

KLASİKLERİMİZ - XVI

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ (560-638/1165-1240), ET-TEDBİRÂTÜ'L-İLÂHİYYE FÎ ISLÂHI MEMLEKETİ'L-İNSÂNİYYE

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU *

Giriş

Tasavvuf Dergisi okuyucularının mâlûmu üzere periyodik olarak yayımlanan *Klasiklerimiz* yazı dizisinde öncelikle müellif hakkında bilgi veriliyor ve sonra eser hakkında değerlendirmelerde bulunuluyordu. İbnü'l-Arabî'nin meşhur eserleri *Fütûhât* ve *Fusûs* hakkında daha önce dergide değerlendirme yazıları yayımlanmış ve bu yazılarda Şeyhü'l-Ekber'in hayatı hakkında genel mâlûmâtlar verilmişti. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bir diğer önemli eseri *Tedbîrât*'ı konu edinen bu yazımızda İbnü'l-Arabî'nin hayatından bahsetmek yerine doğrudan eseri tanıtmayı uygun gördük. Şeyhü'l-Ekber'in hayatı ve hayatıyla ilgili kaynaklar hususunda bahsi geçen yazılara¹ müracaat edilebilir.

I. Eserin Yazılışı

Genel olarak insanı konu edinen ve *Kitâbu'l-İmâmi'l-Mübîn Ellezî Lâ Yedhuluhû Raybü'n ve Lâ Tahmîn* şeklinde de isimlendirilen² *Tedbîrât*'ın yazılma sebebi hak-

* Dr. Ar. Gör., Erciyes Üniversitesi İlahiyât Fakültesi

1 Bk. Güreer, Dilaver, "Klasiklerimiz/XII, *Fusûsu'l-Hikem*", Muhyiddin İbn Arabî, 560-638/1165-1240", *Tasavvuf, İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 5, sayı: 13, Temmuz-Aralık 2004, ss. 395-442; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klasiklerimiz/X, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*", Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 11, Temmuz-Aralık 2003, ss. 407-444.

2 Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*, nşr.: H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn Arabî* içerisinde, E. J. Brill, Leiden 1919, s. 106; Yahya, Osman, *Müellefâtü İbn 'Arabî*, Fransızca'dan çev. Ahmed Mahmud et-Tîb, Dârü'l-Hidâye, Kahire 1992. s. 243.

kında İbnü'l-Arabî şu bilgileri verir: İbnü'l-Arabî, Şeyh Ebu Muhammed el-Mevûrûrî'yi³ ziyareti esnasında onda, ismini zikretmediği bir filozofa (*Hakîm*)⁴ ait *Sırru'l-Esrâr* isimli bir kitaba rastlar. Bu kitap, dünyevî siyaset sanatı hakkındadır ve Zülkarneyn (İskender) için yazılmıştır. Ebu Muhammed el-Mûrûrî, İbnü'l-Arabî'den, maddî siyaseti ihtiva eden bu kitaba karşılık, insanı asıl mutluluğa götüren manevî siyaseti, insan ülkesinin yönetimini ihtiva eden bir kitap yazmasını ister. İşte bunun üzerine İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-Îlâhiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsaniyye* isimli eserini yazmaya başlamıştır. Kendi ifadesine göre; Önsöz (*Dibâce*), Takdîm (*Temhîd*), Giriş (*Mukaddime*), yirmi bir bölüm (*bâb*)⁵ ve bir de Sonuçtan (*Hâtîme*) oluşan bu kapsamlı eserini, Endülüs'te, Mevrûr (Moron) şehrinde yazmış ve dört günden daha az bir zaman içerisinde tamamlamıştır.⁶

Her ne kadar Şeyhü'l-Ekber, *Tedbîrât* gibi bazı eserlerini kısa bir zaman diliminde ve tek parça halinde yazsa da diğer bazı eserlerinin yazımını yıllara yaymıştır. Üstelik *Fütûhât*⁷ ve *Mevâkiü'n-Nücûm*⁸ gibi bazı eserlerini telif edilmiş

- 3 *Tedbîrât*'ın yazılmasını talep eden Şeyh Mevrûrî'nin manevi şahsiyeti hakkında İbnü'l-Arabî, *Rühü'l-Kuds* isimli eserinde bilgi verir. Ayrıca bu zattan *Fütûhât*'ta da bahseder. Şeyh Ebû Medyen'in müridlerinden olan bu zât, İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te tanışıp sohbetlerine katıldığı şeyhlerdendir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Risaletü Ruhu'l-Kuds*, nşr.: Abdurrahman Hasan Mahmud, Alemü'l-Fikr, Kahire 1989, ss. 111-118; ayrıca bk. Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990 s. 284, 291, 292.
- 4 İslam dünyasında uzun asırlar bu filozofun Aristo olduğu sanılmış, fakat günümüzde, *Sırru'l-Esrar* isimli eserini müellifi hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamamışsa da Aristo'ya ait olmadığı kesinleşmiştir. Bu husustaki ayrıntılı değerlendirmeler hakkında bk.: Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992, (Takdim), s., xiii, xiv; Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 294-296; Addas, Claude, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev.: Atilla Ataman, Gelecek Yay., İstanbul 2003 *İbn Arabî*, s. 122.
- 5 Elimizdeki tahkikli ve matbû nüshalarda gördüğümüz kadarıyla *Tedbîrât*, on yedi ana bölüm ve son on yedinci bölüm de ayrıca beş alt bölüm olmak üzere yirmi iki bâb şeklinde tertip edilmiştir. Bu tasnif üzere yirmi ikinci bâb, İbnü'l-Arabî tarafından eserin sonuç bölümü olarak belirlenmiştir. Bu sebeple eser, bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi *dibâce*, *temhîd*, *mukaddime* ve *hâtîme* kısımları dışında yirmi bir bâbdan oluşmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 106.
- 6 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 120, 121.
- 7 İbnü'l-Arabî, yazımını otuz yıl gibi uzun bir zaman dilimine yaydığı ve 629/1231'de telifini tamamladığı *Fütûhât*'ı yaklaşık üç yıl sonra, 632/1234'te bütünüyle gözden geçirerek ikinci kez yazmaya başlamış ve 636/1238'de bu ikinci nüshayı tamamlamıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz.: Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. VIII, s. 389; Yahya, *Müellefât* s. 434; Addas, *İbn Arabî*, s. 287, 289.
- 8 595/1199 senesinde Meriye'de on bir gün gibi kısa bir zaman diliminde kaleme aldığı (Bk. İbnü'l-Arabî, *Mevâkiü'n-Nücûm ve Metalü Ehilleti'l-Esrar ve'l-Ullûm*, tahk.: Halid Ebu Süleyman, Alemü'l-Fikr, Kahire 1998, s. 9) bu eserine İbnü'l-Arabî, iki yıl sonra Bicâye'de tasavvufî açıdan hayli önemi haiz olan kalp ile ilgili bir bölüm ekleyerek ayrı bir nüsha daha kaleme

tarihinden yıllar sonra yeniden gözden geçirerek tashih edip tekrar kaleme aldığını biliyoruz. Hal böyle olunca Şeyhü'l-Ekber'in eserlerinin tarihi hakkında çelişkili gibi gözükten atıflarla karşılaşmak mümkündür. Bu sebeple Şeyh'in her hangi bir eserinin tarihi hakkında tespit bulmak zorlaşmakta ve Claude Addas'ın dikkat çektiği gibi⁹ İbnü'l-Arabî külliyyâtının kronolojik bir tasnifini yapmak neredeyse imkânsız bir hal almaktadır. Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti kesin olan *Tedbirât*'ın, Şeyh'in ilk telif ettiği eserler arasında olduğu kanaatine götürecek bazı bilgilere sahibiz. Zîra bizzat kendisi bu eseri, daha önce bahsi geçtiği üzere Endülüs'te, Mevrûr şehrinde kaleme aldığını söylemektedir. 596 senesinin sonlarıyla 597/1200 senesinin başları arasında bir daha geri dönmek üzere Endülüs'ten ayrılıp Doğu'ya seyahat ettiği¹⁰ kesin olarak bilindiğine göre eserin yazılışı bu tarihlerden önce olmalıdır. Yine telif tarihi Osman Yahya tarafından 595/1199 olarak belirlenen¹¹ *Ankâu Muğrib* isimli eserini İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*'ın tamamlayıcısı niteliğinde görür. Zîrâ bizzat kendi ifadesiyle Şeyhü'l-Ekber, büyük âlemden çekip çıkarılmış küçük bir âlem olarak insandan ve mutlak anlamda değil, sadece mahlûkât ve tedbir cihetinden insan-âlem ayniyetinden bahsettiği *Tedbirât*'da bazen sarîh ifadeler kullanır, bazen de asıl anlamı rumuzlar ve istiâreler altına gizler. Dahası bizzat kendisi açıkça ifade ettiği gibi bu kitabında, aslında tasavvufta insan konusuyla doğrudan alâkalı olan iki önemli makamdan, İmam Mehdî ve Hatmu'l-Evliya makamından kasıtlı olarak bahsetmez.¹² Zira İbnü'l-Arabî, tasavvufî neşveden nasipdâr olamayan muhaliflerinin şiddetli itirazlarından ve bağırıp çağırarak kastetmediği şeyleri ona isnat etmelerinden, bu sebeple de insanlar arasında fitneye ve karışıklığa sebebiyet vermekten çekinmektedir. Daha sonra İbnü'l-Arabî bu tür bir fitne hususunda Allah'a tevekkül ederek bu iki makamın sırlarını açıklamak üzere *Ankâu Muğrib* isimli eserini kaleme almıştır.¹³ Fakat bu tereddütleri bütünüyle ortadan kalkmamış olacak ki bu sefer de, neredeyse anlaşılması ve tercüme edilmesi imkânsızlaşacak derecede veciz ve sembolik bir örgüyle bu hususları kaleme almıştır. Dolayısıyla 595/1199 telif tarihli *Ankâu*

almıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Hilyeti'l-Ebdâl, Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd-Deccan 1948, c. II, s. 8. *Mevâkiu'n-Nücûm* hakkında değerlendirmeler için ayrıca bk. Addas, *İbn Arabî*, s. 183, 184.

9 Bk. Addas, *İbn Arabî*, s. 141.

10 Bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-İbn Arabî*, Caravan Books, 2. Baskı, New York 1969, s. 95; Addas, *İbn Arabî*, s. 184; Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*, Anqa Publishing, Oxford, 1999, s. 127.

11 Yahya, *Müellefât*, s. 421.

12 Bk. İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, tahkik: Ahmed Seyyid Eş-Şerif, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, tarihsiz, s. 12.

13 *Aynı yer.*

Mugrib'in, *Tedbîrât*'dan sonra ve onun tamamlayıcısı niteliğinde yazıldığını bizzat Şeyh'in ifadelerinden anlıyoruz. Öyleyse *Tedbîrât*, dört günlük kısa yazım süresini de dikkate aldığımızda ya *Ankâ* ile aynı sene (595/1199), ya da bundan da daha erken bir tarihte yazılmış olmalıdır. Fakat diğer bazı eserlerinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin bu eserin telif tarihi hakkında da kesin bir şey söylemek oldukça zordur. Zîrâ İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'da, Osman Yahya tarafından telif tarihi 598/1201 olarak tespit edilen¹⁴ *İnşâü'd-Devâir ve'l-Cedâvil* de dahil olmak üzere pek çok başka esere¹⁵ atıf yapılmaktadır. Bu sebeple Claude Addâs'ın da açıkça vurguladığı gibi bu eserler *Tedbîrât*'dan önce yazılmış olmalıdır.¹⁶ Aslında *İnşâü'd-Devâir*'in tarihi hakkında da kesin bir şey söylemek hayli zordur. Zîrâ Osman Yahya, *İnşâü'd-Devâir*'in tarihini *Fütûhât*'ın bir pasajına istinâden tespit etmektedir ve ilgili pasajda İbnü'l-Arabî bu eserin bir kısmını; hac yolculuğu esnasında, Şeyh Abdulazîz el-Mehdevî'nin evinde, 598/1201 yılında yazdığını, tamamlamak için Mekke'ye götürdüğünü, fakat buradaki mânevî fetihler muvâcehesinde kaleme aldığı kapsamlı eseri *Fütûhât*'ın buna engel olduğunu söylemektedir.¹⁷ Dolayısıyla Şeyhü'l-Ekber'in bu ifadelerinden ancak, *İnşâü'd-Devâir*'in de tıpkı diğer bazı eserleri gibi uzun bir zaman dilimi içerisinde¹⁸ parça parça yazıldığını anlıyoruz. Bu sebeple bir kısmı 598/1201'de yazılan *İnşâü'd-Devâir*'in *Tedbîrât*'da zikredilmiş olması da bizi *Tedbîrât*'ın telif tarihi hakkında kesin bir bilgiye götürmüyor. *Tedbîrât*'ın yazılış tarihi hususundaki bütün bu istifham oluşturan hususlar, eserin bazı bölümleri arasında görülen zâhirî irtibatsızlığın da etkisiyle bazı araştırmacıları eserin yazılış hususunda farklı değerlendirmelere götürmüştür. Sözelimi eserin tahkikli neşri ni hazırlayan H. S. Nyberg, İbnü'l-Arabî'nin diğer bazı eserlerinde yaptığı gibi *Tedbîrât*'ı da ilk telifinin ardından tekrar gözden geçirip bazı ilavelerle zenginleştirmiş olabileceği kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla Nyberg'e göre, kitabın bölümleri arasında zahiren irtibatsız gibi gözükken 17. bâb ve baştaki bölümler (Dibâce, Temhîd ve Mukaddime) 598/1201 tarihinden daha sonra yazılmış ola-

14 Bk. Yahya, *Müellefât*, s. 209.

15 İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'da şu eserlerine atıfta bulunur: *İnşâü'l-Cedâvil ve'd-Devâir*, (Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 209), *Kitâbu Cilâi'l-Kulûb*, (s. 117), *Kitâbu'l-Müsellesât Vâride fi'l-Kur'an*, (s. 158), *Menâhicü'l-İrtikâ*, (s. 112), *Metâliu'l-Envâri'l-İlâhiyye*, (s. 124), *Keşfü'l-Mânâ an Sırrî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (s. 145).

16 Addas, *İbn Arabî*, s. 141.

17 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. I, s. 153.

18 Bu hususta ayrıca bk. Elmore, Gerald, "Four Texts of Ibn al-'Arabî on The Creative Self-Manifestation of Divine Name", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society*, v. XXIX, s. 1, 2001, (15 Haziran 2006 tarihinde, <http://www.ibnarabisociety.org/articles/fourtexts.pdf> adresinden ulaşıldı.)

bilir.¹⁹ Eserin, gerçekten de içinden çıkılmaz bir hal alan kesin telif tarihinin tespiti bir yana, bu noktada şunu söylemeliyiz ki *Tedbîrat*, Şeyhü'l-Ekber'e aidiyeti kesin olan²⁰ eserlerdendir ve insanı konu edinen bu önemli eser, onun Endülüs'te ilk telif ettiği eserler arasındadır.

Bu noktada şunu da vurgulamakta fayda var ki tasavvufî eserlerde, özellikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bölümler arasında görülebilecek zahiri irtibat-sızlık ya da insicâmsızlık her zaman için ilgili bölümlerin esere sonradan eklenmiş olabileceği anlamına gelmez. Zîrâ bu noktada bizzat İbnü'l-Arabî, başta iki önemli eseri *Fütûhât* ve *Fusûs* olmak üzere eserlerinin üslûbu ve inşâsı hususunda bazı önemli uyarılarda bulunmaktadır. Söz konusu uyarılarında İbnü'l-Arabî, bütün irfânını ve eserlerindeki üslup ve insicâmı Kur'an ve hazinelerine atfeder. Hattâ ona göre ilâhî ilham, eserlerinin sadece muhtevasını değil tanzimini de tayin etmektedir. Bapların sıralanışındaki zâhirî ahenksizliğin sebebi de bu ilhamdır.²¹ İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an'da müşahede ettiğimiz zâhiren irtibatsız gibi görünen bu tarz bir tertip de rasgele değil, belirli bir hikmete binâendir.²² Dahası İbnü'l-Arabî elde ettiği mârifet hakkında konuşmasının Allah (cc.)'in emri ve iznine bağlı olduğunu ve bu sınırı sürekli koruduğunu vurgular.²³ Dolayısıyla *Tedbîrât* da dahil onun eserleri, üzerinde detaylıca düşünülüp, belirli bir plan dâhilinde yazılmaya karar verilmiş sistemli konulardan müteşekkil değildir. Yine İbnü'l-Arabî, sûfîlerin istediği şeyleri eserlerine alıp alma hususunda özgür olmadıklarını, tam bir arınmışlık hali üzere ancak ilâhî bir emirle ve kendilerine çizilen sınıra göre eserlerini yazdıklarını da söyler.²⁴ Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî'nin eserleri, bir anda hızla geliveren ilham ya da aydınlanmaların ürünü olduğu için onun eserlerinde zâhirî îtibârıyla sistematik bir bütünlüğü yakalamak oldukça zordur. Her ne kadar ilk nüshadan sonra tekrar gözden geçirilerek ikinci bir nüshanın yazılmış olabileceği imkân dahilinde olsa da, *Tedbîrât*'ın bazı bâbları arasındaki irtibatsızlık da bu şekilde açıklanabilir. Zaten bizzat İbnü'l-Arabî, diğer eserlerinde olduğu

19 Bk. Nyberg, *Kleinere*, ss., 15-19. Bu hususta ayrıca bk. Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, (Takdim), s. xvi.

20 Diğer birçok eserinde *Tedbîrât*'a atıfta bulunmasının yanı sıra İbnü'l-Arabî, bizzat kendi serleri için hazırladığı *Fihrist*'te de bu eserini zikreder. Bk. İbnü'l-Arabî, *İcaze li'l-Meliki'l-Muzaffer, Istilâhâtü's-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, içinde, tahk.: Bessâm Abdulvahhab el-Câbî, Dârü'l-İmâm Müslim, Beyrut 1990, s. 33.

21 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 245.

22 Aynı yer.

23 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahkik: Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Hey'etü'l-Mısriyye), I-XIV, Kahire 1985, c. I, s., 264.

24 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (tahk.), c. I, s., 265; A.mlf., *Fihrist I*, Gübrinî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdullah, *Unvânu'd-Dirâye*, tahk.: Adil Nüheyvid, Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme, Beyrut 1969 içinde, 163.

gibi bu eserini de Rabbânî bir inşâ üzere kaleme aldığını vurgular.²⁵

II. Eserin Nüshaları ve Neşirleri

İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerine kapsamlı bir eser kaleme alan Osman Yahya'nın tespitine göre *Tebîrât*'ın, ülkemizde eksik bir müellif nüshası, henüz müellif hayatta iken istinsah edilmiş eski bir nüshası ve "asıl" nüshadan istinsah edilmiş önemli bazı nüshaları bulunmaktadır. Buna göre *Tedbîrât*'ın Konya Yusuf Ağa (1640, 4859/76-96) nüshası eksik olmakla birlikte müellif nüshasıdır.²⁶ Hicrî 723 tarihli Şehit Ali Paşa (1341/76-120), hicrî 834 tarihli Ayasofya (1644/41-116), hicrî 887 tarihli Halet Efendi (809/1-54) ve Şeyhü'l-Ekber'in vefatı itibarıyla oldukça erken bir tarihte, hicrî 663 tarihinde istinsah edilmiş olan Köprülü (713/1-29) nüshaları ise asıl nüshadan istinsah edilmiştir.²⁷ Ayrıca Cârullah (986/104-115 b.) nüshası ise müellif henüz hayatta iken kaleme alınmıştır.²⁸ Bu eski nüshalar ile başta Süleymâniye Kütüphanesi olmak üzere Bursa Ulu Cami ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki bir çok nüshanın yanı sıra *Tedbîrât*'ın; Berlin, Upsala, Şam Zahiriye, Halep, Vatikan ve Mısır Kütüphanelerinde bir çok müstensih nüshası bulunmaktadır.²⁹

Henrik Samuel Nyberg, *Tedbîrât*'ı, İbnü'l-Arabî'nin iki önemli eseri *İnşâü'd-Devâir* ve *Ukletü'l-Müstevfiz* ile birlikte 1919 yılında, Leiden'de *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* adı altında yayımlamıştır.³⁰ Bu kitap, İbnü'l-Arabî'nin mezkûr üç eserinin ana teması ve genel düşünce sistemi hakkındaki Almanca kapsamlı bir değerlendirme yazısını da ihtivâ etmektedir. *Tedbîrât*'ın Avni Konuk Şerhi'ni yayına hazırlayan Mustafa Tahralı'nın vurguladığı gibi Nyberg bu tahkikli neşri, biri Upsala ve beş tanesi de Berlin kütüphanelerinde bulunan altı yazma nüshaya göre hazırlamış, maalesef Türkiye'deki daha eski ve güvenilir nüshaları görmemiştir.³¹ Bu sebeple bu eski ve güvenilir nüshalar doğrultusunda eserin yeni bir ilmî neşri faydalı olacaktır.

Bu tahkikli neşrin dışında eser, Hasan Asi tarafından Beyrut'ta neşredilmiş³², ayrıca Kahire'de de, yine Nyberg'in yaptığı gibi, *İnşâü'd-Devâir* ve

25 Bk. *Ankâ*, s. 12.

26 Bk. Yahya, *Müellefât*, s. 244.

27 Bk. Yahya, *Müellefât*, ss. 243, 244.

28 *age.*, s. 244.

29 Bu nüshalar için bk. *age.*, s. 243, 244.

30 Bk. Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî*, E. J. Brill, Leiden, 1919.

31 Konuk, *Tedbîrat Şerhi*, (Tahdim), s. xvi.

32 Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-İnsâniyye*, tahk., Hasan Asi, Müessesetü Buhsûn, Beyrut 1993.

Ukletü'l-Müstevfiz ile birlikte basılmıştır.³³ Ayrıca, özellikle eserde zikredilen hadisler ile bazı tasavvufî terimler ve kimi tarihî şahsiyetlere yönelik kısa açıklamaları ihtivâ eden bir başka baskısı da Beyrut'da yapılmıştır. Metnin siyâk ve sibâkının gereği olarak, eserin bir çok cümle ve ifadesinin zâid gösterildiği bu baskıda bazı bâriz tahkîk hataları da mevcuttur.³⁴ Yine Osman Yahya'nın kaydettiğine göre *Tedbirât*, hicrî 1286'da Kahire'de basılmıştır.³⁵ Bilgisayar kayıtlarına göre *Tedbirât*'ın bu hayli eski baskısı Süleymâniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa 297.7-000215 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

III. Eserin Şerhleri ve Tercümelere

Tedbirât-ı İlâhiyye, İbnü'l-Arabî'nin şerh edilen eserlerinden olmakla birlikte *Fusûs* ile mukayese ettiğimizde, Şeyh'in lehte ve aleyhte hayli ilgi gören bu eseri³⁶ kadar şerh edilmediğini görmekteyiz. *Tedbirât*'ın bildiğimiz kadarıyla şu şerhleri mevcuttur:

Muhammed b. Mahmud b. Ali ed-Demûnî (ö.1199/1785)'ye ait, *Kitâb-u Nefehâti'l-Kudsiyye fî Meâni Tedbirâti'l-İlâhiyye*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 2379 A/1-247 numarada asıl nüshadan istinsah edilmiş bir nüshası kayıtlıdır. Bu şerhin ayrıca Mısır (Kahire) Millî Kütüphanesi Tasavvuf Bölümü 190 numarada kayıtlı başka bir nüshası daha mevcuttur.³⁷

Hasan b. Tu'ma el-Beytimânî (ö.1175/1760)'ye ait, *Fütûhâtü'r-Rabbâniyye fî Şerh-i Tedbirât-ı İlâhiyye*.³⁸ Bu şerhin bir nüshası Şam Zâhiriye Kütüphanesi Kataloğu'nda 1471 numarada kayıtlıdır.³⁹

Fusûs ve *Mesnevî* şerhleriyle de meşhur, son dönem büyük mutasavvıf, şârih, şâir ve bestekârlardan merhûm Ahmed Avni Konuk⁴⁰ (ö.1938)'a ait, *et-*

33 Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî Islâhî Memleketi'l-İnsâniyye, İnşâü'd-Devâir ve Ukletü'l-Müstevfiz* ile birlikte, Âlemü'l-Fikr, Kahire 1997.

34 Meselâ İbnü'l-Arabî'nin "işâret" i tanımlarken *Fütûhât*'ta da sıkça kullandığı "el-işâretü nidâün alâ ra'si'l-bu'dî ve bevhun bi aynı'l-illeh" cümlesindeki altı çizili ifade "ra'si'l-abdî" şeklinde yazılmıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî Islâhî Memleketi'l-İnsâniyye*, Hz.: Halil İmrân Mansûr, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 24.

35 Yahya, *Müellefât*, s. 245.

36 *Fusûs*'un, şerhleri hakkında bk. Yahyâ, *Müellefât*, ss. 479-500; Gürer, "Klasiklerimiz/XII, *Fusûsu'l-Hikem*", ss. 403-412.

37 Bk. Yahya, *Müellefât*, s. 246.

38 Bk. el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zümûn*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1947, c. II, s. 177.

39 Bk. Konuk, *Tedbirât Şerhi*, (Takdim), s. xvii, Muhammed Riyâz el-Mâlih'in Zâhiriye Kütüphanesi yazmaları üzerine hazırladığı *Fihrist*'ine (c. II, s. 372, Şam 1978) istinâden.

40 Ahmed Avni Bey'in hayatı ve eserleri hakkında genel mâlûmât için bk. Eraydın, Selçuk, "Ahmed Avni Konuk Hayatı ve Eserleri" *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, içinde ss. 15-27, MÜİFV. Yay.. İstanbul 1999.

Tedbirâtü'l-İlahiyye fi Islahı Memleketi'l-İnsâniyye Tercüme ve Şerhi. Müellif nüshası Konya Mevlânâ Kütüphanesi 4522 numarada kayıtlı olan bu eseri ilim hayatına kazandıran Mustafa Tahralı Bey'in açıkça ifade ettiği gibi şârih Avni Bey, başta *Fusûs* olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerine ve Mevlânâ'nun eserlerine vâkıf olduğu için gerekli yerlerde atıf ve nakillerde bulunmak sûretiyle açıklamalarda bulunmaktadır.⁴¹ Bu açıdan *Tedbirât*'ın bu tercüme ve şerhi hayli önemlidir.

Osman Yahya'nın kaydettiğine göre *Tedbirât*'ın kısmî şerhleri de bulunmaktadır: Buna göre eserin, İbnü'l-Arabî'nin vasiyetlerini ihtivâ eden son bölümüne ait isimsiz bir şerh Cârullah 1093 numarada, yine *Tedbirât*'ın cüzî bir kısmına tekâbül eden ve müellifi bilinmeyen meçhûl bir şerh de Cârullah 1015 numarada kayıtlıdır.⁴²

İbnü'l-Arabî'nin diğer meşhur eserleri, özellikle *Fütühât* ve *Fusûs* göz önünde bulundurulduğunda *Tedbirât*'ın çok fazla dikkat çekmediğini müşahede etmekteyiz. Zîrâ eserin şerhleri, farklı dillere tercümeleri ve üzerinde yapılan çalışmalar söz konusu olduğunda Şeyh'in diğer iki eserine kıyasla zengin bir literatürle karşılaşmıyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tedbirât*'ın batı dillerinde iki kısmî, bir de tam tercümesi vardır: İbnü'l-Arabî'nin, seyr ü sülûkun âdâp ve erkânına ilişkin tavsiyelerini ihtivâ eden eserin son bölümü Michel Valsan tarafından Fransızca'ya (*Etudes Traditionnelles*, mart-haziran 1952),⁴³ Asin Palacios tarafından da, İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve görüşlerini konu edinen *El Islam Cristianizado* (Madrid 1931) isimli eserinin son bölümünde, Şeyhü'l-Ekber'in diğer bazı eserleriyle birlikte İspanyolca'ya tercüme edilmiştir.⁴⁴ *Tedbirât*'ın eksiksiz bir İngilizce çevirisi, okumayı kolaylaştıracak bazı ilave açıklamalarla birlikte Cerrâhî-Halvetî şeyhi Şeyh Tosun Bayrak⁴⁵ tarafından yapılmıştır. *Ibn 'Arabî, Divine Governance of The Human Kingdom* (Fons Vitae

41 Konuk, *Tedbirât Şerhi*, (Takdim), s. ix.

42 Bk. Yahya, *Müellefât*, s. 246.

43 Bk. Addas, *İbn Arabî*, s. 179, Dipnot: 138.

44 Bk. Palacios, Asin, *Ibn 'Arabî, Hayâtuhü ve Mezhebuhü*, İspanyolca'dan çev. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Ancelu, s. 16, Kahire 1965.

45 Tosun Baba diye de bilinen Şeyh Tosun Bayrak Amerika'daki Cerrâhî şeyhlerinin en çok tanınanıdır. New York'taki Cerrâhî dergahının Şeyhi olan ve New York Üniversitesi Sanat Bölümünde de dersler veren Tosun Baba'nın çok sayıda Amerikalı müridi vardır. Türkiye'de de sanat çevreleri tarafından bilinen bir isim olan Tosun Baba'nın tasavvuf üzerine *The Name and The Named* isimli telif bir eseri ve aralarında Sülemî'nin *Kitâbu'l-Fütevve'si*, Abdulkâdir el-Geylânî'nin *Sırru'l-Esrâr*'ı ve Sühreverdî Maktûl'ün *Heyâkilü'n-Nûr*'u da bulunan çok sayıda İngilizce tercüme eseri bulunmaktadır.

Bk. <http://worldwisdom.com/Public/Authors/Detail.asp?AuthorID=97&WhatType=1;http://www.fonsvitae.com/divine.html> (13 Haziran 2006 tarihinde ulaşıldı.)

1997) adı altında yayımlanan eserde ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin *Künhü Mâ Lâ Buddê Li'l-Mürîd Minhu* (*What The Seker Needs*) ve *Kitâbu'l-Ehadiyye* (*The One Alone*) isimli eserlerinin İngilizce çevirileri bulunmaktadır.⁴⁶

Tedbrât'ın Türkçe çevirileri de mevcuttur. Eserin şerhlerinden bahsederken söylediğimiz gibi önemli bir tercümesi Şarih Ahmed Avni Konuk tarafından yapılmıştır. Ahmed Avni Bey, eseri önce paragraflar halinde tercüme etmiş sonra da açıklamıştır. Osmanlı Türkçe'siyle kaleme alınan bu önemli eser, Mustafa Tahralı tarafından Merhûm Avni Konuk'un Türkçe'si aynen muhafaza edilerek günümüz harfleriyle yayımlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin vecîz, kolay anlaşılabilir üslûbunu göz önünde bulundurduğumuzda kıymeti âşikâr olan bu tercümenin yanı sıra *Tedbrât*'ın dilimizde *Tasavvuf Yolu* adı altında literal bir tercümesi de mevcuttur.⁴⁷

IV. Eserin Üslûbu ve Muhtevası

Tedbrât'ın üslûbu İbnü'l-Arabî'nin diğer bir çok eserinin üslûbu gibi vecîz ve semboliktir. Fakat şunu söylemeliyiz ki *Tedbrât*, Şeyhü'l-Ekber'in *Ankâu Mugrib*, *Kitâbu'l-İsrâ* ve *Fusûs* gibi vecîz eserleriyle mukayese edildiğinde biraz daha sarîh ve anlaşılırdır. Zîrâ bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi *Tedbrât*'da açık ifade (*beyan*) ile sembolik anlatım (*remz*) bir arada verilmiştir. Böylece hem avâm, hem de havâs bu ifadelerden kendi nasibini alır.⁴⁸ İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre bu tür farklı anlam boyutlarına sahip olan veciz ifadeler, hem sûfinin belirli zaman ve hallerde kalbinde vakî olan mânâyâ, hem de delâletin kuvvetinden dolayı bu mânânın dışında daha derin, daha latîf, daha yüce ve sırrî mânâlara delâlet eder.⁴⁹ Dolayısıyla bu tür ifadelerde, farklı idrak seviyelerine sâhip insanlara hitap gücü bulunur. Bu vecîz ve belîğ ifadelerle bir çok mânâ, fasîh ve belîğ olarak haber verildiği için mârifetin ifadesi noktasında da önemli bir işlevselliğe sâhiptir: Melekûtî sırlar ehline açıklanırken ehli olmayandan saklanır. Bu sebeple belâgât sahibi mahir sûfî, ancak sonucundan emin olduğu durumlarda kitabına açık bir ifade yazar. Sonucundan emin olmadığı, yani fitne çıkma ihtimali bulunduğu durumlarda ise, iki ya da daha fazla anlamlara ihtimali olan lafızlar kullanır. Böylece lafzın taşıdığı anlamlardan birisi kerih görülürse, karışıklık ve fitne ortaya çıkma durumu varsa

46 Bk. http://www.midpointtrade.com/detail.php?bk_id=5063# (13 Haziran 2006 tarihinde ulaşıldı.)

47 Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbrâtü'l-İlâhiyye*, çev.: Selahaddin Alpay, *Tasavvuf Yolu*, Sümer Kitabevi, İstanbul 1973.

48 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbrât*, s. 106.

49 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 44.

diğer anlama îtibâr edilir.⁵⁰ İbnü'l-Arabî böyle bir endişe taşıdığı için *Tedbîrât*'da benzer bir üslûbu benimsemekle beraber, eserin yazılışından bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi, *Tedbîrât*'ın konusuyla doğrudan alâkalı gördüğü bazı konuları, sembolik kurgusu ağır basan ve daha veciz ifadeler kullandığı *Ankâu Mugrib* isimli eserinde kaleme almıştır.

Kısacası *Tedbîrât*'ın üslûbu, *Ankâu Mugrib* kadar veciz ve sembolik olmasa da anlam bakımından birkaç seviyeye işaret edecek kadar karışıktır. Mesela İbnü'l-Arabî, bu eserinde, bir yandan İslam dünyasında hükümdarlık makamında bulunan "halife"ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufî anlamda Allah'ın yeryüzünde halifesi olan "insan-ı kâmil"i göz önünde bulundurmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nasihatleri sadece siyasi halife ve hükümdara değil, insan-ı kâmile, insan-ı kâmil olacak kişiye ve kendi vücûdunda halife olan insana hitaben söylenmiş olmaktadır. Böylece okuyucu kendi anlayış ve irfânına, ya da kendi bulunduğu konumun önceliğine göre, bu anlam seviyelerini anlayıp istifade edebilmektedir. Dolayısıyla eserde tasavvufî anlamda seçkinlerin anlayacağı sırların yanı sıra, avamın anlayabileceği sarih ifadeler de vardır. Farklı bakış açılarını göz önünde bulunduran bu çok yönlü ifade tarzı, esasî îtibârıyla Kur'an ve Sünnet'in üslûbudur. Bunun içindir ki her âyet, ilk bakışta anlaşılan genel anlamından sonra, başka pek çok anlama tefsir edilmiştir.⁵¹ Zâten İbnü'l-Arabî bütünüyle düşüncesine ve te'vil metoduna hakim olan zâhir-bâtın dengesine, dolayısıyla da avâm-havâs ayrımına paralel düşecek tarzda, hakikat ve mecâzî (zahir ve batını) bir arada ifade eden "kinaye"yi⁵² ifade bakımından daha kuvvetli kabul eder.⁵³

Tedbîrât'ın konusu ise, eserin bizzat İbnü'l-Arabî tarafından belirlenen iki ayrı isminin de çağrıştırdığı gibi insandır. *Et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi Memlekti'l-İnsâniyye* şeklindeki meşhur ismi eserin, insan ülkesinin salâhi ve kemali için gerekli olan mânevî tedbirleri ve siyâseti konu edindiğini açıkça ifade etmektedir. Eserin, *Kitâbu'l-İmâmî'l-Mübîn Ellezî Lâ Yedhuluhû Raybün ve*

50 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 179.

51 Bk. Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, (Takdim), s. XXV.

52 Bir kelime kullanıldığı anlam îtibârıyla ele alındığında karşımıza üç durum çıkmaktadır: Hakikat, mecâz ve kinaye. Kelime kendi vazî anlamında kullanılıyorsa hakikat, bu anlamın dışında başka anlamlar için kullanılıyorsa mecâz, her iki anlam birden kullanılır ve kastedilirse kinaye söz konusu olur. Bk. et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istilâhâti'l-Fünûn*, Kahraman Yay., Kalkûta 1862'den tıpkı basım, İstanbul 1984, c. II, s. 1284; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Haz: Muhammed Abdü'l-Hakim El-Kâdî, Darü'l-Kitabî'l-Mısri, Kahire 1991, s. 103, 201, 216; Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2000, s. 189, 268 ve devamı.

53 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât* (byr.), c. IV, s. 155, 156.

Lâ Tahmîn şeklindeki ismi⁵⁴ de İbnü'l-Arabî'nin zengin istilâhâtı göz önünde bulundurulduğunda insanı konu edinen bir eser olduğunu hemen çağırıştır. Zîrâ İbnü'l-Arabî, eserin isminde geçen “*imâm-ı mübîn*”⁵⁵ tâbirini, ele aldığı veçheye göre ilâhî “*kalem*”, kendisinde icmal üzere bulunan ilimlerin “*kalem*” tarafından yazıldığı “*levh-i mahfuz*” ve her bir hakikati kendisinde toplayan Kur'an için kullanmakla beraber “insan-ı kâmil” için de kullanmaktadır.⁵⁶ Kısacası İbnü'l-Arabî, âlemde bulunan her şey, hiçbir şey eksik bırakılmaksızın “insan” da mevcut olup sayıldığı için ona, her şeyin sayıldığı Kitab'ın bir vasfı olan *imâm-ı mübîn* sıfatını verir⁵⁷ ve bu husus *Tedbîrât*'ın ana temasını oluşturur.

Eserin yazılışından bahsederken söylediğimiz gibi, bir filozofun bir devlet adamına yönelik hikemî tarzdaki tavsiyelerinden ibâret olan *Sırru'l-Esrâr* isimli eserin ana hatları *Tedbîrât*'da tasavvufî açıdan birkaç boyutta ele alınmıştır. Eserin Avni Konuk şerhini yayına hazırlayan Mustafa Tahralı'nın ifade ettiği gibi İbnü'l-Arabî bu eserinde hem devlet yönetimini, hem ferdin kemal yönünde kendi terbiyesini ve hem de âlemdeki tedbîr ve tasarrufu göz önünde bulundurarak “siyaset” anlayışını birkaç düzeyde veciz ifadelerle kaleme almıştır. Sâlikin mânevî kemali elde etmek için göstereceği gayret ile devlet başkanının halkını yönetmek hususunda göstereceği gayret arasındaki tekâbüliyet ve paralellik eserin üslûbunda kendini hissettirmektedir. İbnü'l-Arabî işte bu benzerlik muvâcehesinde beden ülkesinin nasıl yönetilmesi gerektiğini, insan vücûdu ve kuvvelerini bir melikin ülke ve teb'asına, hattâ daha ileri bir boyutta bütün kâinâtı bir ülkeye benzeterek anlatmaktadır. Dolayısıyla eserde, en genel anlamıyla “siyaset”in; bütünüyle âlem, insan ve devlet îtibârıyla üç boyutu karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸ İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle bu eserden, hükümdarların hizmetinde bulunanlar kendi yürüttükleri hizmet (maddî siyâset) hususunda faydalanırlarken, âhiret yolunun yolcusu da bizzat kendi nefsi (mânevî siyâset) husûsunda faydalanırlar.⁵⁹ İşte eserin üslûbundaki zorluk tam bu noktada ken-

54 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 106; Yahya, *Müellefât*, s. 243.

55 “*İmâm-ı mübîn*” tâbiri, “*içinde her şeyin sayıldığı*” (Yasin 36/12) ve “*hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı*” (En'am 6/38) Kitab'ı anlatmak için kullanılan Kur'ânî bir ifadedir. Bu Kur'ânî tâbir hususunda İbnü'l-Arabî'nin getirdiği farklı yorumlar hakkında bk. Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003, ss. 50-52.

56 Meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz*, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî*, E. J. Brill, Leiden, 1919, s. 52; A. mlf., *Tedbîrât*, s. 125; A. mlf., *Fütûhât (tahk.)*, c. III, s. 149; (*byr*), c. VIII, 63. “*İmâm-ı mübîn*” ile “insan-ı kâmil”in aynılığı hususunda ayrıca bk. el-Cîlî, Abdülkerim, *Şerhu Müşkilâtü'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahk.: Yusuf Zeydân, Dârü Seâd, Kuveyt, 1992, s. 73, 74; Hakim, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Daru'n-Nedra, Beyrut 1981, s. 112.

57 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 125.

58 Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, (Takdim), s. xvii.

59 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 121.

dini açıkça hissettirmektedir. Zîra İbnü'l-Arabî eserini kurgularken bu üç anlam düzeyi içerisinde hangi düzeyden bahsettiğini açıkça söylemez. Her ne kadar daha önce İbnü'l-Arabî'nin bu eserinde anlaşılır, açık ifadeler yer verdiğini söylesek de, işte bu husûsiyet eserin anlaşılması noktasında okuyucuya kaygan bir zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla eseri bütün düzeyleriyle anlamak, İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi gayet zordur. Şârih Avni Konuk, Şeyhü'l-Ekber'in eserlerinde açıkladığı mârifetlerin ne kadar ince ve anlaşılması zor olduğu hususunda şunları söyler: “Çoğu kimseler, Şeyh'in açıklamış olduğu hakikat ve mârifetlerden ürküüp onları inkar ederler. Ve birtakım kimseler ise anladıklarını zannedip, kulluğun gereği olan tââtten uzaklaşarak dalâlete düşerler. Bu hakikat ve mârifetler, kıldan ince kılıçtan keskin bir sırat-ı müstakîmdir. İlâhî tevfiik rehber olmadıkça “aklın ayağı”nın kayma korkusu vardır.”⁶⁰

Bu eserinde İbnü'l-Arabî, insan (*mikrokozmoz*) ile âlem (*makrokozmoz*) arasındaki tekabülü, siyaset konusu ve terimleri içinde ele alarak işlemekte, insanın bedeni ve melekelerini bir hükümdarın ülke ve teb'asına benzeterek, beden ülkesinin nasıl yönetilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Daha çok insan, insanın yetileri, manevî siyaset... gibi konular farklı boyutlarıyla eserin temel konusunu teşkil etmektedir. Aslında insan ile âlem arasında görülen bu şekildeki bir benzerlik ve paralellik, Yunan filozoflarından Pythagoras'a (ö.mö. 500) kadar geri gitmektedir. Ona göre insan, fitratı itibarıyla bütün âleme mukâbilidir. İnsan, küçük âlemdir, âlem ise büyük insan.⁶¹ Bu düşüncenin İslam düşünce tarihinde yaygınlaşması ise İhvân-ı Safâ ile olmuştur. İhvân-ı Safâ'ya göre insan ile âlem arasında tam bir paralellik vardır ve insanın vücûdu bütünüyle âlemin özelliklerini taşır. Meselâ; kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinirler, deri, kıl ve tırnaklarından ibaret olan ve insanın bedeni oluşturan dokuz cevher âlemdeki dokuz feleğe tekâbul eder.⁶²

İbnü'l-Arabî insan ve insan-âlem benzerliği hususundaki görüşlerini diğer birçok eserinin yanı sıra özellikle *Tedbîrât*'da etraflıca ortaya koyar ve “âlem-i ekber” diye isimlendirdiği kâinatta, diğer bir ifadeyle “makrokozmoz”da bulunan bütün unsur ve özelliklerin “âlem-i insânî”de, yâni “mikrokozmoz”da bulunduğunu söyler. İbnü'l-Arabî âlem-insan arasındaki tekâbüliyeti eserin henüz başında, eserin takdim (*temhîd*) kısmında Ra'd sûresi 13/3. ayeti kendi

60 Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, s. 27.

61 eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Muhammed b. Fethullâh Bedrân, Matbaatu'l-Ezher, Kahire 1910, c. II, s. 854.

62 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, tsh., Hayrüddin Ziriklî, Matbaatu'l-Arabiyye, Kahire 1928, c. II, ss. 20-22, s. 318 ve devamı, c. III, s. 3 ve devamı; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 159, 160; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, ss. 113-123.

te'vil metodu doğrultusunda yorumlayarak açıklamaya çalışır ve insanı mezkûr ayette geçen, yer yüzünde çiftler çiftler yaratılan meyveler (*semerât*) cinsinden görür. İnsan da bu yeryüzü meyveleri gibi doğar, gelişir, çoğalır ve nihayet meyve nasıl zamanla buruşur, suyu çekilir ve çürürse insan da öylece ihtiyarlar ve ölür.⁶³ İşte bu konumda olan insanın âyette ifade edildiği şekliyle çifti, eşi ya da İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği şekliyle kız kardeşi ona göre sûret (*harfen*) ve mânâ bakımından insanla tam bir tekâbüliyet içerisinde olan büyük, kuşatıcı âlemdir. Öyleyse bir çift olarak yaratılan meyvenin biri bütünüyle âlem iken diğeri küçük âlem insandır.⁶⁴ İnsanla âlem arasındaki bu paralellik öyle harfi harfine ve tam bir mutâbakat içerisinde ki; tabiattaki tatlı, tuzlu ve acı suyu, gelişip büyümeyi insanda bulmak mümkündür. Söz gelimi âlemde sürekli gelişen şeylere karşılık insanda kıl ve tırnak vardır. Âlemdeki tuzlu, tatlı, acı ve kokmuş suya mukabil insanın gözlerinde tuzlu, burun deliklerinde kokmuş, kulaklarında acı ve ağzında ise tatlı su vardır. Yine tabiatta yırtıcılık, vahşet ve kurnazlık...vs. olduğu gibi insanda da ihtiras, öfke, yırtıcılık ve kıskançlık...vs. vardır. Bunun yanı sıra, âlemde melekler olduğu gibi insanda da temizlik, itaat ve istikamet vardır. Âlemin görünen ve gözlerden uzak gizli kısmı olduğu gibi insanın da; maddî hissî dünyası ile gizli kalp dünyası, mülk ve melekût âlemi, zâhiri ve bâtını vardır. Ateş, hava, toprak ve sudan oluşan dört unsurun insandaki varlığını ise İbnü'l-Arabî şu şekilde ayetlere dayanarak açıklar: “O, sizi topraktan yaratandır...” (Mü'min 40/67) ayeti toprağa işaret etmektedir. “Andolsun biz insanı çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.” (Mü'minûn 23/12) ayeti suya işaret etmektedir. Çünkü bu aşamada toprağa su eklenmiştir. “Andolsun biz insanı yıllanmış bir çamurdan, bir balçıktan yarattık.” (Hicr 15/26) ayeti havaya işaret etmektedir. Çünkü bu aşamada toprak ile suyun karışımına hava eklenmiştir. “Allah, insanı pişmiş çamurdan yarattı” (Rahman 55/14) ayeti ise ateşe işaret etmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla Şeyhü'l-Ekber'e göre insan, âlemin benzeri ve eşidir, âlemde her ne var ise bir benzerini insanda bulmak mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin açıkça ifade ettiği gibi bu, ne bir harfi bozuk ne de bir mânâsı eksik olan tam bir benzerliktir.⁶⁶ Yine meselâ hayvanlar âleminde ne kadar sıfat varsa onun bir benzeri insanda da vardır. Ahmaklık, yırtıcılık ve vahşet gibi hayvanlar âleminde müşâhede ettiğimiz sıfatları insanlarda gördüğümüzde, taşıdıkları bu sıfatlara istinaden onlara, “aslan”, “eşek” gibi birtakım isimler

63 Bk. *Tedbirât*, s. 107.

64 Bk. *Tedbirât*, s. 107, 108.

65 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, s. 108, 109 ve devamı; s. 123 ve devamı; s. 132, 138, 178, 185-189, 194, 210-213.

66 Bk. *age.*, s. 109.

veririz.⁶⁷ Bu husus sadece hayvanlar âleminde görülen sıfatlar için değil bütün kâinâta mevcut sıfatlar için ve yine sadece duyulur, hissedilir şeyler için değil, akıl ve ruh gibi yüce sınırlar hakkında da geçerlidir. İbnü'l-Arabî'nin *Tedbirât*'da ruh ve nefis ile güneş ve ay arasındaki sıfat benzerliği ve tekâbüliyeti hususunda söyledikleri kayda değerdir: "Meselâ; güneşe ve aya bakarsın, "güneş"i insanın "ruh"una, "ay"ı da "nefs"ine benzetirsin. Çünkü nefsin hem mükemmellik ve hem de eksiklik yönü vardır. Mükemmelliği akıl ve ilim, eksikliği ise cehalet ve şehvet iledir. Ruh ise mükemmel ve sürekli aydınlıktır. Ay ise aslında sürekli güneşe mukabil olup ondan sürekli aydınlanır. Fakat yeryüzü ikisi arasına girmesinden dolayı ayın aydınlığını eksiltir. Ay tutulması esnasında ise bu eksilme hat safhaya ulaşmıştır. Çünkü yeryüzü âlemlerin en aşağısıdır."⁶⁸ Görüldüğü gibi burada insan ile kâinât arasında oldukça ince bir benzetme yapılmıştır. Bu benzetmede Ruh, mükemmelliğine ve sürekli aydınlığına işaret etmek için güneşe benzetilmiş, nefis ise aydınlık ve mükemmelliğin yanı sıra eksikliği ve karanlığı da kendisinde barındırdığı için aya benzetilmiş. Eğer nefis, sürekli aydınlık olan ruha yönelirse onun ışığından istifadeyle mükemmellik derecesine ulaşır. Eğer karanlık olan maddî âleme, maddî haz ve lezzetlere yönelirse eksik olan yönü ortaya çıkar ve kemâlini gerçekleştiremez.

Âlem ile insan arasındaki benzerliği ifade eden bu şekildeki bir çok ifadesi ile birlikte İbnü'l-Arabî, bu benzerlik ve tekâbüliyetin her yönden bir ayniyet olmadığını *Fütûhât*'da vurgular ve insanın kuşatıcı olan bu yönünü, bünyesinde her bir mahlûkâtta bir veçhe barındırmasıyla açıklar. Söz gelimi insanda semâdan, arzdan, arşdan ya da anâsır-ı erbaa'dan bir yön vardır. Bir yönden semâya, bir yönden yere, bir yönden ateş, hava, su ya da toprağa benzer. Yoksa bu kuşatıcı yönüne binaen insan; semâdır, arzdır vs. denilemez. Zîrâ, nihâ tahlilde o da mahlûkât cinsindedir.⁶⁹

Aslında insan ile âlem arasında görülen bu paralellik Şeyhü'l-Ekber'in "vücûd" ve "vahdet" tasavvuruna dayanmaktadır. Vücûd, asıl ve mahiyet itibâriyle tek olup makam ve mertebe itibâriyle farklı görünümlere sâhip olduğu için, âlemin farklı her bir mertebesi arasındaki hakikatteki teklik ve buna bağlı olan benzerlik ve paralellik; insan, hayvan ya da bütünüyle kâinâta ait sıfatların bir biri yerine kullanılmasına imkân sağlar. Dolayısıyla her bir sıfat ya da buna bağlı olarak her bir lafız, vazedildiği ilk anlamından başka anlamlara taşınmak sûretiyle insan ile diğer varlıklar ya da bütünüyle âlem arasındaki paralellige ve değişken sıfatların benzerliğine işaret etmek üzere kullanılabilir. Varlığa bu

67 Bk. *age.*, s. 110.

68 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, s. 110, 111.

69 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.)*, c. III, s. 328.

tarz bir yaklaşım İbnü'l-Arabî'ye, farklı varlık mertebelerine ait sıfatların rahatça bir biri yerine kullanma imkânı tanır. İşte başta *Tedbîrât* olmak üzere onun eserleri, adına *teşbih*, *istiâre*, *mecaz*, *kinaye* ya da *semboller*, her ne dersek diyelim, varlığın faklı mertebeleri arasındaki aslî teklîğe işaret eden zengin benzetmelerle doludur. Bu sebeple ona göre semboller ya da mecâzî ifadeler, tesâdüf ve teâmüllere dayanan sıradan benzetmeler ve mânâlar üzerine yapıştıran ödünç etiketler değil, varlığın bâtınındaki vahdete dayanan hakikatlerdir. Zîrâ ona göre zâhir, *Fütûhât*'da ifade ettiği gibi, bâtna sonradan eklenmiş zaid bir şey değil, bâtının aynıyla zuhûrudur.⁷⁰ Dolayısıyla gerçek anlamda keskin bir görme yetisi olan kimse, bâtnî düzeydeki bu vahdeti, zâhirî düzeyde çokluklar ve farklılıklar içerisindeki bezerlik ve tekâbüliyet şeklinde müşahede edebilir.

Tedbîrât'ın yazılışından bahsederken İbnü'l-Arabî'nin, tasavvufa vakıf olamayanların şiddetli itiraz ve muhalefetleri doğrultusunda kastetmediği şeyleri kendisine isnat etmek sûretiyle insanlar arasında fitne ve karışıklık çıkarılmaları yönündeki bir endişesinden bahsetmiştik. Bu endişesi onu, *Tedbîrât*'ın ana temasıyla alakalı olan bazı hususları, daha sonra başka bir eserinde kaleme almaya sevk etmişti. Yine bu endişeye binâen olacak ki Şeyhü'l-Ekber, *Tedbîrât*'ın mukaddimesine tecrübî bir ilim olarak tasavvuftan genel hatlarıyla bahsetmek sûretiyle başlar ve burada serdettiği genel mâlûmâtı *Menâhicü'l-İrtikâ* isimli kapsamlı eserine bir ilave olarak görür. Zîrâ, bizzat İbnü'l-Arabî'nin sıra dışı gördüğü (*emruhû acîbun ve şe'nühû garîbun*) ve insanların geneli tarafından anlaşılması zor, latîf sırları olan tasavvuf ilmine karşı onun zamanında da şiddetli inkâr ve îtirâzlar zuhur etmektedir.⁷¹ Buradaki ifadelerinde İbnü'l-Arabî, tasavvufun bizzat tecrübe edilerek kazanılan zevke dayalı bir ilim olduğunu, dolayısıyla cinsel ilişkinin hazzına ya da balın tatlılığına delilin bizzat tecrübenin kendisi olduğu gibi, tasavvufta da tecrübe ve zevkin dışında hâricî bir delil aramanın beyhûde olduğunu vurgular ve tecrübî olan bu ilmin temel dayanağını *tasdîk* ve *teslîmiyet* olarak belirler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre insan, tasavvuf yolunun delillerini, kitaplardan ya da şahıslardan tadrîs ederek değil, tam bir teslîmiyet ve tasdîk ile bu yola girerek, bizzat kendi nefsinde, Rabb'inin nefsindeki âyetlerine kulak vererek, tecrübî olarak aramalıdır.⁷² Yine buradaki ifadelerinde İbnü'l-Arabî tasavvuf ilminin tecrübeyle, *müşâhede* ve *ru'yet*'e dayalı oluşunu şu örnekle açıklar: Bir insan düşünelim ki, diğer insanların görüp tecrübe etmediği güzel bir evi vardır. Bu şahıs evini, kendine yakın gördüğü seçkin bir dostuna gezdirir ve bu seçkin dost, insanlara bu evin güzel-

70 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. IV, s. 38.

71 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 112.

72 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 113, 114.

liklerinden ve evsâfından bahsetmeye başlar. Bu tecrübeyi yaşamayan diğer insanlar açısından gerçekte böyle bir evin var olup-olmadığı noktasında sergi-lenecek en akıllıca tavır, evi gören bu seçkin kişiden hâricî deliller istemek yerine, evin sahibine yönelerek yakınlık kesbedip bizzat evi görüp gezmeyi ummaktır. İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinin devamında, bizzat insanın kendi derûnunda yaşayıp hissettiği, bu yönüyle de ferdî bir husûsiyeti bulunan tasavvufî tecrübenin diğer insanların kabûlüne sunumu noktasında, biri bizzat tecrübeyi yaşayan sûfî açısından, diğeri de böylesi bir tecrübenin mevcûdiyetine delil arayan insanlar açısından olmak üzere iki önemli husûsiyet karşımıza çıkmaktadır: Sûfînin adaleti, doğruluğu, takvası, Allah (cc.)'in çizdiği sınırları muhafazası, zühdü, verâsı vs. Kısacası erdemli bir insan olarak yaşadığı tecrübeye bizzat kendi ahvâlinin delâleti. Diğer insanlar açısından ise bu noktada gösterecekleri hüsnü zanları. Tıpkı Hz. Peygamberin şeriatin hükümleri noktasında söylediklerine; onun güvenilirlik, sadakât ve masûmiyetinin delâleti ve kendisine inananların bu noktada gösterdikleri hüsnü zanları gibi.⁷³ Bu noktadan bakılınca bir sûfînin tecrübesi hakkında söylediklerine ya hüsnü zan beslenerek tercihen bu yola girilir veya bu hüsnü zan ile iktifâ edilir, ya da kötü zan beslenir ve karşı çıkılır. Burada zannın iyi ya da kötü oluşunu belirleyen ise sûfînin ahvâli ve insanların kendi mîzâçları doğrultusundaki bakış açılarıdır.

İşte İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'ın başında tasavvuf ilminin bu husûsiyetlerini izah etmek sûretiyle sanki bu eserinde ve diğer eserlerinde söylediklerinin veya geneli îtibârıyla bütün sûfîlerin sözlerinin bu doğrultuda anlaşılması gereğine dikkat çekmek istemektedir. Aynı sâikle olsa gerek ki eserinin sonuç kısmında tasavvuf ilminin pratiğine, seyr ü sülûkun âdâp ve erkânına ilişkin riâyet edilmesi gereken kuralları ihtivâ eden tavsiyelerine yer vermiştir.⁷⁴ Söz konusu ifadelerinde İbnü'l-Arabî, bir taraftan insanı mânen yücelten bu rûhânî kemal yoluna girmiş bir müride, kendisi için gerekli olan temel esasları sarıh bir dille tavsiye ederken diğer taraftan da âdetâ sûfiyâne tecrübenin ve bu tecrübeye taalluk eden marifetlerin ve latîf sırların anlaşılmasının pratik yolunu göstermektedir.

Tedbîrât'a bu tarz bir giriş yaptıktan sonra İbnü'l-Arabî, eserin ilk bölümlerinde insan ülkesinin hükümrânı olan "halîfe"nin varlığı ve "küllî ruh" diye isimlendirdiği bu hükümdâr hakkında başta Gazâlî olmak üzere mutasavvıfların ne kastettiklerinden genel hatlarıyla bahseder. Burada İbnü'l-Arabî bu "halife"nin, "ruh", "ilk made", "arş", "ilk muallim" şeklindeki farklı isimlerinden

73 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, ss. 114-116.

74 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, ss. 226-240.

bahseder. Daha önce ifade ettiğimiz gibi kendisi ise İbn Berrecân ile muvâfık kalarak bu “halife”ye “imâm-ı mübîn” der. Yine eserin bu ilk bölümlerinde İbnü'l-Arabî, hükümdârın hakikati hususundaki farklı görüşleri zikreder. Bu bölümlerde eserin üslûbu klasik bir kelim kitabının üslûbundan farksızdır.⁷⁵ Eserin ilerleyen bölümlerinde ifade edildiği şekliyle insan ülkesini, bu ülkenin ricâlini ve bu ülkede cereyân eden olayları ilgili bölümlerden⁷⁶ hareketle şu şekilde göstermek mümkündür:

Hükümdâr/Sultan

Halife/Ruh/İmâm-ı Mübîn

Ülke

Beden/Cisim: Devlet ricali ve vatandaşların meskeni

Saray

Kalp/Arş: Hâlifenin Makamı

Danışman/Kontrolör/Denetleyici/Müfettis

Dimaç: Beyin: Ülkenin yüksek, yüce bir mekânında (baş) iskân eden denetleyici. Hükümdârın, bu yüce mekândaki mülküne nazar ettiği pencereler, kapılar: Kulak, göz, burun, ağız. Üç ayrı hazinesi vardır.

Hazine

Hayal

Bu yüce makamın ön kısmında Vâli-ler/duyumlardan gelen gelirler (duyuların suretleri) bu hazinede toplanır.

Hazine

Fikir

Ortasında Tahayyülât bu hazinede toplanır. Tahayyülâtın sahihini fasidinden ayırır

Hazine

Hafıza

Arka kısmında Vezîr/aklın meskeni

Halifenin Hür Eşi

İnsânî nefis/nefs-i nâtıka.

Komutan/Emir/Halifenin eşine âşık olan kudretli düşman

Hevâ/Arzu ve istekler

Kuvvetli veziri/danışmanı, birçok askeri ve teçhizatı olduğu için halifeyle tartışıp ona muhalefet edebiliyor.

Vezîri: Şehvet

Savaş

Hükümdârın vezîri/akıl ile hevâ arasındaki amansız mücâdele.

75 Aynı eser, ss. 120-131.

76 Aynı eser., ss. 131-135.

İşte İbnü'l-Arabî'nin bu şekilde tasvir ettiği insan ülkesinde sürekli bir savaş vuku bulmaktadır. Zîrâ bu ülkenin kudretli hükümdârının karşısında ona muhalefet edebilme gücüne sahip bir düşman vardır. Dahası bu düşman hükümdârın eşine âşıktır ve bütün gücüyle halifenin bu değerli eşine meyletmekte, onun gönlünü almak için türlü türlü hîlelere baş vurmakta ve ona en değerli hazînelerini sunmaktadır. Hükümdâr bundan habersiz olmakla birlikte vezîri/akıl bu durumun farkındadır. Akıl belki halifenin haberi olmadan bu kuvvetli komutan/hevâ isteklerinden vazgeçer diye durumu hükümdardan gizler ve durumu kendi idare etmeye çalışır. Bu durumda ülkenin yönetimi vezîr/akıl elindedir. Hükümdârın değerli eşi/insânî nefis ise iki amansız gücün, akıl ile hevânın otoritesi altında kalmıştır. Her iki otorite de ona sürekli seslenmektedir. Bu sebeple o, ayette (İsrâ 17/20) ifade edildiği üzere, hem fücûrun hem de takvânın mahallidir. Şehvetin de etkisiyle hevâyâ cevap verirse aslından uzaklaşır, değişir (*tağyîr*), fücûr hasıl olur ve kötülüğü emreden (*emâre*) nefis diye isimlendirilir. Vezîr/akla cevap vererek kudretli eşine yönelirse temizlik, saflık, takvâ hasıl olur ve huzura ermiş (*mutmainne*) nefis diye isimlendirilir.⁷⁷ Bu pasajların devâmında İbnü'l-Arabî, hükümdârın ülkesinin böylesi bir düşmanla karşı karşıya olup çetin bir savaşa mâruz kalmasını ve bundan kendisinin habersiz oluşunun sebebini açıklar: Kemâl üzere yaratılan hükümdarın acziyetini idrak etmesi ve mutlak güç ve kuvvet sahibi Rabbi karşısındaki fakirlik ve zilletinin farkına varması, bir ülkeye sultan olmakla birlikte kulluğunu/köleliğini ikrâr etmesi. Ruh/sultan çağırır kendi eşi/nefis ona icâbet etmez. İşte bu acziyet üzere ruh kulluğunu ikrâr ederek Rabbine münâcaatta bulunur. Zîra sürekli nîmet, ihsan, kolaylık ve hayırlar içerisinde ömür süren kendi mertebesinin ve acziyetinin farkına varamaz.. Ancak zorlukla imtihan edilirse kendi mertebesini ve kendisine sonsuz ihsanda bulunan Efendisinin kadrini bilir.⁷⁸

Daha önce bahsi geçtiği üzere İbnü'l-Arabî bu eserini, devlet adamlarının kendi hizmetlerinde (maddî siyâset), ahiret yolcusunun ise kendi maksadı (mânevî siyâset) hususunda faydalanabilecekleri tarzda zengin bir anlam örgüsüyle kaleme aldığını zikretmişti. Dahası İbnü'l-Arabî, eserin yazılışına sebep olan *Sırru'l-Esrâr* isimli eserin müellifinin maddî siyâset hususunda gâfil olduğu bazı hususları da bu eserinde açıkladığını söylemektedir.⁷⁹ Bütün bu hususlar okuyucuyu, yukarıda insan merkezli olarak ifade etmeye çalıştığımız benzetme ve sembollerini, ya da metnin bütün kurgusunu farklı boyutlarda yorumlama husûsunda cesaretlendirmektedir. Sözgelimi yukarıda bahsedildiği üzere

77 İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, s 134, 135.

78 İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, s. 135, 136.

79 İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, s 121.

İbnü'l-Arabî'nin; sürekli ihsan, kolaylık ve hayırlar içerisinde ömür süren toplumunun ve acziyetinin farkına varamaz. Ancak zorlukla imtihan edilirse kendi mertebesini ve sonsuz ihsan sahibi Efendisinin kadrini bilir anlamındaki sözleri şu şekilde üç farklı açıdan yorumlanabilir: 1. Metinden ilk etapta anlaşılan bu anlam seviyesine yukarıda işaret etmeye çalıştık: İnsan ülkesinde hükümrân olarak bulunan ruhun, hevâ gibi güçlü bir düşmanı olmasaydı, sürekli huzur içerisinde olup böylesi şiddetli bir mücadeleyle karşı karşıya kalmaydı ve bazen bu çetin düşmanın gücünü hissetmeseydi Hakk Teâla karşısındaki aczinin farkına varamazdı. 2. Bütünüyle âlemin yaratılışı ve idâresi söz konusu olduğunda ise metni şu şekilde yorumlamak mümkündür: Eğer insan bu dünyada bazı sıkıntılara ve belâlara mâruz kalmayıp, her hangi bir fiilî mücadele ve gayret olmaksızın, tıpkı cennet hayatındaki gibi sürekli nîmet ve ihsan üzere yaşasaydı yaratılış gayesi olan kulluğunun farkına varamazdı ve bunu yerine getiremezdi. 3. Dünyevî siyâset açısından ise metin, İbnü'l-Arabî'nin kendi dönemindeki yaygın yönetim anlayışı doğrultusunda Sultâna tavsiye⁸⁰ niteliğinde şu şekilde yorumlanabilir: Eğer sultanlar, ülkenin farklı bölgelerindeki valilerini ve devlet ricallerini, kendi hakimiyet alanlarında sürekli rahatlık ve lüks içerisinde yaşatıp, onların kendisine karşı olan sadakat ve acziyetlerini bir şekilde sınamazlarsa ve ya onlara kendi otoritelerini hissettirmezlerse, bu insanlarda devlet hiyerarşisine ve sultanın otoritesine saygı hissiyatı kaybolur, riyâset talebi artar ve ülkede otorite boşluğu meydana gelir. Zaten eserin daha sonraki pasajlarında İbnü'l-Arabî, insan ülkesinde savaş ve fitnenin zuhur etme sebebini akıl ve hevânın riyâset talebi olarak tespit eder. Zîrâ hükümleri bakımından bir birine zıt iki yöneticinin "ülke"yi yönetmesi doğru ve mümkün değildir. İşte bu noktada İbnü'l-Arabî, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı her ikisi de fesada uğrardı" (Enbiya 21/22) âyetini zikreder.⁸¹ Öyleyse hangi düzeyde olursa olsun devlet, insan ya da bütünüyle kâinat açısından "ülke" yönetimi, güç çatışmasından kaynaklanan otorite boşluğunu kabul etmez. Dolayısıyla burada da Şeyhü'l-Ekber'in ifadelerini bu üç yönetim tarzı açısından yorumlama imkânına sahibiz: 1. Âlemde mutlak kudret sahibi Allah (cc.) dan

80 *Tedbirât*'daki bu dolaylı tavsiyelerinin yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin devlet ricâline karşı sarif tavsiyeleri de vardır. Dönemin Selçuklu Sulanı I. İzzettin Keykâvus'la olan dostluğu ve ona yönelik tavsiyeleri bilinmektedir. İbnü'l-Arabî bu tavsiyelerinde Keykâvus'tan, İslam coğrafyasının o dönemde Hıristiyanlığın büyük tehdidi altında olmasını da göz önünde bulundurarak, müslümanlar ile ehl-i kitap arasındaki ilişkilerin geleneksel kurallara, yani şeriate göre düzenlenmesini ister, Halife Ömer tarafından konulmuş olan geleneksel zimmî hukukunu ona hatırlatır: "...şehirde ya da havalisinde yeni bir kilise ya da manastır inşa edilmemesi, harap olanların onarılmaması..., hıristiyanların hiçbir casusa yataklık yapmaması ve müslümanlara karşı düşmanlarıyla işbirliğine yeltenmemesi..." Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. VIII, s. 380.

81 İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, s. 138.

başka ilahlar olsaydı âlem fesada uğrardı. 2. Eğer insânî nefis, aklın riyâsetinde hakîkî eşine ve sultânına yönelmeyip aklın ve hevânın otoritesinin çatışmasından kaynaklanan savaş ve fitne meydanında kalırsa fesâda uğrar. 3. Dünyevî siyâset açısından ise şu şekilde bir yoruma gidebiliriz: Devlet, bir biriyle eş değerde fakat bir birine tamamen muhâlif farklı iki yöneticinin otoritesine ve bu iki otoritenin çatışmasına bırakılırsa çöker. Ülkeyi zafiyete uğratacak bu tarz bir çatışma ve düzensizlik, eserde ifade edildiği şekliyle, dönemin siyaset anlayışının bir gereği olarak “iki halifeye biat edilmesi şeklinde”⁸² tezâhür edebileceği gibi, devletin farklı güç mekanizmaları arasında, devlet hiyerarşisini gözetmekten kaynaklanan otorite çatışması şeklinde de kendini gösterebilir.

Eserin, bu şekildeki anlam kurgusunu ve sembolizmini çoğaltmak mümkündür. Dahası sembollerin işaret ettiği şeyler metnin bu tarz akışı içerisinde âniden değişmekte ve farklı anlam düzeyleri karşımıza çıkmaktadır. Meselâ hükümdar Âdem, eşi Havvâ ve düşman da şeytan olmaktadır. Fakat yazımın sınırı bakımından hepsine ayrı ayrı değinme imkânımız yoktur. Biz yine bu noktada önemli gördüğümüz bir başka benzetmeyle yazımıza son vermek istiyoruz. İbnü'l-Arabî bu sefer de akıl-hevâ çatışması noktasında “ülke”nin çöl/kırsalından (*bâdiye*) ve şehirden (*hâdira*) bahseder. Ülkenin bu bölgelerine aklın ya da hevânın hakim olması, insanın iyiliğini, saadetini ya da kötülüğünü, bedbaht oluşunu belirler. Zîrâ şehir asıl olanı, tevhidi ve îmanı, çöl/kırsal ise tâlî olan ameli simgelemektedir. Buna göre:

1. Mahfûz ve mâsum mü'min: Şehrine ve kırsalına aklın hakim olduğu kimse.
2. Günakar/âsî: Şehrine akıl, kırsalına hevâ hakim olan kimse.
3. Kâfir: Şehrine ve kırsalına hevâ hâkim olan kimse.
4. Münafık: Kırsalına akıl, şehrine hevâ hâkim olan kimse.

Burada ifade edildiği şekliyle her ne kadar münâfığın kırsalına/ameline akıl hakim olsa da asıl olan şehir/tevhid hevânın hakimiyeti altında harap olduğu için bunun bir önemi yoktur. Onların amelleri çöldeki bir serap gibidir. Zîrâ asıl harap olursa fer'î olanın bir faydası olmaz.⁸³ İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerini de tersine bir sembolizmle dünyevî siyâset açısından okuyacak olursak ideal bir ülke, hem şehri hem de kırsalı akli selimin gözetiminde ihyâ edilen ülkedir. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemdeki Endülüs'ü düşündüğümüzde kültür, medeniyet, ilim, irfan ve sanatı temsil eden şehir ile şecaat, kahramanlık, gözü peklik ve şavaşçı ruhu temsil eden çöl/kırsalın dengeli bir şekilde ihyâsı ülkeye saadet getirecektir.

82 İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, s. 138.

83 İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, s. 137, 138.