

**T.C.**  
**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İBN HALDUN'UN UMRÂN İLMİNDE “ADALET  
DAİRESİ”**

**BETÜL EKE SİLİFKE**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN:**  
**Prof. Dr. İSMAİL TAŞ**

**KONYA-2021**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Betül EKE SİLİFKE		
	Numarası	158102021002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İBN HALDUN'UN UMRÂN İLMİNDE "ADALET DAİRESİ"			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Betül EKE SİLİFKE		
	Numarası	158102021002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Tezin Adı	İBN HALDUN'UN UMRÂN İLMİNDE “ADALET DAİRESİ”			

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde umrân ilmini inşa etmiştir. Bu eserin girişinde kendisinden daha önce umrân ilminin bazı meselelerinin ele alındığını ifade eder. Bunların arasında Aristoteles'e ait olmadığı halde ona atfedilen *Sırru'l-Esrâr* adlı eklektik bir eser de bulunmaktadır. İbn Haldun bu eserde yer alan adalet hakkındaki sekiz cümleye dikkat çekmiştir. Ayrıca eserinin üçüncü bölümünde bu sözlerin burhâni açıklamalarını yaptığını dile getirmiştir. Bu sekiz cümle *Sırru'l-Esrâr*'ın ortaya çıkışından ve *Mukaddime*'de ele alınışından çok daha sonra “Adalet Dairesi” olarak isimlendirilmiştir. Bu tezin amacı, Adalet Dairesi olarak meşhur olan bu sözlerin İbn Haldun tarafından nasıl izah edildiğini açıklamak ve umrân ilmi ile ilişkisini tespit etmektir. Bu hedef doğrultusunda *Sırru'l-Esrâr*'ın müellifi, mütercimi ve kaynağı hakkındaki problemler, Adalet Dairesi'nin *Sırru'l-Esrâr*'da nasıl yer aldığı ve daha önce farklı kültürlerdeki versiyonları ele alınmıştır. Daha sonra ise İbn Haldun'un umrân ilmi bağlamında Adalet Dairesi'ni nasıl ele aldığı açıklanmıştır. Bu amaçla öncelikle İbn Haldun'un umrân ilmini hangi ilmî temeller üzerine inşa ettiği belirlenmiştir. Bu ilmî saptamanın gereği olarak umrân ilminin konu, ilke ve meseleleri açıklanmıştır. Ayrıca Aristotelesçi madde-suret nazariyesinin İbn Sinacı yorumuyla umrân ilmini nasıl etkilediği ve umrânın türlerinin belirlenmesine nasıl katkı sağladığı ele alınmıştır. Böylece umrânın âlemde üç temel türde varlık bulduğu ortaya koyulmuştur. Umrânın bu üç temel türü; kabile, mülk ve devlettir. Umrân ilminde açıklanan kabile, mülk ve devlet türleri ile Adalet Dairesi'nin önermeleri arasındaki paralellikler gösterilmiş ve bu önermelerin umrânın üç varlık düzeyinde tek tek nasıl açıklandığı ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Mukaddime, umrân ilmi, Sırru'l-Esrâr, Adalet Dairesi, sözde Aristoteles'e ait, madde-suret, kabile, mülk, devlet.

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>KONYA</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	--

### ABSTRACT

<b>Author's</b>	Name and Surname	Betül EKE SİLİFKE		
	Student Number	158102021002		
	Department	Philosophy and Religious Sciences / Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	"CIRCLE OF JUSTICE" IN IBN KHALDUN'S SCIENCE OF UMRÂN			

Ibn Khaldun constructed the science of *umrân* in his work named *The Muqaddimah*. In the introduction of this work, he states that some issues of the science of *umrân* were dealt with before him. Among them is a eclectic work named *Sirru'l-Esrâr* that is pseudo-Aristotelian. Ibn Khaldun drew attention to eight sentences about justice in this work. In addition, in the third part of his work, he stated that these sentences make the *burhâni* (scientific) explanations. These eight sentences were named as "the Circle of Justice" long after the emergence of *Sirru'l-Esrâr* and their handling in *The Muqaddimah*. The purpose of this thesis is to explain how these sentences, which are famous as the Circle of Justice, were explained by Ibn Khaldun and to determined their relation with the science of *umrân*. For this purpose, the problems about the author, translator and source of *Sirru'l-Esrâr*, how the Circle of Justice took place in *Sirru'l-Esrâr* and its versions in different cultures before were discussed. Then, it was explained how Ibn Khaldun handled the Circle of Justice in the context of the science of *umrân*. For this purpose, it was first determined on what scientific foundations of that Ibn Khaldun constructed the science of *umrân*. As a requirement of this scientific determination, the subjects, principles and issues of science of *umrân* were explained. In addition, how the Aristotelian theory of matter-form affects the science of *umrân* and how it contributes to the determination of kinds of *umrân* with Ibn Sina's interpretation of theory of matter-form. Thus, it has been revealed that *umrân* finds three basic kinds of existence in the world. These three basic kinds of *umrân* are; tribe, property and state. The parallels between the kinds of tribe, property and state described in the science of *umrân* and the sentences of the Circle of Justice have been shown and how these sentences are explained one by one at three levels of existence are discussed.

**Keywords:** Ibn Khaldun, The Muqaddimah, the science of *umrân*, *Sirru'l-Esrâr*, the Circle of Justice, pseudo-Aristotelian, matter-form, tribe, property and state.

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR .....	iv
ÇİZELGELER VE ŞEKİLLER LİSTESİ .....	v
ÖNSÖZ .....	vi
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### *SIRRU'L-ESRÂR* VE ADALET DAİRESİ

1.1 MÜELLİF, MÜTERCİM, ORJİNAL DİL, TARİH VE KAYNAK PROBLEMLERİ AÇISINDAN <i>SIRRU'L-ESRÂR</i> .....	5
1.2. YAPI, İÇERİK VE BÖLÜMLENDİRME BAKIMINDAN <i>SIRRU'L-ESRÂR</i> .....	13
1.3. <i>SIRRU'L-ESRÂR</i> 'DA YER ALAN “ADALET ÜZERİNE” BAŞLIKLİ BÖLÜMÜN MAHİYETİ VE ADALET DAİRESİ'NDEKİ ŞEKLİ VE LAFZİ FARKLILIKLAR .....	15
1.4. ADALET DAİRESİ'NİN OLUŞUMUNA ZEMİN HAZIRLAYAN TARİHSEL SÜREÇ VE ADALET DAİRESİ'NİN GELİŞİMİ .....	20
1.5. <i>MUKADDİME</i> VE ADALET DAİRESİ .....	28
1.5.1. <i>Mukaddime</i> 'de Aristoteles .....	28
1.5.2. <i>Mukaddime</i> 'de <i>Sırru 'l-Esrâr</i> .....	30
1.5.3. <i>Mukaddime</i> 'de Adalet Dairesi .....	33

### İKİNCİ BÖLÜM

#### UMRÂN İLMİ VE ADALET DAİRESİ

2.1. UMRÂN İLMİNİN BURHANİ ÖZELLİKLERİ .....	38
2.1.1. Umrân İlmî'nde Konu, Mesele ve İlkeler .....	39
2.1.2. Umrân İlmî'nde Madde-Suret Açısından Umrân-Devlet .....	42
2.2. ADALET DAİRESİ'NİN TEFSİRİ, TAFSİLİ VE İZAHİ .....	47
2.2.1. Bedevi Umrân Düzeyinde Adalet Dairesi'nin Burhani İzahı .....	48

2.2.2. Mülk Düzeyinde Adalet Dairesi'nin Burhani İzahı.....	52
2.2.3. Devlet Düzeyinde Adalet Dairesi'nin Burhani İzahı.....	57
<b>SONUÇ .....</b>	<b>71</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>74</b>
<b>ÖZ GEÇMİŞ .....</b>	<b>76</b>



## KISALTMALAR

**bkz.:** bakınız

**DİA:** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

**nşr.:** neşir

**s.:** sayfa

**thk.:** tahkik

**trc.:** tercüme



## ÇİZELGELER VE ŞEKİLLER LİSTESİ

<b>Şekil 1.</b> Adalet Dairesi. ....	3
<b>Çizelge 1.</b> Adalet Dairesi'nin Türkçe anlamı. ....	3
<b>Şekil 1.1.</b> <i>El-Usûlü'l-Yunâniyye</i> 'de neşredilen <i>Sırru'l-Esrâr</i> 'daki Adalet Dairesi'nin Birinci Şekli. ....	17
<b>Şekil 1.2.</b> <i>El-Usûlü'l-Yunâniyye</i> 'de neşredilen <i>Sırru'l-Esrâr</i> 'daki Adalet Dairesi'nin İkinci Şekli. ....	17
<b>Şekil 1.3.</b> <i>El-Usûlü'l-Yunâniyye</i> 'de neşredilen <i>Sırru'l-Esrâr</i> 'daki Adalet Dairesi'nin Üçüncü Şekli. ....	18
<b>Şekil 1.4.</b> <i>Mukaddime</i> 'de yer alan Adalet Dairesi. ....	19
<b>Çizelge 1.1.</b> <i>El-Usûlü'l-Yunâniyye</i> 'de neşredilen <i>Sırru'l-Esrâr</i> 'daki Adalet Dairesi'nin üç şeklinin ve <i>Mukaddime</i> 'de geçen Adalet Dairesi'nin Türkçe anlamları. ....	19
<b>Çizelge 1.2.</b> <i>Mukaddime</i> 'de geçen Adalet Dairesi önermelerinin gruplandırılması. ....	37
<b>Çizelge 2.1.</b> Umrân ilminin madde-suret nazariyesine dökümü. ....	46
<b>Çizelge 2.2.</b> Maişetlerine göre umranın sınıfları. ....	49

## ÖNSÖZ

Siyaset ile ilgili meseleler, felsefenin üç temel alanı olan varlık, bilgi, değer üst başlıklarından değer başlığında tartışılmış ve mahiyeti belirlenmeye çalışılmıştır. Oysa İbn Haldun, bu meseleleri değer alanından bilgi alanına çekmek için uğraşmıştır. Bu meselelerin, kendine ait bir konusu olan müstakil bir ilimde tartışılmasını gerekli görmüş ve bu doğrultuda, umrân ilmini oluşturmuştur. İbn Haldun, kendisi ile aynı gayelerden dolayı kendi ilimlerinde umran ilmine dair meseleleri ele alan kişilerden söz ederken Aristoteles'ten de bahsetmekte ve ona nispet edilen bir eserde siyasete dair söylediği sözlerin kendisi tarafından ayrıntılı şekilde açıklandığını söylemektedir.

Aristoteles'te ve İbn Haldun'da ortak bir gaye ve belki ortak bir tavır keşfetme heyecanı ile başlayan çalışma; İbn Haldun'un bahsettiği eserin Aristoteles'e ait olmadığı tespiti ile farklı bir mahiyete bürünmüştür. Bu doğrultuda çalışmamızda, İbn Haldun'un Aristoteles'ten daha ziyade, İran siyaset geleneği ile olan ortak tavrı ön plana çıkmıştır. Ancak *Mukaddime* ile İran devlet geleneği arasındaki bu ortak tavır Aristotelesçi bir siyaset teorisinin gayesini de içinde barındırmaktadır.

Çalışmamız; giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmanın hazırlanma sürecinde; konunun belirlenmesi, kaynakları, çerçevesi gibi teknik yardımlarının yanı sıra, ilham verici ve ufuk açıcı bakış açısıyla desteğini esirgemeyen; hamilelik, doğum ve salgın hastalık gibi nedenlerle çalışmaya ara vermem gerektiği zamanlarda bunu anlayış ile karşılayan ve gerekli hassasiyeti gösteren danışman hocam Prof. Dr. İsmail TAŞ'a en derin saygı ve sevgilerimle birlikte teşekkürü bir borç bilirim. Yüksek lisans savunmamda jüri üyesi olan Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM ve Dr. Öğr. Ü. Mehmet HARMANCI hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. İlme her türlü şeyden daha çok değer veren ve beni de bu ahlak üzere yetiştiren, tüm eğitim hayatımda olduğu gibi tez döneminde de maddi-manevi her türlü desteği veren, çalışabilmem için uzun bir süre oğlumla ilgilenen annem Şerife EKE ve babam Rahim EKE'ye; her türlü konforundan ödün vererek varoluş çabamı kabullenen ve buna destek veren eşim Ahmet Faruk SİLİFKE'ye; süreç boyunca bana olan inancıyla desteğini esirgemeyen kardeşim Hanife Nur EKE'ye; benimle gurur duyan ve desteklerini her daim hissettiğim kayınvalidem Vesile SİLİFKE ve kayınpederim

Ömer SİLİFKE'ye; ve son olarak, bazı dönemlerde ilgimden mahrum bırakmak zorunda kaldığım oğlum Ömer Teoman SİLİFKE'ye en içten teşekkürlerimi sunar, hayatım boyunca yanımda olmalarını dilerim.

Betül EKE SİLİFKE

Karaman 2020



## GİRİŞ

İbn Haldun (ö. 808/1406), *Mukaddime* adlı eserinde siyasi alana dair dönemin bilimsel anlayışına uygun bir çalışma ortaya koymuştur. O, umrân adını verdiği bu bilimsel çalışmanın, kendine özgü konu ve meselelere sahip müstakil bir ilim olduğunu ifade etmiştir. İbn Haldun'a göre umrân ilminin bazı meseleleri, bazı ilim adamları tarafından kendi ilimlerinde veya kitaplarında bahis konusu edilmiştir.

İbn Haldun'a göre umrân ilmine dair bazı meselelerin ele alındığı eserlerden biri de Aristoteles (ö. M.Ö. 322)'e atfedilen bir kitaptır. İbn Haldun bu kitabın içerisindeki "Adalet Üzerine" adlı bölümde yer alan art arda dizili sekiz cümleye dikkat çekmiş, eserinde aktarmış ve bu sözleri hikemi olarak nitelemiştir. Üstelik *Mukaddime*'nin "Devletler ve Mülk" bölümünde bu sözlerin tefsirini ve izahını yaptığını da ifade etmiştir. Tezimizin konusunu oluşturduğundan dolayı İbn Haldun'un bu açıklamalarının olduğu gibi aktarılmasını gerekli görüyoruz.

Aristo'ya nispet edilen ve öteden beri halk arasında elden ele dolaşan siyaset hakkındaki kitapta (book on politics) da umrân ilmine elverişli bir parça bilgi vardır. Ama bu da tam değildir, delillere dayandırılması meselesinde konuya hakkı olan şey de verilmemiştir. Üstelik başka şeylerle karıştırılmıştır. Aristo bu kitapta, yukarıda Mubezan ve Anuşirevan'dan naklettiğimiz cümlelerle anlatılan manaya işaret etmiştir. Aristo'nun garip bir daireye yerleştiği bu cümlelerin en önemlisi şu sözüdür: "Dünya bir bahçedir, bunun duvarı devlettir. Devlet bir sultandır, sünnet bununla yaşar. Sünnet bir siyasettir, bu siyaseti hükümdar yürütür. Hükümdar bir nizamdır. Ordu onu takviye eder. Ordu bir yardımcı ve destektir, mal ve para onun teminatıdır. Mal bir rızıktır, onu raiyye derler ve toplar. Raiyye kuldur, onu adalet korur. Adalet, kendisiyle ülfet edilen ve sayesinde dünyanın kaim olduğu şeydir ve dünya bir bahçedir." Bundan sonra sözler, tekrar baş tarafa dönmektedir. Sekiz cümleden meydana gelen bu hikemi ve siyasi sözler yekdiğeri ile irtibatlıdır. Son tarafları baş taraflarına dönüşmektedir. Bu suretle baş tarafı belli olmayan bir daire biçiminde birbirine bitişmektedir. Bu sözlere vakıf olduğu için Aristo iftihar etmiş ve bunların faydasının büyük olduğunu belirtmiştir. Bu kitabın devletler ve mülk bölümündeki sözlerimizi dikkatle inceler, araştırma ve anlama bakımından buna hakkını verirken, sözlerimiz arasında bu cümlelerin tefsirine rastlarsın. Mücmel olan bu cümlelerin tam manasıyla mufassal bir şekilde izah ve en geniş tarzda beyan edildiğini, en açık burhan ve delillerinin ortaya konulduğunu

görürsün. Aristo'nun talimine ve Mubezan'ın ifadesine başvurmaksızın Allah bizi buna muttali kılmıştır.<sup>1</sup>

Aktardığımız bu pasajdaki ifadeler şu üç temel sorunu ortaya çıkarmaktadır:

1- Aristoteles'e atfedilen söz konusu kitap hangi kitaptır, kitabın mahiyeti ve kaynağı nedir?

2- Söz konusu kitapta yer alan, İbn Haldun tarafından hikemi olarak nitelendirilen ve izahları yapılan sözlerin mahiyeti ve kaynağı nedir?

3- İbn Haldun, *Mukaddime*'nin "Devletler ve Mülk" bölümünde bu sözleri nasıl izah etmiştir? Başka bir ifadeyle bu sözlerle umrân ilmi arasında nasıl bir ilişki vardır?

İlk iki sorun çalışmamızın birinci bölümünde, son sorun ise ikinci bölümünde ele alınacaktır; ancak bu sorunları kapsamlı olarak ele almadan önce bazı hususları belirtmeliyiz:

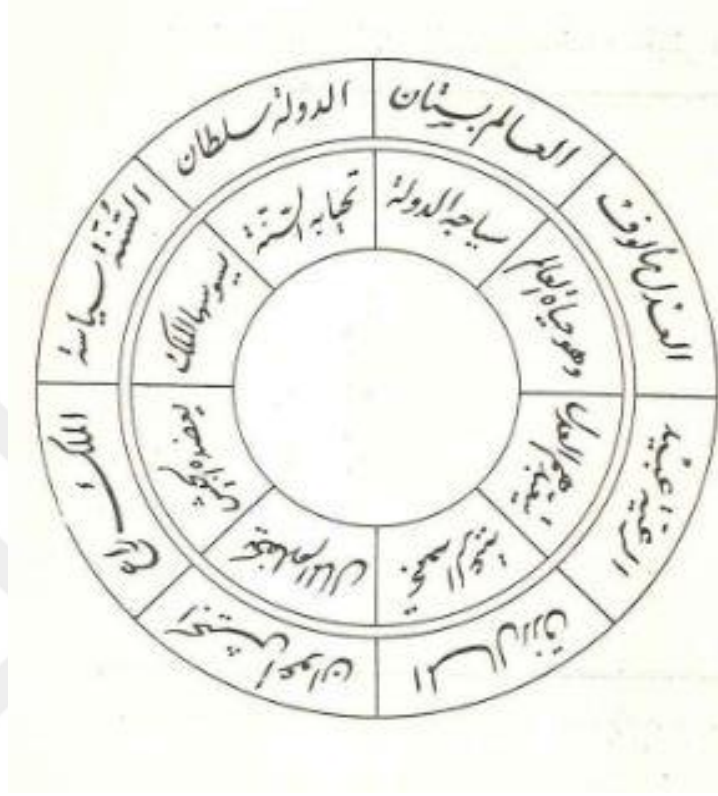
İlk olarak belirtilmesi gereken husus, İbn Haldun'un bahsettiği Aristoteles'e atfedilen söz konusu eserin, kısaca *Sırru'l-Esrâr* adıyla bilinen, *Kitâbü's-Siyâse fî Tedbîri'r-Riyâse* adlı eser olduğudur. Tezimizde bu eser için *Sırru'l-Esrâr* ismini kullanacağız. Söz konusu eseri tezimizde ele alma nedenimiz, İbn Haldun'un hikemi bulunduğu sözlerin yer aldığı ilk eser olması ve eserin Aristoteles'e aidiyetinin problemliliğinden dolayıdır. Eserin bütünü ile *Mukaddime* arasında bir ilişkinin varlığına dair bir tespit, bu tezin hedefi değildir.

İkinci olarak belirteceğimiz husus ise *Sırru'l-Esrâr*'da geçen ve İbn Haldun'un hikemi bulunduğu sekiz cümlelerin en kâmil haliyle ilk kez *Sırru'l-Esrâr*'da yer almış olup Osmanlı döneminde 'Adalet Dairesi' ismi ile meşhur olan ve genellikle dairesel bir grafikte gösterilen siyasi cümleler olduğudur. Tezimizin hedefi bu eserin içinde yer alan Adalet Dairesi'nin umrân ilmi ile ilişkisidir. Zaten İbn Haldun da bu ilişkiye işaret etmiştir. Tezimizde bu cümlelere 'Adalet Dairesi' veya kısaca 'Daire' olarak işaret

---

<sup>1</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, 13. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 206-207.

edeceğiz. Adalet Dairesi'ni *Sırru'l-Esrâr*'da verilen şekillerinden ilki ile şöyle gösterebiliriz:



**Şekil 1.** Adalet Dairesi; “Kitâbü’s-Siyâse fî Tedbiri’r-Riyâse”, çev. İbn el- Bitrîk, Neşir ve Tahkik: A. Bedevî, (*el-Usûlü’l-Yunânîyye li’n-Nazariyyâti’s-Siyâsiyye fî’l-İslâm* içinde), Kahire: 1954, s. 127.

**Çizelge 1.** Adalet Dairesi'nin Türkçe anlamı.

Alem bir bostandır, onun duvarı devlettir.  
Devlet bir sultadır, sünnet onunla yaşar.  
Sünnet bir siyasettir, onu melik yürütür.  
Melik bir çobandır, ordu onu destekler.  
Ordu bir yardımcıdır, mal onun kefilidir.  
Mal bir rızıktır, onu reâyâ toplar.  
Reâyâ bir kuldur, adalet onlara boyun eğdirir.  
Adalet me'lûftür, o alemin hayatıdır.

Son olarak belirteceğimiz husus ise tezimizin, ‘adalet’ kavramının mahiyetinin soruşturulmasını amaçlamadığıdır. Adalet kavramının hem tarihsel bağlamda hem de Adalet Dairesi bağlamındaki anlamı oldukça mücmeldir. Adalet Dairesi’nin bu yapısı, onu kullananlara, adalet üzerine kendi kanaatlerini sunabilme zemini hazırlamıştır. Bu doğrultuda tezin amaçlarından biri de İbn Haldun’un adalet kavramını nasıl tanımladığını ortaya koymaktır.

Belirtilen bu hususlardan sonra *Sırru’l-Esrâr* ve Adalet Dairesi’ni mahiyet ve kaynak bakımından ele alabiliriz.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### *SIRRU'L-ESRÂR* VE ADALET DAİRESİ

#### 1.1 MÜELLİF, MÜTERCİM, ORJİNAL DİL, TARİH VE KAYNAK PROBLEMLERİ AÇISINDAN *SIRRU'L-ESRÂR*

İslam filozoflarını felsefî ilimlerin neredeyse tamamında etkilemiş olan Aristoteles külliyyatından Arapça'ya tercüme edilen birçok eser vardır. İslam dünyasında Aristoteles'in bir otorite haline gelmesiyle birlikte fikirlerini Aristoteles'in şahsına söyletmekte yarışan kişiler de var olagelmıştır. Bu durum Aristoteles'in adına sahte eserler ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Eserlerinde söz etmeleri nedeniyle Kindi (ö. 252/866) ve Farabi (ö. 339/950) gibi filozofların Aristoteles'e ait *Politika* eserinden ve içeriğinden haberdar oldukları<sup>2</sup> bilinmekle birlikte, Muallim-i Evvel'in *Politika* adlı eserinin İslam Felsefesinin oluşum ve gelişim aşamalarında Arapça'ya çevrilip çevrilmediği konusu ise problemlidir. Bu problemin üç nedeni vardır: İlki, şimdiye kadar hiçbir kaynağın bu eseri Arapça'ya çevirenin adından söz etmemesi; ikincisi, bugüne kadar o dönemde yapılan bir çeviriye rastlanmaması,<sup>3</sup> üçüncüsü ise, *Sırru'l-Esrâr* adıyla bilinen ve Aristoteles'e atfedilen kitabın, Aristoteles'in *Politika*'sı sanılmasıdır. Yapılan bazı çalışmalar sonucu *Sırru'l-Esrâr* adıyla bilinen bu eserin müellif, mütercim, dil, tarih ve kaynak itibarıyla sorunlu olduğu saptanmıştır. Metnin ilerleyen kısmında bu çalışmalar yardımıyla söz konusu eserin kaynağını ve mahiyetini saptamaya çalışacağız.

Eserin giriş kısmından anlaşıldığı üzere *Sırru'l-Esrâr* mütercimi tarafından Aristoteles'e atfedilmiştir. Eserde bahsedildiğine göre “Aristoteles yaşlanıp güç ve kuvvetten düşünce İskender'le (ö. M.Ö. 323) birlikte savaflara katılamaz olmuş. Bunun üzerine her yerde ona rehber olması için bu kitabı yazıp İskender'e

---

<sup>2</sup> Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 1. Baskı (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 265-266.

<sup>3</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 265.

göndermiş.”<sup>4</sup> Eserin girişindeki bu iddiayı değerlendirebilmek için Aristoteles ve İskender arasındaki ilişkinin mahiyeti bilinmelidir. Mahmut Kaya’ya göre, sekiz yıl boyunca (M.Ö. 343-335) İskender’i eğiten Aristoteles’in ona ne tür eserler okuttuğu kesin olarak bilinmiyorsa da, o gün için geçerli olan siyaset, hitabet ve edebiyat konularında ders verdiğini düşünmek zor değildir. Sicistânî’nin (ö. 391/1001) *Müntehâbü Sıvânî’l-Hikme* adlı eserinde yer alan bir ifadeye göre Aristoteles İskender ile diyalog şeklinde ders yapmaktaydı ve bunun için günü dörde ayırmıştı: Birinci bölümde adalet, ikinci bölümde hüküm, üçüncü bölümde askerlik ve yiğitlik, dördüncü bölümde ise ahlak konularında tartışıyorlardı.<sup>5</sup> Aristoteles ve İskender arasında böyle bir ilişkinin varlığı, birbirlerinden uzak kaldıkları durumlarda bu derslerin mektuplar şeklinde devam edebileceğini düşündürmüştür. *Sırru’l-Esrâr* müterciminin atfı dışında Aristoteles ile *Sırru’l-Esrâr* ilişkisine dair bir atıf da İbn Cülcül’ün (ö. 384/994) *Tabakâtü’l-Etubbâ ve’l-Hukemâ* adlı eserinde geçmektedir. İlk defa bu eserde yer alan bir rivayete göre, Aristoteles öldüğü zaman defnedildikten sonra kabrinin üzerine sekizgen bir anıt yapılmasını ve her köşesine *Sırru’l-Esrâr*’ın üçüncü makalesinde de yer alan bu sekiz cümlemin (Adalet Dairesi) yazılmasını vasiyet etmiştir.<sup>6</sup> *Sırru’l-Esrâr*’da da anlatıldığı üzere Aristoteles tüm cihan siyasetini özetleyerek İskender’e sunmuş ve şöyle demiştir: “İşte bu kitabın özü bu cümlelerden ibarettir. Siyaset konusunda başka bir şey yazmayıp da, sadece bu sekiz cümleyi yazıp gönderseydim yine de sana yeterdi.”<sup>7</sup>

*Sırru’l-Esrâr* eserinin Aristoteles’e aidiyetine dair tüm bilgiler bununla sınırlıdır. Üstelik hem bu eser hem Aristoteles üzerine yapılan çalışmalarda bu bilgilerin güvenilirliği de eleştirilmektedir. Mahmut Kaya *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* adlı çalışmasında *Sırru’l-Esrâr*’ın, eserin mütercimi olarak bilinen Yuhannâ bin Bıtrık (ö. 200/815-825) tarafından telif edilip Aristoteles’e isnat edilen uydurma bir eser olduğunu iddia etmektedir.<sup>8</sup> Kaya’nın eserin içerik

---

<sup>4</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 295; ayrıca bkz. “Kitâbü’s-Siyâse fi Tedbîri’r-Riyâse”, trc. Yuhannâ bin Bıtrık, *el-Usûlü’l-Yunânîyye li’n-Nazariyyâti’s-Siyâsiyye fi’l-İslâm*, thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1954), 67-72.

<sup>5</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 38.

<sup>6</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 48.

<sup>7</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 49.

<sup>8</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 296.

bakımından Aristoteles'e aidiyetini mümkün görmeyen kanaati, şu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır: “Allah'a hamd-u sena ile başlayan, dünya ve dünya nimetlerini küçümseyen, alçakgönüllülüğü ve tevekkülü tavsiye eden bu mektupların Aristoteles'le ilgisi olamayacağı açıktır.”<sup>9</sup> Yazar yine aynı eserde, İskender'le Aristoteles'in siyasi görüşlerinin birbiri ile bağdaşmadığını, İskender'in amacının bir cihan imparatorluğu kurmak olduğunu, Aristoteles'in ise site devletini savunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, Aristoteles'ten aldığı eğitimin İskender üzerinde müspet bir etki bırakmadığını eklemektedir.<sup>10</sup> Mahmut Kaya'ya göre eserin mütercimi olarak meşhur olan Yuhannâ bin Bıtrık, aslında eserin müellifidir. A. Bedevi'nin (ö. 2002) kanaatine göre de, baştan aşağı dini motiflerle dolu olan bu gibi mektup, nasihat ve vasiyetler, Helenistik çağın sonlarında uydurulmuş ve İskenderiye mektebi aracılığı ile şark dünyasına yayılmıştır.<sup>11</sup>

Câbirî de bu eserin Aristoteles'e ait olamayacak derecede 'kısraç bir ruha' sahip olduğunu söyler ancak onun müellif hakkındaki görüşü Mahmut Kaya'dan farklıdır. Câbirî, A. Bedevi'nin *Sırru'l-Esrâr* ile aynı kitap içerisinde neşrettiği *Uhûdü'l-Yunâniyye*'nin<sup>12</sup> müellifi olan Ebû Ca'fer Ahmed bin Yûsuf'un (ö. h. 340), *Sırru'l-Esrâr*'ın da müellifi olabileceğini ima etmektedir. Bu şahıs *Uhûdü'l-Yunâniyye* adlı eserin mukaddimesinde “siyaset alanında Yunanlıların yetersiz olduğu ve bu alanda Farısların onlardan daha üstün olduğu” düşüncesini yalanlamak için bu kitabı yazdığını, bunu da Platon'un (ö. M.Ö. 347) *Devlet* kitabındaki işaretlerden yola çıkarak yaptığını ifade etmektedir.<sup>13</sup> Ancak Câbirî'ye göre müellif, kitabı oluştururken Farisî mirasa ait metinleri kopyalamaktan başka bir şey yapmamıştır.<sup>14</sup> Câbirî, *Sırru'l-Esrâr*'ın da aynı dönemde aynı sebeplerle ortaya çıktığını düşünür. Ona göre eserin Yuhannâ bin Bıtrık ile alakası yoktur. Çünkü Yuhannâ, Aristoteles külliyyatından

---

<sup>9</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 304.

<sup>10</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 39.

<sup>11</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 304-305.

<sup>12</sup> *El-Uhûdü'l-Yunâniyye* adlı bu eser, Bedevî tarafından *Sırru'l-Esrâr* ile birlikte aynı kitap içerisinde neşredilmiştir; bkz. Ebû Ca'fer Ahmed bin Yûsuf, “el-Uhûdü'l-Yunâniyye”, *el-Usûlü'l-Yunâniyye li'n-Nazariyyâti's-Siyâsiyye fi'l-İslâm*, thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1954), 1-64.

<sup>13</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, trc. Muhammet Çelik, 3. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 301.

<sup>14</sup> el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 303.

önemli eserler çevirmiş bir mütercim olarak Aristoteles'in üslubuna ve düşüncesine hâkimdi.<sup>15</sup>

İslam Kavas da, eser üzerine yaptığı çalışmada Câbirî ile aynı sonuca varmış; bu eserin değil Aristoteles'e ait olmak, Yunan kültürüne bile ait olamayacak şarkî özellikler içeren bir metin olduğunu ileri sürmüştür. Kavas bu sonuca Aristoteles'in eserlerinin içeriklerinin *Sırru'l-Esrâr* ile karşılaştırılması sonucu varmıştır. *Sırru'l-Esrâr* ile *Nikhomakhos'a Etik* ve *Politika* eserleri içerik bakımından karşılaştırıldığında *Sırru'l-Esrâr*'ın hükümdar merkezli olduğu, diğer eserlerin ise toplum merkezli olduğu görülür.<sup>16</sup> Ona göre bu zikredilen eserler Yunan medeniyetinde siyaset ve ahlak felsefesinin temel eserleri olan birer felsefî metindirler fakat *Sırru'l-Esrâr* ise bir Doğu nasihatnamesinin özelliklerini taşımaktadır.<sup>17</sup>

*Sırru'l-Esrâr* üzerine çalışma yapan Zeliha Öteleş bu konuda biraz daha farklı düşünmektedir. Ona göre; kitap her ne kadar Aristoteles'in eserlerini ve üslubunu yansıtmasa da eserlerinden tamamen uzak da değildir. Metnin oluşumuna katkıda bulunan kişi veya kişiler Aristoteles'e nispet ettikleri bu esere katkıda bulunurken, Aristoteles'in eserlerinden habersiz olmadıklarını göstermektedirler. Kendisi Aristoteles'in ahlak ve siyasete dair kitapları ile *Sırru'l-Esrâr*'ı karşılaştırarak bu sonuca varmaktadır. *Nikomakhos'a Etik*'in dördüncü bölümünde bulunan cömertlik, savurganlık ve cimrilik gibi kavramlar, *Sırru'l-Esrâr*'ın birinci bölümünde de tanımlanmış ve melikler bu özelliklere göre sınıflandırılmıştır. Yine metnin çeşitli yerlerinde böyle benzerlikler bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup> Öteleş'e göre bu kitap eklektik karaktere sahiptir. Tümünün ya da bazı parçalarının Aristoteles'e isnat edildiği vakidir. Kendisi bu konuda Grignaschi'ye katılmaktadır ve eserin *Kitâbü's-Siyâse*'den türeyen, Aristoteles'in İskender'e gönderdiği mektupların bir sürümü olduğunu düşünmektedir.<sup>19</sup> Yine Grignaschi'ye göre bu kitap, Sâsânî siyaset geleneği ve İhvân-ı Safâ düşüncelerinin *Siyaset-i Âmmiyye*'ye eklenmesiyle oluşmuştur.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 305.

<sup>16</sup> İslam Kavas, "Sırru'l-Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar", *History Studies* 10/3 (Nisan 2018): 127.

<sup>17</sup> Kavas, "Sırru'l-Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar", 128.

<sup>18</sup> Zeliha Öteleş, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât'ı İlâhiyye "Bir Karşılaştırma"*, 1. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 36.

<sup>19</sup> Öteleş, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât'ı İlâhiyye "Bir Karşılaştırma"*, 42.

<sup>20</sup> Öteleş, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât'ı İlâhiyye "Bir Karşılaştırma"*, 44.

Ancak Öteleş'e göre bu metnin İhvân-ı Safâ risalelerinden biri olarak değerlendirilmesi mümkün değildir, bu metinler yalnızca birbirleriyle benzerlikler taşımaktadır.<sup>21</sup>

Bu çalışmalar gösteriyor ki bu eserin bütünüyle Aristoteles'in kaleminden çıkması üslup ve içerik bakımından imkânsızdır. Bazı araştırmacılara göre eser Aristoteles'in düşüncesinden izler taşısa bile, bu düşüncelerin işleniş biçimi şark usulüdür. Ayrıca eserin eklektik bir metin olması en muhtemel görüş olarak kabul edilirse *Sırru'l-Esrâr*'ın Aristoteles'in düşüncesinden izler taşıması olağan karşılanmalıdır.

Buraya kadar ele aldığımız çalışmaların ortak kanaati, *Sırru'l-Esrâr* adlı eserin Yuhannâ bin Bıtrık tercümesi olmadığı yönündedir. Söz konusu çalışmalara göre, eserin müellifinin Aristoteles olduğunun uydurma olması gibi, eserin müterciminin Yuhannâ bin Bıtrık olması da uydurmadır. Yuhannâ bin Bıtrık'ın güvenilir bir tercüman olması hususunda farklı düşünen yalnızca Mahmut Kaya'dır. O eserin müellifinin Yuhannâ bin Bıtrık olduğunu düşünür.

İbn Cülcül'ün *Tabakât*'ında Yuhannâ bin Bıtrık bir tercüman olarak tanıtılmakta ve *Sırru'l-Esrâr*'dan söz edilmektedir.<sup>22</sup> Yuhannâ bin Bıtrık'ın tercüman olduğunu bildiren bir başka kaynağımızda İbnü'n-Nedim'in ( ö. 385/995) *el-Fihrist* adlı eseridir. Ancak bu eserde *Sırru'l-Esrâr*'dan bahsedilmez.<sup>23</sup> Bu kaynaklar dışında

<sup>21</sup> Öteleş, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât'ı İlahîyye "Bir Karşılaştırma"*, 40-41.

<sup>22</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etubbâ ve'l-Hukemâ*, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, s. 25-27; Mahmut Kaya, *a.g.e.*, s. 294; (İslam Kavas, *a.g.m.*, s. 123'den naklen...).

<sup>23</sup> İbn el-Nedim'in söz konusu kitabında "Felsefenin ve Diğer İlimlerin Bu Memleketlerde Yaygın Olmasının Sebebine Dâir" başlıklı kısımda anlattığı vakaya göre bir gün Halife Me'mun rüyasında beyazlar içinde, kızılımsı tenli ve diğer karakteristik vücut özelliklerine sahip bir adam görür ki o Memun'un yatağında oturur haldedir. Rivâyete göre Me'mun rüyasını şöyle anlatır: "O'na "sen kimsin?" diye sordum ve "ben Aristoteles'im" dedi. "Ey bilge, sana bir suâlîm var" dedim; "Sor!" dedi. Dedim ki "iyilik nedir?" Dedi ki "İyi olan akıldadır." "Sonra nedir?" dedim; dedi ki "İyi olan hukuktur." Peki, "Daha sonra nedir?" dedim; dedi ki "İyi olan halkın yanındadır." "Daha sonra nedir?" diye sordum; "Daha sonra? Daha sonrası yok!" dedi." Bu rüya üzerine Halife Me'mun ve Doğu Roma İmparatoru arasında haberleşme başlar ve daha sonra Me'mun Roma Kralı'na yazarak Rum Beldelerinde korunmuş ve arşivlenmiş olan kadim ilimlerden istediklerini almak için izin ister. Böylece Me'mun içerisinde Haccâc bin Matar, İbn Bıtrık, Beytu'l-Hikme'nin Müdürü Selman ve diğerlerinin olduğu bir grubu gönderir. Onlar bulduklarının arasından istediklerini alıp getirirler. Daha sonra bunları tercüme ederler. İşte *Sırru'l-Esrâr* adlı eserin de bu faaliyetler sırasında Yuhannâ bin Bıtrık tarafından tercüme edildiği düşünülmektedir; bkz. Muhammed bin İshak el-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, *Hayât li'l-Kutub ve'n-Neşr*, Beyrut 1967, s. 442-443; (Kavas, "Sırru'l-Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar", 123'den naklen...).

*Sırru'l-Esrâr*'ın giriş kısmında mütercim kendini Yuhannâ bin Bıtrık olarak tanıtır ve eseri nasıl bulup tercüme ettiğini şöyle anlatır:

Filozofların sırlarını sakladıkları mabetlerden hiçbirini bırakmadan gezdim. Aradığımı yanlarında bulabileceğimi umduğum en büyük rahipleri dolaşım. En sonunda Askılepyos'un kendisi için yaptırdığı mabede vardım. Orada âlim ve anlayışlı bir rahibi elde ettim. Bir yolunu bularak kitapların bulunduğu mabede girmeyi başardım. Onların arasında aradığımı buldum ve işte istenileni elde etmiş olarak huzurundayım. Şimdi onu Yunancadan Rumcaya (Süryancaya), Rumcadan Arapçaya tercümesine başladım.<sup>24</sup>

*Sırru'l-Esrâr*'ın bir Aristoteles eseri olması ve Yuhannâ bin Bıtrık tarafından çevrilmesine dair bilgilerin tamamı bundan ibarettir. Eldeki verilerin azlığı araştırmacıların metin analizine yönelmesine neden olmuştur. Bernard Levin, Yuhannâ bin Bıtrık'ın yaptığı çevirileri incelemiş, yazı stili üzerine araştırmalar yapmıştır. Levin, araştırmaları sonucunda *Sırru'l-Esrâr*'ın aynı kişi tarafından tercüme edilmiş bir metin olmadığı kanaatine varmıştır.<sup>25</sup>

İslam Kavas'ın D. M. Dunlop'tan aktardığı ifadelerle göre *Sırru'l-Esrâr*'ın girişi de birçok diğer kısmı gibi bir aşırıdan ibarettir ve gerçekliğine güvenilemez. Çünkü bu giriş kısmında yazılanlar ve Me'mun hakkındaki kısas Halit b. Muhammed'in *Kitâbu'z-Zahîra* isimli eserinin girişinde de aynen anlatılmış ve kısas da halife Mutasım'a yani Memun'dan sonraki halifeye atfedilmiştir. Yunancadan Rumcaya çevrilme anlatısı da bu girişte aynen mevcuttur.<sup>26</sup> Ayrıca, eserin bir bütün olarak ortaya çıkışı Yuhannâ bin Bıtrık'ten yüzyıl kadar sonradır. Yuhannâ bin Bıtrık'ın dili üzerine çalışmış Bernard Levin ve R. Foerster gibi uzmanlar *Sırru'l-Esrâr*'ın başka bir kalemden çıktığını düşünmektedirler.<sup>27</sup>

Câbirî'ye göre de Yuhannâ bin Bıtrık, Aristoteles'in üslubuna hâkimdir. Dolayısıyla *Sırru'l-Esrâr*'ı tercüme eden bir Aristoteles müterciminin, bu eserin Aristoteles düşüncesine ve üslubuna uzak olduğunu bilmemesi mümkün değildir. Câbirî, buradan yola çıkarak kitabın tercümesi ile ilgili şu görüşe varmaktadır:

<sup>24</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 295.

<sup>25</sup> Öteleş, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât'ı İlâhiyye "Bir Karşılaştırma"*, 26.

<sup>26</sup> Kavas, "Sırru'l-Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar", 126.

<sup>27</sup> Kavas, "Sırru'l-Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar", 128.

Burada üretme olgusundan kaynaklanan bir rivayetle karşı karşıyayız. Çünkü Yunan mirasıyla Fârisî miras arasındaki çekişme İbnü'l-Bitrîk döneminde henüz bu kitabın yazılmasına neden olacak seviyeye ulaşmamıştı. Bizim tercih ettiğimiz görüşe göre bu kitap daha sonraki bir dönemde uyduruldu ve İbnü'l-Bitrîk'in çevirdiği Yunan eserlerinden bir tercüme olarak tanıtıldı.<sup>28</sup>

Tüm bu tespitlerden sonra eserin Yunan kaynaklı değil Fars kaynaklı olduğunu ve Aristoteles'e ait olmadığını söyleyebiliriz. Eserin giriş kısmında mütercimim "Sonra onu Yunan lisanından Rûmî lisana, Rûmî lisandan da Arabî lisana tercüme ettim."<sup>29</sup> şeklindeki ifadesi düzmece olarak kabul edilse de, eser üzerinde yapılan araştırmalar bu konu üzerinde durmuştur. Bu konunun bir değerlendirmesini yapan Abdurrahman Bedevî, "o dönemde Latince'den Arapçaya tercüme yapılmadığı için 'Rumi lisan' ile kastedilenin 'Süryanca' olabileceğini söylemiştir. Zira İslam öncesinde sadece Anadolu değil Suriye, Irak ve Lübnan'ın bir kısmı dahi Roma toprağı idi ve Rum olarak anılırdı. Bu yüzden bu bölgelerde geçerli bir yazı dili olan Süryanca, Rûmî olarak anılmış olabilir. Bu açıklama makuldür. Zira Abbasiler Dönemindeki tercüme faaliyetlerinde Yunanca eserler, Arapça felsefe geleneği henüz yeterince gelişmediği için, önce Süryanca'ya akabinde Arapça'ya tercüme edilirdi.<sup>30</sup> İbn Ebî Useybia'nın (ö. 668/1269) Yuhannâ b. Bitrîk üzerine yazdıkları ise konuya daha farklı bakmayı gerektiriyor: İbn Ebî Useybia, İbnü'l Bitrîk'in hangi lisanları bildiği üzerine bir kayıt düşmüştür: "Ne Yunancayı ne de Arapçayı hakkıyla bilirdi. O günümüz Rum dilini ve onu yazmayı bilen bir Latin idi. Bu (Rum dili) bitişik harflidir; Kadim Yunanca gibi ayrık değildir." İbn Ebî Useybia, İbnü'l Bitrîk'in Yunancayı değil o dönemin Doğu Roma (Rum) dili olan ve bitişik yazılan Yunancayı bildiğini söyler. Müslümanların Yunancadan tercümelere başladığı dönemlerde Doğu Roma bitişik yazı usulüne geçiş yapmıştı. İbn Useybia'nın bahsettiği bitişik Rum dili de bu olabilir. Zaten Yuhannâ b. Bitrîk'in 'el-Rûmî' adı ile anıldığı bir yazma mevcuttur. Dolayısı ile buradan Yuhannâ bin Bitrîk'in o dönemin felsefî metinlerinde kullanılan Yunanca'yı yani Rumca'yı bildiği çıkarılabilir. Böylece bu eserin Rumcadan Arapçaya çevrilmiş olması, Süryancadan çevrilmiş olmasından daha makul görünmektedir. "Sonra onu Yunan

<sup>28</sup> el-Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, 305.

<sup>29</sup> Kavas, "Sırru'l Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar", 125.

<sup>30</sup> Kavas, "Sırru'l Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar", 125-126.

lisanından Rûmî lisana” ifadesi de yukarıdaki bilgiler göz önüne alındığında kadim Yunan yazısından bitişik Yunan yazısına aktarmayı ifade ediyor olabilir. Böylece o döneme ait tarihi bilgiler ile *Sırru'l-Esrâr*'ın girişindeki bilgilerde bir örtüşme olduğu görülür.<sup>31</sup>

Eserin uydurma olduğu tespit edildikten sonra orijinal dil tartışmalarına yer vermemiz şu nedenle önemlidir: *Sırru'l-Esrâr*'ın orijinal dili hakkında eserin giriş bölümünde söylenenler, hem o dönemin çeviri yöntemleri, hem de Yuhannâ bin Bıtrık'ın bildiği tespit edilen diller açısından tutarlıdır. Yani giriş bölümündeki çevirinin nasıl yapıldığı ile ilgili ifade, çevirinin Yuhannâ bin Bıtrık'e ait olmadığına bir kanıt olamaz.

Aynı şekilde metnin tercüme tarihi ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında da şu bilgilere ulaşılmaktadır:

1- İbnü'l Bıtrık ilk defa İbn Cülcül'ün *Tabakât*'ında bir mütercim olarak anılmaktadır. Bu eser X. Yüzyılda ortaya çıkmıştır.

2- İbn Ebî Useybia'nın *Uyûnü'l Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ* isimli eserinde Yuhanna hakkında bilgi bulunabilir. Bu eser de XI. Yüzyılda yazılmıştır.

3- İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde yine Yuhanna'nın, Me'mun'un (ö. 218/833) oluşturduğu tercüme heyeti içinde yer alan bir tercüman olduğu bilgisi bulunmaktadır. İbnü'n-Nedim'in MS. 930-995 tarihleri arasında Bağdat'ta yaşamış eğitilmiş biri olduğu bilinmektedir. Yani bu eserde X. Yüzyılda ortaya çıkmıştır.

4- Yuhanna'nın el-Memun döneminin önde gelen tercümanı el-Hasan bin Sehl'in ekibinden olduğu da bilinen bir gerçektir ve el-Kıftî'den nakledildiğine göre özellikle Aristoteles'in eserlerini tercüme etmekle vazifelendirilmiştir. Halife Me'mun 813-833 yılları arasında halifelik yapmıştır. Yuhanna b. Bıtrık'ın ölüm tarihi de 815-825 olarak tahmin edilmektedir. Bu dönem de IX. Yüzyıla karşılık gelir.

5- Câbirî'nin iddiasına göre ise *Sırru'l-Esrâr* gibi eserler tedvin döneminin son aşamasında, Yunan mirasından yapılan tercümelemin hız kazandığı X. yüzyıl

---

<sup>31</sup> Kavas, “Sırru'l-Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar”, 125-126.

başlarında ve aynı zamanda kültürlerarası yarışma ya da çatışmanın şiddetlendiği bir dönemde yazılmıştır.<sup>32</sup>

Bu bilgilerden hareketle mütercim ve eser arasında yüzyıl kadar süre olduğu görülebilir. Ancak bu konudaki sorun da tek başına ele alındığında bizi, Yuhannâ bin Bıtrîk'in kesinlikle eserin mütercimi olamayacağı yargısına ulaştırmayacaktır. Çünkü eserin İslam dünyasında ortaya çıktığı dönem ile Yuhannâ bin Bıtrîk'in yaşadığı dönem ve eserin tercüme tarihi ile ilgili verilen bilgiler uyumsuz değildir.

Eserin üslup yönünden Aristoteles'in üslubuna benzememesi, eserin içinde bulunan Yunan düşüncesine ait bilgilerin Fars düşünce tarzıyla işlenmiş olması ve eserin Yuhannâ bin Bıtrîk'in tercüme üslubunu taşımaması bizi bu eserin uydurma olduğuna dair kesin kanıya ulaştıran tespitlerdir. Ayrıca, içerisindeki bazı bölümlerin müstakil eserler olarak da bilinmesi,<sup>33</sup> asıl adının girişinde ve bitişinde iki farklı şekilde zikredilmiş olması,<sup>34</sup> eserde yalnızca siyaset veya devlete dair değil, ortaçağda itibar edilen farklı disiplinlere dair başka birçok konunun da yer alması gibi durumlar dikkate alındığında bizim kanaatimiz, bu kitabın eklektik bir metin olduğu yönündedir. Anlaşılan bu eser, ortaçağda zaman içinde gelişerek tamamlanmış ve varlığını sürdürmüştür. Bu durumda eser, ne bütünüyle tek bir müellife ne de tek bir mütercime aittir.

## 1.2. YAPI, İÇERİK VE BÖLÜMLENDİRME BAKIMINDAN *SIRRU'L-ESRÂR*

Bir önceki başlıkta eklektik bir yapıya sahip olduğunu tespit ettiğimiz metin, tercüme edildiği dönemdeki diğer bazı eserlerde de olduğu gibi, popüler olan her türlü bilgiyi içinde barındırma özelliğine sahiptir. Girişte belirttiğimiz üzere Adalet

---

<sup>32</sup> Daha önce de bahsettiğimiz üzere Yunan Vasiyetnameleri'ni (*El-Uhdu'l-Yunaniyye*) Platon'un *el-Cumhûriyye* adlı kitabındaki işaretlerden yazdığını belirten Ahmed b. Yusuf, h. 255-340 tarihleri arasında yaşamıştır ve yazıldığı tarih yukarıda anlatılan dönemle uyumaktadır; bkz. el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 301.

<sup>33</sup> Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 294.

<sup>34</sup> Başta; 'Yönetimin Düzenlenmesinde İzlenecek Siyaset' olarak, sonda; 'Yönetimin Te'sisi ve Siyasetin Düzenlenmesi İçin Sırların Sırrı' olarak isimlendirmiştir; bkz. Kavas, "Sırru'l Esrâr'ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar", 122.

Dairesi'nin en kapsamlı hali de ilk olarak bu kitapla ortaya çıkmıştır. Eserin içeriğini şu şekilde gösterebiliriz:

**Birinci makale:** Hükümdarların sınıfları hakkındadır.

**İkinci makale:** Hükümdarın hâli, özellikleri, bütün hal ve tedbirlerinde nasıl davranması gerektiği hakkındadır.

**Üçüncü makale:** Hükümdarı yetkinliğe ulaştıran, seçkinlerin ve halkın yönetimini mümkün kılan adaletin ne olduğu hakkındadır. Adalet Dairesi bu bölümde yer alır.

**Dördüncü makale:** Vezirler, vezirlerin sayıları ve siyasetlerinin veçheleri hakkındadır.

**Beşinci makale:** Kâtipler, kayıtları ve onların mertebeleri hakkındadır.

**Altıncı makale:** Sefirler, onların özellikleri ve seçilmeleri hakkındadır.

**Yedinci makale:** Reâyâdan sorumlu nâzırlar (vergi memurları), haraç hizmeti ve divan işlerinden bununla alakalı şeylerle görevli mutasarrıflar hakkındadır.

**Sekizinci makale:** Komutanların, ileri gelenlerin, orduya mensup olan orta seviyedeki askerlerin ve onların altındaki tabakaların siyaseti hakkındadır.

**Dokuzuncu makale:** Harp sanatı, onun hileleri, akıbetlerinden korunma yolları, ordu ile karşılaşma ve bunun zamanının tayini ve ordu komutanının isminin ve çıkış vaktini tayini hakkındadır.

**Onuncu makale:** Tılsım ilimleri, yıldızların sırları, taşların ve bitkilerin özellikleri gibi özel ilimler ve diğer faydalı şeyler hakkındadır.<sup>35</sup>

Genel çizgileri bu şekilde olmasına rağmen bazen bölümlerin içerisinde konu ile alakasız gibi görünen şeylerden de bahsedilmektedir. Örneğin ikinci makalenin teması yönetimdir ancak iç sayfalarında astroloji, sağlık, yiyecek ve içeceklerin

---

<sup>35</sup> “Kitâbü’s-Siyâse fi Tedbîri’r-Riyâse”, 71-72; ayrıca bkz. Elif Yücer, *Sırru’l-Esrâr Literatürü ve Nevâli’nin Sırru’l-Esrâr Tercümesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2019), 32-33.

mahiyetleri, fizyonomi gibi bilgiler de yer almaktadır.<sup>36</sup> Bu bilgiler her ne kadar içinde bulunduğu başlıkla alakasız gibi görünse de, kitabın ‘sırların sırrını’ içerdiği iddiası ile uyumlu olduğu düşünülebilir. Araştırmanın esas ekseninden sapmamak için bu noktadaki tahminleri bu cümle ile sınırlı bırakacağız. Kitabın ana başlıklarından anlaşıldığına göre eserin, ortaya çıktığı dönemin ruhuna uygun olarak siyasetname geleneğinden izler taşıdığı söylenebilir.

### **1.3. SIRRU’L-ESRÂR’DA YER ALAN “ADALET ÜZERİNE” BAŞLIKLİ BÖLÜMÜN MAHİYETİ VE ADALET DAİRESİ’NDEKİ ŞEKLİ VE LAFZİ FARKLILIKLAR**

Siyaset ve adaletle ilgili olup aynı zamanda İbn Haldun’un dikkatini çekmiş olan ‘Adalet Dairesi’nin de içinde bulunduğu bölüm, kitabın üçüncü bölümü olan “Adalet Hakkında” adı verilen bölümdür. Kitabın tüm bölümlerinde olduğu gibi metin, İskender’e hitap ederek başlamaktadır. Bölümün tercümesi şöyledir:

Ey İskender! “Adalet, Allah Teâlâ’nın sıfatlarından değerli bir sıfattır. Melik, Allah’ın kullarını koruyup gözeten, kulların işleri ve idaresi hususunda Allah’ın sorumlu kıldığı kimsedir. Melik, kulların sevinçleri, malları, kanları ve her türlü hallerine maliktir ki, bu cihetle ilâha benzer. Melik, bundan dolayı her hâliyle Allah’a benzemelidir. Hikmet zulmün zıttı, adalet de zulmün aksidir. Arz ve semavat adaletle kaim olur. Nebîler adaletle gönderilmiştir. Adalet, Allah’ın en güzel biçimde yarattığı aklın suretidir. Yeryüzü adaletle mamur olur. Memleketler adaletle kaim olur. Kullar adalet sebebiyle itaat eder. Vahşiler adaletle yumuşar, uzaktakiler adaletle yakınlaşır. İnsanlar, adalet sayesinde her türlü kusurdan salim oldukları gibi, mülkler de adalet vasıtasıyla fesattan korunurlar. Bu yüzden, Hintliler demişlerdir ki, sultanın reâyâsına olan adaleti, reâyâ için zamanın bereketli olmasından daha faydalıdır. Yine Hint hukeması demiştir ki; âdil sultan, vatan ve deveden daha hayırlıdır. Süryanice, ‘melik ile adalet birbirlerinden ayrılmayan iki kardeşirler’ diye yazan bazı taşlar bulunmuştur. **Her şey, kendilerinin sebebi olan unsurdan meydana gelir. İlet şeylerin var olmasını zorunlu kılan fiildir. Fâil Hakîm ve Kâdir olandır. Unsurun fiilin tesirini kabul etmesi infialdir. Unsur olan sebep ise imkândır. İnfial mevcuttur. Mevcut, Hakîm ve Sâni (Yaratıcı ve İdare Edici)’nin hikmetinin zuhurudur. Kendisindeki kabul edici özellik sebebiyle, unsurun, fiilin tesirini kabul etmesi adalettir.** Ortaya çıktığı gibi adalet, zahir ve bâtin olmak üzere iki kısımdır. Zahirî adalet, hüküm sahibi olan Sâni’nin

<sup>36</sup> Öteleş, *Sırru’l-Esrâr ve Tedbîrât’ı İlâhiyye “Bir Karşılaştırma”*, 45.

fiillerinden zuhur eden adalettir ki bu adalet, ölçü ve ağırlıklarda eşit olan şey üzeredir. Zira adalet, onlardan türemiş olan bir isimdir. Bâtini adalet, yaratma ve idarede Hakîm olanın yarattıklarının kesinliğine ve kelâmının hakikatine inanmaktır. Bundan şunu ortaya çıkarabilirsin ki melik, Bari'nin hikmetine benzeyendir. Ayrıca, melikin fiillerinin, Bari'nin hikmeti gereği avam ve havas olan kimselerde âdil ve sürekli olarak sabit olması gerekir. Aynı şekilde, namusun, sultanın kemalinde tamam olacağına ve melikin fiillerinden ortaya çıkan şeyin reâyânın kalplerini fethedeceğine inanmak gerekir. Avam ve havas olmak üzere çeşitli tabakalar mevcuttur. Adalet, bu tabakalarda çeşitli şekillerde var olur. Adalet bir isimdir ve eşitlik, zulmün ortadan kaldırılması, veznin doğruluğu ve ölçünün eşitlenmesi gibi anlamlara gelir. Adalet, iyi ve kerim huylarla, güzel fiilleri cem eden bir isimdir. Adaletin kısımları vardır. Hâkimlerin hükmü adalet sebebiyle sevilir. Adalet, insana, bir mecliste bulunduğu anda gerekli olduğu gibi, kendisiyle yaratıcısı arasında olup bitenlerin muhasebesi ve insanla diğer insanlar arasındaki işleri dikkate alarak, onları, tam olarak halletmek için de gerekli olur. Sana, suret (şekil) olarak, sekiz tane ilahî, hikemî ve felsefî namus örneği veriyorum ki, bu sekiz suret(şekil) örneği, tamamen âlemdeki şeyden haber vermekte, âlemin işleyişiyle, âlemdeki mertebeleri ihtiva etmekte ve adaletin bu mertebelere ulaşma zorunluluğunun keyfiyetini bildirmektedir. Onları feleki ve devri olarak taksim ettim. Onlardan her biri bir tabakadır. Hangi kısımdan başlarsan başla, tıpkı feleklerin devri gibi, daima bir sonraki bir öncekini takip edecektir. En alttakinden en üsttekine kadar hepsinin tedbirinin âlemden haber vermesi sebebiyle, bu şeklin âlemlerle başladığını gördüm.<sup>37</sup>

Bu ifadelerin ardından müellif, adalet dairesi şekli<sup>38</sup> ve içerdiği cümleler hakkında şu iddiada bulunur: “Bu şekil, Ey İskender; bu kitabın özüdür ve senin amaçladığın faydadır. Eğer sana ondan başka değerli bir şey göndermeseydim bile, bu senin için yeterli olurdu.”<sup>39</sup>

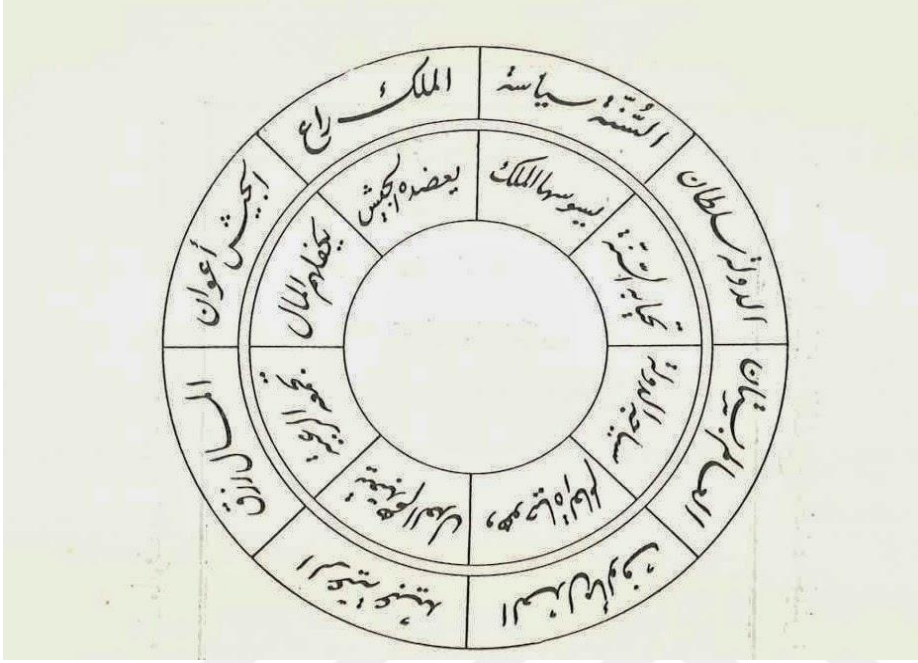
Görüldüğü üzere metinde, adaletin çeşitli bağlamlardaki farklı tanımları yapılmaktadır. Dini, siyasi, sosyal ve felsefî bağlamlarda yapılan bu tanımlarda adaletin her bakımdan yüce bir özellik olduğu vurgulanır. Koyu renkli olarak işaretlediğimiz bölümde adaletin oluşumu felsefî bağlamda açıklanmıştır. Farklı

<sup>37</sup> “Kitâbü’s-Siyâse fî Tedbîri’r-Riyâse”, 125-126; çeviri metni alıntılanmış yer için bkz. İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2014), 156-157.

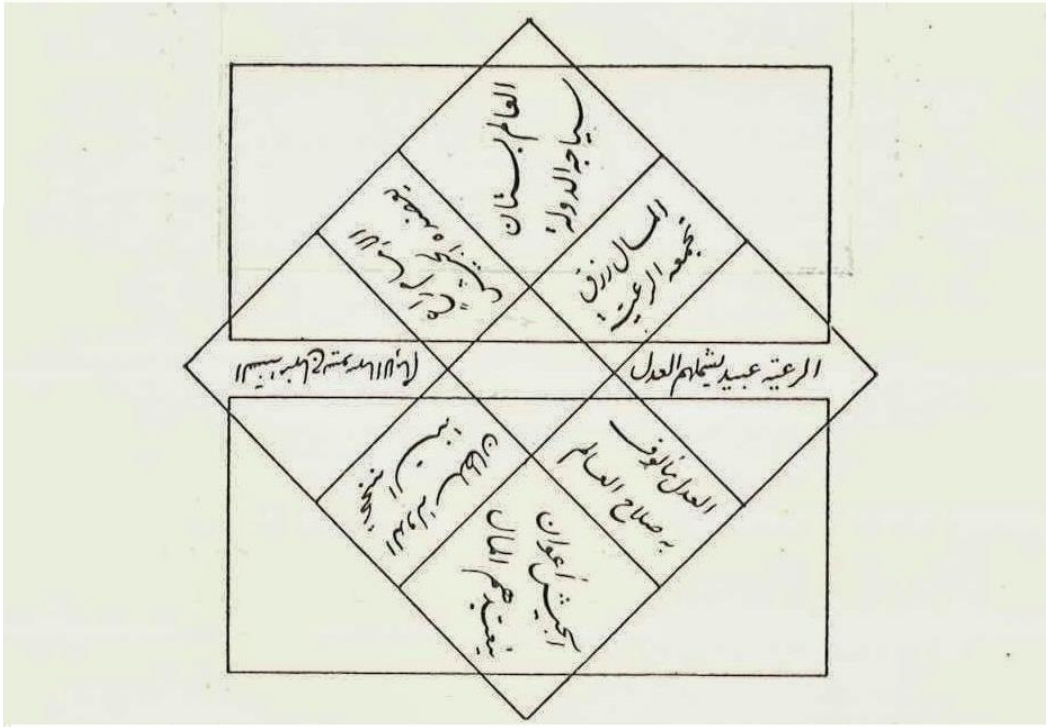
<sup>38</sup> Şekil 1.1.’e, Şekil 1.2.’ye, Şekil 1.3.’e bakınız.

<sup>39</sup> “Kitâbü’s-Siyâse fî Tedbîri’r-Riyâse”, 126.

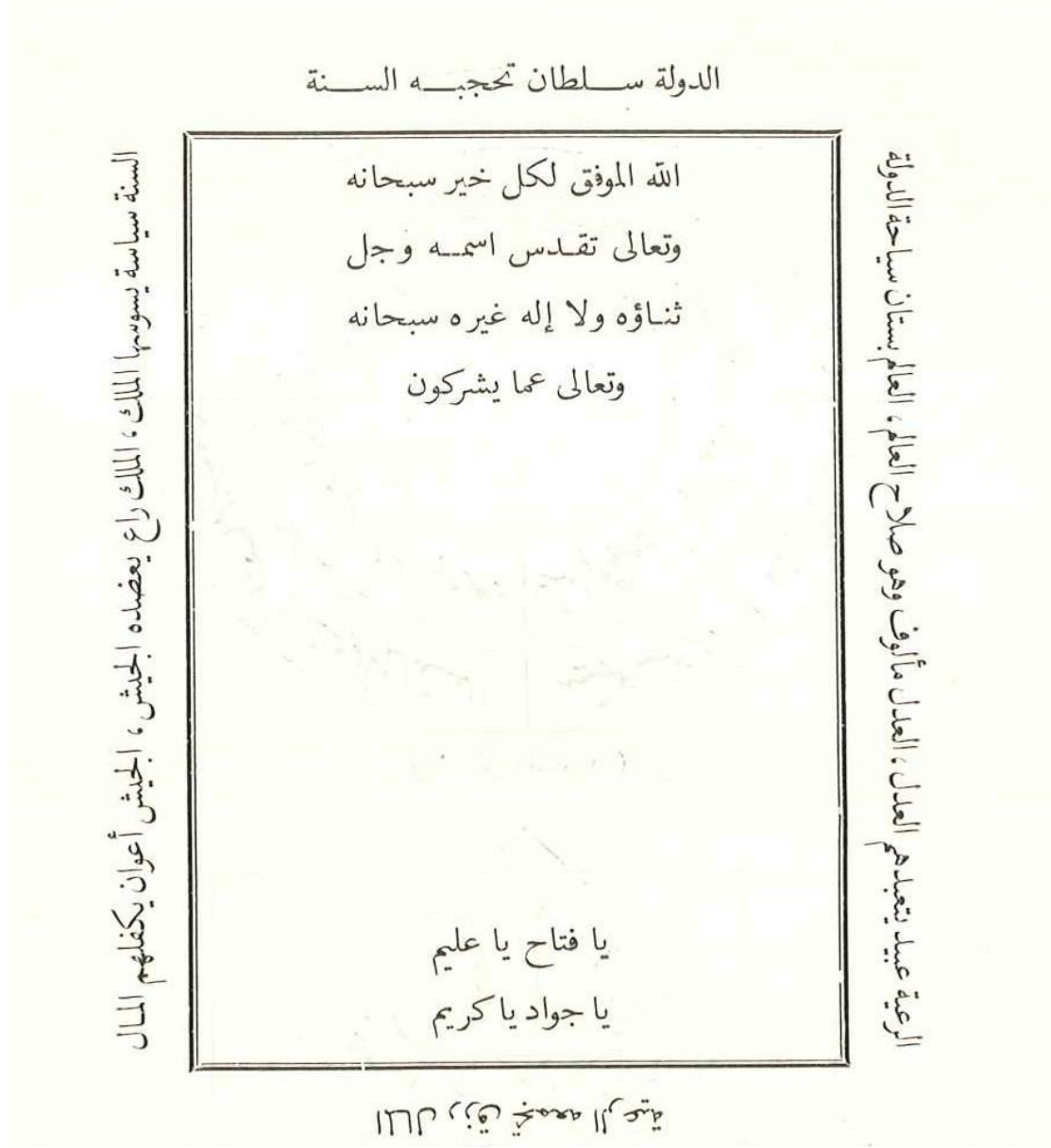
yazmalarda farklı lafızlarla ve farklı çizimlerle yer almış olan Adalet Dairesi'nin Bedevi neşrinde toplanmış olan üç farklı şekli şöyledir:



**Şekil 1.1.** Adalet Dairesi Birinci Şekil; “Kitâbü’s-Siyâse fi Tedbîri’r-Riyâse”, trc. Yuhannâ bin Bitrîk, *el-Usûlü’l-Yunânîyye li’n-Nazariyyâti’s-Siyâsiyye fi’l-İslâm*, thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1954), 127.

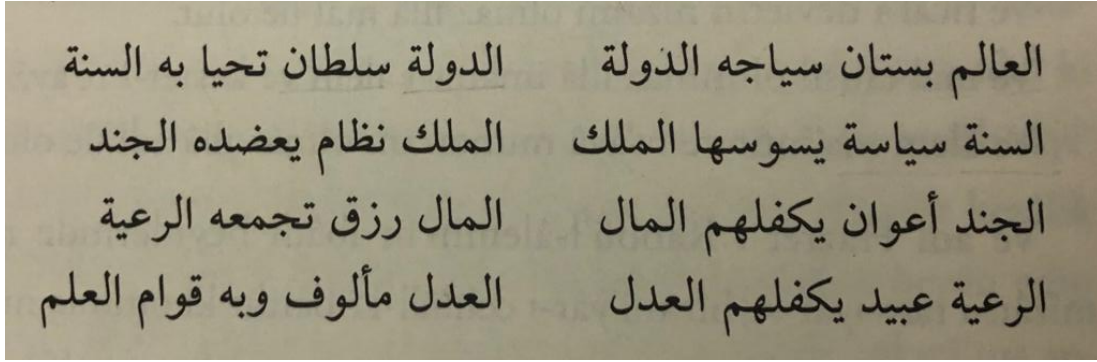


**Şekil 1.2.** Adalet Dairesi İkinci Şekil; “Kitâbü’s-Siyâse fi Tedbîri’r-Riyâse”, trc. Yuhannâ bin Bitrîk, *el-Usûlü’l-Yunânîyye li’n-Nazariyyâti’s-Siyâsiyye fi’l-İslâm*, thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1954), 127.



**Şekil 1.3.** Adalet Dairesi Üçüncü Şekil; “Kitâbü’s-Siyâse fi Tedbîri’r-Riyâse”, trc. Yuhannâ bin Bitrîk, *el-Usûlü’l-Yunânîyye li’n-Nazariyyâti’s-Siyâsiyye fi’l-İslâm*, thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1954), 128.

Tezimizin temel metni olmasından dolayı burada İbn Haldun’un Adalet Dairesini aktarırken kullandığı lafızların aslını da zikretmeyi uygun görüyoruz:



**Şekil 1.4.** *Mukaddime*'de yer alan Adalet Dairesi; İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Pîrîzâde Mehmet Sâhib, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 160.

Bu Daire'ler yalnızca şekilleri bakımından değil lafızları bakımından da farklıdır. Bu farklılıkları Türkçe olarak tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

**Çizelge 1.1.** *El-Usûlü'l-Yunâniyye*'de neşredilen *Sırru'l-Esrâr*'daki Adalet Dairesi'nin üç şeklindeki ifadelerin ve *Mukaddime*'de geçen ifadelerin Türkçe anlamları.

Birinci şeklin Türkçe anlamları:	İkinci şeklin Türkçe anlamları:	Üçüncü şeklin Türkçe anlamları:	Mukaddime'deki ifadelerin Türkçe anlamları:
* Alem bir <i>bostandır</i> , onun duvarı devlettir.	* Alem bir <i>bostandır</i> , onun duvarı devlettir.	* Alem bir <i>bostandır</i> , onun duvarı devlettir.	* Alem bir <i>bostandır</i> . Devlet onun duvarıdır.
* Devlet bir sulta(n)dır, sünnet onunla <i>yaşar</i> .	* Devlet bir sulta(n)dır, sünnet onu <i>örter</i> .	* Devlet bir sulta(n)dır, sünnet onu <i>örter</i> .	* Devlet bir sulta(n)dır. Sünnet onunla <i>canlanır</i> .
* Sünnet bir <i>siyasettir</i> , onu melik yürütür.	* Sünnet bir <i>yöntemdir</i> , onu imam yürütür.	* Sünnet bir <i>siyasettir</i> , onu melik yürütür.	* Sünnet bir <i>siyasettir</i> . Melik onu yönetir.
* <i>Melik</i> bir <i>çobandır</i> , ordu onu destekler.	* <i>İmam</i> bir <i>çobandır</i> , ordu onu destekler.	* <i>Melik</i> bir <i>çobandır</i> , ordu onu destekler.	* <i>Melik</i> bir <i>nizamdır</i> . Ordu onu destekler.
* Ordu bir yardımcıdır, mal onun <i>kefilidir</i> .	* Ordu bir yardımcıdır, mal onlara <i>boyun eğdirir</i> .	* Ordu bir yardımcıdır, mal onun <i>kefilidir</i> .	* Ordu bir yardımcıdır. Mal onun <i>kefilidir</i> .
* Mal bir rızıktır, onu reâyâ toplar.	* Mal bir rızıktır, onu reâyâ toplar.	* Mal bir rızıktır, onu reâyâ toplar.	* Mal bir rızıktır. Reâyâ onu toplar.
* Reâyâ bir kuldur, adalet onlara <i>boyun eğdirir</i> .	* Reâyâ bir kuldur, onu adalet <i>sarar</i> .	* Reâyâ bir kuldur, adalet onlara boyun <i>eğdirir</i> .	* Reâyâ bir kuldur. Adalet onu <i>onun kefilidir</i> .
* Adalet me'lüftür, o alemin <i>hayatıdır</i> .	* Adalet me'lüftür, ve o alemin <i>kurtuluşudur</i> .	* Adalet me'lüftür, ve o alemin <i>kurtuluşudur</i> .	* Adalet me'lüftür. Ve alem onunla <i>ayaktadır</i> .

Görüldüğü üzere, söz konusu lafız farklılıkları genelde ana unsurları tanımlayan kelimelerdedir, ana unsurların kendisinde değildir. Ana unsurlardaki tek farklılık, ‘melik’ unsurunun ikinci şekilde ‘imam’ olarak verilmiş olmasıdır. Lafızlardaki bu farklılıkların ideolojik nedenleri olabileceği gibi, metnin şifâhî kültürün ürünü olmasından dolayı aktarımdaki basit hatalardan kaynaklanması da muhtemeldir. Ana unsurlar korunmakla birlikte, *Mukaddime*’de yer alan pasajda da bu lafız farklılıkları mevcuttur.

*Sırru’l-Esrâr*’ın iddiasına göre bu sekiz hikemi cümle Aristoteles’e yani Yunan düşüncesine aittir. Ancak eserin tümüyle Yunan düşüncesine değil Fars düşüncesine ait olduğu ortaya konduğuna göre içindeki bilgiler de doğrudan şüpheli hale gelmiştir. Eserin karakteristiğinin eklettik olarak belirlenmesi, eserdeki her müstakil konunun kaynağının araştırılmasını gerekli kılmaktadır. O halde Adalet Dairesi olarak meşhur olan bu sekiz cümlenin kaynağı da çözülmesi gereken bir problemdir. Konu hakkında yapılmış çalışmalar gösteriyor ki bu cümleler, söz konusu eserden daha önce, eserin tercüme edildiğinin iddia edildiği coğrafyada, uzun bir süreç içerisinde, çeşitli şekil ve aşamalardan geçerek oluşmuştur.<sup>40</sup> Daire’yi ortaya çıkaran düşünceyi anlamak adına bir sonraki başlıkta bu gelişim sürecine değinilecektir.

#### **1.4. ADALET DAİRESİ’NİN OLUŞUMUNA ZEMİN HAZIRLAYAN TARİHSEL SÜREÇ VE ADALET DAİRESİ’NİN GELİŞİMİ**

Medeni hayatın ve devletin düzenlenmesine ilişkin ortaya çıkan Adalet Dairesi’nin unsurları, şematik bir hale gelmeden önce ilk uygarlıkların içinde, bir başka deyişle Mezopotamya bölgesinde ortaya çıkmıştır.<sup>41</sup> Günümüzde Irak, Kuzeydoğu Suriye, Güneydoğu Anadolu Bölgesi ve Güneybatı İran topraklarından oluşan Dicle ve Fırat Nehirleri arasını kapsayan bu bölgede Sümer, Akad, Babil, Asur gibi büyük medeniyetler gelişmiştir. Örneğin, Sümer yazıtlarında bulunan aşağıdaki paragraf, Adalet Dairesi’nin bazı unsurlarını içermektedir:

---

<sup>40</sup> Linda T. Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization* (London and New York: Routledge, 2013), 15.

<sup>41</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 16.

Tüm memleketlerin kralı olan Tanrı Enlil memleketin **mülkünü** Lugalzagesi'ye verdiğiğinde, memleketteki tüm gözleri itaat etmek üzere ona yönlendirdi. Ülkelerin hepsini onun ayaklarına serdi ve doğudan batıya kadar halkları ona **reaya** kıldı... Doğudan batıya kadar hiç kimsenin onun rakibi olmasına izin vermedi. Onun hâkimiyeti altındaki memleketler mutlu olacak şekilde emniyet altına alındılar. Halk memnun oldu ... Benim hükümlerim altında, memleketler memnuniyet ve emniyet içindedirler. Halk alabildiğine **mamur** hâle geldi... Halk refaha kavuştu... Ben daima idare eden bir **çoban** olmalıyım.<sup>42</sup>

Sümer ve Akadlardan sonra bölgede hâkimiyet kuran Babillilerin hükümdarı Hammurabi, Mezopotamya'yı birleştirmiş ve *Hammurabi Kanunları* ile ünlenmiştir. Onun önsözünde Daire'nin unsurlarından olan **adalet** unsuru geliştirilmiştir.<sup>43</sup>

Birinci Pers İmparatorluğu olarak bilinen Ahamenişler'in kaya yazıtları en eski Fars yazmalarıdır ve onlar da yine ilişkiler ağının tümünü olmasa da Adalet Dairesi'nin unsurlarını içerirler.<sup>44</sup> Ahamenişler'in sonunu getiren İskender'in halefleri olan Seleukoslar kendisinden sonra da Ahamenişlerin imparatorluk uygulamalarını devam ettirdi. Seleukos kralları, **iyi yönetimleri**ni vurguladılar, sosyal rütbeler arasındaki Ahameniş sistemini korudular ve Yunan kökenlerine rağmen Yakın Doğu yönetim uygulamalarını kullandılar.<sup>45</sup> Fakat iki yüzyıl sonra doğudan gelen Partlar bu devleti işgal etti ve Yunan kültürünü doğu İran kültürü ile değiştirdi.<sup>46</sup>

Adalet Dairesi'nin unsurları Sâsânîlere gelinceye kadar aşamalı şekilde ortaya çıkmış ve daha sonra ilişkiler ağı kurularak sistemleştirilmiştir. Adalet Dairesi'nin temel vurgusu olan **krallığın devamı** fikri Sâsânîler'in kurucusu Ardeşir'den gelmektedir. Ardeşir (ö. 242) 226 yılında Fars birliğini sağlayıp güçlü bir devlet kurdu. Zerdüştlüğe bağlı din adamlarından bir ittifak kurup onların metinlerini bir araya getirdi ve devlet için resmi bir din oluşturdu. Böylece din ve devlet birliği saltanatın

---

<sup>42</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 16; çeviri metnin alındığı yer için bkz. Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, 18.

<sup>43</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 15.

<sup>44</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 33.

<sup>45</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 38.

<sup>46</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 37.

temeli haline geldi,<sup>47</sup> Zerdüştlük devletin resmi dini oldu. Zerdüş metinlerinin geç dönemdeki bir derlemesi olan *Denkard* adlı kitapta merkezinde adalet kavramının olmadığı bir Daire tasavvurundan bahsedilebilir. Avesta'ya nispet edildiği biçimiyle hükümlerlik, şu altı şey üzerine kurulur: **Kral**, Din, affetme, cephane, **hazine** ve **ordu**. Açıkça görüldüğü gibi, bunlardan biri mevcut olmadığında veya diğerleriyle birlikte işbirliği yapmadığında, egemenlik istikrarsızdır ve değişkendir. Aynı metin, her altı elementin yokluğunun diğer beş elementi üzerindeki etkisini detaylandırmaktadır.<sup>48</sup> Bu detaylandırma mana olarak şöyledir: Kralın yokluğunda; egemenlik adsızdır, din yayılamaz, mühimmat etkisizdir, affetme görünmez, hazine koruyucusuzdur ve ordu yenilir. Din olmadığında; egemenlik yetkisi etkisizdir, mühimmat kötülük için kullanılır, affetme bir darbeyi hak edenlere verilir, hazine fazlalık tarafından birikir ve eksiklik nedeniyle tükenir ve ordu disiplinli komutun ihlali nedeniyle değersizdir. Cephane olmadığında, Kral İranlı olmayanlardan korkar, dini sapkınlık yüzünden acı çeker, affetme düşmanca süvarinin ona karşı iyi eğilimli olması içindir, hazine desteksiz ve ordu çıplaktır. Affetmenin yokluğunda, Kral'ın birçok düşmanı olur, din alaya alınır, mühimmat düşmana karşı etkisizdir, hazine yıkımdan dolayı görünmez ve ordu Kral'dan ayrılmak ister. Hazine olmadığında, Kral mülksüzdür, cephane parçalanmıştır, affetmek kötüler içindir, zenginler işkence görür ve ordu fakir ve güçsüzdür. Ordu olmadığında, Kral hizmetçisiz kalır, din propagandasız kalır, cephane işe yaramaz ve affetmenin bir adı yoktur ve hazine faydasızdır.<sup>49</sup>

Bu dönemde, bir taraftan dini metin olarak -daha sonraki bir dönemde *Denkard*'ta toplanmış olan- *Zerdüş Metinleri* ve diğer taraftan siyasi metin olarak *Ardeşir'in Vasiyetnamesi*, din ile krallığın ikiz kardeş olduğunu vurguluyordu. Her ne kadar bu söz iki kaynaktan aynı görünse de, iki sözün anlamları birbirinden farklıdır. Ardeşir bu vasiyetnamede kendinden sonra gelecek krallara, krallığın kaybedilmesine yol açacak etkenlerden ve nedenlerden uzak durmalarını öğütüyordu. Bu nedenlerden biri “sultan sarhoşluğu” olarak adlandırılan zevk ve eğlenceye dalınması halidir. Bir

---

<sup>47</sup> el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 188.

<sup>48</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 40.

<sup>49</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 40.

diğer etken yakın çevre ve ailenin bozulmasıdır. Sakındırdığı diğer etken ise, din adamlarıdır, bunu “din ile devlet ikiz kardeştir” sözüyle ifade eder. Sözün devamı şöyledir: “Biri olmadan diğeri ayakta kalmaz. Çünkü din devletin hem temeli, hem direğidir. Sonra devlet dinin bekçisi haline gelmiştir. Elbette devlete bir temel, dine de bir koruyucu gerekir. Çünkü koruyucusu olmayan şey yok olup gider ve temeli olmayan şey yıkılır.” Burada Ardeşir, din adamlarının gerektiğinde devleti yıkabilecek güce ulaşabileceğini biliyor ve bu durumdan dinin koruyuculuğunu üstlenerek kurtulmaya çalışıyordu. Din adamları kontrol altında tutulmalıydı. Çünkü din adamları halkın kalplerine, kral ise ancak bedenlerine hükmedebilirdi. Bu amaçla halkın da eğitilmesi gerekiyordu. Bu “güzel edeb ve siyaset” ile olabilirdi. Yönetici halkın saygısını kazanabilmek için doğru siyaset yürütmeliydi. Bunun dışında halk için herkesin belirli bir işle meşgul olacağı bir düzen olmalıydı. Yoksa halk usul ve esaslar hakkında düşünmeye başlar ve insanlar arasında en bağlayıcı araç olan din etrafında birleşirler. Bunun üzerine valilerin ağır uygulamaları da gelince krala yönelik isyan başlar. Bu nedenle bu durumlara baştan engel olmak gerekir.<sup>50</sup> Adalet Dairesi’nin ilk türünün oluşumu da bu dönemdedir, yani Sâsânîler’in ilk zamanlarındadır. Ardeşir’e nispet edilen ve Daire’nin unsurlarını taşıyan ifade şöyledir: “**Sultan, adamlar olmadıkça; adamlar, mal olmadıkça; mal, bayındırlık olmadıkça; bayındırlık, adalet ve iyi siyaset olmadıkça var olamaz.**”<sup>51</sup>

Adalet Dairesi’nin bir başka türü de yine Sâsânî Krallarından Behram b. Behram (ö. 293) zamanına dayandırılmaktadır. Mesûdî *Mürûcu’z-Zeheb*’inde bu rivayeti, Sâsânî Meliklerinden Behram b. Behram’a *baykuş hikayesiyle* nasihat eden Mûbezân’a nispet etmektedir.<sup>52</sup> Bu hikaye şöyledir: Hükümdar bir kere bir baykuşun sesini işitmiş, bu sesin ne anlama geldiğini Mûbezân’a (Sâsânîlerde vezir görevi gören rahip) sormuş, o da şöyle cevap vermiş; “Bir gün erkek bir baykuş, dişi bir baykuşla evlenmeye karar vermiş, dişi (mehir olarak), Behram zamanında harap olmuş yirmi köyün kendisine verilmesini şart koşmuş, erkek bu şartı kabul etmiş ve dişi baykuşa, “şayet Behram’ın hükümdarlığı devam ederse, ben sana yirmi değil yüz köyü arpalık

<sup>50</sup> el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 188-196.

<sup>51</sup> Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, 21.

<sup>52</sup> Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, 25.

olarak verdim gitti” dedi” demiştir.<sup>53</sup> Sonra Mûbezân krala şu sözleri söyler: “**şeriatın ayakta durması ancak melikle; melikin izzeti ancak adamlarla; adamların kaim olması ancak malla; malı temin etmenin yolu ancak imaretle; imaretin yolu adaletledir.**”<sup>54</sup>

Yoksulların ve ezilenlerin tarafına meyleden Mazdek dininin ortaya çıkışıyla, Anuşirvân’ın babası Kral Kabbaz, yönetimini sorgulayan Fars aristokratlarına karşı Mazdek Dini mensuplarıyla ittifak kurmuştu. Anuşirvân (ö. 579) ise bu siyaseti devam ettirmemiş, aristokrasiye mülk ve otoritesini geri kazandırmıştı. Bir nevi toplumsal sınıfları yeniden düzenlemişti. Böylece ‘Adil Anuşirvân’ adını aldı.<sup>55</sup> Anuşirvan’ın hayatını anlatan ve İbn Mukaffa (ö. 142/759) tarafından çevrilen *Kitâbü’t-Tâc fî Sîreti Anuşirvân* adlı eser Anuşirvân dönemine dair kayıtlardandır. Anuşirvân’ın hayat hikâyesiyle, hükümdarlara nasihatlerini ve uymaları gereken kurallara dair bilgileri içeren risâlenin tercümesidir. Bu eserde Anuşirvân’ın adaletine dair bilgiler yer almakta ve Adalet Dairesi’nin farklı bir türünü oluşturacak olan sözler bulunmaktadır. İbn Miskeveyh’e göre eser bizzat Anuşirvân tarafından yazılmıştır. Ebû Ali Miskeveyh’in *Tecâribü’l-Ümem*’i ile İbn Kuteybe’nin *Uyûnü’l-Ahbâr*’ında eserden bazı nakiller yer almaktadır.<sup>56</sup> Anuşirvân’ın adaletine dair meşhur olan sözleri Mes’ûdî’nin (ö. 956) *Murûcu’z-Zeheb*’inden aktaralım:

İktidarın kaynağı ordu, ordunun kaynağı para, paranın kaynağı vergi, verginin kaynağı bayındırlık, bayındırlığın kaynağı adalet, adaletin kaynağı memurların dürüstlüğü, memurların dürüstlüğünün kaynağı vezirlerin düzgünlüğüdür. Hepsinin başı ise Hükümdarın işlerini hakkıyla yapması, işler kendisini değil, kendisi işleri kontrol altında tutacak şekilde onları yapabilecek güçte olmasıdır.<sup>57</sup>

II. Hüsrev Perviz, Sâsânî İmparatorluğu'nun 590–628 yılları arasındaki hükümdarıydı. Taberi’de, Sâsânî Kralı Perviz hakkındaki ünlü hikaye başarılı bir hükümet için neyin gerekli olduğuna dair konuları ele alır. Orada temel konu vergi ödeyen çoğunluk arasında hoşnutsuzluğa neden olmadan devlet gelirlerinin nasıl artırılacağı üzerineydi. Sorun, kitlelerin hoşnutsuzluğunun dikkate alınmamasıydı, bu

<sup>53</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 549.

<sup>54</sup> Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, 25.

<sup>55</sup> el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 199-200.

<sup>56</sup> İsmail Durmuş, “İbn Mukaffa”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21. Cilt: 132.

<sup>57</sup> Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, trc. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 162.

devlette güç kaybına yol açabilirdi. Buradaki devlet, güce dayalı devletin bir örneği olarak gösterilmiştir. Uzun tarihsel deneyimler sayesinde saf güç kullanımına dayanan despotik bir hükümetin uzun süre dayanamayacağı öğrenildi. Hikâyede, hükümetin bu türü yalnızca güç kaybına neden olabileceğinden dolayı değil aynı zamanda, reâyâyâ yüklediği vergiler nedeniyle üretim kapasitesinin bozulmasına ve dolayısıyla devlet gelirlerinde azalmaya yol açacağından dolayı, baskıcı bir hükümet olduğundan dolayı ekarte edilir. Alternatif olarak, vergi mükelleflerinin kraliyet gücünün istismarına karşı korunmasının en iyi politika olduğu önerilir çünkü bu; üretime, devlet gelirlerine ve dolayısıyla krallık gücüne katkı sağlayacaktır.<sup>58</sup>

Bu tarihsel verilerden hareketle İslam öncesi Fars kültüründe *Sırru'l-Esrâr*'dan önce Adalet Dairesi'nin yazılı kaynaklarda geçen kısa türlerini şöyle sıralayabiliriz:

- Bunlardan ilki Sasanîler'in kurucusu Ardeşir'in nasihatlerini ihtiva eden *Ardeşir'in Vasiyetnamesi* adlı eserdir. Fakat bu eserin Pehlevice aslı günümüzde mevcut olmayıp yalnızca Arapça tercümesi bulunmaktadır. En erken Arapça tercümesi Emevî asrının sonlarında 731'de yapılmıştır.

- Sasanî meliklerinden Behram b. Behram'ın Mûbezân'ına ait olan ve Anuşirvân'a ait olan örneklerin, ne Pehlevice asılları ne de Arapça tercümeleri günümüze kadar ulaşmıştır. Az önce ifade ettiğimiz üzere ikinci ve üçüncü türün kaynakları ve örnekleri hakkındaki bilgiler sadece Mes'ûdî'nin *Mürûcu'z-Zeheb* adlı eserinde yer almaktadır.

Bu yazılı belgelerin öncesinde ise Sümerlerden itibaren Daire'nin unsurlarının ortaya çıktığını ancak Daire'nin unsurları arasındaki ilişkilerin, doğrusal nedensellik ilişkisi içerisinde kurgulanmış olduğu türlere Ardeşir ve sonrasında rastlandığını görmekteyiz. Unsurlar arası doğrusal nedensellik ilişkisinden kastımız, bir unsurun varlığının diğer unsurun oluşumuna etki etmesi ile onun varlığında veya yokluğunda rol oynaması fikridir. Bu fikir Yunan medeniyeti ile olan kültür kaynaşmasından sonra ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla her ne kadar Daire'nin müellifinin Aristoteles olmadığı

---

<sup>58</sup> Halil İnalçık, "The Origin and Definition of the Circle of Justice (Daire-i Adâlet)", *Selçuklu'dan Osmanlı'ya Bilim, Kültür ve Sanat - Prof. Dr. Mikâil Bayram'a Armağan*, 1. Baskı (Konya: Kömen Yayınları, 2009), 23-26.

açıkça ortada olsa da Daire'nin müellifinin zihninde bulunan, bir şey üzerine veya o şeyi meydana getiren şeyler üzerine hatta bu şeyler arası nedensel ilişki üzerine derinlemesine düşünme tavrının Yunan düşüncesinden ve dolayısıyla Aristoteles felsefesinden geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Müslüman Araplar 637'de Fars bölgesini fethettiklerinde bu bölgede Adalet Dairesi'nin kısa türleri mevcuttu. Müslümanlar Mezopotamya'yı fethettikten sonra kendi dinlerini devam ettirdiler ancak yönetim kavramlarının çoğunu fethettikleri yerlerden öğrendiler. Eski Yakın Doğu mirası, İslam çerçevesinde Araplar ve Arap olmayanlarla birlikte yeniden kavramsallaştırıldı. Dini olmayan yönler bile İslam ile ilişkili hale geldi ve "İslam Medeniyeti"ni yarattı. İslami siyasal kültür geliştikçe, Adalet Dairesi'nin bir unsuru olan mülk anlayışı da Arap siyasi literatüründe yeniden ortaya çıktı.<sup>59</sup> Özellikle Emeviler döneminde tercüme hareketlerinin de hızlanmasıyla Fars devlet anlayışı İslam kültürü içinde yerleşti. Adalet Dairesi'nin kısa türleri de bu dönemden itibaren İslami kaynaklarda yerini aldı. *Sırru'l-Esrâr* adlı eserin (her ne kadar bu dönemde tercüme edildiği kaynaklar tarafından bildiriliyor olsa da) hem güvenilirliğine dair yaptığımız tahlil hem de Câbirî ve Linda Darling'in iddiaları göz önünde bulundurulduğunda Emeviler dönemine ait olması pek mümkün görünmemektedir. Kısaca açıklarsak Linda Darling'e göre Abbasilerin dağılması, Adalet Dairesi'nde bir tür aksaklık olduğu düşüncesini meydana getireceği yerde, tam tersine yerine gelen dağınık devletlerin kendi siyasi ideolojilerinde Adalet Dairesi'ni kullanmalarına neden olmuştur. Çünkü yerel yönetimin öneminin artması, yöneticiler ve insanlar arasındaki mesafeyi azaltarak adalet arayışını kolaylaştırdı; bu durum Adalet Dairesi'nin sekiz cümleli gelişmiş halinin ortaya çıkmasını sağladı.<sup>60</sup> Görünüşe göre kitap, 950'lerde çeşitli kaynaklardan derlendi ve günümüze ulaşan kopyaları ise on birinci yüzyılın ortalarına kadar uzandı. İçerdiği "Yunan" ve "Hindu" bilgelikleri dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda dolaşan Fars tarihi ve tavsiyeleriyle oldukça benzerdir. Câbirî de tarih konusunda Linda Darling ile aynı kanaate sahiptir. Yaklaşık 815'lerde ölmüş olan Yuhannâ bin Bıtrîk'in bu kitapla alakası olmamalıdır. Çünkü

---

<sup>59</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 49.

<sup>60</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 71.

*Sırru'l-Esrâr*, Yunan devlet anlayışının Fars devlet anlayışından daha iyi olduğunun ispatlanması için kaleme alınmış eserlerdendir. Uydurma olduğu açıktır. Yunan mirası ve Fars mirası arasındaki bu çekişme Yuhannâ bin Bıtrık döneminin meselesi değildir, onun döneminden daha sonraki dönemin meselesidir.<sup>61</sup>

Sonuç olarak denilebilir ki; kaynaklarımızda Emeviler döneminde tercüme edildiği ifade edilse de eser hakkındaki tüm incelemeler neticesinde ulaşılan sonuç, bu eserin Abbasilerin dağılma döneminde ortaya çıktığıdır. Dolayısıyla Adalet Dairesi'nin sekiz cümleli uzun formu da bu dönemde ortaya çıkmıştır. Yunan medeniyetinden veya Aristoteles'ten gelmiş olması ihtimal dışıdır.

Abbasilerin dağılıp, Abbasi halifesinin yalnızca bir isim olarak kaldığı dönemde Abbâsî toprakları üzerinde Büveyhîler, Tâhirîler, Samânîler, Şirvânîler, Saffârîler, Hamdânîler, Mervânîler, Mirdâsîler, Ukâyililer, Zengîler, Karahanlılar, Tolunoğulları, İhşidîler, İdrisîler, Murabıtlar, Muvahhidler, Hafsîler, Aglebîler ve Fâtımîler gibi bağımsız devlet ve beylikler kuruldu. Bu devletler ve onlardan daha sonra Selçuklular, Moğollar ve Memlûkler gibi bu coğrafyada kurulan birçok devlet, Adalet Dairesi'nden ve onu ortaya çıkaran Fars düşüncesinden bir şekilde etkilendi. Adalet Dairesi, İslam kültür camiasının benimsediği ortak bir değer olarak birçok âdab, tarih, coğrafya, siyasetname eserinde yer aldı. O kadar ki İbn Haldun'un çağına kadar ulaştı. Tunus'ta Hafsîler, Fas'ta Merînîler, Tilimsân'da Abdülvâdîler, Endülüs'te Nasrîler (Benî Ahmer), Mısır'da Memlûkler'in hüküm sürmekte olduğu 14. Yüzyılda, hem Fas hem de Mısır'da yargıç, kadı ve hükümet danışmanı olarak görev yapan İbn Haldun; dönemin en seçkin kültürel ürünü olan *Mukaddime*'de Adalet Dairesi'nin üç farklı türünü kullandı. "O, yalnızca iyi hükümet için bir reçete olarak değil, toplumun ve sosyal ilişkilerin temel bir tanımı olarak Adalet Dairesi'ni yazabilen ilk bilim insanı oldu."<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 305.

<sup>62</sup> Darling, *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*, 12.

## 1.5. MUKADDİME VE ADALET DAİRESİ

### 1.5.1. Mukaddime’de Aristoteles

İbn Haldun, *Mukaddime*’nin birçok yerinde Aristoteles’ten bahsetmiştir. Aristoteles’e atıfta bulunduğu çoğu yerde onun fikirlerini esas kabul etmiş, Aristoteles’in fikri olan konularda onu otorite olarak görmüştür. “İlimler, Öğretim ve Usulleri” bölümünün “Akli ilimler ve Çeşitleri” başlığında Aristoteles’i tanıtmıştır:

Aristo, Pers hükümdarına karşı zafer kazanarak onların mülkünü ellerinden alan Yunan hükümdarı İskender’in hocası idi. Yunan âlimleri içinde bu ilimlere dair en esaslı bilgilere ve yaygın şöhrete sahip olan o idi. Kendisine muallim-i evvel ismi verilmiş, bu yüzden o, dünyanın her tarafına nam salmıştır.<sup>63</sup>

Aynı bölümün “Mantık İlmi” başlığında Aristoteles hakkında söylediklerinden, onun mantık ilminde Aristoteles’e verdiği önemi fark edebiliriz:

Mutekaddimin denilen eski (âlim) ler başlangıçta mantıktan parça parça cümleler halinde bahsetmişler, Yunan’da Aristo zuhur edene kadar bu ilmin usullünü tertip ve meselelerini derleyip toplamamışlardı. Aristo zuhur edince mantığın bahislerini tanzim, mesele ve bölümlerini tertip etti, onu felsefi ilimlerin ilki ve başlangıcı haline getirdi. Bundan dolayı ona Muallim-i evvel ismi verilmişti.<sup>64</sup>

İbn Haldun, aynı bölümün “Tabiiyyat” başlığında Aristoteles’den şöyle bahseder: “Aristo’nun bu ilme dair olan kitapları ulemanın elinde mevcuttur. Bunlar Me’mun zamanında felsefi ilimlerle birlikte tercüme edilmiş, ondan sonra İslam uleması bu kitaplar tarzında eserler telif etmişler, bu ilmi şerh ve beyan etmişlerdir.”<sup>65</sup>

Yine aynı bölümün “Felsefenin İptali” başlığında Aristoteles’in tasdik ve tasavvur tanımlarından bahseder:

Hukemaya göre söz konusu izafet ve nisbetten ibaret olan mücerret mefhumların tasdik kısmı nihayet itibarıyla tasavvurattan önce gelir. Tasavvurat ise bidayet ve talim itibarıyla tasdikattan evvel gelir. Çünkü filozoflara göre tam tasavvur, idrak, talebin gayesi olup tasdik sadece onun vesilesidir. Mantıkçıların kitaplarında tasavvur mukaddemdir ve tasdik ona bağlıdır, diye işitmekte olduğun söz sadece şuur manasına

<sup>63</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 873.

<sup>64</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 886.

<sup>65</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 891.

gelen tasavvur olup, tam ilim manasına gelen tasavvur değildir. Filozofların büyüğü olan Aristo'nun kanaati budur. ... Bu kanaatlerin ustası olup da onlarla ilgili meseleleri ortaya koyan, buna dair olan ilmi tedvin ederek delillerini yazıya geçiren, o çağlarda bize ulaşan rivayetlere göre Rum diyarındaki Eflatun'un talebelerinden Makedonya ahalisinden Makedonyalı Aristo'dur. Bu zat İskender'in muallimi idi. Filozoflar tarafından ona mutlak olarak muallim-i evvel ismi verilmekte ve bununla 'mantık sanatının muallimidir' manası kastedilmektedir. Zira mantık ondan evvel tezhip ve tertip edilmiş bir durumda değildi. İlk defa mantığın kaidelerini tanzim ve meselelerini tam olarak tespit eden ve bu fenni güzel bir şekilde ortaya seren odur. Bu sanatın kaideleri konusunda, arzu ettiği gibi güzel bir maharet gösterdi. Eğer bu fen filozofların ilahiyattaki maksatlarını tekeffül ve temin edebilirse, hiçbir diyecek olmazdı.<sup>66</sup>

Aynı bölümde, bir telifte dayanılması ve dikkate alınması icap eden maksatları saydıktan sonra İbn Haldun, Aristoteles'ten bir söze atıf yapmıştır:

Bundan dolaydır ki söz konusu maksatları sayıp sonuna geldiği zaman Aristo; 'Bundan mâdası fazlalık veya açgözlülüktür' demiş, bununla cehaleti ve arsızlığı kastetmiştir. Aklı başında bir kimsenin yapmaması ve tutmaması lazım gelen bu çeşit işlerden Allah'a sığınırız.<sup>67</sup>

Yine aynı bölümün "Arap Şiiri" başlığında Aristoteles'ten bahsetmiştir:

Bilmek gerekir ki şiir yalnız Arap lisanına mahsus değildir. Daha açıkçası ister Arapça olsun ister Acemce olsun her lisanda şiir mevcuttur. İranlıların, keza Yunanlıların şairleri vardı. Yunan şairlerinden Homeros'tan, Aristo Kitabı'l-Mantık'ta bahsetmiş ve kendisini övmüştür.<sup>68</sup>

Bu alıntılarda görüldüğü üzere İbn Haldun, Aristoteles'i mantık ve fizik gibi ilimlerde otorite saymakta ve ilmi konularda ona güvenmektedir. Onun birçok ilmi alanda öncü olduğunu, İslam filozoflarının onun fikirleri üzerinden telifler yaptığını söylemektedir. İbn Haldun'un felsefeyle ilgili eleştirisi yalnızca metafizik yani ilahiyat alanında olup, mantık ve fizik ile ilgili çalışmalarda felsefeyi reddetmemektedir. Bu alanlarda da Aristoteles'i "muallim-i evvel" olarak görmektedir.

<sup>66</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 951-952.

<sup>67</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 975.

<sup>68</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 1054.

### 1.5.2. *Mukaddime*'de *Sırru'l-Esrâr*

Yukarıdaki başlıkta ele aldığımız üzere İbn Haldun, *Mukaddime*'nin birçok yerinde Aristoteles'ten bahsetmiştir. Aristoteles'e atıfta bulunduğu çoğu yerde onun fikirlerini esas kabul etmiş, onu otorite olarak görmüştür.<sup>69</sup> Konumuzla ilgili olarak yaptığı en önemli atıf ise günümüzde Aristoteles'e ait olmadığı kesinleşmiş olup, İbn Haldun'un döneminde Aristoteles'e atfedilen ve İbn Haldun'un ifadesiyle "içinde umrân ilmine elverişli bir parça bilgi bulunan"<sup>70</sup> *Sırru'l-Esrâr* adlı kitaba dair yaptığı atıftır. İbn Haldun'un umrân ilminin konu ve meselelerini açıklarken ifade ettiği, çalışmamızın giriş bölümünde de aktardığımız, "Adalet Dairesi" olarak meşhur olmuş cümleleri içeren ve tezimizin ana sorununu belirleyen bu bölümü şu şekilde tekrar aktarabiliriz:

Aristo'ya nispet edilen ve öteden beri halk arasında elden ele dolaşan siyaset hakkındaki kitapta (book on politics) da umrân ilmine elverişli bir parça bilgi vardır. Ama bu da tam değildir, delillere dayandırılması meselesinde konuya hakkı olan şey de verilmemiştir. Üstelik başka şeylerle karıştırılmıştır. Aristo bu kitapta, yukarıda Mubezan ve Anuşirevan'dan naklettiğimiz cümlelerle anlatılan manaya işaret etmiştir. Aristo'nun garip bir daireye yerleştiği bu cümlelerin en önemlisi şu sözüdür: "Dünya bir bahçedir, bunun duvarı devlettir. Devlet bir sultandır, sünnet bununla yaşar. Sünnet bir siyasettir, bu siyaseti hükümdar yürütür. Hükümdar bir nizamdır. Ordu onu takviye eder. Ordu bir yardımcı ve destektir, mal ve para onun teminatıdır. Mal bir rızıktır, onu raiyye derler ve toplar. Raiyye kuldur, onu adalet korur. Adalet, kendisiyle ülfet edilen ve sayesinde dünyanın kaim olduğu şeydir ve dünya bir bahçedir." Bundan sonra sözler, tekrar baş tarafa dönmektedir. Sekiz cümleden meydana gelen bu hikemi ve siyasi sözler yekdiğeri ile irtibatlıdır. Son tarafları baş taraflarına dönüşmektedir. Bu suretle baş tarafı belli olmayan bir daire biçiminde birbirine bitişmektedir. Bu sözlere vakıf olduğu için Aristo iftihar etmiş ve bunların faydasının büyük olduğunu belirtmiştir.

Bu kitabın devletler ve mülk bölümündeki sözlerimizi dikkatle inceler, araştırma ve anlama bakımından buna hakkını verirken, sözlerimiz arasında bu cümlelerin tefsirine rastlarsın. Mücmel olan bu cümlelerin tam manasıyla mufassal bir şekilde izah ve en geniş tarzda beyan edildiğini, en açık burhan ve delillerinin ortaya konulduğunu

<sup>69</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 873, 886, 891, 951-952, 975.

<sup>70</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 206-207.

görürsün. Aristo'nun talimine ve Mubezan'ın ifadesine başvurmaksızın Allah bizi buna muttali kılmıştır.<sup>71</sup>

Bu ifadelerde kitabın yanlışlıkla veya kasten Aristoteles'e nispet edildiğine dair bir mana göze çarpmamaktadır fakat yine *Mukaddime*'de bu kitaptan bahsedilen başka bir pasajda ise kitabın uydurma olduğu manasına gelecek ifadeler kullanılmaktadır. Bu pasaj İbn Haldun'un, gaybı idrak eden insan çeşitlerini sıralarken, söz konusu kitapta yer alan "hesabü'n-nim" olarak isimlendirilen bir gruptan da söz ettiği ve bu grubun gaybi bilgi elde etme yöntemini eleştirdiği pasajdır. Bu bölümü şöyle aktarabiliriz:

Onlardan bazı taifeler daha vardır ki, bunlar gaybı bilmek için bir takım kanunlar ortaya koyarlar. Bunların yaptıkları iş birinci neviden, yani ruhani nefsin idraki cinsinden değildir. Batlamyus'un ileri sürdüğü gibi yıldızların tesirlerine dayanan hads ve sezgi türünden de değildir. Arrafların elde etmek için çabaladıkları zan ve tahmin kabilinden de değildir. Bu gibi şeyler akli zayıf olan kişileri avlamak için kurdukları tuzaklardan ibaret olan bir takım mugalatalardır. Bu çeşit şeylerden sadece müelliflerin zikrettikleri ve havassın üzerine düştüğü hususları bahis konusu edeceğim. Bahis konusu edilen kanun ve kaidelerden biri de hesabü'n-nim adı verilen bir hesaptır. Bu hesap Aristo'ya nispet edilen *Kitâbu's-Siyâse (Politics)* isimli eserin sonunda zikredilmiştir. Muharebe eden hükümdarların hangisinin galip, hangisinin mağlup olacağı bu hesapla bilinir.<sup>72</sup>

Bu hesabın nasıl yapıldığını söz konusu kitaptan yaptığı alıntılara göre açıklayan İbn Haldun, açıklamasının sonunda kitapla ilgili şu yargıya varmıştır:

Bütün bunlar ne bir delile ne de bir hakikate dayanmayan gaybı idrak vasıtaları ve yollarıdır. Araştırmacılara göre içinde hesabü'n-nim'in yer aldığı kitap Aristo'ya ait değildir. Zira bu kitapta tahkikten ve delilden uzak görüşler vardır. Eğer köklü bilgilere sahipsen, bu kitabı dikkatle incelemen durumun böyle olduğu hususunda sana şahitlik eder.<sup>73</sup>

*Mukaddime*'nin üçüncü bölümünde yer alan bir başka pasajda ise İbn Haldun'un, kitabın Aristoteles'e ait olması konusunda şüpheli olduğu sezilmektedir:

(Devlet başkanlığıyla ilgili musiki, marşlar, musika hümayun konusunda) Aristo, kendisine nispet edilen *Kitabu's-siyase* isimli eserinde, "Bundaki sır ve hikmet, savaşta düşmanı korkutmaktır. Zira korkunç seslerin, insan ruhu üzerinde dehşetli bir tesiri

<sup>71</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 206-207.

<sup>72</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 312-313.

<sup>73</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 315.

vardır,” demiştir. Yemin olsun ki bu husus savaş alanlarında herkesin bizzat kendi nefsinde bulduğu vicdani bir şeydir, (diğer vicdaniyet ve bedihiyyat gibi her insan bu fikrin doğruluğunu kendiliğinden ve vasıtsız olarak bilir). Aristo’nun eserinde bahis konusu ettiği sebep, eğer gerçekten onun tarafından ileri sürülmüşse, bazı bakımlardan doğrudur.<sup>74</sup>

Öncelikle şunu belirtelim ki pasajlarda *Kitâbü’s-Siyâse* olarak geçen bu eser, şüpheli de olsa Aristoteles’e aidiyetinden bahsedildiği için, akla ilk olarak onun *Politika* eserini getirmektedir. Oysa pasajlarda bahsedilen söz konusu eser, tam adı *Kitâbü’s-Siyâse fî Tedbîri’r-Riyâse* olan ve *Sırru’l-Esrâr* olarak meşhur olmuş eserdir. Çünkü İbn Haldun’un atıfta bulunarak bahsini ettiği konular *Politika*’da değil, *Sırru’l-Esrâr*’da yer almaktadır. Aristoteles’in siyasete dair olan *Politika* eseri ortaçağ İslam dünyasına henüz ulaşmadığı için onun siyaset konusunda kendisine ait olduğu düşünülen *Sırru’l-Esrâr* ile meşhur olması muhtemeldir. Nitekim Hilmi Ziya Ülken, İbn Haldun’un *Politika* eserinden habersiz oluşunu şöyle ifade etmiştir:

Fakat şu ciheti bilhassa zikretmelidir ki, onun bu sahada, yolunu takip etmiş olduğu ne eski ne yeni hiçbir ustadı ve mübeşşiri yoktu. İlk çağ mütefekkirlerine olduğu kadar, İslam aleminin mütefekkirlerine de bağlı değildir. İbn Haldun’a tesir etmesi lazım gelen iki mühim eseri, yani Aristonun “Politik”i ile, Eflatun’un “Republik”ini bilmiyordu.”<sup>75</sup>

O halde bu verilerin yardımıyla İbn Haldun’un Aristoteles ve *Sırru’l-Esrâr* algısı nasıl anlaşılmalıdır? *Mukaddime*’de tespit edebildiğimize göre *Sırru’l-Esrâr*’a dört yerde atıf yapılmıştır, bu pasajları yukarıda vermiştik. Bunlardan ikisi kitap içerisinde bulunan “hesabü’n-nim” konusu ile ilgili, bir diğeri “savaşlarda musiki” ile ilgili, kalan diğeri ise *Sırru’l-Esrâr*’a verilen ilk atıf olan “adalet dairesi” ile ilgilidir. İbn Haldun hesabün-nim ile ilgili olan alıntılarda açık şekilde fikirleri eleştirip bu kitabın Aristoteles’e ait olamayacağını söylerken, diğer ikisinde ise fikirlerin doğruluğunu kabul edip Aristoteles’e ait olup olmama konusunda ise şüpheli olduğunu söylemiştir.

Bu bilgiler ışığında İbn Haldun’un *Sırru’l-Esrâr* hakkındaki düşüncesine dair şu sonuçlara varmaktayız: İbn Haldun Aristoteles’i iyi tanımaktadır. Onun düşünce

<sup>74</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 509.

<sup>75</sup> Hilmi Ziya Ülken - Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, *İbn Haldun* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 122.

sistemine aşına olmuştur ve ona ait olup olamayacak şeyleri tespit edebilmekte, en azından temkinli davranması gereken durumları bilmektedir. Bu nedenle *Sırru'l-Esrâr* kitabındaki içeriğin bir bütün olarak Aristoteles'e ait olmadığına emindir. Öte yandan İbn Haldun, *Sırru'l-Esrâr*'ın üçüncü bölümünde yer alan sekiz cümlelik kısmın (Adalet Dairesi) önemli olduğundan ve kendisinin de *Mukaddime*'de bu cümlelerin açıklamasını yaptığından söz etmektedir. Ayrıca 'savaştaki musiki' ile ilgili yaptığı alıntılarda da yine kitapta yer alan bir fikri övmektedir. O halde İbn Haldun, kitaptaki bazı bölümlerin en azından anlam bakımından Aristoteles'e ait olabileceğini veya ait olmasa bile bu bilgilerin hikemi olarak değerli bilgiler olduğunu düşünmekte; buna karşın bazı bölümlerin ise hem doğru olmayan değersiz bilgiler ihtiva ettiğini hem de Aristoteles'e ait olmayan şeylerden oluştuğunu kabul etmektedir. İbn Haldun'un *Sırru'l-Esrâr* algısının nasıl anlaşılması gerektiğini açıkladığımızı göre artık İbn Haldun'un Adalet Dairesi algısının nasıl anlaşılması gerektiğini araştırabiliriz.

### 1.5.3. *Mukaddime*'de Adalet Dairesi

İbn Haldun, umrân ilminin konu ve meselelerinden bahsetmeden önce, bu yeni ilmin "meselelerini, ilim adamlarının kendi ilimleri ile ilgili delilleri arasında dolaylı olarak bahis konusu ettiklerini" dahası "konu ve gaye itibarıyla bunların umrân ilminin meseleri cinsinden olduğunu" ifade eder.<sup>76</sup> İlimlerde dolaylı olarak ele alınan parçaları aktararak bunların neden umrân ilmi gibi işlev göremediklerini tek tek beyan eder. Adalet Dairesi'ne de bu bölümde yer verir. Ancak o, Aristoteles'e atfedilen *Sırru'l-Esrâr*'daki Adalet Dairesi'nden önce, bu sözlerle aynı manaya gelen iki alıntıya daha yer verir. Bunlardan biri Sâsânî krallarından Behram b. Behram döneminde geçen "Baykuş Hikayesi", diğeri ise Anurşivân'ın adalet hakkındaki meşhur sözleridir. Bu sözler İbn Haldun tarafından, "umrân ilminin meselelerine az çok temas edilmiş" gerekçesiyle *Mukaddime*'ye alınmıştır. Rivayetlerin kaynağı olarak da Mes'ûdî gösterilmiştir.<sup>77</sup> İbn Haldun bu rivayetleri yalnızca aktarmakla yetinmiş üzerine başka açıklama yapmamıştır. Fakat metnin ilerleyen kısımlarında Aristoteles'e atfedilen bir

<sup>76</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 205.

<sup>77</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 206.

kitabta bulunan “bir daireye yerleştirilen”<sup>78</sup> ve Anuşîrvân’dan aktarılan cümlelerle aynı manaya gelen sekiz cümleyi aktardıktan sonra, bu sözlerin hikemi ve siyasi olduğunu söylemiş ayrıca *Mukaddime*’nin “Devletler ve Mülk” bölümünde bunları açıkladığını ifade etmiştir. Yani ilk iki rivayeti değil, sekiz cümleden ibaret olan rivayeti esas alarak hikemi bulmuş ve açıklamıştır. Elbette o bunu yaparken Aristoteles’in talimine ve Mubezânın ifadesine başvurmadığını belirtir<sup>79</sup> ancak her ne kadar tamamlanmamış ve delillendirilmemiş olsa da bu cümlelerdeki maksat ile kendi “Devletler ve Mülk” bölümünün maksadının aynı olduğu mesajını vermektedir.

İbn Haldun’un ifadesi şöyledir:

Aynı şekilde alemdeki hükemeye ait olan ve şurada burada dağınık bir şekilde söylenmiş olan sözlerde de umrân ilminin bazı meselelerine az çok temas edilmiş ve bu sözler bize kadar da gelmiştir. Fakat hükema, yani filozoflar da umrân ilmini tam manasıyla izah etmiş değillerdir.<sup>80</sup>

Bu açıklamadan sonra Mes’ûdî’den yaptığı alıntıyı aktarır:

Mes’ûdî’nin naklettiğine göre aşağıdaki sözler, Mubezan Behram b. Behram’ın “Baykuş Hikayesi” inde söylemiş olduğu sözlerdendir: “Ey hükümdar! Mülkün izzeti sadece şeriat (hukuk, adalet), Allah’ın rızası için iş görmek ve onun emri ve yasakları dairesinde icraatta bulunmakla gerçekleşir. Şeriatın kıvamı ancak mülk ile, mülkün izzeti (devlet işlerini gören) adamlarla, devlet adamlarının kıvamı (maaş, para ve) mallardır. Memleketi mamur hale getirmeden başka mal temin etmenin yolu olmadığı gibi adalet olmadan da memleketi imar etmenin çaresi mevcut değildir. Adalet halk arasına konulmuş bir terazidir. Bu teraziyi Allah koymuş, hükümdarı da ona kayyum ve nezaretçi tayin etmiştir.”<sup>81</sup>

İbn Haldun bu sözlerin geçtiği hikayeyi, “Devletler ve Mülk” bölümündeki “Zulüm Umrânın Harap Olduğunu Haber Verir” faslında yeniden aktaracaktır.<sup>82</sup>

Bu alıntının ardından Anuşîrvân’ın adalet hakkındaki sözlerinden bahseder:

Nuşîrevan’ın aynı manaya gelen sözlerinden: “Mülk ve devlet ordu ile, ordu (para, iktisat ve) malla, mal haraçla, haraç (vergi) devletin imar edilmesiyle, memleketin

<sup>78</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 206.

<sup>79</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 207.

<sup>80</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 206.

<sup>81</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 206

<sup>82</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 549.

mamur hale getirilmesi adaletle, adalet devlet adamlarının (ve memurların) ıslah edilmesiyle, devlet memurlarının (ummal) ıslah edilmeleri vezirlerin istikamet sahibi(doğru ve dürüst şahıslar) olmalarıyla olur. Bütün bunların başı ve esası da hükümdarın, raiyyenin halini bizzat araştırması ve halkı te'dip etmeye muktedir olması ile kabil olur. Hükümdar böyle olursa raiyyeye malik ve hakim olur, onun memlk ve mahkumu olmaz.<sup>83</sup>

Bu örneklerin ardından çalışmamızın esasını oluşturan *Sırru'l-Esrâr*'dan yaptığı alıntıyı aktarır ki bu metni çalışmamızın giriş kısmında aktarmıştık.

İbn Haldun'un verdiği bu rnekler, Adalet Dairesi'nin *Sırru'l-Esrâr*'daki son halinden önce geçirdiği aşamaların farkında olduğunu göstermektedir. Adalet Dairesi'ndeki ifadelerin gelişim sürecinde bu örnekleri belirtmiştik. Bu üç örnekteki ortak mesele "hükümdarlığın nasıl devam ettirileceği" ile ilgilidir. Burada ilginç olan Şey, İbn Haldun'un kendine özgü devlet ve adalet görüşlerini ortaya koyarken neden bu eski fikirleri hikemi bulduğu ve açıklamayı setiğidir. Çünkü aktardığı rivayetlerden ikisi, "eserlerinde tenkit edilen ve sakat olan hususlar çoktur"<sup>84</sup> diye ve "onların iddialarının batıl, nakillerinin asılsız olduğunu görürsün"<sup>85</sup> diyerek eleştirdiği Mes'ûdî'nin kitabında yer alırken; son rivayet Aristoteles'e ait olmadığını tahmin ettiği *Sırru'l-Esrâr* adlı eserde geçmektedir. O halde bu bilgiyi de güvensiz olarak görmesi gerekmez miydi? Bu soruyu bazı görüşlerle destekleyerek cevaplamaya çalışacağız.

Jennifer London'a göre, İbn Haldun burada Tevhidi'nin hikmet düşüncesini benimseyerek bu sözlerin kaynağı ile ilgili sorunu devre dışı bırakır. Tevhidi'nin düşüncesine göre, "bir hikmet kendisine atfedilir"; hikmet, kendi kendisinin kanıtıdır. Hatta Tevhidi'ye göre, diğer birçok söz hatta Peygamberin sözleri bile doğruluğunun garantisi için senet gerektirirken, "hikmetin senedi kendi metnidir." Hikmet diğer doğruluk iddialarının gerektirdiği kanıt olmaksızın tüm zamanları kapsayan bir doğruluk olarak görülür.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 206.

<sup>84</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 159.

<sup>85</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 167.

<sup>86</sup> Jennifer A. London, "The Circle of Justice", *History of Political Thought* 32/3 (Autumn 2011): 445.

İbn Haldun da Adalet Dairesi'ni, kendisinin kanıtı olan bir hikmet olarak görmektedir. Zaten alıntısının sonunda bu sözlerden "...Sekiz cümleden meydana gelen bu hikemi ve siyasi sözler..."<sup>87</sup> diye bahseder. Dolayısıyla İbn Haldun için, bu sözlerin atfedildiği şahıslar tarafından söylenip söylenmediği de tarihsel bir veri olarak önem taşımamaktadır. İbn Haldun için Adalet Dairesi'nin önermeleri, kaynak yönünden değerlendirme gerektiren ifadeler değildir. Ona göre Adalet Dairesi bir hikmettir. Ayrıca bu sözlerdeki adaletin ne olduğunun net olmaması, Adalet Dairesi'ni alıntılayanlar için bu kavramın işlenebilir olmasını sağlamaktadır. Böylece Adalet Dairesi'nden bahseden kişi, bir hikmete dayanarak adalet hakkında kendi görüşlerini söyleyebilir.<sup>88</sup>

İbn Haldun tarafından *Mukaddime*'de çeşitli bağlamlarda kullanılan "hikemi" ifadesi, ilimler tasnifi bağlamında "akli/felsefi" anlamına gelmektedir.<sup>89</sup> İbn Haldun'a göre felsefe, olayların tabiatlarını inceleyen, olayların arkasındaki sebepleri araştıran, konuları ele alırken burhani yöntemi kullanan bir ilimdir.<sup>90</sup> Yani ona göre felsefe, akli/hikemi ilimlerin genel adıdır.<sup>91</sup> Bu doğrultuda İbn Haldun için "hikemi" kavramının, "akli/felsefi" anlamına gelen bir kavram olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hikemi niteliğinden dolayı her ne kadar bu sözler İbn Haldun için felsefi değer taşısa ve hikmet olarak kabul edilse de, bu cümleler ona göre mücmeldir ve delilden yoksundur, tam manasıyla izah edilmemiştir. Çünkü Daire'nin önermeleri bir yönüyle yaygın (meşhur) öncüller olarak kabul edilebilir ve bu nedenle Daire'nin cedeli karaktere sahip olduğu söylenebilir; diğer yönüyle de bu önermeler kimi durumlarda geçmişteki siyasi veya ilmi otoritelere atıfla değerli kabul edilmiş öncüller olarak ele alınabilir ve üstelik siyasetname geleneğine ait olduğunu düşündüren bir tür tavsiye tavrı taşımaktadır ki bu nedenlerden ötürü de Daire'nin hatâbi karaktere sahip olduğu söylenebilir. Her ne kadar önermeler arasında neden-sonuç ilişkisi kurulmaya çalışılmış olsa da bu ilişkinin burhâni olmadığı açıktır. Önermelerin karakterinin daha

<sup>87</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 206.

<sup>88</sup> London, "The Circle of Justice", 445.

<sup>89</sup> Ömer Ali Yıldırım, *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2005), 48.

<sup>90</sup> Yıldırım, *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*, 123.

<sup>91</sup> Yıldırım, *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*, 124.

iyi anlaşılması için Daire’de bir arada verilmiş tanım önermeleri ile unsurların birbiri ile irtibatlandırıldığı önermeleri ayıralım. Böylece önermeleri şöyle gösterebiliriz:

**Çizelge 1.2.** *Mukaddime*’de geçen Adalet Dairesi önermelerinin gruplandırılması.

<b>1. Grup: Tanım Önermeleri</b>	<b>2. Grup: Unsurların İrtibatlandırıldığı Önermeler</b>
Alem bir bahçedir.	Devlet; alemin duvarıdır.
Devlet bir sultadır.	Sünnet; devletle yaşar.
Sünnet bir siyasettir.	Melik; sünneti yürütür.
Melik bir nizamdır.	Ordu; meliki destekler.
Ordu bir yardımcıdır.	Mal; orduyu temin eder.
Mal bir rızıktır.	Reâyâ; malı kazanır.
Reâyâ bir kuldur.	Adalet; reâyâyı korur.
Adalet me’lüftür.	Adalet; alemi kaim eder.

Gruplar halinde gösterildiğinde bu önermelerin, bir ilmin dayandığı tasavvurat ve tasdikât türünden ilksel öncüller gibi görevlendirildiği düşünülebilir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi bu önermeler burhâni çıkarımlar olmadığı için öncül olarak da kabul edilemez. Bu önermelerin bizzat kendileri delile muhtaçtır. Bu noktada İbn Haldun’un iddiası, hatâbi yöntemle ele alınmış siyasi ve toplumsal meseleleri, umrân ilmi kapsamında burhâni yöntemle ele almak ve en açık delillerini ortaya koymaktır.<sup>92</sup>

Tezimizin ikinci bölümünde, İbn Haldun’un Adalet Dairesi’ni açıkladığı ve delillerini ortaya koyduğuna dair iddiasını, hangi ölçüde gerçekleştirebildiğini ele alacağız.

<sup>92</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 207.

## İKİNCİ BÖLÜM

### UMRÂN İLMİ VE ADALET DAİRESİ

Bu bölüm, İbn Haldun'un Adalet Dairesi cümlelerini sıralamasından sonra yaptığı şu açıklamaya dayanmaktadır:

Bu kitabın devletler ve mülk bölümündeki sözlerimizi dikkatle inceler, araştırma ve anlama bakımından buna hakkını verirken, sözlerimiz arasında bu cümlelerin **tefsirine** rastlarsın. Mücmel olan bu cümlelerin tam manasıyla mufassal bir şekilde **izah** ve en geniş tarzda beyan edildiğini, **en açık burhan ve delillerinin ortaya konulduğunu** görürsün. Aristo'nun talimine ve Mubezan'ın ifadesine başvurmaksızın Allah bizi buna muttali kılmıştır.<sup>93</sup>

Bu cümleden anladığımıza göre, İbn Haldun “Devletler ve Mülk” hakkındaki bölümde *Sırru'l-Esrâr* içerisindeki Adalet Dairesi'nde bulunan sekiz önermeye dair, üç işlevi de karşılayan bir çalışma yapmıştır. İlki, bu cümlelerin sözlerinin tefsiri, ikincisi onun mücmel olan cümlelerinin tam bir beyanla tafsili, üçüncüsü ise onun burhan ve delillerinin izahıdır. Bu bölüm Pîrîzâde tercümesinde de benzer lafızlarla çevrilmiştir:

Eğer mülk ü devlet faslında kelâmımızın gereği gibi teemmül olunup ve lâyıkı üzere ma'nâsı fehm olunursa esnâ-yı beyânda bu kelimâtın tefsirine ve icmâlinin tafsiline ve **edille-i katı'a** ile **beyân-ı vâzih** ile meâl ve mefhûmuna vukuf müyesser olur. Cenâb-ı Vâcibu'l-vücûd celle şânühû hazretleri feyz-i cûduyla bizi bu sırr-ı dakika muttali' eyleyip ne Aristo ve ne hukemâ-yı Fûrs ta'lîm ü irşâdına ihtiyâctan berî eyledi.<sup>94</sup>

Umrân ilmi ile devlet arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olması bakımından, “Devletler ve Mülk” bölümünü İbn Haldun'un bu açıklamasına dayanarak incelemeye geçmeden önce, *Mukaddime*'nin tüm bölümlerinde etkisini gösteren umrân ilminin teorik yapısındaki bazı özelliklerden bahsedeceğiz.

#### 2.1. UMRÂN İLMİNİN BURHANİ ÖZELLİKLERİ

Bu başlık, umrân ilmi ile devlet arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olması bakımından önemlidir. İbn Haldun düşüncesinde umrân ve devlet ilişkisi nasıldır?

<sup>93</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 207.

<sup>94</sup> İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Pîrîzâde Mehmet Sâhib, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 161.

Devlet, umrân ilminin konusu mudur, yoksa meselesi mi? Ya da devlet, umrânı bir varlık olarak ortaya çıkaran suretlerden midir? Bu soruları cevaplayabilmek için bir ilim olma bakımından umrân ilminin burhani unsurları tespit edilmelidir.

### 2.1.1. Umrân İlmi'nde Konu, Mesele ve İlkeler

İbn Haldun, vakıa ve haberlerin birbirinden ayrılması için sıhhatli bir kıstas olarak takdim ettiği *Mukaddime*'nin içeriğinin müstakil bir ilim olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasının dayanağı, kitaptaki bilgiler bütününe yüklendiği belli bir konu ve meselelerin varlığıdır. Bu hususu ilk kez ortaya koyan Aristoteles, *İkinci Analitikler* adlı eserinde “bir bilgiler kümesinin bilim olmasının ne anlama geldiğini sorgular. Meşşai felsefe esas itibarıyla bu eserde ortaya konan bilim anlayışı üzerine kuruludur.” İslam felsefesinde burhan yöntemini ilk olarak tesis eden filozof ise, Fârâbî'dir. “O, *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserinde Meşşai bilim düşüncesini özlü bir anlatımla ortaya koyar.”<sup>95</sup> Bu eser doğrultusunda ele alınacak olursa, Aristotelesçi anlamda bir bilimin şu üç hususta belirlenmiş olması gerekmektedir: Konular, meseleler ve ilkeler.

**1- Konu:** Söz konusu ilim tarafından araştırılıp incelenen, hükümleri ortaya çıkarılan şeydir. İlmin konusu, sadece o ilme özgüdür ve unsuru olduğu ilim dâhilinde ispatlanmaz. Bir ilmin konusu, “zati arazlarının kendisi için var olduğu ve o ilimde incelenen meselelerin belli bir nispet tarzıyla kendisine nispet edildiği şeydir.” bu doğrultuda konular üç sınıftır: “Bunlardan birincisi, konuların tanımlarında alınan şeylerdir; ikincisi, sanatın konularının türleridir; üçüncüsü de o konular için mevcut olan zati arazlardır.”<sup>96</sup>

**2- Meseleler:** Söz konusu ilimde “kanıtlanacak şeylerdir.”<sup>97</sup> Başka bir ifadeyle, bir ilimde kuşkulu olan ve hakkında burhan getirilmeye ihtiyaç duyulan önermelerdir. Bu önermelerin “yüklemi bilim dalının konusunun, konunun türlerinin veya arazlarının zatî arazları olan bir önermedir. Zatî arazlardan oluşan bu yüklemelerin konularına aidiyeti şüphelidir ve bunun ispatı bu bilim dalı içerisinde yapılır ki, sorun

<sup>95</sup> Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 1. Baskı (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 40.

<sup>96</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, 5. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 36.

<sup>97</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

(mesele) kavramı bu aşamada ortaya çıkmaktadır.” Bu önerme formundaki meselelerin özneleri de ilmin konusunun, konusunun türünün veya konusunun arazlarının zati arazi olmalıdır. Yani meseleleri oluşturan önermelerin ilmin konusuna ilişkin zati arazlardan oluştuğunu görüyoruz. Zati araz; nesnenin özüne veya cinsine özgüdür ve nesnenin özünün veya cinsinin bunlardan yoksun kalması imkânsızdır.<sup>98</sup>

**3- İlkeler:** Söz konusu ilimde “kanıtlanması mümkün olmayan öncüllerdir.”<sup>99</sup> İlmin meseleleri bu öncüller vasıtasıyla kanıtlanır. Bu öncüller kendiliğinden açık olması nedeniyle veya ancak daha üst bir bilimde kanıtlanabilecek kadar yüksek olması nedeniyle yahut da ancak daha alt bir bilimde kanıtlanabilecek kadar basit olması nedeniyle o bilimde kanıtlanmazlar.<sup>100</sup> Ömer Türker’e göre ise bir kısır döngüye düşmemek için ilkeler, öncülü açıklayan meselenin açıklamasında kullanılmamak kaydıyla, bizzat o ilimde açıklanır.<sup>101</sup>

İlmin incelediği konunun ve dayandığı ilkelerin ilmin içinde ispatlanmadığı, ilmin içinde yalnızca ilme ait meselelerin ele alınıp incelendiğini ve ispatlandığını görüyoruz. İbn Haldun da bazı istisnalarla birlikte bu tasnife uygun olarak ilmini inşa etmiştir. Umrân ilmine dair unsurları şöyle gösterebiliriz:

1- Konu: “Beşeri umrân ve insani içtimadır.”<sup>102</sup>

2- Meseleler: “Arda arda umrânın zatına lahık olan hallerin ve arazların beyan edilmesidir.”<sup>103</sup> Bu anlamda onun bölümler içinde ele aldığı tüm önerme halindeki başlıklar mesele olarak görülebilir.

3- İlkeler: İbn Haldun bu önermelere doğrudan işaret etmemektedir, ancak Câbirî ve Ömer Türker yaptıkları çalışmalarda bu ilkelerin, umrân ilminin bahislerine başlarken sıralanan altı adet mukaddime olduğunu düşünmektedirler. Çünkü bu

---

<sup>98</sup> Yusuf Daşdemir, “İbn Sina Mantiğında Burhani Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 55 (2012): 222.

<sup>99</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

<sup>100</sup> Daşdemir, “İbn Sina Mantiğında Burhani Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, 222.

<sup>101</sup> Ömer Türker, “Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15 (2006): 37.

<sup>102</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 204.

<sup>103</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 204.

bölümler fasıl değil “mukaddeme” olarak isimlendirilmiştir.<sup>104</sup> Umrân ilminin ilkeleri, “salt varsayımlar olmadığından, onun meseleleri ile ilkeleri arasındaki ilişki de salt mantıksal bir ilişki değildir.” İlkeler ile meseleler arası ilişkinin zeminini, “ilkelerdeki kesinliklerle meselelerdeki kuşkuların giderilmesi ya da kapalılıkların açıklığa kavuşturulması” oluşturur. Böylece, “ilkeler ya umrân ilminde kanıtlanabilir ya da başka bir ilimde kanıtlanmış öncüller olarak; meseleler ise, umran ilminde kanıtlanacak şeyler olarak onun konusuyla irtibatlı hale gelir.”<sup>105</sup> Bu doğrultuda umrân ilminin ilkeleri şöyle sıralanabilir:

1- “İnsani içtima (umrân) tabiidir.” İlkenin izahı: İnsan gıdasız yaşayamaz. Muhtaç olduğu gıdayı ve savunma gücünü tek başına elde edemez. Böylece başka insanlarla bir arada yaşaması gerekir. “İnsani mülk (devlet) tabiidir.” İlkenin izahı: İnsan saldırgandır. İnsanları birbirine karşı koruyacak otoriteye ihtiyaç vardır.

2- “Beşeri umrân yeryüzünün bazı yerlerinde bulunur.” İlkenin izahı: Coğrafi verilere göre dünyanın her yeri insanın yaşamasına uygun değildir.

3- “Yeryüzünde umrânın oluşumu, iklimin insan üzerindeki tesirine bağlıdır.” İlkenin izahı: Mutedil olmayan iklim bölgelerinde yaşayan insanlar ilimler, sanatlar, mülk bakımından ve dolayısıyla umrân bakımından da eksiktir.

4- “Yeryüzünde umrânın oluşumu, iklimin insanın ahlakı üzerindeki tesirine bağlıdır.” İlkenin izahı: Sıcak hava insanda gevşemeye neden olur.

5- “Yeryüzünde umrânın oluşumu, mutedil iklimlerdeki toprağın bolluk ve kıtlık bakımından farklı olmasına bağlıdır.” İlkenin izahı: İnsanların gıda ve maişetlerindeki çeşitlilik, onları bedeni ve ahlaki olarak farklılaştırır.

---

<sup>104</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Asabiyet ve Devlet*, trc. Muhammet Çelik, 1. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 127; Türker, “Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, 38-39.

<sup>105</sup> Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi - İbn Haldûn’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 61.

6- “Fıtrat veya riyazet ile gaybı idrak eden insanlar vardır.” Bunlardan bazıları umrânın oluşumunda etki sahibi olabilir. İlkenin izahı: İnsan nefsinin, beşeriyetten sıyrılarak, onun üstündeki ruhaniyete geçme istidadı ve kabiliyeti mevcuttur.<sup>106</sup>

Bu sistem dikkate alındığında, “devlet” kavramının umrân ilminde oldukça merkezi bir kavram olduğunu görüyoruz. Devlet ilk olarak, insanın tabii bir özelliği olan otorite ihtiyacında ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak, beşeri içtimanın bir özelliği olan korunma ihtiyacının gelişmiş bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Son olarak ise umrânın zati arazlarından biri olması dolayısıyla, umrân ilminin ana meselelerinden olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde umrân ile devlet arasında, ilmin unsurları bakımından meydana gelen ilişkiden daha farklı bir ilişki olmalıdır. Bu ilişki İbn Haldun’un başka bir ifadesinde ortaya çıkmaktadır.

### 2.1.2. Umrân İlmi’nde Madde-Suret Açısından Umrân-Devlet

İbn Haldun’un umrân-devlet ilişkisini ve ictimâ-asabiyet ilişkisini açıklarken kullandığı ifadeler, ilmin dayandığı yöntemi anlamak açısından oldukça önemlidir. O, umrân ve devlet ilişkisini şöyle açıklamaktadır: “Sultanın ve devletin hali, **umrânın bir suretidir. Umrânın maddesinin** bozulmasıyla zaruri olarak **sureti de** bozulur.”<sup>107</sup> İctima ve asabiyet arasındaki ilişki için ise şöyle söylemektedir:

İctima ve asabiyet, oluşma durumundaki bir şeyin mizacı mesabesindedir. Oluşma halindeki bir şeyde mevcut olan unsurlar kuvvet ve üstünlük bakımından birbirlerine denk olsalar, mizaç o şeyin vücuda gelmesini sağlamaz. O halde mutlaka unsurlardan birinin öbürlerine galip gelmesi icap eder. Aksi halde tekvin tamamlanmaz, oluşum gerçekleşmez. Asabiyette galibiyetin şart kılınmasının sırrı ve hikmeti de budur.<sup>108</sup>

Bilindiği üzere İbn Haldun’un kullandığı bu kavramlar, kendi ürettiği orijinal kavramlar değildir. Madde, suret ve mizaç kavramları felsefi düşünce açısından bir geçmişe sahiptir. “Felsefi düşünce açısından suret kavramı, temelde birlik-çokluk ve bunların gereği olarak süreklilik-değişim sorunlarına bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkar.” Dolayısıyla suret, bir yönüyle “zaman içerisindeki değişim sırasında

<sup>106</sup> Bu altı ilkenin bulunduğu bölüm, Süleyman Uludağ tercümesinde “Genelde Beşeri Umrân” adıyla birinci bölüm olarak yer almıştır; bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 213-320.

<sup>107</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 549.

<sup>108</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 339.

değişmeden kalarak bir şeyi ne ise o yapan sürekli ve birlik kazandırıcı bir öge” olarak karşılık bulur. Bir başka yönüyle ise, “genel olarak varlık özel olarak da cisim olma noktasında ortak şeyleri birbirinden ayırt ederek türsel çeşitlenmeyi sağlayan ilkeyi oluşturur.”<sup>109</sup> Suretin bu anlamlarından ilki Platon felsefesinden, ikincisi ise Aristoteles felsefesinden gelmektedir. Kısaca ifade edilecek olursa, Aristoteles’e göre suret *fiile*, madde ise *kuvveye* karşılık gelmektedir ve maddenin suret alışı hareket merkezlidir. Aristoteles’in madde-suret düşüncesi, oluş-bozuluşu açıklamaya yöneliktir. İbn Sina’da (ö. 428/1037) ise, maddenin suret alışı varlık merkezlidir, yani madde-suret düşüncesi varlığı açıklamak içindir.<sup>110</sup> Bu bağlamda İbn Sina hem varlıkların oluşumu hem de değişim ve gelişimini açıklamak için madde-suret düşüncesinden yararlanmıştı. Bu doğrultuda biz, İbn Haldun’un madde-suret kavramlarını kullanırken Aristoteles’in değil, İbn Sina’nın bakış açısından yaralandığını düşünüyoruz. Çünkü İbn Haldun, umrâni varlıkları yalnızca oluş-bozuluş yani hareket ile değil, varlığa gelişleri, oluşumları bakımından da incelemeye tabi tutmaktadır. İbn Haldun’un madde-suret nazariyesi temelli umrân incelemesinin ele alınışına geçmeden önce, İbn Sina’nın madde-suret nazariyesi ile ilgili görüşlerinden bahsetmemiz yerinde olacaktır.

İbrahim Halil Üçer çalışmasında, İbn Sina’nın suret kavramını on bir farklı anlamda kullandığını ortaya koyar. İbn Sina’nın varlık ve hakikat bakımından cevher olarak kabul ettiği maddeye veya bileşiğe ilişkin suretlere dair olan suret anlamları bizim inceleme alanımızı oluşturur. İbn Sina’nın cevher olarak kabul ettiği üç suret anlamı vardır: **1) Heyulaya Bitişik Olan Maddenin Sureti:** “Konusunun parçası olmayan ve heyulaya ilişerek onu bilfiil bir tür haline getiren suret.” Bu suret ilk maddeye ilişerek basit cismi ortaya çıkaran surettir. **2) Cisme Bitişik Olan Maddenin Sureti:** “Konusunun parçası olmayan ve kendinde bilfiil fakat surete nispetle bilkuvve cisme ilişerek onu bilfiil hale getiren suret.” Bu suret bir cisme ilişerek bileşik cismi ortaya çıkarır. **3) Bileşiğin Sureti:** “Bulunduğu şeyin maddeyle birlikte parçası olan

<sup>109</sup> İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13.

<sup>110</sup> Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 443.

ve onu türün bir üyesi haline getiren suret.”<sup>111</sup> Bileşik cisme ilişerek tür suretlerini ortaya çıkarır.

İbn Haldun’un felsefi terminolojiden alıp kendi sisteminde kullandığı bir diğer kavramın “mizaç” kavramı olduğunu söylemiş ve ilgili pasajı yukarıda vermiştik. Bu doğrultuda mizaç kavramının İbn Sina felsefesindeki mahiyeti de kısaca belirtilmelidir. Mizaç, “unsurun/elementin (hatta cismin) doğal durumunda değişiklik meydana getiren bir şeydir. Fakat değişikliğin gerçekleşebilmesi için, unsurların yan yana bulunması ve birbirlerine “zıt” niteliklere sahip olması gerekmektedir”<sup>112</sup> Başta dört unsur olmak üzere “tabiattaki unsurlar “varlık oluşturmak” için bir araya geldiklerinde, zıt özellikleri kanalıyla karşılıklı etkileşime girerler. Onlardan her biri bir taraftan suretiyle fiilde bulunurken, diğer taraftan da maddesiyle infiale uğrar. Bu fiil ve infial durumu, ya biri diğerine baskın gelip onu kendi cevherine dönüştürünceye kadar devam eder ki bu durumda galip unsurda bir oluş diğerinde ise bir bozulmuş gerçekleşmiş olur, ya da biri diğerinin niteliğini, fiil ve infialin kendisinde karar kılacağı bir hale dönüştürünceye kadar devam eder. “Eğer süreç bu şekilde, zatî/özel suretler bozulmaksızın niteliksel bir değişimle sonuçlanırsa”, ortaya çıkan yapı “mizaç” olarak isimlendirilir.<sup>113</sup> Mizacın oluşum süreci tamamlandığında, gerekli nitelik ortaya çıkar ve unsurlar türsel suretler için hazır hale gelmiş olur.<sup>114</sup>

Bu açıklamalardan sonra İbn Haldun’un cisimlerin oluşumu ile ilgili bu nazariyatı, umrânın ve devletin oluşumu meselesine nasıl uyarladığını gösterebiliriz. İbn Haldun, umrân ilmindeki “**insan**” unsurunu, tabiat ilmindeki “**basit cisimler/unsurlar/heyula**” mukabilinde kullanır. Tabiat ilminde dört adet unsurun (ateş, su, toprak, hava) oluşturduğu “**tabiat**” ise umrân ilminde “**insani içtima**” olarak karşılık bulur. Bunlar **bedevi** ve **hadari kavim** olarak iki adettir. Tabiat ilminde unsurlar madde-surettten oluşurlar. Aynı şekilde umrân ilminde de hadari ve bedevi olarak tespit ettiğimiz unsurların madde ve suretleri vardır. Bu unsurların maddesi **insan**, suretleri ise **ictimadır**. Burada kullandığımız suret kavramı, “**heyulaya bitişik**

<sup>111</sup> Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 65.

<sup>112</sup> İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2012), 22-23.

<sup>113</sup> Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*, 35.

<sup>114</sup> Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*, 36.

**suret**<sup>115</sup> anlamındadır. Basit cisim mukabilindeki insani ictimayı oluşturan bu unsurlar bilfiil olmalarına rağmen, kabul edecekleri surete nispetle bilkuvvedirler. Yani unsurlar, tüm cisimlerin maddesi durumundadırlar. Bu maddeye “**cisme bitişik suret**”in<sup>116</sup> yerleşmesiyle cisim haline gelirler. Bu, tüm cisimlerin ortak olduğu surettir. Bu anlamdaki suret cisimlerdeki tek bir tabiata işaret eder. İbn Haldun’un bu cisimlik suretine mukabil olarak umrân ilminde kullandığı kavram, “**asabiyet**” kavramıdır. İbn Haldun bu kavramı “yardımlaşma ve dayanışmaya vesile olan duygu”<sup>117</sup> olarak tanımlar. Asabiyet; kavim, nesep, kabile, mülk, devlet gibi tüm ictimai cisimlerde ortak surettir. Cisme bitişen suret mukabilindeki asabiyet suretinin insani ictima unsuruna suret olmasıyla “asabiyet cismi” meydana gelir. İbn Haldun, asabiyet sureti almış olan insani ictima unsuruna da “asabiyet” demektedir. Ancak bu cisim, cisme bitişik suret bağlamında diğer asabiyetlerle ortak olduğu için henüz varlık âleminde bir tür oluşturmuş değildir. Başka bir deyişle, kendisine yerleşen bir ‘tür sureti’ vasıtasıyla belirli bir tür olarak fiziki âlemde yer edinebilecek bir durumda değildir. Beşeri umrân’ın duyulur âlemde tam manasıyla oluşması için ‘tür suretine’ ihtiyacı vardır. Bu aşamada, yukarıda bahsedilen “mizaç” kavramının işlevi önemlidir. “İbn Haldun ictima ve asabiyeti, doğal nesnelere mizaca benzetir. Doğal nesnelere mizacın oluşması için bir araya gelen unsurlardan birinin diğerlerine baskın olması gerekir. Çünkü bütün unsurlar eşit olduğunda mizacın birliği sağlanamaz. Bunun gibi asabiyet de bir araya gelen insanların hakiki birlik sahibi bir topluluk oluşturabilmesi için insan unsurlarından birinin veya bir kısmının diğerlerine baskınlığını gerektirir.”<sup>118</sup> Yani asabiyet suretiyle bilfiil hale gelmiş olan ictimai cisimler - kısaca asabiyetler- tür suretlerini alıp türleri oluşturabilmeleri için, birbirleri ile fiil- infiial ilişkisine girmeleri gerekecektir. Bu etkileşimde galip asabiyet ve mağlup asabiyetler oluşacak ve böylece ‘galibiyet’ mizacında bir araya gelerek tür suretlerini almak için hazır hale geleceklerdir. Böylece ‘beşeri umrân’ın türlerini oluşturacaklardır. Mizacı galibiyet ile nitelenen ‘beşeri umrân’, “**Bileşiğin sureti**”<sup>119</sup> veya ‘**tür sureti**’ olarak

<sup>115</sup> Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 67.

<sup>116</sup> Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 67.

<sup>117</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.

<sup>118</sup> Ömer Türker, “İbn Haldun Düşüncesinde Süreklilik ve Değişkenlik Bağlamında Mülkün Tabiatı”, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 1/(1) (2016): 126.

<sup>119</sup> Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 67.

isimlendirilen suretleri alır ve umrân bu türler ile varlık aleminde görünür. Bu türler **kabile, mülk ve devlettir**. Yeni suretler alma bakımından bu türler de bilkuvve haldedirler ve aralarındaki imtizaç süreklilik halindedir.

**Çizelge 2.1.** Umrân ilminin madde-suret nazariyesine dökümü.

Heyula	Heyulanın Sureti	Cismin Sureti	Bileşiğin Sureti (Tür Suretleri)
İNSAN (madde)	İCTİMA	ASABİYET	KABİLE MÜLK DEVLET
BEDEVİ VE HADARİ KAVİMLER (madde)			
UMRÂN (madde)			

İbn Haldun’un yöntemine göre devlet; umrânın bir türü, nihai gayesi yani suretidir. Dolayısıyla umrân ilminin gayesi de “devlet fenomenini” açıklamaktır. Bu iddiayı İbn Haldun’un ifadeleri de desteklemektedir. Örneğin, *Mukaddime*’nin önsözünde zahiri tarih ilmine ve tarihçilere yönelik İbn Haldun’un eleştirilerinin ana teması, “tarih ilminin umulan faydayı sağlayamamasıdır.” Örneğin, hükümdarlar ve devlet adamları bu ilmi öğrenme konusunda birbiri ile yarışırılar ancak bu ilmi anlama hususunda cahiller ile eşit olurlar. Tarihçiler yalan haberler ile sahih haberleri ayırmaktan aciz kalırlar. Kendi dönemdeki haberleri nakletmekle yetindiler. Vakaların ve ahvalin sebeplerini mülhaza etmediler. Bir devleti anlama işine giriştikleri zaman yalnızca haberleri sırayla yazdılar. Devletin başlangıcının, yükselişinin, duraklayışının illetlerini anlayamadılar.<sup>120</sup> Bu eleştirilerden sonra, tarihten umulan faydayı sağlayan bir eser yazdığını ifade eden İbn Haldun, eserin özelliklerinden bahsederken şöyle söyler:

Bu eserde, devletlerin ve umrânın evveliyetine ait illetleri ve sebepleri ortaya koydum.  
... Bu eserde, umrânın ve medenileşmenin hallerini, zati arazlardan olmak üzere insan

<sup>120</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 157-160.

topluluklarına arız olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar, olan şeylerin illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sahiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana tarif edecektir.<sup>121</sup>

Bu ifadeler umrân ilminin ana meselesinin devlet ve devletin halleri olduğunu desteklemektedir. Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken de şu açıklamalarda bulunmuştur:

Fakat cemiyetler aynı zamanda siyasî heyetlerdir. Onlar coğrafi bünyelere ve zümre iktisadına inzıam eden siyasî teşkilât halinde Devletleri vücade getirirler. Bütün hayatınca bir Devlet adamı olan İbn Haldun, dikkatini bilhassa bu vâkıalar üzerine çevirdi, onlar hakkında umumî bir nazariye yapmaya çalıştı. Hâkimiyetin menşei ve onun mekân ve zamanda yayılışını araştırdı. Hattâ hâkimiyetlerin tekâmülünü hulâsa eden bir kanun ifadesine bile çalıştı.<sup>122</sup>

İbn Haldun “Devletler ve Mülk” bölümünde Adalet Dairesi’nin tefsir, tafsil ve izahını yaptığını beyan ettiğini yukarıda aktarmıştık. Bildiğimiz üzere tefsir, kısaca açıklamak demek olup; tafsil, detaylandırmak anlamına gelmektedir. İzah ise; nedenlerden bahsederek ispatlama olarak anlaşılır. İbn Haldun Adalet Dairesi cümleleri üzerinde bu fiilleri uygularken yeri geldikçe kavramları tefsir etmiş, yeri geldikçe mücmel olan cümleleri ve kavramları açıklamış, yeri geldikçe de ifadelerin izahını yapmıştır. Şimdi Adalet Dairesi’nin umrân ilminde nasıl tefsir edildiğini tek tek önermeler halinde inceleyelim.

## 2.2. ADALET DAİRESİ’NİN TEFSİRİ, TAFSİLİ VE İZAHİ

İbn Haldun’un ifadeleriyle yola çıkarak umrân ilmi kavramlarının madde-suret nazariyesi kalıbına dökülmesiyle bir ictimai cisim olan asabiyetin üç farklı tür suretiyle var olduğunu tespit etmiş ve bu türleri; kabile, mülk ve devlet olarak belirlemiştik. Bu doğrultuda umrân ilmindeki Adalet Dairesi tefsirinin; bu üç türün uzantısı olarak, üç toplumsal düzeyde yapıldığını söyleyebiliriz. İlki Bedevi umrân düzeyinde, ikincisi Mülk düzeyinde üçüncüsü ise Devlet düzeyindedir.

<sup>121</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 161.

<sup>122</sup> Ülken - Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, 125.

### 2.2.1. Bedevi Umrân Düzeyinde Adalet Dairesi'nin Burhani İzahı

Adalet Dairesi'nin kullandığı kavramlar, umrân ilminde kullandığı yöntem gereği tedrici bir şekilde ortaya çıkar. Daire'de kullanılan her bir kavramın karşıladığı yapı, bedevi umrân düzeyinde oluşmuştur.

**Âlem bir bahçedir, adalet ile kaim olur: Umrânın Husulü**<sup>123</sup>: İbn Haldun, “Genelde Beşeri Umrân” adını verdiği bölümde, umrânın oluşumunu temellendirebilmek için yeryüzünün bazı özelliklerinden bahseder.<sup>124</sup> Bu özellikler, yeryüzünün bazı yerlerinde umrânın varoluşunu etkilerken, bazı yerlerde umrânın niteliğini etkiler. Bunu biraz daha açarsak insan yaşamına elverişli olmayan aşırı sıcak ve soğuk iklimlerde umrân oluşmazken; gıdalanma ve barınma bakımından bolluk-kıtlık gibi farklı özellikleri olan iklimlerde oluşan umrânlar birbirinden farklıdır. Yine, aynı bölümün ilk mukaddimesinde umrânın kurucu nedenlerinden biri de insanın kendini vahşi hayvanlara karşı savunma ihtiyacı<sup>125</sup> olarak gösterilmiştir. Buna göre İbn Haldun'a göre **umrânın** oluşmasının temel nedeninin, *insanın doğaya karşı güçlenme çabası* olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü umrânın diğer kurucu unsuru olan beslenme ve barınma ihtiyacı da insanın canlılık özelliklerindedir. İnsan tek başına gıda elde edemeyeceği için canlılığını kaybedebilir; bu doğrultuda gıda temini için bir araya gelerek umrân oluşturulması da insanın doğaya karşı mücadelesi kapsamındadır.

Bu mücadeleden dolayı İbn Haldun tarafından insani içtima zaruri kabul edilir<sup>126</sup> ve böylece âlemin umrânı tamamlanır.<sup>127</sup> Âlemde umrân hâsıl olunca, insani içtimalar maişetlerine göre nitelik kazanırlar. Âlemde, Bedevi ve hadari kavimler<sup>128</sup> ile vahşi Arap kavimler<sup>129</sup> tabii olarak var olurlar. Umrân ilmine göre, âlemde umrân özelliği gösteren grupların maişetlerine göre sınıflandırılması şöyle gösterilebilir:

---

<sup>123</sup> Adalet Dairesi'nin “alem” unsuruna dair umrân ilmi doğrultusunda yapılan bu açıklama, üç toplumsal düzeyde de ortak olduğundan mülk düzeyindeki ve devlet düzeyindeki açıklamalarda yeniden ele alınmayacaktır.

<sup>124</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 213-275.

<sup>125</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 214

<sup>126</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 213-214.

<sup>127</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 215.

<sup>128</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 323.

<sup>129</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 324.

Çizelge 2.2. Maişetlerine göre umrânın sınıfları.<sup>130</sup>

UMRÂN			
BEDEVİ KAVİMLER		HADARİ KAVİMLER	
VAHŞİ KABİLELER	ŞEHİRLİLERE MAĞLUP OLAN KIRSAL KABİLELER	OTORİTE ALTINDA BULUNAN ŞEHİRLİLER	MÜLKÜ ELE GEÇİRMİŞ OLANLAR

**Devlet bir sultadır, âlemin duvarıdır: Kabile Otoritesi:** İbn Haldun için otoriteye olan ihtiyaç insanın hayvani tabiatından kaynaklanır. İnsanlar bu tabiatları gereği birbirlerine karşı saldırı ve haksızlık yaparlar.

Yabani hayvanların tecavüzlerini defetmek için imal edilmiş olan silah, insanlardan gelen tecavüzleri defetmeye kâfi değildir. Çünkü aynı silah diğer insanların hepsinde mevcuttur. Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek başka bir şeye ihtiyaç vardır. Bu kendileri dışında bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrak ve ilham itibarıyla insanlardan eksiktirler. O halde bahis konusu vazi' insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vazi' insanlar üzerinde bir galebesi sultası, kahir eli ve üstün bir hakimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki bir kimse diğeri tecavüz edemesin.<sup>131</sup>

Görüldüğü üzere umrân ilminin ilkesinde otoritenin gerekliliği, insanların birbirine karşı olan saldırı ve haksızlıklarını engellemek için, yani insanların maslahatı için gereklidir. Dolayısıyla devlet tabii olarak ortaya çıkmaktadır. Hadari yaşamda, bir kişinin diğeri hakkına el uzatmasına -validen gelen zulüm haricinde- devlet ve idareciler mani olur.<sup>132</sup> Bedevi yaşamda ise diğeri hakkına el uzatılmasına kabilenin ileri gelenleri mani olur.<sup>133</sup> Yasaklayıcı güç olarak tanımlandığında bedevi umrân düzeyinde devlet, kabile otoritesidir.

<sup>130</sup> Bu tablonun içeriğinin düzenlenmesinde Câbirî'nin tasnifinden yararlanılmıştır; bkz. el-Câbirî, *Asabiyet ve Devlet*, 177-196.

<sup>131</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 215.

<sup>132</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 333.

<sup>133</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.

**Sünnet bir siyasettir, devlet ile yaşar: Asabiyet:** Kabile sisteminde devletin, kabile otoritesi şeklinde açıklanması, bunun içinde yaşayacak olan sünnetin İbn Haldun'un geliştirdiği temel kavram olan "asabiyet" olduğunu göstermektedir. Asabiyet mefhumu insandaki gıdalanma ve korunma tabiatından dolayı toplulukları/kavimleri oluşturmuş olan yardımlaşma duygusunun kabile otoritesi içinde yasal hale gelmiş şeklidir. "Otorite altında bulunmaları hadarilerin metanetlerini ve mukavemet kabiliyetlerini yok edeceğinden" bu duygu onlarda körelecektir<sup>134</sup> ve yerini devlet düzeyindeki siyasete bırakacaktır. Buna mukabil, "bedeviler daha cesurdurlar."<sup>135</sup> Böylece bu topluluklardan hangisinin asabiyet yönünden daha güçlü olduğu ortaya çıkar: "Badiyede ikamet etmek, asabiyet sahibi kabilelerden başkası için mümkün olmaz."<sup>136</sup> Çünkü hadari yaşam her ne kadar insanın metanet ve mukavemetini yok etse de bunun yerine ona şehirdeyken tehlikelere karşı güvende olma rahatlığını verir. Bedevi yaşam ise tabiatı gereği hayatta kalabilmek için ancak cesur olmayı ve hatta bir başkasının hayatta kalabilmesi için de cesur olmayı gerektirir. Çünkü ictimanın devamı için başkalarının da hayatta kalması gerekir. İşte bu başkası için de cesaretli olabilme özelliği ancak asabiyet duygusu güçlü olan kabileler için mümkün olabilir. Yardımlaşma duygusunun asabiyet duygusuna dönüşmesi için kişiler arasında nesep, vela veya hılf bağının olması gerekir.<sup>137</sup> En güçlüsü nesep bağıyla oluşan asabiyet duygusudur. Nesep bağı güçlü olan kabilenin asabiyetine, vela ve hılf bağıyla dâhil olmak isteyen çok olur. Bu nedenle sarıh nesep, sadece çöllerdeki vahşi Araplarda ve onlar hükmündeki toplumlarda bulunur, diğer tür toplumların nesepi ise karışmıştır.<sup>138</sup> Kabile dayanışması şeklinde yürütülen böyle bir asabiyet ve nesep siyaseti, riyaseti meydana getirecektir.

**Melik bir nizamdır, sünneti yürütür: Riyaset:** Bir kabilenin tüm boy ve kolları genel neseptir. Bir oba veya aileden gelmek ise özel neseptir. Kabilenin bütünü asabiyet ile birbirine bağlıyken, içindeki özel nisaptakilerin birbirlerine bağlılığı daha fazladır. Bu nedenle özel nesepten kaynaklanan asabiyet çok daha güçlüdür. O halde

---

<sup>134</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 330-331.

<sup>135</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 326-330.

<sup>136</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 333.

<sup>137</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.

<sup>138</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 336-337.

kabilede meydana gelecek olan riyaset de ancak asabiyesi diğer özel neseplere göre daha güçlü olan bir özel nesepten çıkabilir ve riyaset hep bu özel nisapta sürüp gider. Çünkü riyaset ancak galibiyet ile meydana gelir.<sup>139</sup> Velayetle veya anlaşma ile bir asabiyeye dâhil olanların aile ve şerefleri kendi nesepleriyle değil efendilerinin nesepleriyle mevcuttur.<sup>140</sup> Bu nedenle asabiyet sahibi olanlara reis olmak, onların nesebinden olmayanlar için mümkün değildir.<sup>141</sup> Kabile düzeyinde melik, kabile içindeki diğer neseplere galip gelerek asabiyetin sahibi haline gelen özel nesepteki en güçlü ferдин reisliği olarak açıklanır. Bu durumda riyasetin hadari kavimlerden çıkamayacağı da açıktır.

**Ordu bir yardımcıdır, meliki destekler: Kabile Gençleri:** Bedevi kabilelerde konakladıkları yerlerin savunulması ve korunması, aşiret içinde cesaretle meşhur olan gençlerden ve bahadırlardan oluşan koruyucu güçtür. Fakat tek bir nesep ve asabiyet mevcut olmadıkça onların savunma ve korunma faaliyetleri sadakatle ifa edilemez. Çünkü onların şevket ve kudretleri bu sayede kuvvetlenir ve kendilerinden korkulur hale gelirler.<sup>142</sup> Dolayısıyla kabilevi toplumlarda kabile üyelerinden ayrı bir askeri güç yoktur. Asabiyet duygusuyla birbirine bağlanan kabile üyeleri, aynı zamanda ordudur. Böyle bir ordu halkı ancak bedevi hayat yaşayan bedevi kabilelerde mevcuttur. Hadarileri dış saldırılardan devlet ve şehrin surları korur.<sup>143</sup>

**Mal bir rızıktır, ordunun teminatıdır: Maişetler ve Gasb ile Elde Edilen Mallar:** Mal kabilenin devamlılığı için gerekli bir unsurdur. Bedevi kabilelerden yerleşik hayat yaşayanların yani şehirlilere mağlup olanların maişetleri, tarım ve hayvancılıktır. Bedevi kabilelerden göçebe olan yani vahşi olan kavimler ise maişetlerini davar, sığır ve deve gibi yayılan hayvanlardan sağlarlar. Bunlardan deve yetiştirenler diğerlerine göre daha vahşidir çünkü çöllerde yaşarlar ve genelde bunlar Araplardır.<sup>144</sup> Bu çöl kabileleri aynı zamanda talancıdırlar. Onlar bedevi kabilelerin

---

<sup>139</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 338.

<sup>140</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 344.

<sup>141</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 339.

<sup>142</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 334.

<sup>143</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 330.

<sup>144</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 325.

mallarını gasp ederek mala sahip olurlar.<sup>145</sup> Hadari kabilelerin maişeti ilimler ve sanatlardır.<sup>146</sup>

**Reâyâ bir kuldur, malı kazanır: Kabile Üyeleri:** Kabilelerin reâyâsı yoktur. Kabile üyelerinin tamamı reâyâyı oluşturur. Reâyânın tamamı ortak bir asabiyete sahiptir.<sup>147</sup>

**Adalet bir ülfettir, reâyâyı korur: Menfaat Ortaklığı:** Adalet kabile toplumlarında keşfedilmiş bir kavram değildir. Çünkü kabile, kabileyi oluşturan kabile üyelerinden başka reâyâ sınıfına sahip değildir. Kabile içi anlaşmazlıkların çözümünde rol oynayan kabilenin ileri gelen kişileri ve asabiyet ile sağlanan birbirinin menfaatini gözetme güdüsü, kabile içinde adaleti sağlamaktadır. Kabile toplumunun devamını sağlayan temel unsur asabiyettir. Böylece kabile düzeyinde asabiyet sahibi toplum, adaletli topluma karşılık gelecektir. İbn Haldun'a göre bu aşamadaki kabile asabiyeti, adaletli toplumun en yakın örneğidir.<sup>148</sup> Toplum bu halinden daha fazla genişlediğinde, adaletsizlik de o oranda büyüyecektir.

Bedevi umrân düzeyindeki bu Adalet Dairesi, asabiyeti en fazla olan kavim için geçerlidir. Cesaretleri ve asabiyetleri fazla olup diğer kavimler üzerinde galibiyet kuran kavim, vahşi kavimlerdir.<sup>149</sup> Vahşi kavimler asabiyetlerinin gücü ve buna bağlı olan galibiyet güçleri sayesinde diğer kabileleri yenerek ya da vela ve hılf yolu ile diğer kabileleri kendilerine bağlayarak, tepesinde kendilerinin bulunduğu büyük bir asabiyet oluştururlar. Böylece bu en güçlü asabiyet, giderek nihai gayesi olan mülke ulaşır.<sup>150</sup>

### 2.2.2. Mülk Düzeyinde Adalet Dairesi'nin Burhani İzahı

Sulta, hükümlanlık, otorite gibi anlamlara gelen mülk kelimesi, umrân ilmi sistematiğinde kabile asabiyetinin en üst noktasındaki güçlü topluluk için kullanılır.

<sup>145</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 364.

<sup>146</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 324.

<sup>147</sup> London, "The Circle of Justice", 444.

<sup>148</sup> London, "The Circle of Justice", 443-444.

<sup>149</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 348.

<sup>150</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 350.

Bu asabiyet gücü artık devlet olabilecek veya bir devlet için tehlike oluşturabilecek niteliktedir.

**Devlet bir sultadır, âlemin duvarıdır: Mülk Asabiyeti:** İbn Haldun'un mülkün elde edilme sürecindeki ifadelerinden, mülkü elde eden kişi ve asabiyetin şöyle bir tanımına ulaşılmaktadır: Mülkü elde eden kişi öyle bir kişidir ki vahşi bir kabileye mensup olup, bedevi umrânda cesaretini ve mukavemetini kaybetmeden şerefli ve soylu bir ailenin çocuğu olarak hem özel nesebinin hem de ona bağlı genel nesebin ileri gelen kişisi olmalı ve sahibi olduğu asabiyet, diğer tüm asabiyetlere galip gelip hepsini kendine bağlamalıdır. Bu yolda zaten çoğu kişi ve kabile, mülkü baştan kaybetmektedir. Bunun dışında bir de bu aşamaya kadar gelindiği halde mülke ulaşmaya engel durumlar vardır. İlk olarak, *mülk gayesine* ulaşmış derecede güçlü bir asabiyet, devleti ele geçirebilmek için ihtiyarlık durumundaki bir devletle karşılaşmalıdır. Çünkü kendisindeki galibiyet gücü ancak ihtiyar bir devlete galip gelmeye yetebilir, böylece mülke ulaşır. Eğer bu güçteki asabiyet, ihtiyar bir devlete rastlamazsa bu devlet o asabiyetin sahiplerini kendi taraftarları arasına düzenli şekilde yerleştirir ve kendi asabiyetini artırır.<sup>151</sup> Bu durum tıpkı bedevi kabilelerde asabiyetin nesep, velayet veya anlaşma yoluyla gerçekleşmesi durumunun mülklerdeki hali gibi görünüyor. Nasıl ki bir kabilenin asabiyeti diğerine galip gelmeye güç yetiremediğinde o kabiledaki kişiler asabiyeti daha güçlü bir kabile ile anlaşma yapıp o kabileye anlaşma yoluyla giriyor ve o kabilenin asabiyet gücünü artırıyor;<sup>152</sup> aynı şekilde mülk mevzu bahis olduğunda da mülke erişme kuvvetinde asabiyeti olan bir kabile de karşılaştığı devlete güç yetiremediğinde onunla anlaşır ve onun asabiyetine girmiş olur.<sup>153</sup> Bu kabile artık kendi nesebiyle değil, anlaştığı devletin nesebiyle anılır ve o devlete melik olmak gibi bir hakları da olamaz. Bu açıklamalar bize mülke ulaşabilecek kabilenin cesaret, galibiyet ve sarîh nesep sahibi bir asabiyet olması gerektiğini gösteriyor. Bu özellikler ise yalnızca vahşi kabilelerde vardır. Vahşi kabileler, İbn Haldun'un "Arap kavimleri"<sup>154</sup> olarak adlandırdığı göçebe gruplardır.

---

<sup>151</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 350-351.

<sup>152</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 344.

<sup>153</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 361.

<sup>154</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 324.

“Vahşi milletlerin mülkü daha geniş olur, çünkü galibiyetleri ve kuvvetleri daha fazladır.”<sup>155</sup>

**Sünnet bir siyasettir, devlet ile yaşar: Mülk Siyaseti:** Sünnet kelimesi ictimai bir terim olarak; takip edilen yol, uygulamalar, örf, gelenek, kurallılık, kanunilik gibi anlamlara gelir. Mülkü elde ettikten sonra yapılması gereken şey, onu elde tutmak için gerekli uygulamaları yapmaktır. İyi hasletlerde yarışmak mülkün alametlerindedir. Bunun tersi ise mülkün elden çıkmasının sebeplerindedir. İyi hasletler hem insan doğasına hem siyasete uygundur.<sup>156</sup> İyi hasletlere sahip olmak şanın kamil hale gelmesi için gereklidir. Çünkü “siyaset ve mülk halk için bir kefalettir, Allah’ın kullarındaki hilafetidir. Bu kefalet ve hilafetin maksadı ise, insanlar arasında ilahi ahkâmın icra ve tatbik edilmesidir.”<sup>157</sup> Burada İbn Haldun iyi hasletlerin asabiyet sahiplerinin şanlı ile birlikte geldiğine vurgu yapmakta ve bu nedenle zaten güç yönünden başka asabiyetlere galip gelebildiğini de eklemektedir. İyi haslet sahibi olmak ve böylece mülkü elinde tutmak melikin uygulaması gereken bir siyasettir, yani bu durum mülkün tabiatı olmaktan ziyade melikin fiilleri ile alakalıdır. Bunun dışında mülke dair ancak melikin siyaseti ile yönlendirilemeyen mülkün tabiatı olan durumlar vardır. Mesela, “Asabiyetin devam etmesi şartıyla bir milletin bir boyundan giden mülk mutlaka öbür boya geçer.”<sup>158</sup> Çünkü mülke ulaşmış galip asabiyet zamanla refaha dalarken, mülkü son anda kaybetmiş mağlup asabiyet ise refaha dalmaktan uzak mevcut gücünü korumaktadır. Böylece mülk asabiyetinin gücünü kaybetmesi durumunda karşısında bulacağı en güçlü asabiyet, mağlup ettiği bu asabiyet olacaktır. Yine tabi olarak mağlup olan asabiyet, ebedi olarak galibin şiarını, kıyafetini, mesleğini, sair ahval ve adetlerini taklit eder.”<sup>159</sup> Çünkü galibiyet nedenini tabilikte değil sünnette arar. Böylece bir millet mağlup olup diğer milletin hakimiyetine girerse, hızla yok olmaya mahkum olur.<sup>160</sup> Bu sisteme göre vahşi Araplar, asabiyet güçleri fazla olan vahşi bedevi bir kavim olarak düz arazilerde galibiyete sahip olurlar; başka asabiyetlere boyun eğdirip galibiyet yolu ile memleketleri ele geçirirler ancak

---

<sup>155</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 358.

<sup>156</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 355.

<sup>157</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 356.

<sup>158</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 359.

<sup>159</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 361.

<sup>160</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 362.

vahşiliklerinden dolayı ele geçirdikleri yerleri harap ederler.<sup>161</sup> Bu durum mülk manidir. Onlar mülk siyasetini bilmezler.<sup>162</sup> Onlar için mülk ancak dinden gelen bir tesir ile mümkün olur. İyi hasletlere ancak böyle yönelirler.<sup>163</sup> Herhangi bir galibiyeti olmayan bedevi kabileler ise şehirlilere mağlup olarak mülkü kaybederler.<sup>164</sup>

**Melik bir nizamdır, sünneti yürütür: Mülk Asabiyetinin Reisi:** Mülk riyasetten fazla ve riyasetin ötesinde bir şeydir. Riyaset beylikten ibarettir. Kararlarını kendisine tabi olanlara zorla yaptırılmaz. Ancak mülk, zora ve galibiyete dayanır. Kişi, bir rütbeye ulaştınca tabiatı icabı onun üstünü talep eder. Böylece riyasete sahip olmuş kişi, melik olmayı isteyecek ve hükmetme imkânı bulunca da bunu bırakmayacaktır.<sup>165</sup>

Mülkü ele geçirmiş bir kabilenin reisi olarak melik rütbesine ulaşmış kişinin bu aşamadaki fiilleri, devlet olabilme ya da mülkü kaybetme olasılıklarından birinin meydana gelmesinde temel rol oynamaktadır. Bu aşamada melik bir yandan asabiyenin dağılmasını önlemeli, diğer yandan mağlup ettiği asabiyetlerin elden çıkmaması için çabalamalıdır. Melikin kendi asabiyeti dışında bir reâyâ sınıfının, bir halk kitlesinin oluşması, mülkün mali yani iktisadi gücünü artıracak gibi melikin kendi asabiyetine ve reâyâyâ olan davranışlarında da oldukça dengeli olmasını gerektirecektir. Ancak bu denge mülkün yapısı gereği oldukça imkânsızdır.

**Ordu bir yardımcıdır, meliki destekler: Mülk Asabiyetinin Gençleri:** Şan, asabiyet arasında müşterek olduğu ve onu temin için hepsinin çabası birleştiği vakit, başkalarına galip olma ve bölgelerini savunma hususunda örnek bir arzu ve azim ortaya koyarlar, yurtlarını hırsıyla ve cesaretle müdafaa ederler, izzet ve itibar hedefine hep birlikte yönelirler. Mülkü de böyle elde ederler. Ancak tek başına şana sahip olma durumu hem riyaset sahibi asabiyette hem de reis olan kişi de meydana gelince, kendilerine bağlı bulunan diğer asabiyetler gazâ konusunda gevşeklik gösterirler. Bunlardan sonra gelen nesil ise kendilerine ihsan edilen şeyleri, koruma görevi yapmanın ücreti olarak görürler.<sup>166</sup> Böylece paralı askerlik ortaya çıkacaktır.

---

<sup>161</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 364.

<sup>162</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 367.

<sup>163</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 366.

<sup>164</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 368.

<sup>165</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 350.

<sup>166</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 390.

**Mal bir rızıktır, orduyu takviye eder: Vergiler:** Mülke ulaşan asabiyetin galip geldiği kabilelerden aldığı vergilerdir. Bu vergiler askerler ve harp harcamaları için gereklidir. Mal artık söz konusu asabiyet için saldırı ve talan yoluyla değil vergiler yoluyla alınan bir şeydir. Mal, mülk sahiplerinin hadari hayata geçmelerinde ve böylece mülkün elden çıkmaya doğru evrilmesinde önemli rol oynadığı için bunun siyaseti iyi yapılmalıdır. Fakat mülk sahipleri vahşi kavimler olursa, iyi bir mali siyasetin yapılması mümkün olmayacaktır. Çünkü çöl Arapları türündeki bu vahşi kavimler, tabiatları gereği bedevi hayatta iken halkın elinde ne var ne yoksa talan ederler. Mülk onlar için hasıl olup hadari yaşama geçtiklerinde de durum değişmez çünkü halkın mallarının korunması hususundaki siyaseti bilmezler.<sup>167</sup>

**Reâyâ bir kuldur, malı kazanır: Mağlup Kabileler:** Vahşi kavimler türünden olan mülk sahipleri, üzerlerinde galibiyet kurdukları kavimlerin kazandıklarıyla mülkü devam ettirirler. Bu nedenle bu sınıfı korumaları gerekir. Ancak onlar tabiatları gereği bunu yapmazlar. Tabiatları gereği adil olmaları zordur.<sup>168</sup>

**Adalet bir ülfettir, reâyâyı korur: İyi Hasletlerde Yarışmak:** Devlet olmaya aday bir asabiyetin taşınması gereken adalet vasfını İbn Haldun şu sözlerle açıklamaktadır:

Kabilelerin ve asabiyet sahiplerinin, uğrunda yarıştıkları ve sahiplerinde mülkün varlığına şahitlik eden kamil hasletlerden ve mükemmel meziyetlerden biri de alimlere, salihlere, eşrafa, haseb sahiplerine, esnafa, tüccara ve gariplere ikramda bulunmak ve hakkı olan durumlarına göre halka muamele yapmak ve herkese hakkı ne ise onu vermektir.<sup>169</sup>

Gariplere iyilik yapmak, güzel ahlakın gereğidir, insanlara hak etmiş oldukları durumlara göre muamele yapmak herkesin hakkı ne ise onu vermek, doğru ve dürüst olmanın icabıdır ki, bu da adalettendir. İmdi, asabiyet sahibinde, bu gibi hususların mevcudiyetinden, onların umumi siyasete hazır ve aday oldukları bilinir ki, mülk de budur. Artık alametlerinin mevcut olması sebebiyle mülkün de onlarda mevcut olacağını Allah haber vermiştir, demektir. Bunun içindir ki Allah, mülk sahibi olan bir

---

<sup>167</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 365.

<sup>168</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 364.

<sup>169</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 357.

kabileden, mülklerini ve iktidarlarını alacağını haber verdiği zaman, onlardan ilk zail olan şey, bahsedilen halk tabakalarında ikramda bulunma hasletidir.<sup>170</sup>

Vahşi Araplar mülkü elde ettiklerinde ise, reâyâyı korumak için kanunları uygulama, halkı zarar ve ziyandan men etme, insanların yekdiğerine karşı saldırılarını önleme gibi hususlara önem vermezler. Halkın maslahatlarını düzeltmek, bozuk maslahat peşinde koşanları kahretmek gibi işlere bakmazlar. Sadece menfaat sağlamak için, bozuk maslahat peşinde koşanlara mali cezalar tayin ederler. Bu yolsuzlukları daha da artırır.<sup>171</sup> Onların bu tabiatlarında değişiklik meydana getirecek tek amil dindir. Din onlara dâhili ve vicdani bir müeyyide sağlar, halkı birbirine karşı müdafaa etmeye ve korumaya sevk eder.<sup>172</sup>

### 2.2.3. Devlet Düzeyinde Adalet Dairesi'nin Burhani İzahı

İbn Haldun düşüncesinde devlet, tek bir asabiyetin mülkü uzun bir süre elinde tutmayı başararak meydana gelir.<sup>173</sup>

**Devlet bir sultadır, âlemin duvarıdır:** Adalet Dairesi'nde geçen “sulta” ifadesi, güç kuvvet, otorite, mülk anlamlarına gelmektedir. Umrân ilminde İbn Haldun'un tespiti üzerine devletin kuruluşunda ihtiyaç duyduğu güç, mülke erişmiş ve onu devam ettiren asabiyettir. Yani devletin temelinde bir asabiyet vardır.

Ancak bu husus, halk çoğunluğunun anlayışından tümenden uzak kalmaktadır ve ekseriya insanlar bunu unutmuş görünmektedir. Başlangıçta devletin temellerinin atıldığı çağı unutmuşlar, uzun süreden beri hadari bir hayat içinde yetişmişler ve hadarilik nesilden nesile intikal ederek kendilerine ulaşmıştır. Onun için, hanedanlığın başlangıcında ne olduğunu bilemezler. Bunlar yalnızca güçleri sağlamış, kendilerine teslim olunmuş ve asabiyete ihtiyaçları kalmamış devlet ve iktidar sahiplerini bilirler.<sup>174</sup>

Bu durum, devletin sağlamlaştıktan sonra asabiyete ihtiyaç duymamasından kaynaklanır.<sup>175</sup> Asabiyete duyulan ihtiyaç başlangıçta mülke sahip olmak, ardından da diğer asabiyetlere ve halklara boyun eğdirmek içindir. Zaman ilerledikçe devlet

<sup>170</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 358.

<sup>171</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 365.

<sup>172</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 367.

<sup>173</sup> el-Câbirî, *Asabiyet ve Devlet*, 245.

<sup>174</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 373.

<sup>175</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 374.

kanıksanır ve sarıh nesepten olan asabiyete gerek kalmayabilir. Böylece asabiyet bozulur, asabiyet bozulunca velayet ve anlaşma ile mülke ortaklık olur ve mülk bozulur; mülke ortak olanlar, mülkün sahibi haline gelebilir.<sup>176</sup> Yani İbn Haldun düşüncesinde devleti koruyan şey asker değil, asabiyettir. Hatta Turtuşi'yi bu konuda eleştirir; onun devletlerin yaşlanma dönemindeki ayakta durma çabalarından bahsettiğini söyler. Çünkü Turtuşi döneminde melikler aşiretlerinden kopuktur.<sup>177</sup>

Oluşumdaki rolünün yanı sıra, devletin sınırları ve ömrü de asabiyet ile ilgilidir. Devletin sınırlarının asabiyetle ilgili olmasını İbn Haldun şöyle açıklar:

Devletin ve hanedanın temelini atan, onu kuran ve ayakta tutan asabenin ve kavmin, ellerine geçen toprakların sınır boylarına ve illere tevzi edilmeleri şarttır. Bunlar, buraları düşmandan korumak için istila ederler, vergi toplama, haksızlıkları önleme ve devlete ait buna benzer kanunları oralarda tatbik ederler. Bütün asabeler, sınır boylarına ve illere tevzi edilince, behemal sayıları tükenecektir, işte o vakit memleketlerin ulaştığı sınır, o devletin serhadını, vatan hududunu ve merkezdeki mülkün sahasını teşkil edecektir. Şayet bundan sonra devlet elinde olandan daha fazlasını temin için kendini zorlarsa, bunlar himayesiz ve sahipsiz kalır, düşmanların ve komşuların fırsat kollamaları için müsait bir yer durumuna gelir. Bunun vebali ise devlete ait olur zararını o çeker. Zira bu suretle hasımlara cesaret verilmiş ve devleti çevreleyen heybet örtüsü yarılmış olur.<sup>178</sup>

Dolayısıyla; “bir devletin büyüklüğü onu ayakta tutanların sayısı ile ilgilidir.”<sup>179</sup> Bu sayıda asabiyetin kuvvetine bağlıdır. Bu kuvvet gücünü kaybederse devlet uç sınırlarından başlayarak daralmaya başlar. Yani yalnızca sahanın genişlemesine dayalı olarak devamlılık umulmaz. Devletin sahası genişlediği zaman mülke muhalif asabiyetler de artacaktır. Bu nedenden dolayı da “çok sayıda kabileler ve çeşitli cemaatlerin bulunduğu topraklarda sağlıklı bir devletin kurulması ihtimali azdır.”<sup>180</sup> Ve yine aynı nedenden dolayı “sahası geniş olan hanedanlıklar din esasına dayalıdır.”<sup>181</sup> Çünkü dine dayalı bir asabiyet, asabiyet kuvvetine ek olarak devletin

---

<sup>176</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 375-376.

<sup>177</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 376.

<sup>178</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 383.

<sup>179</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 384.

<sup>180</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 386.

<sup>181</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 378

aslındaki kuvvetini<sup>182</sup> ve galibiyeti artırır. Yani dinin insanlar arasında oluşturduğu asabiyet, nesep asabiyeti kadar hatta nesepten daha fazla kuvvetlidir. Çünkü nesep asabiyeti hem zaman hem mekan bakımından sınırlıdır. Zaman itibariyle nesep asabiyeti İbn Haldun'un da dediği gibi üç nesilden ibarettir; dördüncü nesilde gerileme başlar.<sup>183</sup> Mekan bakımından ise, insanın ailesinin, dedelerinin, babalarının, çocuklarının, torunlarının sayısı ile yani nesep asabiyeti ile sınırlıdır. Bu nedenle nesep asabiyeti tabiatı gereği ne kadar güçlü olsa da zamanla gücü azalan bir yapıya sahiptir. Bu gücü kaybetmemek adına velayet ve anlaşma yoluyla asabiyeleri artırmak ise nesep asabiyesi kadar sağlam olmamakla birlikte mülk açısından zamanla sıkıntı doğuran bir seçim olacaktır. Ancak din asabiyeti zaman ve mekan sınırlaması olmaksızın çağlar ve beldeler aşarak daha büyük toplulukları tabiri caizse tek bir nesepte birleştirme gücüne sahiptir. Ancak burada ok çift taraflıdır; çünkü insanları dine davet, asabiyete dayanmadan gerçekleşmez.<sup>184</sup> Buradaki asabiyetten kasıt, sarih nesepten oluşan asabiyettir. Dolayısıyla İbn Haldun düşüncesindeki dini asabiyet için anlaşma veya velayet bağından daha güçlü bir bağla kabileleri birbirine bağlayan ve tek bir nesepmiş gibi hissettiren ancak temelde güçlü bir nesep asabiyetine dayanmadan da meydana gelebilecek olan ve gayesi mülk olan bir tür güç denebilir.

**Sünnet bir siyasettir, devlet ile yaşar:** İbn Haldun siyasetin gerekliliğini şöyle açıklar:

Mülkün mahiyeti insan için toplum hayatı yaşamının zorunlu oluşundandır. Mülkün gereği ise hayvaniyetin ve gazabın eserleri olan tegallüb ve kahrıdır. Bunun için mülk sahibi olan zatın ahkamı, yani bulunduğu durumun hususiyetleri ekseriya halktan ayrılmak, eli altındaki halkı, kendi maksadı ve arzusu istikametinde, çoğu zaman takatleri dahilinde olmayan hususlara sevk etmek suretiyle dünyevi halleri itibariyle onları zor durumda bırakmak olmuştur. ... İşte bunun için, o gibi hususlarda herkes tarafından kabul edilen ve hükümlerine boyun eğilen siyasi, kazai ve teşri kılınmış kanunlara müracaat etmek zaruri olmuştur. Nitekim İranlıların ve daha başka milletlerin bu nevi kanunları olmuştur. Eğer bir devlet böyle bir siyasetten hâli olursa, hakimiyeti ve iktidarı düzene girmiş olmaz, istilası ve üstünlüğü tam olarak gerçekleşmez. Şayet söz konusu kanunlar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi

---

<sup>182</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 378.

<sup>183</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 394.

<sup>184</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 379.

olan zevat tarafından teşri kılınmış ise; bu, akli bir siyaset olur. Eğer Allah tarafından tanzim edilmiş olup, Şari' vasıtasıyla teşri edilmiş ise, dini siyaset olur.<sup>185</sup>

Bu kanuni zorunluluk nedeniyle İbn Haldun “Beşeri umrânın tanziminde esas olan bir siyasetin mevcut olması zaruridir” ilkesini ortaya koymuştur. Bu ilke kapsamında söylediklerini şu şekilde aktarabiliriz:

Yine demiştik ki, ictimai hayatta halkın, kendisine müracaat edecekleri bir yasaklayıcıya (vâzi) ve hâkime mutlaka ihtiyaçları vardır. Onlar hakkında hüküm veren hâkim, yani hükümdar, bazen Allah tarafından nazil olan (ilahi) hükümlere istinat eder. Peygamberin tebliğ ettiği (uhrevi) sevaba ve azaba iman etmeleri, halkın şer'i hükümlere boyun eğmelerini icabettirir. Hâkim bazen de akli siyasete (*rational politics*) istinat eder. Kendilerinin maslahatına olan şeyleri bildiğine kani olduktan sonra, halkın söz konusu hâkimlerden bekledikleri mükâfat, onların bu siyasete inkıyad etmelerini gerektirir. Birinci şekildeki siyasetin faydası dünyada ve ahirette görülür. Çünkü Şârî', netice itibariyle nelerin maslahat olduğunu bilmekte ve kulların ahiretteki kurtuluşlarını gözetmektedir. İkinci tip siyasetin faydası ise sadece dünyada hasıl olur. Siyaset-i medine (*political utopianism*), diye iştirile gelen şey bu neviden değildir. Filozoflara göre, siyaset-i medinenin manası bahiskonusu ictimai hayatı yaşayan fertlerden her birinin, zatı ve huyu, (şahsı ve davranışı) itibariyle nasıl olması gerekiyorsa, öyle olması, hatta esas itibariyle hâkime dahi ihtiyaç duymamalarıdır. Bu hususta düşündükleri şeylerin husule geldiği içtimaa medinet-i fâzıla (*ideal city*), orada göz önünde tutulan kanunlara da siyaset-i medeniye (*political utopias*) ismini verirler. Onların siyasetten maksatları, cemiyeti teşkil eden fertlerin umumi maslahatlara göre sevk ve idare edilmesinde esas alınan siyaset değildir. Şüphesiz bu ondan farklıdır. Onlara göre sözkonusu medine-i fazıla (ideal şehir) nâdirattan veya vukuu uzak ihtimal olan huşulardandır. Böyle bir şehir üzerine, sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar. Bahsettiğimiz akli siyaset ise iki çeşittir: birinci nevi siyasette, umumi olarak (halkın ve cemiyetin menfaat ve) maslahattan, hususi olarak da mülkünün istikamet üzere ve sağlam olması için sultanın maslahatları gözönünde bulundurulur, İranlıların (takip ettikleri) siyaseti bu idi. Hikmet cihetiyle olan siyaset de budur. (Bu siyasette halkın ve hükümdarların maslahat ve menfaatları akli ve felsefi bir şekilde nazar-ı itibara alınır.) Yüce Allah İslamda ve halifeler çağında ( asr-ı saadette ve sadr-ı İslamda, râşit halifeler zamanında) bizi bu çeşit siyasetten müstağni kılmıştır. Çünkü şer'i hükümler, umumi ve hususi maslahatlar itibariyle de ( devletle ilgili usûl ve âdâb) itibariyle de ona ihtiyaç bırakmamıştır. Mülk (ve devlet) ile ilgili hükümler şer'i ahkama dercolunmuştur. İkinci nevi siyasette, sultanın maslahat ve menfaati, kahr ve galebe

<sup>185</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 420.

yoluyla mülkünün nasıl sağlam bir şekil alacağı, umumi maslahatların bu hususta O'na nasıl tâbi olacağı, göz önünde bulundurulur. ( birinci nevi siyasette halkın umumi maslahat ve menfaatları esas alınıp, sultanın hususi maslahat ve menfaatları ona tâbi kılınırken, ikinci çeşit siyasette bunun aksi olmaktadır.) İster kafir olsun, ister müslüman olsun, âlemdeki bütün hükümdarların, cemiyet fertlerini sevk ve idarede esas aldıkları siyaset budur. Ancak Müslüman hükümdarlar, güçleri yettiği nispette bu siyaseti, İslam şeriatının icaplarına göre tatbik etmektedirler. O halde ( İslam hükümdarları tarafından yürütülen ve uygulanan) bu siyasetin kanunları (a) Şer'i hükümlerden, (b) Bir takım ahlaki adabdan, (c) İctimada ve cemiyette tabii olarak mevcut olan kaidelerden(norms), (d) Riayeti zaruri olan şevket ve asabiyetle ilgili bir takım hususlardan mürekkeptir. Bu hususta önce şeriata, sonra düsturları itibariyle hukemaya ve (örnek) gidişatları bakımından da (önceki) hükümdarlara tâbi olunur.<sup>186</sup>

Pasajda görüldüğü üzere İbn Haldun dört tür siyasetten bahseder:

1- Siyaset-i Medine: Uygulanabilir bir siyaset olarak görmez; farazidir.

2- Dini Siyaset: Şer'i hükümlere dayanır. Dünya ve ahiret için halkın maslahatlarını gözetir.

3- Halkın ve Mülkün Maslahatları için Yürütülen Akli Siyaset: Hikmet cihetiyle olan siyaset budur. Bu İranlıların takip ettikleri siyasettir. Allah bizi bu siyasetten müstağni kılmıştır. Çünkü şer'i siyaset buna ihtiyaç bırakmamıştır. Bu türe Hikemî Siyaset demek uygun olacaktır.

4- Kahır ve Galebe Yoluyla Yalnızca Sultanın Maslahatları için Yürütülen Akli Siyaset: İbn Haldun'a göre ister Müslüman olsun ister kafir olsun âlemdeki bütün hükümdarların esas aldıkları siyaset budur. Ancak Müslüman hükümdarlar güçleri yettikçe bu siyaseti İslam şeriatına göre yürütmeye çalışırlar. Bu türe Mülkî Siyaset demek uygun olacaktır.

İbn Haldun tüm bu siyasetlerin her birinin yürütüldüğü mülkleri de adlandırmıştır:

1- *Siyaset-i medine* uygulanamaz olduğu için yürütüldüğü bir mülk yoktur.

2- *Dini siyaset*, hilafette yürütülür. Dört halife devrinde yürütülmüş ancak daha sonra mülke dönüşmüştür.

---

<sup>186</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 571-572.

3- *Hikemî siyaset, siyasi mülkte* yürütülür. Akıl ve felsefe ile maslahatlar tespit edilir.

4- *Mülkî siyaset, tabî mülkte* yürütülür. Sultan için galebe yoluyla maslahat elde edilir.<sup>187</sup>

İbn Haldun tarihte ele aldığı tüm siyasetleri *mülkî siyaset* olarak görmektedir. Dolayısıyla mülklerin tamamı da *tabî mülktür*. Böylece ortaya çıkmaktadır ki İbn Haldun'un tabî olarak ömrünü belirlediği devlet türü *tabî mülktür* ve onda yürütülen *mülkî siyaset*, devleti ayakta tutmaya yetmez. Bu tür bir devlet için başka tür bir siyaset de uygulanmaz çünkü ananesine terstir.<sup>188</sup> Böyle bir mülkün fesada uğramaktan başka şansı yoktur. İbn Haldun siyasî ve toplumsal olguları önceleyen bir ilim adamı olduğundan dolayı onun kitabında işlediği tüm devletler, *tabî mülk* türündendir. O “mülkün tabiatları” derken değiştirilemeyen bir kaderden değil, benzer sebeplerin doğurduğu benzer sonuçlardan bahsetmiştir.

Burada İbn Haldun'a göre en iyi siyasetin ya *hikemî siyaset* ya da *dini siyaset* olduğunu düşünebiliriz. Ancak *hikemî siyasetten* şer'i hükümlerin gelmesiyle birlikte müstağni kılınmış olmak, Müslümanlar için tek seçeneğin dini siyaset olduğunu gösteriyor. Dini siyasetteki durumda da hilafetin mülke dönüştüğünü düşünecek olursak İbn Haldun'un “siyasetin zaruri olması” ile ilgili görüşlerinde neyi önerdiği muallaktır.

Nasıl bir siyasetin yürütülmesi gerektiği hususunda net bir tercihi vakıf olamamakla birlikte, siyaset hususunda yazılan “en güzel ve en derli toplu”<sup>189</sup> olarak nitelendirdiği ve *Mukaddime*'ye dahil ettiği bir mektuptan onun nasıl bir siyaseti önerdiğine dair fikir sahibi olunabilir.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 421.

<sup>188</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 557.

<sup>189</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 572.

<sup>190</sup> Bu mektup, Rakka, Mısır ve bu ikisi arasındaki mntıkaya, Halife Me'mun tarafından tayin edilen Abdullah b. Tahir'e, babası Tahir b. Hüseyin tarafından yazılan mektuptur. Bu mektuptaki tavsiyeleri görmek için mektuptan bazı pasajlar aktaralım: ...Hazinelerde biriken ve saklanan mallardan nemalanmaz. Şayet bu mallar tebaanın durumunu düzeltmek, haklarını vermek ve onlara gelecek olan ezayı defetmek için harcanırsa, nemalanır ve temizlenir. O sayede halkın hali düzene, devlet işleri yoluna girer, zaman hoş bir çağ olur, o malda izzet ve menfaatin var olduğuna inanılır, İslam (ülkeleri)nin imarı ve halkının refahı için mal ayırman, sakladığın hazinen olsun. ... Bu suretle tebaandan vergi ve haraç toplamaya daha çok muktedir olursun. Adaletin ve ihsanın herkese şamil olduğu için, sana daha rahat itaat ederler, istediğin her şeyi gönül hoşluğu ile yap, bu hususta senin için

**Melik bir nizamdır, sünneti yürütür:** Diğer tüm asabiyetleri kendinde toplayan “söz konusu en büyük asabiyet, sadece hanedan olan ve kendilerinde riyaset bulunan bir kavimde mevcut olur. Bu durumda onlardan birinin kendileri için reis ve üzerlerine galip olması zaruridir. Şu halde en büyük asabiyetin diğer asabelerin tümüne reis olacağı belirlenmiştir.<sup>191</sup>

Bu asabe için bu husus belirince, reis olan şahıs, halkı kendine tabi kılma ve onlara hükmetme hususunda eşitlik ve ortaklık kabul etmekten imtina eder. Bu suretle insanların tabiatlarında mevcut olan “ilahlaşma” huyu ortaya çıkar. Bununla beraber, hakimlerin ihtilafa düşmeleriyle her şey fesada uğrayacağından, siyaset de hükümdarın tek olmasını icabettirir. ... Reis, gücü yettiği kadar hakimiyet konusunda tek başına kalır, o derece ki işi onlardan hiç birine bırakmaz. ... Bu durum devletteki hükümdarlardan ilki için gerçekleşebilir ama gerçekleşmeyebilir de. Asabiyetlerin kuvvetleri ve mukavemetleri ölçüsünde ikinci ve üçüncü hükümdar için gerçekleşebilir. Şurası muhakkaktır ki, bu husus devletlerde ve hanedanlıklarda mutlaka tahakkuk eden bir şeydir.<sup>192</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi bu “tek başına şana sahip olma” durumu devlet henüz yeni iken, yani ilk hükümdar zamanında ortaya çıkmayabilir. Çünkü devletin ilk zamanlarında, “devletin başında bulunan zâtın hakimiyeti sadece kavmi ile gerçekleşir. Zira durumu hakkında kendisine arka çıkanlar ve asabesini teşkil edenler onlardır.” Hükümdar, “onlara dayanarak devletine başkaldıranların mukavemetlerini kırar, memleketindeki valileri, devletindeki vezirleri, mal ve vergi toplayan tahsildarları onlar arasından seçer.” Çünkü “galibiyet ve zafer hususunda kendisine yardımcı, hakimiyeti konusunda ortakları ve diğer önemli devlet işlerinde paydaşları onlardır.” Devletin ilerleyen dönemlerinde ise “hükümdarın kavmine karşı müstebit

---

tespit ettiğim şeyleri yapmaya gayret sarf et...Kimseden takatinden fazla haraç ve vergi alma, bu hususta haddinden fazla bir şeyle mükellef tutma. Herkesi, hak olan hususa sevk et. ... vali tayin edilmekle bekçi koruyucu ve çoban olmuş durumdasın, idare ettiğin insanlara reaya (sürü) isminin verilmesinin sebebi sırf onlara çobanlık yaptığından ve başlarında nezaretçi olduğundandır. ... adalet ve ilimden haberdar olan şahısları memur tayin et. ... Rabb'ının üzerindeki nimetlerinin artmasını, faaliyetlerinden sitayişle bahsedilmesini temin etmiş, tebaanın sevgisini hak etmiş, hayırlı işlere yardımcı olmuş olursun. Bu yüzden ülkene iyilikler akar, bölgede imar yaygınlaşır, topraklarında bolluk zuhur eder, haracın çoğalır, malların artar. Bu suretle de askerlerinin bağlılığı, senden onlara taşacak olan ihsan vasıtasıyla da halkın hoşnutluğu kuvvetlenmiş olur. ... müfettiş valilerin halini sana haber versin...Tahsildarların topladıkları ve harcadıkları mallara dikkat et, haram mal toplama, israf derecesinde masraf yapma... Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 572-580.

<sup>191</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 388-389.

<sup>192</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 388-389.

ve müstakil olma, mecdi ve şanı sadece kendine tahsis etme hali ortaya çıkar. Kavmini eli ile kendisinden uzaklaştırır, defeder; böylece onlar da hakikat-i halde onun düşmanları vaziyetine gelmiş olurlar.” Bu yüzden “hakimiyetini onlara karşı müdafaa etmek ve onları ortaklıktan vazgeçirmek için, onların neslinden ve nesebinden olmayan bir takım taraftarlar ve yardımcılarına ihtiyaç duyar.” Bunlara dayanarak kendi nesebine karşı üstünlük kurar, onları bir yana bırakarak devlet işlerinde sadece bu taraftar ve yardımcılarına vazife verir.<sup>193</sup>

İbn Haldun’un ifadesiyle “tek başına şan” olarak ifade edilen hükümlerlik, asabiyeti bozacak ve melik kendini, kendi asabiyetine karşı koruma ihtiyacı hissedecektir. Böylece paralı askerlik ortaya çıkar.

Hükümdarın kendi asabiyetine karşı olan tavrının yanında reâyâyâya karşı olan muamelesinin de önemini vurgulayan İbn Haldun, bu konuyu “fazla sertlik mülk için zararlıdır”<sup>194</sup> ilkesiyle ifade eder.

Reayanın maslahatı, şeklinin güzel, yüzünün hoş, cüssesinin büyük, ilminin geniş veyahut yazısının iyi veyahut da zihninin keskinliği itibarıyla sultanın zatında, şahsında ve bedeninde değildir. Onların hükümdardaki maslahatı, onun kendilerine olan izafet ve nispetinden başka bir şey değildir. Zira mülk ve saltanat izafî hususlardandır. Bu izafet, iki müntesip, birbiri ile münasebeti olan iki şey (hükümdarla reaya) arasındaki nispetten ibarettir. Sultanın hakiki mahiyeti, reayaya malik ve işleri hususunda onların üzerinde kaim olmaktır. Şu halde sultan, reayası olan kimsedir. Reaya da sultanı olan kişilerdir. ... Hükümdarlık ve ona tabi olan hususlar, iyilik ve düzgünlük cihetinden yerinde olursa, sultanın varlığından kast olunan husus en mükemmel şekilde husule gelmiş olur. Şayet hükümdarlık güzel ve maksada uygun olursa, reayanın maslahatı da öyle olur. Kötü ve haksız ise; onlar için zararlı ve mahvolma sebebi olur. İyi ve güzel bir hükümdarlık rıfka ve yumuşak muameleye dayanır.<sup>195</sup>

Bu noktada bir önceki başlıkta da aynı ilkenin açıklamasında dikkat çektiğimiz önemli bir noktayı vurgulamak gereklidir. Mülk devletlerinde devletin devamlılığının sağlanabilmesi, melikin siyaseti ile sağlanabilecek bir durum değildir. Melik kendi asabiyetine karşı doğru bir siyaset izleyecek olursa reâyâyâya olan siyaseti yanlış

<sup>193</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 411-412.

<sup>194</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 418-419.

<sup>195</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 418-419.

olacaktır. Reâyâyâya karşı doğru bir siyaset izleyecek olursa asabiyetine olan siyaseti yanlış olacaktır. Asabiyetine karşı doğru bir siyaset izleyecekse yapması gereken şey, tek başına şana sahip olmayıp mülkün her türlü imkanından kendi ile eşit bir şekilde asabiyetinin de yararlanmasını sağlamaktır. Bu durumda ilerleyen ilkelere işleyeceğimiz gibi reâyâyâya daha fazla mali baskı yapmalıdır. Reâyâyâya karşı iyi siyasette bulunmayı seçtiği zaman asabiyetinin dağılmasını göze almış olur. Böylece dış saldırılara açık hale gelir ve paralı askerler tarafından korunmaya muhtaç olur. Bu durum da ilerleyen zamanlarda mali olarak reâyâyâya fazla baskı yapmayı gerektirecektir.

**Ordu bir yardımcıdır, meliki destekler:** İbn Haldun bu hususu şöyle açıklar:

Mülkün tabiatı, şan ve ihtişamı tek bir kişinin inhisarına almasını gerektirir. Şan asabe arasında müşterek olduğu ve onu temin için hepsinin çabası birleştiği vakit, başkalarına tegallüb ve bölgelerini savunma hususunda örnek bir arzu ve azim ortaya koyarlar, yurtlarını hırsla ve cesaretle müdafaa ederler, izzet ve itibar hedefine hep birlikte yönelirler, şan ve şereflerini tesis uğrunda ölümü bile seve seve göze alırlar, kendilerini tehlikeye atmayı, şanlarının bozulmasına tercih ederler. Bunlardan biri şanı, inhisarı altına aldı mı, kendi asabiyetine mensup öbür şahısları bertaraf eder, dizginlerini çeker, onları bir yana bırakarak bütün servete ve hazineye tek başına sahip olur. Bu yüzden öbürleri gaza konusunda tembellik ve gevşeklik gösterirler, itibarları sarsılır, nüfuzları zayıflar, zilleti ve köleleştirilmeyi benimser bir hale gelirler. Bunlardan sonra gelen ikinci nesil bu durum içinde yetiştirilmiş olur. Bunlar sultan tarafından kendilerine ihsan edilen şeyleri, koruma görevi yapmanın ve yardımda bulunmanın ücreti olduğunu sanırlar, bunun ötesine akılları ermez. (Asabiyet sahibi olma sıfatı ile devlet gelirlerine sultan kadar hak sahibi olduklarını kavrayamazlar.) Hâlbuki çok az kimse ücret karşılığı kendini ölüme atar. Bu suretle söz konusu husus devletin bir zaafi haline gelir, hanedanlığın şevkini kırar. Bu suretle devlet zaaf ve ihtiyarlık sahasına doğru seyrederek. Zira asabiyet sahiplerindeki metanet ve dayanıklılığın ortadan kalkmış olması sebebiyle artık asabiyet de fesada uğramıştır.<sup>196</sup>

**Mal bir rızıktır, orduyu temin eder:** İktisadi şartların askeri güce etkisi İbn Haldun tarafından oldukça açık ifade edilmiştir.

Devlette refah ve lüks hayat çoğalıp ihsanları, ihtiyaçlarının ve harcamalarının gerisinde kalınca devletin sahibi ve hanedanın reisi olan sultan, dertlerine deva olsun ve açıklarını

<sup>196</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 390.

kapatsın diye onlara olan ihsanını artırma yoluna gider. Diğer taraftan vergilerin miktarı malumdur, ne artar ne de eksilir. Şayet devlet vergilerini artırmak için yeni vergiler koyma yoluna gidilirse, artırmadan sonra da bunun miktarı mahdut olacaktır. Vergilerden sağlanan gelirler, ihsan sahiplerine tevzi edildiği vakit burada bir artış meydana gelmiş olacak, ama bu fazlalık onların lüks hayatına ve miktarı çok olan masraflarına gidecektir. Netice olarak da ihsanların artırılmasından önceki duruma nazaran hamilerinin sayısında bir azalma olacaktır. Sonra lüks hayatı daha da büyür, onun için ihsanların miktarları da çoğalır. Bu sebeple hamilerin adedi bir kere daha azalır, üçüncü ve dördüncü defa da böyle olur, nihayet asker ve ordu mevcudu en az sayıya inmiş olur. Bu yüzden devleti himaye eden güç zaafa uğrayacak, devlet kuvvetten düşecek, neticede ya komşu olan diğer devletler kendisine saldırmaya cesaret edecek veya eli altındaki kabileler ve asabeler aynı şeyi göze alacaktır.<sup>197</sup>

**Reâyâ bir kuldur, malı kazanır:** Devletin geliri, reâyâdan topladığı vergilerle sağlanır. “Vergi ve verginin az ve çok oluşunun sebepleri hakkında” başlığında İbn Haldun, vergi düzeni hakkında izahlarda bulunur. İbn Haldun’a göre:

Devletlerin ve hanedanların ilk zamanlarında vergi, tevziat (mükelleflerin ödedikleri miktarlar) itibariyle az, ama hasılat ve varidat itibariyle çok olur. (Fertler az vergi öder ama, toplanan vergi büyük yekun tutar.) Devletin ve hanedanlıkların son zamanlarında ise vergi, tevziat itibariyle çok ama hasılat itibariyle az olur.<sup>198</sup>

Pasajda ifade edilen durumun sebebi olarak da devletin kuruluş aşamasındaki ananeleri gösterir.

İlk zamanlarda devlet ya dini ananeler ve hükümler üzere yürür veya tegallübün veya asabiyetin anane ve kaideleri üzerine bulunur. Eğer dini ananeler üzerine ise, şer’an edası lazım gelen borçlar sadaka, haraç ve cizyeden ibaret olup, bunlar tevziat itibariyle azdır. Zira mallardan alınan zekat miktarının az olduğu da malumdur. Hububat ve hayvanlardan alınan zekat miktarı da öyledir. Cizye, haraç ve mali mahiyetteki diğer bütün mükellefiyetler de böyledir. Bunlar belli miktarları aşmayan mahdut vergilerdir.<sup>199</sup>

Şayet devlet tegallüb ve asabiyet ananeleri üzerine kurulu ise başlangıç zamanındayken bedevi olacaktır. Yani harcamaları daha az olacaktır. Dolayısıyla

---

<sup>197</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 390.

<sup>198</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 539.

<sup>199</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 539.

halkta memnuniyet ve çalışmaya istek artacaktır. Böylece umrân çoğalacaktır, halkın nüfusu çoğalınca da toplamdaki vergi hasılatı artmış olacaktır.

Vergilerin artma sebebi ise açıktır; devlet hadariliği doğru ilerledikçe masraf artar. Bu masrafları karşılamanın yolu vergi hasılatını çoğaltmaktır. “Vergi hasılatını çoğaltmak için, her vergi kalemine ve gelir kaynağına büyük miktarda zamlar yaparlar.” Vergilerdeki artış itidal sınırını aştığı zaman, halkın umrâna gönüllü katkısı ortadan kalkar. “Bu takdirde, vergi mükelleflerinin azalması sebebiyle vergilerde de toptan azalmalar ve düşüşler görülür.”<sup>200</sup> Umrânda meydana gelen çözümler sonucu, “hanedanlığın yakınları ve asabiyet sahipleri ülkenin uzak bölgelerinden ve vilayetlerinden vergi malları toplama hususunda acz ve zaafa düşerler. O yüzden askerlere yapılan ihsanlar ve erzak giderleri de artar.” Bunun üzerine pazarlarda yapılan ticaretlere bile vergi konur. Pazarların kazancı düşer.<sup>201</sup>

Bu girişimler geliri fazlalaştırmak hususunda fayda vermediğinde daha ileri gidilip sultanın ticaretle uğraşması sonucu gelir artırılmaya çalışılır. Vergi adı altında sultan için ticaret ve ziraat ihdas edilir. Bu durum reâyânın ticaret ve ziraat yollarını tıkar. Çünkü “tebaa (ticaret ve ziraat bakımından) birbirinin dengidir, sermaye itibarıyla yekdiğerine yakın bir durumdadır. Birbirleriyle olan rekabetleri, ellerinde mevcut malın son noktasında veya ona yakın bir yerde nihayet bulur. Onlardan çok daha fazla mala sahip olan sultan bu hususta onlarla rekabete girdi mi, hemen hemen hiç biri, ihtiyaçlarıyla ilgili hiçbir maksada ulaşmaz.” Mal alırken kimse sultana karşı rekabete girişemeyeceği için, mallar değerinden aşağıya satılır. Reâyâ işsiz hale gelir.<sup>202</sup> Sultanın ticaret yoluyla kazandığı hasılat da vergi yoluyla sağladığının yanında yetersiz bir miktardır. Yapılan iş vergi kaybına yol açar. Sonunda umrânda çözümlenme meydana gelir.

Bilinmelidir ki, sultanın malını nemalandıran ve sermayesini çoğaltan sadece vergidir. Vergilerin artması ise, sadece, sermaye sahiplerine karşı adil davranmak ve onlara böyle nezaret etmekle mümkün olur. Bunun sonucu olarak hevesleri artar, arzuları genişler. Sermayelerini nemalandırmak ve meyvalandırmak için şevkle teşebbüse geçerler.

---

<sup>200</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 540.

<sup>201</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 541.

<sup>202</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 542.

Böylece sultanın vergi gelirleri artmış olur. Bunun dışında ticaret ve ziraatla uğraşmak, tebaaya peşinen zarar verir. Vergi usulünü bozar, ülkenin imarını eksiltir.<sup>203</sup>

**Adalet bir ülfettir, reâyâyı korur:** İbn Haldun, adalet kavramını, onun zıddı olan zulüm kavramı üzerinden açıklamayı tercih eder. Bu bağlamda, daha önce *Mukaddime*'nin giriş bölümünde atıf verdiği İran tarihinde yer alan Mubezan hikâyesini yeniden aktarır. Bunun üzerine “zulüm umrânı tahrip eder” ilkesini tespit eder. Bu ilke umrân ilminin teorisinde “tabii” bir ilke iken, aynı zamanda tarihte meydana gelmiş olmasından dolayı “vaki” bir tespittir.<sup>204</sup>

Zulmün tanımı noktasında İbn Haldun'un düşüncesi kapsamlıdır. “Zulüm, malikin elinden mülkünü ve malını karşılıksız ve sebepsiz olarak almaktan ibarettir, diye zannedilmektedir. Böyle meşhur olmuştur, ama aslında zulüm bundan daha umumi bir şeydir.” İbn Haldun'a göre zulüm başkasının mülkünü almaktır, başkasını zorla kendi işinde çalıştırmaktır, başkasından kendi hakkı olmayan/kanuni zorunluluğu olmayan bir şeyi istemektir veya mükellef kılmaktır, haksız olarak vergi toplamaktır, hak olandan fazla vergi toplamaktır, yağma etmektir, halka hakkını vermemektir, emlakı gasp etmektir,<sup>205</sup> tebaaya haksız bir şekilde çalışma mükellefiyeti getirmek ve onlara angarya yüklemektir, halkın elinde bulunan malları asgari derecede ucuza almak ve bunları azami derecede yüksek fiyatla satmaktır.<sup>206</sup>

Görüldüğü üzere İbn Haldun'a göre zulüm, malikin elinden mülkünü ve malını karşılıksız ve sebepsiz olarak almaktan çok daha fazlasıdır. O, malları bakımından halka yapılan tüm tecavüzleri, halkın mal kazanmasına mani olup şevklerini kırarak tüm unsurları zulüm olarak görmektedir. Zulüm de doğrudan umrânı yok eder.

Adaletin yokluğu olan zulüm, İbn Haldun tarafından umrânın harabına sebep olarak görülmektedir ve çoğu yerde iktisadi haklarla ilişkili olarak adalet ve zulümden bahsedilmiştir. Bu durum oldukça ilgi çekicidir çünkü İbn Haldun düşüncesinde adaletin yokluğu yani iktisadi açıdan haksızlığa uğrama haricinde umrânın bozulmasına neden olan başka bir etken yoktur. O, mülkü kuran etkenin asabiyet,

<sup>203</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 543.

<sup>204</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 549-550.

<sup>205</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 551.

<sup>206</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 552.

mülkü bozan etkenin de asabiyetin bozulması olduğunu söylüyordu. Bu doğrultuda umrânı bozan etken, adaletin yokluğu ise umrânı kuran etken adalet midir? Birazdan açıklayacağımız bu soruyu cevaplayabilmek için İbn Haldun'un umrânın oluşumu ile ilgili düşüncelerini tekrar gözden geçirmek gerecektir.

**Âlem bir bahçedir, adalet ile kaim olur:** Öncelikle İbn Haldun'un umrânın izahını yaptığı şu ifadeleri aktaralım:

Allah Teala insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin kudreti, muhtaç olduğu gıdayı tek başına elde etmeye kafi gelmez.<sup>207</sup>

...Allah hayvanlardan her birine bir organ vermiştir. Bu organ, başkalarının saldırısından ulaşan zararlara karşı savunmaya mahsustur. Allah bütün bunlara karşılık ve bedel olmak üzere insana fikir ve el verdi. El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat sayesinde insanlar için aletler hasıl olur. Bu aletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer. ... Savunma işi için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da (tek başına) gücü yetmez. Şu halde bütün hususlarda, kendi cinsinden olan kişilerle yardımlaşması mutlaka lazımdır.<sup>208</sup>

İfadelerde görüldüğü üzere barınma ve savunma özelliklerini kullanabilmek ve bu sayede insanın canlılığını devam ettirebilmek için insanların bir araya gelerek umrân oluşturma kabiliyetinin insana verilmesi, Yaratıcı'nın insana adil davranmasından dolayıdır. Adalet Dairesi'nde "Alem adalet ile kaim olur" ifadesindeki "adalet" kavramının "yaratıcının tesiri ile birlikte âlemin yerli yerince varlığa gelmesi" olduğunu da zaten çalışmanın birinci bölümünde tespit etmiştik.

Bu doğrultuda sultanın iktisadi konulardaki zulmünün niçin doğrudan umrânı bozduğu açığa çıkmaktadır. umrânın maddesi insandır. İnsan, yaşamının devamı için umrân suretiyle alemde var olur. Yaşamın devamı da barınma ve korunma sayesinde. Eğer barınma ve korunma için gerekli hak kendine tanınmazsa yani

---

<sup>207</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 213.

<sup>208</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 214.

sultan veya sultan adına çalışanlar tarafından iktisadi anlamda zor durumda bırakılırsa insanın umrânî gayesi sona erer. Böylece umrân çözülür.

Sonuç olarak diyebiliriz ki umrânı en başta oluşturan etken de bozulmasına sebep olan etken de adalettir. Ancak umrân kurulurken adaletin varlığı o kadar açık seçik bir şeydir ki adı konmamıştır. İnsanlar arasındaki paylaşım o kadar doğaldır ki, adaletli işleyiş için özel bir çaba gerektirmez. Ahlaki kavramların varlığa gelişi genelde o kavramın davranışlardaki eksikliğinden dolayıdır ki adalet kavramı da aynen bu şekilde, içtima içinde yokluğu fark edilerek kavram haline getirilir ve var olması için çabalanır. Dolayısıyla umrânın oluşumundaki asabiyet bağı, adaleti de kapsar. Zamanla mülk ve onun sonucunda büyük devletler meydana gelince asabiyetler çoğalacağından ve asabiyetlerin birbiri arasındaki bağıncı gücü oldukça zayıflayacağından adalet arayışı ortaya çıkmaktadır.

## SONUÇ

Sümerlerden X. yüzyıla kadar süren gelişim aşamalarının ardından kemale ermiş haliyle Adalet Dairesi, bir grafik halinde *Sırru'l-Esrâr*'da yer almıştır. Tamamıyla tek bir müellife ait sayılamayacak derecede eklektik kabul ettiğimiz bu eser, dönemin dini, siyasi ve felsefi düşüncelerinin bir derlemesi niteliğindedir. Esasında Fars düşüncesinin bir ürünü olan “kraliyetin devamlılığı” fikri, Ardeşir'den bu yana reâyâ, bayındırlık, emniyet gibi kavramların geliştirilmesiyle Adalet Dairesi'nin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Daire'nin *Sırru'l-Esrâr*'da kemale ermiş halinde Yunan felsefesi ve Aristoteles'in izleri görülür. Bu doğrultuda *Sırru'l-Esrâr*'da Daire'nin yer aldığı adaletle ilgili bölümde, varlıkların nasıl meydana geldiğinin mahiyeti ile ilgili açıklamalar, Daire'nin oluşumundaki Yunan düşüncesinin etkisi gösterir. Daire'nin unsurları arasında bir illiyet zincirinin bulunduğu açıktır ancak bu nedensellik burhani olarak izah edilmiş değildir. İbn Haldun bu izahın eksikliğine dikkat çekmektedir.

Adalet Dairesi gerek *Sırru'l-Esrâr*'da gerek Osmanlı döneminde gerekse hala günümüzde devletin devamı, halkın refahı ve özellikle de adaletin sağlanması için bir çözüm olarak görülmektedir. Bizce Adalet Dairesi sorunların çözümünde yararlanılacak bir öneri değildir. Adalet Dairesi, Sümerlerden XIX. yüzyıla kadar uzanan devlet sisteminin tabiatına dair bir çözümlemedir. Bu çözümleme, vakıa tespitinin yanı sıra, içerisinde ideal bir devlet sistemini barındırıyor olsa da mutlak anlamda bir idea sayılamayacak kadar tarihseldir. İbn Haldun'un tabiriyle, “delillere dayanmada eksik” olan bu çözümleme, tarihimizde ve coğrafyamızda devletlerin işleyiş usulüne dair bize ışık tutmaktadır.

İbn Haldun'un bu anlamda Adalet Dairesi müfessiri olduğunu söyleyebiliriz. İbn Haldun için Daire'nin verileri, tarihi ve tarihteki devletleri anlama bakımından oldukça önemlidir. O, bu sözleri değişmez mutlak bir ilke olarak değil, tarihsel bir çözümleme olarak kabul edip burhani izahlarını yapabilmek için umrân ilmini oluşturmuştur. Bu manada İbn Haldun'un umrân ilmi de bir vakıa çözümlemesidir.

Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle "İbn Haldun'un tezleri, ispat olmaktan ziyade tasvir mahiyetinde idi."<sup>209</sup>

Umrân adı verilen bu ilim, dönemin yegâne bilimsel anlayışı olan Aristoteles felsefesi üzerine inşa edilmiştir. Bu doğrultuda ilmin kuruluşu; konu, ilke ve meseleler bağlamında Aristoteles mantığına dayanırken; meselelerin işlenişi, madde-suret, oluş-bozuluş, mizaç gibi Aristoteles felsefesi kavramlarına dayanır. Umrân ilminin orijinal kavramları, madde-suret düşüncesi kalıplarına döküldüğünde umrân'ın gayesinin devlet, umrân ilminin gayesinin ise devlet olgusunu açıklamak olduğu ortaya çıkmıştır. İbn Haldun'un Adalet Dairesi'ni umrân ilmi için elverişli bulmasının nedeni de, bu mesele ortaklığıdır; Daire'yi ilmî bakımdan eksik görmesinin nedeni ise, Daire'nin burhani ilimlere nispetle bir konudan yoksun oluşudur. Bu konu eksikliği, "devletin devamlılığı" meselesinin açıklığa kavuşacağı zeminin oluşmadığı anlamına gelir. "Devletin devamlılığı" meselesi, "insan topluluklarının devamlılığı" meselesiyle aynı konuya dahildir ki İbn Haldun da bu meselelerin incelenebilmesi için bu "umrân"ın konu edildiği bir burhani ilim ortaya koymuştur.

İbn Haldun, Daire'nin de meselesi olan "devletin devamlılığı" hususunu yalnızca unsurlar arası ilişkilerin olumlu işleyişi ile ilgili olarak değil, özellikle unsurlar arası ilişkilerin oluşum aşamasıyla ilgili olarak açıklar. Bu doğrultuda öncelikle devletin maddesi olarak gördüğü umrânın oluşumunu inceler; bu oluşum tedrici olarak çeşitli aşamalardan geçer. Bu aşamaların her birinde Daire'deki unsurların oluşumu tamamlanır ve her bir aşamada unsurlar arası ilişki, Daire'deki işleyiş ile paraleldir. Devletin devamlılığı fikrinin umrâna dayalı olarak incelenmesiyle İbn Haldun'un elde ettiği sonuç, devletin devamlılığının yalnızca unsurlar arası olumlu işleyiş veya melikin siyaseti ile değil devletin en baştaki kuruluş karakteri ile ilgili olduğudur. Bu karakter devletin umrânını nasıl oluşturduğu ile ilgilidir. Örneğin; devlet, vahşi bir kabilenin mamur bir beldeye çöreklenmesi sonucu umrânını oluşturmuşsa bu devletin yok olması zorunludur, tabiat gereğidir.

Vakıalar üzerinden sonuçlara varan İbn Haldun'un devletin devamlılığına dair bir önerisi yoktur; o, devletlerin tabiatları gereği belli bir ömürleri olduğunu

---

<sup>209</sup> Ülken - Fındıkoğlu, *İbn Haldun*, 122.

söylemektedir. Daire'deki unsurlar arası ilişki, umrân ilmi sistematüğinde de aynen geçerli olmakla birlikte bu sosyal organizasyonun sürekliliğı yoktur. Çünkü bu organizasyonu sağlayan “adalet” kavramı gerek İbn Haldun düşüncesinde gerek Adalet Dairesi'nde iktisadi haklarla ilgili bir kavramdır ve devlet, karakteri gereğı bu iktisadi haklarda er ya da geç adaletsizlik yapmak zorundadır. İbn Haldun'a göre *mülk devletlerinin* yok oluşu zorunludur. İbn Haldun'un bu analizi bizim, Adalet Dairesi'nin, adaletli toplumun mutlak özelliklerini göstermediğini öğrenmemize yardımcı olmuştur.<sup>210</sup> Daire'dekine benzer bir sosyal organizasyonun düzenli işleyişi ise yalnızca devletlerin zenginlik dönemlerinde ortaya çıkan bir tabiattır.

---

<sup>210</sup> London, “The Circle of Justice”, 444.

## KAYNAKÇA

- Aksu, İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Ahlaki Aklı*. Trc. Muhammet Çelik. 3. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Asabiyet ve Devlet*. Trc. Muhammet Çelik. 1. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Darling, Linda T. *A History of Social Justice And Political Power In The Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia To Globalization*. London and New York: Routledge, 2013.
- Daşdemir, Yusuf. “İbn Sina Mantığında Burhani Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”. *Felsefe Dünyası*. Sayı 55 (2012): 219-240.
- Durmuş, İsmail. “İbn Mukaffa”. *DİA*. 21. Cilt: 130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Ca’fer Ahmed bin Yûsuf. “el-Uhûdü’l-Yunânîyye”. *el-Usûlü’l-Yunânîyye li’n-Nazariyyâti’s-Siyâsiyye fi’l-İslâm*. Abdurrahman Bedevî. 1-64. Kahire, 1954.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Burhân*. Trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. 5. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi - İbn Haldûn’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc. Süleyman Uludağ. 13. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Haldun. *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*. Trc. Pîrîzâde Mehmet Sâhib. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İnalçık, Halil. “The Origin and Definition of the Circle of Justice (Daire-i Adâlet)”. *Selçuklu’dan Osmanlı’ya Bilim, Kültür ve Sanat - Prof. Dr. Mikâil Bayram’a Armağan*. 1. Baskı. 23-26. Konya: Kömen Yayınları, 2009.
- Kavas, İslam. “Sırru’l Esrâr’ın Kökenine Dair Bazı Sorunlar”. *History Studies* 10/3 (Nisan 2018): 121-130.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. 1. Baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- “Kitâbü’s-Siyâse fi Tedbîri’r-Riyâse”. Trc. Yuhannâ bin Bîtrîk. *el-Usûlü’l-Yunânîyye li’n-Nazariyyâti’s-Siyâsiyye fi’l-İslâm*. Abdurrahman Bedevî. 65-171. Kahire, 1954.

- Kömbe, İlker. *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2014.
- London, Jennifer A. "The Circle of Justice". *History of Political Thought* 32/3 (Autumn 2011): 425-447.
- Mes'ûdî. *Murûcu'z-Zeheb*. Trc. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Öteleş, Zeliha. *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât'ı İlähiyye "Bir Karşılaştırma"*. 1. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Türker, Ömer. "İbn Haldun Düşüncesinde Süreklilik ve Değişkenlik Bağlamında Mülkün Tabiatı". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 1/(1) (2016): 123-140.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. 1. Baskı. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Türker, Ömer. "Mukaddime' de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı 15 (2006): 33-50.
- Üçer, İbrahim Halil. *Suret, Cevher ve Varlık*. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Ülken, Hilmi Ziya - Fındıkoğlu, Ziyaeddin F. *İbn Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Yıldırım, Ömer Ali. *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2005.
- Yücer, Elif. *Sırru'l-Esrâr Literatürü ve Nevâli'nin Sırru'l-Esrâr Tercümesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2019.

## ÖZ GEÇMİŞ

Çalışmanın yazarı Betül EKE SİLİFKE, 26 Temmuz 1992 yılında Konya’da doğmuştur. 2006 yılında Konya Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam Hatip lisesine başlamış ve bu okuldan 2010 yılında mezun olmuştur. Aynı yıl Konya Necmettin Erbakan Üniveristesi İlahiyat Fakültesi (hazırlıklı) öğrencisi olmuştur. 2015 yılında lisans mezuniyeti almış ve aynı yıl Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi alanında tezli yüksek lisansa başlamıştır. 2016 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği görevine başlamış ve halen görevini sürdürmektedir. 2018 yılında “Bir İtiraf Olarak El-Munkız: İtirafın Temel Nitelikleri Çerçevesinde Tolstoy ve Gazali Karşılaştırması” adlı yüksek lisans seminerini vermiştir. Evli ve bir çocuk annesidir.