

64941

POLITICAL THOUGHT IN THE BEGINNING OF

THE OTTOMAN EMPIRE

AS EXPRESSED IN

AHMED BIN HUSAMEDDIN AMASI'S

KITAB-I MIRATU'L-MULUK (1406)

A THESIS PRESENTED

BY

MEHMET ŞAKİR YILMAZ

TO

THE INSTITUTE OF ECONOMICS AND SOCIAL SCIENCES

IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE

DEGREE OF

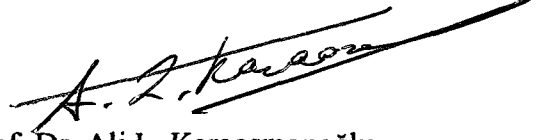
MASTER OF ARTS IN HISTORY

BILKENT UNIVERSITY

AUGUST 1998

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Approved by the Institute of Economics and Social Sciences



Prof. Dr. Ali L. Karaosmanoğlu

I certify that I have read this thesis and in my opinion it is fully adequate, in scope and quality, as a thesis for the degree of Master of History.



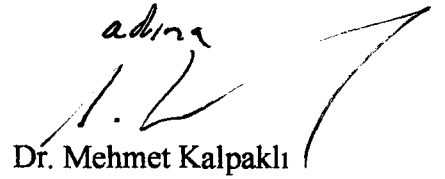
Prof. Dr. Halil İnalçık
Thesis Supervisor

I certify that I have read this thesis and in my opinion it is fully adequate, in scope and quality, as a thesis for the degree of Master of History.



Dr. Selçuk Akşin Somel

I certify that I have read this thesis and in my opinion it is fully adequate, in scope and quality, as a thesis for the degree of Master of History.



Dr. Mehmet Kalpaklı

ABSTRACT

Ahmed bin Husameddin Amasi's *Mirat al-Muluk* was one of the earliest sources on the political literature of the Ottoman World, it was written in 1406 and submitted to Mehmet I (1413-1421). Unlike the later Ottoman political works, *Mirat al-Muluk* reflects the characteristics of inherited Islamic political literature; it is more abstract and deals with the general aspects of good government instead of offering practical solutions to the contemporary administrative problems. *Mirat al-Muluk* combines the teaching of two tradition; Ahlak and Adab. Ahlak literature has its origin in ancient Greek philosophy, and Muslim philosophers followed the works of Aristotle, Plato and Galen as the masters of this literature. The first part of *Mirat al-Muluk* was written in the style of Ahlak literature, and the main source of this part was Nasir al-Din Tusi's (1201-1274) *Ahlak-i Nasiri*. Kinalizade Ali Celebi's (1510-1572) *Ahlak-i Alai* was another example of this genre in the later Ottoman World and it was largely influenced by *Ahlak-i Nasiri*. The second part of *Mirat al-Muluk* depends on al-Ghazali's (1058-1111) *Nasihah al-Muluk*, a mirror for princes book written in the style of Persian Adab literature. In this study, the absorption of two pre-Islamic wisdom literature in the political works of Muslim thinkers, and the transmission of this heritage to the Ottoman world was examined in the light of Amasi's *Mirat al-Muluk*.

ÖZET

Ahmed bin Hüsameddin Amasi'nin *Kitab-i Miratu'l-Muluk*'ü Osmanlılar döneminde yazılan siyaset kitaplarının ilk örneklerinden biridir. 1406 tarihinde henüz Amasya hakimi olan Çelebi Mehmet'e (1413-1421) sunulan eser, klasik Osmanlı siyasetname kitaplarından biçim ve içerik olarak ayrılmaktadır. Kaynağı antik Yunan ve İran literatürüne dayanan, ve Emevilerden itibaren Müslüman düşünürler ve devlet adamlarınca geliştirilmiş olan Ahlak ve Adab geleneği *Miratu'l-Muluk*'un takip ettiği gelenektir. İki bölümden oluşan *Miratu'l-Muluk*'un ilk bölümü Müslüman düşünürlerce Aristo, Eflatun ve Galenin eserlerinden faydalanılarak oluşturulan ameli hikmet (practical philosophy) konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde Amasi'nin temel kaynağı daha sonra Kınalızade Ali Çelebi'nin (1510-1572) *Ahlak-i Alaî'sine* de örnek teşkil eden Nasireddin Tusi'nin (1201-1274) *Ahlak-i Nasirî'sidir*. İkinci bölümün ana kaynağı Gazali'nin (1058-1111) nasihatname eseri *Nasihât al-Muluk*' dur. Bu bölümde Adab eserlerinde işlendiği şekliyle yazar bir hükümdarda bulunması gereken özellikleri anlatmaktadır. Kitabın tamamında merkezi bir yer tutan adalet kavramı da bu bölümde daha somut olarak işlenmekte, hukuka bağlılığın önemi belirtilmektedir. Bu çalışmada İslam öncesi iki kaynaktan beslenen siyasi düşüncenin *Miratu'l-Muluk*'te ve onun kaynaklarında nasıl özümsemiştiği ve bu geleneğin Osmanlılara intikali incelenmiştir.

ACKNOWLEDGEMENTS

It is really hard to write acknowledgements, since I am sure I will fail to express all the names I am indebted for their contributions to my educational life and to this work.

I have to express my gratitude to the supervisor of the thesis, Prof. Halil İnalçık. He proposed the topic to me, and loaned the two facsimiles of the manuscript. I am aware of the fact that it is a privilege for a graduate student to complete his thesis under the supervision of the great master of the Ottoman History.

I am grateful to my professors at Bilkent University, History Department, Gülriz Büken, Necdet Gök, Slobodan Ilic, Paul Latimer and Yılmaz Kurt. I am indebted to Akşin Somel who devoted his precious time to reading the draft and made valuable comments. Mehmet Kalpaklı not only checked the transcription of the text, but also helped me a lot through the writing process. Without his support and guidance this work could not come to an end.

And of course, I am grateful to my friends who always supported and encouraged me in the desperate times of writing process. My special thanks to Fatih Bayram, my roommate Abdullah Deliceoğlu, Mert Sunar, Tuna Başköy, Ertuğrul Ökten and my classmates.

TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT	ii
ÖZET	iii
ACKNOWLEDGEMENTS.....	iv
<u>TABLE OF CONTENTS</u>.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPTER 1: BACKGROUND.....	9
1.1 THE GREEK AND SYRIAC BACKGROUND.....	12
1.2 THE TRANSLATIONS OF THE GREEK TEXTS.....	21
1.3 AL-FARABI (870-950).....	24
1.4 PERSIAN HERITAGE.....	36
1.5 AL-GHAZALI (1058-1111).....	43
1.6 KAI KAUS BIN ISKANDAR.....	47
CHAPTER 2: ISLAMIZATION OF GREEK AND PERSIAN WISDOM	52
2.1 MISKAWAYH (932-1030).....	52
2.2 NASIR AL-DIN AL-TUSI (1201-1274).....	57
CHAPTER 3: MIRAT AL-MULUK	62
3.1 AN ANALYSIS OF MIRAT AL-MULUK	62
CHAPTER 4: MIRAT AL-MULUK (TEXT)	80
APPENDICIES	157
<u>BIBLIOGRAPHY</u>	161

INTRODUCTION

Ahmed bin Husameddin Amasi was one of the earliest political thinkers in the Ottoman world, but unfortunately the classic sources scarcely render information on his life and works. As we learn from his *Mirat al-Muluk*, he authored the book for Sultan Mehmed bin Bayezid (1413-1421), and before, he was under the domination of the “assistants of tyrants” for a long time.¹ Katip Çelebi (d. 1657) mentions *Mirat al-Muluk* in his *Kashf al-Zunun* but only with two lines on the design and content of the book, and states the name of author as Ahmed bin Husameddin.² Ismail Pasha’s record for *Mirat al-Muluk* contains more but it was either wrong or a different work. According to him the author was Ahmed bin Husam al-Rumi al-Sirozi and he died in 1033/1623.³ Following this error Turkish Manuscripts Catalogue (TUYATOK) repeated the same date for Amasi’s death in the entry for *Mirat al-Muluk*’s Aşir Efendi copy.⁴ Hüseyin Hüsameddin delivered more

¹ “bu bende-i za’îf ve du’â-gü-y-i nahîf müddet-i medîd hâmilü’z-zikr ve hâmidü’l-fikr beyne’l-cühhâl ve’l-kefere ve zir-dest-i avâni’z-zaleme olub kalmış idi,” (2a)

² Katip Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, eds., Şerafettin Yaltkaya and Kilisli Rıfat Bilge, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, 2nd ed.), v.2 p.1650.

³ Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920), *Hadiyyat al-Arifin Asma al-Muallifin va Asar al-Musannifin*, eds., Rıfat Bilge and İbnülemin Mahmut Kemal İnal, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), v.2 p.156.

⁴ *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu*, 34-IV, S. Bayoğlu, G. Kut et al., eds., (Ankara: Milli Kütüphane, 1994), p. 352.

suitable results in his monumental *Amasya Tarihi*, when he enumerated the events of the year 809. According to him:

“since Timur had died in 808 (1405), ‘the object of pride of Amasya’, Pir Ilyas, was released, and he came to Amasya in the beginning of 809 together with his nephew Ahmed Çelebi, the son of Husameddin Çelebi. Gümüşlüzade Şemseddin Ahmed Çelebi submitted his work on ethics to Sultan Çelebi [Mehmet I] and gained his favour.”⁵

Though he did not mention the name of the work, it was most probably the *Mirat al-Muluk*, so the date of the work becomes 809/1406. As *Amasya Tarihi* reports, Pir Ilyas (Şücaeddin) became the *mufti* of Amasya upon the death of Huseyin Husameddin (Amasi’s father?) in 798/1395. His family *Gümüşlüzade* was one of the most powerful families of Amasya and they were the defenders of Ottoman rule in Amasya. After the defeat of Ottomans at Ankara war, Timur revived the old *begliks* in Anatolia, and as an extension of this policy, he appointed Devlet Shah to Amasya. But the notables of city led by Pir Ilyas, refused to obey Devlet Shah and they sent an envoy requesting for another governor. Eventually, Timurlane sent a big army under the command of his son Kara Mehmed Sultan. And thanks to Timur’s respect for the ‘true’ *ulama*, Pir Ilyas could save his life; he was sent to Shirvan together with his nephew Şemseddin Ahmed.⁶ His other nephew

⁵ “Bu sene cihanı ateşe veren aksak Timur vefat eylediğinden dolayı ıtlak edilen Amasyanın medarı iftiharını “hazret-i Pir İlyas” ve yeğeni “Ahmed Çelebi” bin Hüsameddin Çelebi 809 senesi evailinde Amasya’ya geldi. Gümüşlüzade Şemseddin Ahmed Çelebi ahlaka dair telif eylediği eserini Çelebi Sultan’a arz ve takdim ederek teveccüh gördü.” Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1927), v. 3, p.183.

⁶ *ibid.* pp. 159, 164-169. Hüseyin Hüsameddin quotes a passage from an unfinished work of Katip Çelebi, *Sullam al-Vusul ila Teracim al-Fuhul*, to explain the Pir Ilyas’ authority in sciences. According to him, it was Timurlane’s custom to examine the scholars of a

Abdurrahman Çelebi bin Husameddin stayed at Amasya becoming the *mufti*. Pir Ilyas and his nephew Abdurrahman Çelebi bin Husameddin were eminent *Halveti* Shayhs of the age, and classical sources include information on their life.⁷ But they are silent about Şemseddin Ahmed bin Husameddin's biography, possibly he was neither interested in mystical circles, nor in scientific activities. In fact *Amasya Tarihi* states one Şemseddin Ahmed Pasha from *Gümüşlüzade* family who was *nişancı* and became *vizier* in 824/1421. But it is difficult to decide who was he, since there were at least four different Şemseddin Ahmeds at that time.⁸

The lists of the ethics and politics books found in the Ottoman libraries were first given by Bursalı Mehmed Tahir in two separate pamphlets.⁹ Later on, Agah Sırrı Levend prepared more comprehensive lists enriched with the dates and catalogue information of the books.¹⁰ A more detailed list was presented by

newly conquered city, and if they achieved in the exam, they would have saved not only their lives and property but also the lives of whole inhabitants of the city. The same custom was applied in Amasya, where Pir Ilyas, Şihabuddin Ahmed (Sarı Shayh) and Şemseddin Ahmed (Şükrü Çelebi) gave correct answers for all questions. p. 166-7. But it seems that this Şemseddin Ahmed is not the same with Gümüşlüzade Şemseddin Ahmed since, as Hüseyin Hüsameddin reported, "he escaped to Jerusalem" p. 167.

⁷ Mecdi Mehmed Efendi, *Şakaik-i Numaniye Zeyilleri*, vol. 1: *Hadaiku's-Şakaik*, ed. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), pp.93-4., Gelibolulu Mustafa Ali, *Kunhu'l-Ahbar*, (İstanbul: 1285) v. 5, pp. 186-89. Pir Ilyas met with famous *Halveti* Shayh Sadreddin Shirvanite at Shirvan and joined his circle. When Pir Ilyas returned Anatolia he brought with him the *Halveti* way of sufism and upon his death Shayh Zekeriyya became his successor and he was followed by Ilyas' nephew and son-in-law Celaledin Abdurrahman Çelebi bin Husameddin who was probably the brother of Şemseddin Ahmed bin Husameddin. Pir Ilyas' date of death was given as 813/1410 in *Amasya Tarihi* (187), but according to *İslam Ansiklopedisi* it was 837/1433. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988-), v. 15, p. 393.

⁸ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, v.3, p.197, and v.1 (Ankara: 1986) pp. 138,191-2.

⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Ahlak Kitaplarımız*, (İstanbul: Necm-i İstiklal Matbaası, 1325), and *Siyasete Müteallık Asar-ı İslamiyye*, (İstanbul: Maarif Kütüphanesi, 1332).

¹⁰ Agah Sırrı Levend, "Siyaset-Namele", *Türk Dil Araştırmaları Yıllığı (TDAY)- Belleten*,

Ahmet Uğur in *Osmanlı Siyasetnameleri*, where he examined the common characteristics of the Ottoman political literature. Basing on the aforementioned lists, it can be concluded that the earliest work written on politics in the Ottoman world was Camaladdin Aksarayi's *Ahlak-i Cemali*. As we learn from Katip Çelebi, *Ahlak-i Cemali* was submitted to Sultan Bayazid I, and it was consisting of three parts for personal ethics, domestic life and politics.¹¹ It was in Arabic, and unfortunately did not survive. The second earliest work belong to Sheyhoglu Mustafa who apart from the translations of *Qabus-nama* and *Marzuban-nama*¹² authored two works namely *Hurshid-nama* (1389) and *Kanz al-Kubara* (1401). *Hurshid-nama*¹³ implicitly refers to political matters, but *Kanz al-Kubara* is a true mirror for princes work largely influenced by Najmaddin Razi's *Mirsad al-Ibad* (1230).¹⁴

Ahmed bin Husameddin Amasi's *Mirat al-Muluk* was written in 1406, and two copies of it exist today in the *Suleymaniye* Library, Esat Efendi n.1890 and Aşir Efendi n.319.¹⁵ *Mirat al-*

1962, pp. 167-194, and "Ummet Çağında Ahlak Kitaplarımız" *TDAY-Belleten*, 1963, pp. 89-115.

¹¹ Katip Çelebi, *Kesf-el-Zunun*, v. 1 p. 35. According to Bursalı Mehmed Tahir, Aksarayı died at 791 (1388-89), but for Brockelmann it was 1377. see Mustafa Öz, "Cemaleddin Aksarayı" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Hereafter *TDV-İA*), (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988-), v.7 p.308.

¹² Zeynep Korkmaz, *Sadrüddin Şeyhoğlu Marzuban-name Tercümesi, İnceleme, Metin, Sözlük, Tıpkıbasım*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973).

¹³ Hüseyin Ayan, *Şeyhoğlu Mustafa Hurşid-name (Hurşid u Ferahşad)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1979).

¹⁴ In fact, Fuad Köprülü and O. Şaik Gökyay accept it as a translation of Razi's *Mirsad*, but Kemal Yavuz who prepared the work for publication, disagree with them. see his introduction to Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Kübra ve Mehekkü'l-Ulema*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991), pp. 10-16.

¹⁵ I have to express my gratitude to Prof. Halil Inalcik who loaned the facsimiles of these manuscripts to me.

Muluk consists of two parts, and brings together the two tradition. First part which is largely influenced by Nasir al-Din Tusi's *Ahlak-i Nasiri*, reveals the characteristics of *ahlak* literature, and the second part, for which the main source was the Ghazali's *Nasihat al-Muluk*, can be included within the *adab* genre. Ahmed bin Husameddin Amasi's work was small in volume (88 *varak*), but he is successful in summarizing the political teachings of two pre-Islamic tradition, Greek and Persian, in the *Mirat al-Muluk*. *Mirat al-Muluk* does not reveal only the political thought of Amasi, but also reflects Amasi's conception of the world. In fact, it is a practical philosophy (*hikmet-i ameli*) book, and the politics was treated as a sub-title of the practical philosophy. Amasi's discussion of political subjects is an extension of the other branches of practical philosophy, namely ethics and domestic life, and the practical philosophy is itself an extension of theoretical philosophy. Besides the subject of philosophy, practical or theoretical, is the unchanging, and eternal principles. And as it is seen in *Mirat*, and in its predecessors, these unchanging principles are not great in number, but they are adequate to guide man in the changing world; first of all, man has the ability to change his character, character is not determined by the fate, therefore he has the responsibility of his actions. Secondly, the most distinctive faculty of man is the rational faculty, and man should try to develop this faculty. About the relation of reason and religion, which Amasi ends his work with this subject, *Mirat al-*

Muluk appreciate the reason stating that the religion cannot be separate from it. Justice is the key term for politics as well as for individual life, and it is the equilibrium, the mean between the extremes. The idea of “unity” shapes the general characteristic of all principles; everything, whether organic or inorganic, is a part the “circle of existence”, and man should participate in social life since it is the only way for his perfection which culminates in the association with God. The main concepts Amasi used to explain the social and political life are connected with this cosmological-metaphysical understanding: circle of justice, four classes of society, man as a social animal, and sultan as God’s shadow.

The development of political literature in the Muslim world was closely related with the Muslims’ encounter with different cultures; Greek and Persian. In addition, the tumultuous political atmosphere after the assassination of third Caliph (656) marked the beginning of another change; the theocratic character of the early Caliphate began to loose.¹⁶ New political and intellectual circumstances urged Muslim theologians and jurists to discuss the bases of Caliphate. And unlike the *Shiite* and *Harijite* sects’ political activism, the majority of Muslim scholars, the *Sunnites*, preferred conformist attitude remaining silent in political matters. The political literature developed largely by the *kuttab*s’ (inscribers) *adab* works and philosophers’ *ahlak* literature. Philosophers’ acceptance of political science as a branch of

¹⁶ Bernard Lewis, *The Arabs in History*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 67.

philosophical sciences (*akli ilimler*) was even accepted by al-Ghazali (d. 1111) who is known with his opposition to philosophers.¹⁷ However al-Ghazali's rejection of philosophy was limited with the theological and metaphysical views of the philosophers, and his favour of the other philosophical sciences including ethics contributed to the acceptance of *ahlak* literature in the Muslim world. And the Ottoman intellectual circles largely perpetuated al-Ghazali's attitude toward philosophical and religious sciences.¹⁸ Amasi's *Mirat al-Muhuk*, as a combination of two genre; *ahlak* and *adab*, and its content is not included within the "religious sciences". But it should be noted that the division of religious and philosophical does not mean a strict separation for Amasi, both fields, as al-Ghazali formulated, are accepted as one and indivisible.

As Erwin Rosenthal pointed, the harmony between the philosophy and religion was established in the field of political philosophy. And this was due to the common ground that the political philosophy of the both were centred on law. Because of the same reason, Muslim philosophers focused on the necessity of law and justice, and the constitutional form of the state remained secondary.¹⁹ Moreover, their attitude was in accordance with the

¹⁷ For Ghazali's views on the division of sciences see Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, (Albany: State University of New York Press, 1975), pp. 4-19.

¹⁸ Halil Inalcık, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, (London: Phoenix, 1994) pp. 165-167. Mübahat Türker, *Uç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), pp. 394-5. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), pp. 94-5.

¹⁹ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), pp. 116-7.

political realities of the time; they “accepted political reality, the state as it was, and pronounced on good government in general conformity with the religious and ethical teachings of Islam”.²⁰ Ahmed bin Husameddin Amasi’s work reflects the same characteristics; harmonising reason and revelation, it presents the general, unchanging principles and leaves a large area for administrative regulations of political authority. Tradition, as a part of unchanging truth, occupies another important source for the good administration of the state.

²⁰ *ibid.* p. 113.

CHAPTER 1: BACKGROUND

Although Ahmed bin Husameddin Amasi is one of the earliest political thinkers of the Ottoman world and his *Mirat al-Muluk* is one of the oldest sources on the subject, he can be placed as a late example of this genre if we take into consideration the whole literature on the subject in the Islamic World. In fact his work on politics is more related with the past in the sense that later examples of political works in the Ottoman world shows a transformation from theoretical or philosophical one to practical or administrative trend. The great majority of the Ottoman political literature takes for granted the question of corruption, and deals with the contemporary problems by presenting specific solutions. As Cornell Fleischer rightly points out later Ottoman literature on politics has its own 'distinctive character which set them apart from their generic predecessors'.²¹ On the other hand, Amasi's *Mirat al-Muluk* and a later and more comprehensive work, Kinalizade's *Ahlak-i Alai*, diverges from the classical Ottoman literature in that their approach is more theoretical and more related with a broader epistemological framework. Therefore they can be rightly included to the preceding genre which is basing on

²¹ Cornell Fleischer, "From Seyhzade Korkud to Mustafa Ali: Cultural Origins of the Ottoman Nasihatname", in *Third Congress on the Social and Economic History of Turkey*, Princeton University 24-26 August 1983, (Istanbul: The ISIS Press, 1990), p. 67.

two tradition; Greek practical philosophy and Persian 'mirror for princes' literature.

Amasi's work is composed of two parts; the first part deals with the subjects of practical philosophy, and the second part contains advises and experiences of notable political figures. In the first part, while Amasi never mentions the immediate predecessors of this literature such as Miskawayh (932-1030), Tusi (1201-1274), or even Farabi (870-950), he explicitly states the ancient Greek sources of this philosophy; Plato (427?-347 B.C.), Aristotle (384-322 B.C.), Galen (d. 200) and others. And in the second part we see the other two sources of inspiration for our author, which are the deeds and advises of Muslim Umayyad or Abbasid Caliphs or governors, and mythological and non-Muslim kings or viziers of Sasanids.

Amasi names the first part of his work as *Tahzib-i Ahlak* which was the same with Miskawayh's well known book, and then defines the scope and contents of this science (*hikmah al-amali*), and its place among the classification of sciences [3b]. This definition determines the outline of the first part, and reflects Amasi's loyalty to the traditional classification of sciences. Though Amasi does not mention any name, he follows Ibn Sina's classification which is slightly different from al-Farabi's one, who depends in the last instance to Aristotle's classification of sciences as theoretical, practical, and useful sciences in his *Nicomachean Ethics*. Al-Farabi's division of practical philosophy as ethics, and

economy & politics into two is the same with Aristotle's attitude who wrote *Politics* as a complementary book for his *Nicomachean Ethics*. It was Ibn Sina who accepted economics (*tadbir al-manzil*) as a separate science and adopted the rest of his predecessors' classification. Aristotle was called the first teacher (*Muallim al-Avval*) in the eastern world and his political thoughts were especially important for Muslim thinkers since he was the teacher of Alexander the Great. Therefore his works and especially the *Nicomachean Ethics* shaped the general framework of the *ahlak* literature in the eastern world as well as in the western. In the first part of the *Mirat al-Muluk*, Ahmed bin Husameddin Amasi also accepted the Aristotelian idea of *zoon politikon* i.e. the natural character of state, which was used in the Christian west to prove the independence of worldly authority from the Church since the later middle ages. However, Medieval Muslim philosophers' knowledge of Aristotle was somehow different from the "actual" Aristotle whose philosophy is less idealistic or other-worldly than his master Plato; according to them, Aristotle was the author of the *Theology* –Plotinus' (d. 270) last three books of *Ennead*- which was the main source of Neoplatonic emanation theory. Interestingly the apocryphal character of this book was proved by Thomas Aquinas (1225-1274) who is accepted today as the first thinker challenging to the official political claims of Church on behalf of monarchy in the late Middle Age.

Amasi's attitude toward the teachings of Plato is not different from the traditional Muslim attitude considering him like a prophet or a saint who had rejected the veneration of idols and prohibited the people from doing so. Platonic metaphysical philosophy was influential in the formation of Muslim practical philosophy literature, Muslim philosophers ultimately depended on his writings on the immortality of soul, three powers of soul, and the eternal unchanging world of ideas. Amasi, indirectly,²² followed the same path; apart from quoting a well-known dictum in the Muslim world attributed to Plato "Die voluntarily, then you will live by nature"²², he borrowed some basic concepts and ideas in *Mirat al-Muluk* from Plato.

In this section, the influence of Greek philosophy on the political literature of Islamic world in general will be examined with a special emphasis on the more influential thinkers. Such a documentation would be useful to define and evaluate the place of Amasi's work in the historical development of this literature. Direct and/or indirect borrowings of Amasi from the earlier philosophers –Greek, or Muslim- will be dealt more explicitly in the next chapter, though it will be briefly touched on this as well.

1.1 THE GREEK AND SYRIAC BACKGROUND

²² *Kitab-i Miratu'l-Muluk*, p. 35a. As Franz Rosenthal stated "Ultimately, this sentence emanates from a passage like Phaedo 64 A." in his *Greek Philosophy in the Arab World – A Collection of Essays*, (Great Britain: Variorum, 1990), p. (II) 409.

The young Islamic Caliphate had already finished the conquest of the whole Middle East during the reign of the second Caliph Omar (634-643). Though this rapid expansion of Islam in the region was captivating for many believers of this religion, in the eyes of some others, it would have also had some undesirable by-products for the future of Islam because of the very different – and intellectually challenging- religious-cultural structure of the region. Caliph Omar was one of them, and he had refused Muawiyah's (then the governor of Damascus) request for over-seas expansion on the ground that the Islamic World had already expanded too much to assimilate the conquered territories and cultures. Whether this narrative is true or not, it is obvious that Muslims had encountered the ancient wisdom of mainly two great cultures; Hellenistic and Persian after the conquest. And it is reasonable that Caliph Omar was worried about the purity of Islamic belief against the "corrupted" wisdom of Byzantine and Persia after Islam's military victory over them.²³ Muslims organized the first over-seas conquest to Cyprus under the leadership of Muawiyah only after six years from the death of Omar. Muawiyah was interested in the political experiences of the old Persian and Byzantine emperors, which had caused Caliph Omar's severe

²³ For a discussion of Omar's policy concerning non-Muslims see Mustafa Fayda, *Hız. Omer Zamanında Gayri Muslimler*, (Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989).

contempt for him previously²⁴. As the governor of Damascus where non-muslims were in majority, Muawiyah was recruiting non-Muslim staff in his administration. After the assassination of the third Caliph Osman in 656 Muawiyah did not recognize Ali's caliphate at Kufah, but seized the power completely, and transferred the Caliphate to Damascus after Ali's death in 661.²⁵ First translations from Syriac to Arabic had started in the early 8th century in Umayyad period. Almost two centuries after the death of Omar, the Abbasid Caliph al-Mamun founded the *Bayt al-Hikma* (House of Wisdom) in 830 'to serve as a library and institute of translation', and this support organized and accelerated the transmission of ancient heritage to Muslim intellectual world.²⁶

Since the time of Alexander the Great eastern peoples had an acquaintance with the heritage of Greek civilization. They studied and contributed to the development of the Greek philosophy in the major schools of region; Alexandria, Antioch, Edessa, Harran, Qinnasrin, Nisibin, and Jundishapur. Alexandria and Antioch schools were the oldest among them, and they were the main centers preserving the Greek culture. From these centers the Greek culture spread eastward, and it was propagated in the

²⁴ Classical sources reports Caliph Omar's severe critics of "Muawiyah's inclination to imitate the *Kisras* of Iran and *Kaysers* of Byzantine", for the sources see Vecdi Akyuz, *Hilafetin Saltanata Domusmesi*, (Istanbul: Dergah Yayinlari, 1991), pp. 115,163.

²⁵ Muawiyah's attitude towards non-muslims differs radically from the policy of Omar; while Omar had tried to clean the central lands of Caliphate from non-muslims, Muawiyah did not allow the migration of *muhajirs* to his capital city. Vecdi Akyuz, *Hilafetin Saltanata Domusmesi*, pp. 26-8. Philip K. Hitti declares him as the second founder of Caliphate after Omar 'on the earlier Byzantine framework', in *History of the Arabs*, 10th ed. (London: Macmillan, 1970), p. 195.

schools of Edessa, Harran, Qinnesrin, Nisibin and Jondishapur mainly by Syrian people.²⁷ Alexandria which had been established in 331 BC, soon became the major center for very different philosophical schools; Platonic, Aristotelian, Epicurean, Stoic and Pythagorean schools were summoned in Alexandria. Neoplatonism, as a definite school, was founded in Alexandria by Ammonius Saccas, and then it was developed by Plotinus (d. 270) and his pupil Porphyry (d. c.301-306). Porphyry's paraphrase to the Plotinus' book *Enneads* was the first philosophical text translated to Arabic probably from Syriac. This paraphrase was called *Athulugia* (Theology), or *Kitab al-Rububiyah*, and it was wrongly attributed to Aristotle.²⁸ Porphyry, who had gained reputation in Islamic world as *Farfariyos*, authored an introduction to the "Categories" of Aristotle, which was known as *Isagoci* and widely read in the Muslim world and in the Ottoman *madrasas* until modern times. Porphyry insisted strongly in the purification of the soul and asceticism, including abstinence from meat and from sexual intercourse. While he regarded the national religions as justifiable, making no distinction between those of the Greeks and those of the barbarians, he opposed strongly the complete novelty of Christianity. Although Neoplatonism was pagan and even against Christianity at the beginning, eventually it

²⁶ Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997), p. 8.

²⁷ T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, (New York: Dover Publications, 1967), p.11.

²⁸ Majid Fakhri, *ibid.* p. 7.

became more and more Christianized and when the Muslims conquered the Alexandria in 641, a Christianized version of Neoplatonism was dominant there. In 391 Theodosius' edict had forbidden pagan sacrifices; "groups of monks attacked and destroyed pagan temples in Alexandria. Many pagan scholars left Alexandria... many had their salaries withdrawn and some were not allowed to teach. A tragic episode was the death of Hypatia, the pagan philosopher, who was lynched by a group of monks in 415."²⁹ Ammonius (d. c.517) was the head of the Alexandrian Neoplatonic School at the last quarter of 5th century, and there was a great pressure on him exerted by the Christian authorities with respect to his pagan philosophical teachings. Eventually he reached an agreement with the Patriarch Athanasius II in the 490s, in exchange for financial gain he "turned away from Platonic dialogues, which were controversial in their Proclean interpretations and were identified with pagan polytheism."³⁰ At the time of Ammonius, Alexandrian school turned from Platonic to Aristotelian studies, and then, John Philoponus (d. c.565) -a pupil of Ammonius, abandoned his master's Aristotelianism for Stoic theory. And "he eliminated from his teaching everything that was incompatible with Christianity; for either he was always a Christian or became one during the course of his teaching career."

²⁹ Yegane Shayegan, "The transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", in *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., (London and NewYork: Routledge, 1996), p. 92.

³⁰ *Ibid.* 93.

³¹ In his work *De Aeternitate Mundi contra Proclum*,³² (on the Eternity of the World against Proclus) he demonstrated by scientific arguments that the celestial matter and the sublunar one is not different, and neither the celestial motion is different from the sublunar one. Therefore the whole phenomenal universe is corruptible. Philoponus accepted the Christology of Severus of Antioch (d. 538) and opposed the veneration of images. He became as famous as Porphyry in the Islamic circles, his commentary upon Aristotle's *Physics* was translated into Arabic by Qosta ibn Luqa (c. 835). John Philoponus (or John the Grammarian) was known as *Yahya al-Nahvi* in Islamic circles, and his rejection of the Aristotelian view on the eternity of the world, and his attempts to demonstrate the creation of world from nothing –as the Christian doctrine accepts– was inspiring for some Muslim philosophers such as al-Kindi (d. 866), ibn Sina (980-1037) and Al-Ghazali (1058-1111).³³ Whereas some others, such as al-Farabi, had rejected his views and maintained to defend Plotinus' law of emanation and eternal creation.³⁴

³¹ A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek And Early Medieval Philosophy*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1991), p. 478.

³² Proclus (d. 487) was a pupil of Plutarch of Athens and Syrianus, and after them he became the head of the Athenian School. He was against Christianity, like Porphyry in Alexandria and Iamlichus of the Syrian School. Proclus' *Arguments* and the commentary on the *Timaeus* was known among Muslims. It is a strange coincidence that at the same year (529) Philoponus' book appeared, Emperor Justinian decided to close the Athenian Academy to silence the enemies of faith.

³³ T. J. De Boer, *ibid.* p. 159. and Richard Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State -Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadila*, (Oxford; Clarendon Press, 1985), p. 354.

³⁴ Muhsin Mahdi, "The Arabic Text of al-Farabi's Against John the Grammarian" in *Medieval and Middle Eastern Studies in Honour of Aziz Suryal Atiya*, ed. by Sami A. Hanna, (Leiden; 1972), p. 268-284., and also his "Alfarabi against John Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967), 233-260.

Apart from Alexandria, Antioch and Edessa played important roles in the study of Greek philosophy, and its transmission to the east. But unlike the school of Alexandria which gave primary importance to the Platonic Theology, Antioch's theologians were primarily interested in Aristotle's logic and hermeneutics. Monophysite Patriarchs of Antioch had a great respect on Aristotle's works, and they enthusiastically used Aristotelian logic in the defense of their Christian Theology. Theodore of Mopsuestia (d. 428) was among the eminent exegete of this school.³⁵ The school of Edessa was founded by Ephrem Syrus, the Syrian church father, in 363, though the philosophical education at Edessa had an older history going back to the second half of the second century.³⁶ Its curriculum was closely tied to the Antiochene school; it was pre-eminently of biblical and ecclesiastical character, and it was bilingual. Therefore the Edessene school was an important center for the translations of Greek works into Syriac. In addition to the works of Theodore of Mopsuestia, Aristotle's main works; the *Hermeneutics* and the *Organon*,³⁷ and Porphyry's *Isagoge* were translated into Syriac.

³⁵ F. E. Peters, "The Greek and Syriac Background" in *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., (London and New York: Routledge, 1996), p. 49.

³⁶ Han J. V. Drijvers, and A. A. MacDonald, eds., *Centers of Learning*, (Leiden: E. J. Brill, 1995), p. 51.

³⁷ "...first parts of the *Analytica priora* were translated into Syriac, excluding thereby the *Analytica Posteriora*, the *Sophistica* and the *Topica*, which were deemed dangerous from a Christian point of view" Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology...* p.7. *Analytica Posteriora* was translated into Arabic by Abdullah Ibn al-Mukaffa (d. 759) or his son Muhammad probably from Pahlavi with the name of *Kitab al-Burhan* during the reign of the Abbasid Caliph al-Mansur (754-73). Later on Abu Uthman al-Dimashqi (d.910) made

Eventually the Edessene school became the center of Nestorianism and upon the conclusion of Council of Ephesus in 431, which had condemned the Christology of Nestorius, the school of Edessa was confronted with troubles. Scholars began to migrate to the east where they could find refuge in the territories of the Sassanian King. One of them, Narsai, had migrated to Nisibis and opened there a new school in the tradition of Antioch and Edessa in 471. When Emperor Zeno ordered the Edessene school to be closed in 489, the Nestorian Bishops and their students were expelled, and they migrated to Persia as well. And “they were joined by Barsauma, the patriarch of Nisibis who played a crucial part in the Persian church with the blessing of King Piruz.”³⁸ This event shaped the split of Eastern Christianity by determining geographically two different Christologies. The Byzantine Empire became the homeland of Orthodox Church and the Sassanians recognized Nestorianism. The school of Nisibis was restricted to theology, and there is not much sources on the details of instruction there. However a Greek version of the *Parts of the Divine Laws*, a textbook read in Nisibis, has survived. In the second part of the book some theological questions were discussed such as; God, His essence, creation and providence; the present world, its creation and governance; an analysis of free will and its works, and the world to come. According to F. E. Peters; “...the

a better translation. Mehmet Bayraktar, *Islam Felsefesine Giriş*, (Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1997), p.49.

³⁸ Yegane Shayegan, “The Transmission of Greek Philosophy...”, p.101

resemblance [of this book] to what Muslim theologians would be discussing in the eight century A.D. is no less striking.”³⁹ The school of Nisibis was dissolved after the self-imposed exile of its last great director, Henana, in c.600.

Harran has a unique place among the learning centers of Middle East; it was neither Christian, nor Persian. Harranians or Sabaeans as they were called by Muslims, preserved an ancient Semitic paganism and especially after the Muslim conquest they became a center for the study of philosophy, astronomy and mathematics. Some of them served in the translation of Greek literature in the Muslim period, and they have brought a momentum to the scientific study in Persian and Arab circles.⁴⁰

Lastly, Jundishapur, famous medical center of the Nestorians’ in the Middle East, should be mentioned. Though it was not a noteworthy school of philosophy, and thus outside our subject, it is important because its existence as a school bearing Greek medical heritage stimulated Muslims to begin translations from Greek. Jundishapur was established by the legendary Sassanian King Anushirvan (521-579) in 520s. In addition to the Nestorian Christians, there were Monophysites and Indian doctors in the center, and the material was principally Hellenic. After the closing down of the Athenian School by Justinian in 529 seven philosophers of this school took refuge at the court of Anushirvan, and they were accommodated in Jundishapur for four years until

³⁹ F. E. Peters, “The Greek and Syriac ...”, p. 50.

their return to Byzantium. De Boer notifies that "Their stay in the Persian Kingdom was doubtless not wholly devoid of influence."⁴¹

1.2 THE TRANSLATIONS OF THE GREEK TEXTS

As it is stated before, Muslims' interest in the translation of Greek and Syriac wisdom began with the works on the medical, alchemical and astrological subjects. As it is reported in the classical sources, the Umayyad Caliph Khalid Ibn Yazid (d. 704) was the first ruler sponsoring the translation of these scientific works into Arabic. However, the first philosophical translations began in the second half of 8th century. Abdullah Ibn al-Mukaffa⁴² (d.759) or his son Muhammad translated Aristotle's *Organon* which includes *Categories*, (*al-Makulat*) *Hermeneutica*, *Analytica Priora*, and *Analytica Posteriora* probably from Pahlavi.⁴³ *Analytica Priora* was translated once more by Yahia Ibn al-Bitriq (d. 815) from Syriac with the name *Tahlil al-Kiyas*.⁴⁴ Besides Hunayn, his son Ishak, his nephew Hubaysh and his disciple Isa Ibn Yahia, working together, produced many translations such as Aristotle's

⁴⁰ T. J. De Boer, *The History of Philosophy*..., p.13-14.

⁴¹ Ibid. 14.

⁴² Famous Arabic author of Persian origin who had translated some political and philosophical classics of Indian and Persian civilisation into Arabic, which will be mentioned below. Ibn al-Mukaffa was in the service of Caliph al-Mansur and he was killed at the age of thirty-six primarily because of political reasons. However, his association with *zandaka* might be one of the reasons for his tragic end.

⁴³ Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology*..., p. 7, and Mehmet Bayraktar, *Islam Felsefesine Giris*, p. 49. According to F. Gabrieli these translations should be attributed to Ibn al-Mukaffa's son Muhammad who had translated them from Greek or Syriac, and they were, in fact, the ancient commentaries on the mentioned books. "Ibn al-Mukaffa" *Encyclopedia of Islam, New Edition* (hereafter *EI2*), (Leiden: E. J. Brill, 1986), vol. 3, p. 883.

⁴⁴ Mehmet Bayraktar, *Islam Felsefesine Giris*, p. 49.

Analytica Posteriora, *De Anima* (Kitab al-Nafs), the *Synopsis of the Ethics* by Galen (d. 200), and also his synopses of Plato's *Sophist*, *Parmenides*, *Politicus*, the *Republic* (Kitab al-Siyasa) and the *Laws* (Kitab al-Navamis). Hunayn was translating these works from Greek into Syriac, and then his disciples were translating them from Syriac into Arabic. Ishak bin Hunayn also translated Aristotle's *Categories*, *Hermeneutica*, *Generation and Corruption* (Kitab al-Kavn wa al-Fasad), the *Nicomachean Ethics* (Kitab al-Ahlak), and parts of the *Physics* (Kitab al-Sama al-Tabii) from Syriac into Arabic.⁴⁵ Other parts of the *Physics* were translated from Greek by Kusta Ibn Luka (d. 912) who also translated *Generation and Corruption*. Aristotle's *Metaphysics* was another book which translators were eager to undertake; it was translated for five times with different names. Two of them were Abu Bisr Matta's (d.940) translation as *Ma-bad al-Tabia*, and Astat's (Eustathius) one as *Kitab al-Huruf*. Aristotle's *De Anima* (Kitab al-Nefs), the *Book of Animals* (Kitab al-Hayvan), *Analytica Priora* (Anulutik al-Ula), and pseudo-Aristotelian *The Secret of the Secrets* (Sirr al-Asrar) were translated by Yahia Ibn al-Bitrik (d.815). Another book erroneously attributed to Aristotle was Plotinus' last three *Enneads*, which was known as *Kitab al-Rububiyya* or *Kitab al-Usuluciyya* in Islamic world. And this misconception was more significant in terms of its consequences;

⁴⁵ Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology....*, p. 8. For more information on different translations and their translators, and for the paraphrases of Greek philosophers' works

it had composed the main source of neoplatonic literature together with another pseudograph –Proclus’ *Elements of Theology* which was known as Aristotle’s *Kitab al-Hayr al-Mahz*.

Moreover Porphyry’s *Isagoge*, and his commentary on Aristotle’s *Ethics*, Proclus’ *De Aeternitate Mundi*, John Philoponus’ *De Aeternitate Mundi contra Proclum* had been translated into Arabic. Galen’s *Ethics* and his pamphlet titled *Good Man Profit by Their Enemies* survived only in Arabic, and his another pamphlet on ethics *How a Man May Discover His Own Vices* was widely known and read in the Islamic world. Similarly, Themistius’ books and especially his paraphrases on Aristotle’s *Ethics* had been translated and widely read in Islamic circles.⁴⁶ Some books of Theophrastus (c.371-287 BC.) who was known in the Islamic world with his interpretations on Aristotle’s ethics, was also translated into Arabic with the names *Kitab al-Nafs*, *al-Asar al-Ulviyya*, *Kitab al-Adab* and *Kitab al-His wa al-Mahsus*.⁴⁷ Certainly the list of the works of Greek heritage translated into Arabic is not limited with the names given here, and it is very difficult to compose a complete list and in fact not necessary for our purpose which is to define the foot steps of Practical Philosophy literature in the past. Therefore I think the inventory inserted above will be useful and adequate for the present study.

written by Muslim philosophers, see Hilmi Ziya Ulken, *Uyanis Devirlerinde Tercumenin Rolu*, (Istanbul: Ulken Yayinlari, 1997), pp.128-166.

⁴⁶ Richard Walzer, “Akhlak” *EI2*, vol. 1 p.327.

1.3 AL-FARABI (870-950)

Unlike Ibn Sina (980-1037) who followed a more mystical path in his philosophy and did not spend his efforts in the construction of a practical philosophy, al-Farabi saw mysticism as a wrong path to the eternal life, and following Aristotle, emphasized the importance of practical philosophy in the attainment of happiness.⁴⁸ Before al-Farabi, al-Kindi had produced the first examples of this literature in the Islamic world. Apart from his two lost works *fi al-Ahlak* and *al-Tibbu'r-Ruhani*, al-Kindi wrote *al-Hila li-Daf al-Ahzan* on ethics from which we know al-Kindi's ethical views as well as from the quotations of Miskawayh, Gazali and others who were familiar with other books of him as well. Al-Kindi's ethical views was based on the three partition of soul, and the four cardinal virtues, which bases on Plato and Galen. Galen's *Ethics* and other two treatises which had been mentioned above were the main sources for al-Kindi, Miskawayh and later Muslim philosophers who interested in moral philosophy.⁴⁹

⁴⁷ Hilmi Ziya Ulken, *Uyanis Devirlerinde ...* p. 140. Theophrastus' *Meteorology* was preserved only in Arabic and Syriac. It is highly probable that his famous physiognomy work *Characters*, or at least some sections of it was also not alien to the Muslim world.

⁴⁸ Richard Walzer, "Islamic Philosophy: Introductory", in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, A. H. Armstrong, ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 666. The term "Practical Philosophy" is a Aristotelian one. In fact al-Farabi did not introduce his *Mabadi ara ahl al-madina al-fazila* as a practical philosophy book, and his design of the work with an explanation of theology in the beginning, does not fit to the models he followed (Plato and Aristotle). Therefore some modern scholars accept it as 'Farabi's major metaphysical work'. see Majid Fakhry, *The History of Islamic Philosophy*, (London: Longman, 1983), p. 117. Nevertheless we regard it within the literature of practical philosophy.

⁴⁹ R. Walzer, "Akhlaq" EI2, v.1 p. 327, and Mehmet Aydin, "Ahlak" TDV-IA, v. 2 p. 10.

Farabi's *Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fazila* (Principles of the Views of the Citizens of the Best (or virtuous) State) is thought to be the best work reflecting his philosophical thought as a whole. Though it is mainly a political philosophy book depending largely on Plato's works (*Republic*, *Laws*, and *Timaeus*), Farabi clarifies the basic principles of the divine knowledge; theology, in the beginning of his work, and also some psychology subjects. The first ten sections deal with theological questions and reveals the ideas largely taken from Neoplatonic emanation theory, as expressed in the pseudo-Aristotelian book *Kitab al-Rububiyye*.⁵⁰ In these sections, Farabi presents the true principles of theology as a complementary part of his political philosophy. Such an approach is necessary for him, because of two reasons; first the ultimate end of political organization is to enable the true happiness of man in this world, and as well as in the other one. More clearly, in order to attain the true happiness in the virtuous city, there are things that each inhabitant of the perfect city has to know, and things that only the members of the particular groups have to know. Then, about the things that each individual of the perfect city should know, al-Farabi explains;

"The things in common which all the people of the excellent city ought to know are: (1) In the first place to know the First Cause and all its qualities; (2) then the immaterial

⁵⁰ As it was stated above, this book was in fact the last three sections of Plotinus' *Enneads*. However as Deborah L. Black puts it; "Recent scholarship has shown that al-Farabi very carefully avoids mentioning Neoplatonic emanational metaphysics in his accounts of Aristotelian philosophy, and that, with the exception of the *Kitab al-jam* he never treats the spurious *Theology of Aristotle* as an authentic work." "Al-Farabi" in *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., (London: Routledge, 1996), p. 187.

existents and their specific qualities and the order of the rank of each of them –until one reaches among these immaterial existents the Active Intellect- and the proper functions of each of them; (3) the celestial substances and the qualities of each of them; then the natural bodies which are beneath them, and how they come to be and pass away, and that everything which happens among them happens according to order, perfection, providence, justice and wisdom and that there is neither neglect nor deficiency nor injustice among them in any way whatsoever;....."⁵¹

The list continues enumerating the things that was explained in the first ten chapters as the principles of theology. The second reason that he includes metaphysics and psychology-anatomy in this work is that the political structure of al-Farabi's perfect state is closely related with the hierarchical relations in the cosmos and in the human body. There is a divine and perfect harmony in the universe, and this harmony should be preserved in the constitution of worldly states as well, so much that "The kings of the excellent cities which succeed each other at different times are all of them like one single soul and are as it were one single King who remains the same all the time".⁵²

According to al-Farabi, man is by nature a political (social) creature⁵³, he needs to be a member of society in order to pursue his ends, and the ultimate end of every human being is to achieve happiness since the happiness is the state of perfection that the

⁵¹ Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect State -Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadila*, tr. Richard Walzer, (Oxford: Clarendon Press, 1985), p.277.

⁵² *ibid.* p. 259.

⁵³ The idea that "man is by nature a political animal (politikon zoon)" is a shared view of Plato and Aristotle and many others. Aristotle expresses it in his *Nichomachean Ethics*, as well as in *Politics*. Al-Farabi evaluates those who prefer to live alone outside the society (mutavahhid) as brutish, and subhuman. *Ibid.* p. 293.

human soul reaches and it needs nothing more in that stage.⁵⁴ Therefore human beings come together, and cooperate in order to survive, preserve themselves, and to attain perfection. The needs of the man that wants to reach perfection can be satisfied in cities at minimum, therefore the union of people in places smaller than the city is not a perfect union.

The virtue of the perfect society lies in that it enables the ways for its inhabitants to cooperate for the true happiness. Al-Farabi's ideal city becomes clearer in his classification of the different types of political systems. He places ignorant cities (*cahiliyya*), the wicked city (*fasika*), the city which has deliberately changed its character (*mubaddala*), and the city which has missed the right path through faulty judgement (*zalla*) in the opposition of his perfect city (*fazila*).⁵⁵ The common point of the ignorant cities is that they are not aware of the true happiness, even if they were rightly guided to it they cannot grasp its essence. Their speculative faculty is not developed enough, and they do not aim to develop it preferring to pursue worldly pleasures. These ignorant cities has a number of sorts; such as city of necessity (*zaruriyya*), city of meanness (*nazala*), city of depravity and baseness (*hassa ve's-*

⁵⁴ Ibid. p.205. In order to attain perfection one should imitate God, in other words, he should try to become in his actions like God. "This idea originated with Plato, who says in his Theaetetus: 'to become like God so far as this is possible; and to become like God is to become righteous and holy and wise'" Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), p. 122. Similarly Aristotle states in his Nicomachean Ethics that: "Therefore the activity of God, which surpasses all others in blessedness, must be contemplative; and of human activities, therefore, that which is most akin to this must be most of the nature of happiness." Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. David Ross, (Oxford: Oxford University Press, 1984), bk. 10, p. 268.

sukut), city of honour (*karama*), city of power (*tagallub*), and lastly democratic city (*camaiyya*) which each inhabitant aims “doing what he wishes without restraining his passions in the least.”⁵⁶ Al-Farabi’s description of the six ignorant states resembles much to Greek philosophical tradition, especially to those of Plato and Aristotle. More precisely, city of necessity reminds the primitive, minimum state expressed in the second book of Plato’s *Republic*, city of meanness is oligarchy which was described in the eighth book of *Republic* and Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. On the other hand, city of depravity and baseness where al-Farabi introduces the Bedouin Arabs and the nomadic Turks as the representatives of this form of government, was not included in the Aristotle, or Plato’s classification. City of honour is equivalent of timocracy (*Republic* VIII, *Nicomachean Ethics* VIII), and the city of power has no explicit equivalent in Plato’s classification, but Plato discussed it independently in an extensive way in the *Gorgias* and the first book of *Republic*.⁵⁷ Richard Walzer points that when Averroes speaks of this form of state he refers Muawiyah, the first Umayyad caliph who had rebelled against the fourth true (*rashid*) caliph Ali, and he adds; “Al-Farabi may have judged Muawiyah similarly.”⁵⁸ In his negative attitude towards democracy which has no living example in the time of al-Farabi, it is highly possible that he largely depends on the eighth book of Plato’s *Republic*. However,

⁵⁵ *ibid.* p.253.

⁵⁶ *ibid.* p.257.

⁵⁷ R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect....*, p. 453.

he prefers democracy and the city of necessity to others among the ignorant cities because of their potentiality to accept the rule of excellent men, in his *Siyasa al-Madaniyya*.⁵⁹

Other forms of governments i.e. the wicked city (*fasika*), the city which has deliberately changed its character (*mubaddala*), and the city which has missed the right path through faulty judgement (*zalla*), are, in a way, the deformed types of the virtuous city, and they do not have exact characteristics of government. As Plato states when he explains the transformation of perfect state into another form, "Clearly, the new State, being in a mean between oligarchy and the perfect State, will partly follow one and partly the other, and will also have some peculiarities."⁶⁰ In al-Farabi's thought, the decisive aspects considered in the classification of these cities were the wrong beliefs these cities have, instead of their forms of government. For instance;

"The city which misses the right path (the 'erring' city) is the which aims at felicity after this life, and holds about God Almighty, the existents of the second order and the Active Intellect pernicious and useless beliefs, even if they are taken as symbols and representations of true felicity. Its first ruler was a man who falsely pretended to be receiving 'revelation'; he produced this wrong impression through falsifications, cheating and deceptions."⁶¹

⁵⁸ Ibid. p.453.

⁵⁹ Ibid. p.455.

⁶⁰ Plato, *Republic*, Benjamin Jowett, tr., (New York: Anchor Books, 1973), bk. VIII, p. 238.

⁶¹ Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect...*, p. 259. According to R. Walzer, what al-Farabi criticizes and rejects in this definition, is the other worldly, gnostic ideas of Stoics. However, Walzer adds, it would be some sort of late Neo-platonism, which also played a role in the formation of Ismaili esoteric (*batini*) philosophy, and then the first ruler whom al-Farabi criticizes strongly, would be Ismaili Imam Ubaydallah (909-34), p. 456.

The terminology, which al-Farabi prefers to use in *al-Madina al-Fazila*, shows a great diversity, and cannot be easily categorized. First, unlike al-Kindi, al-Farabi is known with a stronger commitment to philosophy, i.e. he made no concessions from the philosophical teaching on behalf of religion, for instance in the question of the 'creation in time'⁶², or the superiority of philosophy over religion etc.⁶³ Besides, as R. Walzer indicates, al-Farabi tries to avoid using a religious terminology in *al-Madina al-Fazila*, and usually prefers 'abstractions' probably to create a more philosophical, universal environment for his readers. For instance in the first ten chapters of the book where he explains the theological principles, he rarely uses the religious terms such as God (*Allah*), angels, revelation, prophecy etc., instead he mentions First Cause, Active Intellect, celestial bodies, sublunar bodies and so on. Moreover his definition of First Cause is very different from Islam's God (*Allah*) having eternal, distinct qualities.⁶⁴ But, in spite of all these, al-Farabi uses a number of the religious terms in the conceptualization of his political philosophy, and the role he assigns to these terms is not negligible. For example, in his

⁶² Unlike al-Kindi who defends the theory of the creation of the universe in time, from nothing, al-Farabi accepted timeless and unwilled emanation theory from the First Cause. Although in his theory, the First Cause was superior than the Second existent (or First Intellect), and the Second's existence is after the existence of the First, both are eternal. Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect*....., pp. 101-3., and Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (London: Longman, 1983), p. 118.

⁶³ Al-Farabi maintains the view that religion enables to represent reality in a symbolic form, and the men who are not capable of understanding the reality in its abstraction, need religion. Ibid. pp. 277-9. For a good summary of the views of the modern scholars on the religion-philosophy dichotomy in al-Farabi's thought see, Miriam Galston, *Politics and Excellence – the political philosophy of al-Farabi*, (New Jersey: Princeton, 1990), pp.5-9.

classification of cities, he mentions the ignorant city *madina al-cahiliyye*, this term in fact being used for the pre-Islamic pagan Arab tribes.⁶⁵ Similarly, other cities such as *madina al-fasika*, *zalle*, and *mubaddila* have Islamic connections; *fasik* is the person whose actions is not in accordance with the religious law, *zalle* is used for those who hold wrong beliefs and *mubaddila* is used for some Jewish and Christian communities who are accused of manipulating the original revelation.⁶⁶ Likewise, when he discusses the qualities of a sovereign he speaks of the *hafiz li's-sharai va's-sunan*,⁶⁷ he equates *Allah* with the First Cause, and explains the *nubuwa* and *vahy*.⁶⁸ Similarly he identifies his philosopher-king with *imam*.⁶⁹ The qualities that the ruler of his perfect city should have, is very similar to the qualities of a 'true' caliph as pictured in Sunni theory. But on the other hand they were also very similar to the Platonic description in *Republic VI*. Consequently, some scholars undermine the religious dimension in al-Farabi's political philosophy and attribute the use of religious terminology to specific purposes. As R. Walzer puts it; "Al-Farabi

⁶⁴ This definition fits to the Mutazilite interpretation of God. On the question of free will al-Farabi, in spite of his shiite-imami belief, again shares the view of Mutazila.

⁶⁵ Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect....* p. 255. Ironically al-Farabi adds that the souls of the inhabitants of the ignorant city will perish with the death of their bodies –a statement against the traditional Islamic belief. p. 271.

⁶⁶ Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1981), p.324.

⁶⁷ Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect....* p. 251. In another work of him *Fusul al-madani*, al-Farabi uses the term *ruasa al-sunne*, to designate the just rulers, and *al-mulk al-sunni* to designate the rule according to the laws. Besides in the same work al-Farabi requires the ruler of the virtuous city to undertake holy war (*jihad*) Ibid. p. 448 , and Ann Lambton, *State and Government...* p.322.

⁶⁸ Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect....*p. 225, 245.

⁶⁹ Ibid. , pp.440-442.

tends to avoid specific Islamic terms in this book and almost exclusively employs Arabic philosophical language,...Whenever he uses specifically Islamic terms, a special purpose is to be suspected ...”⁷⁰ Whereas others argue that though al-Farabi did not quote the Quran or emphasized Islamic issues in his works, he used such a terminology that at the end his readers feel the harmony between Islam and philosophy, and “that the traditions of classical political philosophy belong to Muslims no less than to Greeks”.⁷¹

The administration of the virtuous city under the guidance of a philosopher king looks like the perfect order and organization of universe or human body. Just as the celestial bodies imitate, follow and obey the First Cause, the inhabitants of the virtuous city should act in the same manner:

“For the relation of the First Cause to the other existents is like the relation of the king of the excellent city to its other parts.(...) The excellent city ought to be arranged in the same way: all its parts ought to imitate in their actions the aim of their first ruler according to their rank”.⁷²

Likewise, the order of human body was explained in the hierarchical relations of organs; the heart was the “ruling organ

⁷⁰ Ibid. p.7. To give an example for this approach; Walzer explain al-Farabi’s identification of Imam with the ruler of perfect city with his intention to participate in the discussions of his time; “Speculation about the qualification of the righteous Imam was not uncommon in al-Farabi’s days, in every quarter of Islam, and the *Ara* and a number of other works of his can be read as a contribution to this discussion. Al-Farabi’s Imam is neither a bodily descendent of Ali as the Shiites taught, nor does al-Farabi appear to consider it necessary that he should belong to Muhammad’s tribe, the Quraysh.” Ibid. p.442.

⁷¹ Ann Lambton, *State and Government* ...p. 318.

⁷² Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect*.... pp. 237-9.

which is not ruled by any other organ of the body”.⁷³ And the brain’s definition is similar to the steward in a household; “It [heart] is followed in rank by the brain, which is also a ruling organ, its supremacy, however, not being primary but secondary: it is ruled by the heart and rules over all the other organs and limbs.”⁷⁴ Apart from the heart and brain there are other organs which some of them are both the ruler and the ruled at the same time, and some of them are just the ruled organs. The heart is the first organ coming into existence in the body, and then it is the cause of the existence of the other organs, which are ranked according to their relations to the heart. These organs perform their aims in accordance with the aim of the heart, and they all are at the service of the heart. But heart does not serve to any other organ; it is the place where rational faculty is intensified. And “the rational faculty is partly practical reason and partly theoretical reason; practical reason is made to serve theoretical reason. Theoretical reason, however, is not made to serve anything else but has as its purpose to bring man to felicity”.⁷⁵ So the art of the

⁷³ Ibid. p. 175. It should be remembered that the heart, as the source of blood (and therefore heat, *harara ghariziyya*), extends life to the other organs, and it is the place where ‘the faculty of representation (kuvva al-mutahayyila)’, ‘ruling faculty of sense (kuvva al-hassa al-raisa)’ and ‘appetitive faculty (kuvva al-nuzuuyya)’ settles. And the rational faculty (kuvva al-natika) which has no specific place in the body, extends over the other faculties and especially over the faculty of representation. Brain’s function is the regulation of the temperature of blood (i.e. the heat), which is necessary for the proper function of organs. pp. 169-73.

⁷⁴ Ibid. p. 175. R. Walzer indicates that al-Farabi’s views on the functions of the organs and the hierarchic structure of the body is largely depends on Aristotle’s *De Anima*, *Parva Naturalia*, and his other books on the subject, Alexander of Aphrodisias’ *De Anima*, Galen’s *De Placitis Hippocratis et Platonis* and his other books, and a number of paraphrases. For more information see ibid. pp. 382-95.

⁷⁵ Al-Farabi, *Al-Farabi on the Perfect*..., p. 209.

master of the city is the most noble art; to show the ways of true felicity to the inhabitants of the city, to teach them the true principles of theology, and to educate them for the attainment of happiness. Therefore this art is not a serving art to the other arts, instead other arts serve it, and their aim should be in accordance with the aim of this master art. Al-Farabi's classification of sciences as 'theoretical, practical and productive' is the same with Aristotelian classification, and it has close connections with the three partition of the soul as rational (*natik*), concupiscent (*sehev*) and irascible (*gazabi*). Likewise the subordination of the practical philosophy to the theoretical one is stated in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, and Theophrastus defined their relations as master-steward relations in a house. On the other hand, it is certain that al-Farabi combines these two sciences, theoretical and practical, in his *al-madina al-fazila*, and as a result reaches a political philosophy more similar to the model of Plato's *Republic*, but still very different. That is why his *Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fazila* can be regarded as a metaphysical work and as a political work at the same time.

It is apparent that al-Farabi's virtuous city was organized under a strictly hierarchical order with a philosopher king at the head, who represents the theoretical wisdom as well as the practical wisdom. In al-Farabi's formulation, the ruler of the virtuous city was compared with the position of the First Cause (i.e. God) before the other Existents, and the act of him became the

act of the First Cause, in other words 'to imitate God'. First ruler of the perfect city is a philosopher, a wise man and also a prophet; his soul is united with the Active Intellect, and he receives Divine Revelation from 'God Almighty (*Allah azza va calla*) through the mediation of the Active Intellect'.⁷⁶ "He is the man who knows every action by which felicity can be reached. This is the first condition for being a ruler."⁷⁷ Then al-Farabi enumerates twelve qualities of the perfect ruler, assuming that such a perfect person had appeared once and he founded the perfect city. But he also accepts that all the qualifications of a philosopher king would rarely assembled in one person. So if there is not a philosopher king with the 'gift of visionary prophecy' in a given time, then his act should be to adopt and preserve the laws and the customs (*hafiz li-sharai va sunan*) which were introduced before by the first ruler.⁷⁸ But, he adds, it is still hard to find a person who united the qualifications of a philosopher and a statesman in himself. And since al-Farabi's intention in his formulation of the administration of the perfect city is not to render an unquestionable and indivisible authority to the kings of his time, he formulates more realistic models; if a person with given qualifications cannot be found, then two person will jointly govern the virtuous city: one with the qualifications of a philosopher, the other with the rest of it. If this solution is not possible, then a

⁷⁶ Ibid. p. 245.

⁷⁷ Ibid. p. 247.

⁷⁸ Ibid. p. 251.

group of people, each of whom have one of the six qualities he mentioned, will cooperate in the administration of city. He emphatically underlines the necessity for the existence of a philosopher in the administration of the perfect city, and he concludes that if there is not a philosopher attached to the administration, the city will undoubtedly perish after a certain interval.⁷⁹

1.4 PERSIAN HERITAGE

Second part of Amasi's book deals with the ways of good conduct and etiquette for princes, as well as the principles of statecraft deduced from the behaviours of famous historical statesmen. In this sense, it reflects the characteristics of *adab*, *siyasetname*, or *nasihatname* literature in the –mainly– Persian tradition, and 'mirror for princes' or *furstenspiegel* literature in the west. This literature covers the advise books written by the kings for their heirs, or by higher bureaucrats, and eminent learned men for the ruler of the country and for the bureaucrats. Kings or prominent bureaucrats depends largely on their own experiences and convictions in their practical advises, and the scholars refer to the past experiences and common sense in the demonstration of their ideas. But in any case the ideas were presented in a lively atmosphere induced from the citation of real historical figures, and the language of the work is relatively simple.

⁷⁹ Ibid. p. 253.

Subjects were selected mainly from the needs of daily life, and they were handled in a less theoretical framework than the practical philosophy books. Interestingly the title of our work '*Mirat al-Muluk*' or 'kings' mirror' is the same with the title of this genre in the Western world. Though there are other examples ending with the same word such as *Siyer al-Muluk*, *Adab-i Muluk*, or *Nasihah al-Muluk* etc., this title is unique within the *siyasetname* literature. Similarly, the term *mirat* was also a widely used term with rich mystic and philosophic connotations, and it had been widely used in the titles of books such as *Mirat-i Ahlak*⁸⁰, *Mirat al-Irfan*, *Mirat al-Alem*, *Mirat al-Yakin* etc. The word *mirat* enjoyed rich image with the help of Sufis who often used *Mirat* to explain the ways of illumination in their teaching since the very beginning. Since for them the heart of a Muslim would be a mirror of God's essence, if it is purified. So people can see the image of God when they look at the face of a true believer.⁸¹ Similarly, this view was shared by an author of mirror for princes in the Byzantine world; in the beginning of his work *Agapetos*, (c. 530) states that the soul of an emperor should be purified so that it can be enlightened with the light of God.⁸² The mirror (*speculum*) figure was used in the

⁸⁰ Seyh Semseddin Ahmed Sivasi's (d. 1520) 'mirror for princes' book, with the sub-title '*Hikayet-i Kudema ve Nasihat*'.

⁸¹ Aynu'l-kudat al-Hamadani interpreted the famous tradition of Prophet 'al-muminu miratu'l-mumin' in this way, and this belief find its expression in the Ottoman world by Suleyman Celebi's *Mevlid-i Serif*, where God speaks of Mohammad as '*zatima mirat eyledim zatini*' (your essence is the mirror of mine). For the image of mirat in sufi circles see Suleyman Uludag, "Ayna" *TDV-IA*. v.4, pp.260-2.

⁸² Cited in Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Dusumusu*, tr. Mete Tuncay, (Ankara: Dost Kitapevi Yayinlari, 1982), p. 80. Ernest Barker enumerates fourteen books

Western world with the same connotations since the early centuries of Christianity. Plotinus, St. Gregory of Nyssa, and St. Ambrose had employed the figure of *speculum*, to explain the function of the soul. But it was St. Augustine's works that promoted the usage of the figure in the middle ages. He employed the term to explain the function of the soul as mirror of intelligibles, and to define the Holy Scripture as the mirror of divine knowledge.⁸³

Mirat was also useful to explain the order of things in the world, since in fact it was a reflection of celestial order. Here Seyyed Hossein Nasr emphasises to the continuity of cosmological order of Zoroastrianism in the Islamic world with the names changed, and the symmetry remained; for instance four angels in the sky and four elements of life in this world; seven planets and seven climates; sun at the center and heart of man, and so on.⁸⁴ It should be added that this symmetrical view in cosmology was also relevant in Neoplatonic philosophy, and another aspect of this all-embracing cosmological view was the monarchical element; just like there was one God in the heavens there should be one ruler in the world, or at least in the country. In this context, though it is probable that Amasi had in mind these connotations of *mirat* when he named his book, he does not express such an aim in the work,

written in Byzantine between the years of 530-1425 in the genre of 'mirror for princes', none of which bears 'mirror' in their title. pp. 85-6.

⁸³ Ritamary Bradley, "Backgrounds of the Title *Speculum* in Medieval Literature" *Speculum A Journal of Medieval Studies*, v. XXIX (1954) pp. 100-115.

instead he states “it was called *Mirat al-Muluk* since when he [sovereign] looks at it he sees the perfection of his beauty’ [2b].

As it is stated before, *nasihatnama* literature has a Persian background in the Middle East, and the beginning of it is attributed to the founder of Sasanian Empire Ardashir (c.220-240). Another famous Sasanian source “Letter of Tansar” is the Tansar’s discourse to a rebellious king, aiming to demonstrate the justification of Ardashir’s wise rule. But as Richard Frye stated it was written in the end of Sasanians, and the stories on the virtues of Ardashir and the “Testament of Ardashir” are on the whole apocryphal.⁸⁵ Although the *andarz* or *nasihatnama* literature of Sasanians is ancient, it can only be dated to the end of Sasanians, namely to the reign of Anushirvan (531-579). In the Muslim mirror for princes books, most of the wisdom literature of Sasanians were attributed to Anushirvan, and his viziers Buzurgmihr and Yunan.⁸⁶ Anushirvan was known with his respect to the experiences and advises of old rulers, and he was praised as a just ruler in the mirror for princes literature of the East. On his request the Indian mirror for princes book *Pancatantra* was translated into Pahlavi and introduced to the Middle East as the *Kalila wa Dimna*, from where it was transferred to the Byzantium and Europe.⁸⁷

⁸⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. Mehdi Amin Razavi, (Richmond: Curzon Press, 1996), pp. 14-21.

⁸⁵ Richard N. Frye, *The History of Ancient Iran*, (Munchen: Beck, 1983), p. 295.

⁸⁶ see F. R. C. Bagley’s Introduction to *Al-Ghazali’s Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*, (London: Oxford University Press, 1964), pp. lxvi-lxix.

⁸⁷ C. Brockelmann, “*Kalila wa Dimna*”, *IE2*, v.4 p. 503-6. *Kalila wa Dimna* was translated into old Ottoman Turkish first by Masud for Omar Beg, Prince of Aydin (d.

Kalila wa Dimna was translated into Arabic by Ibn al-Mukaffa (d.756). *Pancatantra* was a collection of animal stories covering messages for state administration, the messages being not centered around the moral virtues for a good life; though it is in no way an immoral book, it stresses on the ways of acquiring and maintaining power for a prince, instead of emphasizing on the moral dimensions of statecraft.⁸⁸ In this sense it differs from the *Ahlak* literature, though its Arabic, Persian and Turkish translations were more moralized by inserting additional stories stressing on ethical themes.⁸⁹

Ibn al-Mukaffa was a noteworthy figure with his contribution to the internalisation of Persian state tradition in the Islamic Caliphate of the Abbasids. Apart from *Kalila wa Dimna* where the principles of wise rule were examined in the context of fables, he made a number of translations from Persian history and statecraft. His *Ainnama* was mentioning the hierarchy of Sasanian court and the ceremonies, while the *Hudanama* or *Siyar al-Muluk al-Acam* was a royal chronicle composed under the Sasanid dynasty, and the *Tacnama* was restricted to the exemplary life of Anushirvan. His *Risala fi al-Sahaba* which was addressed to Caliph al-Mansur, dealt with the necessity of having competent

1347) basing on the Persian translation of Ibn Mukaffa's work. "And this text was put into verse by an unknown author who dedicated his work to Sultan Murad I (1359-1389)", p. 505.

⁸⁸ A. B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, (Oxford: Oxford University Press, 1928), p. 248-9, and Ludwig Alsdorf, *Pantschatantra, Fünf Bücher Altindischer Staatsweisheit und Lebenskunst in Fabeln und Spruchen* (München: 1952), p. 124. cited in Kemal Cagdas, *Pancatantra Masallari*, (Ankara: AUDTCF, 1962), p. 72-3.

⁸⁹ Kemal Cagdas, *Pancatantra...*, p. 74.

and reliable staff for the ruler and the significance of justice. His other work the *Adab al-Kabir* was written for the Caliph's son, and contains practical advises for an accurate government. Its advises were practical and Machiavellian; they show the ways for "exploitation of the human passions for one's own advantage".⁹⁰ Though this book gained reputation as the earliest example of Arabic 'mirror for princes', and Ibn al-Mukaffa as the pioneer of this literature, the transmission of Persian government tradition to the Arabic world has begun in an earlier date; Abu'l-Ala Salim had wrote his *Kitab fi al-Siyasa al-Ammiyya* for the Umayyad Caliph Hisham (724-43) and Abd al-Hamid bin Yahya al-Katib had composed a treatise for the son of last Umayyad Caliph Marwan II (744-50).⁹¹ Persian state heritage had begun to influence the structure of the Islamic Caliphate in the last decades of the Umayyads, and it was more intensely felt in the Abbasids. Like other secretaries from Persian origin, Ibn al-Mukaffa contributed to the transmission of this heritage to the Islamic state organisation; especially in the formation of imperial court and the secretary. He had also proposed Caliph Mansur the codification of the laws and decrees and the implementation of the same law in all parts of the country, i.e., the codification of first *kanunname*. Though this offer was not realised and Ibn al-Mukaffa's personality was not highly esteemed in the Islamic world since he was

⁹⁰ F. Gabrieli, "Ibn al-Mukaffa", *EI2*, v.3, p.884., and C. E. Bosworth, "Nasihah al-Muluk", *EI2*, v.7, p.985.

accepted as a *zandak* because of his religious views, it can be said that his efforts, together with the endeavours of other inscribers (*kuttab*s) from Persian origin, to bring the Persian political tradition into Islamic world were effective in the later development of *nasihatnama* literature.

Though Ibn al-Mukaffa's *Adab al-Kabir* and *Adabu's-Sagir* were not the first examples of mirror for princes literature in Arabic, they can be accepted as the first examples of *Adab* which in a narrower sense is also included within the *furstenspiegel*. *Adab* was originally devoted for the works dealing with the principles, ways, habits and customs for a particular profession or behavior. But later on

"it came to imply the sum of knowledge which makes a man courteous and 'urbane', profane culture (as distinct from *ilm*, learning, or rather, religious learning, Kuran, *hadith*, and *fikh*) based in the first place on poetry, the art of oratory, the historical and tribal traditions of the Ancient Arabs, and also on the corresponding sciences: rhetoric, grammar, lexicography, metrics....but [later on] contact with foreign cultures widened the content of *adab*, or Arab *humanitas*, into *humanitas* without qualification."⁹²

This meaning of *adab* developed in the Abbasid period, and culminated in the 'Renaissance of Islam' –as J. Kraemer puts it, in the Buyid age (945-1055). But after the eleventh century the meaning of *adab* became –again- limited with the works of "belles-

⁹¹ C. E. Bosworth, "Nasihat al-Muluk" *EI2*, v.7 p.985, C. Brockelmann, "Kalila wa-Dimna" *EI2*, v.4 p.503, F. Gabrieli, "Ibn al-Mukaffa" *EI2*, v. 3 p. 884.

⁹² F. Gabrieli, "Adab", *EI2*, v.1 p.175.

lettres': poetry, artistic prose, paremiography, and anecdotal writing".⁹³

Although this literature was mainly developed by *kuttab*s and reflected their humanist and practical world view, the authors of this genre were not confined to this profession alone; eminent *ulamas* and jurists also contributed to the development of this genre with their works. Ibn Kutayba's (d. 889) *Uyun al-Ahbar* and Maverdi's *Adab al-Dunya wa Din* would be mentioned among them. In fact these works emphasize the qualities of man and in particular sultan, and try to harmonize an idealized model with practical solutions, often referring to the Quran and the traditions of Prophet. However they accommodate more or less a universal and secular view by taking into consideration the practical necessities of the age, and in that sense share the characteristics of this genre. Maverdi's counsel for his readers in *Adab al-Dunya wa Din* is illuminating;

"Wise man! Consider the importance of your character. Be content with your time, and conform the traditions of your age. Do not contradict with the people so that they keep their distance from you. One cannot be happy if he is not loved".⁹⁴

1.5 AL-GHAZALI (1058-1111)

Al-Ghazali's *Nasihat al-Muluk* is also considered within this genre, and as will be stated below, just like he contributed to the development of dialectical theology in Sunnite Islam with his

⁹³ *ibid.* p.176.

interest in philosophy, he emphasized the religious duties of sultan in his book. Though his political approach renders relative independence to worldly authority from religion, he strongly emphasizes the importance of religion for the sultan himself and for the well-being of the state. Al-Ghazali's advises are centered around the notion of justice. Justice is the key term for being a legitimate ruler, for the welfare of people, and for the future of the state. In his *Nasihah al-Muluk*, which was one of the important sources for Ahmed bin Husameddin Amasi, he devoted large sections for the narratives of old Persian kings on the ground that though they were infidels they governed the world for four thousand years with justice. He cites a saying of the Prophet which reads; "sovereignty endures even when there is unbelief, but will not endure when there is injustice."⁹⁵ Another *hadith* of the Prophet which was also quoted in Amasi's *Mirat al-Muluk*, was praising the historical and mythical king of the Sassanians; Anushirvan: "I was born in the time of the Just King".⁹⁶ Al-Ghazali also gives brief notes to clarify the definition of justice which generally praised but was not explained in the mirror for princes books. According to him, justice is to treat the subjects with complete impartiality whether they were rich or poor, powerful or

⁹⁴ cited in Mustafa Cagirci, "Edebu'd-Dunya ve Din", *TDV-IA*, v. 10, p. 407.

⁹⁵ Al-Ghazali, *Counsel for Kings (Nasihah al-Muluk)*, tr. F. R. C. Bagley, (London: Oxford University Press, 1964),

p. 46. This *hadith* was also quoted in the 2nd chapter of Nizamulmulk's *Siyasatnama*.

⁹⁶ *ibid.* p. 55., *Mirat al-Muluk*, p. 69b.

weak.⁹⁷ Or a negative definition of him for justice would be more illuminative (since the justice is also used in *fiqh* to designate one's position with regard to his religious duties); "Now injustice is of two kinds. One is the injustice which Sultans do to subjects, strong men to weak, and rich men to poor. The other is the injustice which you do to your own self, namely the curse of sin."⁹⁸ Apparently Al-Ghazali's point of departure is the first kind of justice in his evaluations of *Sultans*.

When explaining why justice is so important and why without justice kingdoms can no longer exist, Al-Ghazali repeats the 'circle of justice' which was stated before in Kai Kaus b. Iskandar's *Qabus-nama*,⁹⁹ and Yusuf Khass Hajib's *Kutadgu Bilig*.¹⁰⁰ With the words of Al-Ghazali; "The religion depends on the monarchy, the monarchy on the army, the army on supplies, supplies on prosperity, and prosperity on justice".¹⁰¹ Just like Al-Ghazali emphasize on the practical value of the justice for the continuation of Sultan's rule, his emphasis on the role of religion

⁹⁷ *ibid.* p. 69.

⁹⁸ *ibid.* p. 58.

⁹⁹ Kai Kaus b. Iskandar, *The Nasihatnama known as Qabus-nama of Kai Kaus b. Iskandar*, ed. R. Levy, (London: Luzac, 1951), p. 125, 213.

¹⁰⁰ Resit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991, 3rd ed.), vv. 2057-2059. For the importance of justice in the state tradition of Turks see, Halil Inalcik, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri" in *Resit Rahmeti Arat İçin*, (Ankara: 1966), pp. 259-71, "Adaletnameler" *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, v.II-3/4, pp. 49-52, and "State and Ideology under Sultan Süleyman I" in *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire*, (Bloomington, 1993), pp. 70-8.

¹⁰¹ Al-Ghazali, *Counsel for Kings*..., p. 56. The ideal of 'circle of justice' was also found in Abu Mansur al-Saalibi's (d. 429/1038) *Adabu'l-Muluk*: "King is dependent on his retinue and staff, and his retinue needs capital, capital is earned with commerce, cultivation and construction. And these are only possible with justice and good administration." *Adabu'l-Muluk (Hukumdarlık Sanatı)*, tr. into Turkish, Sait Aykut, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997) p. 54.

in state administration was functional in its essence. According to Al-Ghazali the most significant quality a king needs was the correct religion. He should fulfill his religious duties and protect the correct religion in his territories so that "he will earn praise (become great) in the eyes of his subjects and formidable in the eyes of his enemies, and attain high merit and dignity".¹⁰² Within this context he cites a *hadith* and a wise saying, both of which were also quoted in Amasi's *Mirat*,¹⁰³ and explain how the piety and character of Sultan affect the behaviors of subjects, and society, just like the function of justice in the whole 'circle'. In addition, Al-Ghazali affirms the divine source of Kingship, which was almost a common characteristic of the mirror for princes books;

"As you will hear in the Traditions, 'the Sultan is God's shadow on earth', which means that he is high-ranking and the Lord's delegate over His creatures. It must therefore be recognized that this kingship and the divine effulgence have been granted to them by God, and that they must accordingly be obeyed, loved and followed. To dispute with kings is improper, and to hate them is wrong; for God on High has commanded 'Obey God and obey the Prophet and those among you who hold authority' ".¹⁰⁴

Though Al-Ghazali refers to the common sense and the functionality when he explains the principles a ruler should obey, like the other works within *Adab* genre, and while it seems that he only refers to religion in order to legitimise the unlimited

¹⁰² *ibid.* pp. 59-60.

¹⁰³ "The people of an epoch resemble their kings more than they resemble their epoch" and "the people follow the religion of their kings", *ibid.* p. 62. *Mirat al-Muluk*, p. 56b.

sovereignty of sultan, this is in fact not the whole picture. Just as he attacked the philosophers in various matters and at the same time contributed to the development of a philosophical trend in Islamic theology, he contributed to the transformation of *Adab* literature with his insertion of the subjects on the religious duties of the Kings, and with his references to the traditions of Prophet, the Quran, and the acts and sayings of ideal Muslim Caliphs. Though this trend was not started with his *Nasihāt al-Muluk*, (*Qabus-nama* and Nizam al-Mulk's *Siyar al-muluk* had the same characteristics more or less), Al-Ghazali's work represents a mature example of it.

1.6 KAI KAUS BIN ISKANDAR

Kai Kaus bin Iskandar's *Qabus-nama* (357/1082) can be seen as the best example bringing together the idealised political model ornamented with religious and ethical qualities, with realistic and worldly model of *Adab* literature stressing on the etiquette and ceremony. *Qabus-Nama* was written by a member of the Ziyarid dynasty to guide his son in all aspects of life.¹⁰⁵ Kai Kaus begins his work with a description of one's religious duties;

¹⁰⁴ *ibid.* p. 45. verse is taken from *Nisa* (4)-59, however the Tradition (*hadith*) which was mentioned, was not found in the reliable books of *hadith*, i.e. within the six reliable books *kutub al-sitte*.

¹⁰⁵ There are four translations of *Qabus-nama* into old Anatolian Turkish made in the 14th and 15th centuries; one of them (probably the earliest) covers no information about the translator, place and date. The earliest known translation was made by Şeyhoğlu Mustafa Sadreddin for the Germiyan Prince Suleiman Shah (1368-1388), then it was translated by Akkadizade in the first decade of 15th century, the fourth and famous translation belong to Mercumek Ahmed who began the translation upon the request of Murat II, and completed

knowing and worshipping God, and praising the Prophet. First nine chapters were assigned to explain general themes; necessity of a pious life, showing gratitude to parents, meaning of life and death, ethical teachings of Anushirvan, and the significance of education. Then he deals with more specific questions such as etiquette of eating and drinking, selecting a wife, games etc. His advises are generally the products of a practical mind taking into consideration the daily necessities, but he also states the ideal situation. This trend is most visible in his writings on wine-drinking. He begins the chapter with these words;

“While discussing wine-drinking, I neither urge you to drink wine nor can I tell you not to drink, since young men never refrain from action at anyone’s bidding. Many persons spoke to me but I did not listen, until, when I was past fifty years of age, God’s mercy granted me repentance.”¹⁰⁶

Then he insists that he prefers his son not to drink, and if his son does not give up drinking wine, he recommends him not to give up to regret for his misdeeds and “pray for God for the blessing of repentance”.¹⁰⁷ And Kai Kaus urges his son never to drink wine on the night preceding Friday. When it comes to regulate a prince’s weekly schedule in the chapter on hunting, Kai Kaus assigns two days for hunting, three days for drinking wine,

it in 835 (1431-32). see Atilla Özkırımlı’s Introduction to *Kabusname –Ilyasoglu Mercimek Ahmed*, (Istanbul: Tercuman) pp. 37-41.

¹⁰⁶ ibid.

¹⁰⁷ Kai Kaus, *A Mirror for Princes The Qabus Nama*, tr. Reuben Levy, (London: Cresset Press, 1951), pp. 57-8.

and the remaining two for the fulfilment of people's affairs and his own domestic affairs.¹⁰⁸

A large part of Qabus-Nama was reserved to the description of different professions, and the ways to succeed in these professions. Though the author has his own choice, as usual, he does not impose any idea to the reader, nor does he differentiate any profession from others, and does not aim to criticize any wrong attitude of his time. He tries to use as far as possible a neutral language with the aim of just showing the ways of success for the young people in the each profession. A part from his recommendations for preachers would be illuminating for his style;

"[if you are a preacher] Do not persist in a place where you fail to find success. When questions are launched at you in the pulpit, reply to those to which you know the answer; but where you do not know the answer, retort, "Such questions are not suited for the pulpit; come to my house, so that I can answer you". No one will ever come to the house. If men act with intent to bring about your downfall and write you frequent questions, tear up the papers and say, "This is the kind of question put by misbelievers and heretics; the questioner is a heretic". Everyone will call out "Curses upon the heretic and misbeliever!" and thereafter no one will have the audacity to ask you questions."¹⁰⁹

Kai Kaus' political views were revealed especially in the sections on the 'rules for the vizierate' and 'the conduct of kingship'. And his dealing with the subject is not different from the

¹⁰⁸ Keykavus, *Kabusname*, Mercimek Ahmet tr., O. S. Gokyay ed., (Istanbul: Maarif Matbaasi, 1944), p. 147. In some Persian manuscripts of Kabusnama, the phrase "three (or two) days for wine drinking" is missing. see for differences *The Nasihat-Nama known as Qabus-Nama of Kai Kaus b. Iskandar b. Qabus b. Washmgir*, Reuben Levy ed., (London: Luzac, 1951), p. 53.

¹⁰⁹ Kai Kaus, *A Mirror for Princes*, pp. 149-50. However, it should be added that, Kai Kaus never defends capital punishment for the reasons of misbelief, he is in favour of

other professions he handles; he presents the principles for a good administration and so a permanent kingship. His interest is not on the theoretical roots of kingship, or the sources of legitimisation, though these can be inferred partly from the principles he mentioned; justice is the key term in his political counsels. As stated before, he expresses the circle of justice; justice is required for the prosperity of the land, prosperity is necessary to recruit troops, and the troops are prerequisite for maintaining justice.¹¹⁰ Another thing which is as important as, and a prerequisite for, justice was the awesomeness and effective authority of the king himself. To attain this aim, the king should speak rarely, laugh rarely, and expose himself to the general gaze rarely, but be aware of all the affairs of the people in his country and in other countries by accepting petitions and recruiting spies. Only then, he could succeed in establishing his own authority and enabling justice by preventing the oppression and usurpation of local governors upon the peasants. The king should be a servitor of wisdom, and he should be like the sun "in that he cannot shine upon one man and not upon another".¹¹¹ So he should gain the love and respect of his soldiers and his retinue by treating them generously, and of his subjects by justice and by protecting them from the usurpation of soldiers. He summarises the qualities of a perfect ruler, which is necessary not to be intoxicated with the wine of kingship, in six:

forgiveness or the punishments other than the penalty of death, except for the case of an open hostility to the faith. p. 246.

¹¹⁰ *ibid.* pp. 213, 229.

“awesomeness, justice, generosity, respect for the law, gravity and truthfulness. If any one of these is lacking in a king, he is near to intoxication with kingship, and no king who becomes intoxicated with kingship regains sobriety except with its disappearance.”¹¹²



¹¹¹ ibid. p. 229.

¹¹² ibid. p. 231. “Evvel adil, ikinci kerem, üçüncü heybet göstermek, ve dördüncü nâmeşru işlerden sakınmak, beşinci ıveceklığı terketmek ve her işin kolayın gözetmek ve altıncı gerçek söylemek, ki padişah gaflet şarabından mest olursa bu huylar anı padişahlık işinde aziz göstere.” *Kabusname*, Mercimek Ahmet, tr. p. 357.

CHAPTER 2: ISLAMIZATION OF GREEK AND PERSIAN WISDOM

2.1 MISKAWAYH (932-1030)

Miskawayh (932-1030) whose *Tahzib al-Ahlak* indirectly influenced the *Mirat al-Muluk*, was the real founder of ethical-political literature in Islamic world, and he was a model for many later Muslim philosophers. His competence was not only deriving from his capacity to bring together the wisdom literatures of different cultures, but also on the capability of assimilating them within the Islamic framework. Therefore he was not attacked by Al-Ghazali who had denounced some *falasifa* such as al-Farabi and ibn Sina as infidels, but appreciated Miskawayh's *Tahzib al-Ahlak*, and benefited from it in his *Ihya al-Ulum al-Din* (Revival of the Religious Sciences) and *al-Mizan al-Amal*.¹¹³ For instance, Al-Ghazali's classification of justice into two as the 'justice in the rights of God' and 'justice in the rights of the people', was expressed in Miskawayh's *Tahzib al-Ahlak* as an Aristotelian classification. Similarly in spite of his interest in the heritage of Persian statecraft and wisdom, Miskawayh did not share the same destiny with Ibn al-Mukaffa who had accused of being a *zandak*. Miskawayh's works –especially his *Tahzib* and *Adab al-Arab wa'l-*

Furs, cover passages from Greek philosophy and Persian political heritage, and emphasises on the similarities of these literatures with the verses of the Quran and the Prophet's traditions. Eventually the aphorisms and ideas he included in his works were repeatedly quoted in the mirror for princes literature of Islam. The idea of "religion and empire are brothers" which was also included in Al-Ghazali's *Nasihat* and Nasir al-Din's *Ahlak-i Nasiri*, was expressed before in *Tahzib al-Ahlak* as a statement of the Sassanian King Ardashir.¹¹⁴ Therefore Miskawayh occupies a unique place in the constitution of Islamic mirror for princes literature. And his works as a combination of the Greek and Persian heritage in an Islamic climate can be deemed as the earliest example which Amasi followed. As Nasir al-Din Tusi, whose *Ahlak* was Amasi's direct source, reported he was requested to translate Miskawayh's *Tahzib* into Persian at first, but since he did not see it adequate especially in politics, he composed his *Ahlak-i Nasiri* instead of translating *Tahzib al-Ahlak*.

Miskawayh's philosophical works were centered on ethics and some theological problems, which crystallises the religious character of his philosophy. Apart from ethics, he worked on the question of the creation of universe in time from nothing, the prophecy, and the immortality of soul. And especially the last one occupied a central place in his ethics, as well as in the work of

¹¹³ Richard Walzer and H. A. R. Gibb, "Akhlaq", *IE2*, v.1 p. 327., and Mehmet Aydin, "Ahlak", *TDV-IA*, v.2 p.11.

Amasi. In his *Tahzib al-Ahlak* and other books he repeatedly tried to demonstrate the immortality of soul largely depending on Proclus' commentary on Plato's *Phaedo*. His borrowings from the Persian tradition also reflects a similar trend. Instead of emphasising on the ways of maintaining power, he stressed on the just rule, and praised the Persian kings' respect for justice. The Aristotelian conception of justice –as a mean between extremes– have been placed in an Islamic context, supported by the Prophetic tradition and Quran. According to him justice, i.e. the mean, and unity are closely related items having their origin in divine law and in the belief of the unity of God, *tawhid*. The Arabic term for justice, *adalat* means equality, balance, and equilibrium, which is the noblest case in arithmetic since it is the closest to "one".¹¹⁵ And just like the equilibrium established by God in the cosmos preventing it from corruption, there should be equilibrium in man's affairs to have a healthy life. So justice is to find out this equilibrium or the golden mean, and to act in accordance with it. Accordingly human being can only attain true happiness in this world and in the other one if he preserves justice in all of his affairs, which is the same with the divine law revealed by God. Later on Al-Ghazali maintained this view and identified this conception of justice with the straight path (*sirat-i mustakim*) of

¹¹⁴ Ibn Miskawayh, *Tahzib al-Ahlak*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1981), p. 118. And in Al-Ghazali, *Nasihah*..., p. 59.

¹¹⁵ cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk. V.

the Quran and named his book on Islamic theology as *al-Iktisad fi'l-Itikad* i.e. 'The Mean in Belief'.¹¹⁶

Since Miskawayh followed the model of Aristotle's *Nicomachean Ethics* in his *Tahzib*, a large part of his book was mainly devoted to the personal ethics and domestic life of the individual rather than the politics. Therefore he seems to undermine the role of politics in his discussions on the good life and character of the man as *zoon politikon*. More clearly, it can be argued that al-Farabi's or Al-Ghazali's enthusiastic assertions on the role of the sultan in directing and guiding the inhabitants of the city towards the true happiness does not find the same large place in *tehzib*. Though this is partly true that Miskawayh's interest is more in the individual and the qualities he can attain in social life free from the form of government, nevertheless he shares the views of his colleagues and accepts the necessity of a good ruler for ultimate happiness. Politics, the third branch of practical philosophy, is accepted as a complementary part of man's happiness which can only be attained in cities. He shares al-Farabi's idea on the role of the ruler of the city in guiding the inhabitants of the city towards true happiness. His ideal ruler is the one who can deserve the title of "God's Caliph", if he succeeds

¹¹⁶ Al-Ghazali quotes the Prophet's saying; "The best in all things is the mean", see Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, (New York: State University of New York Press, 1975), p. 36-7, Sherif translates *al-Iktisad fi'l-Itikad* as "Golden Mean" only, omitting 'in belief'. p. 78.

in preserving the justice in accordance with the divine law established by God in the universe.¹¹⁷

While Miskawayh was an important figure in the incorporation of philosophical speculation into Islamic theology, and thus served to the acceptance of it in religious circles, his works also enabled the acceptance of a more secular and/or universal language in the explanation of political structures among the religious thinkers, which was enhanced later by Al-Ghazali. Miskawayh's history *Tacarib al-Umam* (Experiences of the Nations) treats history as a tool to understand the rules of good administration and ways of glory in the light of past experiences. J. Kraemer indicates the universal, humanist and secular approach of the historian, and states him among the figures contributing to the Renaissance of Islam in the tenth century.¹¹⁸ Similarly, though Al-Ghazali was known with his firm opposition to some philosophers' teaching, he contributed to the absorption of philosophical speculation to the Islamic theology literature. And since he did not accept the Shiite theory on the determination of caliph by *nass*, i.e. by God's verse or Prophet's saying, and so did not include political questions in his theology book *al-Iktisad fi'l-Itikad*, he paved a way for a more secular and practical conception

¹¹⁷ Ibn Miskawayh, *Tahzib al-Ahlak*, p. 122.

¹¹⁸ Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1992), pp. 13, 228-30.

of politics in the Muslim Sunnite world.¹¹⁹ Since the Caliphate was not considered as a theological issue in Sunnite Islam, the Sunnite *kalam* scholars did not contemplate on it, or they did not discuss it, but leaving its discussion to the *fukaha* (jurists). Though some of the *fukaha* rarely focused on the administration questions and wrote treatises on the subject, they are very little in number, and narrow in scope.¹²⁰

2.2 NASIR AL-DIN AL-TUSI (1201-1274)

Nasir al-Din al-Tusi was the main source of Amasi in the first part of the *Mirat al-Muluk*. As stated before Nasir al-Din Tusi's work, *Ahlak-i Nasiri*, was composed during his service in the Ismaili Administration of Quhistan upon the request of his master Nasir al-Din Abd al-Rahim b. Abi Mansur to translate Miskawayh's *Tahzib al-Ahlak*. But according to him since the translation of Miskawayh's work was very difficult and in fact inadequate in the area of political science, he decided to compose a new book on the subject. As a result a mature example of Muslim *Ahlak* (practical philosophy) tradition came into being, largely depending on Miskawayh and Aristotle (*Nicomachean Ethics*) and also benefiting

¹¹⁹ It is not a mere coincidence that the majority of the political philosophers in the Islamic world were Shiite, or coming from Shiite circles, such as, al-Farabi, Ibn Sina, Miskawayh, and Nasir al-Din Tusi.

¹²⁰ The famous *Hanefite* Jurist Abu Yusuf's (d.798) *Kitab al-Harac*, and al-Mavardi's (d.1058) *al-Ahkam al-Sultaniyya* are the rare examples of this literature. According to Hayrettin Karaman, the scarcity of *fikh* literature on this subject was not emerging from the lack of the relevant material in Islamic revelation, but it was because of the jurists' unwillingness to deal with the related material, and reluctance to form utopian constitutional schemes in a political environment which has its own reality different from ideal Islamic models, see his commentary on Vecdi Akyuz's *Hilafetin Saltanata Domusmesi*, (Istanbul: Dergah Yayinlari, 1991), pp. 5-6.

from the views of al-Farabi in his *al-Madina al-Fazila*. Tusi was very successful in the presentation of topics, in his explanations for those subjects left ambiguous in Miskawayh's work, and in preserving the unity of work while inserting the political science into the book. Therefore Tusi's comprehensive work gained widespread reputation, and it had influenced the works of later generations, such as Amasi's *Mirat*, Kinalizade Ali's (d.1572) *Ahlak-i Alai*, and Jalal al-Din Dawani's (d. 1502) *Ahlak-i Jalali*.

Nasir al-Din Tusi's political and social views maintains to be centred on the four cardinal virtues, especially justice, and emphasizes perpetually on the unity of the cosmos as well as of the social and political life. This understanding of unity determines the basic convictions of his age and his work : man is a part of the 'circle of existence' who finds his perfection in the unity with God, which is only possible in a civilised life. The hierarchy, seen in the celestial bodies which is a requirement of justice and harmony, is also present in the society, and is a result of justice. In this context, the ruler of the world (*rais-i ruesa*) resembles God and he is obliged to imitate Him, acting in accordance with His divine law. Similarly the lower authorities should follow him. There are four elements (*anasir-i erbaa*) of life, likely there are four humours of body (*ahlat-i erbaa*), and four classes in the society and also four cardinal virtues. Therefore just as the cosmos corrupts if there is injustice in the order of celestial bodies, the society and state cannot endure if justice is not preserved.

Tusi's conception of justice was in fact not different from his predecessor Miskawayh, but Tusi was more elaborate in his account of justice. According to him, Justice is required where there is multiplicity and diversity, since if everything had become the one and same we would not have thought of justice. So "justice and equivalence necessarily imply the ordering of diversities".¹²¹ And in order to enable this order one needs to find out the middle or mean in particulars which can only be possible by accepting a standard for them. For example money (*dinar*) enables the exchange of goods which are very diverse and different in value. Just like money sets the standard and enables the order in economy by making the goods proportionate, the true determiner of quantities, the signifier of positions and middle points in every case is the divine law (*namus-i ilahi*) which was established by God in the order of universe.¹²² In other words Tusi, like Miskawayh, names Aristotle's natural law as divine law (*namus-i ilahi*), and accepts it as the origin of all laws. Then he repeats the order and hierarchy of laws which was also attributed to Aristotle; first comes the divine law which is the exemplar of other laws, second law is an arbitrator, which must follow the Divine law, and the third is the money.¹²³ Though the *Namus-i Ilahi* is not the same with *Sharia* and resembles the 'natural law' of Aristotle, it is

¹²¹ Nasir al-Din Tusi, *The Nasirean Ethics*, tr. G. M. Wickens, (London: George Allen & Unwin Ltd. 1964) p. 96.

¹²² cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk. 5 (6).

sometimes called *Sharia*, and undoubtedly has a religious meaning. The difference between the two is that the *Namus-i Ilahi* is a collection of abstract and eternal principles determining the order of things and thus it is a subject of philosophy, whereas the *Sharia* which is also sometimes called *Namus-i Ilahi* speaks of the principles subject to change, and it is examined in the science of jurisprudence (*ilm-i fiqh*). The *Sharia* and the Manners and Customs (*Adab u Rusum*) find their bases in convention; in the latter the source of convention is the agreement of the community, whereas in the first one the cause of the convention is “the exigency of the opinion of a great man, fortified by divine assistance, such as a prophet or an imam”.¹²⁴

Following Miskawayh, Tusi maintains the view that there are three kinds of tyranny, and the “Most Monstrous Tyrant [*cair-i azam*] is the person who will not follow the Divine Law”, the other two tyrants are those who do not obey the arbitrator, and monetary law.¹²⁵ Moreover he adds the classification of virtuous and un-virtuous cities (*madina-i fazila* and *madain-i gayr-i fazila*) with reference to the positions of the cities vis-à-vis the Divine law. His definition of un-virtuous cities is largely inspired from the classification of al-Farabi, which was explained above, and he maintains to use the same terminology; Ignorant, Impious, and

¹²³ *ibid.* pp. 97-8. When Miskawayh explains this order he says; “the law and the ruler (*sharia* and *hakim*) imitates, and originates from, the divine law (*namus-i ilahi*).” Miskawayh, *Tahzib al-Ahlak*, p. 96.

¹²⁴ Nasir al-Din Tusi, *The Nasirean Ethics*, p. 29.

¹²⁵ *ibid.* p. 98.

Errant (*cahila*, *fasika*, and *dalla*) cities are categorised among the un-virtuous cities. He was also influenced from al-Farabi in determining the role of the ruler in the virtuous city, which is to define the ways of felicity and to direct the people to these ways.¹²⁶ Since the true possessor of divine law (*sahib-i namus*) i.e. the prophet, appears very rarely, the ruler of the virtuous city should have the ability to interpret the laws and produce new solutions appropriate for different times. "Such a person, in the terminology of the ancients, was called an Absolute King (*Malik ala'l-ittlak*), and his judgements the Craft of Kingship; the moderns refer to him as the Imam, and to his function as the *Imamate*."¹²⁷ It is interesting that though this statement was a reflection of Shiite belief – because of terminology, it was exactly repeated in Amasi's *Mirat al-Muluk* [54b].

¹²⁶ *ibid.* pp. 211-3.

¹²⁷ *ibid.* p. 192.

CHAPTER 3: MIRAT AL-MULUK

3.1 AN ANALYSIS OF MIRAT AL-MULUK

The two traditions Amasi followed and merged in his work was dealt in the first section in broad lines, and sometimes the direct references to Amasi's work was given. In this section the sources which we think influenced Amasi's work directly will be mentioned in some detail. These sources are Tusi's *Ahlak-i Nasiri* and Al-Ghazali's *Nasihat al-Muluk*.

The first part of Amasi's work –as he stated, was intended to be a summary of practical philosophy (*ahlak*) . In fact this part is a summary of Tusi's *Nasirean Ethics* which depends largely on Miskawayh's *Refinement of Character*. But the verses, traditions and proverbs Amasi inserted in his book, were widely known among the learned men of the time, and they can be found in many different sources.

The expression of “zillu Allah ala'l-anam” [2a] is a well known tradition ¹²⁸ which can be found in almost all of the mirror

¹²⁸ “al-sultanu zillu Allah fi'l-arz” can be found in Abu Davud's , al-Tirmizi's, ibn-Mace's *Sunan*, and in many others, see Muhammad b. Tulun al-Salihi (d. 953), *Al-Shacara fi al-Ahadis al-Mushtahira*, ed. Kamal Ibni, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1994) v. 1 p. 333. However modern scholars tend to criticise the authenticity of this tradition; for instance F. R. C. Bagley says “These sayings cannot be authentic, as Muhammad would never have used the word Sultan” in Al-Ghazali, *Nasihat*, p. 14. And Isam Faris just says “[it is] groundless (batil)” Ibn al-Taymiyya, *Al-Siyasa*, p. 192. Whereas Ahmed Naim (Babanzade) accept the authenticity and adds that though the word ‘sultan’ was not used to designate king (melik or imam) in the age of prophet, it was used, to refer to every person having authority, in Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdilatif e'z-Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercumesi*, tr. Ahmed Naim, (Ankara: Diyanet Isleri Baskanligi Yayinlari, 1985, 8th ed.), v. 2 p. 617.

for princes books. Al-Ghazali transmits it in the beginning of second part of *Nasihah al-Muluk*, pointing out the necessity to obey the ruler.¹²⁹ He also cites the verse “Say, O God, owner of the sovereignty! You give the sovereignty to whom you will, and You take it away from whom You will. You strengthen whom You will, and You humble whom You will. In Your hand is the choice of what is best”.¹³⁰ Saalibi quotes the same tradition in *Adab al-Muluk*, and ibn al-Taymiyya quotes this tradition together with many others indicating the necessity of a political authority for the good of religion in his *Siyasa al-Sharia*. Ibn al-Taymiyya quotes another tradition in the section “on the necessity of leadership (*imara*)”, reading “sixty years under the administration of a tyrant (*imam al-cair*) is better than the one night lacking a king”.¹³¹ Though Nizam al-Mulk did not include the same tradition in his *Siyar al-Muluk*, he strictly emphasised the ‘divine origin’ of kingship, and demanded the sultan to act in accordance with the *sharia*.¹³² This notion can be traced back to the early days of the Umayyads who had began to use the term ‘God’s Caliph’ (*Halifatu Allah*), and it was developed in the Abbasids period by the famous jurists of the time.¹³³ According to Abu Yusuf, one of these jurists, “God... has instituted the holders of authority as deputies on earth

¹²⁹ Al-Ghazali, *Nasihah*, p. 45.

¹³⁰ Koran 3/25, *ibid.* p. 46.

¹³¹ Ebu Mansur es-Sealibi, *Adabu'l-Muluk*, p. 39. Ibn al-Taymiyya, *al-Siyasa al-Sheria fi islah al-rai va'l-raiyya*, ed. Isam Faris, (Beirut: Dar al-Cil, 1993), p. 192.

¹³² Nizamu'l-mulk, *Siyasetname*, tr. into Turkish, Mehmet Altay Koymen, (Ankara: Kultur ve Turizm Bakanligi Yayinlari, 1982), pp. 2,11-13.

¹³³ Vecdi Akyuz, *Hilafetin Saltanata Domusmesi*, pp. 74, 94. First Caliphs were bearing the title of “Khalifa al-Rasul Allah” i.e. the successor of the prophet.

and given them a light to illuminate for the subjects those of their affairs which are obscure to them to clarify those duties about which they are in doubt.”¹³⁴ But the neither jurists nor the authors of the mirror for princes books were accepting and developing the theory of ‘divine origin’ just in order to provide a legitimisation ground and an unlimited authority for the kings. On the contrary, they were aiming to persuade the kings to accept that the divine law is the source of their authority and that their actions should be within the limits of this law. Without any exception, all of them stressed the ruler’s obligation of loyalty to the law in return of God’s mercy upon them. Law occupied a central place in the Islamic political thought, any sultan who had violated the law cannot be accepted as a legitimate ruler but as a tyrant (*mutagalliba*) only.

Fudayl bin Iyad (d. 803), a famous sufi figure, appears twice in Amasi’s work [2b, 73a], and both of these appearances marks a characteristics of Amasi’s work. First, he states “If my prayers (to God) were answered, I would pray for nothing except [that we might have] a just Sultan; for in the well-doing of such a ruler lies the well-being of the world and the good ordering of the countries”. This quotation was also found in Al-Ghazali’s *Nasihah* (92), and he also included the other sayings on the subject; “Peoples are on the religion of their King”, and “Peoples resemble their age more than

¹³⁴ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, ed. I. Abbas, (Beirut: 1985), p. 71, cited in Patricia Crone and Martin Hinds, *God’s Caliph*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 82.

their fathers”.¹³⁵ Amasi cited them in Arabic [56b] to emphasise the importance of King’s actions, but without any elaboration. But it was one of the most important subjects of the mirror for princes literature, and it was repeated in the *Ahlak* books as well, though they mainly deal with the refinement of character and thus focus on individual. According to this view, the Sultan has a special position in the society; he is the source of every kind of change, whether good or bad¹³⁶. And since there is a constant order and harmony in the universe (and, as it is stated before, the worldly affairs is in fact a mirror of celestial ones), this order and harmony can also be witnessed in the society if the Sultan’s acts are just. Political thought of *Mirat* is based on the view of an organic society consisting of complementary parts rather than the contradicting classes. The Sultan, as the head, is responsible from every action of the body, or he is at the centre, and everyone else just imitate him; if he departs from the right path, this will cause the corruption of the whole society. So he should read the books and advises of old kings and respect them, he should act in accordance with the divine law established by God, and he should not depart from the traditions proved in time. Then, in this context, it becomes necessary to present a period of perfection where

¹³⁵ Al-Ghazali, *Nasihah al-Muluk*, p. 60. Al-Ghazali explicitly rejects the idea of submissiveness –or social determinism: “There is a saying current among the people of this present age that ‘We get the *Amirs* whom we deserve’, meaning that in so far as we are wicked, treacherous and dishonest, they are unjust like us. In our opinion this is erroneous...” p. 62.

¹³⁶ “Ve halk bu iki hâlde dahî [iyi yada kötü] mulûke nazar kılurlar ve bunların sıretine iktidâ iderler” (56b).

harmony and justice pervades the whole society, and the rulers and the ruled ones live in peace, abundance and co-operation. Amasi's 'Golden Age' was the time of Anushirvan, and Caliph Omar, which in the later works of Ottoman writers will become the time of Mehmet the Conqueror or Suleiman the Lawgiver.¹³⁷

The second thing that Fudayl bin Iyad's appearance marks, is asceticism, typical characteristic of medieval ages. But the asceticism of Fudayl was a civic one; it is in accordance with the idea that "man is by nature political (social)"[27b]. Like his predecessors Miskawayh and Tusi, Amasi rejects the ways of those who prefer to live alone outside the city with the claim of salvation.

¹³⁸ While he repeats the division of two kinds of death, voluntary and natural, he quotes Plato: "Die by will, and you will live by nature."¹³⁹ Asceticism is the key for the fear of death and for all kinds of ills in the soul and in the city. It provides a limited potential for a peaceful co-operation of mankind in the cities, but is not enough since all people does not behave in the same manner (53a). Though different people have different ends, and this contributes to good of society in the last instance, an arbitrator becomes necessary to sustain the harmony and keep justice in the

¹³⁷ Interestingly, some stories about the justice of Anushirvan found in Al-Ghazali's *Nasihah al-Muluk*, were repeated later on in the Ottoman sources but this time as the examples of Mehmet the Conqueror's justice. see *Nasihah al-Muluk*, pp.61,83-4.

¹³⁸ Amasi, 54b-55a., Miskawayh, *Tahzib...*, p. 96, Tusi, *Nasirean Ethics*, p. 194. Amasi's critic of those who prefer to travel in mountains and countryside and despise the civic life, reminds the tension between the two type of mystic circles in the Ottoman world: conformist, and non-conformist ones, as described in Halil Inalcik, "Dervish and Sultan: an Analysis of the Otman Baba Vilayetnamesi" in *Manifestations of Sainthood in Islam*, ed. Grace Martin Smith, (Istanbul: The ISIS Press, 1993), pp. 213-15, 217, 219.

¹³⁹ Amasi, 35a, Miskawayh, *Tahzib...*, p. 176, Tusi, *Nasirean Ethics*, p. 138.

society in order to avoid the dominance of some people over others. But if the love had pervaded the whole society there would have been no necessity for justice. Nevertheless asceticism forms a central place in the political thought of *Mirat*, which treats the discrepancy in the ends of different sects of the society as complimentary parts of a whole, serving for a common end, rather than the contradictory and antagonistic ones. In this formulation, when the people give up their selfish desires for power and profit, and when they succeed in establishing an “agreement of the opinions of a community who, in respect of co-operation and mutual assistance, are like the members belonging to one individual”, the true political union is achieved, otherwise it is just ‘domination’ (tagallub).¹⁴⁰ And because of the same reason the states corrupt and perish, Tusi’s words echoes Ibn Khaldun’s *asabiyya* two centuries before:

“Most states have continued to grow, so long as their citizens have been steadfast in their determination, and have observed the conditions for agreement. The reason for their stagnation and decline has been the desire of the people for acquisitions, such as possessions and ennoblements, for power and insolence necessarily produce the desire to amass these two commodities.”¹⁴¹

In 2b, Amasi states the reason for the name of the book; to submit a present –mirror, for the Sultan enabling him to watch his

¹⁴⁰ Tusi, *The Nasirean Ethics*, p. 228. This difference between the two form of government was slightly touched in Amasi’s *Mirat al-Muluk*, pp. 55b-56a.

¹⁴¹ Tusi, *The Nasirean Ethics*, p. 229.

excellence in character.¹⁴² Mirror figure was used in practical philosophy books to explain the nature of the soul, i.e. it is a substance (*cevher*) not matter, and so it does not perish. Though this subject occupies a large place in the works of Miskawayh and Tusi, Amasi does not treat the subject in the same detail, rightly, since his work was written in more practical purposes; to guide a prince. His work aims to shape the actions of Sultan, whose authority can be limited only in two ways: ethics and religion. Therefore in the first section Amasi gives a practical documentation of the teaching found in the *ahlak* books, then in the second section he carries on the same job with references to the religious teaching and past experiences. But, in fact, there is not a strict separation between the two; ethics was explained and supported by religious doctrine though with an emphasis on reason. And the same concepts were developed and followed in both of the sections; justice, expediency, asceticism and so on.

Amasi's definition of philosophy as the "knowledge of things as they are, and actions as one should act" depends on the Tusi's definition, who followed largely Ibn Sina's school in his philosophy. As stated before, Amasi followed Ibn Sina's tradition in the classification of sciences as it is found in Tusi's *Ahlak-i Nasiri*. Almost all of the first section of *Mirat al-Muluk* was taken from Tusi's *Ahlak* more or less with the same words, and in the second

¹⁴² The religious, mystical and philosophical connotations of the term *mirat* or *speculum*, in the Middle East and Western world, was expressed above, in the beginning of section on Persian heritage.

section Plato's testament was taken from the last section of *Ahlak-i Nasiri*. Amasi included almost all parts of the *Ahlak-i Nasiri* in the contents of the first part of *Mirat al-Muluk* (*kism-i evvel*), while he omitted some sections and passages dealing with more theoretical discussions. For instance in the first article (*makale-i ula*) he did not include the section of *Ahlak-i Nasiri* on the refutation of those who have different idea on the perfection of human soul. And he omitted the six sections of *Ahlak-i Nasiri*, though he summarised the contents of these sections, in the second division of the first article. Then, he included all of the second article bearing the same title "*tedbir-i menzil*", and he neglected an important section of Tusi's Third Discourse: on Politics, in which Tusi transmits al-Farabi's divisions of societies and the sorts of un-virtuous cities. The other two sections of this part, Amasi ignored, was on the friendship and on the love which occupies an important part in Ibn Sina's philosophy.

As Amasi stated in several places, he tried to avoid theoretical discussions, but nevertheless he briefly listed the conclusions depending on these discussions, and so *Mirat al-Muluk* included all the ideas found in the practical philosophy books. This aspect of the work is apparent especially in the first article where he explains the principles (*mebadî*) of this science. Before the discussion of principles, he states that the "principles of this science is connected with the natural sciences" (*ilm-i tabii*,^{4b}) without any elaboration. Whereas this statement signs a

significant aspect of medieval Islamic philosophy; emanation theory and unity of sciences. As Tusi repeated in the beginning of his work, all sciences have principles some of which are self evident and some of which are demonstrated by a higher science. And all sciences culminate in the noblest science: Metaphysics – the highest science of speculative philosophy. Natural science is the third branch of speculative philosophy and it has several subdivisions. All the principles of practical philosophy such as four humours of body, three partition of soul, and four cardinal values are derived from the sciences of natural philosophy, since man is the minor cosmos.

Another point that Amasi did not clarify much, is the reason for his general and abstract definition of political system. His interpretation of the 'just political system', or his description of the 'just form of government' remains largely vague and abstract depending on the key concepts of ethics: justice, golden mean, expediency. The reason for this attitude lies in the subject matter of practical philosophy: eternal, unchanging principles of virtue, (and as we see in the *Mirat al-Muluk* these universal principles are not great in number). Whereas the principles or laws decisive in defining 'what is virtuous', but subject to change were established by convention (*vaz*, p. *evza*). And they are examined in other sciences such as jurisprudence (*ilm-i fiqh*), (as explained before in the context of Tusi's philosophy). Though Amasi did not mention this separation, his description of the politics of kings depends on

the aforementioned concepts. In (54a-b) he describes the legislative function of Sultan who is distinguished with the confirmation of God (*tayid-i ilahî*); the role of Imam in the politics of kings (*siyaset-i muluk*) is the 'determining judgements' (*takrir-i ahkam*) in accordance with the principles (*takdir-i evza*) laid down by the *Namus*.¹⁴³

The second section was dedicated to the demonstration of soul's immortality; real foundation of Muslim ethics. Though the same idea was accepted in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, it was developed and became the backbone of Muslim ethics in Miskawayh's *Tehzib*, and it was discussed in the same lengthy sections by Tusi. Immortality of soul was not a constitutive part of Aristotelian ethics, whereas Muslim ethical theorists employed it in the demonstration of their view on the perfection of human soul, benefiting from the Platonic and Neo-Platonic arguments. The fourth section which deals with the hierarchy of 'existents' or 'circle of existence' was also an extension of this understanding. The idea of 'Circle of existence' was defended in the teaching of the Brethren of Purity (*Ihvan al-Safa*) in the tenth century to explain the prophecy, and it was included in all of the *ahlak* books since Miskawayh. In this scheme the existents of the world, which had been emanated from the One, was hierarchically categorised, and

¹⁴³ Here *Namus* is used to refer to Prophet. Though "to be distinguished with Divine Sign" is a Shiite conviction on true Imamate, as it is seen, it was accepted by Amasi as well as others in the Ottoman world. A major military victory was being accepted as the sign of God's favor of Sultan, and as "*Tayid-i Ilahî*", see Halil Inalcik, "State and Ideology..." p. 78.

the hierarchy ends with the man who achieved the association with God, with the help of his actions in conformity with Divine Order (*Namus*). Though this mystical theory was followed and developed mostly by sufi orders, the authors of *ahlak* books found it useful in the demonstration of a virtuous life of man who finds his perfection in 'civic' life. And they firmly rejected the virtue of uncivilised mystical paths. They followed the Aristotelian view that "man can achieve felicity in this world as well as in the afterlife"(15b) rejecting the Platonian idea of the impossibility of felicity without being free from body.

Amasi's view on the essence and limits of the character of man (*hulkin haddi ve hakikati*) is in conformity with Aristotelian tradition and Islamic teaching. He rejects the deterministic approach of two classes who believe in the total or partial determination of man's character by the nature. As he states "[if we accept that] the man can never change his character, then the rational faculty, practical philosophy and the divine laws should be of no use, and this means that the order of the society and the survival of mankind is impossible" (19b). This conclusion coincides with the *sunni* theory of fate, and man's accountability from his actions. Though this conclusion renders an optimist approach for man's capability to change or to rule his own fate, Amasi's thought is not marked with an unlimited individual freedom to direct his life; sometimes he agrees with the ancient fatalist culture of orient, as it is expressed in the proverbs and traditions in the page 51a.

Justice and the other virtues were defined in the second section of the second article as the extension of three powers of human soul. Similarly Amasi defines the political justice as an extension of the same concept. In this case, justice is resembled to the preservation of equity in the classes of society. And the true Sultan who was called Imam in *Mirat*, is placed above and outside of this classification; he is above the four classes of society which look like the four elements of nature. Imam's function is to be at the same distance to all of these classes, i.e. he should try to distribute the welfare of country equally among the classes (58a), his politics should be the politics of all (55b), and he should guide the subjects in the attainment of true happiness. As stated before, he, as a distinguished person from the others by *tayid-i ilahi*, has the legislative function as well as judiciary one namely *takrir-i ahkam* aiming to direct the subjects to their perfection. But his judgements should be in conformity with the enactment (*evza*) laid down before by a person who was distinguished by divine inspiration (*ilham-i ilahi*).

In the third article of the first part Amasi explains the principles of domestic economy (*tedbir-i menzil*) which deals with the regulation of wives, children, servants and property. As stated above, he did not omit any section of *Ahlak-i Nasiri* in this part and he summarised all its content, except a subtitle; on "the manners

of wine-drinking”.¹⁴⁴ About marriage he shared Tusi’s idea that one should prefer monogamy if he is happy with his wife. And in the education of children he stresses on the importance of discipline, and urges to prevent the children from learning the immoral poems of Imr al-Kays and Abu Nuwas (46b).

It was noteworthy that the four classes of the society was the only thing that are not defined in a hierarchical relationship in the philosophy of *Mirat al-Muluk*. Imam should care for the problems of each class in the same degree, which means the justice, and so he can preserve the ideal society due to the balanced combination of the four classes (58a). Otherwise one class dominate the others and this causes the corruption of the whole society. Whereas justice provides the group feeling and solidarity among the classes of society, and this is the most important thing for the politics of Sultan. He should try to unite the friends in the home and divide the enemies abroad (*te’ellüf-i aşdîkâ* and *tenāzu-i a’dâ*, 57b). Though the Aristotelian conception of justice requires proportional equality instead of absolute equality¹⁴⁵, and Muslim philosophers followed his conception, they did not accept discrimination among the classes, instead they have emphasized the reward and punishment on the basis of

¹⁴⁴ Later on, Kınalızade Ali Çelebi (1510-1572) maintained this attitude and did not include the same subject in his *Ahlak-i Alai*, though he had also followed Tusi’s work as his model.

¹⁴⁵ As Aristotle states; “...in many cases reciprocity and rectificatory justice are not in accord; e.g. (1) if an official has inflicted a wound, he should not be wounded in return, and if some one has wounded an official, he ought not to be wounded only but punished in addition.” Nicomachean Ethics, bk. 5 (5).

merit. The only thing that Sultan should take into account in his judgements is the virtue or wickedness of the person; he should reward and exalt the virtuous ones, preserve and encourage the ordinary people, and he should punish or banish the wicked people (59b). Amasi discusses the different types of punishments and he opposes the punishment of death, he urges Sultan not to use this punishment as far as possible.

About war, Amasi's attitude is not different from his position in the case of death punishment. He insists that Sultan should try to avoid the state of war as far as possible and try to find peaceful solutions for international problems. "He should be enthusiastic in pursuing reconciliation and gaining the sympathy of enemy".¹⁴⁶ War is justified only for good purposes or for religious motives, not for domination.¹⁴⁷ But if war becomes inevitable, Sultan should appoint a commander for the army rather than leading the army himself, -an idea Amasi repeats remaining loyal to Tusi's *Ahlak-i Nasiri* though it is not in accordance with the Turkish traditions. Although his anti-war statements are also a summary of Tusi's views, they conform the conditions of Ottoman Empire in the turmoiling atmosphere after the defeat of Ankara (1402). Another principle in the decision of

¹⁴⁶ "...ve düşmāna istimālet ve taleb-i muvāfaqat kılmakda cehd ide tā haddı ki hiç mukāteleye ve muhārebeye ihtiyāc olmaya." For the conformity of Ottoman policy to this principle see Halil İnalcık, "The Ottoman Turks and the Crusades 1329-1451" in *A History of the Crusades*, Kenneth M. Setton, gen. ed., (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), v. 5 p. 233., and Halil İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, II, p. 103, 106.

¹⁴⁷ "gerek ki ğarazı hayr ve taleb-i dīn ola tağallub ve tefevvuk niyyet kılmaya" 61a.

war is “to be like a merchant, the losses and the profits should be observed, then only if the profits is bigger than the losses Sultan may take the conduct of war (61b). But Sultan should not forget that his care of people is more important than the power of his army in the protection of his kingdom.¹⁴⁸

According to Amasi, Sultan should possess seven qualities, first of which is paternity (*ubuvvet*). It enables “people’s sympathy for the sultan and it also inspire respect and awe in their eyes”.¹⁴⁹ Since father-sultan analogy was widely used in the *Ahlak* and Mirror for Princes literature, it is possible that *ubuvvet* denotes Sultan’s paternal behaviour towards his subjects. But as it is understood from Tusi’s work, *ubuvvet* refers to “good descent”, and it is this “genealogical relationship [that] easily bring about the inclinations of men’s hearts and inspire respect and awe in their eyes.”¹⁵⁰ Needless to say, this meaning was totally in accordance with the Turkish state tradition as well as the Persian one. The common feature of remaining five qualities is that they are necessary to establish sultan’s personal authority, or charismatic leadership, and the seventh and last quality is “upright assistants”.¹⁵¹

¹⁴⁸ “Ve fikrin bir lahza tedbir-i memleketden hālî kılmaya zırā ki padişahuñ fikri memleket şaklamakda leşkerler kuvvetinden azımdır; şöyleki eğer temettu’a ve telezzüze meşgûl olub memleket tedbirin igfāl iderse memlekete hâlel gele ve nizām kalmaya.” (60b).

¹⁴⁹ “übüvvet ki mücib-i mahabbetdür, ve halk gözüne mehabetdür asanlıgıla” 56b.

¹⁵⁰ Tusi, *Ahlak-i Nasiri*, p. 227.

¹⁵¹ But still, these six qualities does not include sultan’s military competence which bears the utmost importance in charismatic leadership.

Second part of the *Mirat al-Muluk* exhibits the characteristics of late *Adab* tradition with its emphasis on religious duties; it narrates the principles of good government in the form of short anecdotes from the exemplary life of famous Sasanian kings and aphorisms of wise rule. Although these anecdotes and aphorisms would be found separately in various *Adab* books mentioned above, all of them were included in Al-Ghazali's *Nasihat al-Muluk*. And since Amasi follows Al-Ghazali's style in the organisation of these anecdotes, surely Amasi's source was Al-Ghazali, though he never mentions his name or his book in *Mirat al-Muluk*.

The majority of the stories (*hikayets*) of this part were related with the concept of justice and its branches or degrees (*meratib*) as defined by Al-Ghazali. In that sense this part is an extension, and complimentary part, of the first one where justice had been defined with philosophical terms. The other anecdotes were taken to illustrate the necessity of some virtues for Sultan such as awesomeness, self-discipline, firmness of opinion and generosity. In the beginning, Amasi adheres Al-Ghazali's definition of justice and its ten degrees, and he reports the first three degree (*meratib*) of justice, then he ignores remaining seven and continue with a section on *vizirate*.

The first degree of justice is the recognition of Creator's rights over man, and in our case over sultanate. Since the second most important blessing (*nimet*) of God after faith is authority

(*vilayet*), the sultans are the most fortunate men. Therefore their justice begins with the awareness of their obligations before God.¹⁵² And from the first emanates the second degree of justice: sultan should respect the *ulema* and ask them for advice (72a). Thirdly, he should know that he is not only responsible from his misdeeds but also from the misdeeds of his officials. Though Amasi did not quote the remaining seven branch of justice, he reported the *hikayets* corresponding to these branches. For instance the anecdote on the Sasanian Kings' firmness to accept the subjects' right of petition even if it is against the King himself (79a) was a good example for the sixth branch of justice; sultan should not disregard the attendance of petitioners. Similarly the other degrees of justice, Al-Ghazali enumerated, attempt to set the limitations on the absolute authority of sultan by referring to Islamic teaching or the lessons of history.

The last section of this part includes Plato's testament (*vasiyyet*) to his pupil Aristotle, and the advises of Arab and Persian sages. Plato's testament was in fact apocryphal, but widely circulated in the Muslim world. It was quoted by Miskawayh in his *Javidan-i Hirad*, and Tusi added the same quotation at the end of his *Ahlak-i Nasiri*.¹⁵³ Following Tusi, Amasi and Kinalizade repeated the testament at the end of their works. As stated before,

¹⁵² cf. Al-Ghazali, *Nasihat al-Muluk*, p. 14. Though when Al-Ghazali transmits the *hadith* that "sovereignty endures even when there is unbelief, but will not endure when there is injustice." he implicitly accepts that faith is not a part of justice. p. 46.

Plato was seen like a prophet in the Muslim world, and his testament alone would be adequate to explain the reason.

Lastly, Amasi's transmission of an advise of Arab sages is illuminating for his view on the relation of the reason and religion and the design of *Mirat al-Muluk* on two parts;

"Arab sages transmit that Gabriel had appeared before some prophets and asked: 'I brought reason, religion, and science. Which one do you prefer?' They replied: 'We prefer reason'. Then Gabriel said to the religion and science: 'go! leave !' They replied: ' we are not allowed to dissociate ourselves from reason!' ¹⁵⁴(86a-b).



¹⁵³ Franz Rosenthal, "On the knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World" in his *Greek Philosophy in the Arab World –A Collection of Essays*, (Great Britain: Variorum, Gower Pub. Co. 1990), p. 394.

¹⁵⁴ "hükemā-i Arab rivāyet kıldı ki baʿzı enbiyāya ferīşte geldi eyitdi ki: "Saña ʿaql ve din ve ʿilm getürdüm. Kañsın qabul idersin?" Eyitdi: "ʿAqlı ihtiyār [86b] kılurum". Pes ferīşte ʿilm ile dīne eyitdi: "götürilün gidün!". İkişi dañi eyitdi: "Bize şöyle emr olundı ki ʿağıldan ayru olmayavuz"".

CHAPTER 4: MIRAT AL-MULUK (TEXT)

BY

AHMED BIN HUSAMEDDIN AMASI

Kitāb-i Mir'āt'ü-l Mülūk
Te'līf
Ahmed bin Hüsāme'd-dīn
el-Amāsī

SYSTEM OF TRANSCRIPTION:

° :	ع
ʔ :	ء، ا
ʔĀ, ʔā :	آ
Ṣ, ṣ :	ث
Ḥ, ḥ :	ح
Ḫ, ḥ :	خ
Ẓ, ẓ :	ذ
Ẓ, ẓ :	ظ
S, s :	س
Ṣ, ṣ :	ص
Ṣ, ṣ :	ش
Ṭ, ṭ :	ط
Ġ, ġ :	غ
K, k :	ق
H, h :	ه
Ç, ç :	چ
K, k, Ñ, ñ :	ک
Ẓ, ẓ :	ض
Ğ, ğ :	گ

Kısm-i Evvel:

Tehzib-i ahlâkdur ve ol müstemildür üç makâleye;	3a
makâle-i ulâ; mebâdidedir ve ol müstemildür altı faşl:	
<i>Faşl-ı evvel</i> ; bu nev'in mevzu'u ve mebâdîsi ve şerefi beyânındadır.....	3a
<i>Faşl-ı şânî</i> ; ma'rifet-i nefis dedir.....	5a
<i>Faşl-ı salîş</i> ; ta'did-i kuvâ-yı nefsdedir.....	7b
<i>Faşl-ı râbî</i> ; şunuñ beyânındadır ki insân eşref-i mevcûdâtur.....	8a
<i>Faşl-ı hâmis</i> ; ânuñ beyânındadır ki nefis-i insânîñ kemâli ve noksanı vardır.....	11b
<i>Faşl-ı sâdis</i> ; hayr ve sa'âdet beyânında dur ki kemâle irmekden maflûb oldur.....	13a

makâle-i sâniye: makâşıddur; ve ol müstemildür üç faşla.....	18b
<i>faşl-ı evvel</i> : hulkun haddin ve hakikatın beyân ider.....	18b
<i>faşl-ı şânî</i> : ecnâs-i fazâyil haşrındadır ki mekârim-i ahlâk andan ibâretdür.....	20b
ecnâs-i fazâyil dördür: Hikmet, ve Şeca'at, ve İffet, ve Adalet.....	21a
<i>faşl-ı salîş</i> : şerefi-i adalet sayir fazâyil üzerine ve ânuñ ahvalin ve aksamın beyân ider.....	25a
ve ammâ aksâm-i adaleti hükemâ üç kısım etmişler;	28b
<i>faşl-ı râbî</i> : mu'alece-i emrâz-i nefis beyânındadır.....	29a
<i>ilâc-i cehl</i> ;.....	31a
<i>ilâc-i Ğazab</i> ;.....	32a
<i>ilâc-i Havf-i mevt</i> ;.....	34a
<i>ilâc-i Hüzün</i> ;.....	36b
<i>ilâc-i Hased</i> ;.....	37b

Makâle-i Salîş ; Tedbîrdür; ve tedbîr iki sınıfdur; evvel tedbîr-i menzildür

ve ikinci siyâset-i müdündür. Ammâ sınıf-i evvel müstemildür beş faşl;	
<i>Faşl-ı Evvel</i> ; sebep-i ihtiyâc-i menzil ve ma'rifet-i erkânı beyân kılar.....	39a
<i>Faşl-ı Şânî</i> ; siyâset-i emvâl ve aqvât beyân ider.....	40b
<i>Faşl-ı Salîş</i> : siyâset ve tedbîr-i ehli beyân ider.....	42b
<i>Faşl-ı Râbî</i> : Oğul, kız, ve ata, ana tedbîrinde ve siyâsetindedür, ve âhir-i faşl âdâb-i külli beyânındadır.....	45b
<i>Âdâb-i tekellüm</i>	47a
<i>Âdâbü'l-Ekl</i> ;.....	48a
<i>Âdâb-i Hizmet-i Valideyn</i> :.....	48b
<i>Faşl-ı Hâmis</i> : Siyâset-i abid ve hadem beyân ider.....	50a

şınıf-i şânî; siyâset-i müdüdür, ve ol müstemildür üç faşl;

<i>Faşl-ı Evvel</i> : İnsânıñ temeddüne ihtiyacın beyân ider.....	52a
<i>Faşl-ı Şânî</i> ; Siyâset-i melik ve adâb-i muluk beyân ider.....	55b
<i>Faşl-ı Salîş</i> ; siyâset ve adâb-i ittibâ-i muluk beyân ider	62b

Kısm-i Sâni : Naşâyih ve hikâyât ve vaşâyâdur, ve ol müstemildür üç faşl;...66b

<i>Faşl-ı Evvel</i> ; naşâyih-i muluk beyân ider.....	66b
<i>Mertebe-i Sâniye</i> ; oldurki ulemâya izzet ideler.....	72a
<i>Mertebe-i Salîş</i> ; oldurki pâdişâh kendü zulmi define kânî olmaya.....	74a
<i>Faşl-ı şânî</i> ; sîret-i vüzerâ beyân ider.....	81a
<i>Faşl-ı Salîş</i> ; vaşâyâ-i hükemâ beyân ider ve hem hatım-i risâle.....	83b
<i>Âdâb-i Kısra</i>	87b

1b: Kitāb-i Mir'at'ü-l Mülük
Te'lîf Ahmed bin Hüsâme'd-dîn el-Amāsî

Hamd-i bî-gāyet ve şükr-i bî-nihāyet birle mahşuş kıluruz ol vācibü'l-vücūd ki mālîkū'l-mülk ve melîkū'l-mülūkdur, mübdi'-i küll-i mahluqāt ve mübdi'-i envā'-ı maşnū'āt oldur. Huşuşan nev'-i insān ki "va laḳad karramnā banī ādam" hil'atı birle mühezzeb ü muṭarraz ve isti'dād-i taḥammülü'l-emānet-i rabbānî ve ḳabiliyyet-i nüzül-i vahy-i raḥmānî birle mükerrrem ü mu'azzez kıldı. Ve şalavāt-ı bî-hadd ve taḥiyyāt-i bî-cadd ol server-i müttekîn ve reîs-i ehl-i yakîn Muhammed-i resül-i emîn üzerine [2a] olsun ki, kāmîlū'l-halkı ve'z-zāt ve mühezzibū'l-aḥlāk ve's-şıfat ve delilū'l-halkı ila'n-nūrî mine'z-zulumāt dur "va 'alā ālihî ve aşḫābihi taslîman kaşîran" .

Amma ba'd şöyledir; muḥarrir-i bu risāle ve muḳarrir-i bu maḳāle "anşafu 'ibādillahi'l-muḳırrına bi'l-ma'āşî"¹⁵⁵ Ahmed bin Hüsâme'd-din el-Amāsî ki, bu bende-i za'îf ve du'ā-güy-i naḥîf müddet-i medîd ḥāmilū'z-zıkr ve ḥāmidū'l-fıkr beyne'l-cühhāl ve'l-kefere ve zîr-dest-i a'vānî'z-zaleme olub kalmış idi, bi-cavn'illāhi ve ināyetihi ufḳ-ı sa'ādetden vücūd-i sultānu'l-İslam zıllu'l-İlāhi 'ale'l-enām sultān bin sultān Meḥammed bin Bāyezîd Han -hullide devletuhu- tulu'-ı kerāmeti

birle ferec ü feraḥ bulub ḥazret-i [2b] ʿāliyesine vesīle-i vuṣūl diledi. Ve duʿādan evlā ve enseb vesīle bulamadı. Şöyle ki Fuḫayl bin ʿİyāz didi; "lav kāna duʿāi müstacāban lam adʿu liḡayri's-sultāni'l-ʿādil li-annahū ṣalaḥu'l-ʿibādi ve amnu'l-bilād."¹⁵⁶ ve baʿde'd-duʿā ʿālī dergāhına; "inna'l-hadāyā ʿalā ḳadri muhdiḥā."¹⁵⁷ mücebince bir risāle cemʿin ḳaṣd ḳıldı ʿilm-i ahlāḳda eḡerçi ol ḥazret-i ʿāliye mühezzebü'l-ahlāḳ bi'l-hulḳadır. Lākin bu "biḫāʿatin müzcātin"¹⁵⁸ be-meṣābe-i mirʾāt ola ki ʿinde'n-naḫar kemāl-i cemālin müṣāhede ḳıla ve bu maʿnī mülāḫaḫa ḳılub bu risāleye Mirʾatü'l-Mülūk ad virildi. Bārī ʿazzehu ismehu dergāhından mercūdur ki ʿayn-i rızā birle manẓūr ve maḳbūl olub şeref-i müṭālaʿasında [3a] olana müciḫbu'd-deʿavāt. Maḳṣūd-ı risāle münḫaṣırdur iki kısımda:

1) ḳısm-ı evvel tehẓīb-i ahlāḳdadur ve ol müṣtemildür üç maḳāleye:

a) maḳāle-i ūlā mebadīdedür; ve ol müṣtemildür altı faṣıla;

b) ve maḳāle-i ṣāniye maḳāṣıddadır ve ol müṣtemildür üç faṣıla;

c) ve maḳāle-i sāliṣe tedbīr-i menāzil ve siyāset-i müdündedür ve ol müṣtemildür sekiz faṣıla

¹⁵⁵ Allahın kullarından en günahkar olanı.

¹⁵⁶ 'Şayet duam makbul olsaydı adil sultandan başkası için dua etmezdim, zira o kulların kurtuluşu ve ülkelerin emniyetidir.'

¹⁵⁷ 'muhakkak ki hediyeler hediye verenin imkanıyla orantılıdır.'

¹⁵⁸ 'ehemmiyetsiz sermaye'. Yusuf suresi; 88. Ayetin tamamı şöyledir: 'Bunun üzerine vakta ki huzuruna girdiler 'ey şanlı aziz' dediler 'Bize ve iyalimize zaruret messetti pek ehemmiyetsiz bir sermaye ilede geldik. Yine bize tam ölçü ver ve bize tasadduk buyur. Çünkü Allah tasadduk edenlere mükafatını verir.'

2) kısım-ı sâniye neşâyih ve hikâyât ve vaşâyâdur.

Kısm-i Evvel:

Tehzîb-i ahlâkdadur ve ol müştemildür üç makāleye;
makāle-i ulā; mebādidedür ve ol müştemildür altı faşıla:

Faşl-ı evvel; bu nev'üñ mevzû-u ve mebādîsi ve şeref-i beyânındadır. Bilgil ki çün bu risālede maṭlûb ki tehzîbdür eczâ'-i hikmetden bir cüzdür. [3b] Pes gerekdür ki takdîm kılına ma'nî-yi hikmet ve takسیم kılına bi-haseb-i mukteżâ-yı makām.

Ammā ma'nî-yi hikmet ehl-i marifet katında bilmekdür her nesneyi şöyle ki var, işlemekdür her işi şöyle ki gerekdir bi-hasebi vus' ve takāt. Pes Hikmet iki kısım ola; birü 'ilm ve birü 'amel. Evveline hikmet-i nazari ve sânisine hikmet-i 'amelî dirler ve bu kitabdaki maṭlûb kısım-ı sânidendür ve kısım-ı evvelin aksamı keşîrdür ve bu kitabda zikri müstağnîen-'anhdır. Pes terk olundu, tâ ki tatvîl olmaya.

Ammā hikmet-i 'amelî ki nev'i insânînün hareket-i irādîsi ve ef'āl-i şinâ'îsi meşâlihîn bilmekdür şol vechile ki mü'eddi ola ānuñ ahvâli nizâmına ma'âşında ve taleb-i kemâlinde iki kısımdır: birisi oldur ki her nefse münferiden râci' ola ve birisi cemâ'ata [4a] müşâreket ile râci' ola. Ve kısım-ı sâni dahî iki kisma münkasımdur: zirâ cemâ'at arasında müşâreket ya menzil ve dârda ola veya şehir ve vilâyet ve iklimde ola. Ve kısım kısım her nesnenün kendi kısmı olur. Pes hikmet-i 'amelî üç kısım

ola: bu itibar ile kısm-ı evvele tehzib-i ahlāk dirler ve kısm-ı s̄āniye tedbīr-i menāzil dirler ve kısm-ı s̄ālise siyāset-i mūdūn dirler. Ve ıstılāh-ı ehl-i maʿrifetde kısm-ı evvele hikmet-i hulkī ve s̄āniye hikmet-i menzili ve s̄ālise hikmet-i medenī dirler.

Ammā her ʿilmūñ mevzūʿın bilmek gerek tā ki ayruk ʿilm-den temyīz olunan ve hem ol ʿilme şurūʿ kılan basiret üzerine ola ve mevzūʿ-i ʿilm oldur ki ol ʿilmde ānuñ aʿrāz-i zātīyyesinden bahş olına meselā [4b] beden-i insānī gibi ʿilm-i tıbda. Ve çün bu kitābda şurūʿ kılanan ʿilm şunu bildürür ki nefis-i insānī nice hulk kesb itmek gerek ki andan irādetile şadır olan efāl mecmūʿu cemil ve maḥmūd ola. Pes bu ʿilmūñ mevzūʿı nefis-i insānī ola. Ve ammā mebādī-yi her ʿilm oldur ki ol ʿilmūñ mesāyili ānı bilmeğe mevķūf ola ve bu ʿilmūñ mebādīsī ʿilm-i tabīʿiyye mütēallıkdur. Pes şol mīkdār ki bu muhtaşarda zikri lāyıkdur beyān ola, inşāallāhü taʿālā.

Ve ammā bu şanʿat eşref-i şınāʿatdur zīrā bu şanʿat ıslāh-ı nevʿ-i insānī içündür ve nevʿ-i insānī bu ʿālem mevcūdātınūñ eşrefidür. Şöyle ki ʿulūm-ı nazarīde müberhendür. Ve hem maʿlūm olmuşdur ki her ḥayvānuñ kemāli ve nokşanı aña maḥşuş [5a] fiʿl şudūruna mütēallıkdur şöyle ki ʿalā-vechiʿl-etemm olursa kāmīl ve ʿalā-vechiʿl-ķuşūr olursa nākıs bil ki bu tefāvūt her şınıfuñ eşḥāşı arasında bel eşnāf-i nāmīyāt ve cemādāt arasında mevcūddur. Meselā tāzī at kevden palānī at ile ve ḥindī kılic ken demür

ile bir olmya. Ve eşhâş-ı benî âdem arasında dahî ziyâdedür, nice ki kavlı-
i şâ'ir de gelmişdir: Şi'r:

"va kam arā amsāli'r-ricāli tafāvatat

lada'l-macdi hattā 'udda alfun bi-vāhid."¹⁵⁹

Pes bir şan'at ki ānuñ sebebiyle bir âdem eḥass-i ḥayvānāt iken merātib-i
melāikeye ve 'illiyyīne erişe lā-cerem ol eşref-i şinā'at ola.

Faşl-ı şānī; ma'rifet-i nefsdedür. Bilgil ki nefs-i insānī ki āna nefs-
i nāṭıka dirler cevher-i basıddür, ve ānuñ şānından budur ki [5b] idrāk-i
ma'ḳulāt bi-zātihi kıla, ve bedende tedbīr ve taşarruf bi-vāsıṭa-i kuvā ve
ālāt kıla. Pes bu ta'rifde bir kaç nesne beyān kılmak gerek: evvelā
isbāt-i vücūd-i nefs, ve sāniyen cevheriyyet-i nefs, ve sālisen bisāṭat-i nefs
ve rābian şol ki nefs müdrık-i bi'z-zāt ve mutaşarrıf bi'l-ālātdur.

Ammā isbāt-ı nefs hiç delile ihtiyaç yokdur. Zırā 'ākil ḳatında
kendü zātı ve ḥaḳıḳatından evzāḥ ve ezḥar nesne olmaya tā ḥaddı ki nāyim
nevminde ve sekrān sekrinde ve uyanuḳlık ve ayıḳlık ḥālinde her neden
gerekse ḡafil olur ammā kendüden ḡafil olmaz.

Ammā cevheriyyet-i nefs; her mevcūd ki ḡayr-i vācibü'l-vücūddur
ammā cevher ve ammā 'arāzdır lā-ḡayr cevher oldur ki ḳāyim bi-nefsihi
[6a] ola cism gibi ve 'arāz oldur ki ḳāyim bi-ḡayrihi ola sevād gibi ve

¹⁵⁹ 'insanlar arasında öyle farklılıklar gördüm ki / soylulukda bin tanesi eşitdi bir kişiye.'

‘araz ki kâyimdür cismile. Pes zât-ı insân ‘araz olmağa yaramaz zîrâ ki maḥmûl ve maḳbûl-i ğayr olsa gerek ve zât-i insân ḥod ḥâmil ve ḳâbil-i şuver-i maḳûlât ve me‘âni-yi müdrikâtıdır ve bu münâfi-yi ‘araziyyetdür. Ve çün ‘araz olmaya elbette cevher ola, zîrâ mevcûd bu ikide münḥaşırdur, niteki bilindi.

Ammâ besâtat-ı nefis; her nesne ki ḳâbil-i tecziye deĝildir aña basıṭ dirler. Nefs-i insânî ḳâbil-i tecziye olmağa yaramaz zîrâ nefis ma‘nî-yi vâhidi taşavvur kıılır pes ma‘nî-yi vâhid anda ḥâl ola ve inkıśâm-ı maḥalden inkıśâm-ı ḥâl lâzımdur. Pes ma‘nî-yi vâhid dahî ki anda ḥâl olur ḳâbil-i inkıśâm ola ve bu muḥâldır, [6b] zîrâ ḳâbil-i kıismet olan vâhid olmasa gerek. Pes ma‘lûm oldu ki; ya nefis munḳasım olmasa gerek ya ma‘nî-yi vâhid taşavvur etmese gerek, kıism-i şânî bâtıı. Pes maṭlûb-ı ḥaḳ ola ve bisâtat-ı nefis budur.

Ammâ ol ki nefis müdrik-i bi’z-zât ve mutaşarrıf bi’l-âlatdur; anıñ içün ki nefis-i insânî kendüyi bilür ve bilür ki kendüyi bilür. Ve yazmaz ki kendüyi bildüĝi bir âletile ola ki ol âlet kendüyle zâtı arasında mütevaşşıṭ olmuş ola, ve mutaşarrıf bi’l-âlat olduĝu zâhirdür; zîrâ ki ḥavâs ile iḥsâs kıılır ve ‘azalât (adeleler) ve a‘şâbile taḥrîk kıılır ve bunun tafşılı ‘ilm-i ṭabrîde muḳarrerdür ve dahî bilgil ki nefis-i nâṭıḳa maḥsûs bi’l-ḥavâs deĝül zîrâ ki ḥavâs cismâniyatdan ğayrın [7a] idrâk kıılmaz ve nefis ne cismdir ve ne cismânî, şöyle ki muḳarrerdür. Pes bu sözlerden ma‘lûm oldu ki nefis cism ve cismânî deĝül ve bir maḥalde ḥâl deĝül, belki

cevher-i mücerred kıyım bi-nefsihidür. Pes fenâ ânuñ üzerine tārı olmaya belki tarayān-i fenâ hükemā katında ya şüret ya ‘araz üzerine olur ve nefis ba’de inhilāl-i’l-beden bākı kalur ve bunuñ burhānı ‘ale’t-tafşıl ‘ilm-i tabī’ide muḳarrerdür ve bu beyāndan ğaraż budur ki beden ālet- i nefsdür; şunnā’ ve ehl-i hırfet āleti gibi; ba’zılar taşavvur kılduğı gibi değül ki beden nefsüñ maḥalli ya mekānidur didiler zİrā zıkr olundı ki nefis ne cism ve ne cismānidür. Pes ânuñ mekānı ve maḥalli olmaya. Pes beden [7b] fevt olmak nefse nisbet şunnā’uñ ālātı fevt olmak gibi ola.

Faşl-ı şālīs ; ta’dīd-i kuvā-yı nefsdedür. Bilmek gerekdür ki enfüs-i insānıñ kuvvetleri vardur. Şol ki bu bahse müte’allıkdur şol kuvvetdür ki sāyir nüfūs-ı ḥayvānī arasında nev’-i insāniye maḥşuşdur ve aña kuvvet-i nuṭṭı dirler. Ve ol kuvvetüñ ḥaşıyyeti idrāk-i bī-ālet ve temyizi beyne’l-müdrıkātdur. Ve her gāh ki ânuñ teveccühi ma’rifet-i ḥaḳāyık-ı mevcūdāta ve aşnāf-ı ma’ḳulāta ola, aña ‘aḳl-ı nazārī dirler. Ve her gāh ki ânuñ teveccühi ef’āl arasında masālih ve mefāsīd temyiz kılmāḳlığa ola ve ya istinbāt-ı şınā’ata ki tanzīm-i umūr-ı ma’āş içün ola aña ‘aḳl-ı ‘amelī dirler. Ve insānuñ iki kuvveti daḥi sāyir ḥayvānāta [8a] müşāreket ile vardur birisi kuvvet-i şehevī ki mebdē’-i cezb-i menāfi’dir; meākilden ve meşāribden ve menākiḥ ve ḡayrından, ve birisi kuvvet-i ḡazabī ki mebdē’-i def-i mazārr ve iḳdām-ı ile’l-ehvāl ve şevḳ-i tasalluṭ ve teraffu’dur. Ve gāh olur ki bu üçine tesmiye kıılurlar; evveline nefis-i meleḳī, ve sāniye

nefs-i seb'î ve şâlise nefis-i behîmî. Ve kuvvetler tafşîlî çokdur; şol ki bu risâlede kâfîdür zîkr olundu.

Faşl-ı rābî ; şunuñ beyânındadır ki insân eşref-i mevcûdâtur. Bilgil ki ecsâm-ı tabî'î şol cihetden ki cismdür mecmû' müsâvîdür, ve ihtilâf ve tebâyün ki ba'zınuñ ba'zı üzerine şerefin mucib ola imtizâc ve terekkeb-i 'anâsır ile olur. Ve her mürekkebün itidâli hâkîkiye kurbı miqdârınca [8b] şerefi vardır. Meşelâ cemâdâtan her ne ki kabûl-i şürete mu'tavi'rağdur itidâl-i mizâc cihetinden ol gayrından eşrefdür. Ve her ne ki kuvve-i kabûl-i nefis-i nebâtiyesi vardır eşrefdür şundan ki bu kuvve olmaya. Ve şol nebât ki anda zükûret ve ünûset ma'nîsi ola eşrefdür şol nebâtan ki bu ma'nî anda olmaya. Meşelâ hurma ağacı çok havâşda hayvânât ile müşârikdür. Şöyle ki harâret-i garîzîsi ânuñ mevzi'-i mu'ayyenindedür, sâyir hayvânātuñ yüreği menzilesinde ve likâh gibi ki irkekden dişiye çaşni komağdur ve yüklü olmak gibi ve gayri zâlik, tâ haddî ki eğer başı kesilse veya başı suya gark ola elbette kurur. Ve ba'zı aşhâb-ı felâhat hurma ağacında 'aceb hâşiyet dirler ki cem'inden a'cebdür; [9a] ve ol oldur ki ba'zı hurma ağacı ba'zısına şöyle meyl ider eğilür ki ayruk ağacdān ne kadar telkîh iderlerse andan artuğ ağacdān yük tutmaz. Bu hâşiyet ülfet-i maḥabbet ve aşğdur ki hayvânâtda olur. Ve bu ağacda havâş çokdur hayvânâtan farkı hemîn hareket idüb gıda taleb itmedüğidür. Ve lihāzâ ahbâr-ı nebevîde gelmişdür ki: "akrimu 'ammatukumu'n-naḥla fa-innahā ḥulikat min baḳıyyat-i tîn-i ādam

‘alayhi’s-salām.”¹⁶⁰ hemin bu ma’nîye işaretdür. Bu maḳām gāyet-i kemāl-i nebātâtudur. Ve çünki bu mertebeden geçe mertebe-i hayvânâtdur. Bu dahî bi-ḥaseb-i merâtib birbirinden zāyid ve nākısdur. Meṣelâ evvel mertebe-i hayvânât oldur ki ot gibi tezevvüc ve tevellüd olmadan ḥāşıl ola; şol doprakda [9b] düriyen ḥaşerât ve kırtcuğazlar gibi ki yılûñ baʿzı faşlinda çıkar ve baʿzı faşlinda ki ol faşla muḥālifdür yine helāk olur. Bunlaruñ şerefi nebât üzerine ḥareket-i iradî ve iḥsās iledür. Ve bu mertebeden yukaru şol hayvânâtdur ki anlarda kuvvet-i gāzabî ola tā münâfiden iḥtirâz kıla ve bu dahî mütefâvitdir. Şol miḳdâr ki te’emmül kıılinsa baʿzı hayvânâtta ilham ile ri’âyet-i maşâlih kemâ yenbağî kıılurlar; izdivâc ve taleb-i nesl ve ḥıfz-ı veled gibi ve envâı yuvalar ve inler düzmek ve ihtiyâṭ ve firâset kıılmaḳ gibi şöyle ki ‘âkıller müteḥayyir kıalurlar. "subḥānallazî aʿtâ kulla şayin ḥalaḳahu summa hadâ".¹⁶¹ Ve bunlardan eşref hayvânâtta oldur ki idrâki ve kıyâseti bir mertebeye [10a] iriše ki kıabil-i te’dîb ve ta’lîm ola meṣelâ mü’eddeb atlar ve toğanlar ve itler gibi, ve gāyet-i mertebe-i hayvânât budur. Ve hayvânātuñ bu mertebesi insānuñ evvel mertebesine muttaşıldur ve anlar şol âdemlerdür ki dünyâ ‘imâretinüñ eṭrâfında sâkin olurlar; kıaralar gibi, ve ğayri ānuñ gibiler. Bunlaruñ ef’âli ve ḥarekatı hayvânât gibidir ve bu mertebeden soñra merâtib-i kemâl ziyâde ve noḳşanda bi-ḥasbi revıyyet ve kuvvetdür. Meṣelâ şol kimseler ki ‘âql ve kuvvet-i ḥads vesîlesiyle şerîf şan’atlar ve

¹⁶⁰ “ḥalanız hurma ağacına saygı gösterin çünkü o Adem aleyhisselam` dan artakalan kandan yaratılmıştır.”

dağık hırfetler tertib kılalar ānuñ şerefi ve fazileti ziyāde ola şunuñ üzerine ki bu ma'nı anda kalıl ola. Ve bunlardan fāyik şol cemā'atdur ki 'uķūl ve efkār şarf [10b] idib ve çok te'emmül ve tefekkür kılub 'ulū mda ve ma'ārif ve fazāyilde taşnıfler kılalar ve bunlardan a'lā mertebe şunlaruñdur ki vahy ve ilhām ile ma'rifet-i haķāyıkā bī-vāsıta telaķķı kılalar tā tekml-i ħalkda ve tanzīm-i umūr-ı ma'āşda ve ma'ādda sa'adet-i ehl-i aķālīm olalar. Ve bu mertebe nihāyet-i medāric-i nev'-i insānıdır, ve bu menzile ibtidā'-i ittişāldür 'ālem-i eşrefe ve melāike-i muķaddes ve 'uķūl ve nufūs-ı mücerrede mertebesine. Bilgil ki bu merātibi 'add itmekden ġaraż tā ki bileler fıtrat-ı insān mertebe-i vusṭā vāķı olmuşdur. Kayınāt arasında iradet ile ķābildür mertebe-i a'lāya, ve ṭabī'atıyla mertebe-i ednāya. Zırā ki insānuñ kemāli ve şerefi fazileti 'aķl [11a] ve fikr ve revıyyete ħavāle olunmuşdur. Ve sa'adeti ve şekāveti ve tamām ve naķs-ı kifāyetine müfevvezdür. Şöyle ki eğer "a'lā vafķı'l-maşlaħa"¹⁶² ķāide-i müstaķıme üzerine ħareket kılub 'ulūm ve ma'ārif ve ādāb ṭarafına meyl ve teveccüh kılursa şol şevķ ki neyl-i kemāl içün ṭabī'atında merķū zdur, ānı ķaşd-ı maħmūd ile 'ale't-tedric mertebeden mertebeye 'inayet-i rabbānıyle mele-i a'lā mücāveretine irişdürür tā ħāzret-i İlāhı muķarreblerinden olur ve eğer mertebe-i aşlısında iķāmet ihtiyar kılursa kendü ānı menķūs ve ma'ķūs kılub rüz-be-rüz ve sā'aten-fe-sā'at noķşan ve inhıṭāt ġalebe ķıla, şol taş meşābesinde ki yuķarudan aşıġa bırakılır

¹⁶¹ Taha ,50: "Herşeye hilkatini veren, sonrada yolunu gösteren (Allah) herşeyden münezzehdir."

¹⁶² gerektiği gibi

[11b] sehl müddet içinde derece-i ednā ve mertebe-i ehassa iriše, ve bu maḳām-ı şekā ve helāk. Pes bu cihetden ki Ādem evvel-i fıtrātında bu iki hālete müste-iddür. Lā-cerem ihtiyac olur ki eyü mu'allimler ve mü'eddibler ba'zısı luḡ ile ve ba'zısı 'unf ile ānı cānib-i şekāvete ve hasārete meyl etmiş iken döndüreler, ānı maḳām-i 'āliye irürmeğe vesile olalar. "vaffaḳanā Allāhu limā yuhibbu va yarzā va cannibnā 'an ittibā'i'l-havā".¹⁶³

Faṣl-i hāmis ; ānuñ beyānındadır ki nefis-i insānīnūñ kemāli ve nokṣanı vardır ebḥās-i sābıḳadan ma'lūm oldu ki nefis-i insānīnūñ kemāli ve nokṣanı vardır. Ve hem bilindi ki ānuñ kemāli kuvvet-i idrāk ve temyīz ve reviyetledür. [12a] Anuñıla cemīl ḳabīḥden ve maḥmūd mezmūmdan fark ider, ve bu kuvvet sebebiyle muttaṣıf olur sa'ādet ve şekāvet ile. Pes her ki bu kuvveti kemā-yenbaḡı isti'māl ḳıla faẓilet sa'yinde ve 'ulūm-i ḥaḳıḳı ve ma'ārif-i küllī talebinde ve taḥṣīlinde cidd ve cehd ḳıla ḥayyir ve sa'īd ola ve kim ki bu ri'āyeti ihmāl ḳıla ve bu tarafuñ zıddın ihtiyār ḳılub kesel ile muttaṣıf ola şırrır ve bed-baḥt ola ve kendü mertebesinden munḥaṭṭ olub behāyim ya dāḥī ednā mertebede ola ve ānuñ a'la'-i himmeti ve nihayet-i raḡbeti lezzāt-i bedeniyye ve şehvāt-i nefsāniyye ola yimek içmek ve cimā' itmek gibi ki ḡalebe-i şehvet neticesidür ve ya ḳahr ve intıḳam ki [12b] kuvvet-i ḡaẓabı neticesidür pes 'āḳıl nice rāzı ola şol şıfata eḡer te'emmül ḳılsa bu m'anide ekser ḥayvānāt

¹⁶³ "Allah bizleri sevdiği ve razı olduğu şeylere erişirsin, ve heveslerimize uymaktan uzaklaşırsın."

kendüden kâmilrakdur şöyle ki müşâhede kılunur itüñ hırşı yimekte ve hınzırüñ hırşı şegaf-i cimâda âdemden ziyâdedür. Ve âkıl-i şahib-i himmet kaçan râzı ola ki it ile ve hınzır ile beraber ya dahî ednâ ola ve hem-çünan kuvvet-i gâzabıde dahî şöyle ki kendüyi bir kemter aslancuğa nisbet iderse andan gâzab ve qahırda ziyâde gele. Pes bilmek gerek ki fazîlet-i âdem kuvvetden fi'le şol vaqt gelür ki bunuñ gibi naķâyış ve rezâyilden pāk ola şol şabbag meşeli ki bir päre bizi yağdan ve çirkden pāk kılmayınca [13a] aña boya qabul itdüremez, ve ba'dehu tälîb ola merâtib-i kemäle ki müeddıdür sa'âdete ve mülk-i bākıye bel şol lezzetlere ki "lâ 'aynun râat va lâ uzunun sami'at"¹⁶⁴ ve civâr-i rabbi'l-âlemîn ve müşâhede-i cemâl-i celâl-i na'im muķım içinde ki elezz-i lezzât ve ekmel-i sa'âdet oldur. Ve kim ki mahdü'-i tabî'at-i hasîse olub bunuñ gibi mevâhib-i şerîfe-i ebediyyeden irâz idüb şunuñ gibi hasâyis-i gayri sâbiteye tälîb olursa ki haķıķatde "kasarâbin biķî'atin yahsabuhu'z-zam'ānu māan"¹⁶⁵ dūr lâyıķ-i maķt ve gâzab-i bârî celle ve 'azze ola ve âhirette müsteħıķk-i haserât ve uķûbet ve veyl ve helâket ola "a'āzana Allāhu ve iyyakum min zālik bi faẓlihi ve rahmatihı"¹⁶⁶

faşl-i sâdis ; [13b] hayr ve sa'âdet beyânındadır ki kemäle irmekden maṭlûb oldur. Bilgil ki hûkemâ-i müteķaddim hayr iki nev'dür dimişler; hayr-i muṭlaķ ve hayr-i bi-izāfet. Ammā hayr-i muṭlaķ ol ma'nîdür ki mevcûdatuñ vücûdundan maķşûd oldur ve cemî'-i gâyetlerüñ

¹⁶⁴ "ne göz görmüştür nede kulak duymuştur."

¹⁶⁵ "bir engin çölde serab gibidir, susayan onu bir su zanneder." Bu ifade Nur Suresi, 39'dan alınmıştır.

ğāyeti oldur. Ve hayr-i bi-izāfet ol nesnelerdür ki aña irişmek ġāyetde nāfi^c ola tevzih budur ki hayr-i muṭlak bir ma'nīdür ki cemī^c-i eşhāş anda müşterekdür. Zira her hareket ve her fi'il ki fā'ilden şadır ola elbette bir huşul-i ġaraż içün olsa gerek ve ol ġaraż hayr olsa gerek ve illā 'abes vāқи^c olmuş. Pes ol ġaraż eğer kendü nefsinde hayr olursa hayr-i muṭlak oldur ve eğer bir hayr olursa hayr-i muṭlak oldur, [14a] ve eğer bir hayr-i aḥar huşulüne sebep olursa ki ānuñ hayriyyetinde hayr ziyāde ola bu hayr-i bi-izafet ola ve ol hayr-i muṭlak ola çünkü cemī^c-i 'uḳalānuñ şan'atı ve reviiyeti bu hayra rāci'dür. Pes hayr-i muṭlak cemī^c-inde bir ma'nī ve ol ma'nī bilmek vacibdür tā ki her kişi himmetin ve talebin aña şarf ide, perākende ve izāfi hayırlardan ihtirāz kıla.

Ve ammā sa'ādet hem hayr kabīlindendür, lākin her şahş nisbetdür ve ol oldur ki her şahş kendü hareket-i iradī-yi nefsanīsiyle maḳşūduna irişe. Pes sa'ādet-i her şahş ġayr sa'ādet-i şahş-i aḥar ola, ve hayr cemī^c-i eşhāşda yeksān ola. Bilgil ki hükemā-i müteḳaddim hayrı ve sa'ādeti bir kaç kısma taḳsīm kıldılar; [14b] ammā aḳsām-i hayr üçdür; hayr-i şerif, hayr-i memdūḥ, ve hayr-i nāfi^c. Hayr-i şerif oldur ki ānuñ şerefi zātī ola ve ġayrına şeref andan 'arız ola ve ol iki hayırdur: 'aḳıl ve hikmet. Ve hayr-i memdūḥ envā^c-i fazāyil ve ef'āl-i cemīledür. Ve hayr-i nāfi^c şol nesnelerdür ki li-zātihi maṭlūb olmaya belki şeyin āḥar sebebiyle maṭlūb ola servet ve miknet gibi. Ve hayrı bundan ziyādeye taḳsīm itmişler ammā bu maḳāmda bu miḳdār kāfīdür.

¹⁶⁶ “ fazlı ve rahmetiyle Allah bizleri ve sizleri bundan korusun”

Ve ammā aḳsām-i saʿadet; ḥükemā-i müteḳaddim cemīʿi bunuñ üzerinedür ki: saʿadet nefse rāciʿdür; bedenüñ anda ḥazẓı ve naşibi yokdur. Ve cemīʿ-i ḥükemānuñ rāyi şunuñ üzerinedür ki; saʿadet dört cinse müşte mildür ki aña ecnās-i faẓāyil dirler; ḥikmet, [15a] ve şecāʿat, ve ʿiffet, ve ʿadālet. Şöyle ki ikinci maḳāle bunuñ şerhine müşte mildür ve dimişlerdür ki bu faẓāyil saʿadete kāfidür. Ayruḳ faẓāyile bedenī ya ḡayr-i bedenī ihtiyāc yokdur, tā ḥaddı ki bu faẓāyilüñ şāhibi eğer ḥāmilüʾz-zikr ola ve ya derviş ve ya marāz ile mübtelā olub nāḳış ola anuñ saʿadetine mazarrat irmeye, meğer bir marāz ola nefis kendü fiʿlinden menʿ ide fesād-i ʿaḳl ve redāet-i zihn gibi ki ānuñ ḥuṣūli māniʿ-i kemāldür.

Bilgi ki ḥükemā ihtilaf kıldılar ki saʿadet-i ʿiẓāmī ki insāna ḥāşıl olur ḥāl-i ḥayātında biʾl-fiʿil ḥāşıl olur mı? Yahūd baʿdeʾl-mevt? Ḥükemā-i kadımden bir ṭāyife ki bedenüñ saʿadetden ḥazẓı yokdur [15b] didiler şöyle dirler ki mādem ki nefis-i ādem muttaşıl ola bedene ve küdürāt-i ṭabīʿat ve necāset-i cism ile mülevves ola, ol saʿid-i muṭlaḳ olmaya çün ki bu küdürātdan müfāraḳat kıla ve cümleden pāk ola ve şafāʾ-i cevher sebebiyle ḳābil-i envār-i ilahī ola, saʿid-i muṭlaḳ ola. Pes bunlaruñ ḳatında saʿadet-i ḥaḳıḳī baʿdeʾl-mevt ola.

Ve Aristatālis ve aña mütābaʿat kılan cemāʿat şöyle didiler ki şenʿ ve ḳabīḥ ola bir şahş bu ʿālemde muʿteḳid-i ārā-i ḥaḳ ola ve aʿmali ḥayra mülāzım ve muvāzıb ola ve envāʿ-i faẓāyili cemʿ idib kāmīl-i biʾz-zāt ve mükemmīl-i ḡayr ola bu cümlesiyle şaḳı ve nāḳış ola.

Çünkü müteahhirlere bu iki tarıka nazar kıldılar şöyle didiler ki
[16a] çün âdem fazilet-i ruḥānī sebebiyle mümkündür ki münāsib-i
melāike-i kirām ola. Ve küdürāt-i cismānī sebebiyle müşārik-i behāyim
ola, lā cerem iktisāb cihetinden şol ki mücib-i kemāl-i cüz-i ruḥānīdür
cüz-i cismānī birle bir zaman bu ʿālem-i süflīde muḳīm olub iktisāb-i
fazāyil ile ānı ʿimāret kıldıkdan sonra cüz-i ruḥānī sebebiyle ʿālem-i
ʿulvīye intikāl kıla. Pes âdeme bu ʿālemde ism-i saʿādet ıtlāk kılmak
cāyiz ola şol şartıla ki bu iki fazileti cemʿ ide.

Pes bilgil ki saʿādet-i insānī iki mertebedür; mertebe-i aʿlā ve
mertebe-i ednā. Mertebe-i aʿlā şol cemāʿatun ola ki mertebe-i ruḥānīyātda
olalar ve ol canibün saʿādeti [16b] bunlara biʿl-fiʿil ḥāşıl ola ve istikmāl-i
ḥakāyık ki maṭlūb-i aḳşādur iltifatları biʿz-zāt ola ve tanzīm-i umūr-i
ʿāleme biʿl-ʿarāz ola ve mertebe-i ednā şol cemāʿatun ola ki mertebe-i
cismānīyātda olalar ve bu tarafun ḥışāline meşğul ve muvāzıb olalar. Pes
saʿādet-i tām evvel mertebe ehlinün ola ve saʿādet-i nāḳıs sānī mertebe
ehlinün ola ve çün bilindi ki saʿādet şol vakt ḥāşıl olur ki anun şāḥibi
ʿilm ve ḥikmet lezzetinden behremend ola. Zırā her kimsenün lezzeti
kendü maṭlūbuna irmekdedür; lezzet-i ʿādil ʿadāletde, ve lezzet-i ḥakīm
ḥikmetde, ve fāzıl nefsinün gāyet-i maṭlūbu neyl-i fazāyildedür. Pes
saʿādet cemīʿ-i nesneden elezz ola.

Pes [17a] beyān-i lezzet ki suʿadāya ḥāşıl olur gerekdür ki bu
bahışlere munzamm ola. Bilgil ki lezzeti iki nevʿ kılmışlardır ; fiʿlī ve
infiʿālī lezzet. Fiʿlī lezzet zükür meşābesindedür ve lezzet-i infiʿālī lezzet-

i inas meşābesindedür; ve lezzet-i sāniye seri'u'z-zevāldür. Zīrā tarayān-i ahvāl ile muhtelif ve mütebeddil olur. Ve lezzet-i fi'lī bi'z-zāt dur. Zīrā infī'āl cihetinden imtinā' olduğuçün mütegayyir olmaz. Pes lezzet-i hayvānī ve hissī 'ale'l-iṭlāk lezzet-i infī'ālī kabīlinden ola. Zīrā ki zevāl ve inkıẓā ve tebeddül aña tārīdür. Ve lezzet-i sa'ādet ki aña muhālīfdür lezzet-i fi'lī kabīlinden ola ve bu ma'nīdür hükemā didüğü ki lezzet-i şahīḥ şahibin nokşandan tamāma, ve marāzdan [17b] şihhate, ve rezīletden fazīlete irişdürür. Ve bu iki sınıf lezzetüñ hālī bidāyetle ve nihāyetle muhtelif düşmişdür. Ammā lezzet-i hissī mebd'e'de tabī'at kâtında mergüb olur ve şevk bi-haseb-i istilā'-i kuvvet-i hayvānī terakkīde olur tā haddī şöyle olur ki bi-haseb-i kuvvet-i ğarīzet kabīḥ müstaḥsen ve şerī' cemīl görünür. Çünki nihāyetle ire ve başīret nazarı anuñ fazīhatın ve kubḥun izhār ide ve 'akıbetinüñ ğāyetini endişe idüb nazar kıla, ol lezzetüñ hiç itibarı olmaya. Ve lezzet-i 'aklī mebd'e'de ve me'ādda bu lezzete muhālīf olur şöyle ki ibtidāda tabī'at ānı kerīḥ görür hattā ki şabr ve riyāzat ve mücāhedeyle hāşıl olur ba'de [18a] huşulī'l-keşf ānuñ hüsni ve şerefi ve fazīleti zāhir olur ve lezzeti ki cemī' lezzetden fayīkdür hāşıl olur. Ve bundandır ādem 'ömr-i tazeliginde ata ana te'dībine muhtācdır andan soñra siyāset-i şerī'ata ve ba'dehu tehzīb-i 'akīdete ve takvīm-i tarīkâta 'alā vefkī'l-hikme.

Çünki lezzet-i sa'ādet lezzet-i fi'lī kabīlindendür ma'lūm olaki lezzet-i infī'ālīnūñ ta'allukı ahz ve kabuledür ve lezzet-i fi'līnūñ ta'allukı iṭā ve bezledür ve bundan ma'lūm olur ki sa'ādet müstelzim-i cüddur. Zīrā

ki gāyet-i lezzet-i saʿadet izhār-i faẓilet ve hikmetdedür. Şöyleki hattatun gāyet-i lezzeti izhār-i kitabda ve hoş-āvāzun lezzeti izhār-i elhān-i tayyibededür [18b] çünkü lezzet-i saʿadet hālī maʿlūm oldu, pes anuñ zıddı dahī maʿlūm ola ki elem-i şekāvet ve hasret¹⁶⁷ ve nedāmetdür şunuñ gibi kerāmet fevt olduğına

makāle-i sāniye: makāşıddadır ; ve ol müstemildür üç faşla

faşl-i evvel: hulkuñ haddin ve haqıqatın beyān ider ve dahī anı beyān ider ki tağyir-i ahlāk mümkündür. Bilgil ki hulķ meleke-i nefsāniyyedür ki iktiza kıılır bir fiʿl şudurun insāndan bī ihtiyac-i tefekkür ve reviiyet. Ve hikmet-i nazārīde maʿlūm olmuşdur ki keyfiyyāt-i nefsāniden şol ki seriʿüʾz-zevāldür aña hāl dirler ve şol ki batīʾüʾz-zevāldür aña meleke dirler. Pes meleke keyfiyyet ola keyfiyyāt-i nefsāniyyeden [19a] ve bu māhiyyet-i hulķdur.

Ammā limeyyit-i hulķ¹⁶⁸ yaʿni anuñ vücūd-i sebebi nefisde iki nesnedür; birisi tabīʿat ve birisi ʿādet. Kudemā ihtilaf kııldılar ki her şahşuñ hulķı tabīʿī midür ki mümteniʿüʾz-zevāl ola; harāret-i nār gibi, ya gayri tabīʿī midür. Bir gürüh didi ki baʿzı ahlāk tabīʿīdür, ve baʿzı esbāb ile hādīs olur. Ve bir kavim didi ki; cemīʿ-i ahlāk tabīʿīdür. Ve bir cemāʿat didi ki; hiç bir hulķ ne tabīʿīdür ve ne muhālīf-i tabīʿatdur. Bil ki ādemüñ hilķati şunuñ üzerinedür ki her ne hulķ ile dilerse mütehallik olur. Ammā sühūlet ile eğer tabīʿatına muvāfık olursa veya şurūbet ile eğer muhālīf

¹⁶⁷ haserret seklinde hareketlenmiş.

olursa ve mezheb-i hak budur. [19b] Zira müşahede kıluruz ki oğlancıklar ve yek diğerler terbiyetle ve eyü ya yoz hulklu ademlerle müşahabet ve mücaleset kılmağla anuñ hulkın tutarlar ve evvelki iki mezheb mü'eddüdur şunā ki kuvvet-i temyiz ve reviyet ve envā-i te'dib ve siyaset ve ahkām-i şerāyi bātil ola ve bu muktezi'dür ki nizām-i ālem ve bekā'-i nev olmaya. Pes bu iki mezhebiñ fesadı zāhir ola çün sābit oldu ki eşrār te'dib ve siyaset ile ahyār olur.

Bilmek gerek ki her cemā'ate mü'eddib-i evvel nāmus-i ilāhidür, āle'l-umüm ve mü'eddib-i sānī ehl-i temyizdür. Pes ataya ve anaya vācib ola ki oğlına evvel te'dib ve ta'līm kıla envā-i te'dib ve siyasetile gāh zarb ve tevbihile [20a] ve gāh mevā'id-i hasen ve kerāmet ile bi-haseb-i mülā'emet her şahş fi'l-cümle bunları icbār ve ihtiyār ile edeblere ve eyü ādetlere ve mu'tād kılalar tā ki bunlara meleke ola, ve hüve'l-velī.

faşl-i sānī : ecnās-i fażāyil haşrındadır ki mekārīm-i ahlāk andan ibāretdür. Bilgil ki ilm-i nefste muqarrer olmuşdur ki nefs-i insānünün üç kuvveti vardır. Mütebayin ki ol kuvvetler itibārınca maşdar-i efāl ve āsar-i muhtelif olur irādet müşareketiyle. Çünkü bu kuvvetlerden birisi gayr üzerine gālib ola anlar mağlūb ya mefkūd olalar. Birisi kuvvet-i nātıkadur ki ānā nefs-i melekī dirler. Ve ol mebde'-i fikr ve temyiz ve şevk-i [20b] nazardur hakāyık umūrda. Ve ikinci kuvvet-i gāzabıdır ki ānā kuvvet-i sebi'ī dirler ve ol mebde'-i gāzab ve cūret ve hevl-nāk

¹⁶⁸ "limaiyyet-i hulk" olmalı; Hulkun mahiyeti, nedeni. Tusi, *The Nasirean Ethics*, p. 74.

işlere ikdām kılmak ve şevk-i tasalluṭ ve teraffuṣ ve taleb-i cāh dur. Ve üçüncü kuvvet-i şhvānıdır ki āna nefs-i behīmī dirler ve ol mebdē'-i şehvet ve taleb-i ğıda ve şevk-i lezzet-i meākil ve meşārib ve menākihtür.

Pes fazāyil-i nefs bu kuvā medīdiyle hāşıl ola şöyle ki nefs-i nāṭıka her gāh ki itidāl ile hareket kıla ānuñ şevki iktisāb-i ma'ārif-i yakīnde ola ve bu hareketden fazīlet-i ilm hādīs ola ve bu fazīlet teb'ıyyetiyle hikmet lāzım gele. Ve her gāh ki nefs-i seb'ı itidāl ile hareket kıla ve nefs-i ākileye münkād ola ol hareketden nefse [21a] fazīlet-i hilm hāşıl ola ve bu fazīlet teb'ıyyetiyle şecā'at lāzım gele. Ve her gāh ki nefs-i behīmī itidāl ile hareket kıla ve nefs-i ākileye muṭāvi' ola ol hareketden fazīlet-i iffet hāşıl ola, ve bu fazīlet teb'ıyyetiyle saḥā lāzım gele.Çünkü bu üç cins fazīlet müctemī' ola ve üçü birbirine mümtezic ve mütesālim ola bu üçünün terekkübünden bir hāleti müteşābih hāşıl ola ki ol fazāyilün tamamı ve kemāli ānuñıla ola; ve āna fazīlet-i 'adālet dirler. Ve bu cihetdendür ki cemī'-i hükemā ittifaq kıldılar ki ecnās-i fazāyil dördür : Hikmet, ve Şecā'at, ve İffet , ve 'Adālet.

Ve hiç kimse müstahıkk-i medḥ ve mufāḥarat olmaya illā bu dörtden birisiyle [21b] veya mecmū'ıyla. Ve bilgil ki bu fazāyilün şāhibi müstahakḳ-i medḥ olduğı şol şartıladur ki kendüden ğayrıya ta'addı kıla ki eğer kendüye mahşuş olub ğayrine sirāyet kılmazsa müstahakḳ-i medḥ olmaya. Meşelā şāhib-i saḥāvet ki saḥāsı kendüden tecāvüz kılmasa āna minfaḳ dirler, sāḥī dimezler. Ve şāhib-i şecā'at daḥī bu şıfat

üzerine olsa aña gayür dirler şüccâ dimezler, ve şâhib-i hikmet dahı böyle olsa aña mustabşır dirler hakîm dimezler.

Bilgil ki ecnâs-i fazâyil tahtında envâ-i keşre vardur, ammâ şol ki meşhûrdur zıkr olundu. Ammâ envâ-i hikmet; zekâ, sürat-i fehm, sühûlet-i ta'allum, teħaffuz, tezekkür. Ammâ envâ-i şecâat; himmet, sebât, hilm, [22a] tahammül, tevâzu', ħamiyyet, riḵkat. Ammâ envâ-i 'iffet; ħayâ, rıf̱k, şabr, kanâat, vakâr, vera', ħürriyet, saħâ. Ammâ envâ-i 'adâlet; şadâkat, ülfet, vefâ, şef̱kat, mükâfât, teslîm, tevekkül, 'ibâdet. Ve bu ecnâs-i fazâyilüñ ezdâd-i ecnâs-i rezâyildür; birisi cehl ki zıddı hikmet dür, ve ikinci cübn ki zıddı şecâatdur, ve üçünci şereh ki zıddı 'iffetdür, ve dördüncü cevır ki zıddı 'adâletdür.

Bilgil ki çün ba'zı âdemden ef'âl şadır olur ki müşâbih-i ef'âl-i ehl-i fazâyildür, pes temyîze ihtiyâc ola tâki fazîleti ğayr-i fazîletden ma'lûm ola. Ammâ hikmetde ba'zı cemâat olur ki mesâyil-i 'ulûm cem' ve ħıfz iderler, ve esnâ-i muħâverede ve münâzarada nükteler beyân iderler [22b] be-tarîk-i taklîd ve talaḵkun ki müstemi'ler ta'accübe kalurlar, ve ulu 'âlim ve fâzıl deyü tanukluk virürler. Ammâ ħaĳıkatde vüſûk-i nefis ki semere-i hikmetdür bunlaruñ zamîrinde menķüddur. Ve ma'rifetlerinüñ ħaşılı şübhe ve ħayretdür. Ve bunlaruñ meſeli takrîr-i 'ulumda şol ba'zı ħayvânât gibidir ki ef'âl-i insânı muħâkât kıılır, tıptı gibi ve ğayrı gibi. Ve ma'lûm oldu ki ħaĳıkat-i hikmet oldu ki nefsdan şadır olaydı.

Ve ammā iffetde baʿzı hālk olur ki ʿafıfler ʿamelūñ kılurlar, ammā ʿafif değüller. Şol cemāʿat gibi ki şehvāt ve lezzāt-i dünyāviyyeden iʿrāz iderler, ammā ʿacil-i dünyaiçün ve ammā ʿacil-i ahiretiçün, ve ammā ol lezzātdan hiss ve idrāki olmaduğıçün şol [23a] şehirden ʿırak dağlarda ve şahralarda kopmuş ādemler gibi, ve ammā sükun-i şehvet sebebiyle ki, aşl-i fıtratda ola ve ya ihtilāl-i terkīb ve bünyede hādīs olmuş ola veya sebeb-i āharla ola belki ʿafif-i hāqıķı oldur ki ʿiffetūñ hudūdun ve hūķū kun şaklaya bir ğaraż üzerine mebnī olmaya cerr-i nefʿ ya defʿi zarr gibi.

Ve ammā saḥāda dahı hemcünān baʿzı ādemler bezl-i māl kılurlar ammā riya içün ve ammā taleb-i can ve kurb-i pādīşāh içün ve ammā defʿi şer içün kendü nefsinden ve malından ve ḥarımından ve ammā mal kadrin bilmemekden şöyle ki eline āsanlıgıla girmiş ola, taʿb-i kesbden ve şuʿubet-i cemʿden bi-haber olmuş ola; meşelā mīrās yiyenler gibi ve ğayri gibi ve illā [23b] ihtiyāc-i mal zarūrīdür tedbīr-i maʿāşda, ve mekāsib-i cemīle qalıdır, ve ānuñ taḥşīli aḥrāra¹⁶⁹ müteʿazzīrdür. Ammā ğayr-i aḥrār ki bi-bākdur keyfiyyet-i iktisāb aña āsāndur ve bu sebebdendür ki ekseri aḥrāruñ malda ḥazẓı nākışdur, ve baḥtı ve tāliʿden dāyimā şikāyetdedür, ve bunlaruñ azdādı ki ḥıyānet ile ve zulm ve sirķat ile mal cemʿ iderler hoş-ʿayş ve feraḥ-dest olurlar, lākin ʿāķil ʿırzını kubḥ-i ḥıyānetden ve zulm ve ʿār ve levmden şaklamağı fevayid-i dünyāviyye üzerine ıṣār ve terciḥ kılur belki saḥī-yi hāqıķı oldur ki saḥāya ki cemīl li-

¹⁶⁹ dürüst, şerefli insanlar anlamında.

zatihidür ğaraż-i āhar hāl itmiye ve eğer ğaraż-i nef-i ğayr olursa bi'l-
‘araż vaķi‘ ola.

Ve ammā [24a] şecā’atda ba’zı şahıŝdan şecā’ate müŝābih nesneler
şadır olur hāl budur ki bu şıfat anlarda mefkūddur. Meselā hurūb ve
haţarlara ba’zı ādem cūret ider maliĉūn ve ‘abīd ve cevār ve mergūb
nesneler iĉin. Ve buña iĉdām itmeğe bā’is tabī’at-i şereh ve hırşdur,
tabī’at-i fażilet deĝül. Zīrā nefs-i şerīfi mi’raż-i haţarda ıomak ve
mekārihet ve mehalike ilķā itmek maliĉūn ya miŝl-i maliĉūn ĝāyet-i
haŝāseti ve nihāyet-i zekāket-i tab‘ ola ve hemĉūnān ‘ayyārlar ki fażiletde
cemī‘-i halkdan ednādur ŝol miıdār cūret iderler ki ‘uķūbāt-i sultān ve
zarb ve kaţ‘-i a’zāya ve aŝnāf-i cirāhatlere rızā [24b] virürler ŝol ğaraż
iĉin ki ebnā-i cinsleri ve şeriklerinin emsāli olub şöhret haŝıl ideler ve
hemcūnān ‘āŝıķlar ma’ŝūk talebinde kendūleri mahūf varţalara
bırakurlar, ve mevti hayatları üzerine ihtiyār kılurlar. Lakin ŝüccā’-i
haķıķı oldur ki ıubh ve ŝenī‘ fi’il iŝlemekden terk-i rūh aña ehven ola
ve fikri dāyim bu ola ki bu ‘ālem-i fānīde bir kaç ma’dūd ve murayyen
vaķt olub āhir ser-‘encām ölümdür deyüb kaŝdı ve ğarażı maĥabbet-i haķķ
ve talebi fażilet ve ĥimayet-i din ve müslūmanlar üzerinden zālimler ve
müteĝallibler elin ref‘ itmek ola. Ve Cihadda ki ğaraż i’lā-yi kelimetullāh
ola, kaçmaķdan ‘ār ide ve şöyle taşavvur ide ki cebān kaçmaķ [25a]
ihtiyar itdiĝinūñ netīcesi taleb-i hayātdur ki hiĉ hālde ŝebātı ve baķası
yokdur. Pes ŝüccā‘ katında ta’cīl-i mevt şecā’at fażiletiyle ve eyü adı
ķalmaķ ve ŝevāb-i ebedī haŝıl olmaĝıla maĥbūbraķ ola ŝundan ki bunca

‘ayb ve afetile aña te’hir-i mevt ola ve emİre’l-müminîn ‘Ali bin Ebi Talib sözi ki ‘maḥẓ şecā’atdan şadır olmuşdur’ bu ma’nî taşdıķ ider şunda ki, didi; "ayyuha’n-nāsu innakum lâ taḳtulū temütū va’l-lazı nafsū’b-ni abı ṭalibin bi-yedihi laalfu żarbatın bi’s-sayfi ‘ala’r-ra’si ahvanu min miyyitin ‘ala’l-fıraşı".¹⁷⁰

faşl-i sālīs: şeref-i ‘adālet sāyır fażāyıl üzerine ve ānuñ aḥvālın ve aḳsāmın beyān ider. [25b] Lafz-i ‘adālet mebnıdūr ma’nı-yi müsāvātın ve müsāvātı ta’akḳul kılmak vaḥdeti itibār kılmadan mümteni’ dūr. Pes nice ki vaḥdet mertebesi merātib-i kemālde derece-i a’lādudur her ne ki vaḥdete aḳrabdur ol ğayrinden eşrefdür. Ve li-hāzā ‘ilm-i müsıķıde muḳarrerdür ki hiç nisbet müsāvāt nisbetinden eşref yokdur, şöyleki ‘ilm-i aḥlāḳda ma’lūm olur zırā ki vasaṭ-i ḥaḳıķı ‘adāletdür. Ve anuñ ğayrı aña eṭrāf vāķi’ olmuşdur ve cemī’inüñ merci’i oldur.

Pes çünki ‘adālet itibār kılına şol umūrda ki muḳteẓıdūr nızām-i ma’işeti ve hem iradetüñ anda medḥalı vardur, ol üç nev’ ola: birisi oldur ki ḳısmet-i emvāle [26a] ve kerāmāta müte’allıķ ola ve ikinci ḳısmet-i mu’āmelāta ve mu’āvażāta müte’allıķ ola, ve üçünci ḳısmet-i te’dīb ve siyāsete müte’allıķ ola. Bilgil ki her nesnede evsātı ta’yın kılcı, ki ol evsātı bilmek sebebiyle her fi’il ki işlene itidāl ile vāķi’ ola, Nāmūs-i İlahıdır. Ma’nısi Aristatālīs ḳavlince tedbır ve siyāset ve aña beñzer nesneler dimekdür. Pes ḥaḳıķatde vāẓı’ tesāvı ve ‘adālet Nāmūs-i İlahı ola

¹⁷⁰ “Ey insanlar! Şüphesiz sizler savaşmazsanız da [eninde sonunda] öleceksiniz. Ve Ebi Talibin canını elinde tutan Allah’a yemin ederim ki başa isabet eden bin kılıç yarası bile

zîrâ menbaʿ-i vahdet oldur celle ve ʿalâ. Ve ʿadil şol kimse ola ki münāsib ve müsāvî kıla şol nesneleri ki mutesāvî ve mütenāsib olmaya, şöyle ola ki tabîʿati vasaʿt üzerine vâkıf ola tâ eṭrafuñ [26b] ziyâdesin ve nokşanın ve şekîlin ve hafîfin vasaṭa redd idüb taʿdîl kıla tâ ki, tesāvî hâşıl ola. Ve Aristatâlis dimişdür ki; ‘her kimse ki Nāmūs-i İlahî ile mütemessik ola müsāvât-i tabîʿatıyla ʿamel kıla zîrâ Nāmūs-i İlahî cemîl ve hayrdan gayri nesneye emr itmez’. Pes imam-i ʿadil hâkim-i tesviyet ola fesâdları def ve ibtâl kıla ve hıfz-i müsāvâtda halîfe-i Nāmūs-i İlahî ola. Hayrâtı kendüye ayruqlardan ziyâde virib ve şururı anuñ aksin kılmaya. Ve hem dimişdür ki; ‘tavassuṭ-i ʿadâlet sayir fazâyil tavassuṭu gibi değıl zîrâ ki ʿadâletiñ iki tarafı cevır düşmüşdür ve hiç bir fazîletüñ iki tarafı rezîlet vâkıʿ olmamışdur’. [27a] Beyanı bunuñ oldur ki cevır hem taleb-i ziyâde ola ve hem taleb-i nokşan zîrâ ki cāyiz şol nesnede ki kendüye nâfiʿdür ziyâde taleb eder ve ayruqlara nokşan, ve şol nesne ki zârrdur kendüye nokşan diler ve ayruqlara ziyâde. Çünkü ʿadâlet tesāvidür; tesāvinüñ iki tarafı ziyâde ve nokşan olur, pes ʿadâletüñ iki tarafı cevır ola. Ve herçend ki her fazîlete tavassuṭ cihetinden itidâl lâzımdur, ammâ ʿadâlet cemîʿ-i itidâlâta ʿamm u şāmildür.

Ve Şāhib-i Nāmūs ʿazze ve celle işāret-i küllî kılmışdur ki kendü fazlı ve ʿinayeti birle ʿanāşır-i erbaʿaʿi kuvvetde ve keyfiyyetde mütekāfi ve mütesāvî kılmışdur ki eğer ʿanāşır mütekāfi olmayaydı [27b] sehl

yatakta ölmekten daha hafiftir.”

müddet içinde ʿālem yog olaydı. Ve Şāhib-i Şerʿatun ʿā[leyhi's-selā]m işāreti bu maʿnıyedür ki didi: "bi'l-ʿadli kāmātī's-samāvātī va'l-arz".¹⁷¹

Ve çün ki ʿādemu madanī bi't-ṭab¹⁷² ve anuñ maʿiṣeti teʿāvünsüz olmaz mümkün değül şöyle ki zikr olınisar. Ve teʿāvün mevķūfdur şuñā ki baʿzī ādem baʿzısına hīdmet ide ve baʿzısından ala baʿzısına vire tā ki taʿadül ve müsāvāt ola. Pes żarurī vāsītaya ihtiyāc ola ve ol dīnardur. Pes dīnar hālk arasında ʿādil ve mütavassīṭ ola lākin ʿādil-i şāmit ola pes ʿādil-i nāṭika ihtiyāc ola ki eğer şāmit ile taʿāvün ve istikāmet hāşıl olmaya ʿādil-i [28a] nāṭıkdan istiʿānet dilene ve ol daḥi dīnara iʿānet kıla tā nizām bi'l-fiʿil mevcūd ola. Ve ol ʿādil-i nāṭık insāndur pes bu cihetden bir ḥākime ihtiyāc ola.

Pes hālk arasında ʿadālet bu üç nesnesüz olmaya yaʿni nāmūs-i ilahī ve ḥākīm-i insānī ve dīnar-i maʿdenī. Bilgil ki ʿādilūñ muķābili cāyirdür, pes cāyir daḥi üç ola cāyir-i aʿzam ve ol şol kimse ola ki Nāmūs-i İlahīye münķād olmaya, ve cāyir-i evsaṭ ve ol şoldur ki ḥākime muṭāvaʿat kılmaya, ve cāyir-i aşğar ve ol şol ola ki dīnar ḥükmi üzerine yürimeye. Ve fesād ki bu cevrden hāşıl ola ğaşb ve nehb-i emvāl ve envāʿ-i hıyānāt ola. Ve ol fesād ki evvelki iki mertebeden hāşıl ola bu fesāddan aʿzam ola. [28b]

Ve ammā aḳsām-i ʿadāleti ḥükemā üç kısım etmişler; birisi oldur ki ādem gerekdür ki Allāhu Teʿālā ḥaḳḳın riʿāyet kılub edāsına kıyām

¹⁷¹ "Gökler ve yer adalet içinde yerleştirilmiştir."

göstere zîrâ ki vâhib-i hayrât ve müftîz-i kerâmât oldur belki sebeb-i vücûd-i her ni'met oldur, ikincisi hûkûk-i ebnâ-i cinsde ve ta'zîm-i ru'esâ ve edâ-i emânât ve inşâf-i mu'âmelâtda kıyâm göstermekdür, ve üçüncü edâ-i hûkûk ve infâz-i vaşâyâ ve ne ki bunların emsâli ola ri'âyet kılmakdur.

Ve bazı hükemâ didi ki kıvâm-i mevcûdât ve nizâm-i kâinât mahabbetiledür, ve halâyık 'adâlet fazîletin kesb itmeğe muhtâc ve muhtâr oldukları şeref-i mahabbet fevt olduğundandır. Şöyle ki eğer ehl-i mu'âmelât birbirinüñ mahabbetiyle mevsûm¹⁷³ [29a] olalardı aralarında inşâf hâşıl olub hilâf mürtefi' olaydı ve nizâm ve te'adül zuhu ra geleydi. Ve mahabbet bahsi kesirdür, ammâ bu muhtaşarda bu miqdâr kâfidür. 'Vallâhu valiyyu'l-kifâya'.¹⁷⁴

faşl-i râbi': mu'âlece-i emrâz-i nefis beyânındadır. Bilgil ki; hıfz-i şihhat-i nefis bahsinden bazısın bu ebhâs üzerine takdîm kılmak mühimdür. Çünkü kânûn-i hıfz-i şihhat-i beden tıbda mülâyim mizâc isti'mâl kılmağdur, hem-çünan kânûn-i hıfz-i şihhat-i nefis dahî oldur ki hafız-i şihhatüñ mu'aşeretî ve muhâlaşası şol kimseler ile ola ki hışâl-i hamîdede ânuñıla müşâkil ve müşârik olalar, zîrâ nefse hiç nesnenüñ te'sîri hem-nişîn te'sîrinden ziyâde degül.[29b] Ve hem-çünan ihtirâz kıla mücâleset kılmağdan şol kimselerle ki bu hışâlüñ münâfisiyle muttaşîf olalar.

¹⁷² "insan tabiatı icabı medenidir."

¹⁷³ mevsûm: a. nişanlanmış, damgalanmış, işaretlenmiş.

¹⁷⁴ "Dost olarak Allah yeterlidir."

Ve hāfız-i nefis gerekdür ki kendü ‘uyubun bilmekte talib ve mücidd ola. Şöyle ki Calinus demişdür; ‘çün her kişi ki kendü nefsin seve ‘uyub anuñ katında mahfi ola eğerçi zahirse dahi’. Ve anuñ halel-i tedbirinde didi ki; hāfız-i nefis gerekdür ki bir fāzıl-i kāmili yār ihtiyār kıla ve ānuñıla çok zaman muvāneset kılduğundan soñra aña diye ki senüñ benüm ile şıdk-i maḥabbetüñ ve meveddetüñ şundan bilem ki baña kendü nefsüm ‘ayıbların haber viresin ve bu bābda anuñıla ‘ahdin muḥkem idüb mubālaga kıla ve sende ‘ayib yok didüğüne rāzı olmaya [30a] belki ilḥāḥ ziyāde kıla çünki ‘uyubun izhār ide şol nesneler ile ki ol ‘uyubu mahv u kal idicidür, anuñ mu‘alecesine meşgūl ola ve eğer bunuñ gibi dost ‘azizü’l-vücūd olub bulunmaz ise mümkün ki düşman bu bābda dostdan dahi enfa‘ ola zīrā ki düşman kişinüñ cemī‘-i ‘uyubun izhār itmekde hiç takşır itmez belki ol bildiği miqdāra kāni‘ olmaz ziyāde ‘uyub ve iftirā zam ider. Ve hemin bu ma‘nīdür ki Calinus didi; ‘ādemlerüñ eyüsine düşmandan intifā‘ vardır’. Ve çün ki nefsinüñ ‘uyubuna muṭṭali‘ ola ānuñ izāleti ve mu‘alecesi tedbirinde ola.

Ve bilgil ki mu‘alece-i emrāz-i beden tıbda nice ki zıddıyla kıılunur hem-çünān nefisdeki [30b] rezāyil dahi hem ezdādıyla izālet kıılmaḡ gerekdür. Ve nice ki kānūn-i tıbda ecnās-i emrāzı teşḥīs idüb esbāb ve ‘alāmātına naẓar kıılmaḡ gerek, hem-çünān mu‘alece-i nefsde dahi evvel kubḥ-ı rezīlet ki anuñ izāleti maṭlūbdur ma‘lūm kıılalar ve anuñ fesādına ve iḥtilālīne umūr-i dūnyevī ve uhrevīde vākıf olalar eğer

bunuñıla maqşud hāşıl olursa "fabihā va ni'ma"¹⁷⁵. Ve illā; şol faẓilete meşgūl olalar ki ol rezilet muqābelesinde ola. Eđer bunuñıla dahı ol marāz-i nefis zāyil olmazısa nefsi tevbih ve tayırle ol fi'l-i kabih üzerine melāmet ve mezemmet kılarlar. Ve eđer bunuñıla dahı olmaz ise iki kuvvetden birisin ki gāzabı [31a] ya şhevīdür birisi üzerine isti'māl kılmagıla ta'dil ve teskin kılarlar zırā birisi gālib olıcaq birisi mağlūb olur tā bu ikisi mütekāfir olıcaq kuvvet-i nuṭkiyyeye mecāl olur ki temyız ve ta'aqqul kıla. Ve eđer bunuñıla dahı hāşıl olmazısa envā'-i 'uqūbāt ve teklif-i ef'al-i şar'be ve taqlid-i a'māl-i şakka birle tedib ve zecr kılmak gerek ki "ahiri'd-devāi el-keyyu".¹⁷⁶

Emrāz-i nefis keşirdür, ammā şol ki lāyık-i maqāmdur zıkr olunur;

'ilāc-i cehl ; cehl ya basıtdür, ya mürekkeb. Basıtdür oldur ki 'ilmiden 'ārı ola 'ilmüm var deyu itikād ide ve bu cehl evvelde mezmūm olmaya zırā bunuñ neticesi [31b] şol ola ki bilürem deyu za'm idüb ta'allümden fāriğ ola ve fıtrat-i insān hod bunuñ üzerine ammā bu cehl üzerine bākı ve sābit olub ta'allüm şartkine hareket kılmamak mezmūmdur ve bu hālete rızā virmek ednā-i reziletüdür. Ve tedbir-i 'ilāc budur ki ādem hāliyle sayir hayvānāt hāline nazar kıla ki, insān nuṭk ve temyızle sayir hayvānāt üzerine mufaẓzaldur ve cāhil ki faẓilet-i 'ilm anda yoqdur hayvānātdan 'add olunur. Ve bu kelāmuñ mişdākın şol kimse müşāhede kıılır ki meclis-i 'ilmde ki bahse şurū' kılmışlar ola hāzır olub göre ki

¹⁷⁵ fabihā va ni'ma:(bu durumda) ne güzel.

‘ālim bahs ider ve cāhil sukūt ider aña tenbīh hāsıl olur ki ol cāhil [32a]
gayr-i meclis-i ‘ulūmda söyledüğü şol canavarlar çağırduğına beñzer ki
eğer nuṭka benzese bu cemārat arasında dahī söyleyeydi.

Ve cehl-i mürekkeb oldur ki nefis ‘ilimden hālī ola ve itikād-i bātıl
kılmış ola ki ‘ālimüm deyü cezm ide ve hiç bundan aḳbah rezīlet olmaya.
Ve bu cehlün enfa‘ tedbiri bu ola ki şāhibini taḥrīt ideler ‘ulūm-i riyāzī
kesbine hendese ve ḥisāb ve bunların berāhini gibi eğer bunlara havz idüb
lezzeti yakından haberdār olursa ve şerāyit-i inşāf ri‘āyet kılsa ednā-i
müddet içinde itikādının haleline vākıf ola ve cehl-i basit mertebesine
irişe. Pes ta‘allüme şurū kıla.

‘İlāc-i Ġaḏab ; ġaḏab hareket-i [32b] nefsiyyedür ki ānūn mebdēi
şehvet-i intikāmdur bu hareket çünki ‘unfile ola ġaḏab odı yanar ve yürek
kaynaya dimāğ ve şiryānāt duḥāndan qaragu ola. Pes ‘aḳıl maḥcüb olub
fi‘l za‘ıf ola bu ḥāletde bu tağayyürün mu‘ālecesi ve itfāsi müte‘azzirdür,
zīrā ne miḳdār ki itfāya meşğul olalar dahī işti‘āl ziyāde olur. Ve bu ḥālet
bi-ḥasebi eşḥāş muhtelif olur ba‘zının terkibi kibrit terkibine münāsibdür
ki ednā sebep ile mültehib olur ve ba‘zı yağ terkibine ki artuğrak sebep ile
mültehib olur. Hākīm İnsifrātis¹⁷⁷ demiş ki ben ümīdvārum şol gemi
selāmetliğine ki çatı yeller ve dalgalar anı enginlere bırakı ki içinde ulu

¹⁷⁶ “Son çare yarayı dağlamaktır.” Tusi’de bu ibareyi Arapça kullanmıştır. *The Nasirean Ethics*, p. 125.

¹⁷⁷ Miskaveyh’in Tehzibu’l-Ahlak’ında Arapça nushasında Bukratis (Hippocrates, [aslında sadece ‘Bukrat’ şeklinde bilinirdi])’tan rivayet edilerek yer almıştır (121), Türkçe çevirisinde Sokrat olarak geçiyor (173). Fakat Amasi’nin kaynağının Tusi olduğu anlaşılıyor; hernekadar orada da bir muğlaklık söz konusuysa da, ‘İsukratis’ yada ‘İsukratis’ (Isocrates) şeklinde kullanılmıştır. *The Nasirean Ethics*, p. 129, 295.

[33a] tağlar ola ammā bir ğazbān-i mültehibden selāmet kurtılmağa ümidvār degülüm. Zırā mümkün dūr ki gemiciler envā-i hîleyle ānuñ gibi gemi kırtaralar. Ammā hiç hîle bunuñ gibi ğazabı teskīn kılmaya, çendān ki vaʿz u naşihat ve tazarruʿ ve meskenet kıllalar ziyāde ola. Ve tedbīr-i ʿilāc budur ki şart-i ʿadālet riʿāyet kılına, ve bu hulkı kendüye meleke kıla, zırā ğazab cevrdür, ve ʿitidālden çıkub taraf-i ifraṭa girmekdür. Ve lihāzā haṭāya ḥaml olundu şol kimseler ki katı ğazab erlikden ve şecāʿatdendür didiler zırā nice faẓilete nisbet oluna bir hulk ki maşdarı efʿāl-i kabīḥa ola ve kendü nefsine ve aşḥābı ve akṛānına ve ḥādem ve ḥaşemine cevır ola [33b] şöyle ki her birine ednā sebeble elin ve dilin uzadıb ezā ide, incide. Ve emīrūʾl-müminīn ʿAlī -kerremallāhu vechehu- didi ki; ʿAl-ḥiddatu navʿun minaʾl-cunūni lianna şāḥibahu yandamu fain lam yandamu facunūnahu mustaḥkamun¹⁷⁸ . Ve eğer cevher-i ğazabda redāʿet ifraṭ ile olursa bu mertebeden geçüb dilsüz ḥayvānāt ile ve cemādāt ile daḥi hemīn bu muʿāmele kıla; it ve şığır, ve çetük öldürmek ile ve kab kaçak atmağıla teşeffi bula; belki baʿzısı bulut ve yel ve yağmur ḥatırınca olamasa söñe ve talaşa. Pes bunuñ gibi kimse müstaḥıkk-ı suḥriyye ola erlik ve şecāʿatıla müstaḥıkk-ı medḥ olmaya. Ve şāḥib-i şecāʿat çün ḥilm ile bu tabīʿatı kahr ide ve ʿilm ile bunuñ esbābından [34a] ʿirāz kıla gerek ki her ḥālde ʿafv ve ʿıgmāz kılıb terk-i muʿāhezet ve intikām kıla, ve şart-i ʿadālet ki muktezi-yi ʿitidāldür riʿāyet kıla.

¹⁷⁸ “Hiddet deliliğin bir çeşididir, çünkü hiddetlenen sonunda pişman olur, şayet olmazsa

İskender'den hikāyetdür ki; bir kimse aña 'aşı ve bağı olub çok fesād işlemişdi, esir kılub kendüye getürdiler. İskender ānı 'afv idüb şalıvirdi. Nedimlerinden birisi gāzab idib didi ki; 'eğer ben senmisse bu bını öldürürdüm'. İskender didi ki; 'çün ben sen degülem ben ānı öldürmezem'.

İlāc-i Havf-i mevt ; Bilgil ki mevt 'ibāretdür nefis ālāt-i bedeni isti'māl itmekden. Şöyle ki yukarı işaret geçdi ve hem zıkr olundıydı ki nefis cevheri bākıdır inhilāl-i beden ile fānı [34b] olmaz. Pes ölümden korkmak eğer şol sebep ile olursa ki nefsün mālı ve ma'adı nereye varacaqdur. Anuñ korkusu sebep-i cehl olmuş ola korkusu ölümden olmaya. Ve 'ulemā ve hükemā hod bu cehlden hāzer kılub zahmetler çekdiler, ve terk-i lezzāt-i cismānı ve rāhat-i bedenı kıldılar tā ki bu cehl marazından kurtıldılar çünki rāhat-i hāqıķı bunuñ gibi marazdan kurtulmağıladur. Ve maraz-i hāqıķı cehldür. Pes rāhat-i hāqıķı 'ilm ola, çün 'ālimler beķā'i, ebedi rāhatı 'ilmde buldular, ve sürat-i zevāli ve envā'-i hümmüm ve 'anā'ı ¹⁷⁹ umūr-i dünyeviye muķārin buldular lā-cerem dünyadan şol kadar ki zarūrīdür kanā'at kıldılar. Zırā fuzūl-i dünyavı ne miķdāra irerse dahı ziyādeye mü'eddīdür. Pes [35a] hāqıķatde ölüm bu hırş ola, ol hāzer kıldukları olmaya. Ve li-hāzā hükemā mevt iki nev'dür dimişler birisi iradı ve birisi tabı'ı ve hem-çünān hayat dahı. Ve murādları mevt-i iradiden şehvāt öldürmek ve aña ta'arrüz kılmağı terk itmekdür. Ve mevt-i tabı'ıden mufāraķat-i nefsdür bedenden. Ve hayat-i

deliliği kalıcı demektir."

iradiden [kastedilen] hayat-i dünyavî fânî ki ekl ve şûrb ile mukayyeddür,
ve hayat-i tabîîden [kastedilen] sürûr ve gıbtadırle¹⁸⁰ beka'-i cavidânîdür.
Eflaṭun didi ki; 'mut bi'l-iradati tahayy bi't-tabî'ati'.

Pes 'âkil gerekdür ki nokşāndan mustevhîş ola ve kemāl ile müste'nis ola ve hemîşe talebi şol nesne ola ki tamām ve bâkî ola. [35b]
Ve ma'lûm kıla ki cevher-i şerîf-i ilâhî çünki cevher-i keşîf-i zulmānîden ḥalāş bula sa'adet-i ebediyye ve 'ālem-i melekût ve civār-i rabbi'l-
'ālemîne vāşıl ve mülḥaḳ olur. Pes bundan ma'lûm olur ki bez-baht (bed-
baht) şol kimse ola ki ānuñ nefsi müfāraḳat-i bedenden ileru ālāt-i cismānî
ve şehevāt-i nefsanîye māyil ve müştāḳ ola. Pes zarūrî anuñ
müfāraḳatinde ḥāyif ola. Ammā şol kimse elbette ölüm zarūrîdür deyü
mütenebbih olsa lākin beka'-i ebedî arzu kılmasa belki ḡayet-i tūl-i
emelinden uzun 'ömür mümkün olduḡı mîqdār arzu kılsa aña tenbîh
kılmāḡ gerekdür ki uzun 'ömre ragbet itmek [36a] ḥaḳîḳatde nokşān-i
ḥarāret-i garîzaya ve butlān-i ruṭubet-i aşlî ve za'f-ı a'zā-i reîseye ve ālāt-i
hezm ve za'f-ı cemî'e kuvāya rāzı olmaḡdur , ve her ne ki bu ḥālete tabî'dür
emrāz ve ālām ve mevt-i eḥibbā ve faḳd-i aşḫāb ve ḥuşul-i faḳr ve envā'-i
şiddet taleb itmekdür, çünki aña yaḡîn ḥāşıl ola ki mevt şoldur ki zāt ve
ḥulāşa-i insān beden-i mecāzî 'āriyetden ki, tabāyi'-i erba'adan mürekkeb
olmuşdur ḥalāş bulub ḥazreti ilāhiyyeye ki, menzil-i ebrār ve dāru'l-ḳarār-
i ahyārdur mülḥaḳ ola tā fenā ve istiḥāletden emîn ola. Pes hemîn bu

¹⁷⁹ hemm – humum: a., sıkıntı, hüzn; 'anā': a., dertler, tasalar.

¹⁸⁰ gıbtā: a., mutluluk.

hâletlerde kendüye ruḥṣat-i meyl ve ragbet virmeye [36b] ve teḥîre ve ta'cîle bāk¹⁸¹ tutmaya.

İlâc-i Hüzn ; guşṣa , elem-i nefsanıdır ki fakad maḥbûb ya fevt-i maṭlûb sebebiyle ḥāşıl ola bunun sebebi hırş dur, shevât-i bedeniyye ve ḥasretdür. Anuñ fiḳdânına ve bunun gibi maraẓa mübtelâ olan gerek ki isti'mâl-i 'aql kılub şart-i inşâf şaklaya ve bile ki bu 'âlem-i kevn ve fesâdda her ne var ise beḳası muḥâldür. Ve sâbit ve bâḳı şol nesnelerdür ki 'âlem-i 'akıldadır. Pes muḥâli ṭama' kılmaya ve çünki ṭama' kılmaya tevaḳḳur ile guşṣalu olmaya belki himmetin bâḳı nesneler talebine şarf ide ve şundan ki muḳteẓı-yi fesâddur ictinâb¹⁸² kıla. Ve her neye ki ḥâceti ola zarûret miḳdârına ḳani' ola [37a] iddiḥâr ve istiksâr ki mucib-i mübâhât ve tefâḥurdur vâcibu't-terk bile tâ anuñ mufâraḳatiyle müte'ellim ve zevâliyle müte'essif olmaya. Şîr : 'va man sarra an lâ yarâ mâ yasû'uhu / falâ yattahiz şey'en yahâfu lahu fakdâ'.¹⁸³

Ve Sokrat'dan hikâyetdür ki şordular; 'senüñ neşâtuñ ve kılet-i ḥüznüñ nedendir?' Eyitdi ki; 'ben gönlümü bir nesneye virmezem ki elümden gidicek guşṣalu olam'. Ve 'âkil gerek ki bile her ne ki metâ'-i dünyadur Allâhu Te'âlânüñ vedâyi'idür cemî'-i ḥalkı anda müşterek kılmışdur, ve vilâyet-i istirdâdına ḳudret elindedür ne vâḳt irâdet kılursa alur. Pes şol kişi ki kendü ihtiyâriyle 'âriyeti terk eyleye ve ṭama'ın ve

¹⁸¹ bāk: f., korku.

¹⁸² ictibâb yazılmış.

¹⁸³ "kim ki onu üzecek şeyi görmemekten mutluluk duyar / kaybetmekten korkacağı hiçbirşey yoktur."

emelin [37b] kaṭṭe ide aña melāmet ve ʿār ve meẓemmet müteveccih olmaya. Ve eğer emānet alındığına melūl ve maḥzūn olursa müstahikḳ-i melāmet ve ʿār belki küfrān-i niʿmet olmuş ola zīrā ki ednā mertebe-i şükür şol ola ki ʿāriyeti hoş gönül ile şāhibine redd ideler ve icābet kılmakda müsāraʿat kıllalar huşuşan şunda ki muʿīr virdügi ʿāriyetüñ efzalin kıya eḥassin taleb ide murādu bu efzalden ʿaḳl ve nefsdür, ve şol feẓāyıldür ki müteḡallibler eli aña erişmeye maʿa-ān ki bu eḥass ve erzal ki bizden giru alına hem bizüm cānibimüz riʿāyet kılinub ʿadālet-i merʿ olmuş olur ebnā-i cins arasında ki ʿal-muʿminu ḳaliluʿl-muʿnatiʿ.¹⁸⁴

ʿIlāc-i Ḥased, Ḥased [38a] oldur ki ḡāyet hırşdan dileye ki cemīʿ-i fevāyid ve menāfiʿle ebnā-i cinsden mümtāz ola, ve himmeti ānuñ üzerine ola ki ayruḳdan zāyil olub kendüye maḥşuş ola. Ve bu rezīletüñ sebebi cehl ve şereh ve hırşdur. Zīrā ki cemīʿ-i ḡayrāt-i dünyevī bir kişiye maḥşuş olmak muḥāldür, çünkü ḡasūdūñ maṭlūbu mümteniʿuʿl-vücūd ola lā- cerem anuñ ḡaşıllı elem ve ḡuşşadan artuḳ nesne olmaya ki ʿlārāḡata liʿl-ḡasūdiʿ.¹⁸⁵

Kindī dimiş ki: "Ḥased cemīʿ-i meraẓlardan ḳabīḡraḳdur ve sāyir şururdan şenīraḳdur zīrā bir kimseye ki ḡayr irişduḡın dilemeye şer dilemiş olur ve ḡāyet şirīr oldur ki ḡayr-i düşmana şer dileye". Pes [38b] ḡasūd mecmūʿ-i ḡalkdan şirīr ola, dāyimā ḡuşşa andan munḳaṭīʿ olmaya zīrā ki ehl-i ʿālemden ḡayr munḳaṭīʿ deḡül. Ve envāʿ-i ḡasedüñ ḳabīḡraḡı

¹⁸⁴ "mümin tutumludur (idarelidir)."

¹⁸⁵ "kıskanç için rahatlık yoktur."

oldur ki ʿulemā arasında ola. ‘naʿuzu billahi min zālik’¹⁸⁶. Zīrā bir şahış bir niʿmetiñ temettuuyla mahşuş olucağ ayruğı andan mahrūm olur ve ʿilm bu şāyibeden münezzehdür, hāl budur ki ʿilm infāk ve hārac ile ve ebnā-i cinsi anda müşārik kıлмаğla muktezi-yi ziyāde ve kemāldür. Pes ʿilimde ḥased ṭabīʿatda şerr-i muṭlaq dandır.

Bilgil ki ğıbtā daḥī ḥased maʿnīsine qarībdür ammā fark ḥased ile ğıbtā arasında budur ki ḥasedde temenni-yi zevāl-i niʿmet mahşüddan şartdır ve ğıbtāda şart degül ve ğıbtā [39a] daḥī iki nevʿdür; mahmūd ve mezmūm. Ğıbtā- i mahmūd oldur ki şevk müteveccih ola fażāyil ve saʿādet canibine ve mezmūm oldur ki şehevāt ve lezzāt canibine.

Makāle-i Sālīs ; Tedbīrdedür; ve tedbīr iki şınıfdur; evvel tedbīr-i menzildür ve ikinci siyāset-i müdündür. Ammā şınıf-i evvel müştēmildür beş faşl;

Faşl-i Evvel ; sebeb-i ihtiyāc-i menzil ve maʿrifet-i erkānu beyān kıılır. Bilgil ki ādem tebķiye-i şahışda ğıdāya muhtācdur ve ğıdā-i nevʿ-i insānī tedbīr-i şinaʿisüz olmaz; ekmek ve biçmek ve dikmek gibi ve öğütmek ve yoğurmak ve bişürmek gibi. Pes bu esbābı temhīd [39b] itmek muʿāvinsüz ve ālāt ve edevātsuz olmaz hīlaf-i sāyir ḥayvānāt ki bunlaruñ ğıdāsı bi-ḥasebi ṭabīʿat ki illā ʿalef ve şudur müheyyā olmuşdur. Ve çün ādem ḥācet miqdārınca her günlük ğıdāsı vazifesin bir günde tamam kılmak muḥāldür. Pes bu cihetden esbāb-i maʿişet

¹⁸⁶ “bundan Allaha sığınırız.”

iddihārında ve hıfzında ebnā-i cins müşāreketine muhtācdur. Ve hem hıfzında dahī bir mekāna muhtācdur tā ki fāsīd olmaya ve nevm ve bızārlık hālinde hāyin eli ırmeye. Pes menāzil düzmeğe hācet ola ve şol şınā'ata ki bunların tertibine ve tahşiline müstemildür meşgūl oluna bu ihtiyāc bi-hasebi tebkīye-i [40a] nev' dahī bir zevceye ihtiyac vardır ki tevālud ve tenāsül hāşıl ola ve oğlan dahī ata ana terbiyyetinsüz olmaz.

Çünkü cemā'at çok ola bunların kūt-i tedbīrinde ve meşālihinde bir şahş yalnız kıyām göstermek düşvārdur. Pes a'vān ve hādeme ihtiyācu zāhir ola. Bu bahislerden ma'lūm oldu ki erkān-i menāzil beşdür; ata ve ana ve oğul ve hādım ve kūt. Pes müdebbir-i menzil gerekdür ki bu cemā'atın kütü ve erzākı ve tertib-i umūr-i ma'āşı ve siyāset-i ahvāl-i meşālihine kıyām göstere kāh tergīb ve terhīb ve va'd ve va'idle ve kāh zecr ve teklif veyā nıfk ve luṭfile. Bilmek gerek ki murād menzilden [40b] bu makāmda ev deḡül ki balçıkdan ve kiremitden yapıla belki şol ülfet-i mahşūşadur ki er ve 'avrat ve ata ve oğul ve hādım ve mahdūm ve mal arasında olmuşdur. Pes şınā'at-i tedbīr-i menzil bu cemā'atın hālince ve meşālihine 'alā vechi'l-umūm nazar kılmak ola ve çün eşhāş-i nev'-i insānī kim melik ve kim ra'ıyyet ve kim fāzıl ve kim mefzūldur ve cem'i bu te'līfe ve tedbīre muhtāc ve her kişi kendü mertebesinde bir cemā'ate rā'idür ve anlar ra'ıyyetdür şöyle ki Şāhib-i Şer' aleyhi's-şalātü ve's-selām

buyurdu: ‘kullukum rā’in ve kullukum mas’ulun ‘an ra’iyyatihi ’¹⁸⁷. Pes bu ‘ilmün fevāyidi ‘ām ola hem dīnde ve hem dünyāda.

Faṣl-i Ṣānī ; [41a] siyāset-i emvāl ve akvāt beyān ider. Ebḥās-i sābıkadan ma’lūm oldu ki dīnāra ve iddiḥār-i akvāt ve erzāka ihtiyāc vardur umūr-i ma’āşda. Pes bilmek gerek ki; aḥvāl-i mālda nazar üç nesnede gerekdür; birisi bi-i’tibār-i daḥl, ikinci bi-i’tibār-i ḥıfz, üçüncü bi-i’tibār-i ḥarac. Ammā daḥl ya tedbīre ve kifāyete mevķūf ola şınā’at ve ticāret gibi ya tedbīr ve kifāyete mevķūf olmaya mevārīs ve ‘aṭāyā’ gibi. Akşām-i şınā’at ve ticāret çokdur şol miķdār ki bu muhtaşara muvāfiķdur zıkr olundu. Bilgil ki hıç rüzlu ve ğanī olmak gibi zīnet yokdur ve ğınā sebeblerinün yiğreği bir şan’atdur [41b] ki ‘adālete ve ‘ıffete ve mürüvvete ķarīb ola, ve şereḥ ve ṭama’dan ve irtikāb-i fevāḥiş ve tegallüb ve zulüm ve ‘ār ve bednāmlıgıla ḥāşıl olan maldan ırāķ ola.

Ve ammā ḥıfz-i māl daḥī üç şartile gerek. Evvel oldur ki ehl-i menzılün ma’išetine ḥalel olmaya ve ikinci diyānete ḥalel gelmeye ehl-i ḥāceti maḥrūm itmek ile ve üçüncü rezīlete mürtekib olmaya buḥl ve ḥırs gibi. Pes şartları ri’āyet kılıncaķ gerek ki ḥaracı daḥle muķābil olmaya ve ziyāde daḥī olmaya belki ḥarac eksük ola. Ve ‘āķil gerek ki emvāl ve akvāt zahīre kılmakda ğāfil olmaya tā żarūret ve ta’azzir kesb vakıtllerinde ve ķaḥṭ ve ḥastalık eyyāmında [42a] şarf ide ve dimişlerdür ki evlā budur

¹⁸⁷ “Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden (idareniz altındakilerden) sorumlusunuz.”

ki malınıñ birazı naqd ola ve birazı ecnās¹⁸⁸ ve emti'a ve birazı emlak ve mevāşī ola tā ki eğer bir şarfı helāk olursa iki taraftan anuñ cebri ola.

Ve ammā harac ve infāk gerek ki evvel ihtirāzāt ri'āyet kılına ve sāniyen maşārīf. Ammā ihtirāzāt gerek ki ehline taqtır-i nafaqa kılmaya ve israf ve tebzīr kılmaya ve shevāt ve lezzatı zāyideye şarf kılmaya ve vechi vācibden ziyāde riya ve mübahāt için şarf itmeye ve ammā maşārīf-i māl üç sınıfta mahşurdur. Evvel li-vechillah-i te'alā şarf oluna; şadakat ve zekāt gibi, ve ikinci saḥāvet ve bezl vechiyle olandur; hedāyā [42b] ve tuhaf ve şilat gibi, ve üçüncü zarūret vechiyle şarf olınandur; maşlahat-i menzil gibi ki meākil ve melābis ve bunuñ emsālidür, veya def-i mazarrat gibi ki zalemeye ve süfehāya virilür.

Faṣl-i Sālīs : siyāset ve tedbir-i ehlin beyān ider. Bilgil ki; te'ehhülle bā'is iki nesnedür; hıfz-i māl ve taleb-i nesl, dā'iye-i şehvet ya garaż-i aḥar değül. Şāliḥa avrat kişinüñ şerikü olur malda ve kedhüdalıkda ve tedbir-i menzilde ve nāyibi olur gāyib olduğu vakit. Avratuñ eyüsi şoldur ki aql ve diyānet ile ve iffet ve fıtḥat ve ḥayā ve şefkat ile ve rikḫat-i kalb ve kutāh-zebān ve muṭīr-yi şoher olmağıla muttaşīf ola. Ve āzād avrat cāriyeden ve bīkr [43a] seyyibeden yiğrekdür. Ve eğer bu evşāfila cemāl ve nisbet ve servet dahī muḳārīn olursa envā-i maḥāsini müstecmi olmuş ola ve hiç andan yiğrek metā-i dünya olmaya. Ve eğer bu evşāfdan ba'zı ma'ḳūd olsa bulunmasa gerek ki aql ve iffet ve ḥayā elbette mevcūd ola ve gerek ki avratuñ cemālī bā'is

¹⁸⁸ İki nüshada da ecnā yazılı, fakat Tusi'den alınan ibarenin aslı ecnās. *The Nasirean*

olmaya hı̇tbesine zı̇rā ki ʿıffetle az bulunur bu cihetden ki cemile ʿavrata ṫalib, rāgı̇b çok olur. Ve ʿavratların zaʿf-i ʿaqlı bāʿis-i inkıyāddur ve hem- çünān ʿavratın mālı dahı̇ muḳteẓı-yi ragbet olmaya zı̇rā ʿavrat malın er taṣarruf kılmak ʿavratın tasalluḫına sebebdür.

Ve çün erile ʿavrat [43b] arasında ʿaḳd-i muvāṣalat tamām ola erün ʿavrat üzerine siyāseti üç nesneyile gerek; evvel heybet, ikinci kerāmet, üçüncü şuḡl-i hāṭır. Ammā heybet şoldur ki kendüyi ʿavrat gözine mehı̇b göstere tā ki ānuñ ḥükmüne her nesnede muṭı̇r ola ihmāl kılmaya ve ammā kerāmet oldur ki ʿavreti mükerrrem tuta şol nesnelerle ki mücib-i maḥabbet ve şefḳat ola tā ki ol nesnelerin hevesi ānuñ gön̄linden çıḳa. Ve umūr-i menzilde ihtimām kıla şöyle ki heyʿeti ve libası eyü ola ve ev meşāliḫinde ānuñla meşveret kıla şol vechile ki itāʿat tamarına bırakmaya ve ev içindeki niʿmete ve ḥidmetkārılara mutaṣarrıf kıla. Ve eḡer ānuñ eyüliḡin [44a] ve kendüye muvāfaḳatın iḥsās kılursa üzerine bir ʿavrat almaya eḡerçi cemālde ve her nesnede andan yiḡrek dahı̇ olursa. Zı̇rā ki ʿavratlar tabıʿatında ḡayret merkūzdur ve nokṣān-i ʿaql bunları kabāyiḫa ve faẓāyiḫa ve yaramaz nesnelere bāʿis olur ve bu müeddı̇dür fesād-i menzile tā ḥaddı̇ müluk dahı̇ ki, bunlara ziyāde nesl-i ʿaḳı̇blerinde maṭlūbdur ve ʿavratlar bunların ḥizmetinde ḳul meṣābesindedür ruḥṣat virmemişlerdür bunlara dahı̇ ihtirāz evlādur dimişler. Ve ammā şuḡl-i hāṭır şoldur ki ʿavratın gön̄lünü dāimā ev meşāliḫi ve eşḡaliyle meşḡul kıla muʿaṭṭal kılmaya zı̇rā ki nefis-i insānı taṭı̇le rāzı olmaz eḡer bu şuḡl ile

[44b] meşgûl olmasa zarurî şol nesnelere meşgûl olur ki müeddîdür fesād-i menzile zinet gibi, ve evden çıkmak ve teferruce gitmek, ve nā-mahrem görmek ve bunuñ emsāli gibi.

Ve gerek ki ‘avrat siyasetinde er üç nesneden ihtirāz kıla; evvel izhār-i maḥabbet kılmak ki ‘avrat müstevli olmaya, ikinci meşālîḥ-i küllîde ‘avratile meşveret kılub malınuñ miqdārına ve esrārına muṭṭalî kılmak, üçüncü melāḥî ve nā-mahreme bakmaqdan ve erenler ḥikāyetin dinlemekden men’ itmek gerek tā ḥaddı ki, Yusuf kışşasın dinlemekden men’ gerek dimişler ve qarı ‘avratlar ki erenler meclisine irişürler ola hem-nişin kılmayalar dimişler ve ḥükemā-i ‘Arab [45a] dimişler ki: "Beş ‘avratdan ḥazer kılmak vācibdür; ḥannāna, mannāna, ‘annāna, kayyiatu’l-ḳafā, ḥazrau’d-diman". Ammā ḥannāna ol ‘avratdur ki ayruḳ erden oğlanları ola bu erüñ malıyla ol oğlanlarına şefḳat ide ve ammā mannāna şol ‘avratdur ki maldār ola malıyla erine minnet ide ve ammā ‘annāna oldur ki evvel erüñ ḥālî hoş idi ya daḥî yiğrek ḥallü er görmüş idi dāyimā bu ḥalden şikāyet ve enin ide ve ammā kayyiatu’l-ḳafā oldur ki mestüre olmaya her meclisde erüñ ḳafasında töhmet ideler ve ammā ḥazrau’d-diman şol cemile ‘avratdur ki bed-’aşl ola anuñ gibi ‘avratı şol mezbeleda biten [45b] cemene teşbîḥ itmişler.

Faşl-i Rābi’: Oğul, kız, ve ata, ana tedbîrinde ve siyasetindedür, ve aḥir-i faşl ādāb-i küllî beyānındadır. Çünki oğlan vücûda gele evvel eyu ad ḳomagıla ibtidā kılmak gerek ki aḥmak ve ma’lûl olmaya. Zırā yaramaz

‘ādet oğlana ekser dāye¹⁸⁹ sūdinden sirāyet ider çünkü rażā (radā, ridā) tamām ola te’dīb ve tehzīb-i ahlāka meşğul olmak gerek yaramaz hulk ve bed ‘ādet tutmazdan ilerü. Zırā ki oğlan sebebiyle müstesīd olur, yaramaz hūlara¹⁹⁰ artuk meyl ider bilmek gerek. Her oğlanuñ tehzīb-i ahlākında tabīata iktidā kılmak gerek ya’ni her kuvvet ki oğlanuñ binyetinde artuk ola [46a] ol kuvvetüñ tekmilin muqaddem tutmak gerek ve evvel nesne ki kuvvet-i temyīz āsarından oğlanda zāhir olur hayādur. Pes anı şaklamak gerek ve ibtidā’-i te’dīb oğlanuñ oldur ki ānı ezdādiyle ya’ni tabīatına muhālif oğlanlar ile muhteliḡ kılmayalar, zırā ki tabīatı sādedür her tabīatı akrānından tiz kabul eder. Pes āña evvel ‘aql ve temyīz ve diyānete müte’allik nesneler ta’līm ideler nesebe ve mālā müte’allik nesneler ta’līm kılmayalar yimek, içmek ve fāhir libāslar geymek ragbet itdürmeyeler. Kulağına şöyle bırakalar ki mülevven ve münakkaş kaftanlar geymek ‘avratlara lāyıkdur, ulu kişilerüñ ve hūner ehlinüñ libās geymege iltifātı yokdur diyeler ba’de hāzā [46b] mu’allime vireler eşār ve aḥbār ki ādāba müstemildür hıfz itdüreler ve yaramaz şi’irlerden ki tağazzül ve ta’aşşuk ve şürb-i ḥamra müstemildür men’ ideler İmrü’l-Ḳays ve Ebu Nuvās şi’iri gibi. Ve ta’am yimekde ve libās giymekde ve söz söylemek ve durmak ve oturmak ādābın şöyle ki āḥir-i faşılā zikr olunısar ta’līm ideler.

Ve gerek ki ānuñ mu’allimi ‘aḳil ve dindār ve ḥalūk ve şīrīn-zebān ve vaḳarlu ve heybetlü ve mürüvvetlü ve nazīf ola ve ahlāk-i mülükdan ve anlaruñla mücāleset kılmakdan ve her mertebelü ādemler ile muḥālaḡa ve

¹⁸⁹ dāye: peh., süt anası, dadı.

muḥāvere kılmakdan ḥaberdār ola. Ve evlā oldur ki oğlanuñ ṭabīʿatına nazār kılalar teferrūs ideler ki, kâbiliyyeti [47a] ve istiʿdādı ne şanʿata ve ne ʿilmedür. Pes anı ol nesnenüñ kesbine meşgûl ideler, zîrâ her şahş cemīʿ-i şanʿata kâbil değül. Çünki oğlan şanʿatı kesb ide evlā oldur ki anı evereler ve tecemmülâtın ayıralar ve Fûrs pâdişâhlarınuñ ʿâdetleri söyleymiş ki oğlanların ḥadem ve ḥaşem arasında terbiyyet itmezlermiş belki bir iʿtimād itdükleri âdem ile bir ṭarafa gönderürlerimüş tā ki kâtı ve ḥaşin dirlik ile yimekte ve giymekte neşv ü nemâ bulalar ve tenaʿuum ve tecemmülden ḥazer kılalar ve ehl-i islamda daḥī rüesâ-i Deylem ʿâdeti böyleymiş.

Âdâb-i tekellüm ; gerek ki çok söylemeye ve kimsenüñ söziñ kaṭʿ itmeye, ve kimse [47b] ḥikāyet söylese ol ḥikāyete kendü daḥī vâkıf olsa ol ḥikāyeti tamām itmeyince vukûfun bildürmeye. Ve bir nesne ki anuñ gayrından şoralar kendü cevâb virmeye ve eğer cemāʿatdan şorsalar anlardan sebķat kılmaya ve eğer bir kişi cevâba meşgûl olsa kendü daḥī yiğrek cevâba kâdir olsa şabr ide tā ol sözün tamām idince. İki kişi söyleşür iken ānı sözde müşârik kılmadan daḥl itmeye, ve ulular ile sözi kifāyet ve zabṭ ile söyleye âvâzın yüce eylemeye ve âheste daḥi eylemeye belki iʿtidāl şaklaya. Ve her sözü ki söylemek dileye ḥatırında tamām muķarrer kılmayınca söylemeye ve sözü mükerrer kılmaya [48a] meğer ki ḥâcet ola ve mizâc-i münker ve lecâc kılmaya ḥuşûşan ulular ile ve münâzara ve muḥāverede ṭaraf-i ḥaşm gâlib olsa inşâf ide ve oğlanlar ve

¹⁹⁰ ḥu: f., huy.

‘avratlar ve delüler ve mestler muḥatabasından mā-emken ihtirāz kıla. Ve gerek ki söylemekden diñlemek artuḳ ola bir ḥakımden şordular ki niçün istimā-uñ nuṭuḳdan ziyādedür. Eyitdi ki zırā ki bize iki ḳulaḳ ve bir dil virildi, ya’nı iki sözüñ mıkḁarınca dinle.

Ādābü’l-Ekl ; Evvel şofraya oturıcak elin, yüzün ve aḡzın yuya. Pes te’enniyle yemeḡe başlıya isti’cāl ile yemeye. Ve parmaḳları ucuyla yeye. Ve loḳmayı büyük eylemeye ve tiz yudmaya ve çok aḡzında [48b] tutmaya belki itidāl şaḳlaya ve elin ve barmāḡın yalamaya. Ve önünde elvān-i ṭa’am olsa her birine baḳmaya ve eyü nefıs ṭa’am az olsa hırş göstermeye belki üleşdüre ve kimseyile bile yirse aña naḡar ḳılmaya ve önün arı tuta şöyle ki bir kişi anuñ önünden baḳıyye-i ṭa’am alsa, yise nefret tutmaya ve aḡzından nesne çıkarub etmek üzerine veya şofra içine ḳomaya ve ḥalkdan ileru elin ṭa’amdan çekmeye eḡer doydıyise yir gibi ola ve ḥalkdan şofra kendü yemiye ve dişin ḥalk içinde arıtmaya ve diliyle dişinden çıkarduḡın yudmaya, bıraḳa.

Ādāb-i Hidmet-i Valideyn : Şeref-i ‘adālet baḡışlerinden bu ādāb icmālen ma’lūm olur, ammā [49a] ṭarıḳ-i tafşıl budur ki çün yuḳaru zıkr olundı ki muḳteżā-yi ‘adālet oldur ki Allāhu Te‘ālanuñ ni‘metleri muḳābelesinde şükr ve ‘ibādet vācibdür bi-ḥasebi istiṭā‘at. Pes Allāhu Te‘ālā ni‘metlerinden şofra hiç ata ve ana ḥayrı gibi yoḳdur zırā vücūd-i veledüñ esbāb-i mülāşıḳında evvel sebep atadur ve ba’dehu sebep-i terbiyyet ve kemāl ve fevāyid-i cismanı ki neşv ü nemā ve ta’zıye ve herne ki beḳā-i şahş-i benı ādemdür anadur ve ba’dehu tedbır-i nefsanı ve kemālat ki edeb ve hūner ve şınā‘at ve ‘ulūmdur ata sa’yı ve cehdi

sebebiyledür ve s̱aniyen anadur ki ibtidā-i vücūd-i veledde atayile sebebiyette müşārikdür, ve dokuz ay [49b] hamlinde ve bunca ẖaṭar ile ve ālām ile vilādetde mahşüşdur. Pes Allāhu Teālā ẖukūkun edā itmekden şofıra hiç ata ve ana ẖukūkun riāyet kılmak gibi fazīlet olmaya ve li-hāzā Kur'anda itiraf-i vahdāniyyete ihsānı mukārin kıldı ve her maḳāmda anların ẖukūkun mertebe-i s̱aniyede kıldı.

Bil ki ata ve ana ẖukūkun riāyet kılmak üç nesneyile olur; evvel ẖālīş dostluk gönül ile ve bunların rızasında ḳavl ile ve fi'l ile cehd ve sarı kılmak, taẓīm ve itāat ve ḥilm ve tevāzu' ve bunların emsālī gibi, ve ikinci bunların nafaḳasında müsāade kılmak gibi taleb kılmadan şöyle ki şāyibe-i minnet ve taleb-i ivaẓ [50a] olmaya, ve üçüncü bunlara ḥayr şanmak¹⁹¹ dünyalarına ve āhiretlerine zāhiren ve bāṭınan ve vaṣiyyetlerin yerine getürmek, dirliklerinde ve öldüklerinde. Bilgil ki bu fazīletün zıddı ki rezīletdür ẖukū-i vālideyndür. Ol fazīletün üç kısmı mukābelesinde bunun dahī üç kısmı ma'lūm olur ve şol kimseler ki ata ve ana meşābesindedür dedeler ve ammüler ve dayılar ve ulu ḳardeşler hem riāyet-i ẖukūda anların gibi olalar, "va Allāhu al-muvaffıḳ."¹⁹²

Faṣl-i Hāmis: Siyāset-i ʿabīd ve ḥadem beyān ider. Bilgil ki ḥadem ve ʿabīd evde ḳişinün eli ve sāyir aẓāsı meşābesindedür, zīrā her maşlahat ki ḳişinün kendü aẓāsıyla işlenecekdür bunlar ḳayim-i maḳām olub [50b] işlerler ve eğer bunların vücūdı olmasa ebvāb-i rāḥat cemī'i mesdūd olaydı ve ḳişinün mehābeti ve ʿizzeti ve vaḳārı olmayaydı. Pes

¹⁹¹ şanmak : dilemek, istemek.

gerek ki bunların vücūduna şükr ideler ve şöyle bileler ki bunlar Allāhu Te‘ālānuñ vedāyi‘idür, bunlara envā‘-i rıfķ ve müdārā ve luṭuf idüb istiḥdām ideler zīrā bunlar dahī melūl ve süst olub a‘zāları ḳalır ve dā‘iye ve hācāt bunlarda dahī mevcūd olur. Pes bunların ḥaḳķında inṣāf ve ‘adl ri‘āyet ḳılmaḳ gerek.

Ve ḥadem tutmağın şartı budur ki tecrube idüb aḥvāline muṭtali‘ olduğdan soñra veyā firāset ile key nazar ḳılmaḳdan soñra tutalar ve muḥtelif [51a] şüretlu ādemden iḥtirāz ideler ki ekser budur ki ḥulķ ḥilķata tābi‘ olur ve Fūrs mesellerinde gelmişdür ki eyü nesne zişt şüretlūden ba‘d, ve ḥadıṣ gelmişdür ki: ‘uṭlubū’l-ḥayra ‘inde ḥisāni’l-vucūh’,¹⁹³ ve a‘verden ve a‘rac ve ebrasdan¹⁹⁴ ve bunların mislinden ictināb itmek gerek. Ve şol ki ḥayalu ve ḳalılı’l-‘aḳl ola yiğrekdür şundan ki zīrek ve bī şerm ola zīrā ki ḥayā bu bābda cemī‘-i ḥaṣletden yiğrekdür. Ve gerek ki ḥademuñ ḥatırına şöyle muḳarrer ḳılalar ki ḥiç ayrılacaḳ ve terk idilecek değül tā ki şefķat ve meḥabbetle ḥidmet ḳıla zīrā o bunuñ ḥilāfını bilecek veya her günah için ānı ayırub ırāḳ itdüklerin bilicek kendüyi [51b] ol ḥidmetde ri‘āyet ve yolını geçici bilür. Ve gerek ki bunların me‘akil ve meşāribi ve melābisi bābında ihmāl ve iḥlāl ḳılmaya belki cemī‘-i mālā-būdinden ānı muḳaddem tuta ve ba‘zı vaḳit anların rāḥatı için ta‘yīn ḳıla ve te’dīblerin bi-ḥasebi cināyet ḳıla ve ‘afv şartın bi’l-küllīye sedd itmeye. Ve eğer tevbeden soñra mürāca‘at ḳılursa ‘uḳūbet ede ammā

¹⁹²“Başarıyı veren Allah’tır.”

¹⁹³ “iyiyi güzel yüzlülerin yanında arayın.”

¹⁹⁴ a‘ver: tekgözlü, a‘rac: topal, ebraş: vucutta beyaz lekeler bırakan bir cilt hastalığı olan kimse.

şalâhından ümîd kaç-ıtmeye ve eğer ısrar iderse tizcek nefy ide ve ibâd ide tâ ki ânuñ fesâdı ayruk hâdime sirâyet kılmaya. Ve kul âzâd hâdimden yiğrekdür.

Ammâ eşnâf-i hadem; ‘Arab nuṭk ve zîrekliğe mevşûf olur, ammmâ câfî ve şehvânî [52a] olur ve ‘Acem ‘aql ve nezâfet ile mevşûfdur, ammmâ muhîl ve harîş olur, ve Rûm vefâ ve emânet ve şefkat ve kifâyet ile mevşûfdur ammmâ bahîl ve leîm olur, ve Hind kuvvet-i hiss ve hâds ve fehm ile mevşûfdur ammmâ mütekebbir ve bed-niyyet ve mekkâr olur, ve Türk şecâat ve hîdmet ve hüsn-i manzar ile mevşûfdur, ammmâ gaddâr ve kâsiyü’l-ḳalb olur, ‘va Allāhu’l-hādî ilā a’ş-şavāb’¹⁹⁵.

Ammâ şınîf-i sâni; siyâset-i müdündür, ve ol müstemildür üç faşl;

Faşl-i Evvel : İnsânun temeddüne ihtiyacın beyân ider. Yukarı geçdi ki her mevcûduñ kemâli vardır ba’zısının kemâli bi’z-zâtdur ecrâm-i semâvî gibi ve ba’zısının kemâli [52b] vücûdundan müte’ahhirdür. Pes nesnenün ki, kemâli vücûdundan müte’ahhir ola elbette aña nokşândan kemâle hareket gerek ve ol hareket bî-ma’ûnet-i esbâb olmağa yaramaz. Pes nev’-i insânî ki eşref-i mevcûdât-i ‘âlemdür kendü nev’inün oahî ayruk envâ’un ma’ûnetine muhtâc ola ammmâ ayruk envâ’a ihtiyacı zâhirdür bu makâmda ânuñ beyânı lâzım deġül. Ve ammmâ kendü nev’ine ihtiyacı budur ki eġer her kişı kendü ġıdâsı ve libâsı ve meskeni ve silâhı tertîbine meşġul olsaydı her şan’atı ‘alâ-haddihi öğrenüb tamâm ideydi tâ âlât-i zirâat ve haşad ve taġn ve ‘acun müheyyâ kılaydı.

¹⁹⁵ “Doġruya ileten Allahtır.”

Pes bu eşğalde ānuñ ömrü [53a] ğıda hāşıl idince ğıdāsuz fānı olaydı ve bu ma'nıdır ki aḥbārda dirler ki Ādem 'aleyhisselām çünki dünyāya geldi ve ğıda taleb itdi biñ şan'at işledi tā ki etmek bişdi ve biñ birinci şan'at oldı ki şovutdu, yedi. Pes ihtilāf-i şanāyi' ḥikmetu'-l-İlahdur ki her birini bir işe meşğul kıldı ve her birini kendü işine hoşnūd kıldı ve çünki vücūd-i nev' mu'āvinsüz müyesser deĝül ve mu'āvenet dahī ictimā'suz muḥāldür.

Pes nev'i insānı bi't-ṭab' ictimā'a muḥtāc ola ve bu nev' ihtiyācına temeddün dirler iştikāķı medīnedendür ve medīne her mevzi' dūr ki ḥalk anda cem' olub envā-i şinā'at ile [53b] birbirine mu'āvin olalar tā ki sebep-i ma'ıšet ola. Ve ḥükemā didüĝi ki 'al-insānu madaniyyun bi't-ṭab' murādı budur ki ve çünki eşḥaş-i insānuñ bu ictimā'da maķāşıdı muḥtelifdür kiminüñ ḥuşul-i lezzet ve kiminüñ taḥşil-i kerāmet eĝer bunları kendü ṭabı'larına qorlar ise bunlarıñla te'āvün müyesser olmaz. Zırā ki müteĝallib cem'ın kıl ve ḥidmetkār idinür, ve ḥarışi cem'-i fevāyidi kendüye ḥaşır ider; çünki irāde münāzi' ola biribirinüñ ifsādına meşğul olur. Pes bi'z-zarūre bir tedbīr gerek ki herbirisin kendü menziline ve mertebesine ve ḥaķķına kāni' kıla ve her birinüñ birisi üzerine ta'addısın ve zulmüñ def' ide ve bu tedbīre siyāset dirler. Pes bu tedbīr [54a] eĝer bir kānūn-i ḥikmet vāķi' olursa müeddi ola kemāle āña siyāset-i ilāhī dirler ve eĝer şey-i āḥar vāsıtasıyla olursa ānı izāfet kıllalar.

Ve aķsām-i siyāset envā'dur, ve bu maķāmda maṭlūb iki nev'dür biri siyāset-i ilāhī, ve ikinci siyāset-i melik ve ol oldur ki tedbīr-i cemā'at ola şol vech ile ki bunlara nizām-i umūr ḥaşıl ola şol kānūn üzerine ki

Nāmūs-i İlahī vaz' itmişdür. Pes taqdīr-i evzā'da bir şahşa ihtiyāc ola ki ilhām-i ilāhiyle ayruqlardan mümtāz ola tā ki āna münkād olalar ve ol şahşa kudemā 'ibāretinde nāmūs didiler ve ānuñ evzā'ına ve aḥkāmına nāmūs-i ilahī didiler ve muḥaddisler ve fuḳaha 'ibāretinde āna [54b] şārī' didiler ve ānuñ evzā'ına şer'at didiler. Ve taqrīr-i aḥkāmda bir şahşa [ihtiyac] ola ki te'yid-i ilāhiyle ayruqlardan mümtāz ola tā anları tekmlī kıla ve bu şahşa kudemā 'ibāretinde melik-i 'ale'l-iṭlāk dirler ve ānuñ aḥkāmına şanā'at-i melik dirler ve muḥaddisler ve fuḳahā 'ibāretinde āna imām dirler ve ānuñ fi'iline imāmet dirler. Pes ma'lūm oldı ki, her kārnda ve her zamanda bir müdebbire ihtiyāc varmış ki ānuñ vilāyet-i taşarrufu ola cemī'e-i cüz'ıyyātda ve bi-ḥasebi nāmūs ikāmet-i merāsım ve tekālīf kıla.

Ve çünki te'līf-i ehl-i 'ālem uşbunuñ üzerine muḳarrer olmuş ola şunlar ki bu te'līfden taşra olalar ve vahdet ve infirād ihtiyār kılalar faẓīletden [55a] bi-naşīb olalar zırā ki ebnā-i nev'ıñ mu'āvenetinden i'rāz idüb 'uzlet ihtiyār kılmak bunlara ihtiyāc var iken cevı ve zulmü maḥẓ ola ve çünki 'uzlet ve vahşet sebebiyle şol rezāyıl ki bunlaruñ ṭabī'atında bi'l-kuvve mevcūddur zuhūra gelmez. Pes şol kimseler ki kâşıru'n-naẓardur bunları ehl-i faẓāyıl şanub itikād kılurlar bu tevehhüm ḥaṭādur, zırā 'ıffet ol değül ki terk-i şehvet-i baṭn ve ferc kılalar bi'l-küllıye belki şoldur ki her nesnenüñ ḥudūdun ve ḥuḳūkun şaklaya ve ifrāt ve tefrītten ictināb kıla ve 'adalet ol değül ki görünmeyen ādeme zulm itmeyeler belki ḥalkıla ma'an inşāf kâ'idesi üzerine ola. Ve illā [55b] bir kimse ki, ḥalk arasında muhteliṭ olmaya saḥāvet andan nice şadır ola? Ve ya hevl-nāk ve ḥaṭarlu

yirlere düşmese ānuñ şecā'ati neden ma'lūm ola? Ve çün bir müştehā şüret görmeye eser-i ıffet nede zāhir ola? Ve eğer te'emmül kılsalar bu tā'ife'i cemādāta ve emvāta teşbīh kıllalar ehl-i fazīlete teşbīh kılmayalar; "va-Allāhu a'lam."¹⁹⁶

Faṣl-i Sānı; Siyāset-i melik ve ādāb-i muluk beyān ider. Bilgil ki, siyāset iki kısmıdır; birisi siyāset-i fāzıla ve ānā imāmet dirler ve ol siyāset cem'i siyāsātıdır ve ğaraż andan tekmīl-i hālk ve neyl-i sa'ādetdur¹⁹⁷. Ve ikinci siyāset-i nākışadır ve ānā tağallub dirler ve ğaraż andan istib'ād-i hālk ve neyl-i şakāvet [56a] ve mezemmetdür. Ve şāhib-i siyāset-i fāzıla ki, imāmdur temessük kıllur 'adālet ile ve re'āyayı dostlar menzilesinde görür ve şehir ve vilāyeti envā-i hayrāt ile doldurur ve kendüyi mālīk-i şehvāt kıllur. Ve müteğallib temessük kıllur cevır ile ve ra'ıyyeti ḥadem ve 'abīd meşābesinde kıllur ve şehir ve vilāyeti şurūr-i 'āmmeyile doldurur ve kendüyi memlūk-i şehvāt kıllur.

Ve hayrāt-i 'āmmemenn ve sükündür ve birbiriyle meveddetdür ve 'adl ve lutf ve vefā ve bunların emsālīdür ve şurūr-i 'āmmemenn ḥavf ve ızdırāb ve tenāzu' ve cevır ve 'unf ve ğadr ve hıyānet ve bunların emsālīdür. Ve hālk bu iki [56b] ḥālde dahī mulūke nāzar kıllurlar ve bunların sıretine iktidā iderler ve bundandır ki dirler; 'a'n-nāsu 'ala dīni mulūkihim, va'n-nāsu bi-zamānihim eşbehe minhum bi-ābāihim'.¹⁹⁸

Bilgil ki tālib-i memleket gerekdür ki yedi ḥaşlet cem' eyleye; birisi übüvvet ki mūcib-i maḥabbetdür, ve hālk gözüne meḥabbetdür

¹⁹⁶ "En doğrusunu bilen Allah'tır."

āsanlıgıla, ikinci ʿuluvv-i himmetdür ki tehziḡ-i kuvvet-i nefsanıyle ve taʿdıl-i gāzab ve kalʿ-i şehvet ile hāşıl olur, ve üçüncü metānet-i reydür ki nazar-i dakıḡ ve fikr-i şahıḡ ile ve tecārüb ile hāşıl olur, ve dördüncü ʿazımet-i tamām ki aña ʿazmüʿr-ricāl ve ʿazmüʿl-mulūk dirler, ve bu faẓilet sebāt ile ve rey-i şahıḡ ile hāşıl olur [57a] ve meliklerüñ ahlākında bundan yiğrek yokdur.

Hikāyet ; Meʾmün Halıfeden ki aña kil yimek arzusu zāhir oldu, ve ānuñ ziyānı ānuñ cisminde gālib oldu. Ve bu marazuñ ʿilacında eṡıbbā müctemiʿ olub çendān ki muʿalece kıldılar eṡeri zāhir olmadı cemʿi bunun endişesindeydi. Nāgāh nedımlerinden birisi gelüb bu hāli müşāhede kılub didi ki; ‘Ya amıraʿl-muʾminın fa-ayna ʿazmatun min ʿazamātiʿl-mulūk’¹⁹⁹. Pes Meʾmün eṡıbbāya didi ki; ‘benüm muʿalecemden fariğ oluñ ki ol hāle ben dahı ʿavdet itmezem’ didi.

Ve beşinci şedāyide şabr itmek ve talebde mülāzım olmaḡ bı-melalet [57b] ve altıncı gına ve şervetdür, ve yedinci aʿvān-i şāliḡdür.

Bilgil ki tedbır-i hıfz-i devlet iki nesneyile olur; birisi teʿellüf-i aşdıḡā, ve birisi tenāzuʿ-i aʿdā;

Hukemādan hikāyetdür ki çün İskender memleket-i Dārāʿya galebe kıldı ʿAcem tayifesin katı çok ve yaraḡlı ve müttefiḡ buldı, ve hem bu tayife kāʿide-i diyānetden ve maʿdiletten hāric idi. Pes havf itdi ki bunlar ittifaḡ idüb Dārānuñ intikāmıñ kaşdideler fesāda meşḡul olalar deyü bu işde müteḡayyir oldu. Hakım Aristatālisʿe meşveret kıldı. Aristatālis didi

¹⁹⁹ saʿātdur yazılmış.

ki; ‘bunların āra ve tedbirin müteferriķ kıl tā birbiriyle meşğul olalar, sen bunlardan ferāğat ve selāmet [58a] bulasın’. Pes İskender dahı her yirün ve her tayifenün beğlerin yerlü yerine dikdi ol ‘ahidden tā Erdeşir ‘ahdine değın ‘Acem tayifesi ittifaķ idemediler ki İskender’e zafer bulalar.

Pes pādışāha vācibdür ki ra’iyyet hāline nazar kıla ve kavān-in ma’dileti hıfz ide zırā ki kıvām-i memleket ‘adliledür. Ve şart-i evvel ma’diletde oldur ki cem’-i eşnāf-i halkı mütekāfı tuta ya’ni birbirinden terciħ ve ziyāde kılmaya belki aralarında itidāl ri’āyet kıla nice ki emzice-i murtedile ‘anaşır-i erba’a tekāfüiyle hāşıl olur. Meselā evvel ehl-i kalem ki ‘ulemā ve fuķahā ve kızāt [58b] ve küttāb ve hussāb ve mühendisler ve müneccimler ve tabıbler ve şā’irler gibi ki kıvām-i dīn ve dünyā bunların vücūduyladır, ve bunlar su meşābesindedür tabāyi’-i erba’ada. Ve ikinci ehl-i silāh ve mücāhidler ve gāziler ve ehl-i şecāat ve a’vān-i devlet ki nizām-i ‘ālem bunların tavassuıyladır, ve bunlar od meşābesindedür tabāyi’-i erba’ada. Ve üçünci ehl-i mu‘āmele ve tüccār ve ehl-i şanāat ve hıref ve cubāt-i harac ve bunlar hava meşābesindedür tabāyi’de. Ve dördünci ehl-i zer ve harsdur ki aqvāt-i halk bunlarsuz müte‘azzirdür ve bunlar toprak meşābesindedür tabāyi’de şöyle ki ‘anaşırđan birisi bāķı ‘anaşır [59a] üzerine galebe kılırsa inħirāf-i mizāc ve inħilāl-i terkıb lāzım gelür. Hem-cūnan bu eşnāfuñ dahi birisi bāķısi üzerine galebe kılırsa emr-i ictimā’ münħarif olur ve fesād-i nev’ lāzım gelür. Ve hükemā elfāzından bu ma’nide gelmişdür ki ‘fazılatu’l-fallāħın

¹⁹⁸ “insanlar meliklerinin dinindendir, ve babalarından çok kendi zamanlarına benzerler.”

huva't-ta'āvuni bi'l-a'māl va faẓīlatu't-tuccār huva't-ta'āvuni bi'l-amvāl,
va faẓīlatu'l-mulūk huva't-ta'āvuni bi'l-ārā'i ve's-siyāsati, ve faẓīlatu'l-
ilāhiyyīn huva't-ta'āvunu bi'l-ḥikami'l-ḥaḳīḳiyyeti summa ḥum
yata'āvanūne 'alā 'imarati'l-muduni bi'l-ḥayrāti va'l-faẓāyili'.²⁰⁰

Ve şart-i s̄anī ma'diletde oldur ki ehl-i medīnenūñ eḫāline ve
aḫvāline naẓar kılalar meṣelā [59b] şol kimseler ki ḥayyirdür ikrām ve
tebcīl kılalar ve şol ki mütevassıtu'l-ḥāldür āmin tutub ḥayra tahrīz ideler
ve şunlar ki şırrırdür envā-i zecr ile te'dīb ve ıslāḥ itmek gerek ve eğer
mütecāvizu'l-ḥadd olursa şerlerin izālet itmek vācibdür. Ve ḥükemā
ih̄tilāf itmişler ki ānuñ katli cāyiz ola mı yāḥud olmaya mı? Ve ekṣerinūñ
re'yi budur ki a'zāsından şol 'uzvun ki ālāt-i şerdür eli ve ayağı ve dili gibi
keseler katline tecāsür kılmayalar. Zırā ki tahrīb-i binā'u'l-İlahdur ki Ḥaḳḳ
celle ve 'alā bunca āsār-i ḥikmeti anda izḥār kılmışdur, ve ānuñ ıslāḥı ve
cebri mümkün deǵıldür ve bu 'aḳıldan [60a] ba'iddür.

Ve üçünci şart ma'diletüñ budur ki kısmet-i ḥayrātda ḥalk arasında
tesviye ri'āyet ideler ve istiḥḳāk ve isti'dād itibār kılalar ve ḥayrāt-i
müşterek selāmetdür ve emvāl ve kerāmāt ve bunlaruñ emsālidür. Pes her
kişinūñ ki bu ḥayrātdan naşibi ve kıştı vardır ol miḳdārdan ziyāde ve
nokşān kılmak cevır ola.

Bilgi ki k̄anūn-i 'adl ri'āyetinden soñra tedbīr-i memleketde
ra'ıyyete iḥsān itmek gibi faẓilet yokdur. Ve iḥsānda aşl budur ki mā-

¹⁹⁹ "Ey müminlerin Emiri! Meliklerde bulunan kararlılık nerede?"

²⁰⁰ "Çiftçilerin erdemi işlerde yardımlaşmalarıdır, tüccarların erdemi mallarda
yardımlaşmalarıdır, kralların erdemi görüşlerde ve siyasetde yardımlaşmalarıdır,

emken hayrâtı kıdr-i vâcibden ziyâde bunlara irişdüre ve gerek ki aşhâb-i hâcetden maḥcûb olmaya. Ve gammâz sözün beyyine sözi işitmeye [60b] ve dâyim halk andan havf ve recâ içinde ola ve zâleme definde ve yollar emninde ve hıfz-i şugûrda tehâvün ve takşır kılmaya ve mücâleset ve ihtilâf-i ehl-i re'yile ve ehl-i fazl ile ola. Ve fikrin bir lahza tedbîr-i memleketden hâlî kılmaya zîrâ ki padişahuñ fikri memleket şaklamağda leşkerler kuvvetinden 'azîmdür; şöyleki eğer temettu'a ve telezzûze meşgûl olub memleket tedbîrin iğfâl iderse memlekete hâlel gele ve nizâm kalmaya. Ve gerek ki sırrın mestûr tuta ya'nî ki meşvereti şâhib-i 'aql ve şâhib-i himmet ve 'azîz-i nefis kişilerle ola za'îfû'l-'aql kişiler ile ve 'avratlar ve oğlanlar ile olmaya bunlara sırrın dimeye. [61a]

Ve gerek ki, dâyim cäsüs ile düşmân ahvâlin ve tedbîrin bile, ve düşmâna istimâlet ve taleb-i muvâfakat kılmakda cehd ide tâ haddi ki hiç mukâteleye ve muhârebeye ihtiyâc olmaya. Ve eğer ihtiyâc olursa gerek ki garazı hayr ve taleb-i dîn ola tağallub ve tefevvuk niyyet kılmaya. Ve muhârebeye ikdâm kılmaya illâ zafere vusûkdan soñra, ve çeri ve hadem ve haşem müttefikû'l-kelime olmayınca harb itmeye. Ve pâdişâh kendüsi muhârebeye cür'et itmeye ve tedbîr-i leşker için bir kimse ihtiyâr kıla ki üç nesneyile mevşûf ola; evvel oldur ki şüccâ ve bahâdur ola ve bu şîfat ile tamâm şöhret tutmuş ola, ve ikinci oldur ki re'y ve tedbîrle [61b] meşhûr ola ve envâ-i ḥiyel ve hida' bile, ve üçüncü oldur ki çok mümâreset kılmış ola hurûbda ve şâhib-i tecârüb ola. Erdeşir dimiş ki

ilahiyatçıların erdemi gerçek bilgilere ulaşılmasında yardımlaşmalarıdır. Sonra onların

‘şundaki ‘aşā kifāyet ide tāziyāne urmayalar, ve şundaki tāziyāne kifāyet ide şimşır isti‘māl kılmayalar’. Ve dimişler ki ribh-i tüccār itibār kılmak gerek şöyle ki silah ve ālāt ve ‘asker şakınmakda cehdi tamām kılmak gerek tā ziyāde fayda bulamayınca ikdām itmemek gerek. Ve harb yerine nazar itmek gerek şöyle ki çeri duracak yer muhkem ola ve muhārebeye muvāfık ola ve hisār ve hendek isti‘māl kılmaya illā meğer ki zarūret ola zīrā bu nesneler mücibdür düşman tasallutun ve düşmanı [62a] hākīr ve az görmemek gerek ve tamām ‘udde ve yarağ kılmak gerek ve çünki düşmana zafer bula tedbiri terk itmemek gerek ve esiri diri tutmağa meh-mā-emken say idüb öldürmemek gerek zīrā esir kılmağın fāyideleri çokdur ve zaferden sonra katle emr itmeye, belki ‘afv ide zīrā ki düşman zaferden sonra memālik ve re‘āyā meşābesindedür.

Hikāyetdür ki; Aristatālis’e haber irişdi ki İskender bir şehre zafer bulduğundan sonra üzerlerinden kılıç götürmedi didiler Aristatālis ‘ıtab yazdı ki; ‘eğer düşmana zaferden ilerü ‘afv itmekde ma‘zūrisek zaferden sonra ne ‘özüñ vardur ki elüñ altındağıyi öldürürsin?’ didi [62b] ve ‘afv itmekde mülük evlādur ğayrinden zīrā ki ‘afv ba‘de’l-ķudret görklü oldu, didi.

Faṣl-i Ṣālis; siyāset ve ādāb-i ittibā‘-i mülük beyān ider . Bilgil ki ‘amme-i halk mülük ve ru‘esā ile mu‘āşeret kılmak şöyle gerek ki bunlara naṣīhat ve gönülden hevā-dārlık ide bunların maḥāmidinden ve setr-i ‘uyubundan ğāyet-i cehd kıla ve bunların evāmirinde ve nevāhisinde

hepsi şehirlerin erdemlerle ve iyiliklerle imar edilmesi hususunda yardımlaşırılar.”

ı̇tbet-i ḣaḫır ile ve inṣirāḫ-i ṣadr ile imtisāl gōstere kerāhet ve inkıbāz
gōstermeye ve bunların iḫtiṣāmın ve heybetin ṣaklamakda mubālaḡa kıla
ve bunlara bir ḫāl ve melālet ʿarız olsa cānın ve mālın dirīḡ itmeye ve ṣol
kimse ki mülūk ḫıdmetin itmemiṣ ola [63a] evlā oldur ki bunlara ḡurb-i
ṭaleb itmeye zırā ki sultān ṣoḫbetin oda girmeḡe ve aṣlan ile küstāḫlık
itmeḡe teşbih itmişler ve her kimsenün ki bunlarınla maʿrifeti ola ve
bunların ḡurbında ve civārında ola ʿömr-i maʿiṣetinde ve temettüʿunda
lezzeti olmaya. Ve ammā ṣol kiṣi ki bunların ḫıdmetine meṣḡul ola ṭarīḡi
oldur ki her ne işde ki taʿyīn kılmışlar ola ol işde mülāzım ve mücidd ola
ve cehd kıla ki her ne vakit ṭaleb iderse ḡāyib olmaya ḫāzır buluna. Ammā
ṣol mülāzemet ve ḫuṣūr ki melālete müeddī ola andan iḫtirāz kıla ve her
ne ki maḫdūmdan ṣadır ola ḫādim ānı medḡ ide [63b] ṣöyle ki her işün
bir vech-i cemīlī olur. Pes ol vech ḫavāle kıla ve eḡer kendü maḫdū
munun işi ve meṣāliḫi āña müfevveṣ olmuṣ ise ṣöyle ki ānün vezīri veya
kethudāsı olsa ṭarīḡ oldur ki her maṣlaḫat ki ānün reʿyi ḫilāfındadır ve
mutaṣammın-i fesāddur ānı defʿ etmek lutf ve tedbīr ṭarīḡıyla gerekdür emr
ve nehy vechiyle itmemek gerek. Zırā mülūki teşbih etmişler ṣol daḡ
üstünden dökilen sel ki ānı bir kimse bir defʿile meyl itdürmek dilese
helāk olur ammā evvel bir ṭarīḡ ve medār ile telatṭuf kılub bir ṭarafın
ḫāṣāk ile sedd itse bir ṭarafına daḡı hem çāre kıla ve tedric ile evḡāt-i
[64a] ḫalvetde ve muvānesetde geḡenlerin emṣālin ve ḫikāyātın ve laṭif
ḫılelerin naḡl idüb beyān kıla ve kitmān-i sırrında mā-emken cehd ide ve
bilmek gerek ki mülūkuḡ himmetleri vardur ki ānün ile münferid
olmuşlardur. Ve ol oldur ki ol himmet ile cemīʿ-i ḫalkdan istiḫdām ve

ta'abbud isderler ve kendüler ol işde ve sayir umürda muşib bilürler ve bunun sebebi oldur ki halkın bunlara medhi çok olur ve her ne ki işlerler ise ve ne re'y ve tedbir kılurlarsa şavāb ve müstaḥsen görürler ve bunlardan her ne cürm şadır olursa bunlara havāle kılmaya eğerci ki [64b] bunlarıñla gāyet-i inbisāṭı dahi olursa ve eğer kendüyle ānuñ arasında bir ḥāl vāқи' olsa ki ānuñ kubbı ikisinden birisine 'āyid olsa cehd ide ol kubbı kendüye rāci' kıla anı tenzih ide fi'l-cümle şol nesne ki maḥdūm katında mekrūh ve mezmūm ola anuñ ri'āyetinde nazar dirig kılmaya ve gerekdür ki mülūk ḥıdmetinde olan bunlardan cezḇ-i menāfi'de telaṭṭuf-i 'azīm kıla elbette suāl ve ilḥāḥ itmeye ve ṭama' ve hırş göstermeye ve gerekdür ki mülūk ve ruesaḍan esbāb-i menāfi' taleb olına nefsi menāfi' taleb olunmaya ve bu sözün ḥaşılı budur ki menfa'ati maḥdūmuna taleb kıla [65a] maḥdūmundan taleb kılmaya zira ki ululardan fāyide tutandan melūl olurlar ve bunlara fāyide ideni 'aziz görürler ve eğer maḥdūmdan 'ıtāb ya saḥaṭ²⁰¹ görürse andan şikāyet kılmaya ve 'adāvet ve kin gönlünde tutmaya belki cehd ide ānuñ gönlünden 'ıtābın zāyil kıla her ne vech ile olursa.

'Ādāb-i İbni'l-Mukni'de²⁰² zikr itmiş ki 'eğer sultān seni kardaşın idinürse sen ānı ḥüdaṇendigār bil ve ne kadar ki seni yakın iderse sen ānuñ ta'zīminde ziyāde kıl ve eğer katında key menzilet ve mertebe bulursañ mütevātir temellūk ve tazarru' kıla ki ol vaḥşet ve yadlık 'alāmetidir meğer halk [65b] arasında ola ki ol vaḳt lā-büddür ve mülūke

²⁰¹ saḥaṭ , suḥuṭ ,suḥṭ : a. kızgınlık, memnuniyetsizlik.

dimemek gerek ki benüm senün üzerinde hıkkum ve sâbika-i hıdmetüm vardur bil ki geçen hıkkı ki, iştigāl sebebiyle pâdişahuñ hâtırından gitmişdür bir hıdmet ile ki ol hıkkı hâtırına bıraka say ve cehd ide.

Bilgil ki müluk hıdmetinde vizâretten müşkil hıdmet yokdur zırâ vezir mertebesine râğib çok olur ve ânuñ hussâdı sultânıñ dostları olur ki cemî-i menâzilde müşâhib ve mülâzım olurlar ve dâyimâ ânuñ mansıbında tâma idiciler fırsat gözleyüb hazır olmuşlardır ve bu mertebede olanıñ silâhı ve kuvveti istikâmetdür sirran ve cehran²⁰³. Ve gerek ki bir hasû duñ [66a] veya gammâzuñ mekrine vâkıf olursa zâhirde şöyle gösdere kendüyi ki hiç ol nesneden bâki yokdur. Ve anlara melik hızurunda hışm ve kin izhâr kılmaya tâ ki anlarıñ sözi mü'ekked olmaya. İbnü'l-Muknî zıkr etmiş ki 'sultân meclisinde iki kişi birbirine sırrile söylemişler zırâ ki sayir halk arasında bu nesne mezmûmdur hıuşan mülukde bu ma'nî dahî eblağdur, ve sultân bir kişiden su'âl kılsa sen cevâb virme ki saña hıffet, ve sayıl ve mesûle istihfâfdur, ve sultân seni muğarreb kılsa hadem-i kadımden takaddümü isteme ki bu ahlâk-i süfehâdandır.

Âdâb-i İbnü'l-Muknî'de zıkr itmiş ki 'şerâyi-i [66b] hıdmet-i müluk riyâzet-i nefsdür her mekrûha ve bunlara muvâfaqat kılmak kendü re'iyine muhâlefet kılmagıla ve cemî-i umuru bunlarıñ dileğince muğarrer kılmakdur, ve bunlarıñ sırrını örtmek ve rızaları talebinde say ve cehd

²⁰² İbni Mukaffa'nın *Adab-i Kebir*'i, kr. Tusi, *Nasirean Ethics*, 240.

²⁰³ gizli ve aşkar.

itmek ve kavillerin ve re'yelerin taşdıķ ve taḥsīn itmek ve me'ünetlerin taḥammül kılub kendü me'ünetin bunlardan taḥfif kılmakdur.

Kısm-i Sānī : Naşāyiḥ ve ḥikāyāt ve vaşāyādur, ve ol müştemildür üç faşl;

Faşl-i Evvel ; naşāyiḥ-i mulūk beyān ider. Bilgil ki ey Pādīşāh-i İslām ki Allāhu Te'ālānuñ ni'am-i zāhiresi ve ni'am-i bāṭınası çokdur ki; 'va in ta'uddü ni'matallāhi lā tuḥşühā',²⁰⁴ ve a'zam-i ni'am ve ecell-i [67a] sa'ādāt ni'met-i İmāndur ki ni'met-i müebbede ve sa'adet-i muḥallededür. Pes Allāhu Te'ālānuñ ni'meti muḳābelesinde şükr vācibdür, ve şükr-i imān budur ki āña a'māl-i şāliḥa muḳārin ola zīrā Qur'an'da her ne maḳamda ki İmān zıkr olundu 'amel-i şāliḥ muḳārin zıkr olundu. Ve 'amel iki kısmındur; birisi 'mā baynaka va baynallāhi' dūr,²⁰⁵ ve ol edā-yi ferāyız ve tecennübü 'ani'l-meḥārimdür. Ve ikinci 'mā baynaka va bayna'l-halk' dur²⁰⁶. Ve ol halk arasında 'adl ve keff-i zulmdür.

Bilgil ki 'adl merātib üzerinedür;

mertebe-i ulā oldur ki ba'de ni'meti'l-imān celāyil-i ni'amda ni'met-i cesīme ve kerāmet-i [67b] 'azīme ni'met-i velāyetdür. Kim ki ānuñ ḥaḳḳın iḳāmet iderse sa'adet-i ebediyye ve kerāmet-i sermediyyeye vāşıl olur. Ve kim ki ānuñ iḳāmetinde tehāvün ve taḳşır kılursa mertebe-i

²⁰⁴ "İbrahim, 34. "Allahın nimetlerini saysanız onu bitiremezsiniz."

²⁰⁵ "seninle Allah arasındaki"

²⁰⁶ "seninle halk arasındaki"

şakāvete ki küfürdür qarīb olur. "al-‘ayāzu b’i-llah".²⁰⁷ Ve vilāyetüñ ‘ıẓam-i kadrine delil Rasūlullah kavlidür ki; ‘adlu’s-sultāni yavman vāhidan hayrun min ‘ibadati sab‘ine sanatan’, ve k̄ala ‘aleyhi’s-selām; ‘kullu şalātin yuşallihā’s-sultāna’l-‘ādilu tu‘ādilu sab‘ine alfa şalātin’²⁰⁸. Ve vilāyetin haṭarın daḥī hem ‘azımdür ve anuñ delili hem kavlı-i Resu ldur; "man ḥakama bayna işnayni faḫalama fala‘natullahi ‘ala’z-zālimin", ve kavluḥū ‘a[leyhi’s-sela]m. "vaylun li’l-umarā vaylun li’l-gurabā [68a] vaylun li’l-‘avāniyya, ve k̄ala ‘a[leyhi’s-sela]m. yutī bi’l-vulāti yavma’l- kıyāmati fa-ya‘kūlu’l-llahu ta‘ālā antum ru‘ātu ḥalīkatī ve ḥazanati ve mamlakatī fī arzī şumma ya‘kūlu li-aḥadihim lima zararba ‘ibādī favka’l- ḥaddi’l-lazī amartu fa-ya‘kūlu rabbī ‘aşavka ve ḥālafūka fa-ya‘kūlu calla calāluḥ lā-yanbaḡī an yasbaḡa ḡaḏabuke ḡaḏabī şumma ya‘kūlu lilāḥar lima zararba ‘ibādī aḡalla mina’l-ḥaddi’l-lazī amartu fa-ya‘kūlu rabbī raḥımtuḥum fa-ya‘kūlu calla calāluḥu kayfa takunu arḡamu minnī ḥuẓu’l-lazī zāda vallazī naḡaşa faḡşav bihimā fī zavāyā cahannam".²⁰⁹

²⁰⁷ "Allah korusun"

²⁰⁸ "Sultanın bir günlük adaleti yetmiş senelik ibadetten hayırlıdır", ve yine o -üzerine selam olsun- dedi ki; "Adil Sultanın kıldıracağı her namaz (onun kıldırmadığı) yetmiş bin namaza denktir."

²⁰⁹ "Kim ki [konu ne olursa olsun, herhangi] iki kişi arasında hüküm verip zulmederse; Allahın laneti zalimlerin üzerine olsun." Yine o buyurdu ki; "Ümera'ya yazıklar olsun, Guraba'ya yazıklar olsun, Avaniyye'ye yazıklar olsun." Ve a.s. buyurdu ki; "Kıyamet gününde valiler getirilir, ve Allahu Teala buyurur ki; "Sizler yeryüzündeki hazinelerimin, krallığının, ve kullarımın yöneticileriydiniz". Sonra onlardan birine der ki; "Niçin kullarıma benim emrettiğim mikdardan fazla vurdun?" Cevap verir; "Yarabbi sana ve halifelerine karşı geldiler." Celle Celaluh ona derki; "Gazabının gazabımı geçmesine gerek yoktu." Sonra bir diğerine döner; "Niçin benim emrettiğimden az vurdun?" Cevap verir; "Yarabbi onlara acıdım." Celle Celaluh buyurur; "Nasıl benden daha merhametli olabilirsin? Götürün bu arttırana ve eksiltene! ikisini de cehennemin köşelerinden birine bırakın!"

Rivayetdür ‘Abdullah bin ‘Ömer’den ve ānuñ ehl-i beyti cemā’atdan ki: "Allāhu Te‘ālādan dāyimā dilerdük ki ‘Ömer’i düşümüzde göreydük".[68b] ‘Abdullah bin ‘Ömer didi ki; "oniki yıldan şöña ‘Ömer’i düşümde gördüm ki ğusl itmiş bir izāre dolanmış. Eyitdüm ki:"Yā emīre’l-müminīn! Allāhu Te‘ālāyı nice buldun? Saña kankı hasenātıñla faẓl itdi?" ‘Ömer raẓiyallāhu ‘anh didi ki: "Yā ‘Abdullah! Ben sizden mufāraķat idelden ne miķdār oldı? " Eyitdüm ki:"Oniki yıl oldı." ‘Ömer raẓiyallāhu ‘anh didi ki: "sizden mufāraķat idelden ħisābdıyidüm yaķın oldı ki, helāk olaydım eđer Allāhu Te‘ālānuñ ‘afv ve keremi değülmise". İmdi ħāl-i ‘Ömer budur ma‘a-ān ki dūnyāda ānuñ hemīn bir dırresi²¹⁰ varidi.

Hikāyet ; Rūm pādīşāhı Kayşer ‘Ömer raẓiyallāhu ‘anha ilçı gönderdi ki aĥvālın göre bile [69a] ķünkü ilçı Medīne’ye girdi Medīne ehlinden şordu ki; ‘ķanı melikiñüz?’ didiler ki; ‘bizüm melikimüz yokdur bir ħakimimüz vardur şehirden taşra gitdi’. Pes ilçı isdeyu çıķdı²¹¹ gördi ki güneşde ķum üzerinde yatmış uyur dırresüni başı altına yaşıduķ idinmiş elinden der aķar şol miķdār ki yiri ölütmüş ķünkü ānı bu ħālde gördi göñline ķorku düşdi eyitdi; ‘bir ķişinüñ ki ħālī bu ola ve cemī’-i pādīşāhlar ānuñ heybetinden ķarār ķılmaya. Pes bunun sebebi ‘adl ola Yā ‘Ömer ‘adl itdüñ uyuduñ’ didi. ‘Tanuķluk virürüm ki dīnüñüz ħaķdur, ammā ilçı olmasam müsülmān olurdum lākin yine dönem müsülmān [69b] olam’ didi gitdi.

²¹⁰ dirre: f., kamķı.

Ey Pādişāh-i İslām kısm-i evvelde zıkr olundu ki nefsi-insānuñ feżāyilinde hiç fazilet-i ‘adl gibi yokdur ve aṣl-i ‘adalet oldur ki şehvetin ve gāzabın ‘aql u dīn üzerine taslīṭ kılmaya. Pes zuhūr-i ‘adl kemāl-i ‘aḳıldan ola ve ‘adlūñ faziletine delīldür ki Reşūlullah zamān-i Anuşūrvān’da vücūda ve zuhūra geldüğüyle iftiḥār kıldı didi ki ;‘vulidtu fī zamani’l-maliki’l-‘ādil’²¹². Meliki’l-‘ādil anuñ içün didi ki ānuñ himmeti ‘imāret-i iḳlīm ve re‘āyā arasında ‘adl idi.

Hikāyet, şöyle nakl olundu ki Anuşūrvān kendüyi ḥasta bildürdi buyurdi ki eṭrāf-i memleketde bir eski kiremüt bulalar [70a] getüreler tā ki ḥükemā ānuñ marāzına ānuñıla ‘ilāc ideler. Pes cemr-i vilāyetin seyr itdiler geldiler Nuşūrvān’a didiler ki cemr-i vilāyeti yüridük bir eski kiremüt bulunmadı. Nuşūrvān feraḥ idüb şükr kıldı didi ki maḳşūdum buyidi ki bileydüm ki iḳlīmimde ḥarāb ḳanda var ki ānı ‘imāret ḳılaydum bi-ḥamdi’l-llah ki umūr-i memleket tamām oldı ve ‘imāret derece-i kemāle irdi didi.

Ve ḥükemā ve ‘uḳalā ḳavli daḥī buña delīldür ki didiler; ‘inna’d-dīna bi’l-maliki va’l-maliku bi’l-cundi va’l-cundu bi’l-mālī va’l-mālu bi-‘imārati’l-bilādi ve ‘imarati’l-bilādi bi’l-‘adli bayna’l-‘ibādi’²¹³.

Hikāyet, Hindistān pādişāhı ilçi gönderdi Anuşūrvān’a ki mülke ben evlā ve aḥaḳḳum, [70b] vilāyetūñ ḥaracın baña gönder didi. Nuşūrvān buyurdi ol ilçiyi ḳondurdılar pes ikinci gün erbāb-i devlet ve a‘yān-i

²¹¹ istemek: t., araştırmak, sormak, tahkik etmek.

²¹² “Ben adil hükümdar zamanında doğdum.”

²¹³ “Muhakkak ki, din hükümdarla, hükümdar orduyla, ordu mal ile, mal ülkenin imarıyla, ve ülkenin imarı adalet ile sağlanır.”

memleketi cem^c itdi ve buyurdi ilçiyi h  zır itdiler pes emr itdi bir   nduk get  rdiler a  dı i  inden bir   abza keber²¹⁴   ıkardı il  in   eline virdi eyitdi; ‘siz  n vil  yeti  izde bu otdan var mıdur’ didi. İl  i eyitdi; ‘biz  m vil  yetim  zde bu   okdur’ didi. Nu   rv  n eyitdi; ‘d  n imdi var hind melikine eyit ki sa  na v  cibd  r m  lk  n ‘im  ret itmek ki h  r  bdur andan   o  ra bir vil  yete   ama^c itmek ki ‘im  retd  r e  er ben  m cem  -i vil  yet  mi seyr iderlerse bunu   gibi bir dib [71a] bulunmaz e  er bulinursa ol vil  yet  n ‘  milin a  arum didi. Pes meli  e v  cibd  r ki siyer-i m  l  ku   ora ve   ar  kların bile   nu  n   zerine s  l  k ide ki anlara tec  r  b ve i  tib  r h  a  ıl olmu  dur. Ve Nu   rv  n   ol kem  l-i ‘a  l ve h  s  n-i s  ret ile m  te  kaddimler k  t  b  n o  urdi ve h  ik  yetlerine m  stem   oluridi ve anlar  n   ar  k-i hasenin ri   yet k  luridi. Pes bu zam  n p  di  a  ları a  a  k ve evl   ola ki ideler.

Hik  yet Nu   rv  n bir g  n vez  ri Yun  n’a didi ki; ‘iler   ge  en melikler s  retinden h  ber vir’ Yun  n didi ki; ‘anları     nesneyile med  h ideyim mi? y  hud iki nesneyile [71b] y  hud bir nesneyile’. Nu   rv  n didi ki; ‘    nesneyile’. Yun  n eyitdi; ‘bir s  zde ve bir i  de a  l   anlar  n yalanın bulamadum, ve anlar  n bir nesnede cehlin bulamadum, ve anları bir h  alde   azablu g  rmed  m’. Pes didi ki; ‘iki nesneyile med  h eyle’. Yun  n didi ki; ‘d  yim   h  ayır i  lemekde iverlerdi ve   er i  den d  yim   h  azer iderlerdi’. Pes didi ki; ‘bir nesneyile med  h eyle’. Yun  n eyitdi; ‘sal  tanatları ve c  r  etleri kend   nefisleri   zerine artu  dı andan ki ayru  kları   zerine’. Pes

²¹⁴ keber: a. gebre otu.

Nuşûrvân bir ke's taleb kıldı eyitdi; 'bu ke's sürür olsun ol pâdişâhlar maḥabbetine ki bizden şoñra geliserler ve bizüm tahtumuza [72a] ve tâcumuza mâlik olısarlar ve bizi añısarlar nice ki biz geçenleri añaruz'.

Mertebe-i Sāniye ; oldur ki 'ulemāya 'izzet ideler ve bunlaruñ naşāyihına müstemi' olalar ve murād şol 'ālimdür ki 'ilm mücebince 'amel kıla ānuñ naşıhatı garaż-i dünyāvī olmaya ve tālib-i cāh ve manşib olmaya.

Hikāyet; Şakıķ-i Belhī bir gün Hārūnū'r-Reşīd katına geldi Hārūnū'r-Reşīd didi ki; 'Şakıķ-i zāhid sen misin?' Şakıķ eyitdi; 'Şakıķ benüm ammā zāhid deġülüm'. Reşīd eyitdi; 'vaşıyyet kıl'. Şakıķ eyitdi; 'Allāhu Te'ālā seni Ebu Bekr-i Şıddıķ yirine ķodı senden şıdķ istedi, ve 'Ömer-i Fāruķ yirine ķodı ḥaķķ ile [72b] bātl arasında fark itmeñ istedi, ve 'Osman yirine ķodı senden ḥayā isdedi, ve 'Alī bin Ebī Tālib yirine ķodı senden 'ilm ve 'adl ve şecā'āt istedi'. Hārūnū'r-Reşīd eyitdi; 'vaşıyyetünde ziyāde kıl'. Şakıķ eyitdi; 'bilgil ki Allāhuñ bir evi vardur ki aña cehennem dirler seni aña bevvāb ķodı ve saña üç nesne virdi; beytü'l-māl, ve seyf, ve savt. Ve saña emr eyledi ki bu üçiyle 'adl idesin ķatuña muḥtāc gelürse beytü'l-māldan viresin, ve kim ki Allāhu Te'ālā emrine muḥālefet iderse savt ile te'dīb idesin ve kim ki bir nefis öldürse seyfile ķatl idesin'. Hārūn [73a] er-Reşīd eyitdi; 'ziyāde kıl'. Eyitdi; 'senüñ meşelüñ şu biñārı gibidür ve sāyir 'ulemā meşeli dolablar gibidür, kaçan biñār bulanuķ olsa dolab şāfı olduġı fāyide kılmaz didi'.

Hikāyet ; Hārūnū'r-Reşīd Abbas ile bir gice Fuḫayl bin 'Iyāz ziyāretine çıkdılar, çünki ķapusına irişdiler işitdiler ki bu āyeti okur: 'am

hasiba'l-lazîna'c-taraḥu's-sayyi'āti a'n-nac'alahum ka'l-lazîna āmanū ve
‘amilu's-ṣāliḥāti'²¹⁵, ma'nî-yi āyet budur ki; ‘şunlar ki günāhlar kesb
iderler mezmûm ‘ameller işlerler şanurlar mı ki āhiretde anları
mü'minlerle berāber idevüz ki ‘amel-i ṣāliḥ kılurlar [73b] ve ḥayrāt kesb
iderler' ya'nî berāber kılmazuz. Hārūnūr-Reşīd eyitdi eğer va'z için
geldükse bu bize va'z-i kāfīdür. Pes ‘Abbas emr itdi ki; ‘Fuḫayluñ
ḳapusın ḳaḳa. ‘Abbas ḳapusın urdı aç ḳapuyı emīrū'l-mü'minīn geldi didi.
Fuḫayl eyitdi ‘emīru'l-mü'minīn benüm ḳatūmda neyler'. ‘Abbas eyitdi
‘emīru'l-mü'minīne iṭā'at ḳıl aç ḳapuyı' didi. Pes çerāğ yanardı
söyündürdü dāḥi ḳapuyı açdı Reşīd girdi evi ḳolanurdu ki Fuḫaylı ziyāret
ideydi ḳünkü eli eline erişdi eyitdi veyl bu nāzūk ele eğer cehennem
odından ḳurtılmaz ise ve didi ki yā emīre'l-mü'minīn yaraḳlan Allāhu
Te'ālā cevābına ki seni [74a] mevḳıfde her bir ḥaşm ile ṭururub 'adl ve
inṣāf isdese gerek Hārūnū'r-Reşīd ḳoḳ ağladı, ‘Abbas didi ki; ‘mehlen yā
Fuḫayl emīrū'l-mü'minīni öldürdüñ'. Fuḫayl eyitdi; ‘Yā Hāmān
ḳavmuñıla sen öldürdüñ'. Ānı didi Reşīd eyitdi; ‘Yā ‘Abbas seni Hāmān
ḳılduḡı benī Firāvn ḳılduḡıdur' didi. Pes Reşīd biñ dinar ḳıḳardı ve didi ki
al şunı vech-i ḥelāldendür anam mihrinden ve mīrāsındandur. Fuḫayl
eyitdi ben saña emr iderüm ki Ḥālīḳuña dön elüñdekiden elüñ götür. Pes
Reşīd ḳıḳdı gitdi.

Mertebe-i Ṣāliḥe ; oldur ki pādīşāḥ kendü zulmi define [74b]
ḳānī' olmaya belki nuvvāb ve ‘ummāl ve ḥadem zulmine dāḥi rāzı olmaya

²¹⁵ “Casiye, 21. Yoksa o kötülükleri yapıp duran kimseler, kendilerini o iman edip salih

ki anlaruñ zılmı dāhi pādīşāhdan şorılır, Tevrātda mezkūrdur ki her melik ki ʿummālinüñ zulmin bile sükūt ide ol zılm añā mensüb ola.

Hikāyet ; ʿÖmer bin ʿAbdü'l-ʿAzīziñ bir kulu varidi, beytü'l-māl üzerine hāzinedār idi. Ve ʿÖmerüñ üç kızı var idi, ʿarefe gün ataları kıtına geldiler eyitdiler; ʿey ata bugün bayramdur, reʿāyā ʿavratları ve kızları bize ʿid kıtlulayugelürler bizi ʿuryān görürler. İmdi ekalli birer akçe kıftan idiver giyelüm' deyu ağladılar. ʿÖmerüñ gönli dār ol hāzinedār kulin okıdı, eyitdi; 'baña bir aylık selef tonlugumdan [75a] vir ' didi. Hāzin eyitdi 'beytü'l-māl-i müsliiminden bir aylık selef alursın bir aylık ʿömrüñ varıduğın bilürsen al' didi. ʿÖmer mütehayyir oldı eyitdi; ʿey gulām eyu didiñ 'bāraka Allāhu leke''²¹⁶, andan kızlarına didi ki varuñ gönlüñüz dileğın terk idüñ ki kimse cennete girmez illā meşakķat ile. Pes ümerā-yi ʿādil sıreti buyidi ve hademleri ve havāşlıeri kendüler kıāidesi üzerine olur idi.

Hikāyet İsmā'il bin Aħmed ki Hırasān pādīşāhıydı, bir gün Hiriyeye vardı kıondı. Her şehre ki gireydi yasāğı ol idi ki çerı rāıyyete zahmet kıılmasun deyu nidā kıılurlar idi. Nāgāh hademden [75b] birisi vardı bir bostān içine girdi bir kıavun üzdi yidi. Pādīşāha geldiler şikāyet itdiler, buyurdı ol şahşı hāzır itdiler melik eyitdi nidāyı işitmedüñ mi? İşitdüm didi. [Melik eyitdi: 'pes niçün rāıyyete zılm itdün?' eyitdi: 'haķā

ameller yapan kimseler gibi yapacağız mı sandılar?"

²¹⁶ "Allah seni mubarek kıılsın."

kıldum.’]²¹⁷ Melik eyitdi: ‘senüñ haṭāñ içün ben oda girmeğe kudretüm yokdur’ didi. Pes buyurdi elin kesdiler.

Bilgil ey pādīṣāh-i İslām ki meşhūr ve mütevātirdür ki ‘Ömer bin Haṭṭabuñ ‘adli ve siyāseti şol mertebeye irişmişdi ki oğlına iḳāmeti hadd kıldı, şöyle ki oğlu ol ḥadden öldi, ve kaçan ki ‘ummālin bir ‘amele göndereydi eydürdi ki; ‘Ālāt [76a] ve esliḥañuz kendü erzākuñuzdan aluñ müslümanlara elüñüz uzatmañ dirdi. Buzurcimihir’den şordılar ki pādīṣāhların ḳanḳısı haṭarlu ve heybetlü ve ‘izzetlüdür? Eyitdi; ‘şol ki eyüler andan emīn olalar ve suçlular andan ḳorḳalar’. Pes pādīṣāh gerek ki şāhib-i siyāset ve meḥābetlü ola huşuşan ki ibtidā-i fetih iḳlīmde ol vilāyetüñ nüvvābı ve ‘ummālī ve re‘āyāsı evvel (ol ?) nazar ile görüb dāyimā havf içinde olurlar ve iḳlīm emn ve rāḥat içinde olur.

Hikāyet ; Ebu Süfyān bin Ḥarbuñ bir oğlu varidi aña Ziyād ibni Ebīhi dirlerdi, zirā ki eyyām-i cāhiliyyede doğdıydı Ebu Süfyān [76b] anı nefy idüb oğlum değül didi. Çünkü Mu‘āviye bu işi bildi Ziyādı ḳatına ilette ‘Irāḳ iḳlīmın aña virdi. Çünkü ‘Irāḳ iḳlīmine girdi gördü ki halkı ḳatı fesād ehli uğurluk ve tarrārlik çok iderler. Pes Ziyād cum‘a mescidine vardı, minbere çıḳdı huṭbe oḳudı huṭbeden soñra eyitdi ki; ‘Vallāhi gice ‘ışādan soñra kim ki menzilden ve evinden taşra çıkarsa başın alurum’ didi. ‘Ḥāzır ḡāyibe bildürsün’ didi. Münādı bu ḥükmi üç gün nidā kıldı, ve dördüncü gice Ziyād sülüs-i leyl geçicek bindi şehirde yürüdi, gördi bir maḥallede bir [77a] bir a‘rabı ḳoyunun eğirib ḳurur. Ziyād şordı;

²¹⁷ Bu satır Esat Efendi (E) nüshasında yoktur.

‘bunda neylersin?’ deyü aʿrabı eyitdi; ‘yer bulamadum uşbu arada irtelunca dururum ki koyunum şatam gidem’ didi. Ziyād eyitdi; ‘bilürüm ki sen girçeksın ammā seni şalivirürsem qorqarum ki Ziyād didüğün işlemez diyeler, imdi sañā cennet yiğrekdir uşbunda durmağdan’ didi, boynın urdı. Andan yürüdi her kim ki bulduysa başın kesdi çün şabāh oldu başları getürdiler biñ biş yüz kişinüñ başı kesilmiş cemr-in şehrün kapısı üzerine dizdiler halk cemr heybet aldılar. Pes gice olıcağ yine çıkdı seyr itdi [77b] üç yüz kişinüñ dahi başın kesdi. Pes bundan soñra gice olıcağ kimse taşra çıkmadı çünki cumʿa gün oldı Ziyād minbere çıkdı eyitdi; ‘kimse dükkānın ve evin gice kilitlemesün kimün nesnesi uğurlanursa garāmeti benüm üzerüme olsun’ didi. Pes ol gice kimsenün mecālī olmadı ki dükkānın ve evin bağlaya çünki irteloldı bir şayrefi geldi eyitdi; ‘dükkānumdan dört biñ dīnārım uğurlandı’ didi. Ziyād şayrefiye malı gitdüğine and virdi malın ödedi ve eyitdi ki; ‘bu sırrı kimseye dime’. Çünki cumʿa gün oldı halk mesācide cemr oldı Ziyād minbere çıkdı eyitdi ki; [78a] ‘şayrefi dükkānından dört biñ dīnār uğurlandı cemr-i şehir cevāmiʿde hāzırdur eğer redd idersenüz malı şāhibine değmiş ola ve illā mümkün değül ki birünüzü taşra çıkaram emr iderüm cemr-uñuzı katl iderler’. Fi’l-hāl kim ki serikayıla töhmet iderlerdi hāzır kıldılar dīnārı çıkardı virdi fi’l-hāl boynın urdı. Pes şordı ki; ‘kanķı maħallede fesād artuğdur?’ Fülān maħallede didiler buyurdı ki ol maħallede bir nefis kıymetī ton asağodılar çok eyyām dırdı hiç kimse yakına varmadı. Pes Ziyāduñ qarāyibi Ziyāda didiler ki; ‘zihi hayırlı nesnedür siyāset [78b] ammā müslümanlara hiç teraħħum kılmaduñ çok halk helāk itdün’ didiler.

Ziyād eyitdi; ‘hücların²¹⁸ üç gün ilerüden etdüm kendü ‘amelleri şû mından yıgılınmadılar anlara irişen muhālefetleri şûmindandur’ didi.

Buzurcimihir’den nakl olundu ki pādīşāh gerek ki hıfz-i memleketde bir bostāncıdan āşağa olmaya ki bostāncı bostānı arasında bir ecnebī ziyānlu ot bulsa kıparup gidermeğe isti‘cāl ider tā bositān kırımasun deyü.

Su‘āl itdiler bir pādīşāhdan ki ānuñ pādīşāhlığı elinden gitmiş idi ne sebebeden devlet senden mütebeddil oldı ve memleket elüñden çıkıldı? eyitdi; [79a] ‘devlete ve kuvvete mağrūr olduğum için ve kendü rey’üme ve ‘ilmüme ve ‘aqluma mağrūr olub meşveret kılmadüğüm için ve ulu ‘amelleri kiçi ‘amillere tefvīz kıldığım için ve fırsatı ve hıleyi vaktinden geçürüb zāyi‘ itdüğüm için ve halk meşālihinde tevaqquf ve tekāsül kılub қаzā’-i hācet kılmadüğüm için.

Hikāyet; resm-i mulūk-i ‘Acem şöleyidi ki yılda bir gün eyyām-i nevrūzda re‘āyāya destūr olurdı ki pādīşāhları kıtına girelerdi, ve münādı üç gün nida kılurdı ki fülān gün hāzır oluñ kimüñ şikāyeti ve maşlahatı [79b] varısa hālin ‘arza kılsun ve kim ki pādīşāhdan müte’ellim oldıysa beyān itsün tā ki irzā kıla deyü. Pes kaçan ki ol gün ola münādı pādīşāh kıpusında kırub nida kılurdı ki her ki kimseyi men‘ iderse pādīşāhı görmekten kınından bızārdur deyü. Pes ne miqdār kıızıyyeler varıse cem‘ idüb pādīşāh kıtında kırlardı ve pādīşāh herbir kıızıyyeye ferden ferdā nazar kılurdı ve mübez-i mübezān ki anlaruñ dilince

²¹⁸ hüc: a. eksiklik, ihtiyac, istek.

kāziyyü'l-kuzâtdır pādīşāh hūzūrunda otururdu eğer bu kıssalar içinde bir kıssa olsa ki pādīşāhdan müte'ellim olmuşlardır pādīşāh dirdi ki; [80a] evvel benden bu hūkūkī hūkm idüb inşaf kıl meyl ve muhābā kılma dirdi. Pes pādīşāh hāşımıyla berāber dūrurdu. Kāzī mukābelesinde eğer hāşmuñ pādīşāh üzerinde hākkı s̄ābit olursa kāzī hūkm idüb edā iderdi, ve eğer hākkı s̄ābit olmaz ise hāşma ʿuqūbet iderlerdi, ve nidā kılurlardı ki pādīşāha ʿayb idenüñ cezāsı budur deyü. Pes kaçan ki kendü huşūmetden fāriğ olaydı serīr-i memlekete otururdu kendü cemāʿatına ve havāşşına dirdi ki ben kendü nefsüme inşaf kıldum tā ki sizden kimse zulm ve cevre tamaʿ ve cürʿet kılmaya ve her kimiñ ki hāşımı vardur rāzı itsün [80b] dirdi. Pes ol şüret üzerine mümtedd oldılar tā eyyām-i Yezdecird'e değin ki ol tağyīr kıldı mulūk-i Sāsān kavāʿidin ve halkı zulm ve ifsād itdi ahir helak oldı.

Hikāyet, ve ānuñ helāki hikāyeti baʿzı eyyāmda āña bir at geldi gāyet cevdetde ve kemālde ki anuñ gibi at hiç kimse görmemiş idi sarāy kapusından içeru girdi cemīʿ-i ehl-i ʿasker cehd idüb bu atı tutamadılar tā ki Yezdecirdüñ yakīnına geldi şuffesi önine sākin olub dūrdu Yezdecird eyitdi gidüñ bu atıñ katına gelmeñ ki bu at Tengri Teʿālā'dan baña mahşū ş hediyyedür. Pes yerinden dūrdu bu atıñ az az yelesine yapışdı [81a] yüziñ şığadı arkasına elin kōdı sākin oldı dūrdu. Pes kendü eliyle üzerine bir eyer bıraķdı kulağın çekdi çün ardına dōlandı ki kuyruğın ura şöyle depdi Yezdecirdi ki sesmedi öldi, at çıkdı kaçdı, hiç kimse bilmedi ki kandan geldi kanda gitdi. Halk eyitdi bu at bir ferīşteyidi Allāhu Teʿālā

bunu helāk itmeğe gönderdi ki bizi bunun zulminden ve cevrenden kurtara didiler, vallāhu a'lem.

Faṣl-i ṣānī; sıret-i vüzerā beyān ider. Bilgil ki pādīşāhuñ zikri refi' ve miqdārı 'ālī olur. Kaçan ki aña bir şālih ve 'ākil ve 'ādil vezir olsa şöyle ki Rasūlullah -şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem- buyurdi; [81b] 'izā arāda Allāhu bi-amīrin hayran қayyaза Allāhu la-hu vazīran şālihan nāṣiḥan in-nasiya zikrahu ve in-isti'āne bi-hi a'ānahu'²¹⁹. Zīrā ki pādīşāh tedbīr-i memleketde vezīre muhtācdur ki zabt-i umūrda aña mu'īn ve müşārik ola ve li-hāzā Rasūlullah 'izām-i ṣānı ve celālet-i qādr ile me'mūr oldu meşverete ki 've şāvirhum fi'l-emri'²²⁰ didi ve Mūsā peygamberden 'aleyhi's-selām hikāyet kılub buyurdi ki; 'vac'allī vazīran min ehlī hārūne aḥī uşdud bi-hi azrī ve aşriḥu fi-emri'²²¹. Pes peygamberler vezīrden müstağnī olmasalar sāyir halk ihtiyācī dāhi ziyāde ola.

Erdeşir'den şordılar ki pādīşāha muşāhib olmağa evlā olan [82a] kim ola didiler eyitdi; 'bir vezir ki 'ākil ve müşfik ve emīn ve şālih ola tā ki tedbīr-i memleketde ānuñla muzāheret kıla ve qalbinde her ne varısa müşāveret kıla' didi. Pes sultāna vācibdür ki vezirle mu'āmele üç nesneyile kıla; jirisi oldur ki, kaçan vezir den bir günāh şadır olsa 'uḳū betin ta'cīl kılmaya, ikinci oldur ki, vezir gānī olsa pādīşāh devletinde ānuñ malına tāmā' kılmaya, üçüncü oldur ki, vezir hakkında pādīşāh müfsid sözün diñlemeye, ve üç nesneden dāhi men' itmeye kaçan pādīşāhı

²¹⁹ "Allah bir Hükümdarın iyiliğini istediğinde ona salih ve öğüt veren, unuttuğunda hatırlatan ve yardım istediğinde yardım eden bir vezir nasib eder."

²²⁰ Ali İmran 159'dan alıntıdır; "işlerinde onlara danış"

görmek dilese men^c itmeye, ve andan sırrın şaklamaya, ve hâcet ‘arz itse men^c itmeye. Vezîr gerek ki [82b] hayra mâyil ola şerden ihtirâz kıla sultân kaçan ki eyü niyetlü ve müşfik olsa aña mu‘în ola ve kaçan hayf itse ve müşfik olmasa vezîr üzerine vâcibdür ki ânı tedric ve lûtf ile irşâd kıla tarîk-i müstakîm üzerine.

Behrâm Gür’den şordular ki pâdişâh sebât-i devletde ve karar-i memleketde kaç nesneye muhtâcdur? Eyitdi; ‘altı nesneye; vezîr-i şâlih, ve feres-i cevâd, ve seyf-i kâfi^c, ve mâl-i keşîr ki haml-i hafîf ve semen-i şatıl ola cevâhir gibi, ve cemîle ‘avrat ki münise ola’ didi.²²² İrdeşir Bâbek didi ki; ‘vezîre vâcibdür ki dindâr ola ve sâkinü’n-nefs ve şüccâ^c ve vâsi‘u’s-şadr, ve hasenü’l-vech, ve hulvü’l-keâm [83a] ola ve gerekdür ki, tecarüb ehli ola ve ‘avâkıb-i umürda mütenebbih ola’.

İmdi her vezîr ki pâdişâha muhibb, ve müşfik, ve müdebbir ola ânuñ düşmeni çok ve dostı az olur ve gerekdir ki vezîr pâdişâh için kılduğı sarı ve hizmeti ‘add idüb minnet itmeye.

Anuşürvân didi ki; ‘vezîrün şerri oldur ki pâdişâhı harb itmeğe çeke ve anı kıtâle tahrîz ide şol mevzi‘de ki kıtâl olmadan maşlahat tamam ola zirâ ki harb cemî‘i ahvâlde hazâyini hâlî kılar ve nüfus ve ervâh ifnâ ider’. Ve gerekdür ki vezîr irşâd kıla pâdişâhı ‘uluvv-i himmete ve şol nesne ki şeyn ve kubhdur men^c ide.

²²¹ Taha 29-32; “Bana ehlimden bir vezir ver kardeşim Harun’u! Onunla sırtımı pek et ve onu işimde şerik (ortak) et.”

²²² Gazali’nin *Nasihât al-Muluk* kitabında da bulunan bu öğütün altıncı unsurunu Amasi zikretmemiş: “iyi bir ahçı ki sultanın sinirleri yıprandığında pişirdiği yemeklerle onu sakinleştirir.” p. 107.

Hikāyet ; [83b] Hārūnū'r-Reşīd bir gün seyrāne bindi giderken ehl-i ʿaskerden birisinin atı düşdi Reşīd buyurdi ki at behāsı bişyüz akçe vireler vüzerādan Yahyā hāzır idi göziyle işāret itdi ki haṭadur. Çünkü nüzul kıldılar Reşīd Yahyā'dan şordı ki ne haṭa kıldum işāretile men' itdün didi. Yahyā eyitdi; 'cāyiz değül ki bir pādīşāhuñ dilinde biñden aşığa zıkr olına' didi. Reşīd eyitdi eğer bişyüz akçe virilecek maşlahat olsa ziyāde olmasa nice demek gerek? Yahyā eyitdi; 'at virsünler' demek gerek ki resm ve ʿadet üzerine virile tā ki haḫır telaffuz itmiş olmayasın.

Faṣl-i Ṣālīs ; [84a] vaşāyā-i hükemā beyān ider ve hem ḥatīm-i risāle bunun üzerine oldu.

Vaṣīyyet-i Eflāṭun ki kendü şakirdi Aristatālis'e beyān kıldı: "Ma'būdūñ bil ! Ve Ānuñ ḫaḫkın şaḫla ve hemīşe te'allūme ve ta'līme meşğül ol, himmetūñi taleb-i ʿilme şarf eyle ehl-i ʿilmi kesret-i ʿilm ile imtiḥān kıлма belki bunların ḫālīn şerden ve fesāddan ictināb kıldıklarıyla ictibār kııl ve hemīşe bīdār ol ki esbāb-i şurūr çokdur. Tengriden bir nesne isde ki ānuñ āḫiri munkāṭīʿ olmaya. Ve bilgil ki Allāhu Teʿālānuñ kıldan intikāmı kılduğı saḫt ve ʿıtab vechiyle değül belki te'dīb ve tenbīh vechiyledür. Ve nevme ve rāḫata meşğül olma [84b] illā şundan şonra ki nefsūñi üç nesnede muḫāsebe kılmış olasın birisi oldur ki te'emmül kılasın ki ol gün içinde senden haṭa olmuş mıdur, yāḫud olmamış mıdur? İkinci oldur ki te'emmül kılmış olasın ki hiç nesne kesb itdün mi yāḫud itmedün mi? Ve üçünci oldur ki te'emmül kılmış olasın ki bir işi takşırle fevt itdün mi yāḫud itmedün mi? Ve fikr eyle ki aşılma neydün ve öldüğünden şonra ne olacağşın hiç kimseye ızā' kıılma ki ʿālemūñ işi

mi'raẓ-i zevâlde ve tağayyürdedür, bed-baht ol kişidür ki 'aķıbet zıkrinden ğāfil ola ve günāhdan yıġlınmaya, sermāyeñi nefsünden taşra nesneyile idinme. Hayr işi su'lden [evvel] [85a] müsteħaķķına degür.²²³ Ve ādemüñ hıyānetin ve ħasāsetin şundan ma'lüm kııl ki bı-fāyide sözi çok söyleye ve bir nesne andan şorılmadan ħaber vire bir işi çok fıkr eyle andan [sonra] dilüñe getür, cemī'-i ħalka muħıbb ol, tız ğazāb idici olma kim ki bugün saña muhtācdur anuñ ħācetin revā itmeġi irteye koma. Bir nesneye mübtelā olana mu'āvenet kııl meġer şol kimseye ki kendü yavuz 'amelinden mübtelā olmış ola. İki ħaşmuñ dāħı sözi katuñda ma'lüm ve mefhüm olmayınca anlaruñ ħükmine mübāşeret kıılmaya. Eġer eyü 'amelde zahmet çekesin zahmet gider eyü 'amel kıalur, ve eġer günāhdan lezzet bulasın lezzet gider günāh kıalur. [85b] Şol ġüñi añ ki, saña çağırılar işitmeyesin ve ālet-i istimā'-dan ve nuţukdan mahrüm olasın ne işidesin ve ne göresin ve ne söyleyesin ve ne añabilesin. Ve ħaķıķat bil ki bir yire irişeceksin ki melik ve bende ve āzād anda müsāvı olacaķdur. Pes bunda tekebbür kıılma ve hemışe āzıġuñ müheyyā kııl ki ne bilürsin ki irtiħāl kaçandur? Ve hiç vakt kāhillik kıılma ve hiç seyyi'eyi iktisāb-i ħaseneye sermāye idinme. Ve bir feraħ zāyıl içün efzal işden i'rāz kıılma. Ĥikmetü sev ve ħükemā sözin işit, dünyā hevesin kendüñden ırak eyle ve mücerreb edeblerden ve ħikmetlerden imtinā' itme. Hiç bir işi vaktinden ileru işlemeġe şürü' [86a] itme. Çünkü bir işe şürü' idesin fehm ve başıret ile meşġul ol. Kıuvvetüñ ve kıudretüñ vaktinde kıbr itme, meşāyib vaktinde

²²³ Su'l: a. istek, arzu. Degürmek: t.,eriştirmek, yetiştirmek, ulaştırmak. "iyilik yaparken

kendüzünü şikeste ve hor tutma ve melâlet gösterme. Dost ile şöyle muâmele kıl ki hiç hâkime muhtâc olmayasın ve düşman ile şol muâmele kıl ki hükümet vaktinde sen gâlib gelesin. Şol nesneyi ki kendüni anda ma'zûr tutasın kardeşuni melâmet itme, devlete itimâd kılma ve eyü işden pişmân olma. "

Vaşiyyet, hükemâ-i 'Arab rivâyet kıldı ki ba'zı enbiyâya ferişte geldi eyitdi ki: "Saña 'aql ve din ve 'ilm getürdüm. Kanxısın kabul idersin?" Eyitdi: "Aklı ihtiyâr [86b] kılurum". Pes ferişte 'ilm ile dîne eyitdi: "götürilüñ gidüñ!". İkisi dañi eyitdi: "Bize şöyle emr olundı ki 'ağıldan ayru olmayavuz".

Hişâm bin 'Abdü'l-Melik ba'zı zühhâddan naşihat taleb kıldı 'vaylun li'l-mu'taffifin'i²²⁴ okudı eyitdi; 'mîzanda hafif çekenüñ hâli budur. Pes cemî'i alana zannuñ nedür?' Fuẕayl eyitdi; 'kişi eyülerden olmaz tâ ki düşman andan emîn olmayınca.' Eyitdi; 'heyhât anlar gitdi senden düşmanuñ nice emîn ola ki dostuñ korkar'. Hâlid bin 'Abdullah sāyir mulûk gibi kendüyi maḥcûb tutmazdı eydürdi melik maḥcûb olmaz illâ üç ḥaşlet için immâ 'ayb vardur kimse görmesün [87a] dir ve immâ sırrıla işi vardur kimse muṭṭali' olmasun dir, ve immâ baḥıldür nesne dilemesünler dir. 'Ömer -raẕıya Allāhu 'anh- eyitdi nisâ 'avratdur anlaruñla evler içinde mübâşeret kılun ve ḥastalıklarına sükûtile devâ kılun ve erenlerden anları ırak eyleñ ve anları erenlerden ırak eylen ve anları çardaqlarda sākin kılmañ.

senden istenilmesini beklemeden hemen yap". kr. Tusi, 259.

Bazı mulûk bir ʿālime eyitdi; hikmetden baña bir kaç kelimât istihrâc eyle ki ben ânuñıla ʿamel kılam. Ol ʿālim dört biñ kelime ihrâc itdi. Melik çokdur didi. Pes ol dörtbiñden biñ kelime ihtiyâr kıldı, tâ dört kelime kaldı ve ol kelimât budur ki; ʿavrata inanma, ve miʿdeñe [87b] takâtinden ziyâde virme, ve dilüñ şakla, ve her nesneden kifâyetüñ miqdârın al.

Âdâb-i Kisrâ, didiler aña ki; "ʿâkil kişiye nesnelerüñ enfaʿi nedür ve ezarrı nedür? " Eyitdi; " enfaʿi müşâveret-i ʿulemâdur ve tecrîbedür ve teʿennîdür ve ezarrı keseldür ve hevâ-yi nefisdür ve taʿcîl kılmakdur". Kisrâ şordı Buzurcumihirʼden baña vaşîyyet eyle didi. Eyitdi; "ahlâk-i mulûkde ahseni budur ki gâzab vaktinde vakâr ve hilm ve şabr ide, ve akbah budur hiddetlü ve ziyyıkıʼl-kalb ve kâşî ve bahîl ola". Sultân gerekdür ki halk üzerine câhil musallat eylemeye ki cehâlet zalâlet getürür ve zalâlet belâ ve fitne getürür ve fitne içinde [88a] fesâd ve helâk vardur. Ve şerr-i zamân oldur ki, ʿālim ʿilmini şaklaya câhillerden korkub bazı hükemâ didi ki; "lâ edrî taʿallüm kııl ki lâ edrî diseñ saña taʿlîm iderler ve eğer edrî diseñ şol miqdâr şorarlâr ki lâ edrî diyesin".

Va Allāhu aʿlamu biʼş-şavâb

tammat bi-ʿavni Allāhi Teʿālâ ve husn-i tavfîkıhî fî avâsıtı şahr-i şavvâl

al-muʿazzam sana şalâsa va arbaʿına ve tisʿamiʿa.²²⁵

²²⁴ Kurʼan-ı Kerimʼin 83. suresi.

²²⁵ "En doğrusunu Allah bilir,

Allahu Tealanın yardımı ve desteğiyle ulu şevval ayının ortalarında tamamlandı, sene; dokuzyüz kırk üç.

(943 yılının Sevvâl ayı 13 Mart Sali -11 Nisan Carsamba 1537ʼye denk gelmektedir.)

کتاب مرآة اللوکل فی الفوائد حسار الدنیا فی ما یس

حمدی غایت وشکر فہایت بہ غرض قلوبہ ز
اول واجب الوجود کہ مالک ملک و مملک الملک و
مبدی کل مخلوقات و مبدی انواع مصنوعات و لد
خصوص انواع انسان کہ ولقد ذکرنا منہ ما یستلزم
خلقتہ کہ مہذب و منظر و اسبغ عباد عظمی الما
ربا فی قابلیت نزول و حیوئے بہ نہ مکرر و
معزز قلابی و صلوات و حمد و تحیات و عدل و استرو
مستغنی و تدبیر اہل یقین محمد رسول امین اودرنہ

اوسون کہ کامل الخلق و الذات و مہذب الخلاق
و الصفات و دلیلا الخلق الی التدریس الظلمات و
و علی الہ و اصحابہ تسلیم کبریا اما بول شہلہ و
محمد بوسالہ و شہید بوسالہ انصف عباد اللہ
المقربین بالمعاصی حمد بن حسام الدین الامامی کہ
بوسن و ضعیف و دعا کوئی تحفہ مدہ مہذب عباد
الذکر و خاتم الفکر بن الجہا ل و الکفر و دبیر
دست اعوان الظلمہ اوب قلندری بیور اللہ و غایت
افق سعادت و وجود سلطان الوداد م ظل اللہ علی
الانام سلطان بن سلطان سلطان محمد بن یزید خان
خلد و لہ طلوع کرامت بہ فرج و فرج بولہ حقیر

طافیندا زیاده ویرما وذلک متعاده وهرهشندان
کیفایت مقنن از آن آید — کیری در لایکا
یکه غافل گیشیه سنلک انفع ندر و آخر ندر آید
انفع مشا و ده علامت و ندر به در و تانی در و
کتاب و ده و ای نقش در و نجیب و فلق در کیری
صودی بر و جهر و انکار و صیت الیه ددی آید
خدا و ملوک احسن بود و که غضب و فتنه و فای
و علم و صبر و ده و آید بود و جد و تل و صیق الف
و قاصی و نجیب و لا سلطان ککر و کد و ک
خلاف و در نه خا مل سلطان الیا که جهات صلا
کود و و صلا که بلا و فتنه کور و و فتنه لینه

فساد و هلاک و آید و شره مان اولد که
عالم علم صغلا جاحلا و اف و بعض حکما که
لا ادری علم قل که لا ادری دیک شکا مقاب
ادری و اک و ادری دیک شول مقدا
صودر و نه که لا ادری دیاس
والله اعلم بالصواب

تمت بحول الله و حسن توفیق فی و سطه
شوال الحظرت سنلک و ان بعیر و شغایه

الحمد لله
والله اعلم بالصواب

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES :

Ali, Gelibolulu Mustafa, *Kunhu'l-Ahbar*, İstanbul, 1277-1285

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, cev. Saffet Babur, Ankara; Ayrac Yayinevi, 1997.

-----, *The Nicomachean Ethics*, tr. with an introduction, David Ross, Oxford: Oxford University Press, 1984.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesayihu'l-vuzera ve'l-umera (Devlet adamlarına öğütler)* ed. Hüseyin Rağıp Uğural, TTK. Basımevi, Ankara, 1969.

Al-Farabi, Abu Nasr, *Mabadi Ara Ahl Al-Madina Al-Fadila, Al-Farabi on the Perfect State*, tr. with an introduction and commentary; Richard Walzer, Oxford; Clarendon Press, 1985.

-----, *El-Medinetu'l-Fazila*, cev. Ahmet Arslan, Ankara; Kültür Bakanlığı, 1990.

-----, *Farabinin Uc Eseri; Tahsilu's-Saade, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, cev. Hüseyin Atay, Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.

Al-Ghazali, *Al-iktisad fi'l-itikad*, ed., Ali Bumulham, Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal, 1993.

-----, *Al-iktisad fi'l-itikad* cev. Kemal Işık, Ankara, 1971.

-----, *Al-Munkizu min-ad-dalal*, tr. Hilmi Güngör, İstanbul; Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.

-----, *Counsel for Kings (Nasihah al-Muluk)*, tr. F. R. C. Bagley, London: Oxford University Press, 1964.

Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 5 vols. İstanbul, Necm-i Istikbal Matbaası, 1330-1332.

-----, *Amasya Tarihi*, v. 1, eds. Ali Yılmaz and

Mehmet Akkus, Ankara: Amasya Belediyesi Kultur Yayınları, 1986.

Ibn Miskawayh, Ebu Ali Ahmet bin Muhammed bin Yakub. *Tahzib al- Ahlak*, Beirut; Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1981.

-----*Ahlaki Olgunlastırma (Tehzibu'l-Ahlak)*, cev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Kultur ve Turizm Yayinlari, Ankara, 1983.

Ibn al-Taymiyya, *Al-Siyasat al-Sharia fi-Islah al-Rai wa'r-Raiyya*, Beirut: Dar al-Cayl, 1993.

-----, *Es-Siyasetu's-Seriyye*, cev. Vecdi Akyüz, İstanbul; Dergah Yayınları, 1985.

İsmail Paşa, Bağdadlı., *Hediyetu'l-Arifin Esmau'l-Müellifin ve Asaru'l- Musannifin*, eds., R. Bilge and M. K. Inal, İstanbul, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955.

Kai Kaus b. Iskandar b. Qabus b. Washmgir, *The Nasihatnama known as Qabus-nama*, ed. with critical notes Reuben Levy, London: Luzac, 1951.

----- *A Mirror for Princes The Qabus Nama*, tr. Reuben Levy, London: The Cresset Press, 1951.

----- *Kabusname*, tr. Mercimek Ahmet, ed. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1944.

Katip Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, eds., Şerafettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971 (2nd ed.).

Kınalızade, Ali bin Emrullah, *Ahlak-i Alai*, Bulak; 1248

-----*Ahlak*, haz. Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman Yayınları- 30.

-----*Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz. Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman Yayınları-69.

Al-Mawardi, *The Ordinances of Government (Al-Ahkamu's-Sultaniyya v'al-Vilayatu'l-Diniyya)*, tr. Wafaa H. Wahba, UK.;Garnet Publishing Limited, 1996.

----- *Ahkamu's-Sultaniyye*, tr. Ali Şafak, Istanbul, 1976.

Mecdi Mehmed Efendi, *Şakaik-i Numaniye ve Zeyilleri -Hadaiku's-*

- Şakaik, v.1., ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Murad II, *Fatih Sultan Mehmet'e nasihatler*, ed. Abdullah Uçman, İstanbul: Tercuman Yayınları- 76.
- Nasir al-Din Tusi, *The Nasirean Ethics (Ahlak-i Nasiri)*, tr. G. M. Wickens, London: George Allen & Unwin Ltd., 1964.
- Nizamulmulk, *Siyasetname*, tr. Mehmet Altay Köymen, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.
- Pancatantra Masallari*, ed. Kemal Çağdaş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basimevi, 1962.
- Plato, *The Republic and the other works*, tr. B. Jowett, New York: Anchor Books, 1973.
- *Timaeus and Critias*, London: Penguin Books, 1971.
- Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig, I, Metin*, ed. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991, 3rd ed.
- *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)*, tr. with an introduction and notes by Robert Dankoff, Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977.

SECONDARY SOURCES :

A) ARTICLES:

- Arkoun, M. "Miskawayh", *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 6, pp. 143-4.
- Aydin, Mehmet, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul:Diyanet Vakfı Yayinlari,1988-, v. 2, pp. 10-4.
- Bosworth, C. E., "Nasihat al-Muluk", *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v.7, pp. 984-88.
- Bradley, Ritamary, "Backgrounds of the Title *Speculum* in Medieval Literature", in *Speculum, A Journal of Medieval Studies*, v. XXIX, (1954), pp. 100-115.
- De Boer, T. J., "Ethics and Morality (Muslim)" *Encyclopedia of*

Religion and Ethics, ed. James Hastings, New York: Charles Scribner's Sons, 1955. v5. pp. 501-513.

Brockelmann, C., "Kalila wa Dimna", *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 4, pp. 503-6.

Çağrı, Mustafa, "Edep" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 1988-, v.10 pp. 411-14.

Fleischer, Cornell H., *From Seyhzade Korkud to Mustafa Ali: Cultural origins of the Ottoman Nasihatname*, ISIS Press, İstanbul, 1990.

----- *Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters*, *Journal of Asian and African Studies*, XVIII, 3-4 (1983)

Gabrieli, F., "Adab", *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 1, pp. 175-6.

-----, "Ibn Al-Mukaffa", *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 3, pp. 883-5.

Gökyay, Orhan Şaik. "Nasihatü's-selatin", *Tarih ve Toplum*, say.20, 1986, pp.62-8.

Hüseyin Hüsameddin, *Molla Fenari*, TTEM, yıl:16, (1926), no. 18/95, 368-83., and 17 (1928), no.19/96, pp. 148-158.

Inalcik, Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri" in *Resit Rahmeti Arat İçin*, Ankara: 1966, pp.259-271.

----- "Adaletnameler" *Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, v.II-3/4, pp. 49-93.

----- "State and Ideology under Sultan Süleyman I" in *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire*, Bloomington: 1993, pp. 70-94.

----- "Kanunname" *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 4 pp.562-6.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Miskaveyh'in Felsefesi ve Eserleri*, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, n.11 Nisan 1929, and n.10 Tesrin-i evvel 1928.

Jolivet, Jean, "The Development of Philosophical Thought in its relationship with İslam up to Avicenna", in *İslam*,

Philosophy and Science, Paris; The Unesco Press, 1981.

Kaya, Mahmut, "Farabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 1988-, v.12, pp.145-162.

Levend, Agah Sırrı. "Siyaset-nameler", *Türk Dil Araştırmaları Yıllığı -Belleten*, 1962, s.167-194.

----- "Umme't Çağında Ahlak Kitaplarımız", *Türk Dil Araştırmaları Yıllığı -Belleten*, 1963, Ankara, 1964. 89-115

Plessner, M. "Namus", *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 7, pp.953-55.

Tahir, Bursalı Mehmet, *Siyasete Muteallik Asar-i İslamiyye*, İstanbul, 1332.

Uludag, Suleyman, "Ayna" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 1988-, v.4, pp. 259-62.

Walzer, R. and Gibb, H. A. R., "Akhlak" *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v.1, pp. 325-9.

Walzer, R., "Aflatun", *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v.1, pp. 234-6.

-----, "Al-Farabi" *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 2, pp. 778-81.

Watt, W. Montgomery, "Al-Ghazali", *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 2, pp. 1038-41.

Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, the Ulama, and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period", *Islamic Law and Society*, v.4, (January) 1997, p.1-36.

B) BOOKS:

Akyuz, Vecdi., *Hilafetin Saltanata Donusmesi; Emevilerin Kurulus Doneminde İslam Kamu Hukuku*, İstanbul: Dergah, 1991.

Arslan, Mahmut, *Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987.

Barker, Ernest, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, tr. Mete Tuncay, Ankara: Dost Kitabevi, 1982.

Bayindir, Abdulaziz., *İslam Muhakeme Hukuku, Osmanlı Devri Uygulaması*, İstanbul: İslami Bilimleri Araştırma Vakfı, 1986.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Butterworth, Charles, ed., *The Political Aspects of Islamic Philosophy – essays in honor of Muhsin Mahdi*, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publications, 1967.

Drijvers, Jan Willem, and MacDonald, Alasdair A., eds., *Centers of Learning – Learning and Location in Pre- Modern Europe and the Near East*, Leiden: E. J. Brill, 1995.

Fakhry, Majid, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.

-----, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Hampshire: Variorum, 1994.

-----, *A History of Islamic Philosophy*. 2nd ed., London: Longman, 1983.

Gibb, H. A. R., and Bowen Harold., eds., *Islamic Society and the West*, London: Oxford University Press, 1950.

Gutas, Dimitri, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, New Haven: American Oriental Society, 1975.

----- *Avicenna and Aristotelian Tradition; Introduction to reading Avicenna*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*. 10th ed. London: Macmillan, 1970.

Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Khadduri, Majid and Liebesny, Herbert., eds., *Law in the Middle East*, Washington: The Middle East Institute, 1955.

Inalcik, Halil, *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600*,

- London: Phoenix, 1994.
- , *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire*, Bloomington: 1993
- Koprulu, Fuat., *Islam ve Turk Hukuk Tarihi Arastirmalari ve Vakif Muessesesi*, Istanbul: Otuken, 1983.
- *Bizans Muesseselerinin Osmanli Muesseselerine Tesiri*, Istanbul: Otuken, 1981.
- *Ortazaman Turk hukuki muesseseleri: islam amme hukukunda ayri bir Turk Amme Hukuku yokmudur?* Istanbul: Devlet Basimevi, 1937.
- Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- Lewis, Bernard, *The Political language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- , *The Arabs in History*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Mumcu, Ahmet., *Osmanli Devletinde Zulum Kavrami*, Ankara: Birey ve Toplum, 1985.
- *Divan-i Humayun; Hukuksal ve Siyasal Karar Organi Olarak*, Ankara: Sevinc Matbaasi, 1976.
- *Osmanli Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara: Ankara Universitesi Yayinlari, 1963.
- Nasr, Seyyed Hossein, and Leaman, Oliver., eds., *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996.
- *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. Mehdi Amin Razavi, Richmond: Curzon Press, 1996.
- Ortayli, Ilber., *Hukuk ve Idare Adami Olarak Osmanli Devletinde Kadi*, Ankara: Turhan, 1994.
- Ozbilgen, Erol., *Osmanli Hukukunun Yapisi*, Istanbul: Osmanli Kulturu Arastirmalari, 1985.
- Repp, R. C., *The Mufti of Istanbul*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam –an introductory outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Rosenthal, Franz., *Greek Philosophy in the Arab World –a collection of essays-*, Great Britain: Variorum, 1990.

-----*The Classical Heritage in Islam*, London: Routledge, 1992.

Schacht, Joseph., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1975.

-----*An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1966.

Sherif, Mohamed Ahmed, *Ghazali's Theory of Virtue*, Albany: State University of New York Press, 1975.

Shirvani, H. H., *Studies in Muslim Political Thought and Administration* tr. K. Kuşçu, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare*, İstanbul, 1965.

Türker, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Uğur, Ahmet. *Osmanlı Siyasetnameleri*, Kayseri, 1987.

Ulken, Hilmi Ziya, *Uyanis Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ulken Yayinlari, 1997.

-----, and Burslan, Kivameddin, *Farabi*, Ankara: Kanaat Kitapevi, 1949.

Young, M. J. L., Latham, J. D., and Serjeant, R. B., eds., *The Cambridge History of Arabic Literature, Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Yücel, Yaşar. *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler; Kitab-i Müstetab*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayinlari, 1974.

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**