait bir eser olarak algılanmıştı.

Sırru'l-Esrâr, Batı düşüncesinde *Secreta Secretorum* adıyla bilinmektedir. *Secreta*'nın ilk versiyonu 1830'larda Clarisse editörlüğünde, Jacob Maerlant'ın orta Almanca (Middle Dutch) versiyonundan edite edilmiştir. Roger Bacon (ö.1294) 1243'de *Sırru'l-Esrâr*'ın Latince çevirisini şerh etmiştir.⁶⁶ Bu şerh, Robert Steele

⁶³ Krş.; Turtûşî (ö. 520/1126), *Sirâci'l-mülûk*, s. 43; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (597/1201), *el-Misbahu'l-mudi' fi hilafeti'l-mustazi*, (thk. Naciye Abdullah İbrâhim), s. 215; Ebü'l-Feth İbşihi (ö. 850/1446), *el-Müstetrafi fi külli fennin müstezraf: el-âdâb ve'l-hikem*, s. 91; İbn Cemaâ, *Müstenidü'l-ecnâd fi âlâti'l-cihâd; Muhtasar fi fazli'l-cihâd*, (thk. Üsâme Nasır Nakşibendi), s. 110

⁶⁴ Bu şüpheler için bkz. *Mukaddime*, İbn Haldûn; (haz. Süleyman Uludağ), I, s. 403, 659.

⁶⁵ Fuad Sezgin beyefendi ile yaptığımız kısa görüşmede, *Sırru'l-Esrâr* hakkındaki görüşünü bu şekilde beyan etmiştir.

⁶⁶ Bedevî, *a.g.e.*, s. 46

tarafından 1920’de Latince olarak yayımlanmıştır.⁶⁷ Arapça’dan modern İngilizce’ye çevirisi, İsmail Ali adlı bir Mısırlı tarafından yapılmıştır.⁶⁸

Eser, Arapça’dan Farsça’ya, İspanyolcaya (Kastillanca) iki kez İbrânice’ye ve Latince’ye tercüme edilmiştir. Latince’den de doğrudan Batı Avrupa dillerine aktarılmıştır. İtalyanca, Almanca, İspanyolca Fransızca, İngilizce (bu dilde birkaç tercüme bulunmaktadır) ve Osmanlıca’ya tercüme⁶⁹ edilmiştir. İbnü’l-Arabî de bu eseri şerh etmiş ve antropolojisini (insan anlayışını) sunmak için kullanmıştır.⁷⁰

Eserin Latince’ye girişi 1200’den hemen sonradır. *Sırru’l-Esrâr*’ın ilk Latince çevirisi, Tripolili Philip tarafından yapılmıştır.⁷¹ Diğer Avrupa dillerine çevirisi de Latince’den yapılmıştır. Foerster, Batı Avrupa kütüphanelerindeki tüm Latince çevirilerden 207 eseri listelemiştir. Bu sayı, günümüze kadar kataloglar haline getirilenleri içermiyordu (sadece o zamanki sayı) İngilizce’de *Sırru’l-Esrâr*’ın çevirisi veya adaptasyonları olarak bahsedebileceğimiz 20 metin veya metin kısımları mevcuttur. Bu metinler, 1390-1702 tarihlerini kapsar. İstatistiksel olarak da eserin ne denli önemli olduğunu göstermesi noktasında önemlidir.⁷²

Albertus Magnus da *Sırru’l-Esrâr*’a müracaat eder. Michael Scot, *Doğal Sırlar* adlı eserinin *Fizyonomi* bölümünde *Sırru’l-Esrâr*’ı izlemiş görünmektedir⁷³ Eserin sahip olduğu gizem, ona yaygın bir kullanım sahası oluşturmuş durumdadır. Bu gizemli eserin beslendiği kaynakları görebilmemiz, eseri anlamamıza yardımcı olacaktır.

⁶⁷ Bkz. Roger Baconi, *Opera Hactenus Inedita*, Fasc. 5., ed. Robert Steele, Oxford, 1920

⁶⁸ Manzalaoui, Mahmoud, *The Secreta Secretorum, The Mediaeval European Version of Kitâb Sırr-ul-Asrar*, Alexandria University Press, 1962, s. 84

⁶⁹ Eserin Osmanlıca nüshası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nâdir Eserler Bölümü’nde bulunmaktadır. Çalışmamıza başladığımız tarihlerde tadelâta olan Kütüphanenin henüz faaliyete geçmemesi nedeniyle, eserin Osmanlıca tercümesini görüp inceleyemedik.

⁷⁰ Grignaschi, M., a.g.m., s. 8

⁷¹ Bkz. Aziz, Philippe, *Les Sectes secretes de l’Islam: de l’ordre des assassins aux freres mus Editions*, Robert Laffont, Paris, 1983

⁷² Manzalaoui, a.g.m., s. 84 vd.

⁷³ Manzalaoui, a.g.m., s. 85

1.3- Sırru'l-Esrâr'ın Kaynağı Hakkındaki İddialar

*Sırru'l-Esrâr'*ın kaynaklarını delillendirmede güçlük çeken araştırmacılar, her ne kadar metnin karakterini ortaya çıkarmaya çalışsalar da, eserin hangi döneme ait olduğu hakkında net bir kanaate ulaşamamışlardır. Manzalaoui, eserin pek çok kültür çeşitliliği içermesi sebebiyle, bir kültür temsilcisi haline dönüştüğünü düşünmektedir.⁷⁴ Muhtevasında yer alan Hint, Fars, Yunan, Rum, Süryânî gibi medeniyetlerin yanında, Mecûsi ve Mûsevî dinlerine yer verilmesi, yıldızlar, gezegenler, mevsimler, tılsım, doğal tıp, firâset gibi spekülâtif mevzuların yer alması, okuyucuya geniş bir kültür yelpazesi sunmaktadır.

Eserin kaynağı üzerine yapılan araştırmalar, eser üzerindeki sır perdesini daha da ağırlaştırmaktadır. Öyle ki, yüzyıllarca Aristoteles'in bir eseri olarak bilinmesi Yunan medeniyetine; Hint kültür ve idaresine yer verilmesi Hint medeniyetine, İhvân-ı Sâfâ ile benzer pasajlar taşıması İhvân-ı Sâfâ risâlelerinden biri olduğu iddialarına yol açmıştır. Ancak eser genel itibariyle eklektik bir yapı arz etmektedir.

1.3.1- Aristoteles'e Âidiyeti

Büyük İskender ve hocası Aristoteles'in ölümlerinden sonra Grek kültürünün hâkim olduğu Mısır, Suriye, Roma ve İspanya gibi Akdeniz ülkelerinde mahalli kültürlerle karışmış olarak devam eden Yunan felsefesine Helenistik Felsefe denilmektedir. Daha çok milâttan sonra bu bölgelerde Platon, Plotinus, Proklus ve eserleri Aristoteles'in eserleriyle karıştırılmış ve bunlar sonradan da Aristoteles'e mal edilmiştir.⁷⁵

İslâm'da felsefî ahlâkın gelişmesinde önemli bir yere sahip olan eserler, Galen, Porfiryüs, Aristoteles ve diğerlerine atfedilen ve 9. asrın ortaları kadar erken bir dönemde Arapça'ya tercüme edilen önemli sayıdaki eserlerdir. Bu eserler ahlâk filozofları üzerinde doğrudan etkide bulunarak onların ahlâkî eylemini, doğru ve yanlış,

⁷⁴ Manzalaoui, a.g.m., s. 83

⁷⁵ Kaya, Mahmut, a.g.e., s. 282

fazileti, mutluluğu ve diğer ahlâkî meseleler hakkındaki görüşlerini de belirlemiştir.⁷⁶ *Sırru'l-Esrâr* bu eserler arasında, İslâm'da felsefî ahlâkî doğrudan etkileyen bir eser olması açısından önemlidir.

Gerek Batı, gerekse de İslâm düşünce tarihine bakıldığı zaman, Aristoteles-İskender ikilisi muazzam bir başarının sembolüdürler. Bu ünlü ikili etrafında pek çok efsanevî anlatı içeren bir literatür oluşmuştur. Nitekim Aristoteles ve İskender arasındaki diyalog çerçevesinde bir siyâset-nâmenin oluşturulmuş olması doğaldır. Sekiz yıl süreyle (M.Ö. 343/2-335/4) İskender'i eğiten Aristoteles'in, ona neler okuttuğu kesin olarak bilinmiyorsa da, hocasının talebesine o gün için geçerli olan siyâset, hitâbet ve edebiyat konularında ders verdiği kolayca tahmin edilebilir. Ancak *Muntahab Sıvân el-Hikme*'de yer alan bir ibareye göre Aristoteles, İskender'le dialog şeklinde ders yapmaktaydı. Bunun için de günü dörde ayırmıştı: Birinci bölümde adâlet; ikinci bölümde hüküm (idare); üçüncü bölümde askerlik, yiğitlik; dördüncü bölümde ise, ahlâk konularında tartışıyorlardı.⁷⁷ Aristoteles'in İskender'e mektuplar aracılığıyla derslere devam ettiği de düşünülmüştür. Bu mektuplar özellikle de İslâm düşüncesi içerisinde *Ahd Aristûtâlis ile'l-İskender*, *Vasâyâ Aristûtâlis ile'l-İskender*, *İstişârâtü'l-İskender fî Tedbîr el-Mülk* gibi çeşitli başlıklar taşımaktadır.⁷⁸ Mahmut Kaya, bu mektuplaşmaların tamamen Helenistik çağın ürünü olup, İskenderiye okulu aracılığıyla Şark dünyasına yayılmış uydurma metinler olduklarını ifade eder.⁷⁹ Kaya, İslâm dünyasında genel kültür ve felsefe tarihi mahiyetindeki eserlerde ve çeşitli yazma mecmualar içinde Aristoteles'e atfedilen bu mektupların, genellikle ahlâk ve siyâset konularında İskender'e hitaben yazılmış öğütler olduğunu ve *Sırru'l-Esrâr*'da da bu mektuplardan birçoğunun bulunduğunu belirtir.⁸⁰ Mektupların bir kısmı bu eserde yer almış olsa da, metnin içeriğindeki zengin tema, ana kaynağın bu mektupların da ötesinde olduğu göstermektedir.

⁷⁶ Fahri, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, (çev.: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 95

⁷⁷ Bkz. Sicistânî, *Muntahab.*, Köprülü Kütüphanesi, 902 numaralı yazma vr. 20b (5-7), naklen, Kaya, *a.g.e.*, s. 38

⁷⁸ Kaya, *a.g.e.*, s. 304

⁷⁹ Kaya, *a.g.e.*, s. 42

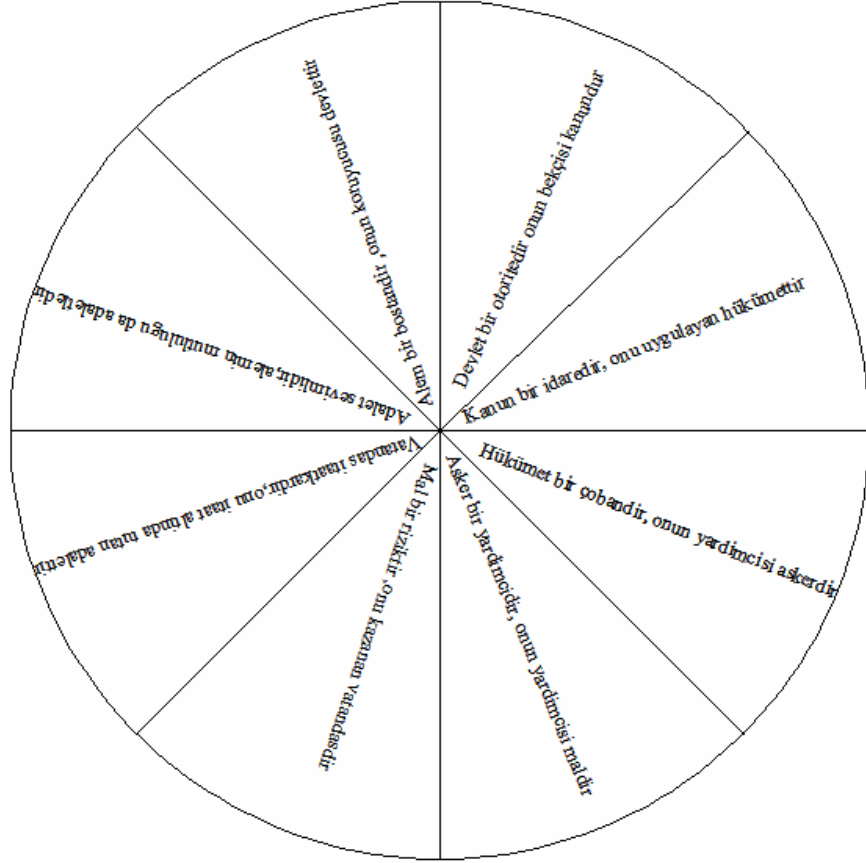
⁸⁰ Kaya, *a.g.e.*, s. 304

Sırru'l-Esrâr, Aristoteles'in eserlerini ve üslubunu yansıtmasa da, eserlerinden tamamen uzak da değildir. Metnin oluşumuna katkıda bulunan kişi veya kişiler Aristoteles'e nispet ettikleri bu esere katkıda bulunurken, Aristoteles eserlerinden habersiz olmadıklarını göstermektedirler. *Nikomakos'a Etik*'in dördüncü kitabında, cömertlik-savurganlık ve cimrilik kavramları, *Sırru'l-Esrâr*'ın birinci bölümünde tanımlanarak melikler bu özelliklere göre sınıflandırılmaktadır.⁸¹ Metnin muhtelif pasajları, bazı kavram ve tanımlamaların doğrudan veya dolaylı olarak Aristoteles'den etkilendiğine göstermektedir. Ancak biz çalışmamızda sınırlarımızı aşmamak için, metnin Aristoteles'in eserleriyle birtakım benzerlikler barındırdığına değinmekle yetineceğiz.

Aristoteles ve *Sırru'l-Esrâr* arasında ilginç olan bir başka bağlantı da, Aristoteles'in mezarı hakkındaki iddialardır. İlk kez İbn Cülcül'un *Tabakâtül-etibbâ ve'l-Hukemâ* adlı eserinde rastladığımız bir rivayete göre, Aristoteles defnedildikten sonra kabrinin üzerine sekizgen bir anıt yapılmasını ve bu anıt mezarın her köşesine aşağıda nakledilen sekiz cümlelerin yazılmasını vasiyet etmiştir.⁸²

⁸¹ Krş., Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, (çev.: Saffet Babür), ayraç yay., Ankara, 1997, s. 65-71; *Sırru'l-Esrâr*, Bedevî, *a.g.e.*, s. 73 vd. (Bedevî'nin neşrinde yer alan *Sırru'l-Esrâr* metnini, bundan sonra S.E. olara ifade edeceğiz.)

⁸² Kaya, *a.g.e.*, s. 48



Şekil 1: *Sırru'l-Esrâr*'ın müellifi, yukarıdaki şekil içerisine yerleştirilen sekiz cümlenin eserin özeti ve esâsı olduğunu belirtir. Bu sekiz cümle şu şekildedir:

“Âlem bir bostandır, onun koruyucusu devlettir.”

“Devlet bir otoritedir, onun bekçisi kanundur.”

“Kanun bir idaredir, onu uygulayan hükümettir.”

“Hükümet bir çobandır, onun yardımcısı askerdir.”

“Asker bir yardımcıdır, onun güvencesi maldır.”

Mal bir rızıktır, onu kazanan vatandaştır.”

Vatandaş itaatkârdır, onu itaat altında tutan adâlettir.”

“Adâlet sevimidir, âlemin mutluluğu da adâletledir.⁸³

İbn Cülcül, bunların felsefî ve siyâsî sözler olup, kendisinden önceki her cümlelerin son kelimesinin, ikinci cümlelerin başında yer alarak açıklandığını ifade eder.⁸⁴ Bu sekiz cümlelerin Aristoteles’in mezarı üzerinde yer aldığını söyleyen İbn Cülcül’ün, bu bilgiye nasıl ulaştığı bir yana bu cümlelerin farklı eserlerde de yer alması, ayrıca araştırılması gereken bir husustur.

İbn Ebî Useybia’da da aynı şekil görülür.⁸⁵ Kınalızâde’nin *Ahlâk-ı Alâi* adlı eserinin üçüncü kısmının son sayfalarında, “Aristoteles’in nasihati” başlığı altında bu şekli “adâlet dairesi” ismiyle görmek mümkündür.⁸⁶ İbn Cemaâ da *Tahrîrü’l Ahkâm*’da farklı referanslar vererek bu cümlelere yer verir.⁸⁷

Aristoteles, ahlâk ve siyâseti pratik ilimlerden sayarak, bunların iç içeliğini ve karakterin ahlâk üzerindeki etkisini belirterek, ahlâk-firâset ilişkisini gündeme getirmiştir. Bu da Aristoteles’e nisbet edilen firâset risâlelerin oluşmasına yol açmıştır. Öyle ki Aristoteles bilimi teorik, pratik ve poetik olmak üzere üç kısma ayırır: Kendi kendisi için araştırıldığında **teorik**; davranışlarımız için kurallar koymak üzere araştırıldığında **pratik**; faydalı ya da güzel, iyi şeyleri yaratmak için araştırıldığında ise **poetiktir**. Ona göre en yüce pratik bilim, diğerlerinin kendisine bağlı olduğu **politikadır**, daha doğrusu toplumsal bilimdir. Ahlâk, bu bilimin ancak bir parçasıdır, bundan dolayı Aristoteles bağımsız bir bilim olarak “ahlâk”tan söz etmeyip, sadece karakter üzerinde tartışılması gerektiğini söyler. Böylece Aristoteles’te ahlâk sözcüğü, karakter bilimini dile getirmektedir.⁸⁸ Aristoteles’in, karakterin ahlâk üzerindeki etkisine vurgusu, yani “ilm-i firâset” *Sırru’l-Esrâr*’ın ikinci bölümünde yer alır. Bu

⁸³Bkz. S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 127 ve 127, *Sırru’l-Esrâr*’ın 3. bölümünde bu sekiz cümle üç farklı şekil içine yerleştirilmiş ve kitabın özetinin bu cümleler olduğu ifade edilmiştir.

⁸⁴ İbn Cülcül, *Tabakât.*, s. 26 vd.; ayrıca bkz. İbn Ebî Useybia, *Uyûn.*, 103’deki sekizgen şekil ve çevresindeki yazı; Şehrezûrî, *Nüzhe.*, vr. 92b (10-12),

⁸⁵ *Uyûn.*, s. 103

⁸⁶ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâi*, s. 49; ayrıca bkz. *Ahlâk-ı Alâi*, Kınalızâde Ali Çelebi, (Haz: Mustafa Koç), s. 539

⁸⁷ Bkz. *Dipnot* 62-63

⁸⁸ Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri I*, İst. Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1965, s. 90

bölüm, Aristoteles'in firâsete dair bir eseri olarak, müstakil yazmalar halinde yaygınlık kazanmıştır.⁸⁹

İslâm ve Batı düşüncesinde yüzyıllar boyunca Aristoteles'e nispet edilegelen *Sırru'l-Esrâr*'ın muhtelif yansımalarının tespiti, çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Ancak dikkatlerden uzak tutulmaması gereken bir gerçek: *Sırru'l-Esrâr* ve diğer apokrif-Aristoteles literatürünün tesir sahasının belirlenmesinin, felsefe tarihinde ihmal edilmemesi gereken en önemli konulardan biri olduğu hususudur.

1.3.2- İhvân-ı Safâ Risâlelerinden Biri Olması

İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i, ahlâk merkezlidir. Her ne kadar *Risâleler*'de yazılanlardan teorik olarak bir Ahlâk felsefesi çıkarılamazsa bile, bu büyük felsefe külliyyâtının üzerine oturduğu temel, onları ahlâk ilminin önemli bir köşe taşı yapmaktadır.⁹⁰ Fizik dahil tüm ilimlerin gayesinin, “nefsin temizlenip arındırılması disiplininin ibaret olduğu” düşünülen ahlâk ilminin muhtevasına ircâ edilmesi bunun göstergesidir.⁹¹ *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan kozmolojiden dolayı araştırmacılar, bu eserin *Risâleler*'den bağımsız olmadığı fikrine yönelmişlerdir.

Sırru'l-Esrâr'ın *İhvân-ı Safâ Risâlelerinden* biri olduğu şeklindeki iddia, Ahmet et-Terîkî'nin, Abdurrahman Bedevî'nin eserini müstakil bir kitap olarak yayınlamasıyla, dikkatleri yeniden bu konu üzerine çekmiştir. Nitekim Terîkî, kitabın adını *Sırru'l-Esrâr li-Te'sisi's-Siyâse ve Tertibi'r-Riyâse li-İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ* olarak isimlendirerek, *Sırru'l-Esrâr*'ı *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nden biri gibi göstermektedir. A. Terîkî'nin bu indirgemeci yaklaşımı, metin üzerinde yapılan titiz bir araştırmanın neticesine dayanmamaktadır. A. Terîkî, *Sırru'l-Esrâr*'ın *İhvân Risâleleri*'nden biri olduğu iddiasını, dipnotlarda *Risâleler*'le paralel pasajları zikrederek kanıtlamaya çalışır. Ana metin, Bedevî'nin tahkikli neşri ile aynıdır. Terîkî, Abdurrahman

⁸⁹ Mesela bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2432; Fatih nr. 513.

⁹⁰ Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Yayınlanmamış doktora tezi, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Bölümü Kelam ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Tez danışmanı: Prof. Dr. Bekir Topaloğlu) 1989, s. 210

⁹¹ Kutluer, *a.g.e.*, s. 208

Bedevî'nin tahkîkinin yeniden yayımlanmasının gerekliliğini düşünerek bu eseri neşrettiğini kitabın giriş kısmında belirtmektedir.⁹²

Gerçekte de *Sırru'l-Esrâr, İhvân-ı Safâ Risâleleri*'yle birtakım benzerlikler taşımaktadır. Manzalaoui de, İhvân-ı Safâ ile benzerliklerine vurguda bulunur ve makalesinde kısa bir karşılaştırma yapar.⁹³ Ancak bu benzerlik, söz konusu eserin Risâlelerin bir parçası olduğu anlamına gelmemektedir. Her iki eserdeki Yeni-Platoncu etki inkâr edilemez. Ancak bu, benzer kaynaklardan etkilendiği açık olan iki eserden birinin diğerine indirgenmesini gerektirmez. *Sırru'l-Esrâr* ve *İhvân-ı Sâfâ Risâleleri*, arasında tespit edilen bir takım paralel unsurların sebebi, her iki eserin de Yeni Platoncu düşüncenin ana öğelerini taşımasından kaynaklanmış olması mümkündür.

1.3.3- Eklektik Bir Metin Olması

Sırru'l-Esrâr bir bütün olarak Aristoteles'e nispet edildiği gibi, eserin bazı bölümleri de müstakil risâleler halinde ve farklı risâlelermiş gibi Aristoteles'e nispet edilmiştir. Eserin, "el-Firâse", "el-Gâlib ve'l-Mağlûb" başlığını taşıyan bölümleri, bu bölümlerdendir. "Kitâb el-Firâse" adıyla anılan ve çeşitli kütüphanelerin kataloglarında müellif olarak, "Aristoteles" kaydı taşıyan bu yazma nüshalar, aslında *Sırru'l-Esrâr*'ın II. makalesinin firâsetten bahseden kısmıdır.⁹⁴ "Kitâb "el-Gâlib ve'l-Mağlûb" adıyla ve yine Aristoteles künyesiyle müstakil bir nüsha olarak kütüphane kataloglarında yer alan yazmalar da, *Sırru'l-Esrâr*'ın IX. makalesinden ibarettir.⁹⁵ Rivayete göre Aristoteles "Kitâb el-Gâlib ve'l-Mağlûb" adlı eserinde öğrencisi İskender'e öğütler vermiş, ona savaşta hangi tarafın gâlib geleceğini ve mağlûp olacağını önceden tahmin etmenin, böylece dünyaya hâkim olmanın yollarını ve savaş tekniğini öğretmiştir.

⁹² Bkz., Ahmet et-Terîkî, *Sırru'l-Esrâr li-Te'sisi's-Siyâse ve Tertibi'r-Riyase li-İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, Beyrut, 1983, s. 11

⁹³ Bkz., Manzalaoui, a.g.m., *Oriens*, s. 176-199

⁹⁴ Hacı Selim Ağa Ktp., Nurbânu-Yakup nr. 80/2 (53-54 vr.). Müellifi "İskender" olarak kayıtlı olan bu yazma, *Sırru'l-Esrâr*'ın Firâset kısmıdır. Hitap İskender'e olduğu için müellifinin o olduğu zannedilerek tasnifi bu şekilde tasnif olunmuştur. Yazma sahipleri, genelde bir eseri tasnif ederken metnin muhtevasını hatırlatıcı isimler kullanırlar. Firâset risâleleri için ayrıca bkz., Süleymaniye Ktp.; Ayasofya nr. 2475; Fatih nr. 513

⁹⁵ Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2432; Yazma Bağışlar nr. 2858/2 (vr. 16b-17a)

Yapısal olarak eklektik bir görünüm arz eden eser, oluşum sürecinde de eklektik bir yapıya sahip görünmektedir. *Sırru'l-Esrâr*'ın kökenindeki etkin unsurların çeşitliliği onun eklektik bir metin olması yönündeki düşünceyi güçlü kılmaktadır. Grignaschi «L'origine et les Métamorphoses du Sırr al-'asrâr (Secretum secretorum)» başlıklı makalesinde, eserin kökeniyle ilgili 1966 ve 1967 yıllarında yazdığı iki makalesine atıflarda bulunur.⁹⁶ Söz konusu müellif, anılan makalelerine dayanarak, eserin *Kitâb es-Siyâse*'den türeyen, Aristoteles'in İskender'e gönderdiği mektupların bir versiyonu olduğunu söyler.⁹⁷ M.Wikander'in bu konudaki hipotezi ise, *Sırru'l-Esrâr*'ın, bir Hint eseri olan “Arthaçāstra”⁹⁸dan geldiği yönündedir.⁹⁹

Bir siyâset-nâme olan eserin kökeni, en eski İslâmî siyâset-nâme “*Siyâset el-Âmmiyye*” de dayandırılmıştır. Bu siyâset-nâme, Hişâm b. Abdülmelik'in kâtibi Sâlim Ebu'l Alâ'nın çevresinden Hermetik bir yazar tarafından yazılmıştır. Siyâset-nâmeyi yazmak için bu Hermetik yazar, siyâset teorilerini aldığı İran siyâset geleneklerinden ve klâsik Bizans literatüründen, *Nikomakos'a Etik*, Helenistik ve Hermetik “Logoi”ler'den ilham almıştır. *Siyâset el-Âmmiyye*'nin devamı gibi görülen *Kitâb es-Siyâse*, Nasûh Nevâlî¹⁰⁰'nin şerhinde varlığını sürdürmüştür. *Kitâb es-Siyâse*, *Siyâset-i Âmmiyye* ile *Sırru'l-Esrâr* arasında bir geçiş sağlamıştır.¹⁰¹ Grignaschi'ye göre, *Kitâb es-Siyâse*, Sâsânî siyâsî geleneği ve İhvân-ı Safâ düşüncelerinin *Siyâset-i Âmmiyye*'ye

⁹⁶ Grignaschi, M., a.g.m., s. 8; ayrıca bkz. *Bulletin D'études Orientales*, XIX, (1965-1966), Damas, in-4° br., 345 pages, 2 planches hors texte. M.Grignaschi, Les "Rasa'il Aristatalisa 'İla-I-Ishandar " de Salim Abu-l-'Ala. M.Grignaschi: “La As-Siyâsatu-l-'âmmiyya” et l'influence iranienne sur la pemsée politique İslâmique. Le roman épistolaire classique conserve dans la version arabe de Sâlim abü-l-'Alâ”, *Museon*, 80, 1967,

⁹⁷ Grignaschi, a.g.m., s. 8

⁹⁸ Bu eser, Hind bilgesi Kautiliya'nın devlet yönetimi ve toplumsal ahlâk konularını içeren bir eserdir. Siyâset veya hükümet bilimini, diğer bilimlerin kaynağı olarak gösteren Kautiliya'nın “*Arthaçāstra*” adlı eserine göre, insanlar içinde buldukları anarşi ortamından kurtulmak için, kendilerini barışa kavuşturacak ve kendilerine güven ve mutluluk sağlayacak hükümdarla bir sözleşme yaparak hükümdarlık ve devleti oluşturmuşlardır. Bu nedenle hükümdarın büyük imtiyazları yanında ağır sorumlulukları da bulunmaktadır. Özetle *Arthaçāstra*, kuvvetli bir devletle, halkın isteklerine uygun, yetkilerini kötüye kullanmaktan sakınan bir hükümetin bağdaştırılmasını sağlayacak esasları açıklamaktadır. Bkz. Mahmut Arslan, “Eski Hind Siyâset Felsefesine Genel Bir Bakış”, *Felsefe Arkivi*, 26. sayı, İstanbul, 1987, s. 131. Mahmut Arslan'ın bu makalesinde, M.Ö 300 yıllarında yaşamış Kautiliya ile Machiavelli'nin görüşleri arasında büyük benzerlik bulunduğu ifade edilerek örneklendirilir. Bunun yanı sıra, Machiavelli'nin *İl Principe*'sinin Hind öğretilerinden esinlenmesi hakkında, bkz. Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, (çev.: Sedat Umran), Ruh ve Madde yay. İstanbul, 1992, s. 134-135

⁹⁹ Grignaschi, a.g.m., s. 9

¹⁰⁰ Nevâlî'nin *Ahlâk-ı Nevâlî* adıyla Sokulu Mehmet Paşa'ya takdim ettiği eser, kısmen *Sırru'l-Esrâr*'ın tercümesidir. M. Kaya, a.g.e., s. 296. Bkz. İstanbul Üniversite Ktp. Nr. 1687 ve 2749

¹⁰¹ Grignaschi, a.g.m., s. 9

eklenmesiyle oluşmuştur. Ancak *Kitâb es-Siyâse* çok ilgi uyandırmamış, *Sırru'l-Esrâr*'ın gölgesinde kalmıştır.¹⁰² Eserin serüvenini aktarmaya çalışan Grignaschi'ye göre, metni önemli kılan içerdiği bilgide değil daha sonra maruz kaldığı değişimlerde dir.¹⁰³

İbnü'l-Arabî'nin adını vermeyip sadece, bir "Hakîm" dediği *Sırru'l-Esrâr* müellifi hakkında Nyberg, *İnşâü'd-Devâir, Ukletü'l-Müstevfız ve Tedbîrât-ı İlâhiyye* kitaplarının tahkikli neşrinde, eserin Aristoteles tarafından yazıldığını ve Yuhanna b. Bitrîk tarafından Arapça'ya tercüme edildiğini ifade etse de R. Foerster'in isbatladığı gibi, bu iki görüş de doğru değildir. Bu eser, miladi 10 veya 11. yüzyılda muhtelif kaynaklardan derlenmiştir.¹⁰⁴ Nyberg'in bu tespiti eserin kökeni ile ilgili araştırmalarda, açık uçlu görüşü temsil etmektedir. Eserin kökeninin bir kaynağa indirgenmesi, muhtevastaki çeşitlilik ve eserin yapısı incelendiğinde, pek mümkün görünmemektedir.

1.4- Sırru'l-Esrâr'ın Muhtevası

Eserin esas muhatabı, Makedonya kralı "İskender" dir. Bu haliyle eser, Aristoteles'den İskender'e siyâset, nasihat ve tabîî güçleri de içeren pratik tavsiyelerden örülmüş bir "siyâset-nâme" görünümündedir.¹⁰⁵ Eserin büyük bir bölümü devlet yönetimi ve kişisel sağlığa dair ilkeleri işler. Ancak sayfalarında doğal büyüye de rastlanmaktadır. Tıp, cevherlerin güçleri, astroloji ve bu konularla ilgili bütün başlıklara yer verilmiştir. Gizlilik iddiası sadece eserin adı ile sınırlı kalmamış, Aristoteles'in ezoterik düşüncesini temsil ettiği iddia edilen bu eserin büyük bir kısmı, şifrelerle gizlilik oluşturan bir tarzda yazılmıştır. Ayrıca Aristoteles İskender'i, eserin yanlış ellere düşmesine izin vermemesi ve ilahî sırları ifşâ etmemesi konusunda uyarmaktadır.¹⁰⁶ Farklı konularda geniş bir yelpaze sunan metnin genel olarak muhtevası şu şekilde özetlenebilir:

¹⁰² Grignaschi, a.g.m., s. 9

¹⁰³ Grignaschi, a.g.m., s. 10

¹⁰⁴ *Tedbîrât*'dan naklen H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des İbn al-Arabî*, Leiden, 1919, s. 15

¹⁰⁵ Nitekim bazı yazma tasniflerinde *Sırru'l-Esrâr*, "Siyâset-nâme" olarak nitelendirilmiştir. Bkz., Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa 303 numaralı yazma.

¹⁰⁶ Kieckhefer, Richard, *Ortaçağda Büyü*, s. 213

A) Kralların Çeşitleri, Cömertliklerine Göre Sınıflandırılması

B) İdare etmek (Yönetim)

a) Uygun, yakışır hal ve hareket

b) Astrolojinin Müdafaası

c) Sağlık, α) Sağlığın Korunması; Giriş, β) Perhiz, γ) Mevsimler, δ) Vücudun bölümleri, ε) Hekimlerin Nasihati, η) Gıda, θ) Sular, ι) İçecek, κ) Hamam, λ) Teşhis ve Tedavi, μ) Ecza, (İlaç olarak kullanılan bal ile yoğrulmuş macun), ν) Hacamat, ξ) Ruhsal Hekimlik

d) Fizyonomi, α) Giriş, β) Anektot, γ) Detaylar

C) Adâlet

D) Elçiler

a) Teori

b) Pratik Nasihat

c) İnsan ve Hayvanların Benzerlikleri

d) Yahudi ve Mecûsi'nin Hikâyesi

E) Kâtipler

F) Elçiler

G) Vergi Memurları

H) Ordu Komutanları ve Askerler

a) Metin

b) Yayastayus Enstrümanının Şeması

I) Savaşlar

- a) Teorik ve Pratik Nasihatlar
- b) Astronomi
- c) Ebcet (Cifr)

J) Okült Bilim

- a) Teori
- b) Yıldızlar
- c) Tılsımlar
- d) Filozofların Taşı
- e) Zümrüt Masa
- f) Hakkak, Kıymetli Taş Kesici
- g) Bitkisel
- h) İkinci Ebcet

Bu taslak eserin on bölümden oluşan uzun şeklidir. Bedevî'nin neşri ile paralellik arz etmektedir. Taslak incelendiğinde görülmektedir ki, siyâsî-ahlâkî yapı ve buna tesir eden ezoterik yapı iç içedir.

Metnin muhtevası, eserin farklı konulardan oluşan genel karakterini göstermektedir. Birbiri ile alâkasız gibi görünen pek çok konuya yer verilen metinde, farklı temalar arası geçişlerle bütüncül bir yapı kurulmaya çalışılmıştır. Eserin oluşumunda etkin müellif ya da müellifler metni şekillendirmekte kendilerini özgür hissetmiş görünmektedirler.

1.4.1- Siyâsî-Ahlâkî Yapı

Siyâsî bir yapı çoğunlukla otoritenin iradesiyle şekillenir. Amacı huzur, sükunet ve mutluluk olan bir idarede otoritenin bir takım görev ve sorumlulukları bulunmaktadır. Özellikle klâsik dönemde bilgi kişilerce kaleme alınan siyâset-nâmeler, döneminin otoritelerine görevlerini hatırlatmakta ya da idarenin düzene kavuşturulması için bir dizi tavsiyeler içermektedir. Bu tavsiyeler, hem siyâsete hem de ahlâka dair tavsiyelerdir.

Sırru'l-Esrâr, güçlü bilgi Aristoteles'den, güçlü Kral Büyük İskender'e sunulan tavsiyeler şeklindedir. Bu tavsiyelerden ilki, cömertlik ve cimrilik kavramlarının tanımlanarak kralların bu özelliklerine göre sınıflandırılmasıdır. Buna göre kral, ancak eserde anlatılan dört sınıftan birine dahil edilebilir.¹⁰⁷ Krallar, kendine ve tebâsına cömert kral; kendine cömert, tebâsına cimri kral; kendine cimri, tebâsına cömert kral ve hem kendine hem de tebâsına cimri kral şeklinde sınıflandırılmıştır.¹⁰⁸ Rum, Hint ve Farslıların bu konudaki düşüncelerine yer verilerek, cimriliğin krallara yakışır bir tutum olmadığı ifade edilir. Tebâsına cimrilik gösteren ve harâp olan Henânc¹⁰⁹ kralının âkıbeti anlatılarak âdil bir idarenin zorluğuna vurguda bulunulur.¹¹⁰

Cimrilik ve cömertlik bakımından dört çeşit melik olduğu ifade edildikten sonra ikinci bölümde de bir krala dört şekilde itaat edildiği belirtilir: Boyun eğmek, sevgi, onu gönülden istemek ve korkmak.¹¹¹ İnsanların problemlerini sona erdirmek, zulmü kaldırmak onların ihtiyaçlarını söz ile oyalamadan yapılmalıdır. Çünkü halkın ihtiyaçları hemen karşılanmazsa konuşmalar artar. Halk konuşmaya başlarsa yapmaya da başlar. Kralın heybeti memleketin bereketi ve aydınlığıdır.¹¹² Halkın istekleri halkı oyalamadan karşılanırsa halk da ayaklanmayacak ve mevcut iktidarın sürekliliği

¹⁰⁷ Kralın, verilen dört sınıftan birine mensup olması hususu, *Tedbirât-ı İlâhiyye*'nin beşinci kısmında yer almaktadır. Bu konu, ilgili bölümde mukayese edilecektir.

¹⁰⁸ *Sırru'l-Esrâr*, Bedevî, A. a.g.e., s. 73 Bundan sonra dipnotlarda eseri, S.E harfleriyle belirteceğiz.

¹⁰⁹ *Sırru'l-Esrâr*'da Henânc ülkesi, 'kralların kendi malları ile yetinmeyip halkın elindekilere göz dikmeleri sonucu Allah tarafından kuvvetli bir rüzgarla yok edildiği' anlatılır. Bkz., S.E, Bedevî, A. a.g.e., s. 74 *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan bu bilgi, Kur'an-ı Kerim'de rüzgârla helâk edilen kavimleri hatırlatmaktadır. Krş., el-Fecr 83/6-8

¹¹⁰ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 73-74

¹¹¹ S.E., Bedevî, s. 80

¹¹² S.E., Bedevî, s. 80

sağlanacaktır. İstikrarlı bir idarede ülkenin huzur ve bereketinin artacağı yönündeki inancı pek çok siyâset-nâmede görmekteyiz.

Kral, idareyi kendisi için değil, güzel hatırlanmak için istemelidir. Krallığın amacı güzel hatırlanmak olmalıdır. Aksi takdirde idarenin istismarı hasede, hased de yalancılığa yol açar. Yalancılık ise hoş görülmeyen bir sıfattır. Yalancılığın neticesi söz taşıma, bunun neticesi zulüm ve adâletsizliktir. Adâletsizliğin neticesi ise çekişme, onun neticesi ise nefrettir. Nefret tartışmaya, tartışma da düşmanlığa, düşmanlık muharebeye bu da memleketin harap olmasına sebep olur.¹¹³ *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'i, Kral İskender'e yönetimdeki tek amacın güzel hatırlanmak olması gerektiğini, aksi bir tutumun yok olmaya kadar giden bir süreç olacağını anlatmak istemiştir.

Meçhul müellifin kitaptaki kurgusu gereği, Aristoteles İskender'e hitap ederken kralın kendine has bir duruşu olması gerektiğini belirtir. Karşısındakilere hitap ederken, kendi makam ve mevkiîni gösteren bir işarete ve bir amaca sahip olmalıdır.¹¹⁴ Kral, saygınlığının devamı için çoğunlukla ciddi olmalı, az gülmelidir. Vakarlı durması korku ile beraber saygınlığı da arttırır. Meclisinde bulunan herkes krala saygı duymalıdır. Kral, ne zaman bir saygısızlıkla karşılaşır, saygısızlığın kimden geldiğine bakmadan cezalandırmalıdır. Bunun devam etmesi halinde o kişi meclisten uzaklaştırılmalı, bunu kasıtlı olarak sürdürenin cezası ise ölüm olmalıdır.¹¹⁵ Otoritenin devamı için bu gerekli görülmüştür. Bu tavsiyelerden sonra müellif, Asklepios¹¹⁶'un bir krala söylediği sözü hatırlatır:¹¹⁷ “En hayırlı sultanlar, etrafında kartalların bulunduğu leşe benzememeli, etrafında leşler olan kartallara benzemelidir.”¹¹⁸ Bu cümlenin temelinde, “mutlak

¹¹³ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 75

¹¹⁴ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 77

¹¹⁵ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 80

¹¹⁶ *Sırru'l-Esrâr*'da adı geçen Asklepios, sağlık tanrısı özelliği de olan Apollon'un oğludur. O, sağlık ve hekimlik tanrısıdır. Yunan mitolojisinde olduğu kadar Roma tarafından da çok benimsenmiştir. Asklepios'un yılanlarla sarılmış asası, bugün de hekimliğin simgesidir. Bkz. <http://www.tebe.org.tr/dosyalar/mitoloji/asklepios.htm> adresinin **G o o g l e** tarafından 19 Mart 2007 19:28:04 GMT tarihinde kaydedilmiş **ön bellek** görüntüsüdür.

¹¹⁷ Siyâset-nâmeler genellikle, nasihatleri güçlü hale getirmek için hâkimlerin, konu hakkında söyledikleri veciz ifadelerle yer verirler.

¹¹⁸ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 80; Bu cümle, başka siyâset-nâmelerde de geçmektedir. Hintlilerin söylediği hikmetli bir sözü aktaran Turtûşî: “En kötü mal harcanmayan maldır, en kötü kardeş yardım istediğinde senden kaçan, ihtiyacını vermeyendir. En kötü hükümdar, iyilerin kalbine korku salandır En kötü ülke, bereket ve emniyetin kalktığı ülkedir. En iyi hükümdar kartala benzeyendir ki, çevresinde leşler vardır. Leşe benzeyip de çevresinde akbabalar dolaşan değil!” Bkz. Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk: Siyâset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, (Yay. Haz.: Said Aykut), İnsan yay., İstanbul, 1995, s. 165

otorite” fikri bulunmaktadır. Buna göre güç, sadece kralda olmalıdır. Aksi takdirde devlet içinde kralla iktidar mücadelesine girişmek isteyenler olabilir. Bunun engellenmesi gerektiği çeşitli benzetmeler kullanılarak İskender’e anlatılmıştır.

Sırru'l-Esrâr'da Aristoteles, İskender'e Hint krallıklarının idaresini örnek göstererek onları över ve bu idare şeklini tavsiye eder.¹¹⁹ Buna göre Kralın halka uzaktan görünmesi en uygun olanıdır. Uzaktan görünürken de şatafatlı ve silahlı olarak görünmelidir. Yılda bir kez yapılan törende, vezirleri ve konuşmacı adamları ile birlikte Allah'a şükür eder. Tebâ hakkında iyi düşüncelere sahip olduğunu söyler ve onları itaate teşvik eder. Tebâyı isyandan vazgeçirtip, ihtiyaçlarını karşılar, yardımlarını arttırır, suçluları affeder. Böylece Kralın halk nazarında sevgisi artar. Tebânın çocukları, Krala itaat ve sevgi üzere büyürler. Kral da bunlardan dolayı ayaklanmalardan ve bozguncuların müdahale etmeyeceklerinden emin olur. İdaredede bir şeyin değişmesini isteyenler (yukarıdaki hususlardan dolayı) isteyemez.¹²⁰

Kral, halkını idare edeceği zaman, sözü az kullanıp, zorunlu ve nâdir zamanlarda yüksek sesle konuşmalıdır. Şayet devamlı yüksek sesle konuşursa insanlar buna alışır ve heybeti azalır. Onun için en iyi olanı, bir şeye cevap verme dışında kimseyle konuşmamasıdır. İnsanlarla sürekli ilişki kurmayı, özellikle halkla oturup konuşmayı azaltmalıdır.¹²¹

Kral, otoritesinin sarsılmazlığı için gücü kendi elinde tutmalıdır. Ancak kral, çevresindeki insanlarla müşâvere etmeden de bir karar almamalıdır. Öyle ki hakimler “Meşveret, doğru yolun özüdür” der. Bazı kadim filozoflara göre ise; “Akıllı bir kralın bilgisi, yardımcılarının görüşleriyle birlikte, denizlerin nehirlerle beslenmesi gibi artar. - Deniz buna muhtaç olmasa da- Güç ve orduyla ulaşılamayacak neticelere, sağlam görüşlerle ulaşılabilir.”¹²² Sağlam görüşten kasıt, kralın adâletli davranarak yanlış kararlar almamasıdır.

¹¹⁹ Grignaschi, M. Wikander'in *Sırru'l-Esrâr*'ın Hint eseri “*Arthaçastra*”dan geldiğini ifade eder. Bkz. Grignaschi, M., a.g.m., s. 9; M.Wikander'in bu hipotezini destekleyen en önemli delil, *Sırru'l-Esrâr*'da bulunan pek çok hikmetli Hint sözlerinin bulunması ve Hintlilerin idaresinin örnek gösterilmesidir.

¹²⁰ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 78-79

¹²¹ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 78

¹²² S.E., Bedevî, a.g.e., s. 136

Adâlet:

Sırru'l-Esrâr, adâleti kutsal bir erdem olarak niteler. Öyle ki, gökyüzünden yeryüzüne indirilmiştir. Adâletin suretinin akıl, Allah'ın vasfının ise adâlet olduğu ifade edilmiştir. Adâletle ülke idare olunarak yeryüzü mâmûr kılınır. Tebânın itaatinin sağlanması yine adâletle mümkündür.¹²³

Sırru'l-Esrâr'ın meçhul müellif ya da müellifleri, adâletin gelmesiyle cehâletin biteceğini, bütün insanların hile ve fesâttan kurtulmasının da bununla mümkün olacağını belirtir. Hintliler; “Kralın adâleti zamanın bolluğu ve bereketinden daha faydalıdır” ifadesiyle, adil kralın bolluk ve bereketten daha mühim olduğu vurgulanmak istenmiştir. Süryânice yazılı bir taşta ise, “adâlet ve sultanın birbirinden ayrılmayan iki zenginliktir” ifadesini aktaran müellif, adâlet ve sultan kavramlarının birbirinden bağımsız olmaması gerektiğini vurgulamak istemiştir. Eşyanın meydana gelmesine de adâlet sebeptir. Eşyayı meydana getiren fiillerde adâletin etkisi vardır. Fiillerin oluşmasında, sebep, illet ve tesir etkilidir. Fiilleri etkileyen de adâlettir. Adâlet iki kısımdır. Zâhir ve bâtın. Görünen adâlet, kralın adâleti; bâtın adâlet ise hikmet sahibinin inanmasıdır.¹²⁴

Adâletin devamı için Kralın yardımcılarıyla müşâverede bulunmasının önemi vurgulanırken, devlet sisteminde yer alacak yardımcı unsurların niteliklerinin neler olduğu üzerinde de duran *Sırru'l-Esrâr*, kralın yardımcı olarak seçeceği vezir, kâtip, elçi gibi unsurların seçiminde mülkün ve râiyenin ümitlerini boşa çevirecek, fesâda uğratacak birini atamaması gerektiğini, şayet kralın böyle birini ataması durumunda anlatılması zor şeylerle karşılaşacağını söyleyerek, bir devletin sonunu hazırlayan süreci hatırlatmak ister.¹²⁵

Vezir:

Krala en yakın olan yardımcı vezirdir. Bu nedenle seçilecek vezir belli niteliklere sahip olmalıdır. Müellif bu niteliklere geçmeden önce genel olarak “iyi” vezir portresi çizmeye çalışır. Buna göre vezir, krala ilgi ve yakınlık gösteren, itaat

¹²³ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 125

¹²⁴ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 125 vd.

¹²⁵ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 137

eden, malını ve hayatını krala fedâ eden, hiçbir hususta kraldan yüz çevirmeyen, kral kendisine muhtaç bile olsa kralın kendisine olan ihtiyacını göstermeyen, açığa vurmayan, kralın arzu ettiği her an yanında bulunan vezirdir.¹²⁶ Meçhul müellif daha sonra, vezir olacak kişinin hangi niteliklere sahip olması gerektiğini onbeş madde halinde sıralar:

Birincisi: Uzuvarları sağlam (uygun) olmalı, kendisinde olması gereken şeyler yapacağı fiillere uygun olmalıdır.

İkincisi: Söylenen her şeye karşı derin anlayışlı, hayal gücü geniş olmalı.

Üçüncüsü: Bir şeyi çabuk anlamalı, koruma gücü olmalı, söylenenleri ezberlemeli, unutmamalı.

Dördüncüsü: Kıvrak zekâlı olmalı, en az delile rağmen kast edilen konuyu anlamalı.

Beşincisi: Düzgün konuşmalı, düşüncelerini ifade ederken en kısa lafızlarla lafi dolandırmadan izah etmeli, lafızları kısa olmalı.

Altıncısı: Bütün ilimleri bilmeli, tabiatı kavrayan bir ilme delil olduğu için özellikle de hesap ilmini iyi bilmelidir.

Yedincisi: Doğru sözlü olmalı onu sevmeli, yalandan kaçmalı ona öfke duymalı, ahlâkı ve muamelesi güzel olmalı, görüşülmesi kolay olmalı (randevusuna sadık olmalı, herkes rahatlıkla konuşabilmeli)

Sekizincisi: Yemede, içmede ve evlilikte aç gözlü olmamalı, bunların azıyla yetinmeli, oyun ve zevkten uzak durmalı.

Dokuzuncusu: Rûhu ve himmeti yüce olmalı, ikrâmı da sevmeli.

Onuncusu: Dünya metâı (dinar ve dirhemler) ona basit gelmeli, onun himmeti yalnızca makamının gerektirdiği şeylerde olmalı, onun dışında olmamalı, (yardımı görev sınırları içinde olmalı), kendisini herkese sevdirmeli.

¹²⁶ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 138

On birincisi: Adâleti ve adâleti uygulayanları sevmeli, adâletsizliğe ve haksızlığa karşı nefret duymalı, hak sahibine hakkını vermeli, kendisine zulüm yapılan, adâletsizlik yapılan kimseye merhamet etmeli ve onu korumalı, Allah teâlanın yarattığı başka biriyle anlaşıp onu (zulüm yapılanı) korumamazlık etmemeli.

On ikincisi: Yapması gerektiğini düşündüğü şeylerde kararlı olmalı, korkak olmayıp cesur olmalı, zayıf rûhlu olmamalı.

On üçüncüsü: Vergi toplama hizmetlerinin tamamını bilmeli, kralın işlerinin herhangi bir yönü ona gizli olmamalı, râiyeden biri şikayet etmemeli, şikayet konusunu ve onun çaresini de bilmeli,

On dördüncüsü: Düşünmeden fazla konuşmamalı, fazla gülmemeli, mizah yapmamalı, insanları küçümseyerek yüz çevirmemeli,

On beşinci: İçki içmemeli, onun evi, girene çıkana elverişli olmalı, tüm insanların haberlerine kulak vermeli ve onların işlerini görmeli (gelen sesleri tıkamalı), işlerini düzeltmeli, geliştirmeli, yalnızlıkları ile dost olmalı, peşin hükümlü olanlara sabretmeli¹²⁷

Bu özellikler bize Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fâzılâ* adlı eserinin onbeşinci bölümünde “mükemmel toplumlar ve mükemmel yönetici; kusurlu toplumlar” başlığı altında yer verdiği özellikleri hatırlatmaktadır. Erdemli şehrin birinci başkanının kişiliğinde sahip olması gereken oniki tabîî özellik ile *Sırru'l-Esrâr*'da vezirde bulunması gereken onbeş özellik örtüşmektedir.¹²⁸

¹²⁷ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 138-139

¹²⁸ *el-Medinetü'l-Fâzılâ*'da sayılan oniki özellik şunlardır: a) Organları bakımından tam ve eksiksiz olması, bu organların kendisini, kendilerine ait fiillerini gerçekleştirmeye kabiliyetli kılmalarıdır. O, bu organlardan herhangi biri ile ilgili bir fiili yapmak istediğinde bunu kolayca yapmalıdır.b) O, kendisine söylenen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine tabiatı gereği sahip olmalı, konuşan kişinin maksadına veya bizzat şeyin kendisinin mantığına uygun olarak onu anlamalıdır.c) Anladığı, gördüğü, duyduğu, idrâk ettiği şeyi zihninde saklamak (hıfz) yeteneğine sahip olmalı, hemen hemen hiçbir şeyi unutmamalıdır.d) Uyanık ve çok zeki olmalı, bir şeyle ilgili en ufak bir delil gördüğünde bu delilin işaret ettiği yönde o şeyi kavramalıdır.e) Zihninde bulunan bir şeyi tam bir açıklıkla ifade edebilmesini sağlayabilecek güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır.f) Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi (ta'allum) sevmeli, ona kendini vermeli, öğrenmenin zahmetlerini yenmeli, içerdiği mihnetlere katlanmalı, bunları yorucu, eziyet verici bulmamalıdır.g) Tabiatı gereği doğruluğu (sıdk) ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.h) Tabiatı gereği yemek, içmek ve cinsel zevklerin peşinden

Ahmet Aslan, ideal yöneticinin tabî niteliğine ilişkin listenin Platon'un *Devlet*'inin altıncı kitabının başlangıç bölümlerinden alındığını iddia etmektedir.¹²⁹ Ancak *Devlet*'in altıncı kitabının başlangıç bölümünü incelediğimizde, yukarıda yer verdiğimiz, el-*Medinetü'l-Fâzılâ* ile *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan özelliklerin paralelliği, *Devlet* ve el-*Medinetü'l-Fâzılâ* arasında görülmemektedir.¹³⁰ Tespit ettiğimiz bu benzerliğe çalışmamızın dışına çıkmadan değinmek istedik. Bu mevzunun ayrıca incelenmesi gerekmektedir.

Sırru'l-Esrâr'da kral elinde bulundurduğu gücün bölünmemesi veya tehlikelere mâruz kalmaması için kendine en yakın konumda olan vezirini elçilik için görevlendirmekten sakınmalıdır. Kralın pek çok sırra vâkıf olan veziri yanından ayrıldığı vakit, memleketin fesâda uğrayabileceği ifade edilmiştir.¹³¹ *Sırru'l-Esrâr*'daki genel anlatım, muhtemel sonuçlar karşısında kralın uyarılması şeklindedir.

Kâtip:

Eser, yardımcı olarak seçilecek vezirin yanında, kralın sözlerini kayıt altına alacak bir kâtibin de gerekli olduğunu ifade eder. Kâtip, kralın riyâsetine, maksadına, anlayışına ve aklına noksanlık getirmeyecek kimselerden olmalıdır. Öyle ki, sözün manâsı ruhu, lafzı ise cismidir. Sözün yazılış şekli ise elbisesidir. Bu nedenle güzel görünüşlü, güzel konuşan, mükemmel manâ veren birinin kâtiplikle görevlendirilmesi

koşmayan, onları arzulamayan biri olmalı, kumardan kaçınmalı, bu tür şeylerden doğan zevklerden nefret etmelidir.ı) Yüksek rûhlu (kabir al-nafs) olmalı, şerefi, ululuğu (karâma) sevmeli, rûhu tabii olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olmalı, şeyler içinde en yüce olanlara doğru yükselmelidir. i) Gümüş , altın ve benzeri cinsinden dünyevî amaçlar, şeyler onun nazarında değersiz şeyler olmalıdır.j) Tabiatı gereği adâleti ve adil kişileri sevmeli, baskı ve zulümle, bunları yapanlardan nefret etmeli, kendisi ve başkaları ile ilgili olarak insaf sahibi olmalı, insanları böyle olmaya yöneltmeli, baskıya maruz kalan insanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemeli, adil olmaya, adâleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz inatçı olmamalı, tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmamaya dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır.k) Sonra yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.” Bkz., Fârâbî, İdeal Devlet, (çev.: Ahmet Aslan), s. 96-97

¹²⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 226

¹³⁰ Krş. *Devlet* VI, 484c, 485c, 485d, 486a, 486c, 486d, 487a, 498b, 490c, 485b, 485c, 486b; Bkz. Platon, *Devlet*, (çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür yay., 10. baskı, İstanbul, 2006. Ayrıca Fârâbî'de yer alan yöneticinin oniki özelliği, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin yazarlarını derinden etkilemiştir. Öyle ki, onlar hemen hemen kelimesi kelimesine onu kopya etmişlerdir. Onlar “şeriat koyucunun en yüksek mükemmelliği”ne ulaşmada bu oniki şartı vazgeçilmez görmüşlerdir.

¹³¹ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 145

gerekir.¹³² *Sırru'l-Esrâr*'da bir işe tayin edilecek kişinin görünüşünün yapacağı işe delâlet edeceği düşüncesi, fizyonomi (firâset) bilgisinin idarî işlerde görev alacak kişilerin belirlenmesindeki etkisini gösterir. Bu etki, kâtip olarak seçilecek kişinin özellikleri anlatılırken rahatlıkla görülebilir.

Kralın kâtibi olacak kişi, kralın ne istediğini ve emirlerinin nereye varacağını bilen, güvenilir, emin, kralın iyiliğini ve işlerinin iyiye gitmesini gözetleyen biri olmalıdır. Eğer kâtipler böyle olmazsa, düzeni bozacak imkanlara sahiptirler. Öyle ki, kralın yazılarını yazarken kâtip kendi fikrini katabilir. Kralın bunu kontrol altında tutması demek katibin bütün işlerinin araştırması demektir. Bu nedenle kral, kâtibinin güvenilir biri olduğundan emin olmak için onu kendinden bir parça konumuna indirgemesi gerekir. Onun iyiliği kralın iyiliğini, onun kötülüğü kralın kötülüğünü gerektirecek bir konuma getirilmeli.¹³³ Kralın güvenilir kâtibi aracılığıyla yazışmalarını gerçekleştirmesi için elçilere ihtiyaç vardır.

Elçiler:

Bir siyâsî yapının belki de en önemli unsuru elçilerdir. Elbette siyâsî iktidarın devamı için, tüm unsurların iş birliği içinde uyumlu ve mûtedil hareket etmesi gerekmektedir. Ancak bir siyâsî yapının dış unsurlarla iletişimi sağlayan elçiler, dış unsurlardan gelebilecek zararların en aza indirgenmesi ve idarenin korunması noktasında kilit bir role sahiptirler. Devletin çıkarlarını göz ardı etmeden muhafaza edebilme siyâsetini vâkıf bir elçiye sahip olmak ülkenin menfaatinedir.

Elçiler, gönderenin aklına delâlet ederler. Elçi kralın görmediği yerlerde onun gözü, onun duymadığı yerlerde kulağı, onun yakınında olmayanların yanında dilidir. Bu nedenle, yanındakilerden en faziletlisini seçmelidir.¹³⁴ Seçilecek elçi, kralın temsilcisi olacağı için, amaca ters düşmeyecek birinin seçilmesi gerekir. Tıpkı diğer yardımcıların seçilmesinde bazı hususiyetlere dikkat edildiği gibi, elçi seçiminde de aynı hassasiyete sahip olunması gerektiği vurgulanmaktadır.

¹³² S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 144

¹³³ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 144

¹³⁴ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 145

Elçi seçilecek kişi, akıllı, basiretli, görünüşü ve duruşu düzgün, emin ve her türlü şüpheden sakınan biri olmalıdır. Kral, böyle birini bulduktan sonra, onu iyice tanıdıktan ve maksatlarını anladıktan sonra işini ona emanet etmeli ve onu görevlendirmelidir. Aklını, konuşmasını ve güvenilirliğini tecrübe ettiği zaman, bir elçinin yapacağı şeyleri ona tavsiye etmemelidir.¹³⁵ Aslında meçhul müellif, kralın seçeceği kişide öncelikli olarak bulunması gereken özellikleri sıraladıktan sonra elçi adayının bu özelliklere ne kadar sahip olduğunu da tecrübe etmesi gerektiğini krala tavsiye eder ve bu tecrübe süresi içinde hiçbir şekilde mühim bilgilerin ve ilerde yapacağı işlerin neler olduğu hakkında elçinin bilgilendirilmesi gerektiğini vurgular.

Elçide bulunması gereken sıfatlardan birinin mevcut olmadığı durumlarda, emniyetli ve güvenilir birini bulmak yeterlidir. Bu kişi kralın tavsiyelerini koruyan, kendisine verilen cevabı iyice dinleyip öğrenen biri olmalıdır. Kral böyle birini de bulamazsa sadece emin olması, mektupları kralın yönlendirdiği yere götürüp, yazıları ve cevapları getirmesi yeterlidir.¹³⁶

Sırru'l-Esrâr, özellikle mala hırsı olan ve içki içen birinin elçiliğe tayin edilmesinin doğuracağı sıkıntılara değinir. Kralı bu konuda uyaran eser, elçilerin mal ve içki zaafını kullanan ülke olarak da Farslıları gösterir. Kendilerine bir elçi geldiği zaman içmesini teklif eden Farslılar, şayet elçi içki içerse memleketinin sırlarını açığa çıkarırlar, kendi yanlarında rezil ederler, akabinde onlara çok mal vermeyi teklif ederek, elçinin buna hırs göstermesi durumunda ise memleketi avuçlarında sayarlar.¹³⁷ Elçinin esas nitelikleri nasıl güven ve emniyetse, elçide asla olmaması gereken özellik te onun içki içmesi ve mala karşı hırslı olmasıdır. Zira memleketi dış unsurlardan koruyan da, memlekete ihânet eden de elçidir.

Vergiler:

Bir memleketin refah içinde yaşaması o memleketin iktisat politikasıyla da yakından ilgilidir. Devlet yapısındaki ekonomik gücün temel kaynağı halktan toplanan vergilerdir. *Sırru'l-Esrâr*'ın meçhul müellifi, vergi alınacak halkı, her sene yeniden

¹³⁵ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 145

¹³⁶ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 145

¹³⁷ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 145

dikilmesi gereken mevsimlik bitkiler yerine, sürekli gövdeleri üzerinde dimdik duran ağaçlara benzeterek vergi hususundaki tutumun nasıl olması gerektiğini ifade eder.¹³⁸

Kral, saltanatın ve mülkün devamı için râiyenin taleplerini dikkate almalıdır. Onlara gelecek zararları önlemeli, vergi alınacağı zaman emin, tok gözlü ve güvenilir olmalıdır. Ağaçtan meyve toplanacağı zaman, bir sonraki sene de meyvelerinden istifade edilebilmesi için ağacın tahrip edilmemesine dikkat edildiği gibi, vergi alınacağı zaman da halkın zor durumda bırakılmamasına özen gösterilmelidir. Ayrıca kral, vergi toplayan memurların sayısını da arttırmamalıdır. Şayet arttırırsa kralın aleyhine bir bozulma olacağından, vergi memurları haksız olarak mal toplamaya çalışır ve bunu da meşru bir şekilde yapıyor görünür.¹³⁹ *Sırru'l-Esrâr*'da halka zarar vermeden vergi toplayan ve halktan yana tavır sergileyen bir kral modeli sergilenmeye çalışılmıştır. Halka zarar vermemek, ağaçtan meyve alınacağı zaman dallara zarar verilmemesi ile örneklendirilmiştir. Ayrıca vergi memurlarının kontrolünün sağlanması için sayılarının fazla olmaması tavsiyesi, devlet içinde oluşması mümkün bir tekelleşmeye engel olmak için öngörülmüştür.

Buraya kadar bir siyâsî yapıda bulunan temel unsurların nasıl olması gerektiği *Sırru'l-Esrâr*'daki sıralama göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Ancak mevcut siyâsî yapının güven içinde işleyişine devam etmesi, muhtemel bir savaş için tedbirler alınmasını da gerektirir. *Sırru'l-Esrâr*, güvenliği sağlayan askerler ve ordu komutanları, muhtemel bir savaşta uygulanması gereken savaş teknikleri hakkında da kralı bilgilendirmektedir.

Askerler, Komutanlar ve Ordu Düzeni:

Tüm askerler, komutanlar ve ordu düzeni kralın bilgisi dahilinde olup, gizli kalmalıdır. Yeryüzünde dört yönün olması gibi kral da en az dört komutana sahip

¹³⁸ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 146 *Sırru'l-Esrâr* okumalarında karşılaştığımız ve neredeyse metnin karakterini oluşturan husus, ülke konularının tabiattaki unsurlara benzetilerek anlatılmasıdır. Meselâ vergi konusu krala anlatılırken, halk yıllık bitkiler ve çok yıllık bitkilere benzetilerek anlatılmış. Böylece düzenli ve sürekli meyve/vergi almak için, tebânın durumu çok yıllık bitkilerle karşılaştırılarak izah edilmiştir. Böylece anlatılmak istenen mevzu, evren esas alınarak anlatılmıştır.

¹³⁹ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 146

olmalıdır.¹⁴⁰ Dört komutandan her bir komutan, dörtte birlik askerden sorumlu olmalıdır. Eğer kral komutan sayısının fazla olmasını isterse, on komutana sahip olmalıdır. On mükemmel demektir. Çünkü, 1 tane 1, 1 tane 2, 1 tane 3, 1 tane 4 var. Bunların toplamı on eder. Bu da dördün sayılar arasında ihata ettiklerinin en mükemmelidir.¹⁴¹ Dört ve on sayısı *Sırru'l-Esrâr*'da oldukça önemli sayılardır. Dolayısıyla memleket idaresi söz konusu olunca da bu sayılar devreye girmektedir. Komutanların en az dört, en fazla on olması idare açısından uygun görülmüştür. Meçhul müellif, bu tavsiyesini yine evrendeki bazı unsurlarla ilişkilendirerek güçlü kılmaya çalışmıştır.

Sırru'l-Esrâr, özellikle savaş söz konusu olduğunda hilenin kullanılması gerektiğini vurgular. Hilenin mümkün olduğu bir durumda, hileye başvurmanın daha uygun olduğu ifade edilmiştir. Bu, kralın mevkiîni ve ordusunu korumaya daha uygun bir tutumdur. Kral, bir araya geleceği zaman diğer krala hile yapmadan bir araya gelmemeli. Kâbil'in, kardeşi Hâbil'e yaptıklarını hatırlatılarak, haset ve sevginin birbirine zıt olduğunu ve bunun tabiatta mevcut olduğu belirtilir. Hileye rağmen savaş kaçınılmaz görünse de, kral harp kararını tek başına almamalı, çevresindeki tecrübe sahiplerine danışmalı, müşâvere etmelidir.¹⁴²

Harp, en son başvurulacak şey olmalıdır. Şayet harp yapılacaksa, harplerde kahramanlıklarıyla meşhur kişiler seçilmeli, onlara itimat edilip korunmalı, tehlikeli olan yerler onlarla korunmalıdır. Kralı düşmandan koruyacak kişilerin de bu tür kahraman kişilerce olması gerekir.¹⁴³

Sırru'l-Esrâr'ın Aristoteles'i İskender'e milletlerin özelliklerini anlatarak muhtemel bir savaşta milletlerin karakterlerinin savaş tekniği açısından önemini ifade etmeye çalışır. Buna göre, Hintlilerin hileci ve korkutucu ve hiçbir şeyden çekinmeyen, Rumların fitneci ve savaşta sebat etmeyen, Türkler'in ise çok kuvvetli ancak çok câhil bir millet olduğu ifade edilir. Buna rağmen Türkler'in harpte bir heybete sahip olmaları sebebiyle ordunun çoğunluğunun onlardan seçilmesi gerektiği anlatılır. Kralın kendi

¹⁴⁰ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 147, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de de "dört komutan" şeklindedir.

¹⁴¹ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 147

¹⁴² S.E., Bedevî, a.g.e., s. 149

¹⁴³ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 151

güvenliği için yakınında da Türkler'den bulundurması kendi iyiliğinedir. Kral bir sıkıntıyla karşılaştığında Türkler'i muhatap etmelidir. Küçük bir iş büyümeden, telâfi edilemez hale gelmeden, çözülmelidir.¹⁴⁴

Meçhul müellif, savaşın beden ve rûhtan oluştuğunu ifade eder. Savaşın her iki grubun zafere inanması harbin rûhu; iki tarafın birbirleriyle karşılaşması ise harbin bedenidir. Her iki taraf zafere inanmıyorsa, bu savaş ölüdür.¹⁴⁵

Savaşın devamı, denkliğin de devamı demektir. Harbin sona ermesi ise iki taraftan birinin gâlib gelmesidir. Kralın düşüncesi ve inancı, askerlerin düşüncesini ayakta tutabilir. Kral, askerlerin rûhlarına gâlibiyeti yerleştirmelidir.¹⁴⁶ Mâdem ki kral harp kararı verip harbe girdiyse, bundan sonra tek amaç harbin kazanılması olmalıdır. Kazanmaya olan inancın kaybedilmemesi mesajı verilmek istenmiştir.

Harpte düşmana karşı korkutucu araçlar kullanılmalıdır. Harpte kullanılacak korku verici âlet ve seslerin çoğaltılması askerlere güç ve kuvvet verir. Ordunun sağ tarafı güçlü, sol tarafı ise yaralayıcı olmalıdır. Ordunun merkezinde ise mızrak, ok ve yakıcı şeyler atanlar, korkutucu sesler çıkaranlar ve muhtelif hareketler bulundurulmalıdır. Bunun yanında, harpler tuzaklardan oluştuğu için bu konuda askerler önceden uyarılmalıdır.¹⁴⁷ Harpte hilenin meşru olduğunu savunan *Sırru'l-Esrâr*, karşı tarafın yapacağı muhtemel hilelere karşı ordunun önceden bilgilendirilmesi gerektiğini krala ifade eder.

Harpte gâlib veya mağlûb olacak tarafın önceden tespiti, sayıların birbiri üzerindeki üstünlüğü “el-Gâlib ve'l-Mağlûb” başlığı altında anlatılır.¹⁴⁸ Sayı mistisizmine dayalı bu hesaplama İbn Haldûn, “Hesâbü'n-nîm” konusunu anlatırken söz

¹⁴⁴ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 151

¹⁴⁵ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 149

¹⁴⁶ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 149

¹⁴⁷ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 150 İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde, savaşta kullanılan âletlerden bahsederken, *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan, “Bundaki sır ve hikmet, savaşta düşmanı korkutmaktır. Zira korkunç seslerin, insan ruhu üzerinde dehşetli bir tesiri vardır. Bu husus savaş alanlarında herkesin bizzat kendi nefsinde bulduğu vicdanî bir şeydir.” İfadelerini aktardıktan sonra, Aristoteles'e nisbet edilen bu eserde bahsedilen “sebepler” gerçekten onun tarafından ileri sürülmüşse, bazı bakımlardan bunun doğru olduğunu belirtir. Bu ifadelerinden anlıyoruz ki İbn Haldûn, *Sırru'l-Esrâr*'ı görüp, incelemiş ve onun Aristoteles'e isnâd edilmiş eserlerden biri olduğunu da bilmektedir. Bkz., *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), I, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983, s. 659

¹⁴⁸ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 152

konusu hesap yönteminin Aristoteles'e nisbet edilen *Kitâbu's-siyâse* (Politics) adlı eserin sonunda yer aldığını ve savaşılan hükümdarlardan hangisinin gâlib, hangisinin Mağlûb olacağını bu hesapla bilindiğini belirtir ve bu hesabın nasıl yapıldığını anlatır.¹⁴⁹ *Sırru'l-Esrâr*, daha çok içeriğindeki ezoterik unsurlarla ilgi çekmiştir. Bunun en bâriz sonucu, “Fîrâset” ve “el-Gâlib ve'l-Mağlûb” kısımlarının müstakil risaleler halinde Aristoteles'in bu konudaki görüşleri gibi yaygınlık kazanmasıdır.

1.4.2- Ezoterik Yapı

Eserde ezoterik unsurlar, siyâsî-ahlâkî tavsiyeler için araç olarak kullanılmıştır. İdarenin devamı için sağlam karaktere sahip yardımcıları gereklidir. Bu yardımcıların en fâziletlisinin seçilmesi ise fîrâset ilminin bilinmesi ile yakından ilişkili görülmüştür.

Fîrâseti (physiognomy) bir ilim olarak temellendirmeye çalışanlara göre bir kimsenin fizikî yapısına yani boyuna, rengine, çeşitli organlarının yapısına, el ve yüz hatlarına bakarak, onun ahlâk ve karakterini teşhis etmek mümkündür. Bundan dolayı ilk ve orta çağlarda hükümdarlar, kendilerine görev verecekleri kimselerin seçiminde bu ilmin verilerinden faydalanmak istemişlerdir.¹⁵⁰ *Sırru'l-Esrâr* da kralın fîrâset ilminden istifade etmesi gerektiği ifade edilerek, bu ilmin önemine vurguda bulunulmuştur.

Fîrâset ilmine ilaveten, kişinin tâlîî, yani doğduğu anda yıldızların sahip olduğu konumun da karakter üzerindeki etkisi ile ilgili ilme de önem verilmiştir. Kişinin tabiatı, gezegenlerin hareketine ve yıldızların düzenine bağlı kabul edilmiştir. Eserde bu durum örneklendirilirken, Hint Kralının doğacak çocuğu, yani geleceğin kral adayının doğum anındaki yıldız haritasının belirlenmesi için toplanan kâhinler anlatılır. Kâhinler, doğacak çocuğun Hint Krallık yaşantısına uymayan bir tabiata sahip olacağını ifade etmişlerdir. Daha sonra Hint Kralının oğlu, demirci ustası tabiatı ile en iyi kılıçları yaparak babasına yardımcı olmuştur.¹⁵¹ Yıldızların tesirini göstermek isteyen eser, kralın yapmak istediği tüm işleri yıldızların konumlarına bakarak karar vermesi gerektiğini ifade eder. Yıldız ilmindeki bilgiler doğrultusunda, görünen görünmeyen

¹⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, s. 403

¹⁵⁰ Süleyman Uludağ, “Fîrâset”, *DİA*, XIII, s. 116

¹⁵¹ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 135

tüm işler yapılmalıdır.¹⁵² Her ne kadar kralın, bir mesele hakkında özellikle veziri ve diğer yakınındakilerle müşâveresi ısrarla tavsiye ediliyor olsa da, yönetimde yıldız ilminin etkisi müşâvere kadar belki de müşâvereden daha tesirlidir.

Sırru'l-Esrâr, yaratılan ilk şeyin basit rûhânî bir cevher olduğunu ifade eder. Bütün eşyâ, o cevher içinde şekillenir. Bu cevher, “akıl” diye isimlendirilir. Ve bu cevherden dışında “nefs-i küllî” olarak isimlendirilen ve ondan daha aşağı seviyede bir başka cevher daha çıkmıştır. “Heyûlâ” da bu nefsten kaynaklanmıştır.¹⁵³ Uzunluk, derinlik ve genişlikle birlikte mutlak cisim ortaya çıkmıştır. Sonra cisim, tüm şekillerden daha üstün ve gelişmiş olan küre şeklini almıştır. Diğer şekillerden daha kalıcı olan bu küre felekleri ve yıldızları meydana getirmiştir. En saf ve lâtif olanlarından başlayarak ay feleğine doğru inilir. Bazılarının boşluğu diğerini içerisine alır. Bunun ilki hepsini içine alan en dış felektir. Bunun altında sabit yıldızlar feleği vardır. Bunun altında Zuhâl feleği vardır. Sonra Jüpiter feleği, Merih, güneş feleği, Zühre, Utarit, ay feleği, sonra erkân (dört unsur) feleği vardır öyle ki bunlar; ateş, toprak, hava ve sudur. Hepsinin merkezinde yeryüzü vardır. Cisimlerin en kalını ve en yoğun olanı, hacimce en fazlasıdır. Bütün bunlara düzen vermesi Allah'ın lütfu ve hikmetinin eseridir. Felekler bütün cisimleriyle, gezegenleriyle dört rûkun üzerine dönerler. Böylece gece ve gündüz, yaz ve kış, soğuk ve sıcak birbirini takip eder.¹⁵⁴ *Sırru'l-Esrâr*'daki evren algısı, Yeni Platoncu unsurlardan beslenmiş görünmektedir.

Sırru'l-Esrâr'daki ezoterik unsurlar *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'ye kaynaklık etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin “memleket-i insâniyye” nitelemesinin basit bir örneğini *Sırru'l-Esrâr*'da görebilmekteyiz.¹⁵⁵ Eser, insanın beş vezire sahip olduğunu belirtir. Bu vezirler, insana zarar verecek şeylere karşı uyarıda bulunur. Her birinin farklı özellikleri vardır. Hiçbiri birbirine benzemez görevleri ortak değil ancak birbirinin görüşünü alarak ayakta durabilirler. Onlar bütün fiillerin yapılmasında birbirinin görüşlerini alır. Bu vezirler beş duydur.¹⁵⁶ Vezire benzetilen beş duyu, İbnü'l-Arabî'nin insan

¹⁵² S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 151

¹⁵³ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 129vd.

¹⁵⁴ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 130

¹⁵⁵ İki eserin ezoterik unsurları karşılaştırmalı olarak son bölümde incelenecektir.

¹⁵⁶ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 132

vücutundaki uzuvların vezir, halife ve elçilere benzetilerek anlatılması ile paraleldir.¹⁵⁷ Her iki eser de anolojiye sıkça başvurmuştur.

Melik için Allah'ın yarattığı bu duyuların örümcek ağı gibi başın önünden dağılarak bütün vücuda ulaşırlar. Sinirlerin edindiği duyular dimağın ön kısmına ulaşır. Bu hayal edici kuvvetin yanında, bütün duyuların (hislerin) verileri toplanır. Sonra meskeni dimağ olan düşünme kuvvetine götürür. Oraya ulaşan duyular kadar dimağ ve hayal gücü genişler, duyular ne kadar sağlıklı ise o ölçüde fayda ve zararını ayırarak görevini yapar.¹⁵⁸ Beş duyu ile ilişkilendirilerek her şeyin kemâlinin beş sayısı ile mümkün olduğu vurgulanır. Öyle ki, gezegenlerin yörünge sayısı, hayvan çeşitleri (sürüngenler, uçanlar, yüzenler, yürüyenler ve insan), bitkiler (kök, gövde, meyve, dal, yapraklar) de beş çeşittir. Musikide de beş şey vardır, eğer musikideki bu beş şey olmasaydı kulağa gelen nağmeler muayyen bir keyfiyet üzere olamadı. Haziranın sonundaki beş gün yılın günlerinin en müşerreflisi olarak nitelendirilir.¹⁵⁹ Sayı metaforu *Sırru'l-Esrâr*'da sıkça kullanılmıştır. “Eşyanın sâbit olduğu şeylerden en azı üçtür, ortası beştir, en tamam (kâmil) olanı da yedidir: Gökler yedi kattır, yerler yedi kattır, gezegenler yedi tanedir, günler yedidir, ayın devreleri (safhaları) da yedidir, mutluluk verici günler de yedidir, hüznün verici günler de yedidir.”¹⁶⁰ Eser, evrendeki düzene dayanarak dört, yedi ve on sayısı da ayrı bir öneme sahip özel ve mükemmel sayılar olarak gösterir. Sayıların en yoğun kullanım alanı, “el-Gâlib ve'l-Mağlûb” başlığı altında ele alınmıştır.

Sayı mistisizminin yanı sıra ilginç olan, eserin muhtevasındaki tılsımlardır. Tılsım kelimesi “çözülmeyen düğüm” anlamına gelir. Başkalarına göre ise musallit (hâkimiyeti altına alan) kelimesinin anagramıdır (yani tılsım'ın tersinden okunuşudur), zira bununla maddeye kudret ve hâkimiyet kazandırılır. Bu ilim aktif semâvî kuvvetlerle pasif yer kuvvetlerinin belirli zamanlarda terkibi ile istenen fiillerin ve tesirlerin elde edilmesini sağlar. Bu arada tılsımların rûhânîyetlerini celbetmek için buhurlar yakılır ki,

¹⁵⁷ *Tedbîrât-ı İlahiyye*'nin *Sırru'l-Esrâr*'a mukabil olarak yazıldığı göz önüne alınırsa bu paralellik daha anlamlıdır.

¹⁵⁸ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 133

¹⁵⁹ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 133

¹⁶⁰ S.E., Bedevî, *a.g.e.*, s. 137

böylece var ve yok olmanın nâdir tesirleri ortaya çıkarak amaca ulaştırır.¹⁶¹ Bedevî'nin neşrinde tılsımların iptali olarak yer alan kareler içine yerleştirilmiş şekiller, Süleymaniye Kütüphanesinin Hamidiye 1463 numarada kayıtlı bulunan bir *Sırru'l-Esrâr* yazmasında, kareler içerisine yerleştirilmiş şekillerden farklı olarak Süryânîce harflerle yazılı beş tılsım bulunmaktadır.¹⁶² Eserdeki tılsım, firâset ve buna benzer ezoterik konular, gizemli ve sırlı bir eser olarak yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur. Sağlıktan mevsimlere, gıdalardan kıymetli taşlara kadar geniş bir kitleyi etkileyecek ve cezbedecek bir içeriğe sahip olması bu yaygın etkiyi hızlandırmıştır.

1.5- Yazmalar ve Tahkikli Neşirler

Çalışmamızda, ulaşabildiğimiz tüm *Sırru'l-Esrâr* yazmalarını inceledik. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli 1610 numarada *Kitâbel-Siyâse fî Tedbîrir-Riyase Tercümesi* adıyla kayıtlıdır Müellif Aristoteles, mütercim ise Yahyâ İbn el-Bıtrîk şeklindedir. 11 satırlık yazma, m. 982 tarihlidir. İncelediğimiz *Sırru'l-Esrâr* yazmalarından farklı olarak, yedi makaleden oluşmaktadır. Diğer yazmalara nazaran eksik bir nüshadır.

Aynı Kütüphane'nin Laleli 1610 numarada kayıtlı *Sırru'l-Esrâr* yazmasının muhtevası ise şu şekildedir: 1- Meliklerin sınıflandırılması. 2- Meliklerin kendine has özellikleri ve duruşu. 3- Adâletin sûreti. 4- Vezirlerin halk üzerine nasihatleri, askerlerin siyâseti ve raiye hakkında. 5- Elçilerin görünüşleri ve gönderilmesindeki siyâset. 6- Askerlerin savaş düzenindeki siyâset ve harp zamanı. 7- Yedinci makâle iki kısımdır: Harp hakkındaki yedinci makâle; el-Gâlib ve'l Mağlûb, ebced hesabı ve firâset konularını içerir. Tıp hakkındaki yedinci makâle: Dört mevsim, taşların havâssı hakkında, tılsımlar, taşlar, bitkiler, hayvanlar ve tıbbın sırrı,

Bu yazmanın yedinci bölümünde yer alan “Firâset” kısmı (vr. 31a) ile “Tercümetü Risâleti's-Siyâse”, Yahyâ b. Batrik, vr. 32-62 Hamidiye/1463 numaralı yazmanın 52b varağında yer alan Firâset bölümü ve Hacı Selim Ağa Kütüphanesi,

¹⁶¹ Ullmann, Manfred, *İslâm Kültür Tarihinde Maji*, (çev.: Yusuf Özbek), İz yay., s. 267 vd.'dan naklen Taşköprülüzâde, Miftâh I, 277, 278

¹⁶² Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 1463 numaralı yazmada yer alan beş tılsımdaki Süryanice harfler hakkında, Adıyaman Mor Petrus Mor Pavlus Süryani Kilisesi Papazı Yusuf Çetin Bey, “Bu tılsımlarda yer alan harflerin 2000-2500 yıl öncesine ait Süryanice harfler” olduğunu belirtmiştir.

Nurbânu-Yakup 80/2 de yer alan, müellifi İskender olarak kayıtlı, *Risâle fi ilmi'l-Firâse* adlı risâle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikler, *Sırru'l-Esrâr*'ın özellikle “firâset” ve “el-Gâlib ve'l-Mağlûb” kısımlarının farklı müelliflerin kaleminden çıkmış gibi muhtelif kütüphanelerde yazma olarak yer aldığını göstermektedir.

Sırru'l-Esrâr'ın bölümlerinin müstakil yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nin belirtilen bölümlerinde bulunmaktadır: Yazma Bağışlar 2558'de yer alan *Risâle-i Gâlib ve'l-Mağlûb/Aristutâlîs* el-Hakîm, 16b-17b vr.; Ayasofya 2432'de yer alan *Risâle fi-Marifeti'l-Gâlib ve'l-Mağlûb/Aristo*, 99-105vr.; Ayasofya 2475'de yer alan *Risâle fi-ilmi'l-Firâse/Aristoteles*, 4 vr.; Fatih 513'de yer alan *Risâle fi ilmi'l-Firâse/Aristo*, 1vr.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 303 numarada *Kitâbüs-siyâse fi Tedbîr-riyâse* adıyla kayıtlı *Sırru'l-Esrâr* yazması, m. 995 tarihlidir. Bu yazmanın muhtevası ve konuların sıralanışı, Abdurrahman Bedevî'nin neşri ile büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır.

Abdurrahman Bedevî tarafından *Sırru'l-Esrâr* ilk kez, on yazma nüshasının¹⁶³ karşılaştırılması suretiyle tahkik olunarak neşredilmiştir.¹⁶⁴ Ahmet et-Terîkî, A. Bedevî'nin bu tahkikli neşrini müstakil bir kitap olarak 1983'de yeniden yayımlamıştır.¹⁶⁵

¹⁶³ Bu yazma nüshalar şu şekildedir: 1- 749 Londra yazma, 2- 650 Münih yazması, 3- 5604 Berlin yazması, 4- A.F. 354 d Viyana yazması, 5- 5603 Berlin yazması, 6- 2417 Paris yazması, 7- 2418 Paris yazması, 8- 2419 Paris yazması, 9- 2420 Paris yazması, 10- 82 Paris yazması,

¹⁶⁴ Bedevî, Abdurrahman, *el-Usûlü'l-Yunanî li'n-Nazariyyati's-Siyâsiyye fi'l-İslâm*, Kahire, 1954

¹⁶⁵ Bkz., Ahmet et-Terîkî, *Sırru'l-Esrâr li-Te'sisi's-Siyâse ve Tertibi'r-Riyase li-İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, Beyrut, 1983

II. BÖLÜM

2- TEDBİRÂT-I İLÂHİYYE

2.1- *Tedbîrât-ı İlâhiyye Hakkında*

İbnü'l-Arabî, İslâm düşüncesindeki etkisi göz ardı edilemeyecek kadar etkin bir mutasavvıftır. Çeşitli meselelerde eserleri olan İbnü'l-Arabî'nin siyâset üzerine telif ettiği eseri, “İnsan Memleketinin İslahı Hakkında İlahi Tedbirler”, *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye*'dir. İbnü'l-Arabî bu eserinde, evrendeki kötü-fenâ ve mükemmel-latif şeylerin insandaki tezâhürünü, siyâsî yapı ile ilişkilendirilerek anlatmıştır. Eserde devlet yönetimi, varlık âlemindeki tedbîr ve tasarruf göz önünde bulundurularak “şer'î” ve “mânevî siyâset” anlayışı, veciz ifadelerle anlatılmıştır.¹⁶⁶ İbnü'l-Arabî'nin “tevhid” konusundaki ilk eserlerinden olan *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de söyledikleri ile ömrünün sonuna doğru yazdığı *Fusûsu'l-Hikem*'de söyledikleri arasında bir fark yoktur.¹⁶⁷

Tedbîrât-ı İlâhiyye'nin telif tarihi hakkında kesin bir kanâat bulunmasa da, çoğunlukla İbnü'l-Arabî'nin “ilk dönem eserleri” arasında zikredilmektedir. Telifini yıllara yayan İbnü'l-Arabî'nin eserlerini kronolojik olarak sıralamak oldukça güçtür.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Tahralı, Mustafa, (takdim), İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc.: Ahmed Avni Konuk), s. xvii

¹⁶⁷ Tahralı, Mustafa, giriş, İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. xxiv

¹⁶⁸ *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye*'nin yazımını otuz yıl gibi uzun bir zaman dilimine yayan İbnü'l-Arabî 629/1231'de telifini tamamlayıp, yaklaşık üç yıl sonra 632/1234'te yeniden gözden geçirerek âdetâ ikinci

Kronolojik olarak ilk yazdığı eserin *Kitâbu'l Meşâhid*, (590/1194, İşbiliye) son yazdığı eserin de *Fütûhât*'ın son bölümü olan “vesâyâ” kısmı (636/1238, Şam) dır.¹⁶⁹ Claude Addas, İbnü'l-Arabî'nin ilk eseri olduğu düşünülen “*Kitâbu'l Meşâhidi'l-Esrâr*”da *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin zikredildiğini, bu nedenle eserin telifinin 590 yılı içinde ama Meşâhid'den belli bir süre önce gerçekleştiğini düşünür.¹⁷⁰ Addas'ın bu tespitine göre, Meşâhid'den önce yazılan *Tedbîrât*, İbnü'l Arabî'nin ilk eseri olmalıdır. Ancak Meşâhid'de *Tedbîrât*'ın zikredilmesi Meşâhid'in ilk eser olmasına engel ise, *Tedbîrât*'da zikredilen eserler de *Tedbîrât*'ın ilk eser olmasına engeldir. Öyle ki, İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'da diğer bazı eserlerini referans olarak vermektedir.¹⁷¹ O halde ne *Tedbîrât*, ne de *Meşâhid* ilk eserdir. *Tedbîrât* yazmalarında¹⁷² referans olarak gösterilen eserlerin titizlikle incelenmesi, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin gerçeğe en yakın kronolojik tespiti için gereklidir. Ancak şunu da göz ardı etmemek gerekir; telifini yıllara yayan bir müellif, telif ettiği eserler arasındaki irtibatı sağlama düşüncesiyle eserlerine süreklilik kazandırmak istemiş de olabilir.

İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin yazımını dört günden az bir zaman içinde tamamladığını belirtir.¹⁷³ Konular ve bölümler arasındaki irtibatsızlık, bu eserin bir defada yazılmış olamayacağını ve daha sonraları eklemelerle metnin zenginleştirildiği kanaatine uyandırmaktadır. Sözelimi eserin tahkikli neşrini hazırlayan H.S. Nyberg, İbnü'l-Arabî'nin diğer bazı eserlerinde olduğu gibi *Tedbîrât*'ı telif ettikten sonra tekrar gözden geçirip ilavelerde bulunduğunu düşünür. Nyberg, İbnü'l-Arabî'nin *Ankâü Muğrib* adlı eserini 595/1199'da yazdığını ve bu eserin *Tedbîrât*'ı tamamlayıcı ve genişletici olarak görülebileceğini, onun için eserin 595/1199'a yakın bir tarihte yazılmış olabileceğini düşünür. Ayrıca *Tedbîrât*'ın 17. bâb ve baştaki kısımlarının

kez yazmıştır.Bkz. Addas, Claude, *İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (Çev.: Atila Ataman), Gelenek Yay. 2. Baskı, İstanbul, 2003, s. 287-289

¹⁶⁹ M.Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 1995, s. 29

¹⁷⁰ Addas, Claude, *a.g.e.*, s. 141

¹⁷¹ *Tedbîrât*'da zikredilen eserler; *Menâhicü'l-İrtikâ ilâ İftizâzı Ebkâri'n-Nukâ el Muhadderât bi-Hayemâti'l-Likâ, Keşfü'l-Ma'nâ 'an Sırrı Esmâi'llâhi'l-Hüsnâ, Müsellesât.*

¹⁷² *Tedbîrât-ı İlâhiyye* yazmaları için bkz.Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Damas : Institut Français de Damas, 1964. II., s. 476

¹⁷³ Bkz. *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fî Islahi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, thk. Hasan Asi, Beyrut : Müessesetu Buhsun, 1993, s. 96; (bu eseri kısaca “*Tedbîrât*” olarak isimlendireceğiz); İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc: Ahmed Avni Konuk; yay.haz.: Mustafa Tahralı), s. 70

(Dibâce-Temhîd ve Mukaddime) diğer bölümlerden farklı olması, eserin bu kısımlarının 598/1201'den sonra yazılmış olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.¹⁷⁴ Eserin Dibâce, Temhîd ve Mukaddime kısımlarında insanın yaratılışı ve âlemdeki yeri anlatılır. Birinci ve ikinci bölümde rûh hakkında muhtelif görüşler açıklanır. Üçüncü bölümden onaltıncı bölüme kadar “memleket-i insâniyye”deki düzen anlatılır. Onyedinci bölüm, dört alt bölümden oluşur. Bu bölümlerde insana verilen ilâhî sırlar, feleklerin insanda tekabül ettikleri kuvveler, taşların havâssı, nurlar ve son bâb, müride tavsiyelerden oluşur.

İbnü'l-Arabî, eserinin telif sebebini şöyle anlatır: “Şeyh Ebû Muhammed el-Mûrûrî¹⁷⁵ (el-Mevrûrî)'yi ziyaret ettiğim vakit onun yanında Hakîm¹⁷⁶'in Zülkarneyn (İskender) için, birlikte sefere çıkmaya kudreti olmadığı vakitte, okuyup istifade etmesi için tasnif ettiği ‘*Sırru'l-Esrâr*’ kitabını buldum. Ebû Muhammed bana dedi ki: ‘Bu müellif dünyevî memleketin idaresini göz önünde bulundurmıştır. Ben senden, kendisinde bizim saâdetimiz bulunan ve bu dünyevî memlekete tekabül eden insanî memleketin siyâsetini yazmanı isterim.’ Ben de onun isteği üzerine bu kitabı telif ettim. Hakîmin kendi kitabına tevdi ettiği mülkün tedbîri hakkında bilgi ve mânâdan daha fazlasını bu kitaba tevdi ettim. Burada hakîmin “büyük mülk”ün tedbîr ve idaresi hakkında gaflet ettiği bir takım şeyleri de açıkladım. Bunu Mûrûr¹⁷⁷ (Mevrûr) şehrinde

¹⁷⁴ Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabî*, Leiden, 1919, s. 15-19; Bkz. *Tedbîrât- İlâhiye Şerhi*, M. Tahralı (Takdim), s. xvi

¹⁷⁵ Çoğu zaman İbnü'l-Üstâz olarak anılan Mevrûrî'nin tam adı: el-Haccâc Abdullah el-Murûzî bazen Abdullah İbnü'l-Üstâz el-Murûzî (=aslî: Mevrûrî)'dir. Futûhât'da ismi birkaç defa geçen bu şeyh, önce meşhur Ebû Medyen'e hizmet etmiş sonra Endülüs'e gelmiştir. Gırnata'da daha sonra da İşbiliyye'de bulunmuş ve bu şehirde fâkihlerden fıkıh, Usul ve Kelâm okumuştur. Sonra da İşbiliyye'ye yerleşip Kur'an hocalığı yapmıştır. Bkz. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn'ül Arabî, Hayatı ve Çevresi*, Çığır yay., İstanbul, 1966, s. 108, Kendisinin Endülüsteki Muruz (=Mevrûr) şehrinde bulunduğu İbnü'l-Arabî tarafından ifade edilir. Bu zat İbnü'l-Arabî'ye göre “tevekkül kutbu”dur. Bk. *Futuhât* c.4, s. 81, (36-37) Ayrıca evliyadan biri olması hakkında bk. *Futuhât*, c.1, s. 698 (16-17) *Tedbîrât*'ın yazılmasını talep eden Şeyh Mevrûrî'nin manevî şahsiyeti hakkında İbnü'l-Arabî, *Rûhü'l-Kuds* isimli eserinde de bilgi verir. Şeyh Ebû Medyen'in müridlerinden olan bu zât, İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te tanıştığı, sohbetlerine katıldığı şeyhlerdendir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü Ruhu'l-Kuds*, nşr.: Abdurrahman Hasan Mahmud, Âlemü'l-Fikr, Kahire 1989, s. 111-118; Ayrıca; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 291, 292

¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî “eski bilgeler” ya da “antik filozoflar” terimi karşılığında “el-Hukemâ”, “el-Hâkîm”, “el-Kudemâu'l-felâsife” gibi tâbirler kullanır. Bkz. M.Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 85-88, Burada Hakîm ifadesi ile kast edilen Aristoteles'dir.

¹⁷⁷ Bu şehir, bugün İspanyanın Moron şehridir.

dört günden daha az bir zamanda tamamladım.”¹⁷⁸ İbnü'l Arâbî, siyâsî hikmete dair Aristoteles'e atfedilen *Sırrü'l Esrâr* adlı eseri farklı bir seviyede işlemiştir.¹⁷⁹ *Sırru'l-Esrâr*'ın anahatları, İbnü'l-Arabî tarafından tasavvufî açıdan ele alınarak incelenmiştir. Bunu da şeyhinin talebi üzerine yapmıştır.

Claude Addas, İbnü'l-Arabî'nin İslâm medeniyetindeki mevcut felsefî cereyanlara ilgisizliği gibi Yunan felsefesi karşısında da ilgisiz kaldığını ifade eder. Aristoteles'e atfedilen *Sırru'l-Esrâr* ve Hipokrat'ın *Unsurlar Kitabı*'na yaptığı birer atıf haricinde, Sokrates ve Aristoteles'e yaptığı atıfların genel nitelikte olduğunu ve onları okumadığını belirtir.¹⁸⁰ Addas, İbnü'l-Arabî'nin felsefeye olan ilgisizliğini bu şekilde ifade etse de, *Tedbîrât*'ın telif sebebi, Ortaçağ İslâm düşüncesinde istisnai bir yaygınlık kazanan *Sırru'l-Esrâr*'dır. Her ne kadar bugün eserin Aristoteles'e ait olmadığı kesinlik kazanmış olsa da İbnü'l-Arabî, *Sırru'l-Esrâr*'ı Aristoteles'in eseri gibi okumuş ve esere mukabil olarak *Tedbîrât*'ı yazmış, adetâ onu şerh etmiştir.

İbnü'l-Arabî, *Sırru'l-Esrâr*'ın hacminin, *Tedbîrât*'ın hacminin üçte biri ya da dörtte biri kadar olduğunu ifade eder.¹⁸¹ İbnü'l-Arabî'nin gördüğü nüshayı bilemiyoruz. Ancak Bedevî'nin neşrettiği tahkikli *Sırru'l-Esrâr* nüshasından kısa, belki de bazı bölümlerinin eksik olduğu düşünülebilir. H. S. Nyberg neşrinde *Tedbîrât* 137, Hasan Asi'de 159 sayfadır. A. Bedevî'nin *Sırru'l-Esrâr* neşri 98, Ahmed Terikî'ninki 137 sayfadır. Dizgi ve sayfa düzenleri göz önüne alınsa bile, *Tedbîrât*'ın elimizdeki nüshası ile *Sırru'l-Esrâr*'ın tespit edilen nüshaları arasında İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi, dörtte birlik veya üçte birlik bir fark yoktur. Bu da göstermektedir ki İbnü'l-Arabî'nin gördüğü nüsha eksik ya da büyük ihtimalle *Sırru'l-Esrâr*'ın kısa formudur.

Avni Konuk, *Tedbîrât* şerhinde İbnü'l-Arabî'nin Şeyh Ebû Muhammed el-Mûrûrî (Mevrûrî)'yi ziyaret ettiği vakit “*Sırru'l-Esrâr*”ı gördüğünü ve “Mûrûr”un Kuzey Afrika'da bir şehir ismi olduğunu belirtir. A. Konuk, İbnü'l-Arabî'nin İspanya'dan bu şehre geldiğini ve oradaki şeyhlerle sohbet ettiğini ifade ederek,

¹⁷⁸ İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc: Ahmed Avni Konuk, yay.hazırlayan, Mustafa Tahralı), s. 69-70 (bu eseri *T.İ.A.K.* olarak isimlendireceğiz); *Tedbîrât*, s. 95vd.; Bkz. M. Manzalaoui, a.g.m., (*Oriens*), s. 242,

¹⁷⁹ M. Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, XX, 512

¹⁸⁰ Addas, a.g.e., s. 122

¹⁸¹ *T.İ.A.K.*, s. 70; *Tedbîrât*, (thk. Hasan Asi), s. 96

Tedbîrât'ın Mevrûr'da yazıldığı bilgisine dayanarak, *Sırru'l-Esrâr*'ın bir nüshasının Kuzey Afrika'da bulunan kütüphanelerin bir köşesinde mevcut olduğunu tahmin etmektedir.¹⁸² Ancak Mevrûr, Endülüs'te Sevilla'ya yakın bir şehir olup, İspanyolca adı Moron'dur.¹⁸³ Avni Konuk neye dayanarak Mevrûr şehrinin Kuzey Afrika'da olduğunu ifade etmiştir? Bunu bilemiyoruz, ancak bilinen Mevrûr, İspanya'da bulunan Moron şehridir. Kuzey Afrika'da, çok küçük bir yerleşim yerinin bu adı taşıyıp taşımadığı bilgisine sahip değiliz.

Avni Konuk, *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'e âdiyeti veya muhtelif tartışmalar hakkında hiç bir bilgi vermemekte, sadece eserin telif sebebini aktarırken “Kur'an-ı Kerim'de kıssası bulunan İskender Zü'lkarneyn'in yanında bulunan *hakîm*”¹⁸⁴ ifadesini kullanmış ve Aristoteles'ten hiç bahsetmemiştir. Şerhin tamamı okunduğunda da anlaşılmaktadır ki, Avni Konuk *Sırru'l-Esrâr*'ı görüp incelememiştir. Ancak Avni Konuk'un *Tedbîrât* şerhinde, anlaşılması güç bir takım mevzuları açıklamada, şerh ettiği diğer eserlere atıflarda bulunması cihetiyle tasavvuf sahasında ciddi bir boşluğu doldurmaktadır.

Tedbîrât'ın okuyucu kitlesi hem avâm hem havâstır. Çünkü İbnü'l-Arabî, eserinde tevhidin inceliklerini anlattığını söyleyerek, okuyucu kitlesinin seviyesi ne olursa olsun bundan bir fayda elde edebileceğini belirtir. Bunun yanı sıra ehli bâtının göreceği pek çok açık izler olduğunu, ehli zâhir için de açık anlaşılır bir yol gösterildiğine değinerek, anlam çeşitliliğine sahip bir uslûb kullandığını gösterir.¹⁸⁵ Oysa ki *Sırru'l-Esrâr*'ın hitabı, Makedonya Kralı İskender'dir. İbnü'l-Arabî, eserinin telif sebebini anlatırken, *Sırru'l-Esrâr*'dan daha fazla bilgi ve mâna barındırdığını ifade eder.¹⁸⁶ Bu ifadesi ile İbnü'l-Arabî'nin, sadece krala yazılmış bir metni, geniş kitlelerin istifadesine sunulacak bir eser haline dönüştürmesi de anlaşılabilir.

İbnü'l-Arabî, kelimeyi tek bir anlamla sınırlamaz aksine farklı renklerle katarak zenginleştirir. Bunu *Sırru'l-Esrâr*'dan aynen naklettiği cümlelerin yorumlanışında da

¹⁸² T.İ.A.K., Avni Konuk yorumu, s. 70

¹⁸³ T.İ.A.K., M.Tahralı (takdim), s. xiii,

¹⁸⁴ T.İ.A.K., s. 70

¹⁸⁵ Bkz., *Tedbîrât*, s. 77; krş. T.İ.A.K., s. 22

¹⁸⁶ T.İ.A.K., s. 69-70; *Tedbîrât*, s. 95 vd.; M. Manzalaoui, a.g.m., (*Oriens*), s. 242

görebiliriz.¹⁸⁷ *Sırru'l-Esrâr*'ın bir "siyâset-nâme" olması, hükümdar ve devlet idaresi ile ilgili terimlerin, eserin genel muhtevasını belirlemesine sebep olmuştur. *Tedbîrât*'da ise siyâsete dair kavramlar, kâinât, insân-ı kâmil (yetkin insan) ve insan arasındaki benzerlikler işaret edilerek ele alınmıştır.¹⁸⁸ Bu eserinde İbnü'l-Arabî, bir yandan İslâm dünyasında hükümdarlık makamında bulunan "halîfe" ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufî anlamda Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan "insan-ı kâmil"e işaret eder. *Tedbîrât*, birey olarak insana tekabül eden "âdem"¹⁸⁹in kendi kendini idaresini anlatır. *Tedbîrât*, biyolojik insanın potansiyel olarak insân-ı kâmil olma yeteneğini barındırması sebebiyle, insan-ı kâmil olma yolunda neler yapması gerektiğini de anlatır. Bu çok yönlü hitabet sanâtını İbnü'l-Arabî tasavvuf terminolojisine kazandırmıştır.

Tedbîrât, insan bedenini devlet yapısına benzeterek, ahlâkî tavsiyeleri siyâsî kavramlarla anlatır. İbnü'l-Arabî, fikirlerini dünyevî siyâsetin işleyişi üzerinden ifade ettiği bu eserinde, insân, hâlîfe ve imâmın benzer misyonlara sahip olduğu düşüncesine vurguda bulunur.

2.2- *Tedbîrât-ı İlâhiyye'de İnsan, Hâlîfe ve İmâm*

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbnü'l-Arabî hem avâmın hem de havâsın istifadesine sunduğu bu eserinde, var oluş ve varlık mertebelerine göre "halîfetullah", "rûh-ı küllî", "kutub", devlet reisi olarak imâm ve birey olarak insanı göz önünde bulundurularak bir takım sırlar vermekte ve tavsiyelerde bulunmaktadır. *Sırru'l-Esrâr*'da tavsiyeler sadece Kral İskender'e iken, *Tedbîrât*'da verilen "sır" lar ve tavsiyeler, farklı olarak "halîfetullah" ve birey olarak insanadır.

Biz bu çalışmamızda, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin birey olarak insana ahlâkî, yönetici olarak da "imâm"a verdiği siyâsî mesajları ele alacağız. Bunu anlatırken de İbnü'l-Arabî'nin "memleket-i insâniyye" olarak isimlendirdiği insan bedenindeki uzuvların, idaredeki unsurlar ile benzer görevlerini aktaracağız. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*'da verdiği yapıyla hem insanın kendi kendini (self control) idaresini anlatır, hem de yöneticilerin

¹⁸⁷ *Sırru'l-Esrâr*'daki ifadelerin *Tedbîrât*'da yorumlanış şekli için üçüncü bölüme bakınız.

¹⁸⁸ T.İ.A.K., M.Tahralı'nın girişi, s. xxv vd.

¹⁸⁹ İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'da Âdem'e üç şekilde değinir, birincisi yaratılış itibâriyle tarihsel "Âdem". İkincisi, Hz.Peygamber (hakikât-i Muhammediyye)in yaratılan ilk insan olması sebebiyle tüm insan neslinin ideal bir "Âdem"i, son olarak da Âdem "birey olarak insan"a tekabül etmektedir.

nasıl bir siyâset uygulaması gerektiği mesajını verir. Yöneticilere verilen mesajların, İbnü'l-Arabî'nin eseri yazdığı dönemde idareci konumunda bulunan devlet reislerinin yanlış idarelerine karşı bir îkaz olup olmadığı noktasında bir atıfa rastlayamadık.

2.2.1 *Tedbîrât-ı İlâhiyye'de İnsân ve Evren*

Tedbîrât'ın ilk konusu insandır. İbnü'l-Arabî, insanın evrenin özü (özeti) olduğu vurgusu ile evrende olan her şeyin tertibinin insanın yaradılışında mevcut bulunduğunu ifade eder.¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî, evrendeki her şeye ayrı ayrı bakıldığında bunların insanda da bulunduğunu anlatırken; ağaçların, otların yeşermesini, insandaki kıl, tırnak ve buna benzer şeylere benzeter. Evrendeki, tatlı tuzlu, tatsız ve acı suyun insanda da mevcut olduğunu ve insanların toprak, hava, ateş ve sudan yaratıldığını belirtir.¹⁹¹ İbnü'l-Arabî akabinde, insanın yaradılışında mevcut “dört unsur”¹⁹²u âyetlerle delillendirir. O’na göre, Allah önce; “Sizleri topraktan yarattım buyurur”¹⁹³, sonra da “Sizi çamurdan yarattım buyurur”¹⁹⁴ ki, bu da toprakla suyun karışımından oluşur. Sonra, “Sizleri kuru bir sıfatı bozulmuş (veya kokmuş) kaygan bir nevi balçıktan yarattım”¹⁹⁵ buyurur. Bunda da havanın tesiri vardır. Sonra da şöyle buyurur, “İnsanı sıcak kumlu çamurdan pişirerek yarattım.”¹⁹⁶ Bu da insanda bulunan ısı, ateş kısmıdır.¹⁹⁷ İlk çağ felsefesinin ana konularından olan dört unsurun insanın yaradılışında bulunduğunu İbnü'l-Arabî, şer’î açıdan delillendirmeye çalışmıştır.

İbnü'l-Arabî'ye göre, evrende nasıl ki kuzey, güney, doğu ve batıdan esen rüzgarlar varsa, insanda da tutucu güç, çekici güç, hazmedici güç ve def edici (savunma) güçten ibaret dört kuvvet vardır. Evrende nasıl ki, yırtıcı hayvanlar, şeytanlar, dört ayaklı hayvanlar varsa, insanda da ihtiras, yok etme isteği, baskın gelmek, öfke, haset, taşkınlık, yemek, içmek, evlenmek ve haz duymak gibi özellikler vardır. Nasıl ki evrende görünen ve görünmeyen şeyler varsa, insanda da zâhir ve bâtın bulunur. Bunlar

¹⁹⁰ *Tedbîrât*, s. 75; *T.İ.A.K.*, s. 2

¹⁹¹ *Tedbîrât*, s. 80 vd.; *T.İ.A.K.*, s. 32

¹⁹² Dört unsur için bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev.: Ahmet Aydoğan), İz yay., İstanbul, 2001, s. 224;

¹⁹³ Mü'min, 40/67

¹⁹⁴ Mu'minûn, 23/12

¹⁹⁵ Hicr, 15/26, 28

¹⁹⁶ Rahmân, 55/14

¹⁹⁷ *Tedbîrât*, s. 80-81; *T.İ.A.K.*, s. 32

his ve kalptir.¹⁹⁸ İbnü'l-Arabî'nin evren ve insan arasındaki bu benzerlikler listesi uzayıp gitmektedir. İnsanın küçük evren olduğu düşüncesine giden benzerlikler listesinin bir örneğini de *Sırru'l-Esrâr*'da görmekteyiz.¹⁹⁹

İbnü'l-Arabî, insan ile evreni bu şekilde karşılaştırırken görünürdeki benzerliklerden bahseder. Görünürdeki benzerlikler biyolojik insanın tabî özellikleridir. İnsanın batınî yönüne tecelli eden bir takım özellikler de bulunmaktadır. “Vücûda zâhir olan her şey Hak'tır”²⁰⁰ ifadesi ile Hakk'ın sayılamayacak kadar çok olan isimlerinin insanda tecessüm ettiğine işaret edilir. Bu tecellinin iki boyutu vardır: görünen âlem ve görünmeyen âlem. İnsan bu iki âlemi kendinde barındıran mikrokozmoz olduğuna göre beden Allah'ın görünür tecellisi, ruh görünmeyen tecellisi, nefis ise görünür ve görünmezlik arasında bulunan tecellisidir.²⁰¹ Biyolojik insan, sadece biçimde evren ile benzerlikler taşıırken, yetkin insan (insan-ı kâmil) bätünî unsurları da kendinde barındırır.

2.2.2.- Tedbîrât-ı İlâhiyye'de Halîfe

İbnü'l-Arabî kendisine birilerinin kalkıp da, “Allah Teâlâ sizi arzın halîfeleri kıldı” (En'âm, 6/165) âyetinde “halîfe” kelimesinin çoğul kullanıldığını, halbûki kendisinin “Halîfe şer'en birdir” dediğini soracak olursa, buna şu şekilde cevap verir; “hilâfetin sırrı birdir ve o mütevârisdir.”²⁰² Halîfelik mertebesi bir kişide mevcut iken başka birinin halîfe olduğunu iddia etmesi o kişinin halîfeliğinin ret edilmesini zorunlu kılar. Şayet esas halîfe bilinirken bir kişinin ısrarla halîfeliğine vurguda bulunması, o kişinin dönemin deccâli olduğunu gösterir.²⁰³ İbnü'l-Arabî'nin kast ettiği halîfe, “memleket-i insâniyye” de rûh olan halîfe değil, “halîfetullah” olarak nitelendirilen halîfelik sırrının varisidir.

Tedbîrât'daki çok anlamlı yorumun bir örneği, “halîfe” kavramının üç farklı anlamda kullanılarak, benzer ifadelerle, her birine ayrı ayrı mesaj verilmesidir. Birinci

¹⁹⁸ *Tedbîrât*, s. 81; *T.İ.A.K.*, s. 32

¹⁹⁹ *Bkz., S.E.*, s. 139 vd.

²⁰⁰ *Tedbîrât*, s. 101; *T.İ.A.K.*, s. 83

²⁰¹ Chittick, William, *Hayal Âlemleri*, (çev.: Mehmet Demirkaya), Kaknüs yay., İstanbul, 1999, s. 100

²⁰² *Tedbîrât*, s. 126; *T.İ.A.K.*, s. 153

²⁰³ *Tedbîrât*, s. 126; *T.İ.A.K.*, s. 153-154

anlamda halife, Allah'ın yeryüzünde yarattığı insan cinsinin sahip olduğu ruh, “memleket-i insâniyye” nin idarecisidir. İkinci olarak, dünyevî riyâsete, tedbîr ve siyâsete sahip halîfelik; üçüncü olarak da her devirde sadece bir tane olan, tevarüs yolu ile hilafet sırrına sahip, “yetkin insan” vasfını taşıyan halîfedir. Çalışmamız, *Tedbîrât*'ın *Sırru'l-Esrâr*'la karşılaştırılması şeklinde olacağı için, daha çok dünyevî siyâsetteki halîfe (otorite) ve “memleket-i insâniyye”deki halîfe (rûh) kavramını ele alacağız.

İbnü'l-Arabî halîfe olan ruhun, Allah'ın cevher-i nûrunun bir görünüşü olarak yaratıldığını ve ahlâkî değerlere aykırı davranmasının ona yakışmayacağını vurgular.²⁰⁴ Genel olarak ruh kavramını anlatırken, yaratılan ilk varlığı, basit nuranî bir cevher, olarak tanımlar. Kimilerine göre bir mekana sahip, kimilerine göre ise mekansız olduğunu söyler ve “ilk varlık” hakkındaki tartışmaları aktarır. İbnü'l-Arabî, kendi görüşünü ifade ederken; Allah'ın dilemesi ile “birden bir çıkar” görüşüne zıt olarak pek çok varlığın bir anda yaratılmasının mümkün olduğunu, ancak böyle bir şeyin iradeyi sınırlandıracağını da belirtir. İlk varlığın tek olması, Allah'ın bir seçimi olduğundan ilâhî iradenin sorgulanamayacağını düşünür.²⁰⁵ İbnü'l-Arabî, her ne kadar Pythagoras ve takipçileri ile ortak görüşlere sahip olsa da, doğrudan bu felsefenin tesirinde kaldığı yargısına ulaşamayız. Ancak *Sırru'l-Esrâr*'a şerh yazan bir mutasavvıf olduğunu göz önüne alırsak, dolaylı bir etkiye maruz kaldığı düşünebiliriz.

Halîfeyi konumlandırmaya çalışan İbnü'l-Arabî, bu konudaki farklı tanımlamalara yer verir. Halîfenin “ilk varlık”, “imam-ı mübin”, “arş”, “mir'at-ı Hak” ve buna benzer ifadelerle tanımlayanlar bulunmaktadır.²⁰⁶ İbnü'l-Arabî, döneminin muhtelif “halîfe” tanımlamalarını aktarır. Muhtelif tanımlamaları aktarırken de bedeninin halîfesi olan ruh ve nitelikleri hakkında bilgiler vermektedir. Burada bu tanımlamalara kısaca değinerek, “memleket-i insaniye”²⁰⁷yi idare edecek olan halîfe (rûh) nin nitelikleri ve dünyevî siyâsette halîfenin sahip olması gereken özellikler hakkında düşünürlerin kendi delillerini ve zaman zaman İbnü'l-Arabî'nin tahlillerini aktaracağız.

²⁰⁴ *Tedbîrât*, s. 129; *T.İ.A.K.*, s. 162vd.

²⁰⁵ *T.İ.A.K.* s. 71,

²⁰⁶ *Tedbîrât*, s. 97; *T.İ.A.K.*, s. 71

²⁰⁷ Bu terkîb, insan bedeninin siyâsî idareye benzetilerek anlatılmasına karşılık gelir.

Gazâlî'nin de aralarında bulunduğu bir grup düşünür, halîfenin “külli ruh” dan ibaret olduğunu savunur. “Halîfe” nin yaratılış âleminde olmadığını belirterek, “*Ruh Rabbimin emrindedir*”²⁰⁸ âyetini delil göstermişlerdir.²⁰⁹ İbnü'l-Arabî, bu düşünürlerin neyi kastettiklerini şöyle izah eder; emir âlemi derken, Tanrı'dan vasıtasız doğrudan yüce emirle meydana gelen her şeyi kastetmişlerdir. O mutlak varlığa göre ilk sebep, sınırlı varlığa göre ise ikinci sebeptir. O halde emir âlemi yaratılmışlarda ilktir. Hâlk âlemi ise Allah'ın söylediği bir “kelime” olan emir olmaksızın önceki bir sebepten var olan her şeydir.²¹⁰ Gazâlî, ruha iki anlam verir. İlki, kaynağı kalp boşluğunda olan lâtif bir cisimdir. Bu ruh damarlar vasıtasıyla beden her tarafına yayılır. Gazâlî'nin kastettiği ruh bu ruh değildir. Diğerisi ise bilen ve idrâk eden bir kuvvettir. Nitekim Allah'ın “*Ruh Rabbimin emrindedir*” âyetindeki anlam bu ruh içindir. Gazâlî ruhun ilâhî emirden olduğunu belirtir.²¹¹

Halîfeyi “ilk madde” olarak isimlendirenler de bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu şekilde isimlendirmelerinin yerine “ilk fazlalık” demelerinin daha uygun olacağını belirtir.²¹² Nedenini ise şöyle izah eder: “İlk madde” olarak isimlendirenler, Allah'ın yarattığı şeyin sıfatı ile ona ad vermişlerdir. Allah, eşyayı iki şey üzerine yaratmıştır. İlki, sebep olarak vasıtasız yarattığı şeylerdir. Diğerisi de, bu sebebin yaratılması sonucu oluşan şeylerdir. Gerçekte ilk varlık, takaddüm eden bir sebep olmadan yaratılmıştır. Ancak o yaratıldıktan sonra başka bir varlığın var olmasına sebep olmuştur. Açlığın yiyeceğe, susuzluğun içeceğe, tabîi olarak; âlimin ilme, diriliğin hayata aklî olarak; sevâbın fiilî itaate, cezânın günaha şer'î olarak tevakkufu gibidir. Bunu mülâhaza edenler onu “ilk madde” olarak isimlendirmişlerdir. Bu şekilde isimlendirmede şer'î ve aklî açıdan bir hata yoktur.²¹³

Halîfeyi “Arş” olarak isimlendirenler, bu şekilde isimlendirme sebeplerini ifade ederken önce arş hakkındaki muhtelif görüşleri aktarırlar: Arş bir görüşe göre, âlemi

²⁰⁸ İsrâ, 17/85

²⁰⁹ *Tedbirât*, s. 97; *T.İ.A.K.*, s. 73

²¹⁰ *T.İ.A.K.*, s. 73-74

²¹¹ Gazzalî, *İhyau ulûmi'd-dîn*, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1967/1387, c. 3, s. 5

²¹² Addas, *a.g.e.*, s. 122'de İbnü'l-Arabî'yi felsefeden uzak biri olarak tanıtır. Ancak felsefeden uzak birinin “madde-i ulâ” gibi felsefî tartışmaların odağında olan bir kavrama alternatif sunması beklenemez.

²¹³ *Tedbirât*, s. 98; *T.İ.A.K.*, s. 75, krş. *Tasavvuf Yolu* (Tedbirât-ı İlâhiyye), (çev.: Selahaddin Alpay), Sümer kitabevi, İstanbul, 1973, s. 44-45

kuşatan, bir başka görüşe göre bütün âlem, bir gurubun görüşüne göre ise dokuzuncu felek, emir ve yasakların yaratılış kaynağıdır. Onlar başlangıçta sözü edilen bu varlığın, yaratma ve kuşatma yönünden arşa benzediğini görmüşlerdir. Arşın âlemi kuşatması gibi “halîfe”nin de insan âlemini kuşattığını düşünürler.²¹⁴ Yer ve gökler arasında kurulan irtibat Aristoteles’ten bu yana insan zihnini meşgul etmiştir. Halîfe tanımlamalarında bu şekildeki bir isimlendirme, yeryüzünün gökler tarafından kuşatılması, halîfenin (ruhun) “memleket-i insaniye” yi kuşatması ile irtibatlandırılarak izah edilmiştir.

Halîfeyi “ilk öğretici” olarak nitelendirenlerin bu şekilde isimlendirme sebebi; ilk cevher olan halîfenin, ilahi emanetlerin taşıyıcısı ve küçük âlem karşısında, âdetâ büyük âlem karşısındaki Âdem gibi olduğunu öğrenmişlerdir. Allah, Âdemi yarattıktan sonra ona bütün varlıkların isimlerini öğretmiştir. Halîfesine, meleklerle isimleri öğretmesini emretmiştir. Akabinde meleklerle, kâbeye yaptıkları secde gibi öğretmenleri olan Âdem’e secde etmelerini de emretmiştir.²¹⁵ İsimleri meleklerle öğretmesi sebebiyle ilk halîfe Âdem, meleklerin öğreticisi olarak nitelendirilmiştir.

Bazıları ise halîfeyi “hakikat’ın aynası” şeklinde tanımlamışlardır. Bu şekilde tanımlamalarının sebebi; halîfeyi ilahi ilimlerin ve rabbânî tecellilerin görünüp çıktığı yer gibi görmeleridir. Bâtıl tamamen yokluktur. Yoklukta tecelli ve keşf olmaz. Binaenaleyh, varlıkta görünen her şey Hak’tır.²¹⁶ Bu diyalektik düşünce şekli, halîfenin Hakk’ın aynası olduğunu ifade eder.

Ebu’l-Hakem ibn Berrecân,²¹⁷ halîfeyi “açıklayıcı önder” olarak isimlendirir. Onu bu şekilde isimlendirmeye yönelten sebep, Allah’ın “*Biz her bir şeyi imâm-ı*

²¹⁴ *Tedbirât*, s. 99; *T.İ.A.K.*, s. 75; krş. *Tasavvuf Yolu*, s. 45-47

²¹⁵ *Tedbirât*, s. 99 vd.; *T.İ.A.K.*, s. 79-80, krş. *Tasavvuf Yolu*, s. 47-49

²¹⁶ *Tedbirât*, s. 101; *T.İ.A.K.*, s. 83, krş. *Tasavvuf Yolu*, s. 50

²¹⁷ Tam adı, Ebû’l-Hâkem Abdü’s-Selâm b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Lahmî el-İfrîkî el-İşbilî (ö. 536/1141) dir. İbn Berrecân dinî ilimlerin yanında astronomi, matematik ve geometri gibi müsbet ilimlerle meşgul olmuştur. Astronomi ile ilgili âyetlerin tefsirinde bu yönünü görmek mümkündür. Matematik bilgisini de tefsirinde kullanarak harflere ve rakamlara rûhânî mânalar vermesi Hurufilikle itham edilmesine sebep olmuştur. İbn Berrecân’ın gerek Allah’ın isimleri gerekse Kur’anı açıklamak için takip etmiş olduğu metodlarından işârî, rumuzlu ve tasavvufî tefsir yönleri, daha sonra İbnü’l-Arabî tarafından benimsenmiş ve genişletilerek devam etmiş görünmektedir. Bu yönüyle İbn Berrecân, İbnü’l-Arabî’nin öncüsü sayılmaktadır. İbn Berrecân hakkında detaylı bilgi için bkz. Endülüs’ten Önemli Bir Simâ: İbn Berrecân, Hülya Küçük, Hamza Küçük, Selçuk Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 2002 güz, sayı:14, s. 125-143. Süleyman Ateş’e göre İbn Berrecân, hem Vahdet-i Vücûd hem de

*mübînde ihsâ eyledik*²¹⁸ âyetidir. O “Levhalarda her şeyi yazdık” ile dile getirilen, “her şey” diye ifade edilen levh-i mahfûz (korunmuş levha) dur. Korunmuş levha, her şey için bir öğüt ve açıklamadır. Ebu’l-Hakem’in onu “her şey” diye isimlendirmesinin delilidir.²¹⁹ İbnü’l-Arabî’nin imâm-ı mübîn hakkındaki ifadeleri bir takım güçlükler taşımaktadır. Her ne kadar imâm-ı mübîn’in levh-i mahfûz (korunmuş levha) olduğu konusunda tefsirlerle hemfikirse de, bazen onun “ilk akıl” veya “yüce kelim” olduğunu da dile getirir.²²⁰

Halîfe, “Mufîz” olarak da isimlendirilmiştir. Şeyh Ebû Medyen²²¹ de bu şekilde tanımlayanlardandır. İbnü’l-Arabî, Ebû Medyen’in bu görüşü benimsediği bilgisini, güvendiği kimselerin haber verdiğini belirtir.²²² Onların halîfeyi bu şekilde isimlendirmelerinin sebebi; mutasavvıfların insan bedenini karanlık bir ev veya siyahlığa gömülmüş gibi görmeleridir. Bu karanlık cismi ruhun ışığı sarınca, güneşin dünyayı aydınlatması gibi insan bedeninin tümünü aydınlanır.²²³ Bu aydınlatma ruhun arındırılması olarak düşünülebilir.

Halîfeyi, “dairenin merkezi” olarak isimlendirenler de olmuştur. Bu şekilde isimlendirenler, halîfenin mülkündeki adâlete, hükümlere, yargı ve ihsanlarındaki dürüstlüğe bakarak bu adı verilmişlerdir. Kürenin merkezine yerleştirilen halîfenin, merkezden çevresine çıkan hatlara eşit uzaklıkta olması onun adâletini gösterir. Dairenin oluşması, bir merkeze sahip olması sebebiyledir. Bir dairenin büyüklüğü, genişliği ne ölçüde olursa olsun mutlak olarak o daire veya kürenin merkezi bir nokta olarak kıymetlendirilir. Daireyi var eden noktadır. O da halîfedir.²²⁴ Bu şekilde isimlendirenler, halîfenin adâlet sıfatına vurguda bulunmak istemişlerdir. Adâlet, herkese karşı eşit davranmak olarak algılanmaktadır.

harfler üzerindeki tefsirler bakımından İbnü’l-Arabî’ye tesir etmiştir. Bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, 1974

²¹⁸ Yasin, 36/12

²¹⁹ *Tedbirât*, s. 102; *T.İ.A.K.*, s.87,

²²⁰ Suâd el-Hakîm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, (çev.: Ekrem Demirli), Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 353

²²¹ Ebu’n-Necâ Ebû Medyen, (ö.594/1198), İbnü’l-Arabî’nin hemen her eserinde büyük saygı ile bahsettiği bir zâttır. Bkz. Nihat Keklik, *a.g.e.*, s. 92; Ayrıca bkz. *DİA*, “Ebû Medyen”, IV, 36-38

²²² İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde Ebû Medyen önemli bir yere sahiptir. Ancak Ebu Medyen ve İbnü’l-Arabî’nin yüz yüze karşılaşmış karşılaşmadıkları tartışılmış, “Ebû Medyen’in bu görüşü benimsediği bilgisini, kendisinin güvendiği kimselerin haber verdiği ifadesi, İbnü’l-Arabî’nin Ebû Medyen ile yüzyüze karşılaşmadıklarına, sadece tanıdık araçlarla haberleştiklerine delil olarak gösterilir.

²²³ *Tedbirât*, s. 103 vd.; İbnü’l Arabî, *T.İ.A.K.*, s. 90; *Tasavvuf Yolu*, s. 55,

²²⁴ *Tedbirât*, s. 105; *T.İ.A.K.*, s. 95, krş. *Tasavvuf Yolu*, s. 58

Halîfe hakkındaki isimlendirmeler, halîfenin işlevî, özelliği ve konumu ile paralel pek çok nitelendirmelerin yapılmasını mümkün kılar. Bu isimlendirmeler, halîfe olan ruhun kaynağı, görevi, beden üzerindeki etkisi, beden içerisindeki konumu, kuşatıcı vasfı ve nitelikleri hakkındaki soruları açıklama maksadı ile ortaya çıkmış, aynı zamanda dünyevî siyâsetteki halîfenin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği de imâ edilmiştir.

“Memleket-i insâniyye”de yönetici, halîfe olan ruh ise bu idarecinin yardımcıları, tebâsı ve memleketin işleyişindeki düzen, eserin siyâsî yönün; insanın kendi kendini idaresi (self-control) hakkındaki tavsiyeler de eserin ahlâkî yönünü oluşturur. Bu nedenle “memleket-i insâniyye” kavramını tanımlamak, meselenin izahı için zorunludur.

2.3- Memleket-i İnsâniyye

“Memleket-i insâniyye”, ruh ve beden arasındaki irtibatın siyâsî kavramlarla tanımlanmasıdır. Bu yapı “*siyâset-i insâniyye*” olarak da nitelendirilmiştir. İbnü'l-Arabî'den önce de insan bedeni ülkeye benzetilmiştir. Bunun en bâriz örneği Gazâlî'nin “Kimyâ-ı Saâdeti”dir. Ancak *Tedbîrât*, siyâsî unsurları barındırması noktasında daha yoğun bir anlatıma sahiptir. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*'ın telif edilişinde Gazâlî'nin “Kimyâ-ı Saâdeti”nden esinlenmiş midir bilemiyoruz. Ancak kesin olan şey, *Tedbîrât*'ın telif sebebi, *Sırru'l-Esrâr*'ın eksikliklerini tamamlama iddiasıdır.

Tedbîrât'ın giriş kısmında İbnü'l-Arabî, “memleket-i insâniyye” kavramıyla neyi kast ettiğini ve neden böyle bir kavrama ihtiyaç duyduğunu anlatır. İbnü'l-Arabî'ye göre esas amaç kurtuluşa götürecek bir yol bulmak olduğu halde, evren ile insanın karşılaştırılması uzun sürecek bir karşılaştırmadır.²²⁵ İnsan, mükafat (va'd) ve tehdit (va'îd) arasındadır. İnsanı kurtuluşa ulaştıracak yolu ele alırken İbnü'l-Arabî, isim vermeden bir eseri incelediğini,²²⁶ bu inceleme sonucu insanın “imamlık” mertebesinde olan payını araştırdığını, bunun neticesi olarak da insanda bir halîfe, vezir, yargıç, kâtip, vergi toplayan yardımcıları gibi halîfelik mertebesine özgü şeyler

²²⁵ T.İ.A.K., s. 39

²²⁶ İncelenen eserin *Sırru'l-Esrâr* olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. T.İ.A.K., s. 40

bulduğunu belirtir.²²⁷ İnsan, hem Allah'ın halîfesi, hem âlem-i kebîrde kendi cisminin halîfesi, hem de devlet başkanı/imâm sıfatıyla halîfedir. Mükemmel bir devlet yapısını sağlıklı insan vücudunun bölümleri ile şematize eden İbnü'l-Arabî, “yetkin insan” ın ve “ideal devlet” in nasıl olması gerektiği sorularına cevap verir.

2.3.1- Memleket-i İnsâniyye'de Halîfenin Yeri

İbnü'l-Arabî, insanın yaratılışına atıfta bulunarak Allah'ın, halife olan ruh için, bir şehir (ülke) inşâ ettiğini, halîfenin maiyyetinin ve devlet erbâbının da bu yapı içerisinde yer aldığını belirtir. Bu yapı “beden” olarak isimlendirilmiştir. Beden, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmak üzere dört esas üstüne inşâ edilmiştir.²²⁸ Dört unsur anlayışı İslâm felsefesine, Greklerden geçmiştir. Grek filozofları evrenin yaradılışı hakkında değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.²²⁹ İslâm dünyasındaki etkilerini, Kindî ,Fârâbî, İbn-i Sinâ ve İhvân-ı Safâ gibi kaynaklarda görmek mümkündür.

Beden içerisinde halîfenin belirli bir yeri bulunmaktadır. Bu yer de “kalp” olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme ve belirleme işlemlerini yaratıcı tayin etmektedir.²³⁰ İbnü'l-Arabî, halîfenin beden içerisindeki yeri için farklı görüşler olduğunu ancak bir hadiste, “*Arzıma ve semâma sığmadım, kulunun kalbine sığdım*” ifadesindeki sırrın, peygamber efendimizin, “*Sâlih olduğu vakit tüm vücudun Salih olduğu*” sözü ile halîfenin yerinin kalp olduğunu düşünür.²³¹ Aynı şekilde, melikin fâsid veya sâlih olması, râiyeinin de fâsid veya sâlih olmasına sebeptir. “Memleket-i insâniyye”de, bedeninin devlete, devlet idarecisi olan halîfenin ise rûha tekabül ettiği düşünülürse, kalp halîfenin sarayıdır.

İbnü'l-Arabî, Allah'ın “memleket-i insâniyye” de halîfenin yüksekçe bir mekana çıkıp tebâsımı seyretmesi için de bir yer inşâ ettiğini, bu yerin de dimağ olduğunu ifade eder. Orada pencereler ve kapılar açılarak mülküne nazar etmesi sağlanmıştır. Onlar, kulaklar, gözler, burun ve ağızdır.²³² İbnü'l-Arabî, mülkünü seyretmesi için inşâ edilen

²²⁷ *Tedbirât*, s. 84, *T.İ.A.K.*, s. 40,

²²⁸ *Tedbirât*, s. 111; *T.İ.A.K.*, s. 105

²²⁹ Bkz. Zeller, s. 52-78

²³⁰ *Tedbirât*, s. 111; *T.İ.A.K.*, s. 105

²³¹ *Tedbirât*, s. 111-112; *T.İ.A.K.*, s. 105-106

²³² *Tedbirât*, s. 112vd.; *T.İ.A.K.*, s. 113

dimağın fonksiyonu hakkında daha sonra bilgi verir. Öncelikle “memleket-i insâniyye” şekilsel olarak tasvir edilmektedir.

İbnü'l-Arabî, yaratıcının “memleket-i insâniyye”de halîfe için bir hazine bina ettiğini ve onu hayal hazinesi olarak isimlendirdiğini ifade eder. Hayal hazinesi, duyu valilerinin yükseldiği mekandır. Bu hazine, cisim şehrinden halîfeye toplanan vergi ve haraçlardır. Orada görülen, işitilen, koklanan, tadılan, dokunulan her şey saklanır. Uyuyan kişinin gördüğü rüya ve görüntüler buradan kaynaklanır. İbnü'l-Arabî burada zâhirî devlet ile “memleket-i insâniyye”yi karşılaştırarak, zâhirî devletin topladığı vergilerde nasıl ki, haram varsa hayal hazinesine toplanan vergilerde de haram ve helâlin bulunabileceğini, bu nedenle Allah, bu gezinti yerinin (dimağ) ortasına düşünce hazinesini bina etmiştir. Düşünce hazinesine sadece tahayyül edilen şeyler çıkabilir. Ve bu düşünce hazinesi kendisine çıkan muhayyilâtta sahih olanları kabul eder, bozuk olanları ise ret eder. Dimağın sonunda hafıza hazinesini yaratmış ve bu dimağı vezirin yerleşim yeri yapmıştır. Bu vezir “akıl”dır.²³³ İbnü'l-Arabî, vezir olan akli bir bölüm içinde anlatır.

2.3.2- Memleket-i İnsâniyye’de Siyâsî-Ahlâkî Yapı

Tedbîrât'da ahlâk ve siyâset iç içedir. Siyâsî tavsiyeler arasında ahlâkî temalar da vurgulanır. “Memleket-i insâniyye” ve “memleket-i dünyevîyye” ifadelerinin mukayese edilmesi “insan-ı kâmil” olma yolu ile “ideal devlet” idaresinin benzer şeyler olduğunun gösterilmesinde tasavvuf ve siyâset arasında farklı bir sentez ortaya koymaktadır. Devlet idaresinde mükemmel bir şekilde idaresi için imâmın yapması gerekenler anlatılırken, insanla analogi kurularak, bedenın yöneticisi olan ruhun kemâle erişmesi için yapması gerekenler de anlatılmıştır. Mükemmel bir devlet yapısını sağlıklı insan vücudunun uzuvlarıymış gibi tasavvur eden İbnü'l-Arabî, aynı zamanda yetkin insanı da tanımlamış olmaktadır.

İbnü'l-Arabî, halîfe olan rûha hitaben -aynı zamanda bu hitap dünyevî siyâsetin liderinedir- mülkünün (yönettiği bedenın uzuvları) hukukuna riayet etmesi gerektiğini tavsiye eder. Aksi olduğu zaman kendisi üzerinde de aksi olacağını söyleyerek halîfeyi

²³³ *Tedbîrât*, s. 112vd.; *T.İ.A.K.*, s. 113

uyarır.²³⁴ Halîfe, kendisine tâbi olan emirlerinin vereceği kararların muhtemel neticelerini düşündükten sonra hükmünü icrâ etmelidir. İbnü'l-Arabî, “memleket-i insanîyye”de halîfenin, vezir, emir, katip ve her bir valinin şer’ e (kanuna) mutabık işler yaptığı zaman onları ödüllendirmesini tavsiye eder. Halife hiçbir zaman gaflete düşmemeye dikkat etmelidir. Böyle davrandığı takdirde vezirinin ve kâtibinin de dikkatli olmasını sağlar.²³⁵

Vezir

“Memleket-i insanîyye” ve “memleket-i dünyevîyye” de yöneticinin en önemli yardımcısı veziridir. Halîfe olan ruh, veziri olan akıl üzerinde koruyucudur. Halîfenin, güzel idare için akla sevgi duyması, mülkün ve medînenin huzuru için gereklidir. Vezir olan akıl, halîfenin tutan eli, gören gözüdür. Etkin bir konumda olan vezir, halîfenin idarî bir mesele hakkında karar vereceği zaman müşâvere edeceği, tavsiyelerini dikkate alarak hüküm vereceği ilk kişi olmalıdır. Muhakkak akıl, verdiği hükümlerde daima doğruluk üzerindedir. Ancak dikkat edilmesi gereken bir husus da vehimdir. Öyle ki vehim, nefse akıl sûretinde görünür.²³⁶ Akıl, nasıl ki rûhun veziri ise vehim de şehvet gibi hevânın veziridir. “memleket-i insâniyye”, vehim vezirinin tesirinde ise o memleket harap olur. Bu noktada akıl geride durur. Nefsin vehim ile aldanmaması için, rûhun akıl ile müşâvereyi terk etmemesi gerekir.²³⁷ Vezirin genel nitelikleri anlatılırken her iki memleketin veziri, paralel bir şekilde aynı ifadelerle anlatılmıştır.

İbnü'l-Arabî, müşâveresi beden cismi için oldukça önemli olan vezir (akıl) in özelliklerini ele alırken bu özellikleri sayar, vezirin ahlâk ve sıfatlarını yine bedendeki uzuvlara benzetererek anlatır. Öyle ki; adâlet vezir (akıl) in şahsıdır. Himmet başıdır. Güzellik yüzü, hızf kaşları, hayâ gözleri, güler yüzlülük alını, izzet burnu, doğruluk ağzı, hikmet lisânı, teyh (hayran olmak) boynu, bolluk, ezâ ve cefâya katlanma onun göğsüdür. Cesaret vezir (akıl) in pazusu, tevekkül dirseği, ismet bileği, kerem avucunun içidir. İkrâm ve başkasını kendine tercih etme parmakları, cömertlik eli, sağı bereket, solu rahatlıktır. Verâ karnı, iffet ferici, istikamet bacağı, korku ve ümit ayakları, süratli

²³⁴ *Tedbîrât*, s. 126-127, *T.İ.A.K.*, s. 155

²³⁵ *Tedbîrât*, s. 126-127, *T.İ.A.K.*, s. 155

²³⁶ *Tedbîrât*, s. 144-145; *T.İ.A.K.*, s. 208

²³⁷ *T.İ.A.K.*, Avni Konuk yorumu, s. 209-210

kavrayış vezir (akıl) in kalbidir. İlim rûhu, emanet hayatı, zühd elbisesi, tevâzu tâcı, hilm mührü, üns evi, hidayet yolu, şeriat meş’alesi, anlayış kaftanı, nasîhat şîârı, firâset ilmi, fakirlik kazancı, akıl ismi ve doğruluk işittiğidir (bâtıl olana kulak asmaz). Halîfe, kendisinde bu vasıflara sahip birini vezir (akıl) olarak kabul edilmelidir.²³⁸ Vezir olan aklın sahip olması gereken özellikler sayılırken, aynı zamanda dünyevî siyâsetteki vezirin özellikleri de zikredilmiştir.

Nefs:

“Memleket-i insâniyye”de “nefs”, halîfenin kerîmesidir. İbnü’l-Arabî, Gazâlî’nin; “Muhakkak rûh nefsi nikah etti. İkisinin arasında cisim tevellüd eyledi” sözüyle buna işaret ettiğini belirtir.²³⁹ Nefsin hem aydınlık hem de karanlık yönü olduğuna göre, insanın görevi ruhanî ışığı güçlendirmek, cismanî karanlığı zayıflatmaktır. Ruh, bölünmez bir varlığa sahip iken, beden bir çok parçası vardır. Nefsin ruhanî yönünü güçlendirmek birliğe yönelik anlamına gelirken, nefsin cismanî yönünün hakimiyetinin güçlenmesi, çokluk ve ayrılığa yönelişi temsil eder.²⁴⁰ İbnü’l-Arabî, ruhu güneşe nefsi ise aya benzeter. Güneşin dünyayı ışığı ile aydınlatması gibi insan da ruhunun nuru ile öylece aydınlanır. Nasıl ki ay, ışığını güneşten alması yönüyle nakıs ise, nefis de bedenle ilişkili olduğu için nakıstır. Nefsin noksanlığı, şehvetlere yönelmesi kemâli ise akıl ve ilim iledir.²⁴¹ Burada nefsin mertebeleri yani yükselip alçalmaya eğilimli tabiatı vurgulanmıştır.

İbnü’l-Arabî, nefsi üç kısma ayırırken, Aristoteles ve onu takip eden Müslüman filozofların tasniflerini benimser. Bunlar: (1) “Nefs-i nebâtiyye”, insanda bu nefis bitkilerle müşterektir. (2) “Nefs-i hayvâniyye”, bu nefis hayvanlarla müşterektir. (3) “Nefs-i nâtıka”, bu nefisle de diğer varlıklardan ayrılır ve “insan” ismini alır. Ve onunla, melekûtî semâda ve arzda diğerlerinden farklılık gösterdiğini ifade eder.²⁴² İbnü’l-Arabî, “nefs-i tabîi”nin “nefs-i nebâti”de bulunmasından dolayı ikisini tek nefis olarak görüp “nefs-i nebâti”yi zikreder. Tedbîrat’da bahsettiği nefis, “nefs-i insâniyye” veya

²³⁸ *Tedbîrât*, s. 145; *T.İ.A.K.*, s. 210vd.

²³⁹ *Tedbîrât*, s. 113; *T.İ.A.K.*, s. 113

²⁴⁰ Chittick, William, *a.g.e.*, s. 99

²⁴¹ *Tedbîrât*, s. 83; *T.İ.A.K.*, s. 36

²⁴² *Tedbîrât*, s. 114; *T.İ.A.K.*, s. 113

“nefs-i nâtika”dır. Aristotelesci felsefeyi ana hatlarıyla izleyen İbnü'l-Arabî, insanı beden, nefs ve ruh olarak üç unsura ayırır. Aristoteles gibi üç nefsten de bahseder. Fakat İbnü'l-Arabî Aristoteles'den, aklî nefsi, akılla (düşünen aklın organı) bir tutmamasıyla ayrılır. Cisim, “külli cismin”, nefs, “külli nefsin”, ruh da “külli aklın” özel bir halidir.²⁴³

Farâbî'ye göre insan nefsi, duyguların merkezidir. Nefs, beş duyunun kendisine verdiği eşyanın suretini idrak eder ve kendisindeki hayal ve hatırlama güçleriyle bunları muhafaza eder.²⁴⁴ İbn-i Sinâ ise zahirî ve bâtinî hislerin, düşünen nefse eşyanın bilgisini naklettiğini düşünür. Beynin ön kısmında hislerin hazinesi olan hafıza ile “müşterek hiss”i birbirinden ayırır.²⁴⁵ İbnü'l-Arabî, nefsin temel yetilerini Aristotelesci ve İbn-i Sinacı tarzda, bitkisel, hayvanî ve insanî nefsler olarak sunmaktadır. Hayvanî nefis hareket, arzu idrak güçlerine; insanî nefis ise, bilme, nazarî ve amelî güçlere sahiptir. Buna göre İbnü'l-Arabî, nefsin teorik ve düşünme güçlerinin etkinliğini inkar etmeksizin, histen fikre, yukarıya doğru harekette nefsin tesirini kabul eder görünmektedir.

Kâtip:

İbnü'l-Arabî, insan ülkesinde dünyevî devlet idaresinde olduğu gibi bir kâtibe ihtiyaç duyulduğunu belirterek, bu konuya bir bölüm ayırır. Ve kâtip seçiminde firâseti hikemiyye'deki vasıflara uygun zeki bir kâtip seçilmesini tavsiye eder. Öyle bir kâtip olmalı ki, melik uzakta dahi olsa onunla sır konuşabilecek, göz ve işaretle maksadı anlayabilecek bir sığata sahip olmalıdır.²⁴⁶

Dünyevî idarede kâtip, melikin mühürdârı ve tebâsı karşısında onun hükümlerini dile getirendir. Öyle ki hitabette imâm, kâtibdir. Devlet idaresinden halîfe ve vezir sorumlu iken, kâtibe yazması ve açıklanması için verilen bilgilerin doğru ve anlaşılır şekilde yazılması ve söylenmesi de kâtibin tasarrufudur.²⁴⁷ Kâtip, hâlifenin konuşan

²⁴³ Afîfî, *Ebu'l-Âla, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev.: Mehmet Dağ), s. 123

²⁴⁴ Bayrakdar, Mehmet, *a.g.e.*, s. 179

²⁴⁵ Boer T. J.De, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (notlandırarak çeviren; Yaşar Kutluay), Anka yay., İstanbul, 2001, s. 170-171

²⁴⁶ *Tedbirât*, s. 161; *T.İ.A.K.*, s. 241

²⁴⁷ *Tedbirât*, s. 166 vd; *T.İ.A.K.*, s. 267vd.

nefsidir. O, güzel ahlâklı, sabırlı, her türlü ezâ ve cefâyâ dayanıklı, sırları saklayabilen, vecîz ibarelerle bir çok manâları fâsîh ve belîğ olarak anlatabilen biri olmalıdır.²⁴⁸

Kâtip varsa hokka, kalem, mürekkep ve üzerine yazı yazılacak kâğıda ihtiyaç vardır. *Tedbîrât*, kalemi “külli akl”, mürekkebi “madde” ve kâğıdı da “levh-i mahfûz” olarak sembolik anlamlarla anlatır. “Levh” yazılan yerdir. Bu da “kitap” olarak isimlendirilir. Bu kitap iki kısımdır; rakamlandırılmış âlem (görünen âlem) ve satırlandırılmış âlem (ruhlar âlemi) dir.²⁴⁹ Kâtib hakkında *Tedbîrât*, sembolizmle birlikte kozmolojisine de yer vermektedir.²⁵⁰

Elçiler

İbnü'l-Arabî, elçiler mevzûsuna öncelikle zahiri devletteki elçilerin özellikleri ile başlar ve bu özelliklere sahip elçinin, en iyi şekilde gönderildiği mercîyi temsil edebileceğini belirtir. Bu özellikleri şu şekilde sıralar; zeki, kahraman, emniyetli, cömert, doğru, âlim, cesur, dindar, isbat ve hücceti kuvvetli, iyi konuşmasını bilen bir elçi. Çünkü gönderilen elçi, gönderene delildir. Bu bilgilerden sonra İbnü'l-Arabî rûha hitaben der ki: “Ey Rûh, bunu böylece anladıktan sonra, “hevâ”²⁵¹ya göndereceğin elçiler şu faziletli sıfatları taşıyanlardan olsun; başarılı, doğru yolda olan, düşünceli, itibarlı, şiddetli, cesaretli, anlayışlı, görgülü, insafı, fikir sahibi, tedbirli, sebâtkar, dirençli ve buna benzer sıfatları taşıyanlardan olsun. Düşmanlarına gönderdiği elçileri bu şekilde seçen melik, felâha erer, kazanç sağlar, muazzam olur.”²⁵² Hevânın göndereceği elçi, yalan, hıyanet, korkaklık, cimrilik, cehâlet, şer, belâ, ahlâksızlık ve buna benzer rezilet olarak kabul edilen sıfatları taşıyan elçiler olsa bile, hemen onlardan nefret edip kınamamayı ve onlarla tatlı bir şekilde konuşup güzel muamele etmeyi, onların göz ve kulaklarına hitap edip, halîfe sözlerine kıymet verilip elçilerin onu dinlemeye meyletmelerini sağlaması gerektiği vurgulanır.²⁵³ Düşmandan gelecek elçilere dahi iyi muamelenin tavsiye edilmesi, sorunların siyâsetle çözülmesi için yapılan bir uyarıdır. *Sırru'l-Esrâr*'da düşmanla dahi karşılaşınca hile kullanılmasının

²⁴⁸ *Tedbîrât*, s. 164; *T.İ.A.K.*, s. 258

²⁴⁹ *Tedbîrât*, s. 165 vd.; *T.İ.A.K.*, s. 262-264

²⁵⁰ Detaylar için bkz., *T.İ.A.K.*, s. 262 vd.

²⁵¹ Burada “hevâ”, “memleketi insâniyye”ye muhalif emir olarak tasavvur edilmelidir

²⁵² *Tedbîrât*, s. 177; *T.İ.A.K.*, s. 299

²⁵³ *Tedbîrât*, s. 177; *T.İ.A.K.*, s. 299

tavsiye edilmesi, harbin çıkmaması için öngörülür.²⁵⁴ Tedbirat'da da hile yerine, iyi muamele tavsiye edilmiştir.

Hevânın gönderdiği elçiler, vücûd'u-insâniyyeyi harâb etmek içindir. Halife olan rûh, bu zararı yok ederken ve memleketin fesâdını engellerken ılımlı bir politika izlemekte ve elçi olarak gelen hırsı olan diyalogu sonucu onu ilim yoluna ve doğruya yönlendirmelidir.²⁵⁵ Şayet elçi ile olan diyalog müsbet olmaz ve halife ile zıt tutumlar devam ederse harbin meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Tabi ki “memleket-i insâniyye”de harp istenilmeyen bir sonuçtur. Ancak bu harp insanları ya yeniden düzenler ya da fesâda daha çok sürükler.

Vergi:

İbnü'l-Arabî, “memleket-i insâniyye”de, vergileri toplama konusunda öncelikle dünyevî memleketin vergi memurları ve onlarda bulunması gereken özelliklere değinir. Daha sonra insan vücudundan kalbe gelen manâlar olduğu gibi göz, kulak, dil, burun ve el gibi zahirî mahsusâtların amellerinin hayal hazinesinde toplandığını, bu amelleri toplayan vergi memurunun ise “hiss-i müşterek” olduğunu ifade eder.²⁵⁶ Vergi toplayacak memurların sayısının fazla olmaması, mülkün ve râiyenin istismar edilememesi için gereklidir.²⁵⁷

“Memleket-i insâniyye”de vergi, ülkenin kırsalında ve kentinde, adâlet talebinin bir yansıması olmalıdır. Göz, kulak, dil, el, ayak ve ferc ülkenin kırsalıdır. Onlardan sorumlu vergi memuru “his” tir. Hisden sorumlu olan “hayal”, onun sorumlusu ise zikirdir. Onun üstünde “fikir” bulunmaktadır. Hepsinden sorumlu olan ise “akıl”dır.²⁵⁸ Vergi memurları raiyeden adâlet ve siyâset üzere vergileri toplamalıdır. Zira mal olmadan riyâset olmadığı gibi ondan başka zenginlik de yoktur.²⁵⁹

Hayal hazinesi, duyu valilerinin yükseldiği mekandır. Bu hazine, cisim şehriden halîfeye toplanan vergi ve haraçlardır. Orada görülen, işitilen, koklanan,

²⁵⁴ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 149

²⁵⁵ Tedbirât, s. 178-179; T.İ.A.K., s. 301-302

²⁵⁶ T.İ.A.K., s. 291

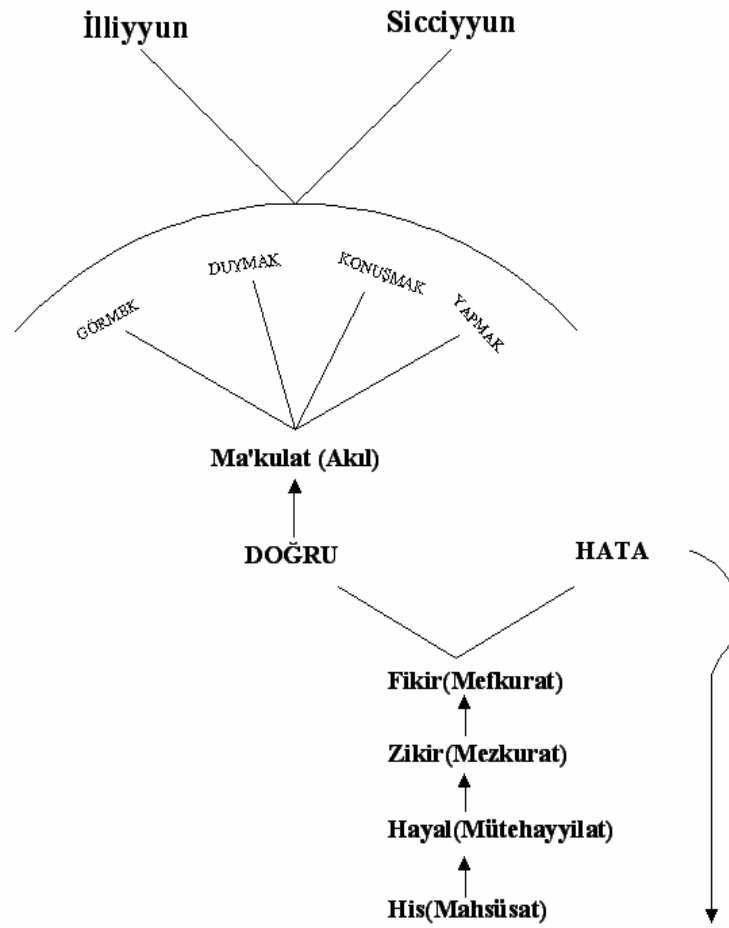
²⁵⁷ T.İ.A.K., s. 286

²⁵⁸ T.İ.A.K., s. 283-292

²⁵⁹ T.İ.A.K., s. 285 vd.

tadılan, dokunulan her şey saklanır. Uyuyan kişinin gördüğü rüya ve görüntüler buradan kaynaklanır. İbnü'l-Arabî burada zâhirî devlet ile “memleket-i insâniyye”yi karşılaştırarak, zâhirî devletin topladığı vergilerde nasıl ki, haram varsa hayal hazinesine toplanan vergilerde de haram ve helâlin bulunabileceğini, bu nedenle Allah, bu gezinti yerinin (dimağ) ortasına düşünce hazinesini bina etmiştir. Düşünce hazinesine sadece tahayyül edilen şeyler çıkabilir. Ve bu düşünce hazinesi kendisine çıkan muhayyilâttan sahih olanları kabul eder, bozuk olanları ise ret eder. Dimağın sonunda hafıza hazinesini yaratmış ve bu dimağı vezirin yerleşim yeri yapmıştır. Bu vezir “akıl”dır.²⁶⁰ Dünyevî siyâsette raiyeden alınan vergi ve vergi memurları ile göz, kulak, el gibi uzuvlardan akla gelen fiiller arasında benzerlik kurularak anlatılmıştır. “memleket-i insâniyye”de vergilendirme aşağıdan yukarı ve yukarıdan aşağı doğru bir harekettir. Bu harekette etkin olan akıl ve nefstir. Bu hareketi aşağıdaki şekilde görebiliriz.

²⁶⁰ *Tedbirât*, s. 112vd.; *T.İ.A.K.*, s. 113



Şekil 2: “Memleket-i insâniyye”de duyuların akla ulaşmasındaki süreç.²⁶¹

Hisden hayale çıkan duyular, hayalden zikre oradan da fikire çıkar. Fikirde doğru olan fikirler aklın da etkisiyle yetkin insan olma yönündeki sürecine devam eder. Ancak fikire kadar gelen duyuların, nefsin de etkisiyle hatalı olması tekrardan duyulara doğru bir hareketi gerektirir. Nefsin hatalı davranmasında etkili olan hevâdır ve bu da “memleket-i insâniyye”nin düşmanıdır.

²⁶¹ Şekil için bkz. *Tedbîrât*, “H.Asi’nin girişi”, s. 52

Düşman:

İbnü'l-Arabî'ye göre, halîfenin mülke sahip çıkması, hakkını bulup alması için sayısız araç ve gereçler ile Allah, kendisine itaatle bağlı bir emîr yaratmıştır. Yarattığı bu hevâ emirini, halîfesini denemek üzere görevlendirmiştir. Hevâyâ da “şehvet” adını verdiği bir vezir tayin etmiştir.²⁶² Farklı kararlar veren iki melikin bir mülke hükmetmesi aklî ve şerî açıdan mümkün değildir.²⁶³ İki melikin bir mülke hükmetmesinin mümkün olmaması, iki melikin bir mülke mâlik olması için savaşı da zorunlu kılar.²⁶⁴ Hevâ, “memleket-i insâniyye” üzerinde mâlik olmak için farklı yollar dener ve halîfenin kerimesi nefse yönelir.

İbnü'l-Arabî, halîfenin kerimesi olan nefis ile hevâ ilişkisini şöyle ifade eder: “Bir gün emîr olan 'hevâ', ordu ve tebâsı içine çıkıp bostan ve bahçelerinde gezerken, halîfenin kerimesi olan nefis ile karşılaşır. Birbirini görüp bakışır ve hevâ nefse âşık olur. Hevâ, çeşitli hilelerle nefisle bir araya gelmeye başlar. Nefsin gönlünü almak için önüne çeşitli dünya lezzetlerini sunar. Böyle olunca “nefs”, kendisine itaat edilen ve güçlü iki emîr arasında kalır. Ve nefsi bir taraftan halîfe, bir taraftan da hevâ çağırır. Halîfenin bu durumdan haberi yoktur. Fakat halîfenin veziri olan akıl, nefis ile hevâ arasındaki ilişkiden haberdardır.”²⁶⁵

İbnü'l-Arabî, halîfenin karşısında güçlü bir düşman olarak hevânın bulunduğunu ve nefsin hevânın tesirinden kurtulmasının akıl ile mümkün olacağını belirtir.²⁶⁶ Nefsin hevâyâ icabet etmesi, Havvâ'nın İblîs'e icabet etmesi ile ilişkilendirilir.²⁶⁷ Beden cisminin hassas noktası nefstir. Nefsin, iyiliğe ve kötülüğe meyilli bir tabiatla yaratılmış olması onu zayıf kılmıştır. Nefis, akıl yoluna yönelirse o zaman arınır ve nefsi-i mutmainne mesâbesine yükselir. Aksi takdirde nefis, hevânın çağrısına uyarsa nefsi-i emmâre de kalır. Nefsin kararı bu nokta önemlidir.

²⁶² *Tedbirât*, s. 114; *T.İ.A.K.*, s. 118,

²⁶³ *Tedbirât*, s. 119; *T.İ.A.K.*, s. 131

²⁶⁴ *Tedbirât*, s. 122 vd.; *T.İ.A.K.*, s. 144

²⁶⁵ *Tedbirât*, s. 114; *T.İ.A.K.*, s. 118

²⁶⁶ *Tedbirât*, s. 114; *T.İ.A.K.*, s. 118

²⁶⁷ *Tedbirât*, s. 116vd.; *T.İ.A.K.*, s. 124; İbnü'l-Arabî'nin semavî Âdem ve Havvâ sembolizmi için bkz.; M.Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 208-209

“Memleket-i insâniyye”de düşmanla karşı karşıya kalan halîfe (ruh) bundan habersizdir. Kemâl üzere yaratılan hükümdar acziyetini fark ederek mutlak güç ve kuvvet sahibi olan Rabbi karşısında fakirlik ve zilletinin farkına varır, bir ülkeye “sultan” olmakla birlikte kulluğunu/köleliğini ikrâr ederek, Rabbine münâcatta bulunur. Zorlukla imtihan edilen rûh kendi mertebesinin farkına varıp, kendisine sonsuz ihsanda bulunan Efendisinin kadrini bilir.²⁶⁸ İbnü'l-Arabî, burada çoğunlukla idareci konumda bulunan kişilerin, zorlukla imtihan edilmediği takdirde yaratıcı tarafından nimetlendirildiğinin farkına varamayacağını ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî bir insana bakılarak, aklın mı hevânın mı idaresinde olduğunun anlaşılabilirliğini söylerken, ahlâkî ilkeleri göz önünde bulundurur. İbnü'l-Arabî'ye göre, insan mülkünde hevâ ve akıl arasındaki savaşın kaynağı, nefsin hevâyâ icabetidir. İbnü'l-Arabî, insanları hevâ ve akıl tesirinde olmalarına göre dörde ayırır:

1-Âsilerin, kalp ve fikirlerinin mâliki akıl, hislerinin (beş duyusunun) mâliki ise hevâdır.

2-Münâfıkların, kalp ve fikirlerine hevâ, his ve davranışlarına da akıl mâliktir.

3-Masum ve gizli evliyalarda hem kalp ve fikirlerinin hem de his ve davranışlarının maliki akıldır.

4-Kafirlerin ise hem kalp ve fikirlerinin, hem de his ve davranışlarının maliki hevâdır.²⁶⁹

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerini tersine bir sembolizmle dünyevî siyâset açısından okuyacak olursak ideal ülke, köy ve şehirleri akl-ı selim ile ihyâ edilen bir ülkedir. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemdeki Endülüs'ü düşündüğümüzde kültür, medeniyet, ilim, irfân ve sanatı temsil eden şehir ile şecaat, kahramanlık, gözü peklik ve savaşçı ruhu temsil eden çöl/kırsalın dengeli bir şekilde ihyâsı ülkeye saadet getirecektir.²⁷⁰

²⁶⁸ *Tedbirât*, s. 115; *T.İ.A.K.*, s. 118-119,

²⁶⁹ *Tedbirât*, s. 117 vd.; *T.İ.A.K.*, s. 124

²⁷⁰ Bkz., Çakmaklıoğlu, M.Mustafa, “Klasiklerimiz/XVI, ‘Et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye’ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tasavvuf-ilmî ve akademik araştırma dergisi- yıl 7 sayı 17, Ankara, 2006, s. 302

İbnü'l-Arabî, hakîmlerin melikleri dört kısma ayırdığını ve bunların beşincisinin olamayacağını belirtir; 1) Hem nefesine hem raiyesine cömert, 2) Hem nefesine hem de raiyesine cimri, 3) Nefsine cömert, raiyesine cimri, 4) Nefsine cimri, raiyesine cömert melik.²⁷¹ İbnü'l-Arabî bu sınıflandırmayı insan medînesindeki sınıflandırmaya uyarlayarak şu şekilde devam eder; “şayet bilgi ve amel sahibi isen, raiyene ve nefesine cömert olmalısın, şayet sende bilgi ve amel yoksa hem nefesine hem de raiyene karşı cimrisin. Bilgi sahibi olup amel sahibi değil isen nefesine cömert, raiyene kötü davranmış olursun. Amel sahibi olup bilgi sahibi değilsen, nefesine cimri, raiyene cömert davranmış olursun.”²⁷² İbnü'l-Arabî, *Sırru'l-Esrâr*'daki melik tasnifini aktararak, ilim ve amel kavramlarıyla bireyleri tasnif etmiştir.

Askerler, Komutanlar ve Ordu Düzeni:

Bir memleketin adâlet terazisini üzerinde taşıyan temel direkler, askerlerdir. İbnü'l-Arabî memleketi bir çadıra benzetir, maddî ve manevî orduları da bu çadırı tutan direğe benzetir. Buna göre memleket bir hânedir ve bu haneyi tutan dört direk veya duvar gereklidir.²⁷³ İbnü'l-Arabî bu mevzuyu anlatırken dört sayısına özel bir önem verir. Hane duvarları dört direk üzerindedir. Bu nedenle memlekette bir ordu kurulacaksa, askerler dört kumandana bağlı şekilde düzenlenmelidir. Daha büyük bir ordu için ise askerlerin on kumandana eşit olarak dağıtılmalıdır.²⁷⁴

Ordunun tertibi, memlekete dört yönden gelecek zararlara karşı koymak için, askerlerin dört kumandan tarafından idaresini gerektirir. Bu yönler (sağ, sol, ön, arka) emsalsiz ve sâdık kuvvetlerle fethedilemez bir kale haline getirilmeli ki düşman ne yönden gelirse gelsin onları engelleyecek güçlerle karşılaşmalı. Çünkü düşman hain, gaddar ve fırsatçıdır.²⁷⁵

“Memleket-i insâniyye”de harp düzeni; korku sağda, rica ve istirham solda, ilim önde, fikir de arkada olacak şekilde olmalıdır. Böylece düşman sağdan gelince korku

²⁷¹ Bu şekildeki sınıflandırma *Sırru'l-Esrâr*'da da mevcuttur. Bedevî, Abdurrahman, *Usulü'l-Yunaniyye*, s. 73 krş. *T.İ.A.K.*, s. 181; *Tedbirât*, s. 135

²⁷² *Tedbirât*, s. 135; *T.İ.A.K.*, s. 181

²⁷³ *Tedbirât*, s. 181; *T.İ.A.K.*, s. 307

²⁷⁴ *Tedbirât*, s. 181 vd.; *T.İ.A.K.*, s. 307-308

²⁷⁵ *Tedbirât*, s. 182; *T.İ.A.K.*, s. 309

adlı kumandan ile karşılaşır ve onunla başa çıkamaz. Keza diğer yönlerden gelen düşman da kendinden güçlü kumandan ve askerlerle karşılaşınca savaşı bırakıp tersyüz olup gider. Sağda, korku adlı kumandanın yer almasının nedeni, sağ tarafın cennetin yönü olmasıdır. Sol yön de cehennem yönüdür. Böyle olunca, düşman sağdan saldırırsa şu güçlerle saldırır: Şehvetler, lezzetler. Bunları süsleyerek kendini sevdirecek bir surette gelir. Ancak sağ tarafta bulunan “korku” adlı kumandan bunları karşılayarak geri püskürtür. Zira bu yönü korku korumamış olsa, tuzağa düşen “memleket-i insâniyye”de mülk harap olurdu.²⁷⁶

“Memleket-i insâniyye”ye düşman saldırısı sol yönden gelirse, bu düşmanların harp güçleri şunlardır: Yeis, ümitsizlik, Allah hakkında kötü fikir, buğz ve kin’dir. Bu düşmanları sol tarafa yerleştirdiğin dört kumandan biri olan, “rica veistirham” kumandanı karşılar. Onlara Allah hakkında güzel fikirlerle saldırarak ihtarda bulunarak kahr ve tezlil eder.²⁷⁷

Şayet düşman, ön cepheden saldırırsa maksadını açık sözlerle büyütür. Bu şekilde gelen düşmanı “ilim” adlı kumandan karşılar yolunu keser ve “memleket-i insâniyye”ye yaklaşmasını engeller. Kezâ düşman arkadan sokulursa, fesada uğramış kötü hayaller ve düşünceler ordusu ile gelir. Bu ordunun yolunu da dört kumandan biri olan “fikir” adlı kumandan keser. Fikir adlı kumandan olmaydı bu düşmanın ne derece şüpheli olduğu bilinemezdi.²⁷⁸ İbnü’l-Arabî’nin “Memleket-i insâniyye”nin dört bir yanına yerleştirmesini tavsiye ettiği güçler bu şekildedir. Bu şekilde bir düzen sağlayamayan insan, gelen hevâ düşüncelerine yenik düşer. Hevâyâ yenik düşen insan da kendi memleketinin sonunu hazırlamaya başlamış demektir.

Orduların tertibinde sayıların da önemli olduğunu düşünen İbnü’l-Arabî’nin eserindeki ezoterik yönün siyâset üzerinde de etkili olduğunu görebiliriz.

²⁷⁶ *Tedbirât*, s. 182 vd.; *T.İ.A.K.*, s. 309-310

²⁷⁷ *Tedbirât*, s. 183; *T.İ.A.K.*, s. 310; *Tasavvuf Yolu*, s. 189

²⁷⁸ *Tedbirât*, s. 183; *T.İ.A.K.*, s. 310; *Tasavvuf Yolu*, s. 189-190

2.4- *Tedbîrât-ı İlâhiyye’de Ezoterik Unsurlar*

Tedbîrât’da ezoterik (batınî) yön, dışa ait bir seyirden ziyade iç âlemdeki bir değişimdir. Dünyada ve nefste insanı gayesine götüren, geliştiren ve nihayet gayeye ulaştırılan süreci sembollerle anlatan bir üsluba sahiptir.

İbnü’l-Arabî, “memleket-i insâniyye”deki tedbîri anlatırken, felekler,²⁷⁹ firâset,²⁸⁰ harfler ve sayılar hakkında görüşünü beyan eder. Feleklerin insandaki kuvvelere tekabül ettiğini belirtir. Örneğin Zuhâl feleği insanda “kuvve-i zâkire”, Merih feleğinin ise “kuvve-i asabiye”, Kamer (Ay)’in de “kuvve-i hissiye”ye tekabül ettiğini ifade eder.²⁸¹ Feleklerin insan üzerindeki etkisini de kabul eden İbnü’l-Arabî, bu yönüyle *Sırru’l-Esrâr* ile mutabıktır.

“Memleket-i insâniyye”de ruhun yardımcıları olarak görev alacakların bir takım özelliklere sahip olması gerektiği anlatılırken firâset ilminden de istifade edilmesi gerektiğini belirten İbnü’l-Arabî, şerî açıdan firâset ilmini delillendirmeye çalışır. “Muhakkak bunda firâsetli olanlar için nice ibretler vardır”(Hicr, 15/75) âyetini aktardıktan sonra İbnü’l-Arabî, firâsetin Allah’ın nurlarından bir nur olduğunu belirtir. Daha sonra firâseti, “*firâseti hikemiyye*” ve “*firâset-i şer’iyye*” olarak ikiye ayırır.²⁸² Firâset bahsinin *Tedbîrât-ı İlâhiyye’de* olması şaşırtıcı değildir. *Sırru’l-Esrâr*’da da bu mevzûya yer verilmiştir. İbnü’l-Arabî, firâseti ikiye ayırarak tasavvufî bir şekle büründürerek anlatır. Burada kısaca şer’î ve hikemî firâseti şu şekilde ifade edebiliriz. Şer’î firâset, Allah’ın özel kullarına verdiği, insanın bîatını ile alâkalı firâsettir. Hikemî firâset ise, Allah’ın tüm mü’min kulları için kaleme alınan ve insanın zâhirine taâlluk eden firâsettir.²⁸³ İbnü’l-Arabî, hikemî firâset konusuna değinme sebebini şu şekilde anlatır: Topluluk içinde yaşayan insan birbiriyle muâşeret ve dostluğa mecburdur. İnsan, birey olarak farklı sınıf ve âlemlere sahiptir. Her insan şer’î firâsete sahip olmadığından, halkın zâhirinden hâsıl olan delillere bakılarak oluşan tasarruflar, kötü insanlardan uzaklaşmak ve iyi insanlarla muâşeret maksadıyla hikemî firâset mevzûsuna

²⁷⁹ Feleklerin insanda hangi kuvveye tekabül ettikleri ve insanlar üzerindeki tesirleri için bkz. *T.İ.A.K.*, s. 369-375

²⁸⁰ *Tedbîrât*’ın sekizinci bölümü bu konuya yer verir.

²⁸¹ Bkz. *T.İ.A.K.*, s. 369

²⁸² *Tedbîrât*, s. 147; *T.İ.A.K.*, s. 215

²⁸³ *Tedbîrât*, s. 158 vd.; *T.İ.A.K.*, s. 236

değnilmiştir.²⁸⁴ Tedbirat'da hikemi firâset mevzusu uzunca anlatılmıştır. Kişinin göz, el, ayak vs. şekillerine göre yapılan yorumlar yer alamaktadır.

Hikemî firâset hakkında pek çok eserle karşılaşabiliriz. Öyleki bu tür firâseti anlatan muayyen eserler mevcuttur. Bu eserlerin en meşhuru Erzurumlu İsmail Hakkı'nın Marifet-nâmesi'dir. Nitekim Marifet-nâme tasavvuf teorisyenleriyle mutabık bir şekilde pek çok tasavvufî riyâzât konularına değinmiştir. Klâsik tasavvufî düşünceleri kendi fikirleriyle karıştırarak tekrar etmeyi bir metod olarak seçmiştir.²⁸⁵

İbnü'l-Arabî sayı mistisizminin de önemli bir temsilcisidir. Onun harf ve sayıları kullanması İslâm tasavvufunda önemli bir yere sahiptir.²⁸⁶ İbnü'l-Arabî, görünen (şehâdet) âlemin rakamlarla, ruhlar âleminin ise yazı ile ifade edilebilen bir yapıya sahip olduğunu belirtirken de evrende sayıların etkisine vurguda bulunur.²⁸⁷ İbnü'l-Arabî, dört dokuz on ve oniki sayılarına özel anlamlar yükler. Sayı sembolizmi, *Tedbîrât*'ın onbeşinci bölümünde "sayıların mertebeleri ve gâlib oldukları sır beyanı"²⁸⁸ başlığı altında ele alınmıştır. İbnül Arabî onüçüncü babda, kumandanlar ve orduların düzeni hakkında bilgi verirken, dört sayısını oluşturan rakamlar toplamının on olması ayrıca önemseyerek, dört sayısının kendi içinde bir, iki ve üçü taşıdığını belirtir. $4+1=5$, $4+2=6$, $4+3=7$, $4+1+3=8$, $4+2+3=9$ ve $4+1+2+3=10$ olur. Dörtten başka bu özelliğe sahip bir sayının olmamasının bu sayıyı mükemmel kıldığını belirterek sayılara verdiği hususiyeti göstermiştir.²⁸⁹

Ayrıca, taşların havâssı, mevsimler ve gıdalar mevzusuna getirilen yorumlar da ezoterik unsurlar barındırmaktadır. Beht, zümrüt, kırmızı yâkut, sarı yâkut ve mavi yâkut taşlarının insan üzerindeki etkisi anlatılır.²⁹⁰ Gıdaların ve mevsimlerin insana etkileri ele alınır.²⁹¹ *Tedbîrât*'da yer alan ezoterik unsurların çoğu *Sırru'l-Esrâr*'daki ile

²⁸⁴ *Tedbîrât*, s. 148; *T.İ.A.K.*, s. 218

²⁸⁵ Altıntaş, Hayrani, *Marifetname'de Tasavvuf*, İbrahim Hakkı Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, İstanbul, 1981, s. 59

²⁸⁶ Ullmann, Manfred, *İslâm Kültür Tarihinde Maji*, (çev.: Yusuf Özbek), s. 264

²⁸⁷ *T.İ.A.K.*, s. 262-263

²⁸⁸ Bu bölüm *Sırru'l-Esrâr*'da "el-Gâlib ve'l-Mağlûb" bölümüne mukabil olarak *Tedbîrât*'da yer almaktadır. Bkz., *T.İ.A.K.*, s. 325

²⁸⁹ *T.İ.A.K.*, s. 307

²⁹⁰ *T.İ.A.K.*, s. 384-392

²⁹¹ *T.İ.A.K.*, s. 333-358

paraleldir. Her iki eserde yer alan ezoterik unsurlara değinmemiz, ahlâk ve siyâsete etki etmesi sebebiyledir.

2.5- *Tedbîrât-ı İlâhiyye'ye Yapılan Şerhler*

Muhammed b. Mahmud b. Ali el-Dâmûnî(ö. 1199/1785), Kitâb el-Nefehât el-Kudsiyye fî Maânî *el-Tedbîrât el-İlâhiyye*, İstanbul Üniv. Ktp., 2379 A/ 1-247 numarada kayıtlı aslı nüshadan istinsah edilmiş bir nüshadır. Kahire Millî Kütüphanesi Tasavvuf Bölümü 190 numarada başka nüshası mevcuttur. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 821 numarada da bir nüshası bulunmaktadır. Ulaştığımız bu nüshayı incelediğimizde gördük ki, Dâmûnî *Sırru'l-Esrâr* üzerinden yazılan bu eseri şerh ederken, sadece Büyük İskender'e yazılmış bir metin olması cihetiyle birkaç sayfa *Sırru'l-Esrâr*'a yer verir.²⁹²

Hasan b. Tu'ma el-Beytimanî(ö. 1175h.), el-Fütühat el-Rabbaniyye fî Şerh el-Tedbîrât el-İlahiyye adlı bir şerhinin olduğunu Keşfü'z-Zünûn'dan naklen haber vermektedir. Bu şerhin nüshası, Şam Zahiriye Ktp. Kataloğunda 1471 numarada kayıtlıdır.

Avni Konuk *Tedbîrât* şerhini hazırlarken bu şerhlerden istifade etmiş midir, bilemiyoruz ancak, incelediğimiz iki *Tedbîrât* şârihinin de *Sırru'l-Esrâr*'ı incelemediğini görebiliyoruz.

²⁹² Bkz. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dâmûnî, ö. 1208/1793, *En-Nefahâtü'l-Kudsiyye fî mâani't Tedbîrâti'l-İlâhiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 821, 449 vr., s. 104a

III.BÖLÜM

3- TEDBÎRÂT-I İLÂHİYYE VE SIRRU'L-ESRÂR KARŞILAŞTIRMASI

Buraya kadar her iki eserin siyâset, yönetim sanatları ve bazı idârî konularla ilgili yorumlarını ele aldık. Bu bölümde ise mezkur eserlerin, siyâset ve ahlâk bilimi açısından benzerlik ve farklılıklarını karşılaştırmalı olarak tespit etmeye çalışacağız. Ezoterik unsurlara ise ahlâk ve siyâsete etki ettiği kadar değineceğiz.

3.1- Hareket Noktaları ve Gayeleri Bakımından

Sırru'l-Esrâr, özellikle ortaçağ siyâset düşüncesi içinde istisnai bir yaygınlık kazanmıştır. *Tedbîrât-ı İlâhiyye* ise tasavvuf literatüründe defalarca şerh edilen, tasavvuf-siyâset ilişkisini anlatan önemli bir eserdir.

Sırru'l-Esrâr'ın apokrif bir eser olmasına rağmen, hem felsefe hem de siyaset alanında geniş ve derin bir etki bırakmıştır. İbn Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'ı şerh etmesinden dolayı da *Tedbîrât-ı İlâhiyye* ile arasında organik bir bağ oluşmuştur. *Sırru'l-Esrâr* siyaseti dünyevi bağlamda ele alırken *Tedbîrât-ı İlâhiyye* insani siyaset tanımıyla konuya yeni bir boyut kazandırmıştır. Son tahlilde her iki eserin de esas amacı tedbîr'in (idarenin) sağlıklı bir şekilde yürütülmesidir.

Sırru'l-Esrâr'ın Aristoteles metodolojisinden etkilendiğini söyleyebiliriz fakat eserin meçhul müellifi onun tam bir takipçisi de değildir. Metin siyâsî ve ahlâkî öğretileri ezoterik bir tarzda sunmayı hedeflemiştir. *Tedbîrât*'da ise ezoterik unsurlar,

çoğunlukla “memleket-i insâniyye”deki idare anlatılırken kullanılmıştır. Siyâset-nâme tarzında yazılan bir eser üzerinden, tasavvuf yolunda ilerlemek isteyenlere hitap edecek bir eserin inşâsı, siyâsete dair kavramların sembolleştirilmesi şeklinde olmuştur. Kralın ruh, vezirin akıl olarak sembolize edilmesi gibi.

Sırru'l-Esrâr'ın yaygınlık kazanmasının ardındaki temel sebep, dünya fatihi olma iddiasındaki İskender'e bu hedefine ulaşmada yol gösterme amacını taşımasıdır. İskender'in başarılarının anahtarı şeklinde görülen eser, pratik nasihatlerle meseleleri izah ederken, *Tedbîrât-ı İlâhiyye* kişinin kendi iç memleketini idare etme gayesini güder. Varlık olarak insan, evrendeki yerinin tayinini “memleketi insaniyye” olarak tabir ettiği “iç tedbîr” ile belirler. Bu tedbîrin problemlili olması insanın insan olmaktan dolayı taşıdığı eksiklik sebebiyledir. Bununla birlikte memleketi insaniyye insanın kemale doğru yolculuğunun tek ve biricik yoludur. Dolayısıyla *Sırru'l-Esrâr*'ın yaygınlaşmasının sebebi İskender'e hitaben yazılmış bir metin olması ve tutkulu yöneticilere İskendervari bir dünya fatihliği umudu vermesindedir. *Tedbîrât-ı İlâhiyye* ise insan-ı kâmil olmanın yollarını siyaset üzerinden gösterme gayesinden dolayı önem kazanmıştır.

Sırru'l-Esrâr'da hitap Aristoteles'den İskender'e nasihatler şeklindeyken, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de İbnü'l-Arabî adetâ Aristoteles'in yerine geçerek “Ey kerîm olan Seyyid” lafzı ile rûha hitâb eder. *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de birkaç grup muhatap alınmasına rağmen ağırlıklı hitâb, beden cismini idare eden rûhadır. Eserin siyâsî idareye mesajlar gönderdiği de göz ardı edilemez.²⁹³ *Tedbîrât*, sadece bir tasavvuf eseri değil, siyâset, ahlâk (adâb), hitabet, tabî ilimler gibi konuları da barındıran çok yönlü bir eserdir.

Sırru'l-Esrâr'ın Aristoteles'i İskendere yol gösterici nasihatlere yer verirken, Hind ve Fars bilgilerinin sözleriyle de ifadelerini kuvvetlendirir. *Tedbîrât*'da İbnü'l-Arabî, âyet, hadis ve diğer kutsal kitaplardan alıntılarla ifadelerini zenginleştirmiştir.

Her iki eserin ortak amacı en iyi idareyi sağlama yolunda yapılması gerekenlerin bilgisini vermektir. İdarelerdeki unsurlar farklı olsa da fonksiyonlar benzerdir. Bu benzer fonksiyonlardan yola çıkarak dünyevî siyâsetin unsurları, beden cismindeki

²⁹³ İbnü'l-Arabî, eserini Endülüs'te yazdığı göz önüne alınırsa, dönemin siyâsî otoritesindeki aksaklıklara mesaj niteliği taşıdığı düşünülebilir. Ancak metin içinde doğrudan bir atıfa rastlamamaktayız.

işleyişe uyarlanmıştır. Birey olarak insan, beden ve ruha sahiptir. Bu ikisinin tedbîrinin sağlıklı olması, dinî-ahlâkî birey formunun oluşmasını sağlar. Tıpkı kralın, sahip olduğu ülkenin kırsalı ve şehrini birlikte ihyâ ederek memlekete ve orada yaşayanlara huzuru sağlamakla görevli olması gibi.

3.2- *Muhteva Bakımından*

Muhteva bakımından yapılacak inceleme, *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan konu başlıklarının *Tedbîrât-ı İlahiyye*'nin hangi bölümde ele alındığının tespiti şeklinde olacaktır. Bölümler arası paralelliğin tespitinde temel alacağımız *Sırru'l-Esrâr* metni, Abdurrahman Bedevî'nin tahkikli neşridir. Hangi konuların *Sırru'l-Esrâr*'da yer alıp *Tedbîrât-ı İlahiyye*'de yer almadığını tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle bugün elimizde bulunan iki metni hacimce mukayese ettiğimizde göreceğiz ki, her iki eser arasında İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi, dörtte birlik veya üçte birlik bir fark bulunmamaktadır.²⁹⁴ Her iki metnin neşirleri karşılaştırıldığında, dizgi farklılıklarını da göz önüne alırsak iki metin hacimce hemen hemen eşittir. Bu noktada şunu söyleyebiliriz: İbnü'l-Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'ın kısa versiyonunu görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Tedbîrât-ı İlahiyye'de *Sırru'l-Esrâr* izlerini beşinci bâbdan itibaren net bir şekilde görebilmekteyiz. Beşinci bâbdan önce İbnü'l-Arabî, insanın yaratılışı, bedeninin hükümdarı olan halîfenin varlığı, sûfilerin ona dair görüşleri ve bu görüşlerin ifadeleri, alimlerin ruhun mahiyeti ve hakikati üzerindeki görüş ayrılıkları, bu halîfenin mülkü olan beden şehrinin kurulması ve onun ayrıntıları, akıl ve şehvet arasında savaşın çıkmasına yol açan sebebe dair bilgiler verir.

Sırru'l-Esrâr'ın birinci bölümünde kralların cömertlik ve cimriliklerine göre dört kısımda sınıflandırılmasını, cömertlik ve cimrilik tanımlamalarını²⁹⁵ *Tedbîrât*'ın beşinci bölümünde okuyabilmekteyiz. Aynı şekilde beşinci bölümünde yer alan

²⁹⁴ İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 'takdim', s. 70

²⁹⁵ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 73-74 krş., T.İ.A.K., s. 181 ve 185

halifenin halkına görünmesi²⁹⁶ *Sırru'l-Esrâr*'ın ikinci bölümünde yer alan “melikin halkı ile olan iletişimi” hakkındaki mevzu ile paralellik arz etmektedir.

Sırru'l-Esrâr'ın ikinci bölümünde yer alan “firâset” bahsi, *Tedbîrât*'da sekizinci bölümde ele alınır. Şayet İbnü'l-Arabî, elindeki *Sırru'l-Esrâr* yazmasının konularındaki sıralanışına sâdik kalarak *Tedbîrât*'ı yazdı ise, ulaşabildiğimiz *Sırru'l-Esrâr* yazmalarına baktığımız zaman, yazmaların bir kısmında “firâset” kısmı ikinci bölümde yer alırken, bir kısmında da yazmanın son kısmında yer alır. İbnü'l-Arabî'nin görmüş olduğu muhtemel yazma, “firâset” bahsinin son kısımlarda yer aldığı yazma olabilir. Elimizde bulunan yazmalarda, “firâset” bahsinin sonlarda yer aldığı yazmalar, *Sırru'l-Esrâr*'ın kısa formu olan ve sekiz bölümden oluşan yazmalardır.

Ayrıca *Sırru'l-Esrâr*'ın ikinci bölümünde yer alan; yıldız ilmi ve üç kısımda taksimi, yıldız ilminin aslı ve üç şeyin marifeti, fâziletin mertebesi, zamanın fasılları (ilkbahar, yaz, sonbahar, kış), bedeninin organları (baş, göğüs, karın, mesane), gıdalar hakkındaki bahis, sular bahsi, içecekler, hamam bahsi, balın özellikleri ve sekiz şifası, hacamat, içeceklerin zamanının tercih şekli gibi “firâset”den önce ele alınan konuların bir kısmı *Tedbîrât*'da ele alınmıştır. Mesela *Tedbîrât*'ın onaltıncı bölümü, “bedenin hayatta kalmasını temin eden mevsimlere göre bedenî ve rûhî gıdalar” başlığını taşır. Onaltıncı bölümde, *Sırru'l-Esrâr*'ın ikinci bölümünde yer alan, içecekler, gıdalar, mevsimlerden bahsedilir. *Sırru'l-Esrâr*'da geçen hamam, hacamat ve balın özellikleri bahisleri *Tedbîrât*'da ele alınmamıştır.

Sırru'l-Esrâr'da “adâlet” bahsi üçüncü bölümde ele alınırken, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de altıncı bölümde yer alır. Ancak *Sırru'l-Esrâr*'ın adâlet kısmında yer alan ve içinde sekiz cümlenin yer aldığı şekli²⁹⁷, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de göremiyoruz.

Sırru'l-Esrâr'ın dördüncü bölümü “vezirler”den bahseder. Vezirlerin özellikleri, sayıları ve siyâsetleri hakkındadır. Bu bölüm, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin yedinci bölümünde ele alınır.

²⁹⁶ T.İ.A.K., s. 158 krş., S.E., Bedevî, . a.g.e., s. 79

²⁹⁷ Şekil için bkz., S.E., Bedevî, s. 127-128

Sırru'l-Esrâr'ın beşinci bölümünde müellif, “kâtipler”in özellikleri ve sicil kayıtlarından bahsederken, *Tedbîrât*'ın dokuzuncu bölümü “kâtiplerin” özellikleri ve yazdıklarından bahseder. İbnü'l-Arabî, *Sırru'l-Esrâr* müellifinin aksine bu konuya fazlaca yer verir.

Sırru'l-Esrâr'ın altıncı bölümü, “elçiler” hakkındadır. *Tedbîrât*'ın onikinci bölümü, “beden şehrinin elçileri” başlığıyla, *Sırru'l-Esrâr*'daki bölüme mukabil olarak ele alır.

Sırru'l-Esrâr'ın yedinci bölümü, “vergi memurları”nın özelliklerinden bahsederken, *Tedbîrât*'ın onuncu ve onbirinci bölümü bu bahse ayrılmıştır.

Sırru'l-Esrâr'ın sekizinci bölümü, “askerler”den ve sefere gönderilmesinden bahsederken, aynı konu *Tedbîrât*'ın onüçüncü bölümünde ele alınır.

Sırru'l-Esrâr'ın dokuzuncu bölümü, “savaş teknikleri ve askerlerin düzeni hakkında meliki bilgilendirirken, *Tedbîrât*'da bu konu, ondördüncü bölümde anlatılır. Ayrıca eserin dokuzuncu bölümünde “Kitab el-Gâlib ve'l-Mağlub”²⁹⁸ başlığı altında sayılara göre savaşta hangi tarafın savaşı kazanacağına dair bilgiler verir. Bu bahse mukabil *Tedbîrât*'ın onbeşinci bölümü “sayıların gâlib olduğu sır” başlığı ile meseleyi izah eder.

Sırru'l-Esrâr'ın onuncu bölümü, “tulsım ilmi ve yıldızların esrârı” hakkındadır. Bu bahsi İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*'ın onyedinci bölümünde ele alır. Kıymetli taşların insandaki mevcudiyetinden ve etkisinden bahseder.

İki eserin muadil paragraflarına örnekler, “siyâsî ve ahlâkî bakımdan” karşılaştırma başlığı altında ele alınacaktır.

²⁹⁸ Kitab el-Gâlib ve'l-Mağlub, Aristoteles'e atfedilen müstakil bir risale olarak kütüphane kataloglarında yer alır. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar nr. 2558'de yer alan Risale-i Gâlib ve'l-Mağlub/Aristotalis el-Hakim, 16b-17b vr., Ayasofya nr. 2432'de yer alan Risale fi-Ma'rifeti'l-Gâlib ve'l-Mağlub/Aristo, 99-105vr.,

3.3- Kavramsal Dönüşümler Bakımından

Sırru'l-Esrâr'da yer alan siyâsî kurumların idaredeki rolü ve etkisi hakkındaki genel bilgiler, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de soyutlanarak “çok katmanlı idare” şekline dönüşmüştür. “Çok katmanlı idare” ifadesinden kastımız, verilen siyâsî mesajın tek, hitâb edilen güruhun muhtelif olmasıdır.

TEDBİRAT-I İLAHIYYE'DE SİYASET

SİYASET-İ DÜNYEVİYYE	SİYASET-İ İNSANİYYE
Hükümdar/Sultan	Halife/Ruh/İmam-ı Mubin
Ülke	Beden/Cisim:Devlet adamları ve vatandaşların meskeni
Saray	Kalp/Arş:Halifenin makamı
Vezir	Akıllık
Halife'nin Hür Eşi	İnsani Nefs/Nefsi Natıka
Halife'nin Eşine Aşık Düşman Emir	Heva/Arzu ve İstekler
Düşman Olan Emir'in Veziri	Şehvetler
Savaş	Akıllık-Heva Arasındaki Savaş
Halife'nin Hazinesi	Dimağ:Hazine-i Hayal,Hazine-i Fikir,Hazine-i Hafıza

Şekil 3: “Memleket-i dünyeviyye”nin “memleket-i insâniyye”deki karşılıkları.

İbnü'l-Arabî'nin bu şekilde tasvir ettiği “memleketi insâniyye”deki siyâsette daima bir savaş hali mevcuttur. Eserde, hevâ ile akıl arasındaki bu savaşa karşı, halîfenin ne tür bir siyâset uygulaması gerektiği anlatılır.²⁹⁹ Kavramsal dönüşümler bir tek siyâsî unsurlarla sınırlı kalmamış, metinsel dönüşümler şeklinde de tezahür etmiştir. Örneğin, *Sırru'l-Esrâr*'ın birinci bölümünde yer alan meliklerin dört şekilde sınıflandırılması³⁰⁰ *Tedbîrât*'da aynen aktarılarak, insanların dört şekilde sınıflandırılması şeklinde yorumlanır. Dört çeşit melikten ilki “Kendine ve halkına cömert melik” *Tedbîrât*'da hem ilim hem de amel sahibi olan insana karşılık gelir. Yani ruhunun ilim, bedeninin amel sahibi olması. *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan ikinci melik şekli, “Kendine cömert, halkına cimri melik” *Tedbîrât*'da ilim sahibi olup da amel sahibi olmayan kişiye karşılık gelir. Yani halîfe olan ruhun ilim sahibi olup amel sahibi

²⁹⁹ T.İ.A.K., s. 309-310

³⁰⁰ S.E., Bedevî, a.g.e., s. 73

olmaması. *Sırru'l-Esrâr*'daki üçüncü çeşit melik “Kendine cimri, halkına cömert melik” *Tedbîrât*'da ilim sahibi olmayıp amel sahibi olan insana karşılık gelir. Yani halîfe olan ruhun ilimsiz, bedeninin ise amel sahibi olması. *Sırru'l-Esrâr*'daki son melik şekli ise “Hem kendine hem halkına cimri melik” *Tedbîrât*'da ilim ve amel sahibi olmayan insana tekabül etmektedir. Yani hem halîfe olan ruhun ilim sahibi olmaması, hem de tebâ olan bedeninin amel sahibi olmaması.³⁰¹ *Tedbîrât*'da, ruh halîfe, beden ise tebâdır. Ruh ve bedenden mürekkep insanın, ruhu ilim bedeni ise amel sahibidir.

Cömertlik ve cimrilik tanımlamaları her iki eserde de benzerlik taşır. *Sırru'l-Esrâr*, cömertliği ihtiyaç halinde gereken kadarını harcamak, ihtiyaç duyulanı, ihtiyaç halinde hak edene gücü nispetinde vermek olarak tanımlar. Bunu aşan kişi ifrata gitmiştir, cömertliğin sınırını aşmıştır. İhtiyaç olunmayan şeyi ulaştırmaya çalışan da hak edilenin dışında bir iş yapmıştır. Düşmanını kendi aleyhine donatan kişi gibidir.³⁰² İbnü'l-Arabî cömertliği, bir şeye ihtiyaç duyulunca o şeyi olduğu gibi eksiksiz bir şekilde bol bol dağıtıp vermek olarak da tanımlar. Cimriliği ise, ihtiyaç duyulunca o şeyi dağıtmayıp yasaklamak şeklinde ifade eder. Bir şeyi ihtiyaç fazlası veren ifrât, ihtiyacı kısan da tefritte bulunmuş olur. Zira bir şeyin ortası makbul olacağı belirtilerek, her iki uç eleştirilir.³⁰³

Cömertlik ve cimrilik bu şekilde tanımlandıktan sonra, cömert melikin halk tarafından sevilmesi için, her iki eser de meliklerin halkın sahip oldukları şeylerden uzak durması gerektiğine değinilir. İbnü'l-Arabî, insanların sahip olduğu şeyleri talep etmemenin onların sevgisini kazandırması gibi, Allah için olan şeyi terk etmenin de Allah'ın sevgisini kazandıracağını ifade eder. Birliğin ve sevginin cömertlikle mümkün olduğu şu ifadelerle anlatılır: “Cömertlik muhabbeti, muhabbet yakınlığı, yakınlık ise birliği getirir.”³⁰⁴ Dikkat edilirse *Sırru'l-Esrâr*'da da cömertlik ve cimriliğe göre melikler dörde ayrılmış sonra da cömertlik ve cimrilik tanımlamaları yapılmıştı. Her iki eserde önce sınıflandırma yapılmış, sonra sınıflandırma yapılmasına sebep olan kavramlar tanımlanmıştır.

³⁰¹ *Tedbîrât*, a.g.e., s. 181

³⁰² S.E., Bedevî, a.g.e., s.73 vd.

³⁰³ T.İ.A.K., s. 185

³⁰⁴ T.İ.A.K., s. 188

İki eserin genel yapısına bakıldığında kral, vezir, elçi, kâtip, vergi gibi siyâsî yapılarıdaki dönüşümlerin yanında, cömertlik, cimrilik gibi kavramların ele alınışında zaman zaman farklılıklar görülmektedir.

3.4- Siyâsî ve Ahlâkî Unsurlar Bakımından

Sırru'l-Esrâr'ın meçhul müellif/müelliflerinin amacı, kralın, devletin en iyi şekilde idare edilmesi için gereken her türlü bilgiye³⁰⁵ sahip olması ve bu bilgiler doğrultusunda mülkün idaresidir. İdarenin sağlıklı bir şekilde sürmesi için bir takım siyâsî, aynı zamanda pratik ahlâkî tavsiyeler de verilmektedir. Her iki eserde verilen tavsiyelerde ahlâk ve siyâset iç içedir.

Sırru'l-Esrâr'da İskender'e verilen ilk bilgi, meliklerin cimrilik ve cömertliklerine göre sınıflandırılması bilgisidir.³⁰⁶ İbnü'l-Arabî *Sırru'l-Esrâr*'ın ilk konusu olan bu meseleyi, *Tedbîrât*'ın beşinci bâbında ele alarak yorumlar. Ancak İbnü'l-Arabî, meliklerin dört şekilde sınıflandırılma bilgisini verirken, Hukemâ³⁰⁷, nın verdiği bir bilgi olarak aktarımda bulunur.³⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*'ın telif sebebini anlatırken *Sırru'l-Esrâr*'a mukabil olarak *Tedbîrât*'ı telif ettiğini söyler.³⁰⁹ Buna rağmen metin içerisinde *Sırru'l-Esrâr*'a herhangi bir atıfta bulunmaz.

Sırru'l-Esrâr, Hint krallarının idaresini örnek göstererek kralın halka sürekli görünmesinin, melike duyulan korkuyu azaltacağını belirtir. Uzaktan görünen kralın şatafatlı ve silahlı olması gerektiği ifade edilir. Kral, Yılda bir defa olacak törende vezirleri ile birlikte görünür ve halkının eksiklerini karşılar, yardımlarını arttırır, suçluları affederse, kralın mevkisi halkın nazarında artacak, melike duyulan sevgi kalplere yerleşecektir. Aklından kralın idaresindeki bir şeyin değişmek geçen kişi - yukarıdaki şeylerden dolayı- bundan vaz geçecektir.³¹⁰ *Sırru'l-Esrâr*'da kralın tebâsı

³⁰⁵ O dönemin bilimsel düşüncesine göre, ilm-i nücum, firâset, tabii ilaçlar, savaş tekniklerinde sayılar vs. gibi bilgilerle donatılan bir kral idealdir. Her türlü bilgiden kast edilen de muhtemelen bu bilgilerdir.

³⁰⁶ S.E., Bedevî, s. 73

³⁰⁷ İbnü'l-Arabî “eski bilgiler” ya da “antik filozoflar” terimi karşılığında “el-Hukemâ”, “el-Hâkîm”, “el-Kudemâu'l-felâsife” gibi tâbirler kullanır. Bkz. M.Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 85-88; İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'ın yazılış sebebini *Sırru'l-Esrâr* olduğunu söyler, ancak eserin ilerleyen kısımlarında bu eserden hiç bahsetmez.

³⁰⁸ Bkz. T.İ.A.K., s. 181

³⁰⁹ Bkz. T.İ.A.K., s. 69-70; *Tedbîrât*, (thk.: H. Asi), s. 95 vd.; M. Manzalaoui, *a.g.m.*, *Oriens*, s. 242

³¹⁰ S.E., Bedevî, 78-79

karşısındaki duruşuna mukabil *Tedbîrât-ı İlâhiyye*; “Memleketinin ehline görünmek, istediğinde, vezirin olan akli bütün memleketine takdim et ki, onlar karşısında sana vekalet etsin ve onlara senin kendilerine gözükeceğini bildirsin, senin heybetini, ihtişamını ve büyüklüğünü onların benliklerinde saygın hale getirsin. Ayrıca akıl onların kalplerine senin şefkatini, lütfunu, merhametini, cömertliğini, ihsanını ve büyüklüğünü sana karşı ayrı düşmeksizin yerleştirsin. Böylece onlar, ne ümitsiz ne de büsbütün kendilerini bırakmış halde değil, itidal içinde seni karşılarlar. Şayet sana bütünüyle açılmak isterlerse, onların nefislerinde senin ceberutun ve satvetinin büyüklüğünden oluşan vakar kendilerini engeller; bütünüyle çekilmek isterlerse, nefislerinde yerleşmiş senin şefkat ve merhametin onları açar”³¹¹ ifadeleriyle *Sırru'l-Esrâr* ile ortak mesaj verir. Her iki metinde, halka uzaktan görülülerek, heybetin ve saygınlığın yitirilmemesi, ancak halkın taleplerinin karşılanmasında ihmalkâr davranılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Mesaj ortak, kullanılan kavramlar farklıdır.

Sırru'l-Esrâr'da kral için en iyi olan, bir şeye cevap verme dışında kimseyle konuşmamasıdır. Kısa süreliğine halk ile görüşmelidir. Aksi takdirde melikin heybetinin azalacağına vurguda bulunulur.³¹² Buna mukabil *Tedbîrât*'da “...tebâna göz açıp kapatıncaya kadar veya batıp giden bir hayal kadar görün. Çünkü onlar eksiklerinden dolayı halîfeliğin kıymetini bilemezler. Bu nedenle genellikle onlara sürekli görüldüğün de edepsizlik yaparlar. Allah şöyle buyurmuştur: ‘Şayet Allah kullarına rızkı bollattıysaydı, kuşkusuz yeryüzünde taşkınlık yaparlardı. Fakat Allah rızkı belirli bir ölçüye göre dilediklerine indirir.’ (Şûrâ, 42/27)”³¹³ İbnü'l-Arabî, *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan ifadeleri şer'î açıdan zenginleştirerek, tasavvufî bir yorum getirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'daki eksiklikleri tamamlama³¹⁴ iddiasından kastı, şer'î açıdan eksiklikler olabilir.

Kanunlara itaat mevzusunda *Sırru'l-Esrâr*, vatani için hizmet eden melikin kanuna uygun hareket ettiğini belirtir. Kanuna uygun davranan kişiyi, kanundan başka

³¹¹ *T.İ.A.K.*, s. 160

³¹² S.E., Bedevî, s. 78

³¹³ *T.İ.A.K.*, s.158

³¹⁴ İbnü'l-Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'daki eksiklikleri tamamlama iddiası şu şekildedir: “Hakîmin kendi kitabına tevdi ettiğinden daha çok mülkün tedbiri hakkında bilgi ve mânâyı bu kitaba tevdi ettim. Burada hakîmin “büyük mülk”ün tedbir ve idaresi hakkında gaflet ettiği bir takım şeyleri de ızhar ettim” Bkz. *T.İ.A.K.*, s. 70, *Tedbîrât*, s. 96

bir şeyin yok edemeyeceği ifade edilir.³¹⁵ *Sırru'l-Esrâr*'ın meçhul müellifinin krala tavsiyeleri gibi, İbnü'l-Arabî de rûha tavsiyelerini şu şekilde sürdürür: “Şeriatını koru ve kendi mülkünü ona hizmetçi yap. Bunun aksini yapma, bu durumda sana da tersi yapılır. Her vakitte şeriatın ortaya çıkan zâhiri hükümleri ve bâtinî sırları gözetmekten geri durma.”³¹⁶ Tedbîr için, kanunların işleyişinde aksaklıkların olmaması her iki memlekette de idarenin devamı için gereklidir.

Her iki eserdeki paralel paragraflar ve *Tedbîrât*'daki yoruma birkaç örnek verdik. İki eserdeki muadil paragrafların tamamını aktarmamız çalışmamızın sınırlarını aşacağından, bundan sonra iki eserdeki ortak konu başlıklarını baz alarak, benzerlik ve farklılıkları göstermeye çalışacağız.

Adâlet:

Her iki eserde adâlet bahsi, idareci (halife/ruh/kral) konumunda bulunanların sahip olması gereken özellikler anlatıldıktan sonra ele alınır. Tedbîri sağlayacak kişiden hemen sonra adâlet mevzusuna değinilmesi, her iki eserin de özellikle adâlet erdemine verdiği önemi göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Sırru'l-Esrâr'da adâlet, yeryüzünün imarı için gökten indirilmiştir, bu nedenle de kutsaldır.³¹⁷ *Tedbîrât*'da adâlet, yeryüzüne Allah tarafından gönderilmiş bir ölçüdür.³¹⁸ Her iki eserde de “Sultanın adil olması zamanın bolluğundan daha faydalıdır”³¹⁹ sözü, adâlet tanımlamasında kullanılır. Ancak bu söz, *Sırru'l-Esrâr*'da Hintlilere ait bir ifade olarak aktarılırken, *Tedbîrât*'da hükemadan bir lafız olarak aktarılır. İbnü'l-Arabî, çoğunlukla *Sırru'l-Esrâr*'dan yaptığı aktarımları “hükemânın bir lafzı” olarak nitelendirir.³²⁰

Adâlet bahsinde *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan ve *Sırru'l-Esrâr*'ın özeti olduğu ifade edilen sekiz cümle, *Tedbîrât*'da yer almaz. Adâlet bahsi *Tedbîrât*'da çok kısa

³¹⁵ S.E., Bedevî, s. 77

³¹⁶ T.İ.A.K., s. 155 krş. Tasavvuf Yolu, s. 94

³¹⁷ S.E., Bedevî, s. 125

³¹⁸ T.İ.A.K., s. 193

³¹⁹ Bkz. S.E., Bedevî, s. 125 krş.; T.İ.A.K., s. 193

³²⁰ T.İ.A.K., s. 193

tutulmuştur. *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan “ölçü ve tartıda adil olmak”³²¹ *Tedbîrât*'da ölçü tartıda adâletin, ‘Tartıda haksızlık yapanların vay haline. İnsanlardan aldıklarını tam ölçerler. Onlar ölçtüklerinde ve tarttıklarında ise eksik yaparlar. Onlar büyük gün için diriltileceklerini bilmiyorlar mı?’³²²âyeti ile desteklenir.

Tedbîrât'da adâlete dair hadis ve âyetlerden örnekler verilmiştir. Ancak hükemâdan aktarılan ifadeler, davranışlardaki denge olarak aktarılmıştır.³²³ Ne çok yumuşak ne de sert davranışlarda bulunulmamalı, her iki halde de mağdur durumda kalınacağı ifade edilmiştir. Adâlet bütün işlere yayılmalıdır. Hem zâhırde hem de bâtında adâletin hükümran olması her iki eserde tavsiye edilmiştir.³²⁴ Adâlet mevzusunda her iki eser, benzer mesajlar vererek, bu kutsal erdemın tedbîrde aktif olarak kullanılmasını tavsiye eder. Hem Aristoteles hem de Platon felsefesinde en önemli erdem kabul edilen adaletle iki eser de büyük önem atfeder.

Vezer:

Vezer, konum itibarıyla “memleket-i insâniyye” ve “memleket-i dünyeviye”de yönetimde en etkin yardımcı unsurdur. *Sırru'l-Esrâr*, cimrilik cibilliyetine sahip bir kralın, tüm güzel hasletleri kendinde toplayan, emin ve güvenilir bir kişiyi görevlendirmesi gerektiğini vurgular. Kral ve tebâ arasında zorunlu bir denge unsuru olarak zikredilen bu kişi vezirdir.³²⁵ *Tedbîrât*'da, yöneten ve yönetilen arasında bir vasıta olması vezirin varlığını gerekli kılmıştır. Vezer olarak akıl, halifenin lisanıdır ve emirlerini yerine getirendir.³²⁶ Fonksiyonel açıdan her iki eserde vezirin görevleri benzeşirken, sahip olması gereken özelliklerin anlatımı farklılıklar gösterir.

Tedbîrât'da “akıl” olarak isimlendirilen vezir, bedenın maruz kaldığı olumsuzluklarda halife olan ruhun danışmanıdır. Ancak halifenin veziri koruması gerektiği de vurgulanmıştır.³²⁷ *Sırru'l-Esrâr*'da ise vezir, kralın her an yanında bulunan ve kendi parçası konumuna indirgemiş bir yardımcıdır. Kralın müşâverede bulunması

³²¹ S.E., Bedevî, s. 126

³²² Mutaffîfîn, 83/1-4, T.İ.A.K., s. 193

³²³ Hükemâdan yapılan aktarımları krş., S.E., Bedevî, s. 126

³²⁴ T.İ.A.K., s. 194

³²⁵ S.E., Bedevî, s. 73-74

³²⁶ T.İ.A.K., s. 197

³²⁷ T.İ.A.K., s. 208

gereken ilk kişidir. *Sırru'l-Esrâr*, vezirin özelliklerini onbeş madde halinde sıralarken,³²⁸ *Tedbîrât*'da vezirin sahip olması gereken ahlâki erdemler, bedendeki uzuvlara benzetilerek anlatılır.³²⁹

Kâtip:

Sözün kayıt altına alınmasını sağlaması yönüyle, son derece güvenilir birinin kâtip olarak görevlendirilmesi, her iki eserde özellikle ifade edilmiştir. *Sırru'l-Esrâr*'da kişinin görüntüsünün, yapacağı işe delâlet edeceği belirtilerek firaset ilminin pratik anlamda siyâsette kullanıldığı görülmektedir.³³⁰ *Tedbîrât*'da da kâtip bahsi, firaset bahsinden sonra ele alınır. Görünüşü, firaset-i hikemiye bahsindeki vasıflara haiz zeki bir kâtipin görevlendirilmesi *Tedbîrât*'da özellikle tavsiye edilir.³³¹ Her iki eser de, kâtip ile kral arasında sırların uzaktan dahi paylaşılacak kadar ifadenin gizliliğine değinilmiştir.³³² İki eser, kâtipin önemi ve özellikleri hususunda benzerlikler taşıırken, *Tedbîrât*'da halifenin sicilliyâtı (kâtipin kayıt altına aldığı bilgiler) nefis-i külliyesidir.³³³

Tedbîrât, *Sırru'l-Esrâr*'dan farklı olarak kâtipi ve fiillerini farklı sembollerle ifade eder, farklı mânalar tevdi eder. Katibin kayıt altına aldığı nefis-i külliye dir. Kaynağı ise hazîne-i muhammediyye'dir. Akıl, kâtip olan hayalin sağ elindeki kalem mesabesinde dir.³³⁴ *Tedbîrât*'da kâtip, hayal olarak vasıflandırılır. *Tedbîrât*, *Sırru'l-Esrâr*'a nazaran kâtip bahsine geniş yer verir.

Vergi:

Vergi, bir ülkenin hazinesini oluşturan temel unsurdur. Tebâdan alınacak vergi hakkında *Sırru'l-Esrâr*, tebânın her sene yeniden dikilmesi gereken mevsimlik bitkiler yerine, sürekli gövdeleri üzerinde dimdik duran ağaçlar gibi olması gerektiğini ifade eder.³³⁵ Vergi alınacağı zaman emin, tok gözlü ve güvenilir olunmalıdır. Ağaçtan meyve toplanacağı zaman ağaç tahrip edilmemelidir ki bir sonraki sene de meyvelerden

³²⁸ S.E., Bedevî, s. 138-139

³²⁹ *Tedbîrât*, (thk.: H.Asi), s. 145; T.İ.A.K., s. 210vd.

³³⁰ bkz., S.E., s. 144

³³¹ T.İ.A.K., s. 241

³³² Bkz. S.E., Bedevî, s. 144 krş., T.İ.A.K., s. 241

³³³ T.İ.A.K., s. 241

³³⁴ T.İ.A.K., s. 251

³³⁵ S.E., Bedevî, s. 146

istifade edilebilsin, halk da vergi alınacağı zaman zor durumda bırakılmamalıdır. Ayrıca kral, vergi toplayan memurların sayısını da arttırmamalıdır. Şayet arttırılırsa, kralın aleyhine bir bozulma olacağı ifade edilmiştir. Öyle ki, vergi memurları, kendi halini ayakta tutacak mal toplamaya çalışır ve bunu da meşru bir şekilde yapıyor görünür.³³⁶ Vergi memurları hakkında genel olarak bilgi veren *Sırru'l-Esrâr*'a mukabil *Tedbîrât*'da, idrâk eden ve idrâk edilen (dış dünyadaki nesnelere) arasındaki ilişki, vergi memurlarına benzetilerek anlatılır.

Tedbîrât'da vergi memurları bahsinde (onuncu bâb), göz, kulak, dil, el, karın, cinsel uzuv, ayak gibi insan bedeninin parçaları, “memleket-i insaniye”nin kırsalındaki işçiler ve güvenilir adamlar olarak tasvir edilir. Onlardan her biri topladıkları mal türünün reisi ve bekçisidir. Onların reis ve imamları bütün bu duyuların işleriyle kendisine döndükleri duyu (Hissiyyât) dur. Duyu, tebâsıyla birlikte hayal sultanının altındadır. Hayal içerdiği bozukluk ve sağlık ile birlikte hatırlama (mezkûrat) gücünün altındadır. Hatırlama gücü düşünce (mefkûrât) sultanı altında tebâdır; düşünce gücü akıl sultanının altında tebâdır. Ruh, imam ve reisdur.³³⁷ İbnü'l-Arabî, vergidârları bu şekilde göstererek idrâk derecelerini anlatır. İbnü'l-Arabî, İbn Sînâ'da idrâk mertebelerini insan memleketinde sistemleştirir. İbn Sînâ'nın duyular vasıtasıyla nesnelere varlığı nefse aktarılır. Burada duyular sadece âlettir. İbn Sînâ'da asıl idrâkı yapan nefsin kendisidir. Nefs tarafından idrâk dört mertebede cereyan eder: Hissî, tahayyulî, vehmî ve aklîdir. Bunlar biçimin maddeden soyutlanması şeklindedir.³³⁸

İbnü'l-Arabî, “nefsin eşyaya mübaşeret ile yerleşmesi için, emin ve güvenilir bir emir araştırman gerekir”³³⁹ ifadesi ile “memleketi insaniye”deki vergidârların bir takım özelliklere sahip olması gerektiğini ifade eder. Bu vergidârlar, vergileri insanların ellerinden adâlet ve siyâset yoluyla almalı ve tebânın hakkını bilen kişilerden olmalıdır. Vergidârların sayılarındaki çokluk bozgunculuğa yol açacağı gibi, imam/halîfenin makam ve arkadaşlarına baskın gelmelerine de sebep olabilir. Çünkü tebâ zayıftır, görevlilerin onlara tahammül edemeyecekleri işleri yüklemeleri, vergilerin azalması ve kesilmesine neden olur. İbnü'l-Arabî bu duruma örnek olarak da, Hz. Peygamber'in:

³³⁶ S.E, Bedevî, s. 146

³³⁷ T.İ.A.K., s. 283

³³⁸ Kuşpınar, Bilâl, İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi, MEB yay., İstanbul, 1995, s70-71

³³⁹ T.İ.A.K., s. 283

‘Hayvanını yoran ne yol alabilir ne hayvanını sağ bırakabilir.’ hadisiyle örneklendirir. İbnü’l-Arabî, özelliklerini verdiği vergidârın “bilgi” olduğunu ifade eder. Bu vergidâr’ın yardımcılarının ise direnç, dengeli olmak, kararlılık ve şefkat olduğunu ifade eder.³⁴⁰

Her iki eserde, vergi alınırken tebâya güzel muamele edilmesi ve siyâsetle alınması gerektiği vurgulanır. Çünkü, tebâdan alınacak vergiler mülkün devamı için gereklidir. Vergi konusu *Tedbîrât*’da iki bâbda kısaca anlatılır.³⁴¹ Her iki eser, idareci konumda bulunanların halka zulmetmeden vergi alması gerektiği noktasında hemfikirdir.

Askerler ve Savaş:

Her iki eserde, memleketin devamı için dış etkilere karşı kendini koruyabilecek bir yapı ve savunma gücü anlatılmıştır. *Tedbîrât*, *Sırru’l-Esrâr*’daki dünyevî siyasetin savunma elemanları olan asker ve komutanlar; insandaki korku, yeis, ümitsizlik, ilim, fikir gibi insandaki niteliklerle analogik bir bağ kurularak, bireyin hevâ düşmanına karşı savunmadaki fonksiyonları anlatılmıştır.³⁴²

İbnü’l-Arabî *Tedbîrât*’ın onüç ve ondördüncü bölümünde yer alan kumandanlar, ordular ve harpler hakkındaki bilgilerle, *Sırru’l-Esrâr*’ı takip ederek ilavelerle zenginleştirmiş görünmektedir. Ordular ve mülkün dört erkân üzere var olduğu her iki eserde ifade edilmiştir.³⁴³ “Memleket-i dünyeviye” ve “memleket-i insâniyye”nin savunmasındaki teknik yöntemler benzerlik arzeder. *Tedbîrât*’da İbnü’l-Arabî, sembolik anlatımıyla “memleket-i insâniyye”nin savunma sistemindeki unsurları, insan karakterindeki niteliklerle analogik bir şekilde sunmaktadır.

³⁴⁰ *T.İ.A.K.*, s. 285-286

³⁴¹ Bkz., *T.İ.A.K.*, s. 283-298 (10-11. bâb)

³⁴² Bkz., *T.İ.A.K.*, s. 309-310

³⁴³ Bkz. S.E., Bedevî, s. 147; *T.İ.A.K.*, s. 307

3.5- Ezoterik Bakımdan

Ezoterik unsurlar iki eserde yoğun olarak görülebilir. Özellikle Firaset, Yıldızlar ve sayılar iki eserin genel yapısında etkin olarak yer almıştır.

İbnü'l-Arabî başta olmak üzere pek çok mutasavvıf felekler âlemindeki varlıklarla harfler ve harflerin sayısal değerleri arasındaki ilişkiyi keşfetmek için çalışmalar yapmışlardır. Hermetik-Phytagoras geleneğinin ortaya çıkardığı ezoterik yorumların ve sayı mistisizmine dayanan fikirlerin bir yansıması olarak felsefi-tasavvufî eserlerde de ezoterik yorumlarla karşılaşmaktayız.

Her iki eserde de ezoterik unsurlar siyâsî unsurları belirleyecek ölçüde etkide bulunmuştur. Harfler, sayılar, firâset, yıldızlar, taşlar ve gıdaların etkileri ortak mevzulardır. *Sırru'l-Esrâr*'da ezoterik unsurlar evren ile ilişkilendirilirken *Tedbîrât*'da ise insânda bulunan kuvveler, bâtına tekâbül etmektedir.³⁴⁴

Dört ve on sayılarına her iki eserde de önemli anlamlar yüklenmektedir. Onuncu yüzyılda İhvân-ı Safâ, güçlü bir şekilde Phytagorasçı fikirlere dayanarak dördün önemini vurgulamıştır. Sıcak ve soğuk, yaş ve kuru nitelikler, dört unsur, mevsimler, yönler, rüzgârlar, buçlarla ilgili yönler, sayıların dört türü, insan bitki hayvan maden, vs. dört şekildedir.³⁴⁵ Özellikle dört sayısına atfedilen değer, evrendeki dört şekildeki tasnifler *Sırru'l-Esrâr*'da geniş yer verilmiştir.³⁴⁶ *Tedbîrât*'da dört sayısına atfedilen değer, eserin genel yapısında da rahatlıkla görülmektedir.

Tedbîrât'da görünen âlem olarak “âlem-i merkûm”³⁴⁷ tabiri kullanan İbnü'l-Arabî, evrenin sayılar dayandığını ifade etmektedir. *Sırru'l-Esrâr*'da da aynı şekilde sayıların sahip olduğu güce değinilir.³⁴⁸

³⁴⁴ Bkz. *T.İ.A.K.*, s. 369 vd.

³⁴⁵ Schimmel, Annemarie, *a.g.e.*, s. 99

³⁴⁶ Bkz., *S.E.*, s. 131-132

³⁴⁷ *T.İ.A.K.*, s. 262-263

³⁴⁸ Bkz., *S.E.*, Bedevî, s. 152

Yıldızların insan üzerindeki etkisini *Sırru'l Esrâr*'ın genelinde görmek mümkündür. Eser, yıldızlar, kısımları ve konumları hakkında detaylı bilgiler verir.³⁴⁹ *Tedbîrât*'da farklı olarak her bir yıldızın insanda tekabül ettiği kuvvelere yer verilir.³⁵⁰

Sırru'l-Esrâr, ezoterik konuları daha çok pragmatik ölçüde ele alırken, *Tedbîrât* dinî bir temelle bu meseleye farklı açılımlar getirmeye çalışmıştır. Netice itibariyle her iki eserin dokusunda yoğun olarak hissedilen ezoterik unsurlar, siyasî ve ahlâkî yapılarını şekillendirmiş görünmektedir.

³⁴⁹ Bkz., S.E., Bedevî, s. 86

³⁵⁰ Bkz., T.İ.A.K., s. 369

Sonuç

Sırru'l-Esrâr ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye* eserlerini ahlâk ve siyaset felsefesi açısından karşılaştırmaya çalıştığımız bu araştırmada önemli gördüğümüz bazı sonuçlara ulaştık. Karşımıza çıkan en temel bulgu, çalışmamızın felsefe-tasavvuf literatürleri arasındaki ortak mirasın anlamlı bir şekilde tekrar vurgulanmasına fırsat vermesidir.

Meçhul müellif ya da müelliflerin oluşturdukları *Sırru'l-Esrâr*, yüzyıllar boyunca felsefe literatürü içerisinde Aristoteles'e isnat edilen eserlerden biri olarak telakki edilmiştir. Eserin Aristoteles tarafından Büyük İskender'e sunulan bir siyâset-nâme görünümünde olması, klâsik siyâset felsefesi literatürüne derin etkide bulunmasına sebebiyet vermiştir. Bu etki, yakın döneme kadar gölge metin olarak devam etmiştir. Siyâset-nâme tarzında telif edilen eserler, bir taraftan yöneticiye siyâsî tavsiyelerde bulunurken diğer taraftan ahlâkî erdemlere de vurgu yapar. Bu özelliklere sahip olan *Sırru'l-Esrâr*, hem ahlâk hem de siyâset kitaplarında varlığını sürdürebilmiştir. Eserin yaygın kullanımı, apokrif-Aristoteles eserleri kategorisinde değerlendirilmeye başlamasından sonra azalmış olsa da, Ortaçağ İslâm ve Batı Düşüncesinde etki yapmaya devam etmiştir. Biz bu çalışmamızda bu etkilerin bir kısmından bahsetme imkanı bulduk. Çalışmamızda mezkur apokrif literatürün ortaçağ siyaset düşüncesi üzerindeki etkisinin müstakil bir çalışma içerisinde ele alınmasının, dönemin daha iyi anlaşılması açısından da bir zorunluluk oluşturduğu kanaatine ulaştık. Bu çerçevede, *Sırru'l-Esrâr* ile mukayese ettiğimiz *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, eserin etkide bulunduğu pek çok eserden sadece biridir.

İbnü'l-Arabî eserinin telif sebebinin *Sırru'l-Esrâr* olduğunu belirtmiştir. Pek çok eser arasından *Sırru'l-Esrâr*'ın yeniden inşâ edilme ihtiyacı duyulması, göstermektedir ki, metin döneminin meşhur ve yaygın bir eseridir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî dünyevî siyâsetin tasavvufî yorumunu ele almış olsa da, tasavvuf-felsefe ilişkisinin organik

bağlarını bu iki eser arasındaki mukayese yapmak sureti ile görmek mümkündür. Bu iki eser arasındaki ilişkiyi “pergel” metaforuyla anlatmak istersek şu söylenebilir: Pergelin sabit ayağı *Sırru'l-Esrâr* iken, pergelin hareketli ayağı ise içeriğindeki yoğun sembolizmin sınırsız yorumunu taşıyan *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'dir.

Çalışmamızda ulaştığımız neticelerden biri de, Tasavvuf-Felsefe alanlarındaki eserlerin birbirini takip etmiş olduğu gerçeğidir. İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'ı telif etme sebebinin şeyhi olduğunu ifade ederek, *Sırru'l-Esrâr* metnini ele almıştır. Düşünce tarihinde, eserler arasındaki irtibat ve sürekliliğin takibi, gelişen tarihsel süreci algılamamızda etkilidir. Bir eser incelenirken referans olarak verilen diğer eserlerin incelenmesi, düşünürün zihnindeki tasavvurları algılama ve yorumlama hususunda önemlidir. İbnü'l-Arabî, eserini telif ederken şeyhinin talebi üzerine *Sırru'l-Esrâr* adlı esere mukabil ve muhalif bazı hususları ele almayı gerekli görmüştür. Bunu yaparken de eserin muhtevasından yola çıkmıştır. *Sırru'l-Esrâr*'ın muhtevasında yer alan mevzûlar ele alınırken kullanılan üslup eleştirel değil, konunun farklı bir çerçevede yeniden yorumlanmasından ibarettir.

Tedbîrât-ı İlâhiyye, temel konularda *Sırru'l-Esrâr*'a bağlı iken vurgularda farklılık göstermektedir. *Tedbîrât*'daki mistik yorum, gerçek siyâsî hayatın tasavvufî (ruhî) mükemmeliyet şeklinde ortaya çıkması olarak algılanabilir. İbnü'l-Arabî'de gerçek siyâsî hayata dair ifadeler imâ olarak kendini göstermektedir. Her iki eser kozmoloji gibi teorik konuları, siyâsî-ahlâkî ifadeleri destekleme noktasında araç olarak kullanmıştır.

Her iki eserde adâlet olgusu, sultanın/kralın herkese eşit davranması olarak algılanmaktadır. Siyâsî felsefenin konusu, sultana/krala yol göstermek, maslahata yardımcı olmak ve adâletten ödün vermemeye teşvik etmektir. Sultanın/kralın adâleti tebâ ile devlet arasında bir köprü vazifesine sahip olduğu görülmektedir. Nitekim, *Sırru'l-Esrâr*'ın özü/özeti olarak telakki edilen sekiz cümlelerin, eserin adâletten bahseden kısmında yer alması, eserde yer alan adâlet erdemine dikkatleri çekmektedir. *Tedbîrât*'da adâlet, şerî ifadelerle zenginleştirilerek, eserdeki sembolik dilde “halife” olarak nitelendirilen “ruh”un adâlet erdemine sahip olması gerektiği vurgulanmıştır.

Tedbîrât-ı İlâhiyye, *Sırru'l-Esrâr* ile kıyaslandığında iki eserdeki siyaset tezi hayli sınırlı bir kapsamın ifadesi olarak görülmektedir. *Sırru'l-Esrâr*'daki ideal devlet ve bu devletin varoluş gâyesi satırlar arasında, ahlâkî erdemlerden ödün verilmeden anlatılmıştır. Mutlak monarşi dışında bir rejim anlatılmamaktadır. *Sırru'l-Esrâr*'daki argümanlar yarı-felsefî, ezoterik, nispeten de dinîdir. *Tedbîrât*'ın siyâsî tezi, teorinin pratiğe adaptasyonları şeklindedir. İki eser, siyâsî kaygılarda benzeşirken, idarenin (tedbîrin) işlevselliği noktasında farklılıklar taşımaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'deki analogik tasnifi bir yönden özgündür: Tasavvuf ilmine ahlâk ve siyâseti de dahil ederek geleneksel ameli-nazâri (teorik-pratik) tasnifi nispeten değiştirmiştir. Bu değişimin öncüllerindeki temel olgu, dünyevî siyasetin insan vücûdundaki tedbîre tekabülü şeklindedir. Genel olarak söylenebilir ki, İbnü'l-Arabî bu eserinde, sadece siyâsî felsefeyi yahut siyâset bilimini değil, hükümeti (siyâsî yönetim) insan tekâmülünün bir gereği olarak telâkki etmiştir. Son tahlilde, bu iki eser arasında nesnel (özde) bir çelişki betimleyebilesek bile ortak yönleri ihmale gelirden değildir.

Günümüzde İslâm Felsefesinin metafizik ve dinî cephesi kapsamlı bilimsel faaliyetlere konu olurken, siyâsî cephesi ihmal edilmiş görünmektedir. Ortaçağ İslâm felsefesinin Yunan ilmine hayat vermesi ve onu geliştirerek dönüştürmesi bu sahanın titizlikle tetkikini gerekli kılmıştır. Bu son mülâhazada tekrar belirtmek gerekir ki, medeniyetler ve disiplinler arası yansımaların net olarak algılanması için özellikle Ortaçağ İslâm siyaset çalışmalarına yoğunlaşmak gerekmektedir. Çalışmamızın bu noktada alana bir katkı sağlayacağını temenni ediyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

Addas, Claude, *İbnü'l Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (çev: Atila Ataman), Gelenek Yay. 2. Baskı, İstanbul, 2003

Affi, Ebu'l-Âla, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev: Mehmet Dağ), Kırkambar yay. 2. baskı, İstanbul, 1999

Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V yayınları, 1. baskı, Ankara, 1989

Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, I, İst. Üniv. Edebiyat fak. Yay., İstanbul, 1965

Altıntaş, Hayrani, *Marifetname'de Tasavvuf*, İbrahim Hakkı Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, İstanbul, 1981

Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî Hayatı , Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış doktora tezi, (Danışman: Mahmut Kaya), İstanbul, 1994

Aristoteles, *Politika*, (çev.: Mete Tunçay), Remzi kitabevi, İstanbul, 1983

-----, *Nikomakosa Etik*, (çev.: Saffet Babür), Ayraç yay., Ankara, 1997

Arslan, Mahmut, *Eski Hind Siyaset Felsefesine Genel Bir Bakış*, Felsefe Arkivi, 26.sayı, İstanbul, 1987

Ateş Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, 1974

Baconi, Roger, *Opera Hactenus Inedita*, Fasc. 5., ed. Robert Steele, Oxford, 1920

Baumstark, A.; *Geschichte Der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 4.baskı, Ankara, 2001

Bedevî, Abdurrahman, *el-Usûlü 'l-Yunanî li 'n-Nazariyyati 's-Siyâsiyye fi 'l-İslâm*, Kahire, 1954

Boer T. J.De, *İslam'da Felsefe Tarihi*, (notlandırarak çeviren: Yaşar Kutluay), Anka yay., İstanbul, 2001

Chittick, William, *Hayal Âlemleri*, (çev: Mehmet Demirkaya), Kaknüs yay., İstanbul, 1999

Çağrıçı, Mustafa, "Câvîdân-Hıred", *DİA*, VII, 176-178

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klasiklerimiz/XVI, 'Et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye' Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf-ilmî ve Akademik Araştırma Dergisi*- yıl 7 sayı 17, Ankara, 2006, s.283-302

Droysen, J. Gustav, *Büyük İskender I. II. III.*, (çev: Pâlâ Candemir), Sosyal yayınları, İstanbul, 2000

Duval, Rubens, *La Littérature Syrinque*, Paris, 1899

Ebenstein, William, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (çev.: İsmet Özel), Şûle yay., İstanbul, 1996

Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf Yolu (Orjinal adı: et-Tedbiratü'l-ilahiyye)*, (çev: Selahaddin Alpay), Sümer Kitabevi, İstanbul, 1973

Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, (çev.: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul, 2004

Fârâbî, *İdeal Devlet*, (çev.: Ahmet Aslan), Vadi Yay, 2. Basım, Ankara, 2004

Gazzali, *İhyau ulûmi'd-dîn*, III., Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1967/1387

Grignaschi, Mario, L'origine et les Métamorphoses du Sırr al-'asrâr (Secretum secretorum), *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 43, 1976

-----, "Rasa'il Aristatalisa 'ila-I-Ishandar " de Salim Abu-l-'Ala. *Bulletin D'études Orientales*, XIX, (1965-1966), Damas, in-4° br., 345 pages, 2 planches hors texte.

-----, "La As-Siyâsatu-l-'âmmiya" et l'influence iranienne sur la pemsée politique İslâmique. Le roman épistolaire classique conserve dans la version arabe de Sâlim abū-l-'Alā", *Museon*, 80, 1967

İbnü'l-Arabî, *et-Tedbiratü'l-İlahiyye fî Islahi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*, (thk. Hasan Asi), Beyrut: Müessesetu Buhsun, 1993

-----, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc.: Ahmed Avni Konuk, yay. hazırlayan, Mustafa Tahralı), İz yay., İstanbul, 2001

-----, *Risâletü Ruhu'l-Kuds*, (nşr.: Abdurrahman Hasan Mahmud), Âlemü'l-Fikr, Kahire 1989

İbn Cemaâ, *Tahrîrül-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, (nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed), 3. bs., Devha[Doha] : Dârü's-Sekâfe, 1988

İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etbba ve'l-hükema*, (thk. Fuad Seyyid), 2. bs. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1985

İbn Ebû Usaybia, *Uyunü'l-enba fî tabâkati'l-etbba*, thk: Nizar Rıza, Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, [t.y.]

İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz.: Süleyman Uludağ), I., Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983

İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, thk. Johannes Roediger ; (haz. Gustav Lebere Flugel), Beyrut : Mektebetu Hayyat, 1871

Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera yay., İstanbul, 2004

-----, İbn Rüşd maddesi, *DİA*, İstanbul, 1999, c.XX, s.257-288

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yay., İstanbul, 1983

-----, Fârâbî maddesi, *DİA*, İstanbul, 1995, c.XII, s.145-162

Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990

-----, *Muhyiddin İbn'ül Arabî, Hayatı ve Çevresi*, Çığır yay., İstanbul, 1966

Kılıç, M.Erol, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, yayımlanmamış doktora tezi (Marmara Üniv. S.B.E., Tasavvuf Bilim Dalı, Danışman: Mustafa Tahtalı), İstanbul, 1995

-----, İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *DİA*, İstanbul, 1999, c.XX, s. 493-516

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı âlâi*, Bulak Matbaası, 1833, (Bir mücellette üç cilt şeklinde). Fotokopi nüsha, c.3

-----, *Ahlâk-ı Alâi*, (Haz: Mustafa Koç), Klasik yay., İstanbul, 2007

Kieckhefer, Richard, *Ortaçağda Büyü*, (çev.: Zarife Biliz), Alkım yay.İstanbul, 2004

Ksenophan, *Kyros'un Eğitimi (Kyrou Paideia)*, (çev: Furkan Akderin), Alfa yay., İstanbul, Mayıs 2007

Köroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, yayımlanmamış doktora tezi (Marmara Ün. S.B.E., Danışman: Bekir Karlığa), İstanbul, 2001

Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 1989

Küçük, Hülya-Hamza Küçük, Endülüs'ten Önemli Bir Simâ: İbn Berrecân, Selçuk Ün. İlâhiyat Fak. Dergisi, 2002 güz, sayı:14, s. 125-143

Machiavelli, *Hükümdar*, Sosyal yay. 5. baskı, (çev.: H. Kemal Karabulut), İstanbul, 1998

Manzalaoui, Mahmoud, The Pseudo-Aristotelian "Kitâb Sırr al-asrar". Facts and Problems, *Oriens*, Vol. 23, 1974 (1974), s. 147-257

-----, The Secreta Secretorum, The Mediaeval European Version of Kitâb Sırrul-Asrar, Alexandria University Pres, 1962

Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Damas : Institut Français de Damas, 1964, II., (337-698)

Platon, *Devlet*, (çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür yay., 10. baskı, İstanbul, 2006

Philippe, Aziz, *Les Sectes secretes de l'Islam: de l'ordre des assassins aux freres mus Editions*, Robert Laffont, Paris, 1983

Rosenthal, I. J. Erwin, *Ortaçağda İslâm Siyâset Düşüncesi*, (çev.: Ali Çaksu), İz yay., İstanbul, 1996

Schimmel, Annemarie, *Sayıların Esrârı*, (çev.: Mehmed Temelli), Verka yayınları, İstanbul, 1997

Suad El-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, (çev.: Ekrem Demirli), Kabcacı Yay., İstanbul, 2005

Sicistânî, Muntahab., Köprülü Kütüphanesi, 902 numaralı yazma

Terîkî, Ahmed, *Sırru'l-Esrâr li-Te'sisi's-Siyâse ve Tertibi'r-Riyase li-İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, Beyrut, 1983

Turtuşî, *Sirâcu'l-Müluk, Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, (Yay. Haz.: Said Aykut), İnsan yay., İstanbul, 1995

-----, *Siracü'l-mülük*, Hayrât matbaası, Mısır, h. 1306

Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyâset-nâmeleri*, Erciyes Üniv. yay., Kayseri, 1992

Ullmann, Manfred, *İslâm Kültür Tarihinde Maji*, (çev.: Yusuf Özbek), iz yay., İstanbul, 1994

Uludağ, Süleyman, Firaset, *DİA*, XIII, s. 116-117

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 1967

Zeller, Eduard, *GreK Felsefesi Tarihi*, (çev.: Ahmet Aydoğan), İz yay. İstanbul, 2001

Zimmer, Heinrich, *Hint Felsefesi*, (çev.: Sedat Umran), Ruh ve Madde yay. İstanbul, 1992