

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

SIRRU'L-ESRÂR VE TEDBÎRÂT-I ÎLÂHÎYYE

“Bir Karşılaştırma”

ZELİHA ÖTELEŞ



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

LITERA
YAYINCILIK

Litera – 208
İslam Tasavvufu Klasikleri – 34

Sırru'l-Esrâr (Secreta Secretorum) ile
Tedbirât-ı İlâhiyye'nin Karşılaştırılması

Zeliha Öteleş

Copyright © 2018 Kadem Yapım Medya İletişim ve
Piyasa Araş. Org. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Bu eserin Türkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araş.
Org. San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayıncının izni olmaksızın tümüyle veya
kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle
çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz

İç Düzen & Kapak Tasarım: Litera Yayıncılık

Baskı: Ofis Matbaa Yayın Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mah. Gümüşsuyu Cad. İpek Sanayi Sitesi No: 19 B blok Z-1
Topkapı-Zeytinburnu/İstanbul

ISBN 978-605-2023-23-5

1. Basım, 2018

**KADEM YAPIM MEDYA İLETİŞİM VE PİYASA
ARAŞ. ORG. SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.**

Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.
Şehzade Cami Sok. No:3 Fatih/İstanbul
Tel/Fax: 0(212) 522 86 90

**SIRRU'L-ESRÂR (SECRETA SECRETORUM)
İLE TEDBÎRÂT-I İLÂHİYYE'NİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

ZELİHA ÖTELEŞ



**LİTERA
YAYINCILIK**

**LİTERA YAYINCILIK
İSTANBUL - 2018**

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://rantey.org>
www.literakitap.com

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	7
ÖNSÖZ	9
GİRİŞ	11

I. BÖLÜM

SIRRU'L-ESRÂR.....	23
1. Meçhul Müellif, Meşhur Metin	23
2. Tarihsel Süreçte Sırru'l-Esrâr	27
3. Sırru'l-Esrâr'ın Kaynağı Hakkındaki İddialar.....	33
Sırru'l-Esrâr'ın Aristoteles'e Âidiyeti	34
Sırru'l-Esrâr'ın İhvân-ı Safâ Risâlelerinden Biri Olması	40
Eserin Eklektik Bir Metin Olması.....	41
4. Sırru'l-Esrâr'ın Muhtevası	44
Siyâsî-Ahlâkî Yapı	47
Ezoterik Yapı.....	64
5. Yazmalar ve Tahkikli Neşirler.....	69

II. BÖLÜM

TEDBÎRÂT-I ÎLÂHÎYYE	73
1. Tedbîrât-ı İlâhiyye Hakkında.....	73
2- Tedbîrât-ı İlâhiyye’de İnsan, Halife ve İmâm	80
Tedbîrât-ı İlâhiyye’de İnsân ve Evren.....	81
Tedbîrât-ı İlâhiyye’de Halife.....	83
3- Memleket-i İnsâniyye	90
Memleket-i İnsâniyye’de Halifenin Yeri	91
Memleket-i İnsâniyyede Siyâsî-Ahlâkî Yapı	93
4- Tedbîrât-ı İlâhiyye’de Ezoterik Unsurlar	108
5- Tedbîrât-ı İlâhiyye’ye Yapılan Şerhler.....	110

III. BÖLÜM

TEDBÎRÂT-I ÎLÂHÎYYE VE SIRRU'L-ESRÂR KARŞI- LAŞTIRMASI.....	113
1- Hareket Noktaları ve Gayeleri Bakımından.....	113
2. Muhteva Bakımından.....	115
3. Kavramsal Dönüşümler Bakımından	119
4. Siyâsî ve Ahlâkî Unsurlar Bakımından.....	123
5. Ezoterik Bakımdan	132
SONUÇ.....	135
BİBLİYOGRAFYA	139
DİZİN.....	145

KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
bk.	Bakınız
bs.	Basım
c.	Cilt
ev.	Çeviren
ed.	edisyon
DİA	Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	hazırlayan
krş.	Karşılaştırmınız
Ktp.	Kütüphane
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
nr.	numarası
nşr.	neşri, neşreden
s.	Sayfa
SE	Sırru'l-Esrâr
Thk.	Tahkikli neşir

TİAK	Tedbîrât-ı İlâhiyye, Avni Konuk şerhi
trc.	Tercüme
[ty.]	tarih yok
öl.	Ölümü
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vr.	Varak
Yay.	yayınevi

ÖNSÖZ

İslam düşüncesi, varlık gösterdiği her coğrafyanın kültür, sanat ve felsefesinin tesiri altında kalmakla beraber, etkileşimde bulunduğu diğer medeniyetleri de derin biçimde etki altında bırakmıştır. Bu etkileşim, bazen muhtelif kaynakların birden fazla düşünüre mal edilmesi şeklinde cereyan etmiştir. Düşünürün şöhreti ona nispet edilen eser sayısını da arttırmıştır.

İslâm düşüncesinde *Muallim-i Evvel* olarak nitelendirilen Aristoteles hem kendi orijinal eserleri hem de ona nispet edilen apokrif eserler aracılığı ile İslâm felsefesinin 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 İbn Arabî’nin *Tedbirât-ı İlâhiyye*’yi telif sebebinin *Sırru’l-Esrâr* (*Secreta Secretorum*) olmasıdır. Bu iki eser arasındaki organik bağ, *Tedbirât-ı İlâhiyye*’nin *Sırru’l-Esrâr*’a âdetâ bir şerh olarak yazılması sebebiyledir. Her iki eser de siyaset üzerinedir. *Sırru’l-Esrâr*, XV. yüzyıla kadar

Aristo'nun Büyük İskender'e olan siyâsî ve ahlâkî tavsiyeleri olduğu kabul edilen, sözde bir Aristo eseridir. *Tedbirât-ı İlâhiyye* ise Aristo'ya nispet edilen *Sırru'l-Esrâr (Secreta Secretorum)* -dünyevî siyaset- üzerinden tasavvufî siyasetin inşasını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. İki eserin ana konusunun siyaset (tedbir-idare) olması, onları farklı açılardan mukayese yerine, “ahlâk ve siyaset 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 çalışmamın ilk aşamalarından bu yana kaynak temininde yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Bekir Karlığa, Doç. Dr. Burhan Koroğlu Beyefendilere, çalışmamın son şeklini almasında önemli katkıda bulunan Prof. Dr. Metin Yurdağür Beyefendi'ye, yönlendirici tavsiyelerinden dolayı Prof. Dr. Ali Durusoy Beyefendi'ye, Fransızca kaynaklardan istifade etmemde yardımcı olan kıymetli arkadaşım Ayşe Meral Hanımefendi'ye sonsuz teşekkürler. Son olarak büyük sabır ve hoşgörülerinden dolayı aileme minnettarlığımı ifade etmeyi bir borç telakkî ederim.

Zeliha ÖTELEŞ

Şubat 2018

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 bariz örneği, İslâm medeniyetinin Helenistik miras ile teması sonucunda ortaya çıkan telif ve tercümelerdir.

Kitâbüs-Siyâse fî Tedbîrîr-Riyâse, daha meşhur ve yaygın adıyla *Sırru'l-Esrâr*, İslâm düşüncesinin Helenistik miras ile temas etmesi sonucu ortaya çıkan telif ve tercümelerden biridir. *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 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 külliyyât üzerinden fikir beyan eden düşünürlerin eserlerinin tetkikini de gerekli kılmaktadır. Çalışmamız,

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

apokrif-Aristoteles literatürünün bir parçası olan *Sırru'l-Esrâr* ile bu eser üzerinden inşa edilen İbn Arabî'ye ait *Tedbîrât-ı İlâhiyye* adlı eserin ahlâk ve siyaset felsefesi açısından karşılaştırılmasıdır.

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 "siyâsetnâme"² görünümündedir. *Sırru'l-Esrâr*'ın meçhul müellif ya da müellifleri, hayal güçlerini kullanarak Aristoteles-İskender ikilisi ile bir siyâsetnâme telif etmiş olabilirler.³

Aristoteles'in *Politika* adlı eseri, onun diğer eserleri gibi İslâm düşüncesinde etki uyandırmıştır. Bu eser Arapçaya "*Kitâbü's-Siyâse, es-Siyâsetü'l-Medeniyye ve Siyâsetü'l-Müdün*" adlarıyla tercüme edilmiştir. Eserin, Grekçe orijinal adına yakın biçimde *Bulitikâ* şeklinde de anıldığı olmuştur. *Politika*'yı Arapçaya çeviren mütercim hakkında şimdiye kadar kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamış olsa da İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde *Politika*'nın mahiyeti ve muhtevası hakkında yer alan ifadelerle bakarak eserin Arapçaya tercüme edildiği söylenebilir.⁴ Bazı araştırmacılar ise *Politika*'nın Arapçaya tercüme edilmediğini savunmaktadır. Bu kimseler, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Politika*'sı yerine Platon'un *Devlet*'ine şerh yazmayı tercih etmesini düşüncelerine delil olarak kullanmaktadır.⁵ Onlar, ahlâk ve siyaset konularında İbn Rüşd'ün bu

2 Süleymaniye Kütüphanesi, Hürsev Paşa 303 numaralı *Sırru'l-Esrâr* yazmasının, "Siyâsetnâme" olarak sınıflandırıldığını görmekteyiz.

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 Karlıga, Bekir, "İbn Rüşd", *Diğer*, 2006, <https://rantey.org>

şekildeki bir tercihini, *Politika*'nın Arapçaya tercüme edilmediği iddiasına dayandırmaktadırlar. Aristoteles'in *Politika*'sının yerini, İslâm ve Hristiyan Ortaçağı boyunca Yuhanna İbn el-Bıtrık'ın Yunancadan Rumcaya⁶, Rumcadan Arapçaya 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 siyaset düşüncesi bilinmiyordu. Aristotelesçi düşüncenin herhangi bir kültürdeki tabiatını belirleyen faktörler arasında, Aristoteles'e nisbet olunarak o kültüre geçen apokrif eserin türü de belirlemektedir. Latin apokrif-Aristoteles külliyâtı gerçekte Râzî, Câbir İbn Hayyam veya İbn Sînâ tarafından yazılan veya onlara atfedilen eserlerin dâhil olduğu Arap aklından süzülen anlayışa sahipken, İslâm düşüncesindeki apokrif-Aristoteles külliyâtı güçlü bir Yeni Platoncu anlayış içermektedir.⁸ Yeni Platoncu anlayışlar içeren apokrif literatürün tespiti, klâsik siyaset felsefesi algısının da incelenmesini gerektirir. Apokrif anlayış ile klasik siyaset anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıklar ancak bu şekilde ortaya çıkarılabilir.

Klâsik siyaset 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 siyaset biliminin en önemli eserlerindendir.

6 Eserin Süryanice aracılığıyla Arapçaya aktarıldığı iddiaları bulunmaktadır. Bu iddialara birinci bölümde yer verilecektir.

7 Kaya, Mahmut, *age.*, s. 266

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

Platon'a göre, toplumsal ve siyâsal sorunların çözüme kavuşturulabilmesi yaşamın felsefeye dayandırılmasıyla, bir başka deyişle gerçek bilimin, nesnelerin aldatmacasından kurtulmuş ve akılla elde edilen salt teorik bilimin egemen olmasıyla mümkündür.⁹ *Devlet*, her ne kadar ideal siyâsî yapıyı anlatsa da bir ütopya değildir, fiilî siyasetle tutkulu şekilde ilgilenen bir düşünürün eseridir.¹⁰ Klâsik siyaset felsefesi sistematik olarak her ne kadar Platon'la başlamış olsa da, siyasetin ahlâkileştirilmesi 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, yani Platon'un *Devlet* diyalogunda kurguladığı ideal devlet düzenine benzer bir düşünceye, Fârâbî'nin *el-Medinetü'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 vadeden Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu hayat tarzını da dikkate alarak, *ilk reis* ve *imâm* diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında, yani İslâm halifelerinde Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istemiştir.¹¹

9 Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yay., 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", *İslâmî Düşünce*, XII, 153-154, <https://rantey.org>

İslâm düşüncesi ve klâsik Yunan siyaset felsefesi, özellikle de Platoncu felsefe arasındaki benzerlik, Fârâbî'yi 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, Plotinusçu *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. 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 idari 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. Yeni kurulacak İslâm devleti için Bizans, Sâsânî, İran gibi devletlerden hangisinin idare tarzının örnek alınması gerektiği tartışması üzerine Ebû Câfer el-Mansûr İran devlet idaresi şeklini benimsemişti.¹⁴ İran modelinin benimsenmiş olması normaldi. Çünkü Abbasî Devleti'ni kurmak için yapılan ihtilalde büyük ölçüde İranlılar görev aldı.

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-Usûl'l-Yunani li'n-Nazariyyâtis-Siyâsiyye fi'l-İslâm*, Kahire, 1954, s. 47
PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Böylece yabancı tesirinde ilk sırayı İran aldı. Kurulan devletin model olarak takip ettiği yolu, dönemin düşünür ve filozofları da takip etmek zorundaydı. Bu sebeple siyaset düşünürleri İran'ın siyâsî kültürüne yöneldiler. O kültürdeki devlet başkanlarının görüşlerini, kendi ülkelerinin yönetiminde ve halkın idaresini yürütmede rehber olacak eserleri nakletmeye başladılar. İlk önce İbn Mukaffa *Kedile ve Dimne*, *Siyerü'l-Mülûki'l-Azm* ve *Kitâbu't-Tâc*'i tercüme etti. Kendisi de *el-Edebü'l-kebir* ve *el-Edebü's-sağır* adlı eserleri telif etti. İshak b. Yezîd *İhtiyârname*'yi; Hasan b. Sehl *Câvidân-Hired*'i tercüme etti.¹⁵ Abdurrahman Bedevî'ye göre *Sirru'l-Esrâr* da bu dönemde tercüme yahut telif edildi.¹⁶ Aynı dönemde ortaya çıkan *el-Medinetü'l-Fâzıla* ile *Sirru'l-Esrâr* arasında birtakım paralellikler görülebilmektedir.¹⁷

Kaynağını Plotinus'tan 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 İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesindeki varlık mertebeleri nazariyesinin Fârâbî'ye ait sudûr teorisinden mülhem olduğu çoğunlukla kabul edilmektedir.¹⁸ Her ne kadar İbn Arabî'nin

15 Bedevî, *age.*, s. 1-6; Eser hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Mustafa Çağrı-
cı, “Câvidân-Hired”, *DİA*, VII, 176-178.

16 Bk. Bedevî, *age.*, s. 7-8.

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

18 Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, 157; ayrıca bk., Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 1967, s. 66. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

pek çok konuda Farâbî'den etkilendiği kabul edilse de, onun doğrudan Helenistik mirastan etkilenmiş olabileceği hususu da göz ardı edilmemelidir.

Helenistik mirasın, İslâm inancının taleplerine karşılık verebilecek şekildeki dönüşümüne, Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fâzılâ* eserinin Platon'un *Devlet*'i üzerinden telif edilmesi örnek teşkil etmektedir. Bu dönüşümün benzeri, tasavvuf literatürünün felsefî eserlerle teması sonucunda oluşmuştur. İbn Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'a âdetâ bir şerh olarak yazdığı *Tedbirâtü'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 görülebilmesine örnektir.

İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*'de hem devlet yönetimini hem ferdin kemal yönünden terbiyesini hem de *kutb-ı âlem*, *halîfetullah* ve *insân-ı kâmil*'in varlık âlemindeki yönetimini göz önünde bulundurmıştır.²⁰ Siyaset ilmini, nebevî hikmetin bir dalı olarak gören İbn Arabî bu ilmi, “Rab” ismiyle irtibatlandırarak açıklar. Ona göre “Rab” ismi, insanlara bir sınır koyar ve memleketin ıslahı için bazı düzenlemeler getirir. Nitekim Allah, hikmete dayalı siyaset melekelerini insanlar arasında onların ileri gelenlerinin

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

20 Tahrîlî, Mustafa, 'Giriş', İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc.:Ahmed Arefi Köne) Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

fıtratlarına ilkâ etmiştir. Onlar da kendilerinde buldukları bu kuvvet ve hikmetin kazandırdığı bilgiyle her şehir, bölge ve iklim için bulundukları yerin tabiatına uygun kanunlar yapmışlardır.²¹ İbn Arabî, söz konusu eserinde bireyin ideal ahlâkî yapılanmada izlemesi gereken siyaseti anlatır. O, “Memleket-i insâniyye” şeklinde nitelediği insanın kendi kendini yönetmesini, dünyevî siyaset üzerinden ele almıştır.

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

Tedbîrât-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 siyâsetnâme görünümündedir.²³ *Sırru'l-Esrâr*, klâsik siyaset

21 M. Erol Kılıç, “İbn 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 (sırrilik) 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, eserin yanlış ellere düşmesine izin vererek ilahî sırları ifşâ etmemesi için İskender'i uyarmaktadır. bk. Kieckhefer, Richard, *Ortaçağ'da Büyü*, (çev.: Zarife Biliz), Alkım Yay., İstanbul, 2004, s. 213.

23 Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa bölümü 303 numarada kayıtlı bulunan *Sırru'l-Esrâr* yazarının R. Siyâsetnâme olarak nitelendirildiği görülmektedir.

düşüncesinin bir ürünü olan siyâsetnâme kültürünün bir parçasıdır. Eser, özellikle popüler olduğu dönemde siyâsetnâmeler için kaynak bir metin hâline gelmiştir. Bunun sebebi, eserin muhataplarını dünya fatihi İskender'in uyguladığı siyasetin bilgisine ulaştıracağı iddiasıdır. Pek çok dile çevrilerek geniş bir coğrafyada yaygınlık kazanmasındaki temel faktör de muhtemelen eserin bu iddiasıdır.

Siyâsetnâmeler, çağlarının sosyal yaşantısını, siyâsî, tarihî, askerî ve iktisadî yapısını, örf âdet ve kanunlarını, toplumun ve devletin dayandığı temel değerleri öğrenmek bakımından son derece önemli belgelerdir. Nitekim *hükümdarlara öğütler*, çok eski ve hayli zengin bir edebî tür oluşturur. Bu gelenek, Ksenophan'un *Kyrou Paideia*²⁴sına kadar gider: Yönetme sanatı, geleceğin kralı için bir imparatorluğun fethidir. Ortaçağ boyunca methiyeler, *chanson de geste*'ler²⁵ yeni hükümdara görevlerini öğretmeye yönelik hikâyelerle devam etmiştir. Bütün bu literatür siyâsî strateji ve taktik problemlerinden çok iktidarın ahlâkî yönleri üzerinde durur.²⁶

İslâm dünyasında hicrî 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 Hristiyan ve üçüncü kuşakta İslâm'a girenler idi. Bunlar, Platon ve Aristoteles'in eserlerinden esinlendiler; İranlı grubun

24 bk., 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, 28. baskı - <https://rantey.org>

Kisrâ'yı örnek alması gibi bunlar da İskender'i örnek alıp Yunan yazarların eserlerini tercüme ettiler.²⁷

Siyâsetnâmelerden bazılarını, İslâm'ın kendine özgü karakterine adapte edilmiş Fars mirasının bir parçası olan geniş bir literatürün temsilcisi olarak da kabul edebiliriz. Siyâsetnâmeler Arapça literatüre 8. yy'da İbn Mukaffa'nın ünlü (Hint kaynaklı) *Kelîle ve Dimne*'yi Pehleviceden (orta dönem Farsçası) çevirisiyle, ahlâk ve eğitimle ilgili diğer eserleriyle ve kendi orijinal yazılarıyla girdi. İbn Mukaffa'nın Farsçadan Arapçaya çevirdiği siyâsetnâmelere dayanılarak İran'ın Sâsânî kralları, İbn Kuteybe, Câhız, Beyhâkî, Gazzâlî ve Endülüslü İbn Abdi Rabbih'e kadar birçok yazar tarafından örnek yöneticiler olarak gösterilmiştir.²⁸

İslâm düşüncesi içerisinde oluşan siyâsetnâmeler, İran ve Yunan kültürünün tesirinde oluşan eserlerdir. Yunan kültürünün tesiri olarak Aristoteles'in hikmetli sözleri ve Makedonya Kralı İskender'in zaferleri, siyâsetnâmelerin büyük bir kısmında görülebilmektedir.

Çalışmamızdaki temel gaye, yüzyıllarca felsefî literatüre mal edilmiş bir metin ile bu metnin eksikliklerini giderme maksadı taşıyan ve tasavvuf sahasında vücut bulan bir eser arasında siyâsî ve ahlâkî yönden bir mukayese yapmaktır.

Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât-ı İlâhiyye'nin ahlâk ve siyaset felsefesi açısından karşılaştırmasını konu alan çalışmamız üç bölümden

27 Bedevî, *age.*, s. 8; ayrıca bk. Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-nâmeleri*, Kültür ve Sanat Yay., tarihsiz, s. 73-76.

28 Rosenthal, I. J. Erwin, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev.: Ali Çaksu), İz Yay., İstanbul, 1996-1999. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

oluşmaktadır. Birinci bölümde, çalışmamızın çıkış noktası olan apokrif-Aristoteles literatürünün bir parçası olarak kabul ettiğimiz *Sırru'l-Esrâr*'ın tarihsel sürecini, 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 problemidir.

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

Son bölümde *Sırru'l-Esrâr* ve *Tedbirât-ı İlâhiyye*'deki temel kavramların dönüşümünü göstermeyi amaçladık. Bunun yanı sıra her iki metnin kullandığı yöntemi tespit etmeye çalıştık. *Sırru'l-Esrâr*'ın ideal yönetimi anlatırken ne tür bir metot uyguladığı, bu yöntemin *Tedbirât-ı İlâhiyye*'de nasıl bir metoda dönüştüğü vb. sorulara cevap aradığımız son bölümde, felsefî ifadelerin tasavvufî zemin üzerindeki yansımalarını göstermeye çalıştık.

Çalışmamızın çıkış noktası olan *Sırru'l-Esrâr*, İslâm düşünce tarihinde özellikle ahlâk ve siyaset eserlerine kaynaklık etmiş bir metindir. Bu metnin tesirinin ne denli geniş olduğunu yaptığımız

çalışma sonucunda gördük. *Sırru'l-Esrâr ve el-Medinetü'l-Fazılâ* (Fârâbî), *Sırru'l-Esrâr ve Le Prince* (Machiavelli), *Sırru'l-Esrâr ve Sirâcü'l mülûk* (Turtûşî), *Sırru'l-Esrâr ve Ahlâk-ı Celâli* (Celâled-din Devvânî), *Sırru'l-Esrâr ve Ahlâk-ı Alâi* (Kınalızâde) gibi belki de daha tespit edemediğimiz pek çok karşılaştırmanın yapılması genelde apokrif-Aristoteles literatürünün yaygın kabulünün görülmesi, özelde ise *Sırru'l-Esrâr*'ın tesirinin tespiti için gereklidir. Çalışmamızın, hem felsefe tarihinde hem İslâm düşünce tarihinde apokrif bir eserin tesirini göstermesi ve bu problemi hatırlatması açısından küçük bir katkı sağlamasını umuyoruz.

I. BÖLÜM

SIRRU'L-ESRÂR

1. Meçhul Müellif, Meşhur Metin

Ortaçağ İslâm ve Hristiyan dünyasında ün kazanan ve Yuhanna İbn el-Bitrîk'in tercüme ettiği bilinen *Kitâbü's-Siyâse fî Tedbiri'r-Riyâse* veya daha yaygın ve meşhur adıyla *Sırru'l-Esrâr*²⁹, yüzyıllardan beri Aristoteles'e isnat edilegelen eserlerden biridir. Eser, muhtevasının sadeliğine rağmen Ortaçağ siyaset düşüncesinde bir hayli ilgi uyandırmıştır. Bu ilgi, metnin hemen hemen bütün Batı dillerine tercüme edilmesiyle de yaygınlık kazanmıştır.

Türkçeye “Sırların Sırrı” ismiyle aktarılabilcek olan eser, Büyük İskender’le savaşımlara katılmaya güç yetiremeyecek kadar

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

yaşlanıp kuvvetten düşen Aristoteles tarafından Kral olan öğrencisine her yerde rehber olabilmesi için yazıldığı iddiasını taşımaktadır.³⁰ Bu iddia, *Sırru'l-Esrâr* metnini meşhur etmekle kalmamış, onun âdeta “cihan imparatoru olmanın şifrelerini taşıyan bir kitap” muamelesi görmesini sağlamıştır. Yuhanna İbn el-Bitrîk, tercüme ettiği eseri halife Me'mûn'a sunarken “cihan imparatoru olmanın sırrına bu eseri okumakla erişilebileceği” hususuna âdeta vurguda bulunmuştur.

Halife Mansûr döneminde kurulan Beytü'l hikme'yi geliştirerek onu “İlimler Akademisi” hâline getirdiği bilinen halife Me'mûn, kadîm ilimlerle ilgili eserleri temin ederek tercüme edilmesi için heyetler kurmuştur. Aristoteles'e ait eserlerin tercümesi de çoğunlukla bu heyet tarafından gerçekleştirilmiştir. Aristoteles'in eserleri Arapçaya aktarılırken, İslâm'ın yaratıcı “tek Tanrı” inancının sadeliği yerine Aristoteles metafiziğinin spekülatif görüşleri üzerinden fikirler üretilmeye başlanmıştır. Grek düşüncesinde “yaratma” ve “yoktan var etme” fikrinin bulunmadığını bilmeyen Müslüman düşünürlerin büyük bir kısmı, Aristoteles'in spekülatif metafizik doktrini ile İslâm'ın yaratıcı Tanrı anlayışı arasında bağlantılar kurmaya çalışmışlardır.³¹ Aristoteles eserleri üzerindeki farklı algılayışlar, âdeta 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.

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

31 Karlğa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 231. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Me'mûn döneminde hızlanan tercüme faaliyetlerinde Yuhanna İbn el-Bıtrık de yer almıştır.³² Yuhanna İbn el-Bıtrık, Aristoteles'e ait olduğunu iddia ettiği³³ *Sırru'l-Esrâr*'ı halife Me'mûn'a şu ifadelerle sunmuştur:

*"Filozofların sırlarını (eserlerini) sakladıkları mâbetlerin tamamını gezdim. Aradığımı yanlarında bulabileceğimi umduğum en büyük râhipleri dolaştım. En sonunda Askılepyus'un³⁴ kendisi için yaptırdığı mâbede vardım. Onda âlim ve anlayışlı bir râhibi sözlerimle yücelttim, kendi nefsimi alçaltarak onu elde ettim. Bir yolunu bularak kitapların bulunduğu mâbede girmeyi başardım. Onların arasında aradığımı buldum ve işte istenileni elde etmiş olarak huzurundayım."*³⁵

Yuhanna İbn el-Bıtrık bu ifadelerle çevirdiği eserin önemini halifeye bildirmek istemiştir. Diğer taraftan Aristoteles Halife Me'mûn'un rüyasında ak saçlı, asil bir ihtiyar şeklinde görünmüş, Halife ile aralarında "iyi"nin mahiyeti hakkında bir konuşma

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

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

34 *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. bk., varak 3a; Askılepyus adına İbn Ebî Useybia'nın *Uyünû'l-Enbâ* adlı eserinin Aristoteles kısmında da rastlanmaktadır. bk. s. 86.

35 Bedevî, Abdurrahman, *el-Usûlu'l-Yunanî li'n-Nazariyyati's-Siyâsiyye fi'l-İslâm*, s. 32-33; ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 294-295. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

geçmiştir.³⁶ Bu rüyanın Aristoteles külliyyâtının İslâm düşünce-
sinde rağbet görmesinde doğrudan etkisinin olduğu tartışmaları
bir yana, dönemin otoritesinin talepleri karşısında apokrif-Aris-
toteles literatürünün yaygınlaşmasındaki dolaylı rolünün de göz
ardı edilmemesi gerekir.

Sirru'l-Esrâr tercüme faaliyetleri çerçevesinde çevirisi yapıla-
rak Aristoteles'e atfedilen siyâsî karakterli ilk eserdir.³⁷ Bu eserin
müellifi ile ilgili muhtelif iddialar bulunmaktadır. Bunlara ileride
değineceğiz. Ancak eserin müellifinin kimliği yanında tartışılan
bir başka husus da eseri Yunancadan Rumcaya³⁸, Rumcadan da
Arapçaya çevirenin Yuhanna İbn el-Bitrîk olduğu noktasındaki
şüphelerdir. Bernard Levin, Yuhanna İbn el-Bitrîk'in yaptığı
çevirileri incelemiş, yazı stili üzerinde araştırmalar yapmıştır.
Levin, araştırmaları sonucunda *Sirru'l-Esrâr*'ın aynı kişi tarafın-
dan tercüme edilmiş bir metin olmadığı kanaatine ulaşmıştır.³⁹

36 Halîfe Me'mun'un rüyası için bk. İbnü'n Nedim, *age.*, s. 243. Rüyası-
nın hakikati tartışmaları bir yana, dönemin siyâsî otoritesinin Aris-
toteles külliyyâtına duyarsız kalmamış olması tercüme hareketinde
etkili olmuştur.

37 *Politika*'nın Arapçaya henüz tercüme edilmemiş olması, *Politika*'nın yerine
Sirru'l-Esrâr'ın Aristoteles'in siyasete dair eseri olarak literatür içinde yer
almasına neden olmuştur.

38 Süleymaniye Ktp., Lâleli bölümünde 1610 numaralı yazmada, *Sirru'l-Esrâr*,
Yuhanna İbn el-Bitrîk tarafından Yunancadan doğrudan Arapçaya tercüme
edildiği ifade edilmiştir. Ayrıca Rumca yerine Süryaniceye aracılığıyla Arap-
çaya aktarıldığı iddiaları da bulunmaktadır. İncelediğimiz üç yazmadan ikisi
Yunancadan Rumcaya Rumcadan da Arapçaya çevrildiği yönündedir. bk.,
Süleymaniye Ktp., Hamidiye nr. 1463; Hüsrev Paşa nr. 303; Süryaniceye
çevrildiği hakkındaki iddialar için bk., Bedevî, *age.*, s. 39 vd.

39 Manzalaoui, Mahmoud, "The Pseudo-Aristotelian 'Kitâb Sîr al-as-
rar'. Facts and Problems," *Oriens*, XXIII (1974), s. 159. (Manzalaoui,
1954 yazında Bedevî'nin ifadesine göre özel bir gözetim ve denetim bilgileri edindiğini

Eser hakkındaki ilk bilgiyi İbn Cülcül'ün (öl. 384/994) eserinde görmekteyiz.⁴⁰ Yuhanna İbn el-Bıtrık'in esere nasıl ulaştığına dair yukarıdaki hikâyeye yer veren İbn Cülcül, Yuhanna İbn el-Bıtrık'i tanıtırken tercümede iyi olduğunu, manaları düzgün yerleştirdiğini ifade ederek, mütercim için *bâki*⁴¹ ifadesini kullanır. İbn Cülcül'ün bu değerlendirmelerine karşılık İbn Ebî Usaybia, Yuhanna İbn el-Bıtrık'in iyi Arapça bilmediğini söylemektedir.⁴² Mahmut Kaya ise Yunanca bir kaynağa dayandığı kabul edildiği takdirde, eserin elimizdeki mevcut şekliyle Yuhanna İbn el-Bıtrık'in kaleminden çıktığını, bunun kitabın Halife Me'mûn'a takdim edilişinden de sezilebileceğini düşünmektedir.⁴³ Mütercimin müellif olduğu yönündeki bu iddia, metnin tarihsel seyrine bakıldığında pek mümkün görünmemektedir. Eserin muhtevastaki zenginliğe dikkat edildiğinde geniş bir literatürden süzülerek oluştuğu ve zaman içerisinde başka şahısların da bu esere katkıda bulunduğu kanaati güçlenmektedir. Nitekim yazmalar arasındaki farklılıklar da bunu göstermektedir.

2. Tarihsel Süreçte Sırru'l-Esrâr

Sırru'l-Esrâr'ın tarihsel süreçteki yeri ele alınırken öncelikle eserin İslâm felsefesi geleneğindeki seyrinin incelenmesi gerekir. Çünkü eserin bulunan en eski yazma metinlerine, ilk

ifade etmektedir.)

40 İbn Cülcül, *Tabakâtül-Etubbâ ve'l-Hükemâ*, (thk. Fuad Seyyid), 2. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 25-27.

41 Bu ifade onu çok fazla tanıtmamaktadır. "Bâki" kelimesinin, "ayrı ayrı ve ağır konuşan, kekeme ve yabancı bir aksanla konuşan" anlamına geldiği belirtilmiştir. bk. Manzalaoui, agm., s. 160

42 bk., İbn Ebû Usaybia, *Uyunül-Enba fî Tabakâti'l-Etubba*, thk.: Nizar Rıza, Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, [ty.], s. 282

43 Kaya, Mahmut, s. 296. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olarak İslâm dünyasında rastlanmaktadır. Her ne kadar eserin Yuhanna İbn el-Bitrik tarafından Yunancadan Rumcaya, Rumcadan de Arapçaya çevirildiği bilinse de bilinen en eski yazma metinler Arapçadır. Yunanca veya Süryanice⁴⁴-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 hâlinde olan nüshalarının nasıl oluştuğu sorusuyla ilgili çeşitli varsayımlar bulunmaktadır. Bunlar iki farklı teori hâlinindedir: Birinci teorinin sahibi olan Steinschneider ve Förster'e göre *Sırru'l-Esrâr*'ın kısa olan versiyonu, onun uzun versiyonunun kısaltılmış hâlidir. İkinci teorinin sahipleri Steele, Fulton ve Bedevî'ye göre ise eserin kısa versiyonu ile uzun versiyonu birbirinden bağımsız olarak gelişmiştir.⁴⁵ Ayrıca eserin kısa formunun, Batı redaksiyonu; uzun formunun ise Doğu redaksiyonu olduğu şeklinde görüşler bulunsada bu iddiaları destekleyen hiçbir kanıt bulunmamaktadır. En eski kısa formun yazma nüshalarının tamamı hep Doğu kökenlidir.⁴⁶

Eserle ilgili problemleri ikiye ayırarak incelemekte yarar vardır: 1) Eserin yazılışının muhtemel olduğu tarihleri belirleme ve eserin ortaya çıkış tarihi, 2) Metin hâline getirilme süreci. Eserin ortaya çıkışı şu üç şekilde olabilir: (a) Metin ya tek parça

44 Rumca yerine Süryanice aracılığıyla Arapçaya aktarıldığı iddiaları bulunmaktadır. bk. Bedevî, *age.*, s. 39 vd.

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

46 Grignaschi, *age.*, s. 11-12. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olarak belli bir tarihte, belli bir kişi tarafından yazılmış olabilir. (b) Yahut bir kişi tarafından, başka müelliflerin yazdığı başka başka eserlerin bölümlerinin bir araya getirilmesiyle oluşmuş olabilir. (c) Veyahut da eserin mevcut hâline her seferinde başka eklemeler yapılarak eser geliştirilmiş olabilir.⁴⁷ 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 Arapçaya geçtiği düşünülmektedir. Küçük bir ihtimalle eserin aslının Süryanice olduğu da iddia edilmiştir. Rubens Duval⁴⁸ ve A. Baumstark⁴⁹ *Sırru'l-Esrâr*'ın kaybolan Süryanice bir kaynağa dayandığını iddia ederken; Bedevî'ye göre bu iddiayı destekleyecek deliller bulunmamaktadır. Zira eserin aslı Süryanice bir kaynağa dayansaydı Yuhanna İbn el-Bıtrık'in, eseri "Yunancadan Süryaniceye çevirdim." ifadesi anlamsız olurdu.⁵⁰ Nitekim Yuhanna İbn el-Bıtrık'in çevirdiği bilinen bir *Sırru'l-Esrâr* yazmasında, eserin Yunancadan Arapçaya doğrudan çevrildiği bilgisi yer almaktadır.⁵¹ Eserin Rumca aracılığıyla Arapçaya aktarıldığı da yazmalarda görülmektedir.⁵² Ayrıca bugüne kadar eserin Süryanice ya da Rumca bir yazmasına rastlanmamıştır.

47 Manzalaoui, agm., (*Oriens*) s. 160.

48 Bedevî, age., s. 39'dan naklen, Rubens Duval'in iddiası için bkz; *La Littérature Syrienne*, Paris, 1899

49 Bedevî, age. s. 39'dan naklen A. Baumstark'ın iddiası için bkz; *Geschichte Der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922.

50 Bedevî, age., s. 39 vd.

51 bk. Süleymaniye Ktp., Laleli nr. 1610, vr. 3b.

52 bk. Süleymaniye Ktp., El-Hıfâ, nr. 1463, f. 10v, Başlang. 303.

Metnin tarihsel mantığına (Aristoteles'ten İskender'e hitaben yazıldığı iddialarına) bakılarak yazılış tarihinin MÖ 322'yi geçmemesi gerektiği düşünülmelidir.⁵³ Eserde pek çok referansa rastlanabilir. Ancak eser, çeşitli geleneklere verdiği referanslara rağmen, ne yazılış tarihi ne de hakkında bilinmeyen diğer detaylar hakkında fikir vermektedir.⁵⁴

İslâm düşüncesinde *Sırru'l-Esrâr* hakkındaki ilk bilgiye, İbn Cülcül'ün (öl. 384/994) *Tabakât*'ında rastlanır.⁵⁵ Daha sonra İbn Ebî Useybia'nın (öl. 668/1270) *Uyûnü'l-Enba* eserinin Âdâbü'l-Aristutâlis başlığı altında *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan ve eserin özü olduğu bilinen sekiz cümlemin yer aldığını görüyoruz.⁵⁶ Ayrıca İbn Ebî Useybia, Aristoteles'in eserlerini aktarırken *fî Tedbiri'l-Müddün* adlı eserin, 8 veya 10 makaleden meydana geldiğinden söz eder.⁵⁷ İbn Ebî Useybia, *Sırru'l-Esrâr*'ın 8 ve 10 makaleden oluşan iki nüshasını belirtmiş olabilir.

İslâm düşüncesinde ahlâk ve siyaset konusunda eser veren düşünürlerin metinlerinde de *Sırru'l-Esrâr*'dan pasajlar görmekteyiz. Celâleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâli* adlı eserinde "Aristoteles'in nasihatleri" başlığı altında bu eserden derlenmiş pasajlara yer verilmiştir.⁵⁸ Kınalızâde'nin (öl. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâi* adlı eserinin üçüncü kısmının son sayfalarında "Aristoteles'in nasihati" başlığı altında *Sırru'l-Esrâr*'ın adaletten bahseden üçüncü bölümü yer alır. *Sırru'l-Esrâr*'ın üçüncü bölümünde yer

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

54 Manzalaoui, agm., (*Oriens*), s. 159-160.

55 İbn Cülcül, *age.*, s. 26.

56 *Uyûn*, s. 103.

57 *Uyûn*, s. 104.

58 Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, s. 325-331. Erişim - <https://rantey.org>

alan ve eserin özü mahiyetindeki sekiz lafzın yer aldığı şekil, *Ahlâk-ı Alâî*'de "adalet dairesi" şeklinde isimlendirilerek aynen aktarılmıştır.⁵⁹ Bu sekiz cümle, İbn Cemâa'nın (öl. 733/1333) *Tabrirü'l-Ahkâm* adlı eserinde de görülmektedir.⁶⁰ İbn Cemâa'nın ilmî neşri yapılmış olan bu eserinde yer alan sekiz cümle, referans olarak bazı eserlerin adını vermektedir.⁶¹ Kaynak olarak gösterilen bu eserler arasında *Sırru'l-Esrâr* bulunmamakta, verilen eserlerin tarihine bakıldığında ise bunların tamamının *Sırru'l-Esrâr*'dan sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu da eserden beslenen pek çok kaynak metnin bulunduğunu göstermektedir.

Eserden alıntı yapan müellifler, *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'e aidiyeti konusunda şüphe duymamışlardır. Ancak İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde *Sırru'l-Esrâr*'a iki göndermede bulunarak eserin Aristoteles'e aidiyeti noktasında şüphe taşıdığını ifade etmektedir.⁶² İbn Haldûn, *Sırru'l-Esrâr*'a şüpheyile 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

59 bk., Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (bir mücellette üç cilt şeklinde), Fotokopi nüshadır. Ayrıca bk., Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Haz: Mustafa Koç), Klasik Yay., İstanbul, 2007, s. 539.

60 İbn Cemâa, *Tabrirü'l-Ahkâm fî Tedbiri Ehli'l-İslâm*, (nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed), 3. baskı., Devha [Doha] : Dârü's-Sekâfe, 1988, s. 70.

61 Krş.; Turtûşî (öl. 520/1126), *Sirâcü'l-Mülûk*, s. 43; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1201), *el-Misbâhu'l-Mudî fî Hilâfeti'l-Mustazi*, (thk. Naciye Abdullah İbrâhim), s. 215; Ebü'l-Feth İbşihî (öl. 850/1446), *el-Müstetraf fî Külli Fenin Müstezraf: el-Âdâb ve'l-Hikem*, s. 91; İbn Cemâa, *Müstenidül-Ecnâd fî Âlâti'l-Cihâd; Muhtasar fî Fazli'l-Cihâd*, (thk. Üsâme Nasır Nakşibendi), s. 110.

62 Bu şüpheler için bk. *Mukaddime*, İbn Haldûn; (haz. Süleyman Uludağ), I, s. 403,659. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olduğu yanılığı 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 mal ettiklerini ifade ederek eserin İslâm düşüncesindeki algılanışı üzerinden yapılan spekülâtif yaklaşımları izah etmektedir.⁶³ 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 algılanmıştır.

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 (öl. 1294) 1243'te *Sırru'l-Esrâr*'ın Latince çevirisini şerhetmiştir.⁶⁴ Bu şerh, Robert Steele tarafından 1920'de Latince olarak yayımlanmıştır.⁶⁵ Eserin Arapçadan modern İngilizceye çevirisi, İsmail Ali adlı bir Mısırlı tarafından yapılmıştır.⁶⁶

Eser Arapçadan Farsçaya, İspanyolcaya (Kastillanca), iki kez İbrâniceye ve Latinceye tercüme edilmiştir. Latineden de doğrudan Batı Avrupa dillerine aktarılmıştır. İtalyanca, Almanca, İspanyolca Fransızca, İngilizce (bu dilde birkaç tercüme bulunmaktadır) ve Osmanlıcaya tercüme⁶⁷ edilmiştir. İbn Arabî

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

64 Bedevî, *age.*, s. 46.

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

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

67 Eserin Osmanlıca tercümesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nâdir Eserler

de bu eseri şerhetmiş ve antropolojisini (insan anlayışını) sunmak için kullanmıştır.⁶⁸

Eserin Latinceye girişi 1200'den hemen sonradır. *Sırru'l-Esrâr*'ın ilk Latince çevirisi, Tripolili Philip tarafından yapılmıştır.⁶⁹ Diğer Avrupa dillerine çevirisi de Latince'den yapılmıştır. Forster, Batı Avrupa kütüphanelerindeki tüm Latince çevirilerden 207 eseri listelemiştir. Bu sayı, günümüze kadar kataloglar hâline getirilenleri içermiyordu (sadece o zamanki sayıyı vermektedir); 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.⁷⁰

Albertus Magnus da *Sırru'l-Esrâr*'a müracaat eder. Michael Scot, *Doğal Sırlar* adlı eserinin fizyonomi bölümünde *Sırru'l-Esrâr*'ı izlemiş görünmektedir⁷¹ Eserin sahip olduğu gizem, ona yaygın bir kullanım sahası oluşturmuş durumdadır. Bu gizemli eserin beslendiği kaynakları görebilmemiz, eseri anlamamıza yardımcı olacaktır.

3. Sırru'l-Esrâr'ın Kaynağı Hakkındaki İddialar

Sırru'l-Esrâr'ın kaynaklarını delillendirmede güçlük çeken araştırmacılar, her ne kadar metnin karakterini ortaya çıkarmaya

Bölümü'nde bulunmaktadır. Çalışmamıza başladığımız tarihlerde tadilâtta olan kütüphanenin henüz faaliyete geçmemesi nedeniyle, eserin Osmanlıca tercümesini görüp inceleyemedik.

68 Grignaschi, M., agm., s. 8

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

70 Manzalaoui, agm., s. 84 vd.

71 Manzalaoui, agm., s. 85

çalışmalar da eserin hangi döneme ait olduğu hakkında net bir kanaate ulaşamamışlardır. Manzalaoui, eserin pek çok kültür çeşitliliği içermesi sebebiyle, bir kültür temsilcisi hâline dönüştüğünü düşünmektedir.⁷² Muhtevasında Hint, Fars, Yunan, Rum, Süryani gibi medeniyetlerin izlerini taşımasının yanında Mecûsî 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 *Sırru'l-Esrâr*'ın yüzyıllarca Aristoteles'in bir eseri olarak bilinmesi Yunan medeniyetine; eserde 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 itibarıyla eklektik bir yapı arz etmektedir.

Sırru'l-Esrâr'ın Aristoteles'e Âidiyeti

Büyük İskender ve hocası Aristoteles'in ölümlerinden sonra Grek kültürünün hâkim olduğu Mısır, Suriye, Roma ve İspanya gibi Akdeniz ülkelerinde mahallî kültürlerle karışmış olarak devam eden Yunan felsefesine *Helenistik felsefe* denilmektedir. Bu bölgelerde daha çok milattan sonra Platon, Plotinus ve Proklus'un eserleri Aristoteles'in eserleriyle karıştırılmış ve bunlar sonradan da Aristoteles'e mal edilmiştir.⁷³

İslâm'da felsefî ahlâkın gelişmesinde önemli bir yere sahip olan eserler Galen, Porfiryüs, Aristoteles ve diğerlerine atfedilen

72 Manzalaoui, agm., s. 83

73 Kaya, Mahmut, s. 282 Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ve 9. asrın ortaları gibi erken bir dönemde Arapçaya tercüme edilen önemli sayıdaki eserlerdir. Bu eserler ahlâk filozofları üzerinde doğrudan etkide bulunarak onların ahlâkî eylemlerini, doğru ve yanlış anlayışlarını, fazilet, mutluluk ve diğer ahlâkî meseleler hakkındaki görüşlerini de belirlemiştir.⁷⁴ *Sırru'l-Esrâr* bu eserler arasında, İslâm'da felsefî ahlâkî doğrudan etkileyen bir eser olması açısından önemlidir.

Gerek Batı gerek İslâm düşünce tarihine bakıldığı zaman Aristoteles-İskender ikilisi muazzam bir başarının sembolüdür. Bu ikili etrafında pek çok efsanevî anlatı içeren bir literatür oluşmuştur. Nitekim Aristoteles ve İskender arasındaki diyalog çerçevesinde bir siyâsetnâmenin oluşturulmuş olması doğaldır. Sekiz yıl süreyle (MÖ 343/2-335/4) İskender'i eğiten Aristoteles'in ona neler okuttuğu kesin olarak bilinmiyorsa da hocasının talebesine o gün için geçerli olan siyaset, hitabet ve edebiyat konularında ders verdiği kolayca tahmin edilebilir. Ancak *Muntahab Sıvân el-Hikme*'de yer alan bir ibareye göre Aristoteles, İskender'le diyalog şeklinde ders yapmaktaydı. Bunun için de günü dörde ayırmıştı: Birinci bölümde adalet, ikinci bölümde hüküm (idare), üçüncü bölümde askerlik ve yiğitlik, dördüncü bölümde ise ahlâk konularında tartışıyorlardı.⁷⁵ 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 Tedbir el-Mülk* gibi çeşitli başlıklar taşımaktadır.⁷⁶ Mahmut Kaya, bu

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

75 bk. Sicistânî, *Muntahab*., Köprülü Kütüphanesi, 902 numaralı yazma vr. 20b (5-7), naklen, Kaya, *age.*, s. 38.

76 Kaya, *age.*, s. 304. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

mektuplaşmanın tamamen Helenistik çağın ürünü olup İskenderiye okulu aracılığıyla Şark dünyasına yayılmış uydurma metinler olduğunu ifade eder.⁷⁷ Kaya, İslâm dünyasında genel kültür ve felsefe tarihi mahiyetindeki eserlerde ve çeşitli yazma mecmualar içinde Aristoteles'e atfedilen bu mektupların, genellikle ahlâk ve siyaset konularında İskender'e hitaben yazılmış öğütler olduğunu ve *Sirru'l-Esrâr*'da da bu mektuplardan birçoğunun bulunduğunu belirtir.⁷⁸ Mektupların bir kısmı bu eserde yer almış olsa da metnin içeriğindeki zengin tema, ana kaynağın bu mektupların da ötesinde olduğu göstermektedir.

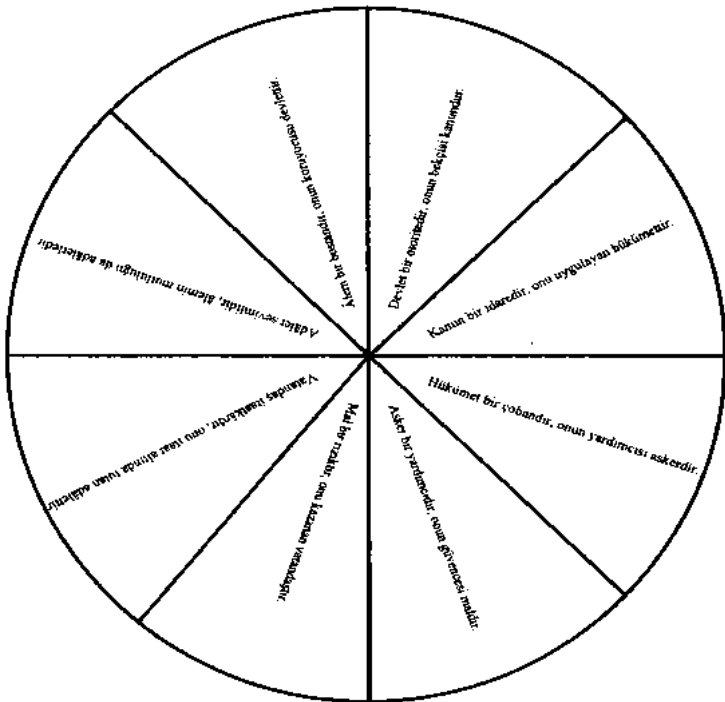
Sirru'l-Esrâr, Aristoteles'in eserlerini ve üslubunu yansıtmaya da eserlerinden tamamen uzak da değildir. Metnin oluşumuna katkıda bulunan kişi veya kişiler Aristoteles'e nispet ettikleri bu esere katkıda bulunurken, Aristoteles'in eserlerinden habersiz olmadıklarını göstermektedirler. *Nikomakhos'a Etik*'in dördüncü kitabında yer alan cömertlik, savurganlık ve cimrilik kavramları *Sirru'l-Esrâr*'ın birinci bölümünde tanımlanmış ve melikler bu özelliklere göre sınıflandırılmıştır.⁷⁹ Metnin muhtelif pasajları, bazı kavram ve tanımlamaların doğrudan veya dolaylı olarak Aristoteles'ten etkilendiğini göstermektedir. Ancak biz bu çalışmamızda sınırlarımızı aşmamak için metnin Aristoteles'in eserleriyle birtakım benzerlikler barındırdığına değinmekle yetineceğiz.

77 Kaya, *age.*, s. 42.

78 Kaya, *age.*, s. 304.

79 Krş., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara, 1997, s. 65-71; *Sirru'l-Esrâr*, Bedevî, *age.*, s. 73 vd. (Bedevî'nin neşrinde yer alan *Sirru'l-Esrâr* ile *Nikomakhos'a Etik* arasında ilişkiyi ifade edeceğiz.)

Aristoteles ve *Sırru'l-Esrâr* arasında ilginç olan bir başka bağlantı da Aristoteles'in mezarı hakkındaki iddialardır. İlk kez İbn Cülcül'ün *Tabakâtü'l-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 cümlelin yazılmasını vasiyet etmiştir:⁸⁰



Şekil 1: Sırru'l-Esrâr'ın Müellifi

Sırru'l-Esrâr'ın müellifi, aşağıdaki sekiz cümlelin eserin özeti ve esası olduğunu belirtir.

“Âlem bir bostandır, onun koruyucusu devlettir.”

“Devlet bir otoritedir, onun bekçisi kanundur.”

“Kanun bir idaredir, onu uygulayan hükûmettir.”

“Hükûmet bir çobandır, onun yardımcısı askerdir.”

“Asker bir yardımcıdır, onun güvencesi maldır.”

“Mal bir rızıktır, onu kazanan vatandaştır.”

“Vatandaş itaatkârdır, onu itaat altında tutan adalettir.”

“Adalet sevimlidir, âlemin mutluluğu da adaletledir.”⁸¹

İbn Cülcül, bunların felsefî ve siyâsî sözler olup kendisinden önceki her cümleinin son kelimesinin, ikinci cümleinin başında yer alarak açıklandığını ifade eder.⁸² Bu sekiz cümleinin 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.⁸³ Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinin üçüncü kısmının son sayfalarında, bu şekli “Aristoteles'in nasihati” başlığı altında “adalet dairesi” is-

81 bk. SE, Bedevî, *age.*, 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.

82 İbn Cülcül, *Tabakât.*, s. 26 vd.; ayrıca bk. İbn Ebî Useybia, *Uyûn.*, 103'teki sekizgen şekil ve çevresindeki yazı; Şehrezûrî, *Nüzbe.*, vr. 92b (10-12).

83 *Uyûn.*, s. 103. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

miyle görmek mümkündür.⁸⁴ İbn Cemâa da *Tahrîrü'l-Ahkâm*'da farklı referanslar vererek bu cümlelere yer verir.⁸⁵

Aristoteles, ahlâk ve siyaseti 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: Bilim, kendi kendisi için araştırıldığında **teorik**, davranışlarımız için kurallar koymak üzere araştırıldığında **pratik**, faydalı ya da güzel ve iyi şeyleri yaratmak için araştırıldığında ise **poetiktir**. Ona göre pratik bilimlerin en yücesi diğer ilimlerin kendisine bağlı olduğu **politikadır**, daha doğrusu toplum bilimidir. 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 meselesini ifade etmektedir.⁸⁶ Aristoteles'in, karakterin ahlâk üzerindeki etkisine vurgusu, yani “ilm-i firâset” *Sırru'l-Esrâr*'ın ikinci bölümünde yer alır. Bu bölüm, Aristoteles'in firâsete dair bir eseri olarak, müstakil yazmalar hâlinde yaygınlık kazanmıştır.⁸⁷

İslâm ve Batı düşüncesinde yüzyıllar boyunca Aristoteles'e nispet edilegelen *Sırru'l-Esrâr*'ın muhtelif yansımaları olmuştur. *Sırru'l-Esrâr* ve diğer apokrif-Aristoteles literatürünün tesir sa-

84 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 49; ayrıca bk. *Ahlâk-ı Alâî*, Kınalızâde Ali Çelebi, (Haz: Mustafa Koç), s. 539.

85 bk. Dipnot 61-62.

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

87 Mesela bk. Süleymanî, *Kitâb-ı Ahkâm*, s. 242; Râşidî, *Kitâb-ı Ahkâm*, s. 513.

hasının belirlenmesi felsefe tarihinde ihmal edilmemesi gereken en önemli konulardan biridir.

Sırru'l-Esrâr'ın İhvân-ı Safâ Risâleleri'nden Biri Olması

İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i ahlâk merkezlidir. Her ne kadar bu *Risâleler*'de yazılanlardan teorik olarak bir *ahlâk felsefesi* çıkarılamazsa da, bu büyük felsefe külliyyâtının üzerine oturduğu temel onları ahlâk ilminin önemli bir köşe taşı hâline getirmektedir.⁸⁸ Fizik dâhil tüm ilimlerin gayesinin, “nefsin temizlenip arındırılması disiplininin ibaret olduğu” düşünülen ahlâk ilminin muhtevasına ircâ edilmesi bunun göstergesidir.⁸⁹ *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan kozmolojiden dolayı araştırmacılar, bu eserin *Risâleler*'den bağımsız olmadığı fikrine yönelmişlerdir.

Ahmet et-Terîkî'nin, Abdurrahman Bedevî'nin eserini müstakil bir kitap olarak yayınlaması, dikkatleri yeniden *Sırru'l-Esrâr*'ın *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nden biri olduğu iddiasına çekmiştir. Nitekim Terîkî'nin, kitabı *Sırru'l-Esrâr li-Tê'sisi's-Siyâse ve Tertibi'r-Riyâse li-İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ* olarak isimlendirmesi *Sırru'l-Esrâr*'ı *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nden biri gibi göstermektedir. Terîkî'nin bu indirgemeci yaklaşımı, metin üzerinde yapılan titiz bir araştırmanın neticesine dayanmamaktadır. 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,

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

89 Kutluer, *age.*, 302-308. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Abdurrahman Bedevî'nin tahkîkinin yeniden yayımlanmasının gerekliliğini düşünerek bu eseri neşrettiğini kitabın giriş kısmında belirtmektedir.⁹⁰

Gerçekte de *Sırru'l-Esrâr*, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* ile birtakım benzerlikler taşımaktadır. Manzalaoui de *Sırru'l-Esrâr*'ın *İhvân-ı Safâ* ile benzerliklerine vurguda bulunur ve makalesinde kısa bir karşılaştırma yapar.⁹¹ Ancak bu benzerlik, söz konusu eserin *Risâleler*'in bir parçası olduğu anlamına gelmemektedir. *Sırru'l-Esrâr* ve *İhvân-ı Safâ Risâleleri* arasında tespit edilen birtakım paralel unsurların sebebi, her iki eserin de Yeni Platoncu düşüncenin ana öğelerini taşıması olabilir. Ancak bu, benzer kaynaklardan etkilendiği açık olan iki eserden birinin diğerine indirgenmesini gerektirmez.

Eserin Eklektik Bir Metin Olması

Sırru'l-Esrâr bir bütün olarak Aristoteles'e nispet edildiği gibi, eserin bazı bölümleri de müstakil risâleler hâlinde ve farklı risâlelermiş gibi Aristoteles'e nispet edilmiştir. Eserin, “el-Firâse”, “el-Gâlib ve'l-Mağlûb” başlığını taşıyan kısımları 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.⁹² “Kitâb el-Gâlib ve'l-Mağlûb”

90. bk., Ahmet et-Terîkî, *Sırru'l-Esrâr li-Tè'sîs-i-Siyâse ve Tertibîr-Riyâse li-İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, Beyrut, 1983, s. 11.

91. bk., Manzalaoui, agm., *Oriens*, s. 176-199.

92. 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 İskender olduğu zannedilerek tasnifi bu

adıla ve yine Aristoteles künyesiyle müstakil bir nüsha olarak kütüphane kataloglarında yer alan yazmalar da *Sirru'l-Esrâr*'ın IX. makalesinden ibarettir.⁹³ Rivayete göre Aristoteles “Kitâb el-Gâlib ve'l-Mağlûb” adlı eserinde öğrencisi İskender’e öğütler vermiş, ona savaşta hangi tarafın gâlip geleceğini ve mağlûp olacağını önceden tahmin etmenin ve böylece dünyaya hâkim olmanın yollarını ve savaş tekniğini öğretmiştir.

Yapısal olarak eklektik bir görünüm arz eden eser, oluşum sürecinde de eklektik bir yapıya sahip görünmektedir. *Sirru'l-Esrâr*'ın kökenindeki etkin unsurların çeşitliliği onun eklektik bir metin olması yönündeki düşüncüyü güçlü kılmaktadır. Grignaschi «L'origine et les Métamorphoses du Sîr al-'asrâr (Secretum secretorum)» başlıklı makalesinde, eserin kökeniyle ilgili 1966 ve 1967 yıllarında yazdığı iki makalesine atıflarda bulunur.⁹⁴ Söz konusu müellif bu makalelerine dayanarak eserin *Kitâb es-Siyâse*'den türeyen, Aristoteles'in İskender'e gönderdiği mektupların bir versiyonu olduğunu söyler.⁹⁵ M. Wikander'in bu konudaki

şekilde yapılmıştır. Yazma sahipleri, genelde bir eseri tasnif ederken metnin muhtevasını hatırlatıcı isimler kullanırlar. Firâset risâleleri için ayrıca bk., Süleymaniye Ktp.; Ayasofya nr. 2475; Fatih nr. 513.

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

94 Grignaschi, M., agm., s. 8; ayrıca bk. *Bulletin D'études Orientales*, XIX, (1965-1966), Damas, in-4° br., 345 pages, 2 planches hors texte. M. Grignaschi, “Les Rasa'il Aristatalisa 'ila-I-Ishandar” de Salim Abu-l-'Ala. M. Grignaschi: “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 abû-l-'Alâ”, *Museon*, 80, 1967.

95 Grignaschi, M., agm., s. 8. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

hipotezi ise *Sırru'l-Esrâr*'ın bir Hint eseri olan "*Arthaçāstra*"dan⁹⁶ geldiği yönündedir.⁹⁷

Bir siyâsetnâme olan eserin kökeni, en eski İslâmî siyâsetnâme olan *Siyâset el-Âmmiyye*'ye de dayandırılmıştır. Bu siyâsetnâme, Hişâm b. Abdülmelik'in kâtibi Sâlim Ebu'l Alâ'nın çevresinden Hermetik bir yazar tarafından yazılmıştır. Bu Hermetik yazar, siyâsetnâmeyi yazmak için siyaset teorilerini aldığı İran siyaset geleneğinden ve klâsik Bizans literatüründen, Aristo'nun *Nikomakos'a Etik* eserinden, Helenistik ve Hermetik "Logoiler"den ilham almıştır. *Siyâset el-Âmmiyye*'nin devamı gibi görülen *Kitâb es-Siyâse*, Nasûh Nevâlî'nin⁹⁸ şerhinde varlığını sürdürmüştür. *Kitâb es-Siyâse Siyâset-i Âmmiyye* ile *Sırru'l-Esrâr* arasında bir ge-

96 Bu eser, Hind bilgisi Kautiliya'nın devlet yönetimi ve toplumsal ahlâk konularını içeren bir eserdir. Siyaset veya hükümet bilimini, diğer bilimlerin kaynağı olarak gösteren "*Arthaçāstra*" adlı esere göre, insanlar içinde bulundukları 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 bulunur. Özetle *Arthaçāstra*, kuvvetli bir devletle, halkın isteklerine uygun, yetkilerini kötüye kullanmaktan sakınan bir hükümetin bağdaştırılmasını sağlayacak esasları açıklamaktadır. bk. Mahmut Arslan, "Eski Hind Siyaset Felsefesine Genel Bir Bakış", *Felsefe Arşivi*, 26. sayı, İstanbul, 1987, s. 131. Mahmut Arslan'ın bu makalesinde, MÖ 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, bk. Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, (çev.: Sedat Umran), Ruh ve Madde Yay. İstanbul, 1992, s. 134-135.

97 Grignaschi, agm., s. 9.

98 Nevâlî'nin *Ahlâk-ı Nevâlî* adıyla Sokulu Mehmet Paşa'ya takdim ettiği eser, kısmen *Sırru'l-Esrâr*'ın tercümesidir. M. Kaya, age., s. 296. bk. İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Arşivi - <https://rantey.org>

çış sağlamıştır.⁹⁹ Grignaschi'ye göre *Kitâb es-Siyâse*, Sâsânî siyâsî geleneği ve İhvân-ı Safâ düşüncelerinin *Siyâset-i Âmmiyye*'ye eklenmesiyle oluşmuştur. Ancak *Kitâb es-Siyâse* çok ilgi uyandırmamış *Sırru'l-Esrâr*'ın gölgesinde kalmıştır.¹⁰⁰ Eserin serüvenini aktarmaya çalışan Grignaschi'ye göre metni önemli kılan içerdiği bilgiler değil daha sonra maruz kaldığı değişimlerdir.¹⁰¹

İbn Arabî'nin adını vermeyip sadece bir “Hakîm” dediği *Sırru'l-Esrâr* müellifi hakkında Nyberg, *İnşâü'd-Devâir, Ukletü'l-Mütevîz ve Tedbîrât-ı İlâhiyye* kitaplarının tahkikli neşrinde, eserin Aristoteles tarafından yazıldığını ve Yuhanna b. Bitrîk tarafından Arapçaya tercüme edildiğini ifade etse de R. Foerster'in isbatladığı gibi bu iki görüş de doğru değildir. Bu eser, milâdî 10 veya 11. yüzyılda muhtelif kaynaklardan derlenmiştir.¹⁰² Nyberg'in bu tespiti eserin kökeni ile ilgili araştırmalarda açık uçlu görüşü temsil etmektedir. Muhtevasındaki çeşitlilik ve yapısı incelendiğinde eserin kökeninin bir kaynağa indirgenmesi mümkün görünmemektedir.

4. Sırru'l-Esrâr'ın Muhtevası

Eserin esas muhatabı Makedonya kralı İskender'dir. Bu hâliyle eser, Aristoteles'ten İskender'e siyaset, nasihat ve tabii güçleri de içeren pratik tavsiyelerden örülmüş bir siyâsetnâme görünümündedir.¹⁰³ Eserin büyük bir bölümü devlet yönetimi ve

99 Grignaschi, agm., s. 9.

100 Grignaschi, agm., s. 9

101 Grignaschi, agm., s. 10

102 *Tedbîrât* neşrinden naklen H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des İbn al-Arabî*, Leiden, 1919, s. 15

103 Nitekim bazı yazma tasniflerinde *Sırru'l-Esrâr*, “Siyâsetnâme” olarak nitelendirilmiştir. Örneğin Süleymanîye Kütüphanesi, Hıristos Paşa 803 numaralı yazma.

kişisel sağlığa dair ilkeleri işler. Ancak sayfalarında doğal büyüye de rastlanmaktadır. Eserde ayrıca 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 ilâhî sırları ifşâ etmemesi konusunda uyardırmaktadır.¹⁰⁴ Farklı konularda geniş bir yelpaze sunan metnin muhtevası genel olarak şu şekilde özetlenebilir:

A) Kralların Çeşitleri, Cömertliklerine Göre Sınıflandırılması

B) İdare (yönetim)

a) İdareciye yakışır hâl ve hareketler

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) Adalet

D) Elçiler

a) Teori

b) Pratik Nasihat

c) İnsan ve Hayvanların Benzerlikleri

d) Yahûdi 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) Ebced (Cifr)

J) Okült Bilim

a) Teori

b) Yıldızlar

c) Tılsımlar

d) Filozofların Taşı

e) Zümrüt Masa

f) Hakkâk, Kıymetli Taş Kesici

g) Bitkisel

h) İkinci Ebced

Bu taslak eserin on bölümden oluşan uzun şeklidir ve Be-devî'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.

Siyâsî-Ahlâkî Yapı

Siyâsî bir yapı çoğunlukla otoritenin iradesiyle şekillenir. Amacı huzur, sükûnet ve mutluluk olan bir idarede otoritenin birtakım görev ve sorumlulukları bulunmaktadır. Özellikle klâsik dönemde bilge kişilerce kaleme alınan siyâsetnâmeler, döneminin otoritelerine görevlerini hatırlatmakta ya da idarenin düzene kavuşturulması için bir dizi tavsiyeler içermektedir. Bu tavsiyeler, hem siyasete hem de ahlâka dair tavsiyelerdir.

Sırru'l-Esrâr, güçlü bilge Aristoteles'ten güçlü Kral Büyük İskender'e sunulan tavsiyeler şeklindedir. Bu tavsiyelerden ilki cömertlik ve cimrilik kavramlarının tanımlanması ve kralların bu özelliklere göre sınıflandırılmasıdır. Buna göre bir kral, ancak eserde anlatılan dört sınıftan birine dâhil edilebilir.¹⁰⁵ Krallar kendine ve tebasına karşı cömert olanlar; kendine cömert, tebasına karşı cimri olanlar; kendine karşı cimri, tebasına karşı cömert olanlar ve hem kendine hem de tebasına karşı cimri olanlar şeklinde sınıflandırılmıştır.¹⁰⁶ Eserde, Rum, Hint ve Farslıların bu konudaki düşüncelerine yer verilerek cimriliğin krallara yakışır bir tutum olmadığı ifade edilir. Tebasına cimrilik gösteren ve harap olan Henânc¹⁰⁷ kralının âkıbeti anlatılarak âdil bir idarenin zorluğuna vurguda bulunulur.¹⁰⁸

Kralların cimrilik ve cömertlik tasnifinden sonra ikinci bölümde bir krala dört şekilde itaat edildiği belirtilir: Boyun eğmek, sevgiduymak, onu gönülden istemek ve ondan korkmak.¹⁰⁹ İnsanların problemlerini sona erdirmek, zulmü kaldırmak, ihtiyaçlarını gidermek onları söz ile oyalamadan yapılmalıdır. Çünkü halkın ihtiyaçları hemen karşılanmazsa konuşmalar artar. Halk konuşmaya başlarsa yönetimle ilgili hususlarda fiilî olarak

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

106 *Sırru'l-Esrâr*, Bedevî, A. age., s. 73.

107 *Sırru'l-Esrâr*'da Henânc ülkesi, 'kralların kendi malları ile yetinmeyip halkın elindekilere göz dikmeleri sonucu Allah tarafından kuvvetli bir rüzgârla yok edildiği' şeklinde anlatılır. bk., SE, Bedevî, A. age., 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.

108 SE, Bedevî, age., s. 73-74.

109 SE, Bedevî, s. 80. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

da harekete geçer. Kralın heybeti memleketin bereketi ve aydınlığıdır.¹¹⁰ Halkın istekleri halkı oyalamadan karşılanırsa halk da ayaklanmaz ve mevcut iktidarın sürekliliği sağlanır. İstikrarlı bir idarede ülkenin huzur ve bereketinin artacağı yönündeki inancı pek çok siyâsetnâmede görmekteyiz.

Kral, idareyi kendisi için değil, güzel hatırlanmak için istemelidir. Krallığın amacı güzel hatırlanmak olmalıdır. Aksi takdirde idarenin istismarı hasede, haset de yalancılığa yol açar. Yalancılık ise hoş görülme-yen bir sıfattır. Yalancılığın neticesi söz taşıma, bunun neticesi de zulüm ve adaletsizliktir. Adaletsizliğin neticesi çekişme, onun neticesi nefrettir. Nefret tartışmaya, tartışma düşmanlığa, düşmanlık muharebeye, bu da memleketin harap olmasına sebep olur.¹¹¹ *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 mevkiini gösteren bir işarete ve bir amaca sahip olmalıdır.¹¹² Kral, saygınlığının devamı için çoğunlukla ciddi olmalı, az gül-melidir. Vakarlı durması korku ile beraber saygınlığı da arttırır. Meclisinde bulunan herkes krala saygı duymalıdır. Kral, ne za-man bir saygısızlıkla karşılaşır-sa saygısızlığın kimden geldiğine bakmadan cezalandırmalıdır. Bunun devam etmesi hâlinde o kişi meclisten uzaklaştırılmalı, bunu kasıtlı olarak sürdürenin

110 SE, Bedevî, s. 80.

111 SE, Bedevî, *age.*, s. 75.

112 SE, Bedevî, *age.*, s. 77. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

cezası ise ölüm olmalıdır.¹¹³ Otoritenin devamı için bu gerekli görülmüştür. Bu tavsiyelerden sonra müellif, Asklepios'un¹¹⁴ bir krala söylediği sözü hatırlatır.¹¹⁵ “En hayırlı sultanlar, etrafında kartalların bulunduğu leşe benzememeli, etrafında leşler olan kartallara benzemelidir.”¹¹⁶ Bu cümlemin temelinde, “mutlak 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.

Aristoteles İskender'e Hint krallıklarının idaresini örnek göstererek onları över ve bu idare şeklini tavsiye eder.¹¹⁷ Buna göre kralın halka uzaktan görünmesi en uygun olanıdır. Uzaktan

113 SE, Bedevî, *age.*, s. 80.

114 *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. bk. <http://www.tebe.org/tr/dosyalar/mitoloji/asklepios.htm> adresinin Google tarafından 19 Mart 2007 19:28:04 GMT tarihinde kaydedilmiş önbellek görüntüsüdür.

115 Siyâsetnâmeler genellikle, nasihatleri güçlü hâle getirmek için hâkimlerin konu hakkında söyledikleri veciz ifadeler yer verir.

116 SE, Bedevî, *age.*, s. 80; Bu cümle, başka siyâsetnâmelerde 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 akbalar dolaşan değil!” bk. Turtûşî, *Sirâcül-Mülûk: Siyâset Ahlâkı ve İlkelere Dair*, (Yay. Haz.: Said Aykut), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 165.

117 Grignaschi, M. Wikander'in *Sırru'l-Esrâr*'ın Hint eseri “*Arthaśāstra*”dan geldiğini ifade eder. bk. Grignaschi, M., *agm.*, s. 9; M. Wikander'in bu hipotezini destekleyen en önemli delil, *Sırru'l-Esrâr*'da bulunan pek çok hikmetli Hint sözlerinin bulunması ve Hintlilerin imparatora örnek gösterilmesidir.

görünürken de şatafatlı ve silahlı olarak görünmelidir. Yılda bir kez yapılan törende, vezirleri ve konuşmacı adamları ile birlikte Allah'a şükreder. Teba hakkında iyi düşüncelere sahip olduğunu söyler ve onları itaate teşvik eder. Tebayı isyandan vazgeçirtip ihtiyaçlarını karşılar, yardımlarını arttırır, suçluları affeder. Böylece kralın halk nazarında sevgisi artar. Tebanın 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.¹¹⁸

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.¹¹⁹

Kral, otoritesinin sarsılmazlığı için gücü kendi elinde tutmalıdır. Ancak kral, çevresindeki insanlarla müşâvere etmeden de bir karar almamalıdır. Öyle ki hakîmler “Meşveret, doğru yolun özüdür.” der. Bazı kadîm 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.”¹²⁰ Sağlam görüşten kasıt, kralın adaletli davranarak yanlış kararlar almamasıdır.

118 SE, Bedevî, *age.*, s. 78-79.

119 SE, Bedevî, *age.*, s. 78.

120 SE, Bedevî, *age.*, s. 136.

Adalet:

Sırru'l-Esrâr, adaleti kutsal bir erdem olarak niteler. Öyle ki o, gökyüzünden yeryüzüne indirilmiştir. Adaletin sûretinin akıl, Allah'ın vasfının ise adalet olduğu ifade edilmiştir. Ülke adaletle idare olunarak yeryüzü mâmur kılınır. Tebanın itaatinin sağlanması da yine adaletle mümkündür.¹²¹

Sırru'l-Esrâr'ın meçhul müellif ya da müellifleri, adaletin gelmesiyle cehâletin biteceğini, bütün insanların hile ve fesattan kurtulmasının da bununla mümkün olacağını belirtir. Hintliler, “Kralın adaleti zamanın bolluğu ve bereketinden daha faydalıdır.” sözleriyle âdil kralın bolluk ve bereketten daha mühim olduğunu vurgulamışlardır. Süryanice yazılı bir taştan “Adalet ve sultan birbirinden ayrılmayan iki zenginliktir.” ifadesini aktaran müellif, adalet ve sultan kavramlarının birbirinden bağımsız olmaması gerektiğini vurgulamak istemiştir. Eşyanın meydana gelmesine de adalet sebeptir. Eşyayı meydana getiren fiillerde adaletin etkisi vardır. Fiillerin oluşmasında sebep, illet ve tesir etkilidir. Fiilleri etkileyen de adalettir. Adalet iki kısımdır; zâhir ve bâtın. Görünen, zâhir adalet, kralın adaleti; bâtın adalet ise hikmet sahibinin inanmasıdır.¹²²

Adaletin devamı için kralın yardımcılarıyla müşâverede bulunmasının önemi vurgulanırken, devlet sisteminde yer alacak yardımcı unsurların niteliklerinin neler olduğu üzerinde durulur; kralın, yardımcı olarak seçeceği vezir, kâtip, elçi gibi unsurların seçiminde mülkün ve reâyânın ümitlerini boşa çıkaracak, işleri fesâda uğratacak birini atamaması gerektiği vurgulanır;

121 SE, Bedevî, *age.*, s. 125.

122 SE, Bedevî, *age.*, s. 125 vd.

kralın böyle birini ataması durumunda açıklaması zor meselelerle karşılaşacağı söylenerek bir devletin sonunu hazırlayan süreç hatırlatılır.¹²³

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 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 kişidir.¹²⁴ Meçhul müellif bu hususları zikrettikten sonra, vezir olacak kişinin hangi niteliklere sahip olması gerektiğini on beş madde hâlinde sıralar:

Birincisi: Uzuvarları sağlam (uygun) olmalı, kendisinde bulunması gereken özellikler yapacağı fiillere uygun olmalı.

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

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

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

Beşincisi: Düzgün konuşmalı, düşüncelerini ifade ederken

123 SE, Bedevî, *age.*, s. 137.

124 SE, Bedevî, *age.*, s. 138.

en kısa lafızlarla lafı dolandırmadan izah etmeli, lafızları kısa olmalı.

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

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

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

Dokuzuncusu: Ruhu ve himmeti yüce olmalı, ikramı da sevmeli.

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

On birincisi: Adaleti ve adaleti uygulayanları sevmeli, adaletsizliğe ve haksızlığa karşı nefret duymalı, hak sahibine hakkını vermeli, kendisine zulmedilen, adaletsizliğe uğrayan kimseye merhamet etmeli ve onu korumalı, Allah Teâla'nın yarattığı başka biriyle anlaşıp onu (zulüm yapılanı) korumamazlık etmemeli.

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

On üçüncüsü: Vergi toplama hizmetlerinin tamamını bilmeli, kralın işlerinin herhangi bir yönü ona gizli olmamalı, reâyadan

biri şikâyet etmemeli, şikâyet konusunu ve onun çaresini de bilmeli.

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

On beşincisi: İçki içmemeli, onun evi, girene çıkana elverişli olmalı, tüm insanların haberlerine kulak vermeli ve onların işlerini görmeli (gelen sesleri susturmalı), işlerini düzeltmeli, geliştirmeli, yalnızlıkları ile dost olmalı, peşin hükümlü olanlara sabretmeli.¹²⁵

Bu özellikler bize Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fâzılâ* adlı eserinin on beşinci bölümünde “mükemmel toplumlar ve mükemmel yönetici; kusurlu toplumlar” başlığı altında yer verdiği özellikleri hatırlatmaktadır. Erdemli şehrin birinci başkanının sahip olması gereken on iki tabii özellik ile *Sırru'l-Esrâr*'da vezirde bulunması gereken on beş özellik örtüşmektedir.¹²⁶

125 SE, Bedevî, *age.*, s. 138-139.

126 *el-Medinetü'l-Fâzılâ*'da sayılan on iki 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 söylenilen 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, idrak ettiği şeyi zihninde saklamalı, (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

Ahmet Aslan, ideal yöneticinin tabii niteliğine ilişkin listenin Platon'un *Devlet*'inin altıncı kitabının başlangıç bölümlerinden alındığını iddia etmektedir.¹²⁷ 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.¹²⁸

sahip olmalıdır. f) Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi (ta'allüm) 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 koşmayan, onları arzulamayan biri olmalı, kumardan kaçınmalı, bu tür şeylerden doğan zevklerden nefret etmelidir. ı) Yüksek ruhlu (kebir al-nefs) olmalı, şerefi, ululuğu (kerâma) sevmeli, ruhu 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 olmalıdır. j) Tabiatı gereği adaleti 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, âdil olmaya, adaleti 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.” bk., Fârâbî, *İdeal Devlet*, (çev: Ahmet Aslan), s. 96-97.

127 Fârâbî, *age.*, s. 226.

128 Krş. *Devlet* VI, 484c, 485c, 485d, 486a, 486c, 486d, 487a, 498b, 490c, 485b, 485c, 486b; bk. Platon, *Devlet*, (çev: Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 10. baskı, İstanbul, 2006. Ayrıca Fârâbî'de yer alan yöneticinin on iki özelliği, *İbvan-ı Safâ Risâleleri*'nin yazarlarını derinden etkilemiştir. Öyle ki onlar

Sırru'l-Esrâr'da kral elinde bulundurduğu gücün bölünmesi veya tehlikelere mâruz kalmaması için kendine en yakın konumda olan vezirini elçilik için görevlendirmekten sakınılmıştır. Kralın pek çok sırra vâkıf olan veziri yanından ayrıldığı vakit, memleketin fesâda uğrayabileceği ifade edilmiştir.¹²⁹ *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 manası ruhu, lafzı ise cismidir. Sözün yazılış şekli ise elbisesidir. Bu nedenle güzel görünümlü, güzel konuşan, mükemmel mana veren birinin kâtiplikle görevlendirilmesi gerekir.¹³⁰ *Sırru'l-Esrâr*'da bir işe tayin edilecek kişinin görünüşünün yapacağı işe delâlet edeceği düşüncesi, fizyonomi (firâset) bilgisinin idâri 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

hemen hemen kelimesi kelimesine onu kopya etmişlerdir. Onlar “şariat koyucunun en yüksek mükemmelliği”ne ulaşmada bu on iki şartı vazgeçilmez görmüşlerdir.

129 SE, Bedevî, *age*, s. 145.

130 SE, Bedevî, *age*, s. 144.

olmazsa, düzeni bozacak imkânlara sahip olurlar. Öyle ki kralın yazılarını yazarken kâtip kendi fikrini katabilir. Kralın bunu kontrol altında tutması demek kâtibin bütün işlerinin araştırması demektir. Bu nedenle kralın, kâtibinin güvenilir olduğundan emin olmak için onu kendinden bir parça konumuna getirmesi gerekir. Onun iyiliği kralın iyiliğini, onun kötülüğü kralın kötülüğünü gerektirecek bir konuma getirilmeli.¹³¹ Kralın güvenilir kâtibi aracılığıyla yazışmalarını gerçekleştirmesi için elçilere de ihtiyaç vardır.

Elçiler:

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

Elçiler, gönderenin aklına delâlet ederler. Elçi kralın görmediği yerlerde onun gözü, duymadığı yerlerde onun kulağı, yakınında olmayanların yanında onun dilidir. Bu nedenle kral, yanındakilerden en faziletlisini elçi seçmelidir.¹³² Seçilecek elçi, kralın temsilcisi olacağı için, amaca ters düşmeyecek birinin seçilmesi gerekir. Diğer yardımcılarının seçilmesinde bazı hususiyetlere dikkat edildiği gibi elçi seçiminde de aynı hassasiyete sahip olunması gerektiği eserde vurgulanmaktadır.

¹³¹ SE, Bedevî, *age.*, s. 144.

¹³² SE, Bedevî, *age.*, s. 145.

Elçi seçilecek kişi akıllı, basiretli, görünüşü ve duruşu düzgün, emin ve her türlü şüpheden sakınan biri olmalıdır. Kral, böyle birini bulduktan, 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.¹³³ 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 mühim bilgilerin ve ileride yapacağı işlerin neler olduğu hakkında elçinin hiçbir şekilde bilgilendirilmemesi 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.¹³⁴

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 Farşlıları gösterir. Kendilerine bir elçi geldiği zaman içmesini teklif eden Farşlılar, şayet elçi içki içerse elçinin memleketinin sırlarını açığa çıkarıp elçiyi kendi yanlarında rezil eder, akabinde elçiye çok mal vermeyi teklif edip elçinin buna hırs göstermesi durumunda ise memleketi avuçlarında sayarlar.¹³⁵ Elçinin

¹³³ SE, Bedevî, *age.*, s. 145.

¹³⁴ SE, Bedevî, *age.*, s. 145.

¹³⁵ SE, Bedevî, *age.*, s. 145.

esas nitelikleri nasıl güven ve emniyetse, elçide asla olmaması gereken özellik de 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 dikilmesi gereken mevsimlik bitkiler yerine, sürekli gövdeleri üzerinde dimdik duran ağaçlara benzeterek vergi hususundaki tutumun nasıl olması gerektiğini ifade eder.¹³⁶

Kral, saltanatın ve mülkün devamı için reâyânın 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 arttırmamalıdır. Şayet arttırsa kralın aleyhine bir bozulma olacağından, vergi memurları haksız olarak mal toplamaya çalışır ve bunu da meşru bir şekilde yapıyor gö-

136 SE, Bedevî, *age.*, 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, tebanın durumu çok yıllık bitkilerle karşılaştırılarak izah edilmiş, anlatılmak istenen mevzu tabiat esas alınarak anlatılmıştır.

rünürler.¹³⁷ *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*'ın meçhul müellifi, güvenliği sağlayan askerler, ordu komutanları ve 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 olmalıdır.¹³⁸ Dört komutandan her biri dörtte birlik askerden sorumlu olmalıdır. Eğer kral, komutan sayısının fazla olmasını isterse on komutana sahip olabilir. 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.¹³⁹ Dört ve on sayısı *Sırru'l-Esrâr*'da oldukça önemli sayılardır. Dolayısıyla memleket

137 SE, Bedevî, *age.*, s. 146.

138 SE, Bedevî, *age.*, s. 147, *Tedbirât-ı İlâbiyye*'de de "dört komutan" şeklindedir.

139 SE, Bedevî, *age.*, s. 147.

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 başvurma'nın daha uygun olduğu ifade edilmiştir. Bu, kralın mevkiini ve ordusunu korumaya daha uygun bir tutumdur. Kral, diğer bir kralla bir araya geleceği zaman hile yapmadan bir araya gelmemelidir. Kâbil'in, kardeşi Hâbil'e yaptıkları hatırlatılarak, haset ve sevginin birbirine zıt olduğu ve bunun tabiatla mevcut olduğu belirtilir. Hileye rağmen savaş kaçınılmaz görünse de kral harp kararını tek başına almamalı, çevresindeki tecrübe sahiplerine danışmalı, müşâvere etmelidir.¹⁴⁰

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 kişiler olması gerekir.¹⁴¹

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, Türklerin ise çok kuvvetli ancak çok câhil bir millet olduğu ifade edilir. Buna rağmen Türklerin harpte bir heybete sahip olmaları sebebiyle ordunun

140 SE, Bedevî, age., s. 149.

141 SE, Bedevî, age., s. 151.

çoğunluğunun onlardan seçilmesi gerektiği anlatılır. Kralın kendi güvenliği için yakınında da Türk askerlerden bulundurması kendi iyiliğinedir. Kral bir sıkıntıyla karşılaştığında Türkleri muhatap etmelidir. Küçük bir iş büyümeden, telâfi edilemez hâle gelmeden çözülmelidir.¹⁴²

Meçhul müellif, savaşın beden ve ruhtan oluştuğunu ifade eder. Savaşın her iki grubun zafere inanması harbin ruhu, iki tarafın birbirleriyle karşılaşması ise harbin bedenidir. Her iki taraf zafere inanmıyorsa bu savaş ölüdür.¹⁴³

Savaşın devamı, denkliğin de devamı demektir. Harbin sona ermesi ise iki taraftan birinin gâlip gelmesidir. Kralın düşüncesi ve inancı, askerlerin düşüncesini ayakta tutabilir. Kral, askerlerin ruhlarına gâlibiyeti yerleştirmelidir.¹⁴⁴ Mademki kral harp kararı verip harbe girmiştir, bundan sonra tek amaç harbin kazanılması olmalıdır. Böylece eserde kazanmaya olan inancın kaybedilmesi mesajı verilmek istenmiştir.

Harpte düşmana karşı korkutucu araçlar kullanılmalıdır. Harpte kullanılacak korku verici alet ve seslerin çoğaltılması askerlere güç ve kuvvet verir. Ordunun sağ tarafı güçlü, sol tarafı ise yaralayıcı olmalıdır. Ordunun merkezinde ise mızrak, ok ve yakıcı aletler atanlar, korkutucu sesler çıkaranlar ve muhtelif hareketler bulundurulmalıdır. Bunun yanında, harpler tuzaklardan oluştuğu için bu konuda askerler önceden uyarılmalıdır.¹⁴⁵ Harpte

142 SE, Bedevî, *age.*, s. 151.

143 SE, Bedevî, *age.*, s. 149.

144 SE, Bedevî, *age.*, s. 149.

145 SE, Bedevî, *age.*, s. 150 İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde savaşta kullanılan aletlerden bahsederken *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan, "Bundaki sır ve hikmet,

hilenin meşru olduğunu savunan *Sirru'l-Esrâr*, karşı tarafın yapacağı muhtemel hilelere karşı ordunun önceden bilgilendirilmesi gerektiğini krala ifade eder.

Harp te galip veya mağlup olacak tarafın önceden tespiti, sayıların birbiri üzerindeki üstünlüğü “el-Gâlib ve'l-Mağlûb” başlığı altında anlatılır.¹⁴⁶ Sayı mistisizmine dayalı bu hesaplama ile ilgili olarak İbn Haldûn, “Hesâbü'n-nîm” konusunu anlatırken söz konusu hesap yönteminin Aristoteles'e nisbet edilen *Kitâbu's-siyâse* (Politics) adlı eserin sonunda yer aldığını ve savaşı hükümdarlardan hangisinin gâlib, hangisinin mağlûp olacağının bu hesaplama bilindiğini belirtir ve bu hesabın nasıl yapıldığını anlatır.¹⁴⁷ *Sirru'l-Esrâr* daha çok içeriğindeki ezoterik (gizemli) unsurlarla ilgi çekmiştir. Bunun en bariz sonucu, “Fîrâset” ve “el-Gâlib ve'l-Mağlûb” kısımlarının müstakil risaleler hâlinde Aristoteles'in bu konudaki görüşleri gibi yaygınlık kazanmasıdır.

Ezoterik Yapı

Eserde ezoterik unsurlar, siyâsî-ahlâkî tavsiyeler için araç olarak kullanılmıştır. İdarenin devamı için sağlam karaktere sahip

savaşta düşmanı korkutmaktır. Zira korkunç seslerin, insan ruhu üzerinde dehşetli bir tesiri vardır. Bu husus savaş alanlarında herkesin bizzat kendi nefsinde bulduğu vicdânî bir şeydir.” ifadelerini aktardıktan sonra, Aristoteles'e nisbet edilen bu eserde bahsedilen “sebepe” gerçekten onun tarafından ileri sürülmüşse, bazı bakımlardan bunun doğru olduğunu belirtir. Bu ifadelerinden anlıyoruz ki İbn Haldûn, *Sirru'l-Esrâr*'ı görüp incelemiş ve onun Aristoteles'e isnat edilen eserlerden biri olduğunu da bilmektedir. bk., *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), I, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983, s. 659

146 SE, Bedevî, *age.*, s. 152

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

yardımcılar gereklidir. Bu yardımcıların en fâziletlisinin seçilmesi ise firâset ilminin bilinmesi ile yakından ilişkili görülmüştür.

Firâseti (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.¹⁴⁸ *Sırru'l-Esrâr*'da kralın firâset ilminden istifade etmesi gerektiği ifade edilerek bu ilmin önemine vurguda bulunulmuştur.

Firâset ilmine ilaveten, kişinin tâlii, 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.¹⁴⁹ Yıldızların tesirini göstermek isteyen eser, kralın yapmak istediği tüm işleri yıldızların konumlarına bakarak karar vermesi gerektiğini ifade eder. Görünen görünmeyen tüm işler yıldız ilmindeki bilgiler doğrultusunda yapılmalıdır.¹⁵⁰ Her ne kadar kralın bir mesele hakkında özellikle veziri ve yakınındaki diğer görevlilerle müşâveresi ısrarla tavsiye ediliyor olsa da yönetimde

148 Süleyman Uludağ, "Firâset", *DİA*, XIII, s. 116.

149 *SE*, Bedevî, *age.*, s. 135.

150 *SE*, Bedevî, *age.*, s. 151

yıldız ilminin etkisi müşâvere kadar, belki de müşâvereden daha tesirlidir.

Sırru'l-Esrâr, yaratılan ilk şeyin basit rûhânî bir cevher olduğunu ifade eder. Bütün eşya, o cevher içinde şekillenir. Bu cevher, “akıl” diye isimlendirilir. Bu cevherden “nefs-i küllî” olarak isimlendirilen ve ondan daha aşağı seviyede bir cevher daha çıkmıştır. “Heyûlâ” da bu nefsten kaynaklanmıştır.¹⁵¹ 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 rûkûn üzerine döner. Böylece gece ve gündüz, yaz ve kış, soğuk ve sıcak birbirini takip eder.¹⁵² *Sırru'l-Esrâr*'daki evren algısı Yeni Platoncu unsurlardan beslenmiş görünmektedir.

Sırru'l-Esrâr'daki ezoterik unsurlar *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'ye kaynaklık etmiştir. İbn Arabî'nin “memleket-i insâniyye” nitelemesinin basit bir örneğini *Sırru'l-Esrâr*'da görebilmekteyiz.¹⁵³

151 *SE*, Bedevî, *age.*, s. 129vd.

152 *SE*, Bedevî, *age.*, s. 130

153 İki eserin ezoterik unsurları karşılaştırmalı olarak son bölümde incelenecektir.

Eser, insanın beş vezire sahip olduğunu belirtir. Bu vezirler, insana zarar verecek şeylere karşı uyarıda bulunur. Her birinin farklı özelliği vardır. Hiçbiri birbirine benzemez, görevleri ortak değil ancak birbirinin görüşünü alarak ayakta durabilirler. Onlar bütün fiillerin yapılmasında birbirinin görüşlerini alır. Bu vezirler beş duydur.¹⁵⁴ Vezire benzetilen beş duyu, İbn Arabî'nin insan vücudundaki uzuvların vezir, halîfe ve elçilere benzetilerek anlatılması ile paraleldir.¹⁵⁵ Her iki eser de anolojiye sıkça başvurmuştur.

Melik için Allah'ın yarattığı bu duyular, örümcek ağı gibi başın önünden dağılarak bütün vücuda ulaşır. Sinirlerin edindiği duyular dimağın ön kısmına ulaşır. Bu hayal edici kuvvetin yanında, bütün duyuların (hislerin) verileri toplanır. Sonra meskeni dimağ olan düşünme kuvvetine götürülür. Oraya ulaşan duyular kadar dimağ ve hayal gücü genişler, duyular ne kadar sağlıklı ise o ölçüde fayda ve zararını ayırarak görevini yapar.¹⁵⁶ Beş duyu ile ilişkilendirilerek her şeyin kemâlinin beş sayısı ile mümkün olduğu vurgulanır. Öyle ki gezegenlerin yörünge sayısı, hayvan çeşitleri (sürüngeçenler, 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 olamazdı. Haziranın sonundaki beş gün yılın günlerinin en müşerrefi olarak nitelendirilir.¹⁵⁷ Sayı metaforu *Sırru'l-Esrâr*'da sıkça kullanılmıştır.

154 SE, Bedevî, *age.*, s. 132

155 *Tedbirât-ı İlâhiyye*'nin *Sırru'l-Esrâr*'a mukabil olarak yazıldığı göz önüne alınırsa bu paralellik daha anlamlıdır.

156 SE, Bedevî, *age.*, s. 133.

157 SE, Bedevî, *age.*, s. 133.

“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) de yedidir, mutluluk verici günler de yedidir, hüznün verici günler de yedidir.”¹⁵⁸ Eser, evrendeki düzene dayanarak dört, yedi ve on sayısını 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 muhtevastındaki tılsımlardır. Tılsım kelimesi “çözölmeyen düğüm” anlamına gelir. Başkalarına göre ise musallit (hâkimiyeti altına alan) kelimesinin anagramıdır (yani tilasım'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 böylece var ve yok olmanın nâdir tesirleri ortaya çıkarak amaca ulaştırır.¹⁵⁹ Bedevî'nin neşrinde tılsımların iptali olarak yer alan kareler içine yerleştirilmiş şekiller, Süleymaniye Kütüphanesi'nin Hamidiye 1463 numarada kayıtlı bulunan bir *Sırru'l-Esrâr* yazmasında, kareler içerisine yerleştirilmiş şekillerden farklı olarak Süryânice harflerle yazılı beş tılsım bulunmaktadır.¹⁶⁰ Eserdeki

158 SE, Bedevî, *age.*, s. 137.

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

160 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.

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.

5. Yazmalar ve Tahkikli Neşirler

Çalışmamızda, ulaşabildiğimiz tüm *Sırru'l-Esrâr* yazmalarını inceledik. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli 1610 numarada *Kitâbel-Siyâse fî Tedbirir-Riyase Tercümesi* adıyla kayıtlı nüshanın müellifi Aristoteles, mütercimi ise Yahyâ İbn el-Bitrîk 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 durumu. 3- Adaletin sûreti. 4- Vezirlerin halk üzerine nasihatleri, askerlerin siyaseti ve reâyâ hakkında. 5- Elçilerin görünüşleri ve gönderilmesindeki siyaset. 6- Askerlerin savaş düzenindeki siyaset 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 hakkındadır.

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, Nurbânu-Yakup 80/2'de yer alan, müellifi İskender olarak kayıtlı, *Risâle fî İlmi'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*/Aristutâlis el-Hakîm, 16b-17b vr.; Ayasofya 2432'de yer alan *Risâle fî-Marifeti'l-Gâlib ve'l-Mağlûb*/Aristo, 99-105vr.; Ayasofya 2475'te yer alan *Risâle fî-ilmi'l-Firâse*/Aristoteles, 4 vr.; Fatih 513'te yer alan *Risâle fî ilmi'l-Firâse*/Aristo, 1vr.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 303 numarada *Kitâbüs-siyâse fî Tedbîrir-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.

Sırru'l-Esrâr ilk kez Abdurrahman Bedevî tarafından on yazma nüshasının¹⁶¹ karşılaştırılması sûretiyle tahkik olunarak

161 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,

neşredilmiştir.¹⁶² Ahmet et-Terîkî, A. Bedevî'nin bu tahkikli neşrini müstakil bir kitap olarak 1983'te yeniden yayımlamıştır.¹⁶³ Bedevî'nin tahkik ettiği ve 1954 yılında neşrettiği eser, 2011 yılında tıpkıbasım olarak Kahire'de yeniden neşredilmiştir.¹⁶⁴

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

163 bk., Ahmet et-Terîkî, *Sırru'l-Esrâr li-T'e'sisi's-Siyâse ve Tertibîr-Riyase li-İb-vânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, Beyrut, 1983

164 Abdurrahman Bedevî Merkezi tarafından 1954 yılındaki neşir, yeniden Kahire'de basılmıştır.

II. BÖLÜM

TEDBİRÂT-I İLÂHİYYE

1. Tedbirât-ı İlâhiyye Hakkında

İslâm düşüncesindeki İbn Arabî etkisi göz ardı edilemez. Her şeyden önce bir mutasavvıf olan İbn Arabî'nin çeşitli meseleler üzerine eserleri bulunmaktadır. İbn Arabî'nin siyaset üzerine telif ettiği eseri, “İnsan Memleketinin Islahı Hakkında İlâhî Tedbirler”, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye*'dir. Bu eserinde, evrendeki kötü-fenâ ve mükemmel-latîf şeylerin insandaki tezâhürünü, siyâsî yapı ile ilişkilendirilerek anlatmıştır. Eserde devlet yönetimi, varlık âlemindeki tedbir ve tasarruf göz önünde bulundurularak “şer'î” ve “mânevî siyaset” anlayışı veciz ifadelerle anlatılmıştır.¹⁶⁵ İbn Arabî'nin “tevhid” konusundaki ilk eserlerinden olan *Tedbirât-ı İlâhiyye*'de söyledikleri ile ömrünün sonuna doğru yazdığı *Fusûsü'l-Hikem*'de söyledikleri arasında bir fark yoktur.¹⁶⁶

165 İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc.: Ahmed Avni Konuk; yay. haz.: Mustafa Tahralı (takdim)), s. xvii

166 İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (M. Tahralı'nın girişi), s. xxiv

Tedbirât-ı İlâhiyye'nin telif tarihi hakkında kesin bir kanaat bulunmasa da eser çoğunlukla İbn Arabî'nin "ilk dönem eserleri" arasında zikredilmektedir. Telifini yıllara yayan İbn Arabî'nin eserlerini kronolojik olarak sıralamak oldukça güçtür.¹⁶⁷ Kronolojik olarak ilk yazdığı eserin *Kitâbu'l-Meşâhid* (590/1194, İşbiliye), son yazdığı eserin de *Fütûhât*'ın son bölümü olan "vesâyâ" kısmıdır (636/1238, Şam).¹⁶⁸ Claude Addas, İbn Arabî'nin ilk eseri olduğu düşünülen "*Kitâbu'l Meşâhidi'l-Esrâr*"da *Tedbirât-ı İlâhiyye*'nin zikredildiğini, bu nedenle eserin telifinin 590 yılı içinde ama *Meşâhid*'den belli bir süre önce gerçekleştiğini düşünür.¹⁶⁹ Addas'ın bu tespitine göre, *Meşâhid*'den önce yazılan *Tedbirât*, İbnü'l Arâbî'nin ilk eseri olmalıdır. Ancak *Meşâhid*'de *Tedbirât*'ın zikredilmesi *Meşâhid*'in ilk eser olmasına engel ise, *Tedbirât*'ta zikredilen eserler de *Tedbirât*'ın ilk eser olmasına engeldir. Öyle ki İbn Arabî *Tedbirât*'ta diğer bazı eserlerini referans olarak vermektedir.¹⁷⁰ O hâlde ne *Tedbirât* ne de *Meşâhid* ilk eserdir. *Tedbirât* yazmalarında¹⁷¹ referans olarak gösterilen eserlerin titizlikle incelenmesi, İbn Arabî'nin eserlerinin gerçeğe en yakın kronolojik tespiti için gereklidir. Ancak şunu da göz

167 *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye*'nin yazımını otuz yıl gibi uzun bir zaman dilimine yayan İbn Arabî 629/1231'de telifini tamamlayıp yaklaşık üç yıl sonra 632/1234'te yeniden gözden geçirerek âdeti ikinci kez yazmıştır. bk. Addas, Claude, *İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (Çev: Atila Ataman), Gelecek Yay. 2. Baskı, İstanbul, 2003, s. 287-289

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

169 Addas, Claude, *age.*, s. 141

170 *Tedbirât*'ta zikredilen eserler; *Menâhicü'l-İrtikâ ilâ İftizâzı Ebkârî'n-Nukâ el Muhadderât bi-Hayemâti'l-Likâ, Keşfü'l-Ma'nâ 'an Sırrı Esmâ'illâhî'l-Hüsna, Müsellesât.*

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

ardı etmemek gerekir; telifini yıllara yayan bir müellif, telif ettiği eserler arasındaki irtibatı sağlama düşüncesiyle eserlerine süreklilik kazandırmak istemiş de olabilir.

İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin yazımını dört günden az bir zaman içinde tamamladığını belirtir.¹⁷² Konular ve bölümler arasındaki irtibatsızlık, bu eserin bir defada yazılmış olamayacağı ve daha sonraları yapılan eklemelerle metnin zenginleştirildiği kanaatini uyandırmaktadır. Sözgelimi eserin tahkikli neşrini hazırlayan H. S. Nyberg, İbn Arabî'nin diğer bazı eserlerinde olduğu gibi *Tedbîrât*'ı telif ettikten sonra tekrar gözden geçirip ilavelerde bulunduğunu düşünür. Nyberg, İbn Arabî'nin *Ankâû 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. bap ve baştaki kısımlarının (Dibâce-Temhîd ve Mukaddime) diğer bölümlerden farklı olması, eserin bu kısımlarının 598/1201'den sonra yazılmış olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.¹⁷³ Eserin Dibâce, Temhîd ve Mukaddime kısımlarında insanın yaratılışı ve âlemdeki yeri anlatılır. Birinci ve ikinci bölümde ruh hakkında muhtelif görüşler açıklanır. Üçüncü bölümden on altıncı bölüme kadar “memleket-i insâniyye”deki düzen anlatılır. On yedinci bölüm, dört alt bölümden oluşur. Bu bölümlerde insana

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

173 Nyberg, *Kleinere Schriften des İbn al-Arabi*, Leiden, 1919, s. 15-19; bk. *Tedbîrât- İlâhiye Şerhi*, M. Tahralı (Takdim), s. xvi

verilen ilâhî sırlar, feleklerin insanda tekabül ettiği kuvveler, taşların havâssı, nurlar ve son bap müride tavsiyelerden oluşur.

İbn Arabî, eserinin telif sebebini şöyle anlatır: “Şeyh Ebû Muhammed el-Mürûrî’yi ¹⁷⁴ (el-Mevrûrî) ziyaret ettiğim vakit onun yanında Hakîm’in ¹⁷⁵ 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 bulundurmuştur. Ben senden, kendisinde bizim saadetimiz bulunan ve bu dünyevî memlekete tekabül eden insânî memleketin siyasetini yazmanı isterim.’ Ben de onun is-

174 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 fakihlerden fıkûh, usul ve kelâm okumuştur. Sonra da İşbiliyye'ye yerleşip Kur'an hocalığı yapmıştır. bk. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l Arabî, Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yay., İstanbul, 1966, s. 108, Kendisinin Endülüste Muruz (=Mevrûr) şehrinde bulunduğu İbn Arabî tarafından ifade edilir. Bu zat İbn 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 İbn Arabî, *Rûhûl-Kuds* isimli eserinde de bilgi verir. Şeyh Ebû Medyen'in müridlerinden olan bu zat, İbn Arabî'nin Endülüs'te tanıştığı, sohbetlerine katıldığı şeyhlere aittir. bk. İbn Arabî, *Risâletü Ruhu'l-Kuds*, nşr.: Abdurrahman Hasan Mahmud, *Âlemül-Fikr*, Kahire 1989, s. 111-118; Ayrıca; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhâtül-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 291, 292

175 İbn Arabî “eski bilgiler” ya da “antik filozoflar” terimi karşılığında “el-Hukemâ”, “el-Hâkim”, “el-Kudemâu'l-felâsife” gibi tâbirler kullanır. bk. M. Erol Kılıç, *age.*, s. 85-88, Burada Hakîm ifadesi ile kastedilen Aristoteles'dir.

teği üzerine bu kitabı telif ettim. Hakîm'in kendi kitabına tevdi ettiği mülkün tedbiri hakkındaki bilgi ve manadan daha fazlasını bu kitaba tevdi ettim. Burada Hakîm'in "büyük mülk"ün tedbir ve idaresi hakkında gaflet ettiği birtakım şeyleri de açıkladım. Bunu Mûrûr¹⁷⁶ (Mevrûr) şehrinde dört günden daha az bir zamanda tamamladım."¹⁷⁷ İbn Arâbî, siyâsî hikmete dair Aristoteles'e atfedilen *Sırrü'l Esrâr* adlı eseri farklı bir seviyede işlemiştir.¹⁷⁸ *Sırrü'l-Esrâr*'ın ana hatları, İbn Arabî tarafından tasavvufî açıdan ele alınarak incelenmiştir. O, bunu şeyhinin talebi üzerine yapmıştır.

Claude Addas, İbn Arabî'nin İslâm medeniyetindeki mevcut felsefî cereyanlara ilgisizliği gibi Yunan felsefesi karşısında da ilgisiz kaldığını ifade eder. Aristoteles'e atfedilen *Sırrü'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.¹⁷⁹ Addas, İbn Arabî'nin felsefeye olan ilgisizliğini bu şekilde ifade etse de *Tedbîrât*'ın telif sebebi, Ortaçağ İslâm düşüncesinde istisnai bir yaygınlık kazanan *Sırrü'l-Esrâr*'dır. Her ne kadar bugün eserin Aristoteles'e ait olmadığı kesinlik kazanmış olsa da İbn Arabî, *Sırrü'l-Esrâr*'ı Aristoteles'in eseri gibi okumuş ve esere mukabil olarak *Tedbîrât*'ı yazmış, âdeta onu şerhetmiştir.

176 Bu şehir, İspanyanın bugünkü Moron şehridir.

177 İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc: Ahmed Avni Konuk, Yay. hazırlayan, Mustafa Tahralı), s. 69-70 (bu eseri *TİAK* olarak isimlendirceğiz); *Tedbîrât*, s. 95vd.; bk. M. Manzalaoui, agm., (*Oriens*), s. 242,

178 M. Erol Kılıç, "*İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*", *DİA*, XX, 512

179 Addas, *age.*, s. 122

İbn Arabî, *Sırru'l-Esrâr*'ın hacminin, *Tedbîrât*'ın hacminin üçte biri ya da dörtte biri kadar olduğunu ifade eder.¹⁸⁰ İbn 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 sayfa, Hasan Asî'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 İbn Arabî'nin dediği gibi dörtte birlik veya üçte birlik bir fark yoktur. Bu da göstermektedir ki İbn Arabî'nin gördüğü nüsha eksik ya da büyük ihtimalle *Sırru'l-Esrâr*'ın kısa formudur.

Avni Konuk, *Tedbîrât* şerhinde İbn Arabî'nin Şeyh Ebû Muhammed el-Mürûrî'yi (Mevrûrî) ziyaret ettiği vakit "*Sırru'l-Esrâr*"ı gördüğünü ve "Mürûr"un Kuzey Afrika'da bir şehir ismi olduğunu belirtir. A. Konuk, İbn Arabî'nin İspanya'dan bu şehre geldiğini ve oradaki şeyhlerle sohbet ettiğini ifade ederek ve *Tedbîrât*'ın Mevrûr'da yazıldığı bilgisine dayanarak *Sırru'l-Esrâr*'ın bir nüshasının Kuzey Afrika'da bulunan kütüphanelerin bir köşesinde mevcut olduğunu tahmin etmektedir.¹⁸¹ Ancak Mevrûr, Endülüs'te Sevilla'ya yakın bir şehir olup İspanyolca adı Moron'dur.¹⁸² 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 ise sahip değiliz.

180 *TĻAK*, s. 70; *Tedbîrât*, (thk. Hasan Asî), s. 96

181 *TĻAK*, Avni Konuk yorumu, s. 70

182 *TĻAK*, M. Tahralı (takdim), s. xiii,

Avni Konuk, *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'e aidiyeti veya muhtelif tartışmalar hakkında hiçbir bilgi vermemekte, sadece eserin telif sebebini aktarırken "Kur'an-ı Kerim'de kıssası bulunan İskender Zülkarneyn'in yanında bulunan *Hakim*"¹⁸³ ifadesini kullanmış ve Aristoteles'ten hiç bahsetmemiştir. Şerhin tamamı okunduğunda da anlaşılmaktadır ki Avni Konuk *Sırru'l-Esrâr*'ı görüp incelememiştir. Ancak Avni Konuk *Tedbîrât* şerhinde anlaşılması güç birtakım mevzuları açıklamada şerh ettiği diğer eserlere atıflarda bulunması cihetiyle tasavvuf sahasında ciddi bir boşluğu doldurmaktadır.

Tedbîrât'ın okuyucu kitlesi hem avam hem havâstır. Çünkü İbn Arabî eserinde tevhidin inceliklerini anlattığını söyleyerek okuyucu kitlesinin seviyesi ne olursa olsun bundan bir fayda elde edebileceğini belirtir. Bunun yanı sıra ehl-i bâtının göreceği pek çok açık izler olduğunu, ehl-i zâhir için de açık anlaşılır bir yol gösterildiğine değinerek anlam çeşitliliğine sahip bir üslup kullandığını gösterir.¹⁸⁴ Oysaki *Sırru'l-Esrâr*'ın hitabı Makedonya Kralı İskender'edir. İbn Arabî, eserin telif sebebini anlatırken, *Sırru'l-Esrâr*'dan daha fazla bilgi ve mana barındırdığını ifade eder.¹⁸⁵ Bu ifadesi ile İbn Arabî'nin, sadece krala yazılmış bir metni geniş kitlelerin istifadesine sunulacak bir eser hâline dönüştürmesi de anlaşılabilir.

İbn Arabî, kelimeyi tek bir anlamla sınırlamaz aksine farklı renkler katarak zenginleştirir. Bunu *Sırru'l-Esrâr*'dan aynen naklettiği cümlelerin yorumlanışında da görebiliriz.¹⁸⁶

183 *TİAK*, s. 70

184 bk., *Tedbîrât*, s. 77; krş. *TİAK*, s. 22

185 *TİAK*, s. 69-70; *Tedbîrât*, s. 95 vd.; M. Manzalaoui, agm., (*Oriens*), s. 242

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

Sirru'l-Esrâr'ın bir “siyâsetnâme” olması, hükümdar ve devlet idaresi ile ilgili terimlerin eserin genel muhtevasını belirlemesine sebep olmuştur. *Tedbîrât*'ta ise siyasete dair kavramlar kâinât, insân-ı kâmil (yetkin insan) ve insan arasındaki benzerlikler işaret edilerek ele alınmıştır.¹⁸⁷ Bu eserinde İbn Arabî, bir yandan İslâm dünyasında hükümdarlık makamında bulunan “halîfe”ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufi anlamda Allah'ın yeryüzündeki halîfesi olan “insan-ı kâmil”e işaret eder. *Tedbîrât*, birey olarak insana tekabül eden “âdem”in¹⁸⁸ 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 sanatını İbn Arabî tasavvuf terminolojisine kazandırmıştır.

Tedbîrat, insan bedenini devlet yapısına benzeterek, ahlâkî tavsiyeleri siyâsî kavramlarla anlatır. İbn Arabî, fikirlerini dünyevî siyasetin işleyişi üzerinden ifade ettiği bu eserinde, “insan”, “halîfe” ve “imâm”ın benzer misyonlara sahip olduğu düşüncesine vurguda bulunur.

2- Tedbîrât-ı İlâhiyye’de İnsan, Halife ve İmâm

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Arabî hem avamın hem de havâssın 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 bulundu-

187 *TLAK*, M. Tahralı'nın girişi, s. xxv vd.

188 İbn Arabî *Tedbîrât*'ta Âdem'e üç şekilde değinir: 1- Yaratılış itibariyle tarihsel Âdem; 2- Hz. Peygamberin (Hakikat-i Muhammediye) yaratılan ilk insan ruhu olması sebebiyle insan neslinin ideal Âdem'i; 3- Birey olarak insana tekabül eden Âdem.

rularak birtakım sırlar vermekte ve tavsiyelerde bulunmaktadır. *Sırru'l-Esrâr*'da tavsiyeler sadece Kral İskender'e iken, *Tedbîrât*'ta verilen "sır"lar ve tavsiyeler farklı olarak "halîfetullah" ve birey olarak insanadır.

Biz bu çalışmamızda *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin birey olarak insana verdiği ahlâkî mesajları, yönetici olarak da "imâm"a verdiği siyâsî mesajları ele alacağız. Bunu anlatırken de İbn Arabî'nin "memleket-i insâniyye" olarak isimlendirdiği insan bedenindeki uzuvların idaredeki unsurlar ile benzer görevlerini aktaracağız. İbn Arabî, *Tedbîrât*'ta verdiği yapıyla hem insanın kendi kendini (self control) idaresini anlatır hem de yöneticilerin nasıl bir siyaset uygulaması gerektiği mesajını verir. Yöneticilere verilen mesajların, İbn Arabî'nin eseri yazdığı dönemde idareci konumunda bulunan devlet reislerinin yanlış idarelerine karşı bir ikaz olup olmadığı noktasında bir atfa rastlayamadık.

Tedbîrât-ı İlâhiyye'de İnsân ve Evren

Tedbîrât'ın ilk konusu insandır. İbn Arabî, insanın evrenin özü (özeti) olduğu vurgusu ile evrende olan her şeyin tertibinin insanın yaratılışında mevcut bulunduğunu ifade eder.¹⁸⁹ İbn Arabî, evrendeki her şeye ayrı ayrı bakıldığında bunların insanda da bulunduğunu anlatırken ağaçların ve otların yeşermesini insandaki kıl, tırnak ve buna benzer şeylere benzetir. Evrendeki tatlı tuzlu, tatsız ve acı suyun insanda da mevcut olduğunu ve insanların toprak, hava, ateş ve sudan yaratıldığını belirtir.¹⁹⁰ İbn Arabî akabinde insanın yaratılışında mevcut olan "dört unsur"u¹⁹¹

189 *Tedbîrât*, s. 75; *TİAK*, s. 2

190 *Tedbîrât*, s. 80 vd.; *TİAK*, s. 32

191 Dört unsur için bk. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev.: Ahmet Aydoğan), İz Yay., İstanbul, 2001, s. 224;

ayetlerle delillendirir. Ona göre Allah önce “Sizleri topraktan yarattım.”¹⁹² buyurur, sonra da “Sizi çamurdan yarattım.”¹⁹³ buyurur ki bu da toprakla suyun karışımından oluşur. Sonra, “Sizleri kuru bir sıfatı bozulmuş (veya kokmuş) kaygan bir nevi balçıktan yarattım.”¹⁹⁴ buyurur. Bunda da havanın tesiri vardır. Sonra da şöyle buyurur, “İnsanı sıcak kumlu çamurdan pişirerek yarattım.”¹⁹⁵ Bu da insanda bulunan ısı, ateş kısmıdır.¹⁹⁶ İlkçağ felsefesinin ana konularından olan dört unsurun insanın yaradılışında bulunduğunu İbn Arabî şer’î açıdan delillendirmeye çalışmıştır.

İbn Arabî’ye göre, evrende nasıl ki kuzey, güney, doğu ve batıdan esen rüzgârlar varsa insanda da tutucu güç, çekici güç, hazmedici güç ve defedici (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. Evrende nasıl ki görünen ve görünmeyen şeyler varsa insanda da zâhir ve bâtın bulunur. Bunlar his ve kalptir.¹⁹⁷ İbn 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.¹⁹⁸

İbn Arabî, insan ile evreni bu şekilde karşılaştırırken görünürdeki benzerliklerden bahseder. Görünürdeki benzerlikler

192 Mü'min, 40/67

193 Mu'minûn, 23/12

194 Hicr, 15/26, 28

195 Rahmân, 55/14

196 *Tedbîrât*, s. 80-81; *TİAK*, s. 32

197 *Tedbîrât*, s. 81; *TİAK*, s. 32

198 bk., *SE*, s. 139 vd.

biyolojik insanın tabii özellikleridir. İnsanın bâtinî yönünde tecelli eden birtakım özellikler de bulunmaktadır. “Vücuda zâhir olan her şey Hak’tır.”¹⁹⁹ ifadesi ile Hakk’ın sayılamayacak kadar çok olan isimlerinin insanda tecelli 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.²⁰⁰ Biyolojik insan, sadece sûrette evren ile benzerlikler taşıırken, yetkin insan (insan-ı kâmil) bâtinî unsurları da kendinde barındırır.

Tedbîrât-ı İlâhiyye’de Halife

İbn Arabî kendisine birilerinin kalkıp da, “*Allah Teâlâ sizi arzın halifeleri kıldı.*” (En’âm, 6/165) ayetinde “halife” kelimesinin çoğul kullanıldığını, hâlbuki kendisinin “Halife şer’en birdir.” dediğini sorduğu takdirde buna şu şekilde cevap verir: “Hilâfetin sırrı birdir ve o mütevâristir.”²⁰¹ Halîfeliği mertebesi bir kişide mevcut iken başka birinin halife olduğunu iddia etmesi o kişinin halîfeliğinin reddedilmesini zorunlu kılar. Şayet esas halife bilinirken bir kişinin ısrarla halîfeliğine vurguda bulunması, o kişinin dönemin deccali olduğunu gösterir.²⁰² İbn Arabî’nin kastettiği halife, “memleket-i insâniyye”de ruh olan halife değil, “halîfetullah” olarak nitelendirilen halîfeliği sırrının vârisidir.

199 *Tedbîrât*, s. 101; *TİAK*, s. 83

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

201 *Tedbîrât*, s. 126; *TİAK*, s. 153

202 *Tedbîrât*, s. 126; *TİAK*, s. 153-154

Tedbîraât'taki çok anlamlı yorumun bir örneği, “halîfe” kavramının üç farklı anlamda kullanılarak, benzer ifadelerle, her birine ayrı ayrı mesaj verilmesidir. Birinci anlamda halîfe, Allah'ın yeryüzünde yarattığı insan cinsinin sahip olduğu ruh, “memleket-i insâniyye”nin idarecisidir. İkinci olarak, dünyevî riyâsete, tedbir ve siyasete sahip halîfelik; üçüncü olarak da her devirde sadece bir tane olan, tevarüs yolu ile hilafet sırrına sahip, “yetkin insan” vasfını taşıyan halîfedir. Bu eser, *Tedbîrât*'ın *Sırru'l-Esrâr*'la karşılaştırılması olduğu için, daha çok dünyevî siyasetteki halîfe (otorite) ve “memleket-i insâniyye”deki halîfe (ruh) kavramı ele alınacaktır.

İbn Arabî halîfe olan ruhun, Allah'ın cevher-i nûrunun bir görünüşü olarak yaratıldığını ve ahlâkî değerlere aykırı davranmasının ona yakışmayacağını vurgular.²⁰³ Genel olarak ruh kavramını anlatırken, yaratılan ilk varlığı basit, nuranî bir cevher olarak tanımlar. Kimilerine göre bir mekâna sahip, kimilerine göre ise mekânsız olduğunu söyler ve “ilk varlık” hakkındaki tartışmaları aktarır. İbn 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.²⁰⁴ İbn Arabî, her ne kadar Pythagoras ve takipçileri ile ortak görüşlere sahip olsa da, onun doğrudan bu felsefenin tesirinde kaldığı yargısına ulaşamayız. Ancak *Sırru'l-Esrâr*'a şerh yazan bir mutasavvıf olduğunu göz önüne alırsak dolaylı bir etkiye maruz kaldığını düşünebiliriz.

203 *Tedbîrât*, s. 129; *TİAK*, s. 162vd.

204 *TİAK* s. 71,

Halîfeyi konumlandırmaya çalışan İbn Arabî, bu konudaki farklı tanımlamalara yer verir. Halîfeyi “ilk varlık”, “imâm-ı mübîn”, “arş”, “mir’at-ı Hak” ve buna benzer ifadelerle tanımlayanlar bulunmaktadır.²⁰⁵ İbn Arabî, döneminin muhtelif “halîfe” tanımlamalarını aktarır. Bu tanımlamaları aktarırken de bedenın halîfesi olan ruh ve nitelikleri hakkında bilgiler vermektedir. Biz burada bu tanımlamalara kısaca değinerek “*memleket-i insâniyye*”²⁰⁶yi idare edecek olan halîfenin (ruhun) nitelikleri ve dünyevî siyasette halîfenin sahip olması gereken özellikler hakkında düşünürlerin kendi delillerini ve zaman zaman İbn Arabî’nin tahlillerini aktaracağız.

Gazzâlî’nin de aralarında bulunduğu bir grup düşünür halîfenin “külli ruh”tan ibaret olduğunu savunur. “Halîfe”nin yaratılış âleminden olmadığını belirterek, “*Ruh Rabbimin emrindedir.*”²⁰⁷ ayetini delil göstermişlerdir.²⁰⁸ İbn Arabî, bu düşünürlerin neyi kastettiklerini şöyle izah eder: Emir âlemi derken, Tanrı’dan vasıtasız olarak doğrudan yüce emirle meydana gelen her şeyi kastetmişlerdir. O mutlak varlığa göre ilk sebep, sınırlı varlığa göre ise ikinci sebeptir. O hâlde emir âlemi yaratılmışlarda ilktir. Halk âlemi ise Allah’ın söylediği bir “kelime” olan emir olmaksızın önceki bir sebepten var olan her şeydir.²⁰⁹ Gazzâlî, ruha iki anlam verir. İlki, kaynağı kalp boşluğunda olan lâtif bir cisimdir. Bu ruh damarlar vasıtasıyla bedenın her tarafına yayılır. Gaz-

205 *Tedbîrât*, s. 97; *TĖĖAK*, s. 71

206 Bu terkîb, insan bedenın siyâsî idareye benzetilerek anlatılmasına karşılık gelir.

207 İsrâ, 17/85

208 *Tedbîrât*, s. 97; *TĖĖAK*, s. 73

209 *TĖĖAK*, s. 73-74

zâlî'nin kastettiği ruh bu ruh değildir. Diğeri ise bilen ve idrak eden bir kuvvettir. Nitekim Allah'ın "*Ruh Rabbimin emrindedir.*" ayetindeki anlam bu ruh içindir. Gazzâlî ruhun ilâhî emirden olduğunu belirtir.²¹⁰

Halîfeyi "ilk madde" olarak isimlendirenler de bulunmaktadır. İbn Arabî bu şekilde isimlendirmelerinin yerine "ilk fazlalık" demelerinin daha uygun olacağını belirtir.²¹¹ 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. Diğeri de bu sebebin yaratılması sonucu oluşan şeylerdir. Gerçekte ilk varlık, tekaddüm eden bir sebep olmadan yaratılmıştır. Ancak o yaratıldıktan sonra başka bir varlığın var olmasına sebep olmuştur. Açlığın yiyeceğe, susuzluğun içeceğe tabii 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.²¹²

Halîfeyi "arş" olarak isimlendirenler, bu şekilde isimlendirme sebeplerini ifade ederken önce arş hakkındaki muhtelif görüşleri aktarırlar: Arş bir görüşe göre âlemi kuşatan, bir başka görüşe göre bütün âlem, bir gurubun görüşüne göre ise dokuzuncu felek,

210 Gazzâlî, *İhyau Ulûmîd-Dîn*, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1967/1387, c. 3, s. 5

211 Addas, *age.*, s. 122'de İbn Arabî'yi felsefeden uzak biri olarak tanıtır. Ancak felsefeden uzak birinin "madde-i ulâ" gibi felsefî tartışmaların odağında olan bir kavrama alternatif sunması beklenemez.

212 *Tedbîrât*, s. 98; *TĻAK*, s. 75, krş. *Tasavvuf Yolu (Tedbîrât-ı İlâhiyye)*, (çev.: Selahaddin Alpay), Sümer kitabevi, İstanbul, 1973, s. 44-45

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.²¹³ 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 âdeta büyük âlem karşısındaki Âdem gibi olduğunu öğrenmişlerdir. Allah, Âdem’i yarattıktan sonra ona bütün varlıkların isimlerini öğretmiştir. Halîfesine, meleklerle isimleri öğretmesini emretmiştir. Akabinde meleklerle, Kâbe’ye yaptıkları secde gibi öğretmenleri olan Âdem’e secde etmelerini de emretmiştir.²¹⁴ 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 açığa çıktığı yer gibi görmeleridir. Bâtıl tamamen yokluktur. Yoklukta tecelli ve keşf olmaz. Binaenaleyh, varlıkta görünen her şey Hak’tır.²¹⁵ Bu diyalektik düşünce şekli, halîfenin Hakk’ın aynası olduğunu ifade eder.

213 *Tedbîrât*, s. 99; *TĖĖAK*, s. 75; krş. *TasavvufYolu*, s. 45-47

214 *Tedbîrât*, s. 99 vd.; *TĖĖAK*, s. 79-80, krş. *TasavvufYolu*, s. 47-49

215 *Tedbîrât*, s. 101; *TĖĖAK*, s. 83, krş. *TasavvufYolu*, s. 50

Ebu'l-Hakem ibn Berrecân,²¹⁶ halîfeyi “açıklayıcı önder” olarak isimlendirir. Onu bu şekilde isimlendirmeye yönelten sebep, Allah'ın “*Biz her bir şeyi imâm-ı mübîninde ihsâ eyledik*”²¹⁷ âyetidir. O “Levhâlarda her şeyi yazdık.” ile dile getirilen, “her şey” diye ifade edilen levh-i mahfûz, *korunmuş levhâ*dır. Korunmuş levha, her şey için bir öğüt ve açıklamadır. Ebu'l-Hakem'in onu “her şey” diye isimlendirmesinin delilidir.²¹⁸ İbn Arabî'nin imâm-ı mübîn hakkındaki ifadeleri birtakım güçlükler taşımaktadır. Her ne kadar imâm-ı mübînin levh-i mahfûz (korunmuş levha) olduğu konusunda müfessirlerle hemfikirse de bazen onun “ilk akıl” veya “yüce kelim” olduğunu da dile getirir.²¹⁹

216 Tam adı, Ebû'l-Hâkem Abdü's-Selâm b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Lahmî el-İfriki el-İşbîlî'dir (öl. 536/1141). İbn Berrecân dinî ilimlerin yanında astronomi, matematik ve geometri gibi müsbet ilimlerle meşgul olmuştur. Astronomi ile ilgili ayetlerin tefsirinde bu yönünü görmek mümkündür. Matematik bilgisini de tefsirinde kullanarak harflere ve rakamlara rûhanî manalar vermesi Hurufilikle itham edilmesine sebep olmuştur. İbn Berrecân'ın gerek Allah'ın isimleri gerekse Kur'an'ı açıklamak için takip etmiş olduğu metotlarından işârî, rumuzlu ve tasavvufî tefsir yönleri, daha sonra İbn Arabî tarafından benimsenmiş ve genişletilerek devam etmiş görünmektedir. Bu yönüyle İbn Berrecân, İbn Arabî'nin öncüsü sayılmaktadır. İbn Berrecân hakkında detaylı bilgi için bk. Endülüs'ten Önemli Bir Simâ: İbn Berrecân, Hülya Küçük, Hamza Küçük, Selçuk Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi, 2002 güz, sayı:14, s. 125-143. Süleyman Ateş'e göre İbn Berrecân, hem Vahdet-i Vücûd hem de harfler üzerindeki tefsirler bakımından İbn Arabî'ye tesir etmiştir. bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, 1974

217 Yasin, 36/12

218 *Tedbirât*, s. 102; *TİAK*, s.87,

219 Suâd el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, (çev.: Ekrem Demirli), Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 353

Halîfe, “Mufîz” olarak da isimlendirilmiştir. Şeyh Ebû Medyen²²⁰ de bu şekilde tanımlayanlardandır. İbn Arabî, Ebû Medyen’in bu görüşü benimsediği bilgisini, güvendiği kimselerin haber verdiğini belirtir.²²¹ 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.²²² Bu aydınlatma ruhun arındırılması olarak düşünülebilir.

Halîfeyi, “dairenin merkezi” olarak isimlendirenler de olmuştur. Bu şekilde isimlendirenler; halîfenin mülkündeki adaletle, hükümlerine, yargılarına ve ihsanındaki dürüstlüğe bakarak bu adı verilmişlerdir. Kürenin merkezine yerleştirilen halîfenin, merkezden çevresine çıkan hatlara eşit uzaklıkta olması onun adaletini gösterir. Dairenin oluşması, bir merkeze sahip olması sebebiyledir. Bir dairenin büyüklüğü ve genişliği ne ölçüde olursa olsun mutlak olarak o daire veya kürenin merkezi bir nokta olarak kıymetlendirilir. Daireyi var eden noktadır; o da halîfedir.

²²³ Bu şekilde isimlendirenler, halîfenin adalet sıfatına vurguda

220 Ebu’n-Necâ Ebû Medyen (öl. 594/1198), İbn Arabî’nin hemen her eserinde büyük saygı ile bahsettiği bir zâttır. bk. Nihat Keklik, *age.*, s. 92; Ayrıca bk. *DİA*, “Ebû Medyen”, IV, 36-38

221 İbn Arabî’nin eserlerinde Ebû Medyen önemli bir yere sahiptir. Ancak Ebu Medyen ve İbn Arabî’nin yüz yüze karşılaşp karşılaşmadıkları tartışılmış, Ebû Medyen’in bu görüşü benimsediği bilgisini, kendisinin güvendiği kimselerin haber verdiği ifadesi, İbn Arabî’nin Ebû Medyen ile yüzyüze karşılaşmadıklarına, sadece tanıdıkları aracılığıyla haberleştiklerine delil olarak gösterilir.

222 *Tedbîrât*, s. 103 vd.; İbnü’l Arabî, *TİAK*, s. 90; *Tasavvuf Yolu*, s. 55,

223 *Tedbîrât*, s. 105; *TİAK*, s. 95, krş. *Tasavvuf Yolu*, s. 58

bulunmak istemişlerdir. Adalet, herkese karşı eşit davranmak olarak algılanmaktadır.

Halîfe hakkındaki isimlendirmeler, halîfenin işlevi, özelliği ve konumu ile paralel pek çok nitelendirmenin 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 siyasetteki halîfenin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği de ima edilmiştir.

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

3- Memleket-i İnsâniyye

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

Tedbîrât'ın giriş kısmında İbn Arabî, memleket-i insâniyye kavramıyla neyi kastettiğini ve neden böyle bir kavrama ihtiyaç duyduğunu anlatır. İbn Arabî'ye göre esas amaç kurtuluşa götürecek bir yol bulmak olduğu hâlde, evren ile insanın karşılaştırılması uzun sürecek bir karşılaştırmadır.²²⁴ İnsan, mükâfat (va'd) ve tehdit (va'id) arasındadır. İnsanı kurtuluşa ulaştıracak yolu ele alırken İbn Arabî, isim vermeden bir eseri incelediğini,²²⁵ bu inceleme sonucu insanın "imamlık" mertebesinden olan payını araştırdığını, bunun neticesi olarak da insanda bir halife, vezir, yargıç, kâtip, vergi toplayan yardımcılar gibi halîfelik mertebesine özgü şeyler bulunduğunu belirtir.²²⁶ 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 İbn Arabî, "yetkin insan"ın ve "ideal devlet"in nasıl olması gerektiği sorularına cevap verir.

Memleket-i İnsâniyye'de Halîfenin Yeri

İbn Arabî, insanın yaratılışına atıfta bulunarak Allah'ın, halîfe olan ruh için bir şehir (ülke) inşa ettiğini, halîfenin maiyyetinin ve devlet erbâbının da bu yapı içerisinde yer aldığını belirtir. Bu yapı "beden" olarak isimlendirilmiştir. Beden, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk olmak üzere dört esas üstüne inşa edilmiştir.²²⁷ Dört unsur anlayışı İslâm felsefesine Greklerden geçmiştir. Grek filozofları evrenin yaradılışı hakkında değişik

224 *TİAK*, s. 39

225 İncelenen eserin *Sırru'l-Esrâr* olması kuvvetle muhtemeldir. bk. *TİAK*, s. 40

226 *Tedbîrât*, s. 84, *TİAK*, s. 40,

227 *Tedbîrât*, s. 111; *TİAK*, s. 105

görüşler ileri sürmüşlerdir.²²⁸ Bu görüşlerin İslâm dünyasındaki etkilerini Kindî, Fârâbî, İbn-i Sinâ ve İhvân-ı Safâ gibi kaynaklarda görmek mümkündür.

Beden içerisinde halifenin belirli bir yeri bulunmaktadır. Bu yer de “kalp” olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme ve belirleme işlemlerini yaratıcı tayin etmektedir.²²⁹ İbn Arabî, halifenin beden içerisindeki yeri için farklı görüşler olduğunu ancak bir hadiste, “*Arzıma ve semâma sığmadım, kulumun kalbine sığdım.*” ifadesindeki sırrın, Peygamber Efendimiz’in, “*Sâlih olduğu vakit tüm vücudun sâlih olduğu*” sözü ile halifenin yerinin kalp olduğunu düşünür.²³⁰ Aynı şekilde, melikin fâsit veya sâlih olması, reayânın da fâsit veya sâlih olmasına sebeptir. Memleket-i insâniyyede, beden devlete, devlet idarecisi olan halifenin ise ruha tekabül ettiği düşünülürse kalp halifenin sarayıdır.

İbn Arabî, Allah’ın memleket-i insâniyyede halifenin yüksekçe bir mekâna çıkıp tebasını seyretmesi için bir yer inşa ettiğini, bu yerin de dimağ olduğunu ifade eder. Orada pencereler ve kapılar açılarak mülküne nazar etmesi sağlanmıştır. Onlar, kulaklar, gözler, burun ve ağızdır.²³¹ İbn Arabî, mülkünü seyretmesi için inşa edilen dimağın fonksiyonu hakkında daha sonra bilgi verir. Eserde öncelikle memleket-i insâniyye şekilsel olarak tasvir edilmektedir.

İbn Arabî, yaratıcının memleket-i insâniyyede halife için bir hazine bina ettiğini ve onu hayal hazinesi olarak isimlendirdiğini

228 bk. Zeller, s. 52-78

229 *Tedbîrât*, s. 111; *TLAK*, s. 105

230 *Tedbîrât*, s. 111-112; *TLAK*, s. 105-106

231 *Tedbîrât*, s. 112vd.; *TLAK*, s. 113

ifade eder. Hayal hazinesi, duyu valilerinin yükseldiği mekândır. Bu hazine, cisim şehrinden halîfeye toplanan vergi ve haraçlardır. Orada görülen, iştirilen, koklanan, tadılan, dokunulan her şey saklanır. Uyuyan kişinin gördüğü rüya ve görüntüler buradan kaynaklanır. İbn Arabî burada zâhirî devlet ile memleket-i insâniyyeyi karşılaştırarak zâhirî devletin topladığı vergilerde nasıl ki haram varsa hayal hazinesine toplanan vergilerde de haram ve helâlin bulunabileceğini, bu nedenle Allah'ın, bu gezinti yerinin (dimağ) ortasına düşünce hazinesini bina ettiğini belirtir. Düşünce hazinesine sadece tahayyül edilen şeyler çıkabilir. Ve bu düşünce hazinesi kendisine çıkan muhayyilâtan sahih olanları kabul eder, bozuk olanları ise reddeder. Dimağın sonunda hâfıza hazinesini yaratmış ve bu dimağı vezirin yerleşim yeri yapmıştır. Bu vezir “akıl”dır.²³² İbn Arabî, vezir olan akli bir bölüm içinde anlatır.

Memleket-i İnsâniyyede Siyâsî-Ahlâkî Yapı

Tedbîrât'ta ahlâk ve siyaset 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 siyaset arasında farklı bir sentez ortaya koymaktadır. Devlet idaresinde mükemmel bir idare için imâmın yapması gerekenler anlatılırken, insanla analoji kurularak bedenın yöneticisi olan ruhun kemâle erişmesi için ruhın yapması gerekenler anlatılmıştır. Mükemmel bir devlet yapısını sağlıklı insan vücudunun uzuvlarıymış gibi tasavvur eden İbn Arabî, aynı zamanda yetkin insanı da tanımlamış olmaktadır.

232 *Tedbîrât*, s. 112vd.; *TIÂK*, s. 113

İbn Arabî, halife olan ruha hitaben -aynı zamanda bu hitap dünyevî siyasetin liderinedir- mülkünün (yönettiği bedenın uzuvları) hukukuna riayet etmesi gerektiğini tavsiye eder. Aksi olduğu zaman kendisi üzerinde de aksi olacağını söyleyerek halîfeyi uyarır.²³³ Halîfe, kendisine tabi olan emirlerinin vereceği kararların muhtemel neticelerini düşündükten sonra hükmünü icra etmelidir. İbn Arabî, memleket-i insâniyyede halîfenin vezir, emir, kâtip 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.²³⁴

Vezir

Memleket-i insâniyye ve Memleket-i dünyeviyyede 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 idârî 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.²³⁵ 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 aldan-

233 *Tedbîrât*, s. 126-127, *TLAK*, s. 155

234 *Tedbîrât*, s. 126-127, *TLAK*, s. 155

235 *Tedbîrât*, s. 144-145; *TLAK*, s. 208

maması için ruhun akıl ile müşâvereyi terk etmemesi gerekir.²³⁶ Vezirin genel nitelikleri anlatılırken her iki memleketin veziri, paralel bir şekilde aynı ifadelerle anlatılmıştır.

İbn Arabî, müşâveresi beden cismi için oldukça önemli olan vezirin/*aklın* özelliklerini ele alırken bu özellikleri sayar, vezirin ahlâk ve sıfatlarını yine bedendeki uzuvlara benzeterek anlatır. Öyle ki adalet vezirin/*aklın* şahsıdır. Himmet başıdır. Güzellik yüzü, hızf kaşları, hayâ gözleri, güler yüzlülük alnı, izzet burnu, doğruluk ağzı, hikmet lisânı, teyh (hayran olmak) boynu, bolluk, ezâ ve cefâyâ katlanma onun göğsüdür. Cesaret vezirin/*aklın* pazusu, tevekkül dirseği, ismet bileği, kerem avcunun içidir. İkrâm ve başkasını kendine tercih etme parmakları, cömertlik eli, bereket sağı, rahatlık soludur. Verâ karnı, iffet ferci, istikamet bacağı, korku ve ümit ayakları, süratli kavrayış kalbidir. İlim ruhu, emanet hayatı, zühd elbisesi, tevâzu tâcı, hilm mührü, üns evi, hidayet yolu, şeriat meş’alesi, anlayış kaftanı, nasihat şîârı, firâset ilmi, fakirlik kazancı, akıl ismi ve doğruluk işittiğidir (bâtıl olana kulak asmaz). Halîfe, kendisinde bu vasıflara sahip birini vezir (akıl) olarak kabul etmelidir.²³⁷ Vezir olan aklın sahip olması gereken özellikler sayılırken, aynı zamanda dünyevî siyasetteki vezirin özellikleri de zikredilmiştir.

Nefs:

Memleket-i insâniyyede “nefs”, halifenin kerîmesidir. İbn Arabî, Gazzâlî’nin “Muhakkak ruh nefsi nikâh etti. İkisinin arasında cisim tevellüd eyledi.” sözüyle buna işaret ettiğini

236 *TĠAK*, Avni Konuk yorumu, s. 209-210

237 *Tedbîrât*, s. 145; *TĠAK*, s. 210vd.

belirtir.²³⁸ Nefsin hem aydınlık hem de karanlık yönü olduğuna göre, insanın görevi rûhânî ışığı güçlendirmek, cismânî karanlığı zayıflatmaktır. Ruh, bölünmez bir varlığa sahip iken beden birçok parçası vardır. Nefsin rûhânî yönünü güçlendirmek birliğe yöneliş anlamına gelirken, nefsin cismânî yönünün hâkimiyetinin güçlenmesi, çokluk ve ayrılığa yönelişi temsil eder.²³⁹ İbn Arabî, ruhu güneşe nefsi ise aya benzetir. Güneşin dünyayı ışığı ile aydınlatması gibi insan da ruhunun nuru ile öylece aydınlanır. Nasıl ki ay, ışığını güneşten alması yönüyle nâkıs ise nefis de bedenle ilişkili olduğu için nakıstır. Nefsin noksanlığı şehvetlere yönelmesi, kemâli ise akıl ve ilim iledir.²⁴⁰ Burada nefsin mertebeleri yani yükselip alçalmaya eğilimli tabiatı vurgulanıştır.

İbn 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 hayvâniye”, bu nefis hayvanlarla müşterektir. (3) “Nefs-i nâtika”, insan bu nefisle de diğer varlıklardan ayrılır ve “insan” ismini alır ve onunla, melekûtî semâda ve arzda diğerlerinden farklılık gösterdiğini ifade eder.²⁴¹ İbn Arabî, “nefs-i tabîi”nin “nefs-i nebâtî”de bulunmasından dolayı ikisini tek nefis olarak görüp “nefs-i nebâtî”yi zikreder. *Tedbîrat*’ta bahsettiği nefis, “nefs-i insâniyye” veya “nefs-i nâtika”dır. Aristotelesçi felsefeyi ana hatlarıyla izleyen İbn Arabî, insanı beden, nefis ve ruh olarak üç unsura ayırır. Aristoteles gibi üç nefsten de bahseder. Fakat İbn

238 *Tedbîrât*, s. 113; *TĪAK*, s. 113

239 Chittick, William, *age.*, s. 99

240 *Tedbîrât*, s. 83; *TĪAK*, s. 36

241 *Tedbîrât*, s. 114; *TĪAK*, s. 113

Arabî aklî nefsi, akılla (düşünen aklın organı) bir tutmamasıyla Aristoteles'ten ayrılır. Cisim “küllî cismin”, nefis “küllî nefsin”, ruh da “küllî aklın” özel bir hâlidir.²⁴²

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.²⁴³ İbn-i Sinâ ise zâhirî ve bâtinî hislerin, düşünen nefse eşyanın bilgisini naklettiğini düşünür. Beynin ön kısmında bulunan hislerin hazinesi olan hâfıza ile “müşterek hiss”i birbirinden ayırır.²⁴⁴ İbn Arabî, nefsin temel yetilerini Aristotelesçi ve İbn-i Sinacı tarzda bitkisel, *hayvânî* ve insânî nefslere ayrılarak sunmaktadır. *Hayvânî* nefis hareket, arzu, idrak güçlerine; insânî nefis ise bilme, nazarî ve amelî güçlere sahiptir. Buna göre İbn Arabî, nefsin teorik ve düşünme güçlerinin etkinliğini inkâr etmeksizin histen fikre, yukarıya doğru harekette nefsin tesirini kabul eder görünmektedir.

Kâtip:

İbn Arabî, insan ülkesinde dünyevî devlet idaresinde olduğu gibi bir kâtime ihtiyaç duyulduğunu belirterek bu konuya bir bölüm ayırır ve kâtip seçiminde firâset-i hikemiyyedeki vasıflara uygun zeki bir kâtip seçilmesini tavsiye eder. Öyle bir kâtip olmalı ki melik uzakta dahi olsa onunla sır konuşabilecek, göz ve

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

243 Bayrakdar, Mehmet, *age.*, s. 179

244 Boer T. J. De, *İslâmîda Felsefe Tarîhi*, (notlandırarak çeviren; Yaşar Kutluay), Anka Yay., İstanbul, 2001, s. 170-171

işaretle maksadı anlayabilecek bir sığata sahip olmalıdır.²⁴⁵

Dünyevî idarede kâtip, melikin mühürdârı ve tebası karşısında onun hükümlerini dile getirendir. Öyle ki hitabette imâm, kâtiptir. Devlet idaresinden halîfe ve vezir sorumlu iken, yazması ve açıklanması için verilen bilgilerin doğru ve anlaşılır şekilde yazılması ve söylenmesi de kâtibin tasarrufundadır.²⁴⁶ Kâtip, halîfenin konuşan nefsidir. O, güzel ahlâklı, sabırlı, her türlü ezâ ve cefâyâ dayanıklı, sırları saklayabilen, veciz ibarelerle birçok manaları fasîh ve belîğ olarak anlatabilen biri olmalıdır.²⁴⁷

Kâtip varsa hokka, kalem, mürekkep ve üzerine yazı yazılacak kâğıda da ihtiyaç vardır. *Tedbîrât*, kalemi “küllî akl”, mürekkebi “madde” ve kâğıdı da “levh-i mahfûz” biçiminde sembolik anlamlarla anlatır. “Levh” yazılan yerdir. Bu da “kitap” olarak isimlendirilir. Bu kitap iki kısımdır; rakamlandırılmış (görünen) âlem ve satırlandırılmış (ruhlar âlemi) âlemdir.²⁴⁸ Kâtib hakkında *Tedbîrât*, sembolizmle birlikte kozmolojisine de yer vermektedir.²⁴⁹

Elçiler

İbn Arabî, elçiler mevzûsuna öncelikle zâhirî devletteki elçilerin özellikleri ile başlar ve bu özelliklere sahip elçinin gönderildiği merciyi en iyi şekilde 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.

²⁴⁵ *Tedbîrât*, s. 161; *TĠAK*, s. 241

²⁴⁶ *Tedbîrât*, s. 166 vd; *TĠAK*, s. 267vd.

²⁴⁷ *Tedbîrât*, s. 164; *TĠAK*, s. 258

²⁴⁸ *Tedbîrât*, s. 165 vd.; *TĠAK*, s. 262-264

²⁴⁹ Detaylar için bk., *TĠAK*, s. 262 vd.

Bu bilgilerden sonra İbn Arabî ruha hitaben der ki: “Ey Ruh, bunu böylece anladıktan sonra, “hevâ”²⁵⁰ya göndereceğin elçiler şu faziletli sıfatları taşıyanlardan olsun: Başarılı, doğru yolda olan, düşünceli, itibarlı, şiddetli, cesaretli, anlayışlı, görgülü, insafı, fikir sahibi, tedbirli, sebât-kâr, dirençli ve buna benzer sıfatları taşıyanlar. Düşmanlarına gönderdiği elçileri bu şekilde seçen melik felâha erer, kazanç sağlar, muazzam olur.”²⁵¹ Hevânın göndereceği elçi yalan, hıyanet, korkaklık, cimrilik, cehâlet, şer, belâ, ahlâksızlık ve buna benzer rezilet olarak kabul edilen sıfatları taşıyan elçiler olsa bile, onlardan hemen nefret etmeyip onları kınamamayı ve onlarla tatlı bir şekilde konuşup güzel muamele etmeyi, onların göz ve kulaklarına hitap edip halifenin sözlerine kıymet verilip elçilerin onu dinlemeye meyletmelerini sağlaması gerektiği vurgulanır.²⁵² Düşmandan gelecek elçilere dahi iyi muamelenin tavsiye edilmesi, sorunların siyasetle çözülmesi için yapılan bir uyarıdır. *Sırru'l-Esrâr*'da düşmanla karşılaşınca hile kullanılmasının tavsiye edilmesi, harbin çıkmaması için öngörülür.²⁵³ *Tedbîrat*'ta da hile yerine iyi muamele tavsiye edilmiştir.

Hevânın gönderdiği elçiler, vücûdu- insâniyyeyi harap etmek içindir. Halife olan ruh, bu zararı yok ederken ve memleketin fesâdını engellerken ılımlı bir politika izlemekte ve elçi olarak gelen hırsla olan diyalogu sonucu onu ilim yoluna ve doğruya yönlendirmelidir.²⁵⁴ Şayet elçi ile olan diyalog müsbet olmaz ve halife ile zıt tutumlar devam ederse harbin meydana gelmesi ka-

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

251 *Tedbîrât*, s. 177; *TLAK*, s. 299

252 *Tedbîrât*, s. 177; *TLAK*, s. 299

253 *SE*, Bedevî, *age.*, s. 149

254 *Tedbîrât*, s. 178-179; *TLAK*, s. 301-302

çınılmaz olur. Tabii ki memleket-i insâniyyede harp istenilmeyen bir sonuçtur. Ancak bu harp insanları ya yeniden düzenler ya da daha çok fesada sürükler.

Vergi:

İbn Arabî, memleket-i insâniyyede, vergileri toplama konusunda öncelikle dünyevî memleketin vergi memurları ve onlarda bulunması gereken özelliklere değinir. Daha sonra insan vücudundan kalbe gelen manalar olduğu gibi göz, kulak, dil, burun ve el gibi zâhirî mahsusâtların amellerinin hayal hazinesinde toplandığını, bu amelleri toplayan vergi memurunun ise “hiss-i müşterek” olduğunu ifade eder.²⁵⁵ Vergi toplayacak memurların sayısının fazla olmaması, mülkün ve reâyânın istismar edilememesi için gereklidir.²⁵⁶

Memleket-i insâniyyede vergi, ülkenin kırsalında ve kentinde, adalet talebinin bir yansıması olmalıdır. Göz, kulak, dil, el, ayak ve ferc ülkenin kırsalıdır. Onlardan sorumlu vergi memuru “his”tir. Histen sorumlu olan “hayal”, onun sorumlusu ise zikir-dür. Onun üstünde “fikir” bulunmaktadır. Hepsinden sorumlu olan ise “akıl”dır.²⁵⁷ Vergi memurları reâyâdan adalet ve siyaset üzere vergileri toplamalıdır. Zira mal olmadan riyâset olmadığı gibi ondan başka zenginlik de yoktur.²⁵⁸

Hayal hazinesi, duyu valilerinin yükseldiği mekândır. Bu hazine, cisim şehrinde halîfeye toplanan vergi ve haraçlardır.

255 *TİAK*, s. 291

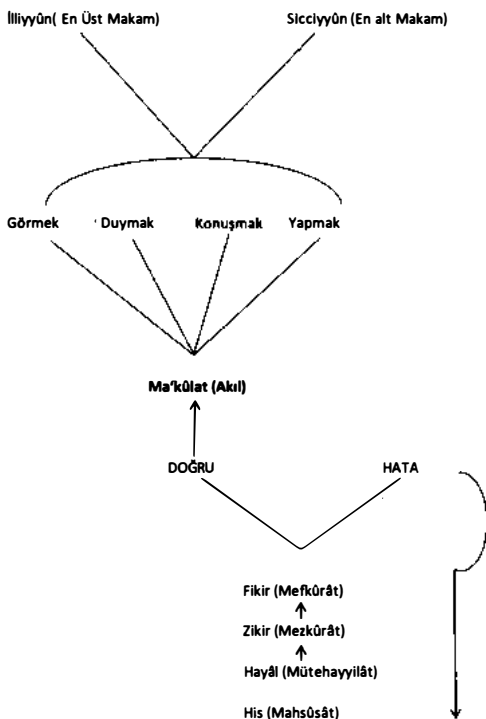
256 *TİAK*, s. 286

257 *TİAK*, s. 283-292

258 *TİAK*, s. 285 vd.

Orada görülen, işitilen, koklanan, tadılan, dokunulan her şey saklanır. Uyuyan kişinin gördüğü rüya ve görüntüler buradan kaynaklanır. İbn Arabî burada zâhirî devlet ile memleket-i insâniyyeyi 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 reddeder. Allah, dimağın sonunda hâfıza hazinesini yaratmış ve bu dimağı vezirin yerleşim yeri yapmıştır. Bu vezir “akıl”dır.²⁵⁹ Dünyevî siyasette reâyâdan alınan vergi ve vergi memurları ile göz, kulak, el gibi uzuvlardan akla gelen fiiller arasında benzerlik kurularak anlatılmıştır. Memleket-i insâniyyede vergilendirme aşağıdan yukarı ve yukarıdan aşağı doğru bir harekettir. Bu harekette etkin olan, akıl ve nefstir. Bu hareketi aşağıdaki şekilde görebiliriz.

259 *Tedbîrât*, s. 112vd.; *TLAK*, s. 113



Şekil 2 “Memleket-i insâniyye”de duyuların akla ulaşmasındaki süreç.²⁶⁰

Histen 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 et-

²⁶⁰ Şekil için bk. *Tedbîrât*, “H. Asî'nin girişi”, s. 52

kili olan hevâdır ve bu da memleket-i insâniyyenin düşmanıdır.

Düşman:

İbn Arabî'ye göre, halîfenin mülke sahip çıkması, hakkını bulup alması için Allah sayısız araç gereçle birlikte, kendisine itaatle bağlı bir emîr yaratmıştır. Yarattığı bu hevâ emirini halîfesini denemek üzere görevlendirmiştir. Hevâya da “şehvet” adını verdiği bir vezir tayin etmiştir.²⁶¹ Farklı kararlar veren iki melikin bir mülke hükmetmesi aklî ve şer'î açıdan mümkün değildir.²⁶² İki melikin bir mülke hükmetmesinin mümkün olmaması iki melikin bir mülke mâlik olması için savaşı da zorunlu kılar.²⁶³ Hevâ, memleket-i insâniyye üzerinde mâlik olmak için farklı yollar dener ve halîfenin kerimesi olan nefse yönelir.

İbn Arabî, halîfenin kerimesi olan nefis ile hevâ ilişkisini şöyle ifade eder: “Bir gün emîr olan “hevâ”, ordu ve tebası içine çıkıp bostan ve bahçelerinde gezerken halîfenin kerimesi olan nefis ile karşılaşır. Birbirlerini görüp bakışırlar ve hevâ nefse âşık olur. Hevâ, çeşitli hilelerle nefisle bir araya gelmeye başlar. Nefsin gönlünü almak için önüne çeşitli dünya lezzetlerini sunar. Böyle olunca nefis, kendisine itaat edilen ve güçlü iki emîr arasında kalır; bir taraftan halîfe, bir taraftan da hevâ nefsi çağırır. Halîfenin bu durumdan haberi yoktur. Fakat halîfenin veziri olan akıl, nefis ile hevâ arasındaki ilişkiden haberdardır.”²⁶⁴

261 *Tedbîrât*, s. 114; *TİAK*, s. 118,

262 *Tedbîrât*, s. 119; *TİAK*, s. 131

263 *Tedbîrât*, s. 122 vd.; *TİAK*, s. 144

264 *Tedbîrât*, s. 114; *TİAK*, s. 118

İbn Arabî, halifenin karşısında güçlü bir düşman olarak hevânın bulunduğunu ve nefsin hevânın tesirinden kurtulmasının akıl ile mümkün olacağını belirtir.²⁶⁵ Nefsin hevâyâ icabet etmesi, Havvâ'nın İblîs'e icabet etmesi ile ilişkilendirilir.²⁶⁶ Beden cisminin hassas noktası nefstir. Nefsin, iyiliğe ve kötülüğe meyilli bir tabiatla yaratılmış olması onu zayıf kılmıştır. Nefs, akıl yoluna yönelirse o zaman arınır ve nefs-i mutmainne mesâbesine yükselir. Aksi takdirde nefs, hevânın çağrısına uyarsa nefs-i emmârede kalır. Nefsin kararı bu nokta önemlidir.

*Memleket-i insâniyye'*de düşmanla karşı karşıya kalan halife (ruh) bundan habersizdir. Kemâl üzere yaratılan halife acziyetini fark ederek mutlak güç ve kuvvet sahibi olan Rabbi karşısında fakirlik ve zilletinin farkına varır, bir ülkeye “sultan” olmakla birlikte kulluğunu/*köleliğini* ikrar ederek Rabbine münâcatta bulunur. Zorlukla imtihan edilen ruh kendi mertebesinin farkına varıp kendisine sonsuz ihsanda bulunan efendisinin kadrini bilir.²⁶⁷ İbn Arabî, burada çoğunlukla idareci konumda bulunan kişilerin, zorlukla imtihan edilmediği takdirde yaratıcı tarafından nimetlendirildiklerinin farkına varamayacaklarını ifade etmektedir.

İbn Arabî bir insana bakılarak onun aklın mı hevânın mı idaresinde olduğunun anlaşılabilceğini söylerken ahlâkî ilkeleri göz önünde bulundurur. İbn Arabî'ye göre, insan mülkünde hevâ ve akıl arasındaki savaşın kaynağı, nefsin hevâyâ

265 *Tedbîrât*, s. 114; *TĠAK*, s. 118

266 *Tedbîrât*, s. 116vd.; *TĠAK*, s. 124; İbn Arabî'nin semavî Âdem ve Havvâ sembolizmi için bk.; M. Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 208-209

267 *Tedbîrât*, s. 115; *TĠAK*, s. 118-119,

icabetidir. İbn Arabî insanları hevâ ve aklın tesirinde olmaları bakımından göre dörde ayırır:

1- Asilerin 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 evliyaların hem kalp ve fikirlerinin hem de his ve davranışlarının mâliki akıldır.

4-Kâfirlerin ise hem kalp ve fikirlerinin hem de his ve davranışlarının mâliki hevâdır.²⁶⁸

İbn Arabî'nin bu ifadelerini tersine bir sembolizmle dünyevî siyaset açısından okuyacak olursak ideal ülke, köy ve şehirleri akl-ı selim ile ihyâ edilen bir ülkedir. İbn Arabî'nin yaşadığı dönemdeki Endülüs'ü düşündüğümüzde kültür, medeniyet, ilim, irfan ve sanatı temsil eden şehir ile şecaat, kahramanlık, gözü peklik ve savaşçı ruhu temsil eden çöl/kırsalın dengeli bir şekilde ihyâsı ülkeye saadet getirecektir.²⁶⁹

İbn Arabî, hakîmlerin melikleri dört kısma ayırdığını ve bunların beşincisinin olamayacağını belirtir; 1) Hem nefesine hem reâyâsına cömert olan, 2) Hem nefesine hem de reâyâsına cimri olan, 3) Nefsine cömert, reâyâsına cimri olan, 4) Nefsine cimri,

268 *Tedbîrât*, s. 117 vd.; *TLAK*, s. 124

269 bk., 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. 302

reâyâsına cömert olan melik.²⁷⁰ İbn Arabî bu sınıflandırmayı insan şehrindeki sınıflandırmaya uyarlayarak şu şekilde devam eder: “Şayet bilgi ve amel sahibi isen, reâyâna ve nefesine cömert olmalısın, şayet sende bilgi ve amel yoksa hem nefesine hem de reâyâna karşı cimrisin. Bilgi sahibi olup amel sahibi değil isen nefesine cömert, reâyâna kötü davranmış olursun. Amel sahibi olup bilgi sahibi değilsen nefesine cimri, reâyâna cömert davranmış olursun.”²⁷¹ İbn Arabî, *Sırru'l-Esrâr*'daki melik tasnifini aktararak, ilim ve amel kavramlarıyla bireyleri tasnif etmiştir.

Askerler, Komutanlar ve Ordu Düzeni:

Bir memleketin adalet terazisini üzerinde taşıyan temel direkler, askerlerdir. İbn Arabî memleketi bir çadıra, maddi ve manevi orduları da bu çadırı tutan direğe benzetir. Buna göre memleket bir hanedir ve bu haneyi tutan dört direk veya duvar gereklidir.²⁷² İbn Arabî bu mevzuyu anlatırken dört sayısına özel bir önem verir. Hane duvarları dört direk üzerinedir. Bu nedenle memlekette bir ordu kurulacaksa, askerler dört kumandana bağlı şekilde düzenlenmelidir. Daha büyük bir ordu için ise askerler on kumandana eşit olarak dağıtılmalıdır.²⁷³

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 hâline getirilmeli ki düşman ne

270 Bu şekildeki sınıflandırma *Sırru'l-Esrâr*'da da mevcuttur. Bedevî, Abdurrahman, *Usulül-Yunaniyye*, s. 73 krş. *TĪAK*, s. 181; *Tedbîrât*, s. 135

271 *Tedbîrât*, s. 135; *TĪAK*, s. 181

272 *Tedbîrât*, s. 181; *TĪAK*, s. 307

273 *Tedbîrât*, s. 181 vd.; *TĪAK*, s. 307-308

yönden gelirse gelsin kendisini engelleyecek güçlerle karşılaşmalı. Çünkü düşman hain, gaddar ve fırsatçıdır.²⁷⁴

Memleket-i insâniyyede harp düzeni; korku sağda, rica ve istirham solda, ilim önde, fikir de arkada olacak şekilde olmalıdır. Böylece düşman sağdan gelince korku 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 cehennemin yönüdür. Böyle olunca, düşman sağdan saldırırsa şehvetler ve lezzetlerle saldırır. 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 insâniyyede mülk harap olurdu.²⁷⁵

Memleket-i insâniyyeye düşman saldırısı sol yönden gelirse, bu düşmanların harp güçleri şunlardır: Yeis, ümitsizlik, Allah hakkında kötü fikir, buğz ve kin. Bu düşmanları, sol tarafa yerleştirdiğin dört kumandandan biri olan, “rica ve istirham” kumandanı karşılar. Onlara Allah hakkında güzel fikirlerle saldırıp ihtarda bulunarak kahr ve tezlil eder.²⁷⁶

Şayet düşman, ön cepheden saldırırsa maksadını açık sözlerle büyütür. Bu şekilde gelen düşmanı “ilim” adlı kumandan karşılar, yolunu keser ve memleket-i insâniyyeye yaklaşmasını engeller. Kezâ düşman arkadan sokulursa fesada uğramış kötü hayaller ve düşünceler ordusu ile gelir. Bu ordunun yolunu da

274 *Tedbîrât*, s. 182; *TİAK*, s. 309

275 *Tedbîrât*, s. 182 vd.; *TİAK*, s. 309-310

276 *Tedbîrât*, s. 183; *TİAK*, s. 310; *Tasavvuf Yolu*, s. 189

dört kumandandan biri olan “fikir” adlı kumandan keser. Fikir adlı kumandan olmayaydı bu düşmanın ne derece şüpheli olduğu bilinemezdi.²⁷⁷ İbn Arabî'nin Memleket-i insâniyye'nin dört bir yanına yerleştirilmesini tavsiye ettiği güçler bu şekildedir. Bu şekilde bir düzen sağlayamayan insan, gelen hevâ düşüncelerine yenik düşer. Hevâya yenik düşen insan da kendi memleketinin sonunu hazırlamaya başlamış demektir.

Orduların tertibinde sayıların da önemli olduğunu düşünen İbn Arabî'nin eserindeki ezoterik yönün siyaset üzerinde de etkili olduğunu görebiliriz.

4- Tedbîrât-ı İlâhiyye'de Ezoterik Unsurlar

Tedbîrât'ta ezoterik (bâtınî) yön, dışa ait bir seyirden ziyade iç âlemdeki bir değişimdir. Eser dünyada ve nefste insanı gayesine götüren, geliştiren ve nihayet gayeye ulaştıran süreci sembollerle anlatan bir üsluba sahiptir.

İbn Arabî, *memleket-i insâniyye*deki tedbiri anlatırken, felekler,²⁷⁸ firâset,²⁷⁹ harfler ve sayılar hakkında görüşünü beyan eder. Feleklerin insandaki kuvvelere tekabül ettiğini belirtir. Örneğin Zuhâl feleğinin insandaki “kuvve-i zâkire”ye, Merih feleğinin “kuvve-i asabiye”ye, Kamer'in (Ay) de “kuvve-i hissiye”ye tekabül ettiğini ifade eder.²⁸⁰ Feleklerin insan üzerindeki etkisini de kabul eden İbn Arabî, bu yönüyle *Sırru'l-Esrâr* ile mutabıktır.

277 *Tedbîrât*, s. 183; *TĠAK*, s. 310; *Tasavvuf Yolu*, s. 189-190

278 Feleklerin insanda hangi kuvveye tekabül ettikleri ve insanlar üzerindeki tesirleri için bk. *TĠAK*, s. 369-375

279 *Tedbîrât*'ın sekizinci bölümü bu konuya yer verir.

280 bk. *TĠAK*, s. 369

Memleket-i insâniyyede ruhun yardımcısı olarak görev alacakların birtakım özelliklere sahip olması gerektiğini anlatırken firâset ilminden de istifade edilmesi gerektiğini belirten İbn Arabî, şer'î açıdan firâset ilmini delillendirmeye çalışır. “Muhakkak bunda firâsetli olanlar için nice ibretler vardır.” (Hicr, 15/75) âyetini aktardıktan sonra, firâsetin Allah'ın nurlarından bir nur olduğunu belirtir. Daha sonra firâseti, “*firâseti hikemiyye*” ve “*firâset-i şer'iyye*” olarak ikiye ayırır²⁸¹ ve tasavvufî bir şekle bü-ründürerek anlatır. Firâset bahsinin *Tedbîrat-ı İlâhiyye*'de olması şaşırtıcı değildir. *Sırru'l-Esrâr*'da da bu mevzûya yer verilmiştir. Şer'î ve hikemî firâseti kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Şer'î firâset, Allah'ın özel kullarına verdiği, insanın bâtını ile alâkalı firâsettir. Hikemî firâset ise Allah'ın tüm mü'min kulları için kaleme alınan ve insanın zâhirine taalluk eden firâsettir.²⁸² İbn Arabî, hikemî firâset konusuna değinme sebebini şu şekilde anlatır: Topluluk içinde yaşayan insan diğerleriyle 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 değinilmiştir.²⁸³ *Tedbîrat*'ta hikemî firâset mevzuşu uzunca anlatılmıştır. Kişinin göz, el, ayak vs. şekillerine göre yapılan yorumlar yer almaktadır.

İbn Arabî sayı mistisizminin de önemli bir temsilcisidir. Onun harf ve sayıları kullanması İslâm tasavvufunda önemli bir yere sahiptir.²⁸⁴ İbn Arabî, görünen (şehâdet) âlemin rakamlarla,

281 *Tedbîrât*, s. 147; *TİAK*, s. 215

282 *Tedbîrât*, s. 158 vd.; *TİAK*, s. 236

283 *Tedbîrât*, s. 148; *TİAK*, s. 218

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

ruhlar âleminin ise yazı ile ifade edilebilen bir yapıya sahip olduğunu belirtirken de evrende sayıların etkisine vurguda bulunur.²⁸⁵ İbn Arabî dört, dokuz on ve on iki sayılarına özel anlamlar yükler. Sayı sembolizmi *Tedbîrât*'ın on beşinci bölümünde "Sayıların Mertebeleri ve Gâlip Oldukları Sır Beyanı"²⁸⁶ başlığı altında ele alınmıştır. İbn Arabî on üçüncü bapta, kumandanlar ve orduların düzeni hakkında bilgi verirken, dört sayısını oluşturan rakamlar toplamının on olmasını 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 önemi göstermiştir.²⁸⁷

Tedbîrât'ta ayrıca, taşların havâssı, mevsimler ve gıdalar mevsusuna getirilen yorumlar da ezoterik unsurlar barındırmaktadır. Beht, zümrüt, kırmızı yâkut, sarı yâkut ve mavi yâkut taşlarının insan üzerindeki etkisi anlatılır.²⁸⁸ Gıdaların ve mevsimlerin insan üzerindeki etkileri ele alınır.²⁸⁹ *Tedbîrât*'ta yer alan ezoterik unsurların çoğu *Sırru'l-Esrâr*'daki ile paraleldir. Her iki eserde yer alan ezoterik unsurlara değinmemiz, ahlâk ve siyasete etki etmesi sebebiyledir.

5- Tedbîrât-ı İlâhiyye'ye Yapılan Şerhler

Muhammed b. Mahmud b. Ali el-Dâmûnî (öl. 1199/1785), *Kitâb el-Nefhât el-Kudsiyye fî Maâni el-Tedbîrât el-İlâhiyye*, İstan-

285 *TİAK*, s. 262-263

286 Bu bölüm *Sırru'l-Esrâr*'da "el-Gâlib ve'l-Mağlûb" bölümüne mukabil olarak *Tedbîrât*'ta yer almaktadır. bk., *TİAK*, s. 325

287 *TİAK*, s. 307

288 *TİAK*, s. 384-392

289 *TİAK*, s. 333-358

bul Üniv. Ktp., 2379 A/ 1-247 numarada kayıtlı aslî nüshadan istinsah edilmiş bir nüshadır. Kahire Millî Kütüphanesi Tasavvuf Bölümü 190 numarada başka bir 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.²⁹⁰

Hasan b. Tu'ma el-Beytimanî (öl. 1175 h.), *el-Fütühat el-Rabaniyye fî Şerh el-Tedbîrât el-İlâhiyye* 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 *Sırru'l-Esrâr*'ı incelemediğini görebiliyoruz.

290 bk. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dâmûnî, (öl. 1208/1793) *En-Nefahâtü'l-Kudsîyye fî Mâani't Tedbîrât-il-İlâhiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 821, 449 vr., s. 104a

III. BÖLÜM

TEDBİRÂT-I İLÂHİYYE VE SIRRU'L-ESRÂR KARŞILAŞTIRMASI

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

1- Hareket Noktaları ve Gayeleri Bakımından

Sırru'l-Esrâr, özellikle Ortaçağ siyaset düşüncesi içinde istisnai bir yaygınlık kazanmıştır. *Tedbirât-ı İlâhiyye* ise tasavvuf literatüründe defalarca şerhedilen, tasavvuf-siyaset ilişkisini anlatan önemli bir eserdir.

Sırru'l-Esrâr 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 *Tedbirât-ı*

İlâhiye ile arasında organik bir bağ oluşmuştur. *Sırru'l-Esrâr* siyaseti dünyevî bağlamda ele alırken *Tedbîrât-ı İlâhiye* insânî siyaset tanımıyla konuya yeni bir boyut kazandırmıştır. Son tahlilde her iki eserin de esas amacı tedbirin (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*'ta ise ezoterik unsurlar çoğunlukla “memleket-i insâniyye”deki idare anlatılırken kullanılmıştır. Siyâsetnâme tarzında yazılan bir eser üzerinden, tasavvuf yolunda ilerlemek isteyenlere hitap edecek bir eserin inşası, siyasete 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 olarak görülen eser, meseleleri pratik nasihatlerle izah ederken, *Tedbîrât-ı İlâhiye* kişinin kendi iç memleketini idare etme gayesi güder. Varlık olarak insan, evrendeki yerinin tayinini “memleket-i insâniyye” olarak tabir ettiği “iç tedbiri” ile belirler. Bu tedbirin problemlili olması insanın insan olmaktan dolayı taşıdığı eksiklik sebebiyledir. Bununla birlikte memleket-i insâniyye 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 vermesindendir. *Tedbîrât-ı İlâhiye* ise insan-ı kâmil olmanın yollarını siyaset üzerinden gösterme gayesinden dolayı önem kazanmıştır.

Sırru'l-Esrâr'da hitap Aristoteles'ten İskender'e nasihatler şeklindeyken, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de İbn Arabî adetâ Aristoteles'in yerine geçerek "Ey kerîm olan Seyyid!" lafzı ile ruha hitap eder. *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de birkaç grup muhatap alınmasına rağmen ağırlıklı hitap, bedeni idare eden ruhadır. Eserin siyâsî idareye mesajlar gönderdiği de göz ardı edilemez.²⁹¹ *Tedbîrât*, sadece bir tasavvuf eseri değil siyaset, ahlâk (adâb), hitabet, tabii 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*'ta İbn Arabî, ayet, 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 siyasetin unsurları, beden cismindeki işleyişe uyarlanmıştır. Birey olarak insan, beden ve ruha sahiptir. Bu ikisinin tedbirinin sağlıklı olması, dinî-ahlâkî birey formunun oluşmasını sağlar. Tıpkı kralın, sahip olduğu ülkenin kırsalını ve şehrini birlikte ihyâ ederek memlekete ve orada yaşayanlara huzuru sağlamakla görevli olması gibi.

2. Muhteva Bakımından

Muhteva bakımından yapılacak inceleme, *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan konu başlıklarının *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin hangi bölümde

291 İbn Arabî'nin, eserini Endülüs'te yazdığı göz önüne alınırsa, dönemin siyâsî otoritesindeki aksaklıklara mesaj niteliği taşıdığı düşünülebilir. Ancak metin içinde doğrudan bir atfa rastlamamaktayız.

ele alındığının tespiti şeklindedir. 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 İlâhiyye*'de yer almadığını tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle bugün elimizde bulunan iki metni hacimce mukayese ettiğimizde görüyoruz ki her iki eser arasında İbn Arabî'nin ifade ettiği gibi dörtte birlik veya üçte birlik bir fark bulunmamaktadır.²⁹² Her iki metnin neşirleri karşılaştırıldığında, dizgi farklılıklarını da göz önüne alırsak iki metin hacimce hemen hemen eşittir. Bu noktada şunu söyleyebiliriz: İbn Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'ın kısa versiyonunu görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Tedbîrât-ı İlâhiyye'de *Sırru'l-Esrâr* izlerini beşinci bapıtan itibaren net bir şekilde görebilmekteyiz. Beşinci bapıtan önce İbn Arabî, insanın yaratılışı, bedenın hükümdarı olan halîfenin varlığı, sûfîlerin ona dair görüşleri ve bu görüşlerin ifadeleri, âlimlerin ruhın 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 yer alan kralların cömertlik ve cimriliklerine göre dört kısımda sınıflandırılması, cömertlik ve cimrilik tanımlamalarını²⁹³ *Tedbîrât*'ın beşinci bölümünde okuyabilmekteyiz. Aynı şekilde beşinci bölümünde

292 İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc.: Ahmed Avni Konuk. Yay. hazırlayan; Mustafa Tahralı), 'takdim', s. 70

293 *SE*, Bedevî, *age.*, s. 73-74 krş., *TİAK*, s. 181 ve 185

yer alan halîfenin halkına görünmesi²⁹⁴ *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*'ta sekizinci bölümde ele alınır. Şayet İbn Arabî, elindeki *Sırru'l-Esrâr* yazmasının konularındaki sıralanışa sâdık 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. İbn Arabî'nin görmüş olduğu muhtemel yazma, “firâset” bahsinin son kısımlarda yer aldığı yazma olabilir. Elimizde bulunan “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”ten önce ele alınan konuların bir kısmı *Tedbîrât*'ta ele alınmıştır. Mesela *Tedbîrât*'ın on altıncı bölümü, “bedenin hayatta kalmasını temin eden mevsimlere göre bedenî ve rûhî gıdalar” başlığını taşır. On altıncı 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*'ta ele alınmamıştır.

Sırru'l-Esrâr'da "adalet" bahsi üçüncü bölümde ele alınırken, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de altıncı bölümde yer alır. Ancak *Sırru'l-Esrâr*'ın adalet kısmında yer alan ve içinde sekiz cümlelerin yer aldığı şekli²⁹⁵ *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de göremiyoruz.

Sırru'l-Esrâr'ın dördüncü bölümü "vezirler"den bahseder. Bölüm, vezirlerin özellikleri, sayıları ve siyasetleri hakkındadır. Bu konu, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin yedinci bölümünde ele alınır.

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

Sırru'l-Esrâr'ın altıncı bölümü, "elçiler" hakkındadır. *Tedbîrât*'ın on ikinci bölümü, "Beden Şehrinin Elçileri" başlığıyla *Sırru'l-Esrâr*'daki bölüme mukabil olarak yazılmıştır.

Sırru'l-Esrâr'ın yedinci bölümü, "vergi memurları"nın özelliklerinden bahsederken, *Tedbîrât*'ın onuncu ve on birinci bölümü bu bahse ayrılmıştır.

Sırru'l-Esrâr'ın sekizinci bölümü, "askerler"den ve onların sefere gönderilmesinden bahsederken, aynı konu *Tedbîrât*'ın on üçüncü bölümünde ele alınır.

Sırru'l-Esrâr'ın dokuzuncu bölümü, "savaş teknikleri ve askerlerin düzeni hakkında meliki bilgilendirirken, *Tedbîrât*'ta bu konu, on dördüncü bölümde anlatılır. Ayrıca eserin dokuzuncu

295 Şekil için bk., *SE*, Bedevî, s. 127-128

bölümünde “Kitab el-Gâlib ve'l-Mağlup”²⁹⁶ başlığı altında sayılara göre savaşta hangi tarafın savaşı kazanacağına dair bilgiler verilir. Bu bahse mukabil *Tedbîrât*’ın on beşinci bölümü “Sayıların Gâlib Olduğu Sır” başlığı ile meseleyi izah eder.

Sırru'l-Esrâr’ın onuncu bölümü “tılsım ilmi ve yıldızların esrarı” hakkındadır. Bu bahsi İbn Arabî, *Tedbîrât*’ın on yedinci bölümünde ele alır. Kıymetli taşların insandaki mevcudiyetinden ve etkisinden bahseder.

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

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, hitap edilen güruhun muhtelif olmasıdır.

296 Kitab el-Gâlib ve'l-Mağlup, Aristoteles’e atfedilen müstakil bir risale olarak kütüphane kataloglarında yer alır. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bagislar nr. 2558’de yer alan Risale-i Gâlib ve'l-Mağlup/Aristutalis el-Hakim, 16b-17b vr., Ayasofya nr. 2432’de yer alan Risale fi-Ma’rifeti'l-Gâlib ve'l-Mağlup/Aristo, 99-105vr.,

TEDBÎRÂT-I İLÂHİYYE'DE SİYÂSET**SIYÂSET-İ DÜNYEVİYYE**Hükümdar/*Sultan*

Ülke

Saray

Vezir

Hükümdar'ın Hür Eşi

Hükümdar'ın Eşine Âşık Düş-
man Emiri

Düşman Olan Emir'in Veziri

Savaş

Hükümdar'ın Hazinesi

SIYÂSET-İ İNSÂNİYYE

Halife/Ruh/İmâm-ı Mübîn

Beden/Cisim: Devlet Adamları
ve Vatandaşların Meskeni

Kalp/Arş: Halifenin Makamı

Akıl

İnsânî Nefs/Nefs-i Nâtıka

Hevâ/Arzu ve İstekler

Şehvetler

Akıl-Hevâ Arasındaki Savaş

Dimağ: Hazîne-i Hayal, Hazî-
ne-i Fikir, Hazîne-i Hâfıza

Şekil 3: Memleket-i dünyeviyyedeki unsurlar ve memleket-i insâniyyedeki karşılıkları.

İbn Arabî'nin bu şekilde tasvir ettiği memleketi insâniyyedeki siyasette daima bir savaş hâli mevcuttur. Eserde, hevâ ile akıl arasındaki bu savaşa karşı, halîfenin ne tür bir siyaset uygulaması gerektiği anlatılır.²⁹⁷ Kavramsal dönüşümler bir tek siyâsî unsurla sınırlı kalmamış, metinsel dönüşümler şeklinde de tezahür etmiştir. Örneğin, *Sırru'l-Esrâr*'ın birinci bölümünde yer

alan meliklerin dört şekilde sınıflandırılması²⁹⁸ *Tedbîrât*'ta aynen aktarılarak insanların dört şekilde sınıflandırılması şeklinde yorumlanır. Dört çeşit melikten ilki “Kendine ve halkına cömert olan melik” *Tedbîrât*'ta 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 olan melik” *Tedbîrât*'ta ilim sahibi olup da amel sahibi olmayan kişiye karşılık gelir, yani halîfe olan ruhun ilim sahibi olup amel sahibi olmaması. *Sırru'l-Esrâr*'daki üçüncü çeşit melik “Kendine cimri, halkına cömert olan melik” *Tedbîrât*'ta 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 olan melik” *Tedbîrât*'ta ilim ve amel sahibi olmayan insana tekabül etmektedir, yani hem halîfe olan ruhun ilim sahibi olmaması, hem de teba olan bedeninin amel sahibi olmaması.²⁹⁹ *Tedbîrât*'ta, ruh halîfe, beden ise tebadır. 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 hâlinde gereken kadarını harcamak, ihtiyaç duyulanı, ihtiyaç hâlinde 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.³⁰⁰ İbn Arabî cö-

298 SE, Bedevî, *age.*, s. 73

299 *Tedbîrât*, *age.*, s. 181

300 SE, Bedevî, *age.*, s.73 vd.

mertliği, 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 olarak veren ifrat, ihtiyacı kısıan da tefritte bulunmuş olur. Zira bir şeyin ortasının makbul olacağı belirtilerek her iki uç eleştirilir.³⁰¹

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. İbn 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.”³⁰² 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.

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

301 *TİAK*, s. 185

302 *TİAK*, s. 188

4. Siyâsî ve Ahlâkî Unsurlar Bakımından

Sırru'l-Esrâr'ın meçhul müellif/müelliflerinin amacı, kralın, devleti en iyi şekilde idare etmesi için gereken her türlü bilgiye³⁰³ sahip olması ve bu bilgiler doğrultusunda mülkün idaresidir. Eserde idarenin sağlıklı bir şekilde sürmesi için birtakım siyâsî, aynı zamanda pratik ahlâkî tavsiyeler de verilmektedir. Her iki eserde verilen tavsiyelerde ahlâk ve siyaset iç içedir.

Sırru'l-Esrâr'da İskender'e verilen ilk bilgi, meliklerin cimrilik ve cömertliklerine göre sınıflandırılması bilgisidir.³⁰⁴ İbn Arabî *Sırru'l-Esrâr*'ın ilk konusu olan bu meseleyi, *Tedbîrât*'ın beşinci babında ele alarak yorumlar. Ancak İbn Arabî, meliklerin dört şekilde sınıflandırılma bilgisini verirken bunu, hükemânın³⁰⁵ verdiği bir bilgi olarak aktarımda bulunur.³⁰⁶ İbn Arabî, *Tedbirât*'ın telif sebebini anlatırken *Sırru'l-Esrâr*'a mukabil olarak *Tedbirât*'ı telif ettiğini söyler.³⁰⁷ 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

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

304 *SE*, Bedevî, s. 73

305 İbn Arabî “eski bilgiler” ya da “antik filozoflar” terimi karşılığında “el-Hükemâ”, “el-Hakîm”, “el-Kudemâu'l-felâsife” gibi tabirler kullanır. bk. M. Erol Kılıç, *age.*, s. 85-88; İbn Arabî *Tedbirât*'ın yazılış sebebini *Sırru'l-Esrâr* olduğunu söyler, ancak eserin ilerleyen kısımlarında bu eserden hiç bahsetmez.

306 bk. *TLAK*, s. 181

307 bk. *TLAK*, s. 69-70; *Tedbirât*, (thk.: H. Asi), s. 95 vd.; M. Manzalaoui, agm., *Oriens*, s. 242

olması gerektiği ifade edilir. Kral, yılda bir defa olacak törende vezirleri ile birlikte görünür ve halkının eksiklerini karşılar, onlara yardımlarını arttırır, suçluları affederse kralın mevkisi halkın nazarında artacak, melike duyulan sevgi kalplere yerleşecektir. Aklından kralın idaresindeki bir şeyin değişmesi gerektiğini geçiren bir kişi -yukarıdaki şeylerden dolayı- bundan vazgeçecektir.³⁰⁸ *Sırru'l-Esrâr*'da kralın tebası karşısındaki duruşuna mukabil *Tedbîrât-ı İlâhiyye*; “Memleketinin ehline görünmek istediğinde, vezirin olan akli bütün memleketine takdim et ki onlar karşısında sana vekâlet etsin ve onlara senin kendilerine gözükeceğini bildirsin, senin heybetini, ihtişamını ve büyüklüğünü onların benliklerinde saygın hâle getirsin. Ayrıca akıl onların kalplerine senin şefkatini, lütfunu, merhametini, cömertliğini, ihsanını ve büyüklüğünü sana karşı ayrı düşmeksizin yerleştirsın. Böylece onlar ne ümitsiz ne de büsbütün kendilerini bırakmış hâlde 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.”³⁰⁹ 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 vur-

308 SE, Bedevî, 78-79

309 TĪAK, s. 160

guda bulunulur.³¹⁰ Buna mukabil *Tedbîrât*'ta "...tebana göz açıp kapatıncaya kadar veya batıp giden bir hayal kadar görün. Çünkü onlar eksiklerinden dolayı halîfeliğin kıymetini bilemezler. Bu nedenle genellikle onlara sürekli görüldüğünde edepsizlik yaparlar. Allah şöyle buyurmuştur: "Şayet Allah kullarına rızık bollaştırsaydı, kuşkusuz yeryüzünde taşkınlık yaparlardı. Fakat Allah rızık belirli bir ölçüye göre dilediklerine indirir." (Şûrâ, 42/27)³¹¹ İbn Arabî, *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan ifadeleri şer'î açıdan zenginleştirerek, tasavvufî bir yorum getirmiştir. İbn Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'daki eksiklikleri tamamlama³¹² 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 bir şeyin yok edemeyeceği ifade edilir.³¹³ *Sırru'l-Esrâr*'ın meçhul müellifinin krala tavsiyeleri gibi, İbn Arabî de ruha tavsiyelerini şu şekilde sürdürür: "Şeriatını koru ve kendi mülkünü ona hizmetçi yap. Bunun aksini yapma, bu durumda sana da tersi yapılır. Her vakitte şeriatan ortaya çıkan zâhirî hükümleri ve bâtinî sırları gözetmekten geri durma."³¹⁴ Kanunların işleyişinde aksaklıkların olmaması her iki memlekette de idarenin devamı için gereklidir.

310 SE, Bedevî, s. 78

311 TLAK, s.158

312 İbn Arabî'nin *Sırru'l-Esrâr*'daki eksiklikleri tamamlama iddiası şu şekildedir: "Hakimin kendi kitabına tevdi ettiğinden daha çok mülkün tedbiri hakkında bilgi ve mânâyı bu kitaba tevdi ettim. Burada hakimin "büyük mülk"ün tedbir ve idaresi hakkında gaflet ettiği birtakım şeyleri de izhar ettim" bk. TLAK, s. 70, *Tedbîrât*, s. 96

313 SE, Bedevî, s. 77

314 TLAK, s. 155 krş. *TasavvufYolu*, s. 94

Her iki eserdeki paralel paragraflar ve *Tedbirât*'taki yorumu birkaç örnek verdik. İki eserdeki ortak konu başlıkları baz alınırsa benzerlik ve farklılıklara aşağıdaki başlıklar örnek gösterilenilir.

Adalet:

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

Sırru'l-Esrâr'da adalet, yeryüzünün imarı için gökten indirilmiş, bu nedenle de kutsaldır.³¹⁵ *Tedbirât*'ta adalet, yeryüzüne Allah tarafından gönderilmiş bir ölçüdür.³¹⁶ Her iki eserde de “Sultanın âdil olması zamanın bolluğundan daha faydalıdır.”³¹⁷ sözü adalet tanımlamasında kullanılır. Ancak bu söz, *Sırru'l-Esrâr*'da Hintlilere ait bir ifade olarak aktarılırken, *Tedbirât*'ta hükemadan bir lafız olarak aktarılır. İbn Arabî, çoğunlukla *Sırru'l-Esrâr*'dan yaptığı aktarımları “hükemânın bir lafzı” olarak nitelendirir.³¹⁸

Adalet bahsinde *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan ve *Sırru'l-Esrâr*'ın özeti olduğu ifade edilen sekiz cümle, *Tedbirât*'ta yer almaz. Adalet bahsi *Tedbirât*'ta çok kısa tutulmuştur. *Sırru'l-Esrâr*'da yer alan “ölçü ve tartıda âdil olmak”³¹⁹ *Tedbirât*'ta ölçü ve tartıda adaletin, “Tartıda haksızlık yapanların vay hâline. İnsanlardan

315 SE, Bedevî, s. 125

316 TĠAK, s. 193

317 bk. SE, Bedevî, s. 125 krş.; TĠAK, s. 193

318 TĠAK, s. 193

319 SE, Bedevî, s. 126

aldıklarını tam ölçerler. Onlar ölçtüklerinde ve tarttıklarında ise eksik yaparlar. Onlar büyük gün için diriltileceklerini bilmiyorlar mı?"³²⁰ ayeti ile desteklenir.

*Tedbirât'*ta adalete dair hadis ve ayetlerden örnekler verilmiştir. Ancak hükemâdan aktarılan ifadeler, davranışlardaki denge olarak aktarılmıştır.³²¹ Ne çok yumuşak ne de sert davranışlarda bulunulma gerektiği, aksi takdirde mağdur durumda kalınacağı ifade edilmiştir. Adalet bütün işlere yayılmalıdır. Hem zâhirde hem de bâtında adaletin hükümler olması her iki eserde tavsiye edilmiştir.³²² Her iki eser adalet mevzusunda benzer mesajlar vererek bu kutsal erdemin tedbirde aktif olarak kullanılmasını tavsiye eder. Hem Aristoteles hem de Platon felsefesinde en önemli erdem kabul edilen adalete iki eser de büyük önem atfeder.

Vezir:

Vezir, konum itibarıyla memleket-i insâniyye ve memleket-i dünyeviyede yönetimde en etkin yardımcı unsurdur. *Sırru'l-Esrâr*, cimrilik cıbilliyetine sahip bir kralın, tüm güzel hasletleri kendinde toplayan, emin ve güvenilir bir kişiyi görevlendirmesi gerektiğini vurgular. Kral ve teba arasında zorunlu bir denge unsuru olarak zikredilen bu kişi vezirdir.³²³ *Tedbirât'*ta, yöneten ve yönetilen arasında bir vasıta olması vezirin varlığını gerekli kılmıştır. Vezir olarak akıl, halifenin lisanıdır ve emirlerini yerine getirendir.³²⁴ Fonksiyonel açıdan her iki eserde vezirin

320 Mutaaffîn, 83/1-4, *TĻAK*, s. 193

321 Hükemâdan yapılan aktarımları karşılaştıran, *SE*, Bedevî, s. 126

322 *TĻAK*, s. 194

323 *SE*, Bedevî, s. 73-74

324 *TĻAK*, s. 197

görevleri benzeşirken, sahip olması gereken özelliklerin anlatımı farklılıklar gösterir.

Tedbîrât'ta "akıl" olarak isimlendirilen vezir, bedenın ma-ruz kaldığı olumsuzluklarda halife olan ruhun danışmanıdır. Ancak halifenin, veziri koruması gerektiği de vurgulanmıştır.³²⁵ *Sırru'l-Esrâr*'da ise vezir, kralın her an yanında bulunan ve kendi parçası konumuna indirgemiş bir yardımcıdır. Kralın, müşâverede bulunması gereken ilk kişidir. *Sırru'l-Esrâr*, vezirin özelliklerini on beş madde hâlinde sıralarken,³²⁶ *Tedbîrât*'ta vezirin sahip olması gereken ahlâki erdemler, bedendeki uzuvlara benzetilerek anlatılır.³²⁷

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 firâset ilminin pratik anlamda siyasette kullanıldığı görülmektedir.³²⁸ *Tedbîrât*'ta da kâtip bahsi, firâset bahsinden sonra ele alınır. Görünüşü, firâset-i hikemiyye bahsindeki vasıfları haiz zeki bir kâtibin görevlendirilmesi *Tedbîrât*'ta özellikle tavsiye edilir.³²⁹ Kral ile kâtip arasındaki sırların, uzak bir mesafede bulunsalar dahi kesinlikle paylaşılmaması gerektiği her iki eserde de vurgulanmıştır.³³⁰ İki eser, kâtibin önemi ve özellikleri hususunda benzerlikler taşıırken,

325 *TĖAK*, s. 208

326 *SE*, Bedevî, s. 138-139

327 *Tedbîrât*, (thk.: H.Asi), s. 145; *TĖAK*, s. 210vd.

328 bk., *SE*, s. 144

329 *TĖAK*, s. 241

330 Bk. *SE*, Bedevî, s. 144 krş., *TĖAK*, s. 241

Tedbîrât'ta halifenin sicilliyâtı (kâtibin kayıt altına aldığı bilgiler) nefs-i külliyesidir.³³¹

Tedbîrât, *Sırru'l-Esrâr*'dan farklı olarak kâtibi ve onun fiillerini farklı sembollerle ifade eder, farklı manalar tevdi eder. Kâtibin kayıt altına aldığı nefs-i külliye'dir. Kaynağı ise hazîne-i Muhammediyye'dir. Akıl, kâtip olan hayalin sağ elindeki kalem mesabesindedir.³³² *Tedbîrât*'ta kâtip, hayal olarak vasıflandırılır. *Tedbîrât*, *Sırru'l-Esrâr*'a nazaran kâtip bahsine daha geniş yer verir.

Vergi:

Vergi, bir ülkenin hazinesini oluşturan temel unsurdur. Tebadan alınacak vergi hakkında *Sırru'l-Esrâr*, tebanın her sene yeniden dikilmesi gereken mevsimlik bitkiler yerine, sürekli gövdeleri üzerinde dimdik duran ağaçlar gibi olması gerektiğini ifade eder.³³³ Vergi alınacağı zaman emin, tok gözlü ve güvenilir olunmalıdır. Ağaçtan meyve toplanacağı zaman ağaç tahrip edilmemelidir ki bir sonraki sene de meyvelerden istifade edilebilsin. Halk 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 hayatı için mal toplamaya çalışır ve bunu da meşru bir şekilde yapıyor görünür.³³⁴ Vergi memurları hakkında genel olarak bilgi veren *Sırru'l-Esrâr*'a mukabil *Tedbîrât*'ta, idrak eden ve idrak edilen (dış dünyadaki nesneler) arasındaki ilişki, vergi memurlarına benzetilerek anlatılır.

331 *TĠAK*, s. 241

332 *TĠAK*, s. 251

333 *SE*, Bedevî, s. 146

334 *SE*, Bedevî, s. 146

Tedbîrât'ta vergi memurları bahsinde (onuncu bap), göz, kulak, dil, el, karın, cinsel uzuv, ayak gibi insan bedeninin parçaları, memleket-i insâniyyenin 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 duyudur (hissiyyât)dur. Duyu, tebasıyla birlikte hayal sultanın altındadır. Hayal içerdiği bozukluk ve sağlık ile birlikte hatırlama (mezkûrât) gücünün altındadır. Hatırlama gücü düşünce (mefkûrât) sultanı altında tebadir; düşünce gücü akıl sultanının altında tebadir. Ruh, imam ve reistir.³³⁵ İbn Arabî, vergidarları bu şekilde göstererek idrak derecelerini anlatır. İbn Arabî, İbn Sînâ'daki idrak mertebelerini insan memleketinde sistemleştirir. İbn Sînâ'da duyular vasıtasıyla nesnelerin varlığı nefse aktarılır. Burada ise duyular sadece âlettir. İbn Sînâ'da asıl idrakı yapan nefsin kendisidir. Nefs tarafından idrak dört mertebede cereyan eder: Hissî, tahayyülî, vehmî ve aklîdir. Bunlar biçimin maddeden soyutlanması şeklindedir.³³⁶

İbn Arabî, “Nefsin eşyaya mübâşeret ile yerleşmesi için, emin ve güvenilir bir emir araştırman gerekir.”³³⁷ ifadesiyle memleketi insaniyyedeki vergidarların birtakım özelliklere sahip olması gerektiğini ifade eder. Bu vergidarlar, vergileri insanların ellerinden adalet ve siyaset yoluyla almalı ve tebanın hakkını bilen kişilerden olmalıdır. Vergidarların sayısındaki çokluk bozgunculuğa yol açacağı gibi, imam/*halîfenin* makam ve arkadaşlarına baskın gelmesine de sebep olabilir. Çünkü teba zayıftır, görevlilerin onlara tahammül edemeyecekleri işleri yüklemeleri, vergilerin

335 *TİAK*, s. 283

336 Kuşpınar, Bilâl, *İbn-i Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., İstanbul, 1995, s70-71

337 *TİAK*, s. 283

azalması ve kesilmesine neden olur. İbn Arabî bu durumu Hz. Peygamber'in: "Hayvanını yoran ne yol alabilir ne de hayvanını sağ bırakabilir." hadisiyle örneklendirir. İbn Arabî, özelliklerini verdiği vergidârın "bilgi" olduğunu ifade eder. Bu vergidâr'ın yardımcılarının ise direnç, dengeli olmak, kararlılık ve şefkat olduğunu ifade eder.³³⁸

Her iki eserde, vergi alınırken tebaya güzel muamele edilmesi ve verginin siyasetle alınması gerektiği vurgulanır. Çünkü tebadan alınacak vergiler mülkün devamı için gereklidir. Vergi konusu *Tedbîrât*'ta iki bapta kısaca anlatılır.³³⁹ 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*'ta, *Sırru'l-Esrâr*'daki dünyevî siyasetin savunma elemanları olan asker ve komutanlar ile insandaki korku, yeis, ümitsizlik, ilim, fikir gibi insandaki nitelikler arasında analojik bir bağ kurularak, bireyin hevâ düşmanına karşı savunmadaki fonksiyonları anlatılmıştır.³⁴⁰

İbn Arabî *Tedbîrât*'ın on üç ve on dördüncü bölümünde yer alan kumandanlar, ordular ve harpler hakkındaki bilgilerle *Sırru'l-Esrâr*'ı takip ederek onu ilavelerle zenginleştirmiş görünmektedir. Ordular ve mülkün dört erkân üzere var olduğu her iki

338 *TĪAK*, s. 285-286

339 Bk., *TĪAK*, s. 283-298 (10-11. bap)

340 Bk., *TĪAK*, s. 309-310

eserde ifade edilmiştir.³⁴¹ Memleket-i dünyeviyye ve memleket-i insâniyyenin savunmasındaki teknik yöntemler benzerlik arz eder. *Tedbîrât*'ta İbn Arabî, sembolik anlatımıyla memleket-i insâniyyenin savunma sistemindeki unsurları, insan karakterindeki niteliklerle analogik bir şekilde sunmaktadır.

5. Ezoterik Bakımdan

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

İbn Arabî başta olmak üzere pek çok mutasavvıf felekler âlemindeki varlıklarla harfler ve harflerin sayısal değerleri arasındaki ilişkiyi keşfetmek için çalışmalar yapmıştır. Hermetik-Phytagoras geleneğinin ortaya çıkardığı ezoterik yorumların ve sayı mistisizmine dayanan fikirlerin bir yansıması olarak felsefî-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*'ta insanda bulunan kuvveler, bâtına tekâbülmektedir.³⁴²

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,

341 Bk. *SE*, Bedevî, s. 147; *TĠAK*, s. 307

342 Bk. *TĠAK*, s. 369 vd.

yönler, rüzgârlar, buçlarla ilgili yönler, sayıların dört türü, insan bitki hayvan maden, vs. dört şekildedir.³⁴³ Özellikle dört sayısına atfedilen değer, evrendeki dört şekildeki tasnifler *Sırru'l-Esrâr*'da geniş yer bulmuştur.³⁴⁴ *Tedbîrât*'ta dört sayısına atfedilen değer, eserin genel yapısında da rahatlıkla görülmektedir.

Tedbîrât'ta, görünen âlem olarak "âlem-i merkûm"³⁴⁵ tabirini kullanan İbn Arabî, evrenin sayılara dayandığını ifade etmektedir. *Sırru'l-Esrâr*'da da aynı şekilde sayıların sahip olduğu güce değinilir.³⁴⁶

Yıldızların insan üzerindeki etkisini *Sırru'l-Esrâr*'ın genelinde görmek mümkündür. Eser yıldızlar, kısımları ve konumları hakkında detaylı bilgiler verir.³⁴⁷ *Tedbîrât*'ta bundan farklı olarak her bir yıldızın insanda tekabül ettiği kuvvelere yer verilir.³⁴⁸

343 Schimmel, Annemarie, *age.*, s. 99

344 Bk., *SE*, s. 131-132

345 *TİAK*, s. 262-263

346 Bk., *SE*, Bedevî, s. 152

347 Bk., *SE*, Bedevî, s. 86

348 Bk., *TİAK*, s. 369

SONUÇ

Sırru'l-Esrâr ve *Tedbirât-ı İlâhiyye* eserlerini ahlâk ve siyaset felsefesi açısından karşılaştırmaya çalıştığımız bu eserde 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 siyaset felsefesi literatürüne derin etkide bulunmasına sebebiyet vermiştir. Bu etki, yakın döneme kadar gölge metin olarak devam etmiştir. Siyâsetnâme 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 siyaset kitaplarında varlığını sürdürebilmiştir. Eserin yaygın kullanımı, apokrif-Aristoteles eserleri kategorisinde değeren-

dirilmeye başlamasından sonra azalmış olsa da Ortaçağ İslâm ve Batı düşüncesinde etki yapmaya devam etmiştir. Biz bu çalışmamızda bu etkilerin bir kısmından bahsetme imkânı bulduk. Çalışmamızda mezkûr 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 içinde *Sırru'l-Esrâr* ile mukayese ettiğimiz *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, eserin etkide bulunduğu pek çok eserden sadece biridir.

İbn Arabî eserinin telif sebebinin *Sırru'l-Esrâr* olduğunu belirtmiştir. Pek çok eser arasından *Sırru'l-Esrâr*'ın yeniden inşa edilme ihtiyacının duyulması, göstermektedir ki metin, döneminin meşhur ve yaygın bir eseridir. Her ne kadar İbn Arabî dünyevî siyasetin tasavvufî yorumunu ele almış olsa da tasavvuf-felsefe ilişkisinin organik bağlarını bu iki eser arasında mukayese yapmak sureti ile görmek mümkündür. İki eser arasındaki ilişkiyi “pergel” metaforuyla anlatmak istersek şunu söyleyebiliriz: Pergelin sabit ayağı *Sırru'l-Esrâr* iken, pergelin hareketli ayağı içeriğindeki yoğun sembolizmin sınırsız yorumunu taşıyan *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'dir.

Çalışmamızda ulaştığımız neticelerden biri de Tasavvuf-Felsefe alanlarındaki eserlerin birbirini takip etmiş olduğu gerçeğidir. İbn 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 incelenme-

si, düşünürün zihnindeki tasavvurları algılama ve yorumlama noktasında önemlidir. İbn 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 muhtevsından yola çıkmıştır. *Sırru'l-Esrâr*'ın muhteva-sında yer alan mevzûlar ele alınırken kullanılan üslup eleştirel değil, konunun farklı bir çerçevede yeniden yorumlanmasından ibarettir.

Tedbirât-ı İlâhiyye, temel konularda *Sırru'l-Esrâr*'a bağlı iken vurgularda farklılık göstermektedir. *Tedbirât*'taki mistik yorum, gerçek siyâsî hayatın tasavvufî (rûhî) mükemmeliyet şeklinde ortaya çıkması olarak algılanabilir. İbn 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 adalet olgusu, sultanın/*kralın* herkese eşit davranması olarak algılanmaktadır. Siyâsî felsefenin konusu, sultana/*krala* yol göstermek, maslahata yardımcı olmak ve adaletten ödün vermemeye teşvik etmektir. Sultanın/*kralın* adaleti teba ile devlet arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Nitekim *Sırru'l-Esrâr*'ın özü/özeti olarak telakki edilen sekiz cümleinin, eserin adaletten bahseden kısmında yer alması, eserde yer alan adalet erdemine dikkatleri çekmektedir. *Tedbirât*'ta adalet, şer'i ifadelerle zenginleştirilerek, eserdeki sembolik dilde "halife" olarak nitelendirilen "ruh"un adalet erdemine sahip olması gerektiği vurgulanmıştır.

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

İbn Arabî'nin *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'deki analogik tasnifi bir yönden özgündür: Tasavvuf ilmine ahlâk ve siyaseti de dâhil ederek geleneksel amelî-nazârî (teorik-pratik) tasnifi nispeten değiştirmiştir. Bu değişimin öncüllerindeki temel olgu, dünyevî siyasetin insan vücudundaki tedbire tekabülü şeklindedir. Genel olarak söylenebilir ki İbn Arabî bu eserinde, sadece siyâsî felsefeyi yahut siyaset bilimini değil hükûmeti (siyâsî yönetim) insan tekâmülünün bir gereği olarak telâkki etmiştir. Son tahlilde, bu iki eser arasında nesnel (özde) bir çelişki betimleyebilirsek bile ortak yönleri ihmale gelir türden değildir.

Günümüzde İslâm felsefesinin metafizik ve dînî 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 mülahazada tekrar belirtmek gerekir ki medeniyetler ve disiplinler arası yansımaların net olarak algılanması için özellikle Ortaçağ

İslam 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
- Afîfi, 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. Ün. 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, *İşâri 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-Yunani li'n-Nazariyyati's-Siyâsiyye fî'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, "Câvidân-Hired", *DİA*, VII, 176-178

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klasiklerimiz/XVI, 'Et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye' Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf-ilmi 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, *Siyâsi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (çev.: İsmet Özel), Şûle yay., İstanbul, 1996

- Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabi, *Tasavvuf Yolu (Orjinal adı: et-Tedbiratü'l-ilahiyye)*, (çev: Selahaddin Alpay), Sümer Kitabevi, İstanbul, 1973
- Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, (çev.: Muammer İskenderoğlu, Atila Arkan), Litera Yay., İstanbul, 2004
- Fârâbî, *İdeal Devlet*, (çev.: Ahmet Aslan), Vadi Yay, 2. Basım, Ankara, 2004
- Gazzali, *İhyau ulûmi'd-din*, 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
- , "Rasâ'il Aristatalisa 'ıla-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-Arabi, *et-Tedbiratü'l-İlahiyye fî Islahî'l-Memleketi'l-İnsâniyye*, (thk. Hasan Asi), Beyrut: Müessesetu Buhsun, 1993
- , *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc.: Ahmed Avni Konuk, yay. hazırlayan, Mustafa Tahralı), İz yay., İstanbul, 2001
- , *Risâletü Ruhü'l-Kuds*, (nşr.: Abdurrahman Hasan Mahmud), Âlemü'l-Fikr, Kahire 1989

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

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

İbn Ebû Usaybia, *Uyunü'l-enba fî tabâkati'l-etibba*, thk: Nizar Rıza, Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, [ty.]

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

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

Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Littera Yay., İstanbul, 2004

Karlığa, Bekir, 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-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990

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

Kılıç, M.Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*,

yayımlanmamış doktora tezi (Marmara Ünv. 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 âlâî*, Bulak Matbaası, 1833, (Bir mücellette üç cilt şeklinde). Fotokopi nüsha, c.3

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (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 Ünv. 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 Ünv. 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

Manzalaoui, Mahmoud, *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), Kabalcı 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-İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, Beyrut, 1983

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

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

Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*, Erciyes Üniv. yay., Kayseri, 1992

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

Uludağ, Süleyman, Firâset, *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

DİZİN

A

Abbâsî 15

Abdurrahman Bedevî 16, 40, 41,
70, 71, 116

âdem 80

Albertus Magnus 33

apokrif-Aristoteles 11, 12, 13, 17,
21, 22, 24, 26, 39, 135

Aristoteles 9, 11, 12, 13, 17, 18,
19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 30, 31, 32, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 41, 42, 44, 45,
48, 49, 50, 62, 64, 69, 70,
76, 77, 79, 87, 96, 97, 114,
115, 119, 127, 135, 141,
144

Askılepyus 25

Astronomi 46, 88

Avni Konuk 8, 17, 73, 75, 77, 78,
79, 95, 111, 116, 143

B

Beyhâkî 20

Beytü'l hikme 24

C

Câhız 20

Celâleddin Devvânî 22, 141

Cifr 46

E

Ebû Câfer el-Mansûr 15

Ebû Medyen 76, 89

Ebû Muhammed el-Mürûrî 76, 78
el-Medinetü'l-Fâzılâ 17, 18, 55, 56

Endülüs 76, 78, 88, 105, 115, 145

FFârâbî 12, 14, 15, 16, 17, 18, 22,
55, 56, 92, 143, 144**G**

Gazzâli 20, 86

HHakîm 44, 70, 76, 77, 79, 88,
123, 146

Halîfe Mansûr 24

halîfetullah 17, 80, 81, 83

Hasan b. Sehl 16

Helenistik 11, 17, 34, 36, 43

hevâ 99, 103, 104, 105, 108, 120,
131

Heyûlâ 66

Hipokrat 77

I

İbn Abdi Rabbih 20

İbn Ebî Useybia 25, 30, 38

İbn Haldûn 31, 63, 64, 144

İbn Mukaffa 16, 20

İbn Rüşd 12, 144

İbn Sînâ 130

İbnü'l-Arabî 74, 76, 77, 97, 104,
105, 142, 144, 145İhvân-ı Safâ 16, 40, 41, 44, 56,
92, 132

İnşâü'd-Devâir 44

İran 15, 16, 19, 20, 43

İshak b. Yezîd 16

İskender 10, 12, 17, 18, 19, 20,
23, 30, 34, 35, 36, 41, 42,
44, 45, 48, 49, 50, 62, 70,
76, 79, 81, 111, 114, 115,
123, 135, 142**J**

Jacob Maerlant 32

K

Kelîle ve Dîmne 16, 20

Kindî 12, 92

Kitâbu't-Tâc 16

Ksenophan 19, 145

kutb-ı âlem 17

Kyouru Paideia 19, 145

M

Machiavelli 19, 22, 43, 145

memleket-i dünyevîyye 93

memleket-i insâniyye 21, 66, 75,
81, 83, 84, 85, 90, 91, 92,
103, 114, 127

Meşâhid 74

Mevrûr 76, 77, 78

Michael Scot 33

N

nefs 56, 66, 83, 95, 96, 97, 103,

104, 129
 nefis-i küllî 66
 Nefs-i nâtika 96

P

Platon 12, 13, 14, 17, 18, 19, 34,
 56, 127, 146
 Plotinus 16, 34
 Porfiryüs 34
 Proklus 34

R

Robert Steele 32, 142
 Roger Bacon 32
 Rumca 26, 28, 29

S

Sâsânî 15, 20, 44
 Secreta Secretorum 1, 3, 9, 10,
 32, 146
 Siyâset el-Âmmiyye 43
 SİYÂSET-İ İNSÂNİYYE 120
 Siyâsetnâme 12, 17, 18, 44, 114,
 135
 Sırru'l-Esrâr 1, 3, 7, 9, 10, 11, 12,
 13, 16, 17, 18, 20, 21, 22,
 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
 48, 49, 50, 52, 55, 56, 57,
 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
 66, 67, 68, 69, 70, 71, 76,

77, 78, 79, 80, 81, 82, 84,
 90, 91, 99, 106, 109, 110,
 111, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 121,
 122, 123, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 131, 133,
 135, 136, 137, 138, 146

Sokrates 14, 77

Süleymaniye Kütüphanesi 12, 18,
 25, 68, 69, 70, 119
 Süryanice 13, 28, 29, 52, 68

T

Tedbirât-ı İlâhiyye 1, 3, 8, 9, 10,
 12, 17, 18, 20, 21, 44, 48,
 61, 66, 67, 73, 74, 75, 77,
 80, 81, 83, 86, 108, 110,
 113, 114, 115, 116, 118,
 119, 124, 135, 136, 137,
 138, 143

U

Ukletü'l-Müstevfız 44

V

vahdet-i vücûd 16

Y

Yuhanna İbn el-Bitrîk 13, 23, 24,
 25, 26, 27, 28, 29

SIRRU'L-ESRÂR VE TEDBÎRÂT-I ÎLÂHÎYYE

“Bir Karşılaştırma”

ZELİHA ÖTELEŞ

Elinizdeki Kitap, XV. yüzyıla kadar Aristoteles'in Büyük İskender'e tavsiyelerinin yer aldığı bir siyâsetnâme olarak bilinen ve Arapçada *Sırru'l-Esrâr*, Latince'de ise *Secreta Secretorum* şeklinde meşhur olan eserin tasavvuf düşüncesine nasıl geçtiğini ele almaktadır. Tasavvuf düşüncesini sistemleştiren İbn Arabî (öl. 1240) *Tedbîrât-ı İlâhiyye* isimli eserinin telif sebebini şu şekilde aktarmaktadır: “Şeyh Ebû Muhammed el-Mürûrî'yi (el-Mevrûrî) ziyaret ettiğim vakit onun yanında Hakîm'in (Aristoteles) Zülkarneyn (İskender) için, onunla 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 saadetimiz bulunan ve bu dünyevî memlekete tekabül eden insânî memleketin siyasetini yazmanı isterim.'”

İbn Arabî *Secreta Secretorum*'un bölümlerine sadık kalarak, kendi görüşleri çerçevesinde eserini telif etmiştir. Bu durum, Müslüman düşünürlerin insanlığın ortak mirasını temellük etmelerinin bariz bir örneğidir. Bu eser, birbirinden farklı konuları içeriğinde barındıran *Secreta Secretorum* ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye* isimli eserlerinin ahlak ve siyaset felsefesi bağlamında mukayesesı üzerinedir.

